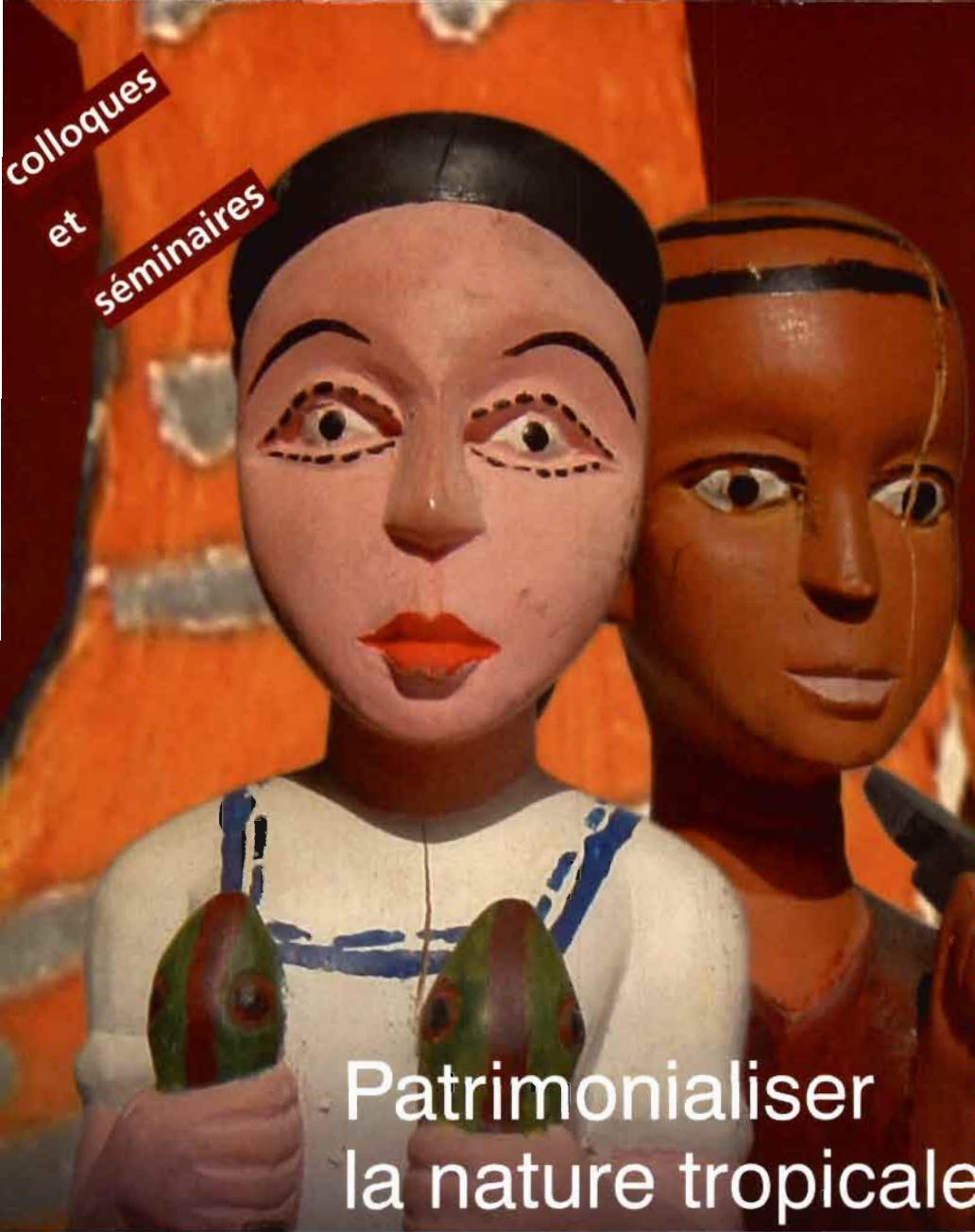


colloques
et

séminaires

The background of the top half of the cover features two stylized, clay-like figures. The figure on the left is light-skinned with large, wide eyes and is wearing a white garment with blue trim. The figure on the right is dark-skinned with a more realistic expression. Both figures are holding a green coconut. The background behind them is a textured orange color.

Patrimonialiser la nature tropicale

Dynamiques locales,
enjeux internationaux

Éditeurs scientifiques

Marie-Christine Cormier-Salem

Dominique Juhé-Beaulaton

Jean Boutrais

Bernard Roussel

IRD
Éditions

**Patrimonialiser
la nature tropicale**

Ouvrage issu du séminaire organisé conjointement par le laboratoire
d'ethnobiologie-biogéographie du Muséum national d'histoire naturelle,
le Centre de recherches africaines (Paris-I) et l'UR 026 de l'IRD
« Patrimoines et territoires ».

Patrimonialiser la nature tropicale

Dynamiques locales, enjeux internationaux

Éditeurs scientifiques

Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton
Jean Boutrais et Bernard Roussel

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection Colloques et séminaires

Paris, 2002

Mise en page
Atelier Christian Millet

Fabrication
Marie-Odile Charvet

Maquette de couverture
Michèle Saint-Léger

Maquette intérieure
Catherine Plasse

Photo de couverture

B. Roussel

« Deux *vodu* : *Anyidôwèdô* (le python arc-en-ciel) et *Aziza* (le maître des plantes liturgiques). » Sculptures sur bois de Wisdom (Lomé, 1990), coll.

B. Roussel.

Sauf mention contraire, les photos des contributions sont de leur auteur.

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD Éditions, 2002

ISSN : 0767-2896

ISBN : 2-7099-1496-4

Liste des auteurs

- Martine Antona**, économiste.
Cirad, Campus international de Baillarguet
TA 60/15, 34398 Montpellier Cedex 5
martine.antona@cirad.fr
- Sigrid Aubert**, juriste.
Cirad, Station de la Bretagne, B.P. 20 Saint-Denis
97408 La Réunion Cedex 9. sigrid.aubert@cirad.fr
- Didier Babin**, géographe.
Cirad, Campus international de Baillarguet
TA 10/D 34398 Montpellier Cedex 05
didier.babin@cirad.fr
- Thomas Bassett**, géographe, membre UR 026.
Université d'Illinois, Dep. of Geography
220, Davenport Hall, 607 St Mahews Ave.
Urbana Il 61801 USA. Bassett@uiuc.edu
- Alain Bertrand**, socio-économiste.
Cirad, Campus international de Baillarguet
TA 10/D, 34398 Montpellier Cedex 5
alain.bertrand@cirad.fr
- Chantal Blanc-Pamard**, géographe, CNRS/CEAF.
Centre d'études africaines, EHESS
54, boulevard Raspail, 75006 Paris
Chantal.Blanc-Pamard@ehess.fr
- Jean Boutrais**, géographe, IRD, membre UR 026.
Centre d'études africaines, EHESS
54, boulevard Raspail, 75006 Paris
boutrais@ehess.fr
- Marie-Christine Cormier-Salem**, géographe, IRD.
MNHN, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie
57, rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05
cormier@mnhn.fr
- Élise Demeulenaere**, ethnobotaniste.
MNHN, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie
57, rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05
demeu@mnhn.fr
- Yveline Deverin**, géographe, université de Toulouse,
membre UR 026. Centre IRD, BP 1434
Bouaké 01, Côte d'Ivoire. deverin@aviso.ci
- Véronique Duchesne**, anthropologue, chercheur associée
CNRS. 117, boulevard Mortier
75020 Paris. duchesne@ivry.cnrs.fr
- Stéphan Dugast**, anthropologue, IRD, membre UR 026.
MNHN, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie
57, rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05.
sdugast@mnhn.fr

James Fairhead, historien-anthropologue.

Université du Sussex

Flints, Rotten Row

Lewes, East Sussex, U.K. BN7 1TN

J.R. Fairhead@sussex.ac.uk

Sophie Goedefroit, anthropologue, université de Lille-I,
membre UR 026.

Fac. des sciences économiques et sociales, Bât. SH2

59650 Villeneuve d'Ascq

sophie.goedefroit@wanadoo.fr

Bertrand Hirsch, historien, CRA-Paris-I.

9, rue Malher, 75004 Paris. cfee@telecom.net.et

Odile Hoffmann, géographe, IRD.

Laboratoire des sciences sociales

32, avenue Henri-Varagnat, 93143 Bondy Cedex

odile.hoffmann@bondy.ird.fr

Dominique Juhé-Beaulaton, historienne, CNRS/CRA-Paris-I,
membre UR 026.

9, rue Malher, 75004 Paris

domi.beaulaton@wanadoo.fr

Melissa Leach, anthropologue-historienne,

Université du Sussex

Flints, Rotten Row

Lewes, East Sussex, U.K. BN7 1TN

Mleach@flints.u-net.com, M.Leach@ids.ac.uk

André Lericollais, géographe, IRD.

Le Ponteil, 05310 Champcella

Anne Luxereau, anthropologue, CNRS/IRD, membre UR 026.

IRD, B.P. 1141, Niamey, Niger. Luxereau@ird.ne

Mélanie Requier-Desjardins, économiste, post-doctorante.

Université de Saint-Quentin-en-Yvelines

2, rue de la Convention, 75015 Paris.

melanie_requier@yahoo.fr

Bernard Roussel, ethnobotaniste, membre UR 026. MNHN,

Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie

57, rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05

roussel@mnhn.fr.

Armelle de Saint-Sauveur, géographe, chercheur
associé MNHN.

281, rue du fg St Antoine, 75011 Paris

asauteur@wanadoo.fr

Sidi Mohamed Seck, géographe, chercheur associé ISRA.

18, avenue Bourguiba, B.P. 5197

Dakar Fann, Sénégal

Jacques Weber, anthropo-économiste.

CIRAD, 45 bis, avenue de la Belle Gabrielle

94736 Nogent-sur-Marne Cedex

jacques.weber@cirad.fr

Sommaire

Préface	9
Bertrand Hirsch	

Introduction	15
Mettre en patrimoine la nature tropicale : une histoire ancienne, des enjeux nouveaux Marie-Christine Cormier-Salem, Bernard Roussel	

Patrimonialisation de la nature dans le Sud : les acteurs, les logiques, les enjeux

Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu	31
Stéphan Dugast	

Gérer à plusieurs des ressources renouvelables. Subsidiarité et médiation patrimoniale par récurrence	79
Didier Babin, Martine Antona, Alain Bertrand, Jacques Weber	

La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar : limites et perspectives d'une « révolution par le haut »	101
Sigrid Aubert	

Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar	125
Sophie Goedefroit	

Patrimoine animal et territoire chez des sociétés peules ...	167
Jean Boutrais	

Patrimoine et territoire : une liaison incontournable ?

L'émergence de la notion de patrimoine dans le cadre de revendications identitaires et territoriales (Pacifique colombien)	191
Odile Hoffmann	

Territoire et patrimoine dans le Sud-Ouest de Madagascar : une construction sociale	215
Chantal Blanc-Pamard	

Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine . . .	245
Armelle de Saint-Sauveur	
Du territoire pastoral au patrimoine d'éleveurs. Étude économique de pâturages aménagés par un projet agropastoral (Nord-Cameroun)	259
Mélanie Requier-Desjardins	
Patrimoines anciens et territoires en gestation dans la région riveraine du fleuve Sénégal	283
André Lericollais, Sidi Mohamed Seck	
Des Lieux sacrés aux sites classés. Évolution du contrôle des ressources naturelles dans le Sud-Est ivoirien	301
Véronique Duchesne	
 Construction et déconstruction de patrimoines : conséquences sur la biodiversité	
Patrimoine et territoires de conservation dans le Nord de la Côte d'Ivoire	323
Thomas J. Bassett	
Practising "patrimony" and "biodiversity". The articulation of diverse local, national and international perspectives in Guinea, West Africa	343
James Fairhead, Melissa Leach	
Le <i>Moringa stenopetala</i> est-il l'arbre des Konso ?	371
Élise Demeulenaere	
L'arbre chez les Mossi : de rival à partenaire	403
Yveline Dévérit	
Les sites religieux <i>vodun</i> . Des patrimoines en permanente évolution	415
Dominique Juhé-Beaulaton, Bernard Roussel	
Postface	439
Anne Luxereau	
Résumés	445
Abstracts	457

Préface

C'est un grand plaisir de voir paraître aujourd'hui et de préfacier ce volume regroupant les contributions à un séminaire organisé conjointement par le Muséum national d'histoire naturelle, l'Institut de recherche pour le développement et le Centre de recherches africaines de l'université Paris-I, un ouvrage qui propose un regard original, et véritablement pluridisciplinaire, sur un objet neuf : la construction des patrimoines naturels dans les sociétés du Sud.

Historien des périodes médiévales, travaillant en Éthiopie et dans la Corne de l'Afrique, ce thème ne semblait pas, de prime abord, au plus près de mes préoccupations scientifiques. Cependant l'expression de « patrimonialisation » contenue dans le titre de ce volume montre d'emblée la portée d'un ouvrage qui ne s'adresse pas aux seuls spécialistes de la relation homme/nature puisqu'il interroge l'histoire, les acteurs, les enjeux passés ou présents et les mécanismes des processus de création des patrimoines naturels. En raison de cet aspect dynamique, une comparaison immédiate avec la notion connexe de patrimoine culturel, qui m'est plus familière, vient à l'esprit. Or, par un apparent paradoxe, puisque cette notion de patrimoine culturel est plus ancienne que celle de patrimoine naturel, il ne me semble pas qu'elle ait donné lieu, au moins pour les sociétés du Sud, à une analyse critique comparable à celle qui est menée ici. C'est dire le caractère pionnier de l'entreprise et le bénéfice que pourront en tirer tous ceux qui s'intéressent aux sociétés du Sud, africaines en particulier.

À la suite de la lecture stimulante de ce volume, j'aimerais ébaucher quelques idées sur le patrimoine culturel, puisant mes exemples en Éthiopie, pour montrer combien le champ ouvert par les différents auteurs de ce livre me paraît fécond.

L'Éthiopie est l'un des pays de l'Afrique sub-saharienne qui a fait inscrire le plus grand nombre de sites culturels sur la Liste du patrimoine mondial, ce que l'on peut analyser de deux manières : de façon paresseuse, comme la juste représentativité des traces d'une très riche histoire, de manière plus judicieuse comme la présence d'un patrimoine qui avait l'avantage de rentrer immédiatement dans les catégories (monumentales, archéologiques...) définies par la Convention sur le Patrimoine mondial (au moins dans ses débuts, car les choses ont changé par la suite), à l'image des catégories patrimo-

niales européennes. Mais il faut y voir aussi les conséquences du développement d'un État-nation à la fin du XIX^e siècle, en particulier sous le règne du roi Ménélik II, un souverain qui a tôt ressenti la nécessité de créer un patrimoine national, reflétant la domination culturelle et religieuse du royaume chrétien sur l'ensemble de l'espace conquis par ses armées. Le processus fut assez similaire à celui que connut l'Europe, dans un contexte de développement des musées, de recherches sur les origines, souvent légendaires, de la nation, de codification des langues, etc. Il n'est dès lors pas surprenant de constater dans les sites emblématiques choisis plus tard pour figurer sur la Liste du patrimoine mondial une forte représentation du patrimoine historique chrétien du Nord (à travers ses trois capitales successives : Aksum, Lalibela, Gondar), puisque ce patrimoine avait fait l'objet, dès l'époque de Ménélik et sous le règne de Haïlé Sellasé, d'une véritable politique d'exhumation et de conservation qui avait pour objectif de proposer aux Éthiopiens une lecture de leur histoire mettant l'accent sur la continuité d'un État chrétien millénaire et de montrer à l'Occident la légitimité d'un État indépendant capable d'apporter au monde un patrimoine aussi ancien et imposant que celui de l'Europe, voire même beaucoup plus ancien (il y aurait une enquête savoureuse à mener sur le « personnage » de Lucy comme mythe d'origine dans l'Éthiopie d'aujourd'hui...). À travers cet exemple, on voit bien que la notion de patrimoine culturel n'est pas étrangère à l'Afrique d'il y a un siècle, sans compter la toute aussi intéressante élaboration de patrimoines dans les pays colonisés, et qu'elle est en tout cas, ici comme ailleurs, le résultat d'une politique des États et d'une construction des identités nationales.

S'il est évidemment sensible à ce processus historique, l'historien l'est autant aux conséquences de cette « patrimonialisation » venue d'en haut, en particulier lorsqu'il s'agit de sites vivants. Devenu patrimoine national et, parfois, international, un site se transforme en une sorte d'icône historique, dont on a tendance à oublier qu'il fut, ou qu'il est encore, l'enjeu de constantes relectures, de redéfinitions, de conflits entre différents acteurs. En voulant à tout prix le conserver – c'est-à-dire en faire ce que l'on croit qu'il fut –, on le gèle, on le glace, à un moment de sa fonction supposée pour une société donnée, en bref on le « muséifie ». Immortalisé, il devient un objet inerte qui devrait traverser le temps sans altération, pour la satisfaction d'un public qui y retrouve un symbole national ou de visiteurs étrangers, de touristes, dont on attend des merveilles

en matière de retombées économique locales. N'y a-t-il pas aussi là le rêve inavoué d'une conservation de mythiques origines, d'où les sociétés humaines, facteurs de changement, sont finalement exclues ? Le problème il est vrai ne se pose plus guère dans les sociétés européennes, en particulier en France où le patrimoine est le plus souvent géré par l'État, sans réelles interactions avec la société vivante. Mais il est crucial pour de nombreux sites africains qui ne sont pas, ou pas encore, devenus des musées.

Qu'est-ce qu'un site vivant – qu'il soit d'ailleurs culturel ou naturel ? On pourrait peut-être le définir comme un lieu avec lequel un ou des groupes de population continuent d'avoir une relation dynamique, transformatrice, génératrice d'interprétations divergentes, voire conflictuelles. En ce sens les analyses de cas développées au long de cet ouvrage nous conduisent vers une approche nouvelle du patrimoine : en s'inscrivant au plus près des sociétés vivantes, de leurs relations avec la nature, elles soulignent toutes le rôle essentiel, trop souvent ignoré, des acteurs locaux. De ce fait la perspective est renversée ; il ne s'agit plus de considérer le patrimoine comme la seule résultante d'une action officielle, nationale ou internationale, et généralement consensuelle, mais de suivre les processus de construction patrimoniale au niveau local : comment se dit et se définit le patrimoine dans ces sociétés ? Quels en sont les enjeux ? Quelles tensions en résultent ? Comment et pourquoi, selon l'expression de Bernard Roussel, les « constructions patrimoniales se font et se défont au fil de l'histoire » ?

Ces questions autour des différents acteurs de la construction patrimoniale se posent bien entendu pour le patrimoine culturel. Prenons l'exemple du site éthiopien d'Aksum : site antique de l'ancienne capitale du royaume éponyme qui s'est développé dans le nord du haut plateau éthiopien et érythréen entre le début de notre ère et le VII^e siècle, et à ce titre inscrit sur la Liste du patrimoine mondial, mais aussi siège de l'église Sainte-Marie de Syon, censée conserver l'Arche d'alliance rapportée par le légendaire Ménélik I^{er} de Jérusalem, et donc ville sainte pour le christianisme éthiopien, ou encore bourgade moderne du Tigré, installée sur le site antique et qui cherche à se développer. C'est le site archéologique – lieu de naissance de la « civilisation » du haut plateau – qui est valorisé par le pouvoir actuel à travers les stèles monolithes d'Aksum (les plus imposantes au monde), devenues emblème national : depuis

plusieurs années, une active campagne est menée pour le retour à Aksum de l'une de ces stèles, déplacée à Rome par le régime de Mussolini. Pour l'Église éthiopienne, l'interprétation de la ville comme site chrétien prédomine : non seulement Aksum renferme l'Arche d'alliance, mais elle fut le lieu de la christianisation – selon la légende, la ville elle-même fut créée par le Christ –, et c'est ce passé que le Patriarcat voudrait aujourd'hui affirmer par la construction d'un musée. Cette interprétation chrétienne des ruines antiques est largement partagée par les habitants de la ville actuelle qui réclament surtout, de leur côté, un changement des règles urbaines pour pouvoir édifier de nouveaux bâtiments, étendre la ville et s'affranchir, d'une certaine façon, du site antique. On pourrait aisément montrer comment au cours de l'histoire d'autres interprétations, également divergentes, ont coexisté autour de ce site, expressions d'instances locales, régionales et nationales : comment par exemple le site fut mobilisé à certaines époques pour la cérémonie du sacre royal ou, au contraire, volontairement oublié, comment l'Église s'est inventée d'autres Aksum/Jérusalem (par exemple à Lalibela au XIII^e siècle), comment le clergé de l'église de Syon a cherché à préserver la mémoire de l'Arche d'alliance mais aussi ses droits fonciers et ses revenus face aux pouvoirs régionaux, etc.

Ainsi, au-delà de la nécessaire préservation des archives, des monuments, des sites, l'historien s'intéresse aussi – surtout ? – à reconstituer l'histoire des interprétations, des conflits de sens et de mémoire, pour ce qu'ils peuvent lui apprendre sur les constructions identitaires des groupes humains. Ce qui implique comme corollaire l'acceptation de l'oubli, de la disparition du lien patrimonial, voire du patrimoine lui-même – une idée presque choquante pour nos sociétés qui ne semblent plus supporter l'idée de la mort, de la fin d'une réalité culturelle devenue patrimoine et veulent la prolonger à tout prix, au prix même de ne conserver qu'une coque vide, sans substance. Or, comme l'affirme la contribution dans ce volume qui porte sur le *vodun*, ce sont plus les pratiques religieuses, en ce cas, qui font patrimoine que les objets naturels eux-mêmes. Ces pratiques sont mortelles, comme les objets ; mais elles peuvent aussi survivre à la disparition de leur support. Un très bel exemple en est donné par un passage d'une chronique soudanaise de l'*imam* Ibn Furtu (XVI^e), dont le propos est de célébrer les exploits du sultan du Kanem-Bornu (Tchad), son maître, Idris Alawoma, et qui, évoquant des temps plus anciens, raconte ainsi la destruction du *mune* :

« Personne parmi les rois de la famille des descendants de Sayf n'a ouvert le *mune* et il est resté constamment en leur possession sans être ouvert jusqu'à l'époque du sultan Dunama ben Dabali. Celui-ci décida de le défaire et de l'ouvrir bien que les gens qui étaient avec lui le mettaient en garde : "Ne le fais pas car dans cette chose résida le succès de tes ancêtres auxquels personne ne pouvait résister parmi les infidèles et les autres..." Quand il l'eut ouvert il s'en envola une chose qui en appelait aux hommes puissants qui avaient le désir et l'ambition de posséder du pouvoir et du prestige. Et, en effet, au temps de Dunama ben Dabali eurent lieu des conflits internes et des guerres qui durèrent sept ans, sept mois et sept jours » (trad. D. Lange).

On ne sait pas vraiment, à ma connaissance, ce qu'était le *mune*. Mais l'essentiel n'est-il pas de constater qu'un *imam* du XVI^e siècle, en décrivant les actes de Dunama ben Dabali grand roi musulman du XIII^e siècle, reconnaisse à sa façon la puissance surnaturelle du *mune*, puisque sa destruction continue à entacher la mémoire de son auteur, puni par de longues années de guerres, et nous révèle ainsi la poursuite tenace de pratiques religieuses antérieures à l'islam ?

Bertrand HIRSCH
Directeur du Centre de recherches africaines

Introduction

Mettre en patrimoine la nature tropicale : une histoire ancienne, des enjeux nouveaux

Dans les régions tropicales, essentiellement africaines et malgaches, qui servent de cadre géographique à cet ouvrage, les conflits d'appropriation des ressources, la question de leur utilisation durable ou de leur conservation, ont fait émerger dans les débats des références multiples et constantes à la notion de patrimoine. Un peu partout, la patrimonialisation des objets naturels s'accélère.

Dans le Nord, cette tendance marquée existe déjà depuis plus d'une vingtaine d'années : la course au patrimoine naturel a fait l'objet d'une abondante littérature, qui en explore les divers aspects. Ainsi, P. Nora (1997 : 11-14) s'interroge sur la polysémie de la notion et le foisonnement des constructions patrimoniales. Les auteurs de l'ouvrage édité par D. Chevallier (2000) analysent les raisons de ce succès, en retraçant l'évolution et soulignent l'ouverture à des objets nouveaux : des monuments historiques, on est passé aux paysages ruraux puis aux éléments de la nature. Les travaux de M. Rautenberg *et al.* (2000) témoignent de la complexité des patrimonialisations en France en s'intéressant aux Indications Géographiques (produits auxquels on reconnaît une origine géographique précise et qui possèdent des qualités ou une notoriété dues à ce lieu d'origine, tels les appellations d'origine, les produits de terroir) : ils étudient la diversité des acteurs impliqués, le rôle croissant des scientifiques et les conséquences sociales et environnementales de ces processus.

Dans le Sud, si de nombreux observateurs ont signalé le recours de plus en plus fréquent au patrimoine naturel (Cormier-Salem et Roussel, 2000), fort peu en ont fait l'objet central de leurs travaux. La part accordée à cette notion dans les réflexions et analyses reste encore bien réduite. C'est pour tenter de pallier ce manque que l'UR026 de l'IRD « Patrimoines et Territoires » s'interroge depuis deux ans sur les processus de construction et déconstruction de patrimoines naturels et leurs conséquences. En collaboration avec le laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie du MNHN et le Centre de recherches africaines (équipe MALD-Paris 1), un séminaire de recherche a permis à des chercheurs de disciplines les plus diverses, comme le montre

la liste des auteurs, de présenter leurs analyses et leur point de vue sur une question encore peu explorée sous les tropiques. La plupart des contributions rassemblées dans cet ouvrage, loin de présenter des résultats achevés ou des analyses définitives, se veulent surtout l'expression d'interrogations, la construction d'hypothèses et l'identification de nouvelles pistes de recherche.

Les animateurs de ce séminaire, qui sont aussi les éditeurs de cet ouvrage, ont souhaité que ces réflexions s'organisent autour de quatre questions simples, mais essentielles : la première concerne la pertinence de la notion de patrimoine naturel au Sud, à laquelle est liée la seconde question : quels sont les processus de construction et déconstruction des patrimoines naturels actuellement à l'œuvre ? La troisième question porte sur la nature des objets pris en compte et, enfin, la quatrième et dernière question sur les acteurs impliqués, leurs motivations et leurs stratégies.

Par ailleurs, principalement à l'instigation des géographes, il a paru intéressant d'explorer les liens existant entre ce « nouveau » champ de recherche et celui plus familier aux Africanistes qui concerne la notion de territoire, les processus de territorialisation et les conflits d'accès aux ressources et espaces. Il s'agit ainsi d'ancrer nos prospectives aux réflexions plus anciennes, qui ont fait l'objet d'ouvrages de référence (voir en particulier la série de séminaires édités par C. Blanc-Pamard *et al.*, 1994, 1995 et 1997).

La diversité des processus, du local à l'international

Sous les tropiques, les plus connus des processus de patrimonialisation, les plus anciens et donc les plus étudiés, sont ceux qui ont abouti à la création d'espaces protégés aux statuts divers, des forêts classées coloniales aux jardins botaniques, des réserves et parcs nationaux aux sites inscrits dans des listes reconnues au niveau international : « Réseau des réserves de biosphère », « Patrimoine mondial de l'humanité ». Tous nos auteurs, ayant adopté des démarches diachroniques, y font référence. C'est ainsi que D. Juhé-Beaulaton et B. Roussel montrent comment, en pays *vodun*, la politique de classement des forêts et la création de jardins botaniques ont englobé certains lieux de cultes au mépris de leur sacralité. J. Fairhead et M. Leach retracent l'évolution des politiques forestières en Guinée depuis l'époque coloniale et mettent en évidence la pérennité des idéologies sanctuaristes qui méconnaissent

sent encore actuellement les pratiques paysannes qui favorisent l'extension de la forêt. Dans le Sud-Est de la Côte d'Ivoire, V. Duchesne oppose les gestions anyi à celles des forêts classées avoisinantes. Les réflexions de T. Basset sur le Nord du même pays se fondent largement sur les actions menées autour de la Comoé : Réserve de faune dès 1942, Parc national en 1968, elle est site du Patrimoine mondial et Réserve de biosphère depuis 1983.

D'une manière générale, les sites ainsi patrimonialisés ont été l'objet de toutes les attentions de la part des gestionnaires et des scientifiques car ils avaient été choisis pour leurs particularités écologiques, la richesse, l'originalité ou la rareté de leurs faunes et flores, autant de critères particulièrement valorisés par les protecteurs de la nature. Cette patrimonialisation s'avère pourtant un mauvais outil de conservation puisque nombre de ces aires protégées sont actuellement, de l'avis même de leurs gestionnaires, fortement dégradées. En outre, en dépit de l'enclavement et de la faible densité de population initiale de la plupart d'entre elles, elles sont devenues l'enjeu d'affrontements entre les conservateurs de la biodiversité et les communautés riveraines.

Dans ce contexte, on comprend pourquoi une forte demande envers les sciences sociales émane des instances politiques comme des acteurs locaux pour tenter de concilier les exigences, le plus souvent exogènes, de la protection de la nature et les besoins liés au nécessaire développement des économies locales et nationales. Cette tendance est confortée par de nombreuses institutions internationales qui désormais prônent, d'une manière lancinante, la participation des communautés locales à la gestion des aires protégées et la mise en place de schéma d'utilisation durable. L'article 8J de la Convention sur la diversité biologique de Rio, qui met l'accent sur la nécessaire prise en compte des pratiques, savoirs et traditions des « peuples autochtones et communautés locales », semble pour la plupart de nos auteurs au fondement de cette évolution. À Madagascar, ces nouvelles orientations ont été parfaitement intégrées dans les discours politiques officiels, comme le montre S. Goedefroit. Elles font déjà l'objet d'innovations institutionnelles, telle la Gelose (Gestion locale sécurisée), à laquelle se réfère l'étude de S. Aubert. Le texte présenté par D. Babin, M. Antona, A. Bertrand et J. Weber, fondé sur l'analyse critique de démarches participatives, présente un outil de développement et de gestion à leur avis plus performant : la médiation patrimoniale. Quant

à S. Dugast, s'il souligne lui aussi le recours de plus en plus fréquent à la notion de patrimoine, il l'interprète comme une tactique de plus (après la référence au progrès, à la durabilité, etc.) pour faire adopter les projets par les acteurs locaux. Cet auteur s'interroge d'ailleurs sur la pertinence de cette notion dans les cultures autres : vouloir trouver des processus de patrimonialisation et de gestion durable dans les différentes pratiques des communautés locales tropicales, n'est-ce pas une vision quelque peu réductrice, une interprétation extérieure de pratiques et de savoirs dont la cohérence est à rechercher dans des représentations de la nature, une éthique et des règles sociales débordant largement les questions de conservation des ressources et de l'environnement ?

À ce danger du « tout patrimoine », répond le risque, tout aussi réel, de ne pas reconnaître le patrimoine parce que le terme n'existe pas. De la même façon que les paysans auvergnats reconnaissent, sans la qualifier, la valeur patrimoniale de leurs paysages de volcans (Chevallier, Chiva et Dubost, 2000), la mangrove a bien, selon O. Hoffmann, un statut de patrimoine pour les communautés noires marrons de la Colombie pacifique, même si, dans leur propre langue, aucun vocable, ne l'exprime.

Trouver au sein des cultures locales une notion équivalente à celle de patrimoine naturel a été une des préoccupations les plus constantes de nos auteurs. Son existence n'est ni évidente, ni explicite. En témoignent les analyses menées par J. Boutrais, S. Goedefroit ou encore O. Hoffmann, qui interrogent les notions d'héritage, d'appropriation et de transmission intergénérationnelle. D'autres auteurs ont une démarche différente : partant de la description des particularités de gestion de certains objets naturels, ils en viennent à considérer qu'ils ont – ou n'ont pas – un statut de patrimoine. Ainsi, en est-il du *Moringa stenopetala*, l'arbre-chou si souvent cultivé et consommé par les Konso d'Éthiopie qu'il en est devenu, selon E. Demeulenaere, une sorte d'emblème. A. de Saint Sauveur considère de la même manière les pâturages bara, en nous rappelant qu'ils sont hérités, transmis aux générations futures et qu'ils constituent un bien identitaire pour les lignages. En revanche, pour A. Lericollais et M. S. Seck, dans la vallée du fleuve Sénégal, la diversité des acteurs locaux – origine, statut social –, l'hétérogénéité des modes d'occupation de l'espace et la multiplicité des ressources des terroirs villageois rendent toute iden-

tification d'un « patrimoine commun » aux gens du fleuve bien illusoire d'autant que les grands aménagements hydro-agricoles tendent à renforcer les stratégies individualistes.

Parmi les qualités qu'on s'accorde, dans le Nord, à reconnaître au patrimoine naturel (voir notamment Babelon & Chastel, 1994 ou Chevalier *et al.*, 2000), Bady (*in* E. N. P., 1995 : 12) en souligne plus particulièrement deux : d'une part, il est géré de façon à assurer son passage intergénérationnel, ce qui peut conduire à s'interroger sur les liens entre utilisation durable des ressources, co-viabilité et gestion patrimoniale, comme le font S. Aubert, D. Babin *et al.* ou encore Y. Déverin. D'autre part, il ne se décrète pas, mais doit être revendiqué comme tel par un groupe social : il faut une « conscience patrimoniale », selon l'expression de S. Goedefroit. La référence aux ancêtres, à la tradition, à l'ancienneté du peuplement et de la résidence, aux mythes fondateurs et à la religion est la plus fréquente de ces « marques collectives, traduisant un intérêt privilégié » (Bady, *ibid* : 12). Il en est ainsi en pays malgache (C. Blanc-Pamard, A. de Saint-Sauveur, S. Goedefroit) comme dans l'aire *vodun* (D. Juhé-Beaulaton et B. Roussel). J. Boutrais, qui voit dans les races de bovins peuls un patrimoine, souligne, au-delà de leur valeur utilitaire, leur forte charge symbolique.

C'est peut-être ce dernier point qui différencie le plus nettement les constructions patrimoniales « exogènes » de celles « endogènes », émanant des communautés locales. Les scientifiques, qui président bien souvent au choix des objets naturels englobés dans les aires protégées ou inscrites dans les diverses listes rouges, privilégient les valeurs plus strictement naturalistes (endémisme, rareté...) au détriment des valeurs culturelles. Et ce n'est pas les nombreuses campagnes de sensibilisation et de promotion qui accompagnent souvent la mise en place ou la gestion des parcs et des réserves, ni même les mesures de rétorsion annoncées, qui parviendront nécessairement à emporter l'adhésion des acteurs les plus directement concernés : les usagers des ressources naturelles, agriculteurs, chasseurs et autres pasteurs.

Le patrimoine : une notion aux multiples facettes

Une des grandes questions, qui traversent aussi l'ensemble des contributions de cet ouvrage, concerne la nature même des patrimoines. Chaque discipline développe son point de vue.

Ainsi, la juriste S. Aubert explique le succès de la gestion patrimoniale en droit environnemental car elle repose sur une conception systématique, globalisante : le patrimoine, de nature « purement intellectuelle », est un « ensemble de droits et d'obligations reposant sur une multitude d'objets extérieurs ».

Pour des économistes comme M. Antona ou M. Requier-Desjardins, il est légitime que leur discipline s'y intéresse dans la mesure où il s'agit d'un ensemble de biens et d'usages, porteur de lien social, à la fois inter- et intragénérationnel, dont « l'existence engendre des flux économiques ».

Les approches géographiques associent tout naturellement dans la même réflexion, patrimoine et territoire. A. de Saint Sauveur, ou encore V. Duchesne considèrent le foncier comme le premier des patrimoines. La revendication d'un espace comme territoire est donc le corollaire indispensable à la patrimonialisation des objets naturels. À Madagascar, cette liaison est institutionnalisée dans les contrats Gelose, qui transfèrent aux « communautés de base » la gestion d'un certain patrimoine naturel en contrepartie de la reconnaissance de leurs droits fonciers. Dans cette optique, on comprend bien pourquoi dans la vallée du fleuve Sénégal, où les territoires anciens, *leydi*, ne demeurent plus que dans les mémoires ou les mythes, A. Lericollais et M. S. Seck ont du mal à reconnaître des patrimoines naturels.

Pour le géographe T. Bassett mais aussi les historiens-anthropologues, J. Fairhead et M. Leach, la construction de la nature en objet patrimonial, surtout lorsqu'elle répond à un objectif de conservation, s'accompagne nécessairement d'une réorganisation territoriale. Il s'en suit souvent un zonage des activités : certains espaces sont réservés à la protection de la biodiversité comme les aires centrales des réserves de biosphère, quand les autres sont dévolus aux usages agricoles, sylvicoles, cynégétiques, etc.

Quant aux anthropologues, ils se plaisent à faire remarquer qu'un certain nombre de pratiques, savoir-faire et institutions constituent des éléments incontournables lorsqu'il s'agit d'identifier des patrimoines naturels. S. Dugast porte un regard critique sur les liens entre protection de la nature et totémisme et fait aussi remarquer que « pour ce qui est des bois sacrés, les sociétés qui interdisent toute action humaine dans ce type de lieu ne le font pas avec des préoccupations de sauve-

garde de l'environnement». Il rejoint en cela D. Juhé-Beaulaton (historienne) et B. Roussel (ethnobotaniste) qui concluent leur analyse interdisciplinaire des sites sacrés *vodun*, en avançant que ce qui fait patrimoine ce sont davantage les pratiques religieuses concernant les plantes et la végétation que les objets naturels eux-mêmes.

La reconnaissance patrimoniale des savoir-faire est désormais classique dans le Nord, où les Indications Géographiques sont devenues un processus de patrimonialisation à l'échelle de l'Europe entière. Elles font désormais parties des outils juridiques de protection préconisés par l'Organisation mondiale du commerce dans les Accords sur les droits de propriété intellectuelle et le commerce (ADPIC) au même titre que les brevets et le droit sur les obtentions végétales (UPOV). On peut s'attendre à ce que, dans les prochaines années, ce système se divulgue avec le même succès dans le Sud, d'autant qu'existent déjà, tant au niveau végétal qu'animal, de véritables « produits de terroir » : pour J. Boutrais, à l'affirmation, de la race *gudaali* comme patrimoine animal peut, s'est ajoutée l'attribution d'un territoire considéré comme le berceau de la race. De son côté, E. Demeulenaere s'interroge sur l'éventuelle inscription du *Moringa stenopetala* comme produit du terroir konso.

Finissons cet inventaire des regards disciplinaires sur le patrimoine par les approches naturalistes qui s'attachent à souligner la diversité des objets naturels concernés. Dans cet ouvrage, le niveau infraspécifique est représenté notamment par les races animales (les bovins *mbororoji* et *gudaali*), alors que les variétés végétales, si valorisées et donc étudiées dans le Nord, n'ont guère retenu l'attention de nos auteurs. Au niveau des espèces et des populations, on peut citer les exemples du *Moringa stenopetala*, mais aussi des essences ligneuses sacralisées du Sud-Bénin (l'iroko, les baobabs, les figuiers) ou encore des grands mammifères spectaculaires des parcs africains. Enfin, les groupements végétaux, les écosystèmes et les paysages sont au centre de nombreuses contributions. Citons les bosquets et forêts *vodun*, les savanes et les parcours pastoraux, les littoraux à mangrove, etc. Quelques auteurs s'interrogent sur la pertinence en terme de conservation, de la patrimonialisation de cette biodiversité. Ainsi, C. Blanc-Pamard fait remarquer que le paysage emblématique malgache, « l'Allée des Baobabs », est en fait une forme de dégradation de la forêt sèche. Toute patrimonialisation expose à une éventuelle dé-patri-

monialisation, qui peut se traduire par une dévalorisation, un rejet et donc une perte de biodiversité.

La différence de points de vue sur la nature du patrimoine illustre une fois encore la polysémie de cette notion et la difficulté à en cerner les contours (Cormier-Salem et Roussel, 2000). Elle montre aussi la nécessité d'une approche croisant divers regards. Tout en se référant à leur propre discipline, chacun de nos auteurs s'est fait l'écho des débats interdisciplinaires de notre séminaire. Il en résulte un certain nombre de traits communs à leurs contributions. Le souci de privilégier le point de vue des acteurs locaux et d'étudier leurs pratiques et stratégies a conduit la plupart des chercheurs à recourir aux approches ethnoлингuistiques. La référence au patrimoine est souvent associée aux notions d'autochtonie, d'héritage ancestral, d'usages traditionnels. Elle oblige à un recul historique pour ancrer les observations actuelles dans une lecture sur la longue durée des relations sociétés-environnement. Cette approche historique est particulièrement développée par J. Fairhead et M. Leach, T. Bassett ou encore D. Juhé-Beaulaton, qui soulignent l'intérêt de combiner l'analyse des archives coloniales, des récits de voyage et des sources orales.

Des acteurs variés, des stratégies diversifiées

Si la majorité des textes qui constituent cet ouvrage met bien en évidence, pour chaque objet naturel, la multiplicité des processus à l'œuvre, elle montre aussi leur très fréquente stratification et la diversité des acteurs et des stratégies qu'ils mettent en œuvre. On comprend pourquoi, autour des patrimoines, éclatent de nombreux conflits.

La protection de la nature et de l'environnement « naturel » reste toujours une des motivations les plus fréquemment invoquées pour justifier la mise en patrimoine. Cette stratégie est particulièrement investie par les États, d'autant qu'ils y sont encouragés par les grandes institutions internationales (telles la Banque mondiale, ou encore la Communauté européenne) et les grands traités internationaux (tels la Convention de Ramsar en 1971 ou celle de Rio en 1992). Les analyses de S. Goedefroit sur les programmes environnementaux malgaches ou de M. Antona sur la politique forestière au Niger en sont l'illustration. Les ONG internationales comme WWF, UICN sont des acteurs incontournables de ces stratégies.

Plusieurs de nos auteurs mettent en regard de ces dynamiques exogènes les pratiques locales et s'interrogent sur leur efficacité respective en terme de conservation. Ainsi, T. Bassett met en évidence l'échec relatif des aires protégées en Côte d'Ivoire. V. Duchesne décrit les pratiques d'exploitation «sauvage» des forêts classées du Sud-Est ivoirien et remarque que les représentants locaux de l'État qui sont chargés du contrôle des ressources forestières ne sont guère craints et respectés comme l'étaient les chefs de lignage *anyi* qui régissait jadis l'accès à ces mêmes ressources. J. Fairhead et M. Leach insistent sur le rôle essentiel des pratiques paysannes dans le maintien et l'extension des forêts guinéennes. Y. Déverin montre que les Mossi, n'ayant plus la possibilité de recourir à la mobilité, développent des stratégies qui peuvent être interprétées comme des constructions patrimoniales, telles que l'édification et la restauration de bâtis agricoles, l'amélioration et la conservation des sols, la plantation de ligneux. Enfin, D. Juhé-Beaulaton et B. Roussel, dressant un bilan de la dynamique de la biodiversité des sites sacrés *vodun*, montrent que la sacralisation ne peut être réduite à un processus de conservation. Une des idées fortes qui se dégagent de toutes ces analyses est que, quel que soit le contexte culturel ou écologique, les constructions patrimoniales se font et se défont au fil de l'histoire. Un objet naturel valorisé à une période donnée peut devenir ordinaire, voire emblématique d'une époque révolue et honnie, et se trouver de ce fait menacé de disparition. En Afrique, c'est particulièrement le cas des «arbres à génie» en pays musulman ou des «bosquets à fétiche» des pays christianisés.

L'exploitation et la valorisation de la biodiversité sont bien souvent à l'origine de constructions de patrimoine. C'est cette stratégie qui est développée au Nord-Cameroun par des populations sédentaires qui, selon M. Requier-Desjardins, revendiquent des blocs de pâturages aménagés par un projet de développement, concrétisant ainsi leur volonté d'exclure des transhumants. En effet, la patrimonialisation s'accompagne généralement de changements dans les niveaux de gestion, les règles d'accès et d'appropriation : de bien commun, à l'échelle d'un lignage, d'un clan ou d'une communauté villageoise, un objet patrimonialisé devient un bien collectif, à l'échelle d'un groupe plus large.

Peu ou prou, tous les auteurs abordent la question extrêmement complexe des droits d'usage et d'accès. S. Aubert, de son point de vue de juriste,

en dresse un inventaire raisonné. Cette question a fait l'objet de nombreux débats au cours de notre séminaire : elle s'articule avec le problème foncier et sa résolution est un des défis majeurs de ces prochaines décennies en Afrique. Rappelons par exemple que la patrimonialisation entraîne la collectivisation des ressources naturelles qui sont alors confiées, au nom du groupe, à une instance gestionnaire. Longtemps, dans le cas des parcs et réserves, elle fut exogène, étatique, voire internationale. Mais il existe également au niveau local de nombreux exemples où cette instance est issue de la communauté, des aînés des lignages aux prêtres des forêts sacrées. Dans un contexte de décentralisation, mais aussi face à l'impuissance des pouvoirs publics, on assiste actuellement à un net retour vers le niveau local, comme l'illustrent les contrats Gelose avec leurs « médiateurs » et leurs « communautés de base ». Enfin, on note également la tendance à la privatisation de certaines aires protégées : les pouvoirs publics accordent des concessions à des opérateurs privés, qui y développent des formes de valorisation réputées durables, tels l'écotourisme ou la cueillette.

Il ne faut pas oublier que ces stratégies foncières et économiques reposent souvent sur des revendications fortes d'ordre identitaire, culturel, territorial et politique. Comme le montre O. Hoffmann, les Noirs marrons, pour légitimer leurs droits territoriaux, reconnaissent la mangrove, écosystème particulièrement valorisé par les écologues, comme leur patrimoine.

D'une manière générale, ces revendications sont d'autant plus véhémentes que l'on se trouve dans des contextes de mutations économiques et sociales : par exemple, la forte pression migratoire exacerbe la compétition pour l'accès aux ressources entre autochtones et allochtones, sédentaires et migrants, agriculteurs et éleveurs (cf. M. Requier-Desjardins ou Y. Déverin). Les nouvelles formes de valorisation de la biodiversité contribuent également à raviver ces tensions. Ainsi, la mise en place d'aires protégées est souvent une occasion pour les riverains de réaffirmer leurs droits « prioritaires » et immémoriaux (T. Bassett). À Madagascar, face à l'essor de la pêche à la crevette ou au développement des salines, les communautés autochtones réactivent d'anciens interdits ou en inventent de nouveaux qu'ils tentent d'imposer aux opérateurs économiques étrangers (S. Goedefroit).

Les textes réunis ici sont les plus représentatifs des nombreuses contributions à notre séminaire. Ils illustrent bien l'intérêt pour les régions

tropicales d'une telle thématique de recherche. Ils montrent aussi la nécessité de poursuivre son exploration et l'intérêt qu'il y a à adopter des démarches et des points de vue interdisciplinaires. C'est ce qu'ont fait la plupart de nos auteurs en exerçant leur réflexion sur plusieurs des approches et des thèmes évoqués ci-dessus. Nous avons cependant cru bon d'ordonner leurs textes en trois ensembles.

Dans la première partie de l'ouvrage, les articles proposent une réflexion sur la pertinence de la notion dans les pays du Sud, son émergence et son développement et mettent en évidence la diversité des patrimoines naturels, des acteurs (des communautés locales aux experts internationaux, en passant par les ONG et les scientifiques) et des processus de patrimonialisation (endogène / exogène, international / national / local).

Les textes constituant la deuxième partie s'interrogent plus particulièrement sur les liens entre les notions d'espace, de territoire et de patrimoines naturels. Ils abordent aussi les questions de conflits d'accès et d'usages et montrent en quoi les stratégies de patrimonialisation de la nature rejoignent les revendications territoriales et identitaires.

Enfin, dans la troisième partie, sont réunies les interventions qui accordent la plus grande place aux relations entre processus de construction et déconstruction de patrimoine, conservation de la biodiversité et gestion durable des ressources.

Pour conclure, soulignons que cet ouvrage montre à l'évidence qu'il est encore beaucoup trop tôt pour dresser un panorama complet de la question de la patrimonialisation de la nature sous les tropiques et qu'il paraît plus encore prématuré de tenter une comparaison avec ce que l'on en connaît dans le Nord. Cependant quelques axes forts semblent se dessiner.

Il existe une nette opposition entre des processus de patrimonialisation exogènes et endogènes. Les premiers sont généralement initiés par des acteurs non locaux ; les titulaires du patrimoine sont généralement l'État, voire l'humanité toute entière ; ils correspondent à des enjeux internationaux souvent complexes, la conservation de la biodiversité étant celui qui est le plus souvent mis en avant. Ces processus sont les mieux connus et l'on sait qu'ils s'accompagnent de mises aux normes, de structuration de l'espace et du territoire, de validations scientifiques... Tous cet arsenal ne diffère guère dans le Nord

et sous les tropiques. La seule différence constatée est que, pour l'instant, certains de ces processus sont encore absents dans le Sud : c'est le cas par exemple de la diversité infraspécifique (variétés végétales, races animales) et des Indications Géographiques.

Pour ce qui est des seconds, endogènes, ils sont le fait d'acteurs locaux qui sont aussi les titulaires du patrimoine. Ils correspondent à des dynamiques locales, à des stratégies qui dépassent largement les questions de conservation : politiques, économiques, identitaires. Ils semblent bien plus divers et surtout sont encore très mal connus. Ils apparaissent encore très souvent en conflit avec les patrimonialisations exogènes. Dans le Nord, les stratégies patrimoniales élaborées par les titulaires locaux savent très bien s'appuyer sur les institutions et les processus officiels existants (Rautenberg *et al*, 2000). Dans le Sud, les exemples où les processus locaux s'appuient sur les processus officiels pour aboutir à leurs fins sont encore rares. À l'inverse, les patrimonialisations exogènes tentent de prendre en compte les processus endogènes mais se heurtent à de sérieuses divergences en ce qui concerne notamment les droits d'usages, les règles d'accès. La question des relations entre les dimensions culturelles et naturelles est également abordée différemment dans les deux types de processus : les catégories reconnues dans les diverses constructions de patrimoine exogènes (telles « paysage culturel », « monument naturel », produits de terroir...) sont souvent manipulées, redéfinies et critiquées par les acteurs locaux.

De nouveaux modes de « médiation patrimoniale » sont en train de s'inventer dans le Sud. Les ONG joueront sûrement le rôle primordial de permettre aux communautés d'enclencher des processus de patrimonialisation établis, de s'opposer à de tels processus et de faire reconnaître les leurs. Dans ce nouveau jeu, quelle sera alors la place des scientifiques ? Au service des patrimoines exogènes pour les rendre « supportables » au niveau local ?auprès des communautés locales pour définir et faire reconnaître leurs propres patrimoines naturels ? Dans l'un et l'autre cas, la situation n'est guère satisfaisante.

Bibliographie

BABELON J.-P. et CHASTEL A., 1994 —
La notion de patrimoine. Paris,
Liana Levi, coll. Opinion, 142 p.

BLANC-PAMARD C.
et BOUTRAIS J. (coord.), 1994 —
*Dynamique des systèmes agraires.
À la croisée des parcours. Pasteurs,
éleveurs, Cultivateurs*. Paris, Orstom,
coll. Colloques et Séminaires, 336 p.

BLANC-PAMARD C.
et BOUTRAIS J. (coord.), 1997 —
*Dynamique des systèmes agraires.
Thèmes et variations. Nouvelles
recherches rurales au Sud*.
Paris, Orstom, coll. Colloques
et Séminaires, 368 p.

BLANC-PAMARD C.
et CAMBRÉZY L. (coord.), 1995 —
*Terre, terroir, territoire. Les tensions
foncières*. Paris, Orstom, coll.
Colloques et Séminaires, 472 p.

CHEVALLIER D. (dir.), 2000 —
*Vives campagnes. Le patrimoine
rural, projet de société*. Paris, Éditions
Autrement, collection Mutations
n° 194, 224 p.

CORMIER-SALEM M.-C.
et ROUSSEL B., 2000 —
*Patrimoines naturels : la surenchère.
La Recherche*, 333, numéro spécial
juillet-août 2000 : 106-110.

ECOLE NATIONALE DU PATRIMOINE,
1995 —
*Patrimoine culturel, patrimoine
naturel. Acte du colloque
des 12 et 13 décembre 1994*.
Paris, La Documentation française,
311 p.

JEUDY H.P., dir., 1990 —
Patrimoines en folie. Paris,
Maison des sciences de l'homme,
coll. Ethnologie de la France,
cahier 5, 300 p.

LAMY Y. (éd.), 1996 —
*L'alchimie du patrimoine,
Discours et politiques*. Talence,
MSHA (Aquitaine), 536 p.

NORA P. (éd.), 1997 —
Science et conscience du patrimoine.
Paris, Fayard, éditions du patrimoine
(Actes des Entretiens du Patrimoine,
28-30 novembre 1994), 407 p.

POULOT D. (éd.), 1998 —
Patrimoine et modernité. Paris,
L'Harmattan, 314 p.

RAUTENBERG M., MICOUD A.,
BÉRARD L. et MARCHENAY P., 2000 —
Campagnes de tous nos désirs.
Paris, Éditions MSH, Mission
du Patrimoine ethnologique,
Coll. Ethnologie de la France,
192 p.

Patrimonialisation
de la nature dans
le Sud : les acteurs,
les logiques, les enjeux

thème 1

Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu

Stéphane Dugast

Les échecs répétés de maintes opérations de développement dans le monde tropical au cours de ces dernières décennies ont périodiquement conduit les concepteurs de ce type de projets à repenser en profondeur la philosophie qui animait ces interventions. Longtemps le modèle de développement a été, à de minimes retouches près, celui des pays industrialisés. Les difficultés rencontrées étaient principalement mises sur le compte du retard général en matière d'équipement et d'infrastructures et de l'absence d'un contexte économique favorable, que ce soit du fait d'une industrialisation encore trop embryonnaire, du développement encore insuffisant du marché, ou encore de tout autre facteur économique défaillant. La persévérance était donc de rigueur. Les limites de ce modèle ont néanmoins fini par apparaître et par imposer la prise en compte des motivations des populations concernées, trop souvent négligées jusque-là. Ainsi est venue l'ère du développement participatif, dont le mot d'ordre était, tout en maintenant les objectifs initiaux, de motiver et d'impliquer les bénéficiaires. Il s'agissait notamment de prendre en compte les pratiques sociales des groupes intéressés, pour faire en sorte que les innovations proposées s'y intègrent au mieux, en vue de minimiser les risques de rejet. La montée en puissance des préoccupations environnementales dans les sociétés industrielles, jointe à la prise de conscience que, d'un point de vue strictement économique, un modèle de développement n'est viable à long terme que s'il permet le renouvellement des ressources dont il met en œuvre l'exploitation, a ouvert une autre ère, au cours de laquelle s'est peu à peu imposée l'idée de développement durable. C'est dans cette mouvance générale qu'a vu le jour le concept de patrimoniali-

sation de la nature, dernier-né de cette série de concepts périodiquement forgés pour réajuster les objectifs des projets de développement et améliorer ainsi les conditions concrètes de leur réalisation. L'idée est cette fois de prévenir la dégradation des milieux naturels et, simultanément, d'ancrer plus encore les propositions d'innovation dans les préoccupations des destinataires, en prenant en compte désormais jusqu'à leurs représentations culturelles.

Dans le domaine de la gestion de l'environnement, patrimonialiser la nature, cela pourrait vouloir dire édicter des règles de conservation, de protection et d'exploitation du milieu naturel qui visent à en préserver non seulement les ressources, mais aussi la biodiversité. En d'autres termes, il s'agirait de prendre en compte non seulement les ressources exploitées, mais l'ensemble des composantes d'un écosystème. Parallèlement, l'objectif est d'ériger cet ensemble en patrimoine, c'est-à-dire de le faire émerger comme bien commun que ceux qui en sont les propriétaires gèrent en vue d'un double objectif : engrangeant régulièrement les bénéfices qui découlent de son exploitation, ils veillent parallèlement à son maintien en l'état, en vue, autant que possible, de le transmettre intact aux générations à venir. On assiste donc à une double extension des préoccupations des développeurs : d'un côté, réinsérer la question des ressources naturelles dans leur contexte écologique, de l'autre engager la participation des populations concernées sur le long terme en faisant intervenir non plus seulement des conditions de production des biens, mais la transmission de ces conditions au fil des générations. L'ambition est de taille, on le voit, tout comme le sont les questions qu'elle soulève.

Parmi celles-ci, une seule nous retiendra ici. Parallèlement aux prises de conscience successives dont il a été fait état, l'objectif principal de nombre d'opérations de développement s'est peu à peu déplacé, ou du moins élargi : à côté des préoccupations productivistes, généralement maintenues, une part croissante a été accordée à la simple préservation du milieu naturel. Le constat de plus en plus fréquent des risques de dégradation, sinon des processus de dégradation déjà effectifs, est à l'origine de cette réorientation. Or, l'introduction de cette nouvelle problématique a placé les développeurs face à une manière inédite d'appréhender les sociétés et les cultures auxquelles ils ont affaire. En particulier, la notion de frein au développement a, dans ce contexte, quelque peu perdu de sa valeur opérationnelle : les institutions traditionnelles, les pratiques sociales, les valeurs culturelles, souvent stig-

matées – à mots plus ou moins couverts – ont été parfois réhabilitées car apparaissant finalement comme des garantes recevables de l’équilibre tant souhaité dans les rapports société/environnement. Dès lors, la problématique du développement durable, raffinée par la mise en œuvre de la notion de patrimoine, s’est en partie orientée vers la recherche de ce qui, dans les sociétés considérées, pouvait faire office de patrimoines naturels culturellement préservés.

Dans certains cas, comme en Amazonie, ce sont des sociétés et des systèmes culturels entiers qui ont semblé répondre à ces critères. Et leurs modes de gestion s’appliquent à l’écosystème dans son ensemble. Que l’on songe aux pressions exercées par certains lobbies écologistes sur les gouvernements des États concernés, autour de l’argument selon lequel les Indiens étant les meilleurs gestionnaires de la forêt amazonienne, il est nécessaire de défendre leur droit à l’existence. Défendre ce droit simplement parce que ces sociétés, ces hommes et ces femmes, souhaitent rester maîtres de leur devenir, certains faisant le choix de vivre selon un mode de vie qu’ils estiment leur convenir le mieux, et qu’ils le font après tout chez eux, cela aurait paru à certains le comble de l’incongruité. Le défendre en revanche parce que, après analyse comparative, cela s’est révélé être le moyen optimal de préserver un bien commun de l’humanité, ce poumon de la planète dont l’existence atténue le sentiment de culpabilité des sociétés industrielles quant à leurs taux de déjection de gaz nocifs dans l’atmosphère, ou encore ce gisement incomparable de ressources génétiques, voilà qui emporte toutes les adhésions. Les Kayapo l’ont bien compris, et d’autres de façon moins tapageuse, qui ont proclamé à la face du monde qu’ils étaient les meilleurs écologistes qui soient afin, plus discrètement, de conserver des droits sur leur terre tout en assurant le maintien de leur culture¹.

1. Ainsi que le fait remarquer P. Descola (1985 : 222), on rencontre aussi d’autres conceptions qui envisagent d’emblée « la création de réserves « écologico-tribales » qui protégeraient tout à la fois certaines portions de l’écosystème et les Indiens qui y ont établi leur habitat ». Tout en reconnaissant que « de telles réserves seraient peut-être la moins mauvaise manière de pallier les catastrophes écologiques et humaines engendrées par la colonisation indiscriminée de l’Amazonie », l’auteur relève que, s’agissant au moins de l’Amérique hispanique, leur création résulte avant tout de « la volonté d’authentifier les composantes autochtones du patrimoine de chaque État » dans un contexte de « difficile construction des identités nationales ». Soit une autre façon d’instrumentaliser les sociétés amérindiennes.

Dans d'autres cas, où les sociétés concernées n'ont pas ce profil type du parfait écologiste qui s'ignore, et où parallèlement les menaces de dégradation concernent peut-être moins des écosystèmes entiers que certaines composantes d'une biodiversité évaluée à une échelle souvent plus locale, ce sont de simples systèmes d'interdits, ou encore des institutions spécifiques qui ont retenu l'attention des penseurs du développement en quête de patrimoines. Le continent africain, champion des opérations de développement, est ici à l'honneur. Quelques rares fois, ce sont les systèmes d'interdits eux-mêmes, particulièrement formalisés à travers des institutions dites totémiques, qui ont retenu l'attention de certains chercheurs chevronnés. Plus souvent, car l'idée se profile plus spontanément, et aussi car l'analyse en semble plus facile, le fait plus indubitable, ce sont les bois sacrés qui ont fait couler le plus d'encre financée par des fonds destinés à l'étude des patrimoines naturels dans les pays tropicaux.

Dans cet article, nous passerons en revue l'ensemble de ces cas avec un double objectif : d'abord réfléchir sur ce qui, dans des attitudes, ou des pratiques, ou encore des institutions qui ont été souvent décrites comme reflétant une préoccupation d'ordre conservatoire, traduit réellement de telles motivations ; ensuite recueillir, au fil des exemples, quelques traits qui peuvent permettre de mieux définir ce que serait une patrimonialisation de la nature. Enfin, avec la présentation succincte d'un dernier exemple africain, nous tenterons de montrer que certaines institutions particulières, et les pratiques qui s'y rattachent, nous mettent en présence, sur ce continent, d'un mode d'appréhension global – ou peu s'en faut – de l'environnement qui s'accompagne d'une gestion de type patrimonial.

■ Le monde amérindien : des modes d'appréhension globaux des écosystèmes

Dans l'opinion courante, les Indiens passent non seulement pour être (ou avoir été) d'exemplaires gestionnaires de leur milieu, mais surtout pour avoir développé une vision du monde qui valorise à l'extrême la

nature. Les résultats de certaines investigations, faisant apparaître l’extraordinaire connaissance que plusieurs de ces sociétés ont de leur environnement, ont largement contribué à l’édification de cette image. Mais surtout, du nord au sud de cet immense continent, c’est le souci affiché d’une exploitation du milieu aussi mesurée que possible, et conduite avec la préoccupation explicite d’assurer le renouvellement de toutes les espèces prélevées, qui a marqué les esprits. Les Indiens auraient-ils été habités par cette hantise de la conservation qui aurait ravi les responsables des politiques de protection de l’environnement ? Les spécialistes de ces sociétés sont plutôt sceptiques.

Parmi ceux qui ont eu la chance de pouvoir observer de près les pratiques de production d’une société dont le système écologique comme le mode de vie n’ont pas été trop perturbés, certains aboutissent à de tout autres conclusions. Tout en reconnaissant que le mode d’exploitation du milieu mis en œuvre par les sociétés qu’ils ont observées vise effectivement à limiter la charge des ponctions sur l’environnement, ils constatent que cette préoccupation est plus motivée par le souci d’assurer le renouvellement des ressources sur lesquelles repose la subsistance que par celui de préserver le milieu en lui-même. En définitive, c’est la recherche de l’abondance qui expliquerait une telle gestion raisonnée des ressources et, partant, un tel degré de conservation de la nature (Grenand et Grenand, 1996 : 51).

En fait, selon ce raisonnement, c’est indirectement parce que leur mode de subsistance les rend dépendants de la forêt que les Amérindiens, qui en sont parfaitement conscients, se sont faits de bons gestionnaires et de bons conservateurs de celle-ci. Pourtant, si l’on prend l’exemple des Wayampi de Guyane, dont les pratiques, selon leurs observateurs les plus assidus, seraient conformes à ce modèle, l’analyse conduit rapidement à dépasser ce niveau du seul mode d’exploitation du milieu pour intégrer une éthique sociale d’abord (*ibid.* : 58-59), puis les représentations culturelles du monde (*ibid.* : 59-61). La sphère du savoir nécessaire à l’exploitation du milieu, dont les composantes techniques et écologiques étaient déjà considérables, s’enrichit d’une dimension surnaturelle. C’est surtout dans les domaines de la pêche et de la chasse que cette dimension supplémentaire s’affirme. Il faut d’abord savoir détecter les présages, *molāwā*, mais aussi connaître la liste des gibiers tabous et être capable de les identifier à coup sûr en période d’interdit. Mais par-dessus tout,

il faut savoir limiter les captures. Et c'est là tout un système de représentations qui vient s'interposer entre l'homme et son emprise sur le milieu, pour fournir « un cadre métaphysique débouchant sur une exploitation durable des ressources naturelles » (*ibid.* : 61).

On connaît les limites de ce genre de conclusions : le caractère par trop réducteur d'une analyse qui, d'un phénomène aussi foisonnant et complexe qu'un système de représentations cosmologiques, ne retient que ses supposées retombées pratiques. Sans exiger une étude exhaustive qui pourrait nous entraîner dans l'excès inverse, on peut toutefois se demander si l'argument défendu ne prête pas le flanc à une critique analogue à celle qui est formulée à l'encontre de l'idée selon laquelle les Amérindiens du bassin amazonien pourraient être des protecteurs de la nature. Affirmer que s'ils prennent tant soin d'exploiter avec mesure la forêt qui les fait vivre, c'est uniquement parce qu'ils sont soucieux d'assurer le renouvellement des espèces non pas en tant que telles, mais en tant que ressources, n'est-ce pas faire d'eux des adeptes du développement durable comme d'autres voudraient en faire des écologistes ? Le fait même que l'élément pivot de ce mode d'exploitation, celui qui impose une limitation des prélèvements, ne soit pas formulé par une règle explicite mais découle d'un système de représentations cosmologiques montre bien qu'on n'est pas dans le registre des valeurs pleinement conscientes, mais qu'on aborde un domaine beaucoup plus multiforme. Or, pour aborder un tel domaine, on ne peut se contenter de ne retenir que les seuls aspects immédiatement apparents, en rapport direct avec le champ d'investigation qu'on s'est fixé. Surtout quand ce dernier est défini, comme c'est le cas ici, à partir d'interrogations formulées d'un point de vue occidental. Plus féconde est l'approche qui consiste à d'abord restituer la cohérence d'ensemble de la vision du monde considérée avant de déduire de cette analyse globale certaines interprétations quant aux questions posées.

Qu'en est-il du système de représentations des Wayampi ? Son trait le plus marquant est sans doute l'opposition, classique dans la pensée tupi (un sous-ensemble culturel du vaste monde amazonien), entre la divinité et l'animalité (Grenand et Grenand, 1996 : 60). L'homme lui-même relève des deux registres : sa composante animale en fait le prisonnier de ses envies, « considérées comme des immodérations », tandis que sa composante spirituelle, porteuse du meilleur de lui-

même, le pousse à l’altruisme, notamment à travers le partage². Antinomiques, ces deux composantes doivent néanmoins rester associées ; plus généralement, il est nécessaire de rechercher un équilibre subtil entre les deux principes. Et ce, à tous les niveaux. Ainsi, il est indispensable de nourrir de proies carnées – considérées comme la « vraie nourriture » – le corps périssable, sans quoi celui-ci se séparerait de l’âme. Par ailleurs, à l’échelle plus vaste du monde de la forêt, le chasseur doit savoir dominer sa part animale, principalement par la maîtrise de « la plus périlleuse des tentations », celle d’accumuler les prises (*ibid.*). Ce souci de la mesure, exercé par la composante spirituelle du chasseur, est indispensable pour s’accorder les faveurs des maîtres des animaux, ces êtres surnaturels qui règnent sur la forêt et dont chacun préside aux déplacements de l’espèce à laquelle il est associé (*ibid.* : 59). Tout excès de capture se traduirait par une raréfaction immédiate de l’espèce abusivement chassée, non comme conséquence directe d’un prélèvement excessif, mais suite au mécontentement provoqué chez le maître du gibier concerné. Ce dernier réagirait en effet en orientant un gibier toujours aussi abondant dans des zones hors de portée du chasseur. De sorte que c’est cette dispersion ou cet éloignement provoqués, et non une réelle déplétion, qui seraient causes de pénurie. Les maîtres des animaux qui, en tant qu’entités surnaturelles, relèvent de la sphère de la divinité, mais exercent un contrôle sur un secteur de la sphère de l’animalité (les espèces animales dont ils supervisent les déplacements), sont en effet très sourcilieux sur le fait que la satisfaction des besoins des hommes, imposés par leur composante animale, se fasse dans les limites du respect que doit savoir imposer leur composante spirituelle.

Tout excès de chasse ne se traduit pas nécessairement par une telle raréfaction d’un gibier déterminé. Elle peut aussi avoir pour conséquence une vengeance du maître de l’espèce abusivement chassée, vengeance qui touche « soit l’enfant, maillon fragile de la communauté, soit le chasseur-pêcheur, à travers un syndrome psychopathologique d’impuissance à produire, nommé *pane* » (*ibid.* : 60). Les effets de ces manques de retenue peuvent par conséquent se faire

2. D’autres sociétés tupi, notamment les Guarani, opposent similairement l’« âme-parole » à l’« âme-animal », mais avec pour particularité d’associer la première aux végétaux (Chaumeil, 1989 : 21).

sentir ailleurs que dans l'espace naturel : soit dans la relation entre cet espace et celui de la communauté, en réduisant à néant l'efficacité de l'activité de prélèvement de l'un de ses membres, soit exclusivement dans l'espace de la communauté en menaçant directement la reproduction de la société. Enfin, plus généralement, toute rupture dans l'indispensable équilibre entre animalité et spiritualité est une menace de maladie voire de mort, « à moins que le chamane ne restaure l'équilibre perdu » (*ibid.*).

Selon cette présentation de la vision du monde des Wayampi, qui s'appuie sur les éléments exposés par les auteurs tout en les réagencant en vue d'en mieux faire apparaître la logique, on comprend que les Wayampi puissent à la fois être « chasseurs et pêcheurs passionnés » (*ibid.* : 51) et néanmoins réussir à « ne pas trop en faire », préservant ainsi leur milieu d'une pression excessive. « Chasseurs et pêcheurs passionnés », ils le sont, mais uniquement en tant que cette attitude se fait le reflet d'une part seulement de leur personnalité, celle qui est attachée à leur animalité. Ils le sont donc, mais ils ne sont pas que cela et, en tant qu'êtres doués d'une spiritualité, dotés d'une composante spirituelle, ils sont aussi capables d'imposer des limites à cette passion. En agissant ainsi, ils se hissent à un niveau qui les rapproche des maîtres du gibier dont ils s'assurent du même coup la collaboration.

En définitive, ce que cette lecture des faits wayampi suggère, c'est que si la vision du monde qu'ils ont développée ne peut être qualifiée de réellement écologique, on ne peut davantage lui appliquer le concept d'usage durable des ressources. Ces deux conceptions, éventuellement divergentes pour une part, ont en effet en commun de reposer sur une perception directe des effets des actions de l'homme sur le milieu. Or c'est bien là un trait étranger à la vision du monde élaborée par les Wayampi. Tout, en ce domaine, passe par l'intermédiaire d'êtres surnaturels. Ce sont ces derniers qui agissent sur les « ressources » (ou éventuellement sur les aptitudes de certains chasseurs, ou encore en menaçant la reproduction de la société), et ils le font en fonction des jugements qu'ils émettent sur les comportements des chasseurs, essentiellement selon des critères de bonne conduite, telle que la retenue, valorisée avant tout pour sa dimension spirituelle, non pour ses effets écologiques ou encore de préservation de la ressource. Les actions des Wayampi en elles-mêmes ne sont pas censées avoir d'effets directs sur le milieu. Livrée à elle-même, c'est-

à-dire livrée à ses excès, leur passion de la chasse et de la pêche ne provoquerait pas nécessairement une raréfaction des ressources, elle en modifierait surtout la localisation, les rendant inaccessibles, hors d'atteinte.

Plutôt que de rechercher ce qui, dans nos conceptions, correspondrait le mieux à leur mode d'exploitation du milieu, hésitant entre un modèle «écologiste» et un autre de «récolte perdurable», il serait plus judicieux de suivre les Wayampi dans leur distinction entre les deux composantes, animale et spirituelle, qu'ils reconnaissent à tout comportement humain. On serait ainsi amené à mieux discerner ce qui relève de leurs discours explicites, à teneur manifestement «animale» et effectivement dépourvus de toute considération de préservation du milieu, de ce qui relève de leur cosmologie, recelant une vision du monde qui vient contrecarrer les tendances précédentes. Car il ne suffit pas de dire, à propos de la préservation de la forêt, que «ce concept ne les effleure même pas» (Grenand et Grenand, 1996 : 51) pour déduire de cette absence de formulation explicite que c'est là une vision totalement étrangère à leur culture. Une certaine préoccupation dans ce domaine pourrait en fait venir se loger, peut-être à leur insu, dans leur système de représentations. Et il semble que tel soit bien le cas.

À propos de la part prise par les cosmologies dans l'appréhension de la nature, une autre observation s'impose. Il s'agit de souligner combien il est périlleux de généraliser hâtivement en prétendant rendre compte de façon uniforme des Amérindiens de la forêt dans leur ensemble. Si une notion telle que celle de «modèle amazonien» (*ibid.* : 53) peut être opératoire à un certain niveau d'analyse, tant qu'on s'en tient aux nombreux points communs des diverses sociétés amazoniennes, elle peut se révéler source de confusions dès lors qu'on aborde des domaines plus sujets à variations. Or c'est le cas précisément des cosmologies. Certes, celles-ci présentent une indéniable parenté de part en part de l'espace amazonien (Descola, 1996). Mais elles ne s'en différencient pas moins les unes des autres de manière significative, notamment quant aux appréhensions du milieu qui en découlent, sans que d'ailleurs cette variabilité soit de nature à remettre en cause l'unité du fonds commun, bien au contraire (cf. *infra*).

On voit donc le danger qu'il y a à simultanément prendre l'exemple wayampi comme pleinement représentatif du «modèle amazonien»

et affirmer, ce qui paraît incontestable, que le déterminant majeur de leur comportement vis-à-vis de la nature se situe dans leur système de représentations, tout en faisant fi « du vaste débat que l'on pourrait entamer, visant à distinguer certaines civilisations amazoniennes domestiquant ou croyant avoir domestiqué la nature », comme celle des Achuar rendue célèbre par les travaux de P. Descola, « d'autres qui, comme les sociétés tupi [dont relèvent les Wayampi], mènent un combat permanent contre une nature menaçant de les annihiler » (Grenand et Grenand, 1996 : 53). Si variabilité il y a dans ce domaine, et on voit qu'il y a consensus sur ce point, pourquoi esquiver la question ? Surtout lorsque l'on sait que certains spécialistes de ces sociétés sont allés, à partir de l'étude minutieuse de l'une de ces cosmologies, jusqu'à y voir plus encore qu'une domestication de la nature : la transposition d'un savoir écologique soucieux du respect des équilibres naturels (Reichel-Dolmatoff, 1976). Il semble y avoir davantage d'enseignements à tirer d'une démarche qui fasse la part des choses, c'est-à-dire en l'occurrence la part de la variabilité et celle des constantes.

Examinons donc maintenant ce qu'il en est, toujours dans cet ensemble de sociétés relevant du « modèle amazonien », d'autres cosmologies tournées cette fois très explicitement vers le fonctionnement de l'écosystème. Les Desana du Vaupés en fournissent une illustration exemplaire (Reichel-Dolmatoff, 1976). Ces Tukano du nord-est amazonien ont développé un système de représentations selon lequel l'univers est parcouru par un flux d'énergie en circuit fermé et dont le fonctionnement ne peut perdurer qu'au prix du respect de certains équilibres essentiels, et notamment du recyclage périodique de cette énergie disponible en quantité finie (*ibid.* : 309-310). Les conséquences d'une telle vision sont multiples. Ainsi G. Reichel-Dolmatoff souligne que la connaissance ethnobiologique que les Indiens ont de leur environnement s'en trouve particulièrement élaborée et structurée : il ne s'agit pas d'un savoir acquis graduellement au fil des expériences accumulées, mais de l'héritage collectif d'un corpus de connaissances organisées, constituées au cours d'une longue tradition (*ibid.* : 310).

Cette conception holiste de l'environnement, où l'homme n'est qu'un élément parmi d'autres d'un immense système, trouve une expression particulièrement révélatrice dans le fait que les Tukano peuplent tous les accidents remarquables du paysage d'ancêtres mythiques

dont les exploits sont périodiquement rappelés (*ibid.* : 308-309). Humanisation de tout l'espace connu qui fait contraste avec les représentations des Wayampi, pour qui les rivières, le fleuve et surtout la forêt sont le domaine des esprits et s'opposent au village et à ses alentours, domaine que domine l'homme et où il circule librement (Grenand, 1993 : 62). On est loin ici d'une lutte permanente contre une nature menaçante, si caractéristique des sociétés tupi. En fait, tout se passe comme si les Tukano avaient étendu le domaine humanisé bien au-delà des pourtours de leurs espaces habités pour y inclure la totalité de leur environnement. Du coup, cette autre césure, si prégnante dans le symbolisme tupi, entre les composantes animales et spirituelles de toute personne s'en serait également trouvée estompée dans la cosmologie des Tukano³.

Venons-en aux caractéristiques de cette cosmologie qui portent sur la chasse et l'attitude du chasseur. Un aspect essentiel s'impose immédiatement : la conscience du caractère limité tant de l'espace exploité que de la population des animaux pris pour gibier (Reichel-Dolmatoff, 1976 : 309). Comme chez les Wayampi, l'accès à ces gibiers passe par des maîtres des animaux (délégués d'un maître des animaux unique, de rang supérieur), mais ceux-ci sont avant tout concernés par la gestion du stock dont ils ont la charge, dans le souci du respect des équilibres dans la répartition d'énergie. Une conception beau-

3. À propos des Yagua de basse Amazonie péruvienne qui, comme bien d'autres sociétés du nord-ouest amazonien (dont l'exemple des Tukano est le plus fameux), ont développé l'idée selon laquelle « l'équilibre cosmique repose essentiellement sur le maintien et la mise en circulation d'un potentiel énergétique fluide, limité et dilué dans la biosphère en circuit fermé », J.-P. Chaumeil (1989 : 15-16) met en évidence un « mécanisme de transformation de l'énergie généralisée en énergies autonomes (ou "âmes") comme base du processus d'humanisation et de répartition des espèces » (*ibid.* : 18). Des cinq âmes humaines distinguées par les Yagua, deux ont pour siège la tête et commandent la vision et l'intelligence pour l'une, la motricité pour l'autre, tandis que les trois restantes « se rapprochent de l'animalité par leur impulsivité et leur vampirisme exacerbé » (*ibid.* : 21). On retrouve donc un trait caractéristique tupi, bien que s'agissant d'un système de représentation typique du nord-ouest amazonien, centré autour de l'idée de circulations de flux d'énergie. Ce que ne manque d'ailleurs pas de faire remarquer J.-P. Chaumeil en établissant le rapprochement avec les Guarani, groupe tupi très important. Simultanément, il oppose cette conception où l'âme est fortement individualisée à celle des Desana « pour qui l'âme humaine est un élément interchangeable et impersonnel, tout en étant le plus vital » (*ibid.*).

coup plus en prise directe sur le milieu, on le voit, que dans le cas wayampi. S'intercale en outre un personnage essentiel, le chamane, intercesseur majeur entre les hommes et le maître des animaux. Lorsque le gibier se fait trop rare, il rend visite à ce dernier au cours d'une transe hallucinatoire et négocie avec lui un lâcher de gibier (*ibid.* : 313). Sans doute rendu plus conscient que quiconque, par ces visites, du caractère limité des prises autorisées, ou même simplement possibles, il intervient aussi plus directement dans la gestion de la chasse et de la pêche. Ainsi, c'est lui qui détermine le nombre d'animaux qui pourront être abattus quand une horde de pécaris a été repérée. Après une partie de pêche, il pourra même imposer que certains poissons soient retournés à la rivière (*ibid.* : 315). Le contraste est frappant entre ce chamane gestionnaire, dont la sphère d'intervention porte directement sur la réciprocité des flux d'énergie à travers la gestion des stocks de gibier, et son homologue wayampi attaché à restaurer l'équilibre entre principes contraires relevant les uns de l'animalité, les autres de la spiritualité.

Un contraste similaire s'observe quant aux attitudes adoptées, ici et là, par le commun des chasseurs. Chez les Desana – comme d'ailleurs chez tous les Tukano –, il est du devoir du chasseur « de renvoyer l'esprit de l'animal tué vers la maison de son espèce afin qu'il y renaisse. Ceci se fait au moyen d'une incantation chantée mentalement par les hommes avant toute consommation de gibier ; une incantation au cours de laquelle ils retracent l'origine mythique de l'espèce particulière que l'on s'apprête à manger et qui revient finalement à reconstituer symboliquement sa genèse collective de manière à reconstituer pratiquement l'essence de l'individu qui a été temporairement soustrait à ses congénères » (Descola, 2000 : 74). Rien de tel n'est mentionné chez les Wayampi où l'on se souvient au contraire que, tout en s'attachant à la maintenir à l'intérieur des limites imposées par la retenue qui sied à tout homme soucieux d'affirmer ses composantes spirituelles, le chasseur est libre de s'adonner à sa passion prédatrice. De qualitative chez les Tukano (Desana), la modération dont doit faire preuve le chasseur est simplement quantitative chez les Wayampi : le tout est de ne pas abattre des quantités excessives de gibier, peu importe le comportement adopté vis-à-vis d'un individu donné.

En résumé, derrière un nombre important de traits de similitude, on observe, dans les modes d'appréhension de la nature développés par

les deux sociétés, des différences qui se révèlent significatives. Si les effets concrets des cosmologies en présence paraissent similaires dans les deux cas, à savoir principalement une exploitation mesurée de l’environnement, ils n’en passent pas moins par des conceptions du rapport à la nature assez différentes. Là où, chez les Wayampi, on avait avant tout des chasseurs et des pêcheurs passionnés, tenus de maîtriser leur passion afin de mettre en valeur, aux yeux des maîtres des animaux surtout, leurs composantes spirituelles, on a, avec les Tukano, des exploitants de la forêt qui affichent le souci, d’entrée de jeu, de ne pas compromettre le fragile équilibre entre les hommes et leur environnement.

De telles différences qui, avec un regard trop éloigné, pourraient paraître insignifiantes, peuvent, au moins dans certains cas, se révéler encore plus significatives et systématiquement ordonnées que celles qui viennent d’être dégagées. Ainsi, entre ces mêmes Desana du Vaupés (qui forment l’une des composantes de l’ensemble tukano) et les Jivaro de l’Amazonie équatorienne, P. Descola va jusqu’à qualifier de « renversement structural » les différences que l’on repère entre les deux modèles qu’il y a dégagés (1990 : 63). Sans reprendre ici le détail de l’analyse de l’auteur, disons que le nombre de points communs essentiels est suffisant pour autoriser une tentative de mise en ordre systématique des différences relevées. Interprétées convenablement, celles-ci se révèlent alors être des inversions régulières, de sorte que le passage d’un modèle à l’autre peut se lire comme une transformation structurale.

Illustrons la démarche par deux exemples. Au rang des ressemblances fortes, signalons, dans chacun des cas, des conceptions qui ont en commun de chercher à « assurer la conservation des forces génésiques dans un système idéalement clos » (*ibid.*), conceptions caractéristiques, rappelons-le, des sociétés du nord-ouest amazonien. Parmi les différences marquées, retenons les échelles concernées : « un vaste ensemble multilingue englobant [outre les groupes voisins de langues diverses] les êtres de la nature, dans un cas [Desana], et [exclusivement] la communauté des ennemis de même langue [que le groupe de référence], dans l’autre [Jivaro] » (*ibid.*), les êtres de la nature n’étant pas concernés dans ce deuxième modèle. Différences derrière lesquelles s’ébauche déjà une certaine régularité dans la mesure où les caractéristiques du système clos de référence s’opposent : il s’agit

dans un cas d'un ensemble de sociétés alliées bien que parlant des langues différentes, dans l'autre d'une communauté de groupes parlant la même langue mais entre lesquels prévalent des rapports d'hostilité.

Mais surtout, par rapport à la question qui nous occupe, l'auteur met en évidence une inversion entre deux systèmes de rapports à la nature. En fait, ces rapports à la nature doivent être envisagés dans leurs relations avec les rapports établis entre les groupes locaux, car c'est au niveau de l'ensemble – qui fait système – que le renversement structural s'opère : ce qui, dans un cas, caractérise les rapports entre humains et êtres de la nature (en l'occurrence la prédation, doublée d'une compensation) est ce qui, dans l'autre cas, caractérise les rapports entre les différents groupes locaux ; tandis que, inversement, l'autre caractéristique (en l'occurrence l'alliance exogamique), propre dans le premier cas aux rapports entre les groupes locaux, est propre, dans le second cas, aux rapports entre humains et non humains. En effet, dans le premier cas (Desana), le rapport des hommes aux animaux est de l'ordre de la compensation réciproque entre des êtres de même nature mais non apparentés (cf. *supra* la présentation de l'étude de G. Reichel-Dolmatoff). Sur le plan sociologique, « les relations entre groupes locaux sont commandées par l'alliance exogamique » (*ibid.*), les Tukano étant caractérisés par des règles exogamiques très contraignantes puisque le conjoint ne peut être recherché qu'au-delà des limites du groupe linguistique d'appartenance. Dans le deuxième cas (Jivaro), on assiste à une double inversion : c'est cette fois le rapport au monde animal qui prend la forme d'une alliance exogamique, puisque « le gibier est appelé « beau-frère » » (*ibid.* : 62), et qu'il lui est même demandé d'envoyer sa « sœur » pour que le chasseur puisse « l'épouser » (Descola, 2000 : 65) ; quant à la compensation des forces génésiques, c'est au niveau des relations entre groupes locaux qu'elle s'opère, puisque dans ce domaine l'interaction principale est celle qui s'instaure à travers la chasse aux têtes, avec la réciprocité induite par le mécanisme de la vengeance.

Si l'on s'en tient plus strictement aux rapports à la nature, on a comme principale différence le fait que, au lieu de s'étendre à l'ensemble de l'univers comme chez les Desana, « les principes de force et de fertilité sont [chez les Jivaro] exclusivement cantonnés au monde des hommes et leurs flux s'ordonnent indépendamment de la nature » (Descola 1990 : 62). On le voit, des conceptions profondément diffé-

rentes. Et qui pourtant ne sont pas dans un rapport d'altérité radicale puisque, on l'a dit, le passage de l'une à l'autre se fait au moyen d'une transformation qui fait sens⁴. Un élément particulièrement éclairant souligne la pertinence de ce rapport de transformation. Les Tukano comme les Jivaro adressent aux animaux qu'ils chassent des incantations chantées mentalement. Mais, tandis que les Tukano le font après la chasse, et même juste avant de consommer la viande du gibier (Descola, 2000 : 74), les Jivaro le font lorsqu'ils s'appêtent à tirer une proie (*ibid.* : 65, 76). Comme si la nécessité de communiquer avec le monde animal était ressentie par les uns une fois l'un de ses représentants réduit à l'état d'aliment, et par les autres au moment crucial de l'abattage. La finalité de ces chants, qui présente elle aussi des formes contrastées d'un exemple à l'autre, suit le même rapport de transformation : il s'agit pour les Tukano d'assurer la renaissance de l'animal abattu (*ibid.* : 74), de façon à reconstituer l'intégrité du monde animal, tandis qu'il s'agit, pour les Jivaro, « d'endormir la méfiance des proies pour qu'elles ne se dérobent pas aux dards du chasseur et ne lui tiennent pas rigueur de ses propensions cannibales » (*ibid.* : 76). Un souci de restaurer les grands équilibres du monde d'un côté, une ruse de prédateur de l'autre.

4. Dans une autre présentation de cette comparaison entre les deux ensembles jivaro et tukano, plus attaché cette fois à faire apparaître des différences de « style » que des systèmes de transformation, l'auteur en vient à apporter un éclairage complémentaire sur les différences entre les deux sociétés. Par « style », il entend « un ensemble fini d'éléments » constitués par différents « schèmes de la pratique individuelle et collective », notamment ceux « qui orientent les rapports pratiques à autrui, humains et non-humains » ; c'est une combinaison particulière de ces éléments qui définit chaque ensemble, donc chaque style (Descola, 2000 : 72). Pour illustrer cette notion, l'accent est mis sur les différences tranchées plutôt que sur les articulations serrées qui révèlent un rapport de transformation. Simultanément, sont soulignées les convergences, mises en évidence dans les deux cas, entre les principes à l'œuvre dans le domaine de l'organisation sociale et ceux qui gouvernent les relations à l'environnement (*ibid.* : 73-78), convergences prenant le pas sur la mise en évidence du renversement structural s'opérant de l'un à l'autre, qui apparaissait si nettement lorsque les différences étaient appréhendées sous un autre angle (1990 : 63). Au terme de cette nouvelle comparaison, à l'appareil analytique moins complexe, il apparaît que « les Jivaro et les Tukano ont [...] développé des conceptions radicalement antithétiques de leurs relations à autrui, humains et non-humains confondus : les uns sont des prédateurs généralisés, les autres sont obsédés par la réciprocité » (2000 : 77-78).

Par conséquent, au sein du même « modèle amazonien » peuvent se côtoyer des exemples de cosmologies prônant une certaine harmonie avec la nature et d'autres restant indifférentes à de telles préoccupations. L'éventail s'élargit encore lorsque sont prises en compte celles qui, comme chez les Wayampi, ou encore chez d'autres groupes tupi, font apparaître un rapport d'hostilité vis-à-vis de la nature. Mais surtout, le point remarquable concernant les deux premières n'est pas seulement qu'elles coexistent dans l'ensemble amazonien malgré leurs profondes différences, mais qu'elles se situent dans un rapport de transformation l'une par rapport à l'autre.

On comprend par conséquent que derrière l'apparente homogénéité des sociétés indiennes de la forêt, se cachent des disparités qui, loin d'être fortuites, méritent de retenir l'attention. Rappelons toutefois que c'est surtout dans le domaine des cosmologies que ces disparités prennent une ampleur notable. Si elles peuvent paraître secondaires dans la mesure où, à elles seules, elles ne sauraient imposer une remise en cause du « modèle amazonien », du moins appréhendé à grands traits, elles perdent en fait leur caractère apparemment contingent dès lors qu'on prend la peine de les analyser attentivement. On voit alors se dessiner des lignes de fractures à l'intérieur de l'ensemble uni de départ, sans que cette différenciation progressive conduise à une fragmentation généralisée où chaque cas ne serait plus représentatif que de lui-même et irréductible à tous les autres. C'est à un assouplissement du modèle que l'on assiste, non à sa dislocation : d'un exemple à l'autre se mettent en place des rapports de transformation intelligibles, si bien que l'on a des éléments simultanément de plus en plus discernables et dont l'intégration dans un ensemble est de plus en plus probante.

Jusqu'ici, nous avons examiné des sociétés relevant de sous-ensembles culturels variés (tupi, tukano, jivaro), mais s'insérant néanmoins dans un vaste ensemble somme toute assez homogène, celui des sociétés amazoniennes dont le rapport effectif à la nature semble présenter moins de variantes que les cosmologies qui l'accompagnent. Ces dernières conservent néanmoins un indéniable rapport de parenté entre elles, comme l'attestent certaines études récentes (Descola, 1996). En insistant sur leurs différences, l'objectif était de montrer comment certaines généralisations hâtives peuvent se traduire en perte d'intelligibilité face à des situations où

les ressemblances sont massives et les différences apparemment réduites à l'état de phénomène secondaire, voire contingent. Il était aussi de montrer combien il peut être illusoire, dans de tels cas, de penser qu'un seul exemple contient en lui toutes les caractéristiques dignes d'intérêt, et que l'examen d'un autre exemple ne peut au mieux que faire apparaître des caractéristiques qui étaient masquées ailleurs, mais néanmoins présentes à l'état sous-jacent, car communes à tous les cas.

Un autre danger guette ceux qui s'efforcent d'appréhender d'un seul regard une pluralité de cas. Celui de renoncer, à l'inverse, à envisager un exemple par rapport à un ensemble dont il paraissait faire partie, dès lors que les caractéristiques qu'il présente semblent différer trop fortement de celles de l'ensemble de référence. C'est une situation de ce type que nous allons à présent examiner, en nous tournant vers des sociétés dont certaines au moins laissent transparaître une attitude beaucoup moins respectueuse envers la nature, dans les pratiques et plus encore dans les représentations, que celles que nous avons eu l'occasion d'observer jusqu'ici.

Pour aborder ces nouveaux exemples, il nous faut abandonner la luxuriance de la forêt amazonienne pour les paysages plus austères des contrées subarctiques du Canada oriental. Là se sont développées les plus septentrionales des sociétés indiennes de la vaste famille des Algonquins, dont les conceptions sur la nature ont retenu l'attention de nombreux chercheurs. Bien que l'on ait affaire cette fois à des groupes appartenant au même ensemble culturel, et même linguistique, on observe des différences encore plus marquées d'un groupe à l'autre. Le cas n'en est que plus intéressant puisque, en raison de cette proximité culturelle, ces différences s'inscrivent sur fonds d'éléments identiques plus nombreux, s'enrichissant notamment de ceux empruntés au registre culturel : l'analyse comparative y gagne en rigueur. Enfin, on dispose sur cet exemple d'une étude qui porte précisément sur le sujet qui nous occupe : en quoi peut-on déceler, au sein de systèmes de représentations complexes, le fondement d'attitudes qui seraient respectueuses de la nature (Désveaux, 1995) ?

L'auteur part d'une constatation opposée à celle qui ouvrait l'étude sur les Wayampi : là où les spécialistes de cette société amazonienne notaient que, en dépit des passions affichées par leurs interlocuteurs

pour la chasse et la pêche, la nature dans laquelle vivent ces derniers se porte bien (Grenand et Grenand, 1996 : 51), E. Désveaux rappelle que la nature nord-américaine ne s'est pas toujours très bien portée. En effet, pour ce qui est des époques les plus reculées, les archéologues ont mis en évidence la disparition d'une mégafaune à la fin du Pléistocène (1995 : 435). Les raisons de cette disparition restent mystérieuses, mais les spécialistes semblent admettre l'idée d'une part non négligeable prise par les activités des ancêtres des Indiens. Pour les époques plus récentes, lors des premiers contacts avec les Européens, l'auteur recense une série de témoignages qui font état d'une pression de chasse très importante, et d'une raréfaction consécutive de certains gibiers (*ibid.* : 436).

Si la liaison entre ces déplétions et le comportement des Indiens ne peut être établie de manière directe, pas plus qu'elle ne peut être généralisée, elle se trouve au moins suggérée à propos de quelques cas bien documentés. On est par conséquent en face d'une situation qui se présente sous un jour nettement différent de celle rencontrée en Amazonie : à la fois une nature (principalement la faune) qui a subi des dommages majeurs, et certains comportements paraissant pouvoir en être au moins partiellement tenus pour responsables. Tout laisse à penser que les différences observées quant aux représentations de la nature pourront se révéler d'une portée plus grande que dans la partie tropicale du continent, puisque susceptibles de faire écho à des attitudes effectives envers la nature sensiblement différentes.

Deux exemples alimentent la discussion. L'un, fourni par les Ojibwa septentrionaux, nous met en présence de chasseurs dont le comportement, au cours de leurs activités de subsistance, ne laisse apparaître aucune déférence vis-à-vis de la nature, bien au contraire. L'autre, pris de l'autre côté de la baie James, avec les Cree et les Innu (encore appelés Montagnais) du Labrador, laisse entrevoir de tout autres pratiques. La mise en œuvre de la comparaison fait apparaître, derrière ce contraste des comportements, un système d'oppositions plus accusé encore au niveau des représentations et des systèmes rituels. Au niveau des représentations, deux « philosophies » s'opposent. D'un côté, une « philosophie qui postule une sorte d'hostilité initiale entre la nature et l'homme » (*ibid.* : 437), de l'autre une qui est faite d'humilité et de respect vis-à-vis de la nature (*ibid.* : 442).

Sur le plan des systèmes rituels, les contrastes ne sont pas moindres. Chez les Ojibwa, ce sont les étapes de la vie de chaque individu qui forment l'armature principale des activités rituelles de cette société : octroi du nom, célébration de la première prise, initiation au moment de l'adolescence, exercice du pouvoir chamanique enfin. L'étude attentive de cette série la fait apparaître comme visant « une maîtrise grandissante [...] des animaux. Le parcours de chacun [...] se lit [...] comme un constant procédé d'instrumentalisation des entités animales » (*ibid.* : 439). En particulier, on passe de la connaissance des réalités surnaturelles acquises lors de l'initiation à l'action sur l'ordre naturel avec la mise en œuvre du pouvoir chamanique (Désveaux, 1991 : 123).

Chez les Indiens du Labrador en revanche, « la logique rituelle [...] semble moins orientée vers l'individu que vers l'animal » (Désveaux, 1995 : 431). C'est ce dernier qui a l'avantage sur l'homme, de sorte qu'il faut l'amadouer pour qu'il continue à s'offrir spontanément aux humains. Du coup, les marques de respect dues à l'animal sont innombrables, que ce soit avant, pendant, ou après la capture : des usages radicalement étrangers à ceux observés chez les Ojibwa.

Pourtant, on l'a dit, ces différences si marquées concernent des sociétés très semblables puisque exploitant un milieu similaire et appartenant au même ensemble culturel. On aborde ici un aspect que ne devraient jamais perdre de vue ceux qui ont fonction de réfléchir aux questions de développement et éventuellement aussi ceux qui sont chargés de faire des propositions concrètes. Les sociétés non occidentales ne sont pas toutes fondues dans le même moule, malgré le nombre important de caractéristiques qu'elles peuvent avoir en commun du fait de certains facteurs massifs tels que leur non industrialisation, leur caractère fondamentalement rural, la non monétarisation de leur économie, l'oralité de leurs savoirs, etc. Cette remarque vaut même à l'intérieur d'une petite aire culturelle : si, par-delà la prodigieuse diversité des sociétés humaines, et pour tenter de la réduire, on sélectionne un petit échantillon d'entre elles, relevant toutes d'une même famille culturelle, on n'est toujours pas à l'abri d'une impressionnante variabilité des comportements (pour s'en tenir à cet exemple). Non que la catégorie d'aire culturelle soit inadéquate, bien au contraire. C'est d'ailleurs tout l'intérêt d'une étude telle que celle d'E. Désveaux que de montrer que l'ethnologue est peut-être le

mieux placé pour à la fois rendre compte de la diversité observée tout en ramenant cette diversité à une unité culturelle bien circonscrite⁵.

Comment des différences aussi tranchées que celles qui ont été mises au jour entre Ojibwa septentrionaux et Indiens du Labrador peuvent-elles être intégrées dans l'analyse sans faire éclater la vision d'une unité culturelle entre tous ces groupes ? On se souvient que le trait le plus remarquable de la succession des étapes de la vie d'un Ojibwa consiste en un processus croissant d'instrumentalisation du monde animal, culminant avec la fonction de chamane. Le chamanisme est aussi un trait dominant de la vie rituelle et religieuse des Indiens du Labrador, mais, tout en prenant pour une large part des formes similaires, il laisse également apparaître des éléments radicalement différents. On pressent déjà que c'est autour de cette pratique que se noue l'articulation entre ces deux systèmes à la fois si proches et si différents. Dans les deux cas, l'activité du chamane se fait au moyen d'une pratique qui est l'une des marques culturelles les plus nettes qui distinguent les sociétés algonquines de toutes celles qui leur sont mitoyennes. C'est l'opération dite de la tente tremblante. Elle consiste, pour le chamane, à se dérober au regard de tous à l'intérieur d'un petit édicule circulaire ou hémisphérique où il invoquera par ses chants les entités surnaturelles. La présence de ces dernières sera attestée par les tremblements de la structure, d'où le nom donné au rituel (Désveaux, 1995 : 439). Que, des deux côtés de la baie James, s'observent des pratiques chamaniques qui empruntent cette forme, inconnue ailleurs, ne permet pas de douter qu'on ait affaire là à un trait majeur de parenté culturelle.

Pourtant, c'est simultanément ce trait culturel si caractéristique qui prend les formes les plus contrastées d'un groupe à l'autre. D'abord,

5. On est loin de la démission trop fréquente de certains chercheurs qui, désorientés par la créativité culturelle de leurs interlocuteurs, préfèrent s'en remettre à des notions telles que « stratégies des acteurs », « tension sociale », et autres termes imprégnés de « dynamisme » pour donner l'impression de rendre compte d'une diversité dont la clé peut pourtant se trouver dans les principes mêmes qui sont au fondement des institutions sociales ou des systèmes culturels. Il ne s'agit pas de dénier toute portée analytique à ces concepts, qui sont parfois indispensables pour éclairer certains phénomènes de nature bien particulière. Il s'agit plutôt de dénoncer leur utilisation abusive, avec une tendance de plus en plus courante à leur faire embrasser la totalité du champ du social, y compris dans des secteurs où d'autres modes d'analyse sont pourtant bien plus performants.

quant à sa place dans l’ensemble du système rituel de chaque société. Du fait de l’absence d’une série ritualisée d’étapes de la vie de chacun, l’activité du chamane du Labrador est déconnectée aussi bien du processus de socialisation de l’individu que d’une éventuelle maîtrise graduelle du monde animal. On n’est plus dans une logique où prime l’insertion de l’individu dans son groupe social et où cette intégration se mesure notamment à l’aune de son emprise sur les animaux, comme c’était le cas chez les Ojibwa. Chez les Innu du Labrador, le monde animal est autonome par rapport au monde des hommes, de sorte que son approche, indispensable dans cette société de chasseurs, passe par de tout autres procédés. C’est pourtant par des séances de tente tremblante que, là aussi, s’opérera la médiation. Mais, alors que chez les Ojibwa les esprits que le chamane, enfermé dans sa structure, fera venir auprès de lui ne sont autres que les entités animales qu’il aura appris à maîtriser, ce sont des êtres surnaturels dénués de toute identité animale, les *mistapeu*, qui seront les auxiliaires et les interlocuteurs de son homologue innu. C’est que le monde animal échappe au contrôle direct des Indiens du Labrador. Reflet de son autonomie, ce monde a sa propre organisation séparée, avec notamment une hiérarchisation qui prend des formes que l’on a rencontrées sous d’autres latitudes dans le monde amérindien : « À la différence des Ojibwa septentrionaux qui les ignorent totalement, il existe [chez les Indiens du Labrador] des maîtres des animaux, un maître des élans ou des caribous, un maître des castors. Ce sont ces entités supérieures qui sont censées réguler les relations [entre les Indiens et les animaux] et notamment celles qui relèvent de la prédation » (*ibid.* : 441). Pourtant, on l’a vu, ces maîtres des animaux ne sont pas ceux que le chamane pourra convoquer au cours de ses séances de tente tremblante ; ils restent par conséquent hors d’atteinte.

À l’horizontalité des rapports entre hommes et animaux chez les Ojibwa, où, au prix d’un long parcours rituel qui leur prend l’essentiel de la vie, les premiers se donnent les moyens de subordonner les seconds, notamment au cours des séances de tente tremblante qui voient les animaux servir de vecteurs au chamane, s’oppose donc la verticalité qui caractérise la conception que les Innu se sont faite du monde animal, avec cette hiérarchie au sommet de laquelle trônent ces maîtres des animaux sans contact aucun avec la société des hommes. Les séances de tente tremblante, impuissantes à établir ce contact, ont chez eux pour objectif d’opérer une complète remise en

ordre de l'univers à la faveur duquel, se laissent à espérer les chasseurs innu, les animaux seront conduits à s'offrir avec moins de réticence aux chasseurs. Mais la réussite de l'opération reste aléatoire, comme l'atteste du reste le recours fréquent que font les Algonquins du Labrador à la divination. A cette vision cosmique de l'activité chamannique, qui embrasse donc tout l'univers, s'oppose la conception ojibwa selon laquelle les mêmes séances visent à une action strictement localisée dans l'espace, et à finalité plus sociale : au moyen des esprits animaux instrumentalisés à cette fin, le chamane ojibwa sera avant tout en quête d'informations sur la localisation d'autres groupes parents, d'ennemis, ou encore de gibier.

C'est donc incontestablement sur fonds d'institutions et de pratiques communes que les différences si tranchées entre les deux groupes s'établissent. Bien loin de remettre en cause l'unité culturelle de l'ensemble, cette analyse la renforce puisqu'elle montre que c'est par une combinaison de similitudes et d'inversions systématiques que se construisent des différences qui pouvaient paraître irréductibles. Contre toute attente peut-être, celles-ci ne doivent donc rien à la contingence, elles sont parties intégrantes du complexe culturel considéré⁶.

Avec les Wayampi, nous étions placés devant le paradoxe d'une société qui, bien que n'affichant aucune préoccupation explicite d'ordre conservatoire, se caractérise par un mode d'exploitation de la forêt qui reste pourtant respectueux des exigences de conservation du milieu. Plus que dans une stratégie de chasseurs soucieux de préserver leurs ressources, nous avons vu que le paradoxe se résolvait dans un système de représentations complexe valorisant un type de comportement et ce, davantage en lui-même qu'en fonction de ses effets sur le milieu. S'est posée alors la question de la représentativité de ce modèle pour l'Amazonie. Elle s'est vite révélée limitée : les cosmologies de cette région du monde présentent une telle variabilité que toute généralisation à partir d'un exemple quel qu'il soit est pleine

6. On peut soupçonner que bien des situations livrées à la sagacité des concepteurs du développement tombent sous le coup de cette remarque. La crainte de devoir s'encombrer de distinctions subtiles, vite qualifiées d'oiseuses, conduit à des généralisations hâtives, toutefois nuancées par le très pratique « tout est dans tout et réciproquement » cher à certaines écoles de pensée, à moins que des différences trop tranchées, du type de celles qui viennent d'être examinées, n'orientent le discours vers un tout aussi illusoire constat d'incommensurabilité.

de risques. Une approche plus structurale, intégrant les différences sans nier les points communs, a montré une plus grande efficacité. Dans les cas les mieux documentés, les transformations qui permettent de passer d’un cas à l’autre sont apparues fortement significatives. Ainsi, le passage, emprunté à P. Descola (1990), des Desana, dont la cosmologie présente d’étonnants traits d’une philosophie de conservation du milieu, aux Jivaro, qui ont une conception du rapport à la nature ouvertement plus prédatrice, s’est montré particulièrement exemplaire. L’attention accordée au caractère non contingent des différences est alors devenue une exigence de méthode.

En abordant le nord du continent, nous avons rencontré une configuration encore plus probante. Ces groupes très proches culturellement mais dont les perceptions et les attitudes vis-à-vis de la nature sont radicalement opposées, nous ont permis de mesurer jusqu’où le potentiel de diversité pouvait aller dans ce domaine, puisque tout laisse supposer qu’il trouve des prolongements même dans le domaine des pratiques, ce qui ne paraissait pas être le cas en Amazonie.

Que conclure de ce parcours ? Entre deux excès opposés, une vision qui crédite le monde amérindien dans son ensemble de préoccupations conservationnistes, et une autre qui assure que rien de tel n’effleure les populations amazoniennes, on voit toute la nécessité d’une approche faite de davantage de discernement, c’est-à-dire plus attentive à la fois aux différences et aux points communs, et plus encore aux articulations entre les différentes configurations ainsi dégagées. Surtout, ce que tous les exemples ont montré, c’est que les modes d’appréhension de la nature empruntent toujours la forme de cosmologies complexes dont il serait extrêmement réducteur de les détacher. Par conséquent, du moins dans de tels cas, la question de la patrimonialisation de la nature gagnerait à passer par la prise en compte de ces constructions symboliques, car d’elles dépend pour une large part l’attitude adoptée vis-à-vis de l’environnement.

Qu’en est-il de ces rapports entre appréhension du milieu et système de représentations dans des sociétés très différentes de celles du monde amérindien ? Les formes qu’ils y prennent sont-elles d’un type radicalement différent ? L’Afrique semble tout indiquée pour fournir des exemples aussi éloignés que possible de ceux dont il a été question jusqu’ici. Pour enrichir plus encore l’analyse, ceux-ci seront choisis pour leur appartenance à des domaines variés.

■ L'Afrique : des patrimoines naturels plus fragmentés ?

Le monde africain ne nous met pas en présence de visions du monde qui donneraient prise, aussi facilement que celles que l'on rencontre chez les Amérindiens, à l'idée que l'on aurait affaire à de véritables perceptions de protecteurs de la nature. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles la notion de patrimoine naturel rencontre davantage de succès sur ce continent, car si protection de la nature il y a, elle semble à première vue porter moins sur des écosystèmes entiers que sur des portions, diversement appréhendées, du milieu naturel. On se trouverait face à de véritables processus de patrimonialisation de certains secteurs de la nature. Ce sont d'abord des systèmes d'interdits, tendant vers une forme totémique, qui ont retenu l'attention de certains chercheurs rompus aux arcanes de la science ethnologique. Plus abordable pour les non ethnologues, placé par sa nature même au carrefour de plusieurs disciplines, plus emblématique aussi des questions du moment, le phénomène des bois sacrés a mobilisé un nombre bien plus important de spécialistes de tous ordres, sans que cette affluence de compétences ait nécessairement produit une réelle avancée de la réflexion. Certains travaux utiles se dégagent pourtant et permettent, indirectement, d'appréhender sereinement ce qu'il en est de la notion de patrimoine naturel appliquée à de telles entités. Nous aborderons successivement les deux exemples. Enfin, une place sera faite à certaines institutions qui, se rapprochant par certains côtés des systèmes de représentations de l'Amérique, visent à une appréhension aussi globale que possible de l'environnement.

La question du totémisme en Afrique a bénéficié d'un récent regain d'intérêt (Adler, 1998). Il ne s'agit pas ici de discuter dans son ensemble de l'une des notions les plus controversées de l'ethnologie, et qui a périodiquement fait l'objet de réévaluations, mais plutôt de s'en tenir à une dimension spécifique de ce type de phénomène : en quoi pourrait-on reconnaître, derrière la mise en place d'un aussi vaste système d'interdits, l'ébauche d'une gestion patrimoniale de certains secteurs de l'environnement ? C'est en des termes assez proches que la question a été posée dans une étude fouillée qui a associé cette notion à celle de contrôle rituel de l'environnement (Dupire,

1991). Interprétation qui n'est pas isolée puisqu'elle trouve un certain écho dans celle donnée à l'occasion d'une relecture d'un autre cas, celui du Buganda (Adler, 1998 : 77).

L'exemple qui nous retiendra porte sur les Sereer Ndut du Sénégal. Marguerite Dupire, qui a consacré de longues années à leur étude, signale une distinction importante sur laquelle elle ne s'attarde pourtant pas : dans cette société bilinéaire, il y a lieu de distinguer les « totems des patriclans » de ceux des matriclans. Tandis que les premiers sont liés à des interdits, les seconds ne le sont pas, d'autant qu'ils « n'appartiennent pas, de toute façon, à la catégorie des aliments considérés comme consommables par les Ndut » (1991 : 50). Ce sont pourtant ces derniers qui l'intéresseront dans sa problématique de contrôle rituel de l'environnement, car s'ils ne sont ni bons à manger, ni bons à penser, selon le mot de C. Lévi-Strauss (1962b), ils sont en revanche « bons à invoquer en tant que forces de la nature avec lesquelles il faut compter » (Dupire, 1991 : 50).

On connaît le renversement de perspective apporté par C. Lévi-Strauss à l'issue de son travail critique sur le totémisme (1962a, 1962b). Les systèmes totémiques, apparemment orientés vers la nature, car consistant en une sorte de formalisation du regard que certaines sociétés portent sur le milieu naturel qui les entoure, seraient en fait orientés vers la société : ils organisent en systèmes des connaissances portant certes sur quelques éléments remarquables de la nature, mais appliquées à des fins de classement des groupes sociaux. En d'autres termes, ils ne seraient pas élaborés par des sociétés soucieuses de s'assurer par ce moyen un contrôle des éléments qui, pour elles, seraient « bons à manger », mais, à l'inverse, ils consisteraient à s'appuyer sur l'immense potentiel de distinctions formelles que recèle le monde animal pour appliquer ces distinctions à divers domaines, dont l'univers social serait le principal destinataire. Le monde naturel, par ce réservoir d'écarts significatifs qu'il constitue, est donc « bon à penser », plus précisément bon à penser de manière classificatoire et, en définitive, « bon à classier » ; et il est si « bon à classier » qu'il ne l'est pas seulement en lui-même, il est « bon à classier » d'autres domaines que le sien. Or, le principal domaine à classier, et qui en outre ne se laisse pas classier de lui-même par des critères distinctifs manifestes, c'est le domaine social. On a donc bien affaire à un système de pensée orienté de la nature vers la société, et non l'inverse : le

monde naturel est bon à classer la société ou, plus précisément, les écarts distinctifs entre les éléments du monde naturel sont bons à classer les composantes de la société.

Replacée dans ce contexte, la proposition de M. Dupire ne consiste ni plus ni moins qu'à revenir sur le changement de perspective opéré par C. Lévi-Strauss. En effet l'auteur récusé l'idée que les totems matrilinéaires sereer ndut soient des outils conceptuels mis en œuvre à des fins de classification de la société : s'appuyant sur l'étude d'une population d'Australiens « atypiques » de ce point de vue, elle déclare que, pas plus qu'eux, les Sereer « n'ont tenté d'ordonner les groupes sociaux en fonction d'une classification logique et systématique de la nature » (1991 : 57). En revanche, on l'a vu, leurs totems représenteraient des « forces de la nature avec lesquelles il faut compter », au titre desquelles ils seraient « bons à invoquer » (*ibid.* : 50). On revient donc à la conception ancienne (c'est-à-dire pré-lévi-straussienne) d'entités appréhendées pour agir non sur la société, mais sur la nature.

Pourtant, les matériaux mêmes que présente M. Dupire suggèrent une tout autre lecture. Signalons d'abord brièvement les traits principaux de ce totémisme qui peut paraître étrange dans la mesure où il n'est pas assorti d'interdits. Le plus probant de ces traits (quant aux acceptions les plus courantes du terme « totémisme ») est sans doute le suivant : ces entités totémiques des matriclans, toutes désignées par le même terme, *mboko* (*ibid.* : 50), sont considérées comme des parents. Cette parenté vis-à-vis des hommes qui les ont pour totems se manifeste dans un contexte révélateur : « On croit que l'élément totémique manifeste sa présence au décès d'un membre du clan » (*ibid.* : 46). L'auteur donne une longue liste d'exemples, et d'autres parsèment le corps de son étude (*ibid.* : 46-56). Dans certains cas, cette croyance conduit à la remise d'offrandes lors des funérailles d'un membre du clan, offrandes comparables aux dons de nourriture que l'on fait aux parents réels venus rendre visite aux proches du défunt. Mais il en est d'autres qui leur sont faites cette fois dans le cadre d'un culte annuel, comme par exemple celle faite aux oiseaux mange-mil qui reçoivent ainsi « le sang d'une chèvre unicolore sur des pierres sacrificielles dans le village de Ndiaye-Bop » (*ibid.* : 48). Certes, cette offrande est faite à ces oiseaux par l'un des dignitaires du clan dont ils sont effectivement les « parents » totémiques. Toutefois, on entre là dans un autre registre : celui d'un sacrifice, contexte qui

fait intervenir une logique spécifique, bien différente de celle de la simple offrande lors des funérailles. Il s’agit d’une pratique sacrificielle opérée en un lieu précis, par un dignitaire déterminé, en vue d’un objectif explicite : tenir ces oiseaux, nuisibles, à distance des champs (*ibid.*). Nous reviendrons sur ce point (*infra*, p. 61).

Venons-en aux aspects classificatoires de ce totémisme. M. Dupire distingue trois vagues de peuplement qui auraient été à l’origine de la formation du pays sereer ndut. Les clans de la première vague auraient emprunté une voie maritime. Ils seraient de ce fait associés aux éléments cosmiques : mer, pluie, feu et soleil. Ceux de la seconde vague contrôlent les insectes et les oiseaux nuisibles à l’agriculture (termites, criquets pèlerins, mange-mil). Enfin, les clans de la troisième vague sont liés au vent violent et aux charognards, alliés des bergers (divers récits font état de cette alliance qui tourne essentiellement autour de l’idée que ces oiseaux s’attroupent autour des carcasses des animaux morts en brousse). Cette tripartition est essentielle dans l’argumentation de l’auteur qui y voit une sorte de division du travail rituel en fonction des grands secteurs de l’économie ndut (maritime, agricole, pastorale). Du coup, si classification il y a, et c’est indéniable, elle serait fonction de cette partition-là, et non des divisions internes de la société, comme le voudrait un schéma lévi-straussien. Jusqu’ici tout est cohérent avec l’idée énoncée quant au type de classification totémique à l’œuvre, à savoir qu’on a affaire à un système qui se soucie d’ordonner l’emprise de la société sur la nature et non d’ordonner la société au moyen d’éléments pris dans la nature.

Pourtant, on l’a dit, un examen plus attentif des données mêmes fournies par M. Dupire fait douter de la pertinence d’une telle interprétation. Pour le saisir, plutôt que de se référer à cette division en trois vagues de peuplement, sur lesquels les éléments fournis restent vagues, il semble plus intéressant de suivre de plus près les articulations de l’organisation sociale. Dans ce domaine, sans doute parce qu’il est historiquement plus proche, les faits rapportés sont plus précis.

Les clans ndut se répartissent en trois grands groupes, appelés « ombres » (*soogu*), en référence aux rassemblements qui auraient réuni leurs membres à l’ombre d’arbres, définissant ainsi le « niveau clanique maximal » (*ibid.* : 40). La première « ombre » est formée de deux clans dont les migrations longèrent la côte. La seconde « ombre » est composée de quatre clans, dont deux auraient longé la côte, les

deux autres ayant suivi un itinéraire terrestre (*ibid.* : 51). Enfin, la troisième rassemblerait les quatre clans arrivés les derniers. Une hiérarchie en aurait découlé, les éléments marins étant plus valorisés que les éléments terrestres, et l'ordre d'arrivée des groupes définissant des rapports d'antériorité.

Plus révélateurs nous paraissent être des faits sur lesquels l'auteur ne s'attarde pas. Parmi les récits qui expliquent l'attribution de tel parent totémique à tel clan, il en est qui font appel à des transformations historiques. On est là en mesure d'observer le processus de mise en place ou plutôt de complexification progressive du système (les données les plus complètes concernent en effet les derniers clans arrivés). La venue de nouveaux groupes a très vraisemblablement posé le problème de leur intégration dans l'organisation sociale constituée. Tout laisse à penser que c'est à ce moment-là que s'est formée la troisième « ombre ». Naturellement, il fallait encore que ces groupes, et l'« ombre » qu'ils formaient, trouvent leur place dans le système totémique, qui devait dès lors être élargi, mais sans rien perdre de sa cohérence logique (faute de quoi il aurait perdu toute raison d'être).

Le processus, tel qu'on peut le retracer par le rapprochement d'informations dispersées, est très éclairant. Un récit raconte que l'un des clans de la deuxième ombre, le clan Yookam, possédait les oiseaux et le vent, « parce que les oiseaux volent dans le vent » (*ibid.* : 50). Par ailleurs, d'autres traditions affirment que le dernier clan, le clan Deen, « d'origine étrangère plus récente, serait passé de la seconde à la troisième « ombre » » (*ibid.* : 45), sans doute au moment de la formation de celle-ci à la suite de l'arrivée d'autres groupes, tous parents. Les Yookam, qui étaient donc en possession du vent, « leur vendirent le vent violent pendant une période de famine, conservant pour eux l'alizée » (*ibid.* : 50). Cet acte de « vente » d'une forme spécifique de vent marque probablement, entre autres choses, le détachement des Deen vis-à-vis du clan Yookam au moment où ils passèrent de la seconde à la troisième « ombre ». Réciproquement, leur intégration à la troisième « ombre » est marquée par une autre relation à ce vent violent. C'est cette fois le clan Saafi, de la troisième « ombre », qui fait office d'interlocuteur : « les Deen s'étaient installés dehors (*dedey*, d'où leur nom). Un grand vent balaya les feuilles d'un arbre *saaf saaf* et les Saafi dirent qu'il provenait des Deen. Les Saafi laissèrent une place aux Deen qui changèrent d'« ombre » » (*ibid.* : 45). Bien évidem-

ment, il aurait été intéressant d'avoir quelques informations sur la relation (d'ordre totémique elle aussi ?) entre les Saafi et l'arbre du même nom. Malheureusement, nous n'en saurons pas plus sur le sujet. Quoi qu'il en soit, la mention qui vient d'être rapportée semble confirmer que, s'il est explicitement fait état des Yookam ayant cédé une partie du vent (qu'ils détenaient en totalité) aux Deen pour garder pour eux la partie complémentaire, le fait est dû au changement d'« ombre » de ces derniers.

Car on constate que si aucune mention aussi explicite n'est faite quant à l'autre élément que possédaient les Yookam – les oiseaux –, c'est probablement en raison de l'absence de tout lien semblable entre eux et les trois autres clans qui formèrent la troisième « ombre » avec les Deen. Pourtant, là aussi on observe un phénomène similaire : dans la situation initiale, c'est-à-dire avant la formation de la troisième « ombre », les Yookam possédaient les oiseaux de manière générale ; ensuite, si l'on s'en réfère à la situation actuelle, ils ne furent plus liés qu'à une espèce d'oiseau, les oiseaux mange-mil, tandis que de leur côté les trois clans apparentés qui s'agrégèrent aux Deen pour former la troisième « ombre » se virent attribuer une autre catégorie d'oiseaux, les charognards. Comment ne pas voir dans ces diverses transformations un processus d'ajustement du système classificatoire totémique en fonction de l'évolution de la composition des groupes sociaux ? Les Yookam, possesseurs du vent, et des oiseaux, auraient constitué la matrice à partir de laquelle se seraient fragmentés les éléments totémiques initiaux, certains de ceux résultant de cette fragmentation étant cédés afin de permettre l'intégration des groupes nouvellement arrivés. Acceptant de se défaire d'une partie de leurs attributs totémiques au profit de ces groupes, ils auraient cédé aux uns (les Saafi, les Yaadol et les Lebtan) certains représentants de très grande taille des oiseaux qu'ils possédaient en totalité jusque-là conservant pour eux des représentants de taille plus modeste (les mange-mil), de même qu'ils auraient renoncé au vent dans sa globalité pour céder aux autres (les Deen) le vent violent, ne gardant pour eux plus que la brise.

Les matériaux exposés invitent même à risquer quelques hypothèses plus hardies quant à l'évolution du système. On peut penser que, de l'ensemble oiseaux et vent que possédaient les Yookam, le vent en était l'appropriation principale, formant le pendant des possessions des autres groupes déjà en place, avec des éléments cosmiques comme

la mer, la pluie, le feu, le soleil. A cet état de développement du système, le vent est en effet l'élément qui s'insère avec le plus de cohérence dans l'ensemble déjà constitué. Néanmoins, les oiseaux aussi y ont leur place. En effet, de même que, on s'en souvient, les Yookam « possédaient les oiseaux et le vent, "parce que les oiseaux volent dans le vent" » (*ibid.* : 50), on observe parmi les groupes les premiers installés que trois clans possèdent à la fois l'eau salée et les poissons (*ibid.* : 51, tabl. 2). On devine le commentaire approprié : « Parce que les poissons nagent dans l'eau ». La cohérence d'ensemble du système à ce stade n'en est que renforcée.

Mais l'hypothèse principale que l'on peut formuler est que les éléments que M. Dupire considère comme les plus caractéristiques de la deuxième « ombre » dans la forme qu'on lui connaît actuellement se seraient eux aussi mis en place tardivement, à une époque probablement contemporaine de la formation de la troisième « ombre ». En effet, les termites et les criquets pèlerins ne trouvent leur place de façon cohérente dans ce système que lorsque, simultanément, la maîtrise des oiseaux de manière générale a cédé la place à une maîtrise plus spécialisée, concentrée sur les oiseaux de petite taille d'abord, pour s'opposer intelligiblement aux oiseaux de grande taille que sont les charognards, attribués à d'autres, dans la troisième « ombre », et sur les oiseaux mange-mil ensuite, pour mettre en place un autre système de répartition, cette fois entre divers dévastateurs, et à l'intérieur de la deuxième « ombre ». On peut même ajouter que, les oiseaux de petite taille se « spécialisant » en oiseaux mange-mil pour se mettre en cohérence avec les criquets et les termites, possédés par ces autres groupes de la seconde « ombre », il pouvait simultanément se produire, dans la troisième « ombre », la « spécialisation » équivalente des oiseaux de grande taille en charognards pour conforter l'avantage acquis en termes de logique classificatoire : à de petits oiseaux mangeurs de graine répondent dès lors de grands oiseaux dévoreurs de viande.

Si l'on souscrit à cette lecture des matériaux ndut, on doit admettre que le système totémique présenté est bien classificatoire au sens où C. Lévi-Strauss l'entendait. Sa remarquable adaptabilité est en outre apparue : il se présente non seulement comme un système de classification des groupes sociaux à partir des éléments de la nature – et non l'inverse –, mais aussi comme un procédé intellectuel constam-

ment à l'œuvre, susceptible de se reconfigurer sans rien perdre de ses principes fondamentaux, afin d'absorber les événements. Encore un enseignement à l'usage des développeurs : les transformations, parfois spectaculaires, que subissent certaines sociétés ne s'accompagnent pas nécessairement de l'abandon des principes qui leur avaient jusque-là permis de se structurer et d'ordonner conceptuellement le monde sur lequel elles exercent leur emprise.

Si les préoccupations d'ordre sociologique semblent bien prépondérantes dans le système totémique des Sereer Ndut, cela veut-il dire qu'ils ne prêtent à la nature qu'un intérêt intellectuel ? « Tous les observateurs ont noté le soin apporté par les Sereer à la préservation de leur environnement végétal et animal » écrit M. Dupire (1991 : 58). La question n'est pas résolue pour autant. Comme le soulignaient les observateurs des Wayampi de Guyane, on pourrait se demander si leur préoccupation est véritablement de préserver leur environnement ou s'il est pour eux plutôt question de rendre perdurable l'exploitation qu'ils en font. Ensuite, vient la question de savoir à travers quel système de représentations cette préoccupation prend une réelle dimension sociale, c'est-à-dire n'est pas seulement le fait d'une somme d'individus convenablement « sensibilisés », mais est constituée en un fait culturel propre à une société entière. Est-ce véritablement à travers le système totémique ?

M. Dupire répond en évoquant la notion, pour elle indissociable du totémisme sereer, de contrôle rituel de la nature. Qu'entend-elle par là ? Nous avons vu que l'un des traits remarquables du totémisme sereer consiste en des offrandes faites, principalement à l'occasion des funérailles d'un membre du clan, à l'élément totémique du même clan. À cette occasion, il a été question d'autres offrandes, de caractère franchement sacrificielles celles-là, destinées elles aussi, du moins selon l'auteur, aux mêmes entités. Les différences entre les deux types d'offrandes ont été soulignées (*supra* : 57-58). De fait, on passe là dans une tout autre logique, on l'a vu, et il n'est pas sûr que la conjonction des deux phénomènes n'ait pas un caractère simplement « opportuniste ». A la fin de son étude, M. Dupire se montre consciente du problème : elle conçoit que certains africanistes pourraient s'étonner que « les Sereer aient inclus dans un même schéma des éléments qui font ordinairement partie, en Afrique, de deux systèmes de représentations » distincts (*ibid.* : 58). Elle fait allusion au système toté-

mique d'un côté, et à un second système de l'autre, centré sur le contrôle rituel de l'environnement. A y bien regarder, c'est ce dernier qui explique le caractère sacrificiel que prennent certaines offrandes, de nature très différente des précédentes. C'est donc par le truchement de ces pratiques-là, et non par le biais du totémisme proprement dit, que s'opérerait le contrôle rituel de l'environnement.

Ayant identifié cet autre système culturel qui, plus que le système proprement totémique auquel pourtant il est encadré chez les Sereer, dessine le cadre de l'appréhension que cette population a de son milieu, que peut-on en dire quant à un éventuel souci de préservation de la nature ? Comme M. Dupire convient elle-même qu'il est très répandu en Afrique, on peut ici se référer à d'autres exemples. Partout où ils ont été observés, il s'agit de s'en remettre à certaines puissances bien identifiées, auxquelles un culte, de nature essentiellement sacrificielle, est rendu, afin de s'assurer le concours des forces qu'elles contrôlent sur la pluie, le vent, la fertilité, les ravageurs, etc. Derrière toutes ces pratiques, c'est bien le souci d'un contrôle de forces contribuant à assurer la subsistance du groupe que l'on décèle, et non la préoccupation de préserver l'environnement. La nature n'est plus, comme dans le système totémique pur, utilisée pour penser et ordonner le monde social, certes, mais même si elle est cette fois appréhendée en elle-même, c'est à travers une tentative de la maîtriser en vue d'assurer la base alimentaire de la reproduction de ces groupes sociaux. On n'est pas encore au niveau d'une perception du milieu qui viserait à en préserver l'état ou la biodiversité : l'orientation est toujours tournée vers la société, non vers la nature.

Pourtant, note M. Dupire, « du contrôle rituel de la nature, on passe insensiblement à sa protection » (*ibid.* : 58). Pour illustrer ce propos, seul un exemple est mis à contribution, particulièrement démonstratif il est vrai. Un ancêtre aurait conclu un contrat avec les pélicans gris qui nidifient dans les baobabs de trois villages du Siin. « Nous, les Sereer, sommes les bergers des pélicans, leurs protecteurs. Ils ont apporté l'abondance en mil, en arachide, en tout... Les pélicans appartiennent à notre famille. Ils nous apportent des bienfaits, ils nous donnent des surplus » (*ibid.*). Du coup, il est interdit de toucher à un pélican. Un cas typique de patrimonialisation d'une espèce animale, dira-t-on. Sans doute, mais dans quelle mesure peut-il être rapporté au totémisme ? Notons en effet que c'est le seul cas véritablement

probant de protection. Tous les autres, rappelons-le, ne correspondent pas à de véritables interdits. En outre, il faut signaler que cet exemple a été observé chez les Sereer siin, et non chez les Ndut sur lesquels portent principalement l'étude. Il est probable que le système totémique présente des différences de l'une à l'autre de ces deux populations, de sorte que les éléments manquent pour décider quelle est la part de cette protection due au totémisme, dans une société où l'institution n'a pas été étudiée de façon aussi approfondie que chez les Ndut voisins.

Le bilan de cet examen d'une forme de totémisme africain est mitigé. En elle-même, et en dépit de l'interprétation proposée, cette institution n'est pas apparue comme visant l'instauration d'une protection, même indirecte, pas davantage qu'une forme quelconque de gestion de la nature. Sa finalité, même dans le cas original de l'exemple sereer (« atypique », selon l'auteur), s'est révélée avant tout d'ordre sociologique. Néanmoins, sa conjonction avec des systèmes rituels de contrôle de l'environnement, puis son développement sans doute spécifique dans une population voisine de celle qui semble avoir poussé le plus loin la logique totémique de l'institution, nous a mis en présence d'un authentique cas de protection d'une espèce animale qui semble bien présenter quelques-uns des traits de ce que pourrait être une patrimonialisation : protection, certes, mais aussi attribution d'une valeur emblématique. Comment ne pas admettre dès lors que, s'il n'est pas intrinsèquement un système de protection de secteurs dûment sélectionnés de la nature, le totémisme peut, dans certaines configurations assez particulières, et partiellement, être le support de telles attitudes ?

Le totémisme n'est pas la seule institution susceptible de conduire, dans certaines conditions, à une protection de certains secteurs de la nature. Il en est une plus répandue encore à travers le continent africain qui procède elle aussi par découpages sectoriels de l'environnement, même si c'est de façon différente, et qui se caractérise par des pratiques de protection plus probantes encore : les bois sacrés. Sont mobilisées cette fois non plus des catégories d'espèces mais des catégories d'espaces. Les secteurs de la nature concernés ne sont en effet plus découpés en fonction de certaines espèces jugées particulièrement dignes d'intérêt, mais en fonction de lieux dotés d'une forte signification symbolique. La protection dont ces lieux font l'objet est

généralement plus rigoureusement mise en œuvre que dans le cas des espèces totémiques. Qu'en est-il, dans leur cas, d'une éventuelle patrimonialisation de la nature ?

La profusion de la littérature produite sur le sujet interdit d'en faire le tour. Il s'agira plutôt de faire état de certaines questions soulevées de manière récurrente à leur propos et de s'interroger sur l'adéquation du terme de patrimoine naturel. Si les bois sacrés ont tant focalisé l'attention de ceux qui mènent des réflexions sur ce thème, c'est probablement en raison du caractère résolument orienté, au moins en apparence, vers une authentique forme de protection de la nature. En effet, l'absence manifeste de toute exploitation matérielle de tels sites rend totalement hors de propos une question telle que celle qui avait paru centrale aux observateurs de la société wayampi. On se souvient des termes de cette question : les usagers de tels espaces sont-ils des protecteurs de la nature « au sens où on l'entend aujourd'hui » (Grenand et Grenand, 1996 : 51) ou sont-ils surtout soucieux de garantir leur exploitation durable ? Les bois sacrés ne représentant pas, et ne comprenant pas, à quelques infimes exceptions près, des ressources naturelles dont de prévoyants gestionnaires veilleraient à garantir les conditions de renouvellement, il n'y a plus lieu de s'interroger sur l'éventuelle part prise, dans ces pratiques de protection, par une telle préoccupation. La question de la protection de la nature en sortirait en quelque sorte épurée de telles nécessités plus alimentaires. On toucherait du doigt ce que pourrait être une véritable conception indigène de la protection de la nature.

C'est ainsi que, selon nombre d'auteurs, on aurait affaire là à l'exemple même d'une gestion patrimoniale de la biodiversité. Selon d'autres, qu'il y ait véritablement gestion ou non, le point important est que ces bosquets, protégés pour des raisons diverses, généralement qualifiées de religieuses, abritent de toute façon une végétation caractérisée par sa biodiversité. Sur le plan strictement biologique, certains écologues qui se sont livrés à des mesures d'une grande précision doutent pourtant que ces espaces puissent abriter une grande variété d'espèces (Pascal, 1998 : communication orale). Leur rôle dans une gestion patrimoniale de l'environnement n'est pas exclu pour autant, car il peut suffire, pour remplir une telle fonction, qu'ils abritent des espèces emblématiques, ou rares.

Précisons avant toute chose qu’il faut se garder de considérer le phénomène des bois sacrés comme un domaine monolithique. Sans entrer dans la minutie d’une typologie qui pourrait être fastidieuse, on se doit de distinguer, pour l’Afrique de l’Ouest, au moins deux grands ensembles, très différents du point de vue de leurs fonctions sociales et religieuses : les groupements d’arbres « appréhendés comme les véritables lieux de naissance » d’une localité, d’une part, les lieux spécialement aménagés pour des écoles d’initiation, d’autre part (Cartry, 1993). Du point de vue des formations végétales, la différence est nette puisque dans un cas nous avons affaire à des espaces livrés totalement à eux-mêmes, tout prélèvement, même de bois mort ou de feuilles, y étant interdit, tandis que dans l’autre une certaine artificialisation du milieu se met en place, avec notamment la formation d’allées et de clairières. Parallèlement, il va sans dire que leurs significations sociales et religieuses sont bien différentes, puisque c’est sur elles que se fondent les définitions rapportées.

La nécessité de cette distinction préliminaire étant rappelée, nous nous cantonnerons à des exemples du premier type, à partir de cas observés dans deux sociétés de l’aire culturelle voltaïque, les Bwaba du Burkina Faso et les Bassar du Togo. Il s’agira en fait pour l’essentiel de rappeler quelques résultats d’une étude portant sur ces deux exemples (Dugast, à paraître). Dans ce travail, l’une des questions qui a servi de fil directeur consistait à faire la part de ce qui, dans ces institutions, témoignait d’une attention portée aux caractéristiques naturelles, par rapport à ce qui relevait de préoccupations d’un autre ordre. Il est ainsi apparu que, dans ces populations, si les bois sacrés ont des fonctions principalement sociales et religieuses, et jouent notamment le rôle d’emblème de chaque unité clanique⁷, ces fonctions s’appuient sur des caractéristiques naturelles qui ne prennent véritablement sens que par contraste avec celles d’autres sites sacrés naturels, entièrement différents, les aires rituelles de feu de brousse. Formations boisées dans un cas, herbeuses dans l’autre, établies sur des sols totalement différents, marquées par des cycles annuels contras-

7. Signalons ici que, davantage que le bois lui-même, c’est plus précisément le lieu qui joue ce rôle d’emblème ; la végétation qui y pousse, elle, est indifférente, du moins quant aux espèces qui la composent. Par sa profusion, qui tranche sur la végétation environnante, elle est avant tout un marqueur de lieu, et c’est cela qui importe.

tés (relative stabilité du couvert ligneux dans un cas, écarts considérables de l'état du couvert végétal des graminées dans l'autre), c'est un ensemble complexe de caractéristiques naturelles qui sont prises en compte pour les mettre ainsi dans une relation d'opposition et de complémentarité les unes par rapport aux autres. A leur tour, ces caractères contrastés des aspects naturels de ces sites ont des prolongements notables dans les sphères sociale, rituelle et religieuse. Ce n'est pas ici le lieu de suivre ces développements, fort complexes. Signalons seulement que si, ici encore, le monde naturel sert avant tout de socle à des élaborations qui intéressent essentiellement l'univers social et les pratiques rituelles, on reste toutefois dans un domaine où il est fait grand cas des caractéristiques proprement naturelles des entités considérées. Mais c'est avant tout par une mise en contraste de deux types de sites en apparence sans rapport l'un avec l'autre que leurs caractéristiques naturelles sont pleinement prises en compte. Considéré seulement en lui-même, un bois sacré n'est pas appréhendé de façon aussi systématisée à travers ses propriétés naturelles.

Si donc, dans un contexte bien particulier, une certaine attention est accordée aux caractéristiques du couvert végétal, il est pourtant bien clair que, notamment pour ce qui est des bois sacrés, les sociétés qui interdisent toute action humaine dans ce type de lieu ne le font pas avec des préoccupations de sauvegarde de l'environnement. En particulier, il serait totalement erroné, même si certains auteurs s'y risquent, de voir dans ces pratiques un équivalent traditionnel des mises en défens ou de la mise en place de réserves forestières par les autorités gouvernementales. Pour autant, entre cette vision extrême et son opposée, qui consisterait à dénier toute attention portée à la nature à travers une institution comme celle des bois sacrés, l'analyse à laquelle on se trouve conduit par la mise en contraste des deux types de sites pris en compte suggère une voie médiane : pour chacun de ces sites, ce sont des complexes de traits qui sont appréhendés, et non seulement des marques distinctives isolées et recomposées dans un ensemble à finalité bien déterminée, et cette appréhension globale, attachée à un type de milieu déterminé, s'approche de ce que serait une analyse indigène du fonctionnement de certaines composantes d'un écosystème.

À ce jeu-là, d'ailleurs, toutes les sociétés ne se laissent pas prendre au même degré, et, parmi les deux exemples pris pour référence, les Bwaba sont ceux qui manifestent l'intérêt le plus appuyé. La moindre

implication des Bassar trouve une explication dans l'interposition d'un personnage-clef entre la population et ses sites sacrés naturels les plus importants, celui du chef. De sorte que les différences entre les deux sociétés se ramènent, ici aussi, à un rapport de transformation qui fait intervenir un conglomérat de faits allant du mode d'appréhension de la nature jusqu'aux fonctions et au degré de centralisation des institutions politiques, en passant par le rôle rituel des sites sacrés naturels.

Au-delà des oppositions tranchées dont il a été fait état, quelles sont les propriétés communes que partagent malgré tout ces deux types de « sites sacrés naturels » ? Pour les Bwaba, le trait principal qui caractérise aussi bien les aires de feu de brousse rituel que les bois sacrés est le fait qu'ils sont habités par des génies, *nihamba*, avec lesquels les ancêtres d'un clan donné ont conclu un pacte d'alliance. C'est la présence de ces génies, et même leur forte concentration en ces lieux, qui révèle ces derniers en tant que sites sacrés. Maints récits relatent les circonstances de la rencontre entre tel ancêtre de tel clan et les génies de tel site sacré. Il arrive que la rencontre initiale soit marquée par une certaine forme d'hostilité, mais l'événement se conclut toujours par l'établissement d'une alliance entre les deux parties : désormais, les descendants de l'ancêtre de référence seront tenus d'effectuer périodiquement des sacrifices au lieu sacré, en échange de quoi leur sera accordée la protection des génies qu'il abrite.

Par opposition à ces génies et à ces lieux « domestiqués » par le truchement de pratiques rituelles régulières, il existe d'autres génies, eux aussi appelés *nihamba*, beaucoup moins avenants et établis en des lieux beaucoup moins hospitaliers. Ayant une préférence marquée pour des endroits aux allures peu rassurantes aux yeux des Bwaba, ces « mauvais » génies élisent surtout domicile dans de vieux arbres, principalement des *Azelia africana*. De tels endroits, souvent reculés et aux aspects inquiétants, sont les seuls à ne pas être appropriés par l'homme. Ce sont les quelques rares enclaves du territoire demeurées aux mains de *nihamba* hostiles, enclaves qui, fréquemment, se situent aux frontières séparant les territoires de deux villages. Ils sont généralement soigneusement évités, surtout à certaines heures particulières de la journée où ces êtres de brousse sont censés être plus actifs, plus susceptibles aussi, et surtout plus vifs à manifester, aux dépens des intrus, leur mécontentement en cas de dérangement.

On retrouve ici certaines des interrogations qui animaient la comparaison entre diverses sociétés amazoniennes. On se souvient notamment du contraste entre deux de ces sociétés. D'un côté, les Wayampi, qui peuplent la forêt et ce, de plus en plus densément à mesure que l'on s'éloigne du village, d'esprits surnaturels (Grenand et Grenand, 1996 : 59), vis-à-vis desquels les relations sont vécues « à travers un jeu subtil d'agressions, *yapisi*, et d'alliances, *yekway* » (*ibid.* : 60). De l'autre, les Tukano qui, eux, saturent l'espace d'esprits familiers en associant tout lieu remarquable du paysage à un ancêtre déterminé. Corrélativement, on s'en souvient, les premiers ont une vision du monde où la nature est un domaine hostile contre lequel une lutte permanente doit être menée tandis que les seconds ont une perception de l'environnement comme d'un milieu fragile, aux ressources limitées et vis-à-vis duquel un équilibre doit être perpétuellement recherché.

Pour leur part, les Bwaba sembleraient présenter un modèle qui combine dans une certaine mesure les caractéristiques des deux précédents. Ainsi, ils établissent une distinction nette entre les « mauvais » esprits de brousse, relégués dans certains endroits ponctuels de leur espace, et les « bons » génies, ceux avec qui une alliance a été passée et qui parsèment l'essentiel des lieux parcourus par les Bwaba, trouvant toutefois préférentiellement refuge dans les sites sacrés naturels tels que bois sacrés, aires de feu, collines, cavités, etc. Ils ne s'en tiennent pourtant pas à cette dichotomie. En fait, tout se passe comme si cette double concentration dans l'espace des esprits de brousse, les uns, hostiles, dans des lieux craints, les autres, pacifiés, dans des sites sacrés ponctuels, libérait l'essentiel de l'espace de l'emprise de ces entités versatiles et le laissait disponible pour être placé sous la juridiction d'une entité plus constante. De fait, la plus grande partie du territoire d'un village ou d'un clan relève chez eux d'une entité spécifique qui détient la maîtrise de tout ce qui peut être produit à l'intérieur de cet espace. Ni esprit de brousse, ni puissance ancestrale, elle constitue un exemple d'une appréhension globale de l'environnement par une société africaine, tout en paraissant présenter des traits de gestion patrimoniale.

Les spécificités de cette configuration chez les Bwaba ressortent mieux avec une brève présentation, en contrepoint, des faits bassar. A l'instar des Bwaba, les Bassar se représentent les lieux reculés de la brousse comme peuplés de génies, souvent considérés comme mauvais.

Comme eux, ils prêtent à l’*Afzelia africana* des propriétés qui en font notamment l’abri principal de ces êtres de brousse (le phénomène est d’ailleurs très répandu dans cette partie de l’Afrique). Mais la distinction que font les Bwaba entre mauvais génies établis en des lieux inquiétants échappant à toute mainmise de l’homme et bons génies ayant élu domicile en des « sites sacrés naturels » n’a pas cours chez eux. De même que n’existe pas l’équivalent de cette entité supervisant toutes les activités entreprises dans l’espace exploité par l’homme. En lieu et place, les Bassar ont développé des puissances du territoire, abritées dans des sites sacrés du même type que ceux qui ont cours chez les Bwaba (aires de feu, bois sacrés, collines, etc.) mais qui sont d’une nature spécifique même si leur essence participe en outre parfois des entités ancestrales ou encore de certains génies qui jouent un rôle central dans la divination.

Les Bwaba ont donc particulièrement développé, à travers l’une de leurs institutions, un ensemble de représentations où le monde naturel vient occuper une place d’une importance indéniable, même si les dimensions sociales et rituelles conservent, là aussi, leur prépondérance. S’il fallait chercher un exemple de gestion patrimoniale de la nature dans les sociétés de ce type, c’est sans doute cette institution qui en présenterait les traits les plus nets. De quoi s’agit-il ? Comme les Bobo voisins, comme aussi semble-t-il les Tyefo plus éloignés mais mitoyens des Bobo (enquêtes en cours de Chiara Alfieri), les Bwaba rendent un culte à une entité qu’ils appellent Brousse (Nyinde dans le sud du pays bwa, Nyinle ailleurs ; Sogo ou Soxo selon les différentes zones du pays bobo ; Sogo chez les Tyefo, qui font à cette entité une cérémonie spectaculaire tous les sept ans). La Brousse, pour les Bwaba, est une entité surnaturelle attachée à un territoire donné et qui à la fois contrôle toutes les activités prenant place dans cet espace et y prodigue avec générosité tout ce que la nature peut offrir. Même les champs cultivés relèvent de cette autorité, car le domaine de la Brousse commence aussitôt franchies les limites du village. Ce dernier, qui est strictement confiné à l’espace habité, dépend d’une autre entité, la Terre, La (Ta, ou encore Tatini selon les zones du pays bwa), sorte de représentation de la terre en tant que support de l’espace construit. Seuls échappent au Nyinde, outre ce domaine du village, toutes les enclaves ou zones éloignées où demeurent ces « mauvais » génies qui ont élu domicile en ces lieux hostiles dont nous avons parlé.

Ce sont par conséquent toutes les activités de subsistance des Bwaba qui dépendent du Nyinde, depuis les pratiques de cueillette (baies, fruits, bois, plantes médicinales, paille, miel, noix de karité utilisées comme oléagineux, graines de néré, utilisées comme condiment, etc.) jusqu'à l'agriculture, en passant par la chasse et la pêche. A la différence des exemples amérindiens, cette prodigalité est spontanée, il n'y a pas lieu de quémander l'intervention du Nyinde pour obtenir de lui qu'il consente à favoriser le succès d'une activité quelle qu'elle soit. C'est néanmoins lui qui prodigue toutes ces richesses. A l'inverse, s'il intervient, ce n'est que pour suspendre ses bienfaits. Car le Nyinde exige, sur l'espace qu'il contrôle, le respect de certaines règles de comportement, il impose un code de bonne conduite : interdiction de voler (le bois ramassé par une femme et provisoirement entassé, le néré, le karité encore dans les arbres de leurs propriétaires, les récoltes soigneusement disposées sur les aires de battage du mil, le miel dans les ruches, etc.), mais aussi toute une série d'autres interdits qui n'ont pas de rapports directs avec une quelconque activité de production, comme faire couler le sang sur le sol, avoir des relations sexuelles sur ce territoire de brousse, etc. Toutes ces fautes entraînent une sanction due à la colère du Nyinde. Il faudra alors à la fois réparer le tort et faire un sacrifice sur l'autel du Nyinde en guise de demande de pardon.

En quoi de telles institutions peuvent-elles présenter des traits de gestion patrimoniale ? Chaque Nyinde est attaché à un territoire avons-nous dit. Ce territoire est celui d'un groupe social, dont l'identité varie selon les zones du pays bwa : dans de nombreux cas il s'agit du village tout entier (le village étant, chez les Bwaba comme chez leurs voisins Bobo, une unité dotée d'une très forte identité et le lieu d'une intense vie communautaire, cf. Capron, 1973) ; dans d'autres, là où l'unité villageoise est un peu moins affirmée, et où les clans ont davantage d'importance, ce sont ces derniers qui sont les propriétaires des territoires ainsi définis, et il y a autant de Nyinde qu'il y a de clans. Se met alors en place un parallèle entre la répartition spatiale des différents Nyinde et le découpage des territoires claniques. Mais, quel que soit le niveau de l'organisation sociale qui est reconnu comme associé à un territoire de brousse et au Nyinde qui lui correspond, ce territoire est conçu comme le patrimoine du groupe concerné : il est exploité par les membres du groupe qui ont sur lui un droit d'usage plus qu'un droit de véritable propriété, celui-ci étant plutôt reconnu

au Nyinde vis-à-vis duquel une relation rituelle d’ordre contractuel est établie ; l’exploitation du territoire ainsi défini est maintenue à l’intérieur de certaines limites, fixées par les règles de conduite édictées par le Nyinde ; enfin, ce territoire est destiné à être transmis aux générations suivantes après une exploitation qui ne doit pas altérer son potentiel. Et c’est le Nyinde qui est l’instance garante de toutes ces caractéristiques.

À travers ce système de représentations des Bwaba, on voit se mettre en place une distinction qui était le point de départ d’une interrogation soulevée à propos des Wayampi. Le Nyinde, la Brousse en tant que puissance, est manifestement l’entité qui supervise la nature appréhendée dans sa dimension de réservoir de ressources. Les *nihamba* pour leur part, ces génies, bons ou mauvais, qui occupent, les uns, les sites sacrés naturels, les autres, ces lieux qui échappent totalement à l’emprise matérielle de l’homme car jugés trop dangereux, ces génies dans leur ensemble sont associés à la nature en tant que telle, la nature détachée de toute notion de ressources. L’attitude adoptée vis-à-vis des espaces qu’ils contrôlent est guidée par des considérations qui excluent toute préoccupation quant au caractère perdurable de l’exploitation, puisque précisément ces espaces ne sont pas exploités. On pourrait donc dire que l’opposition Nyinde / espaces occupés par les *nihamba* formalise, chez les Bwaba, la distinction que certaines analyses tentent d’instaurer entre deux types d’attitudes face à la nature. Chez les Bwaba, il n’y a pas à choisir entre deux modes d’appréhension jugés exclusifs l’un de l’autre, car les deux sont simultanément présents mais appliqués à des espaces différents. Avec ce raffinement supplémentaire que les Bwaba distinguent en outre, dans la nature non exploitée, une nature non transformée (les espaces dangereux occupés par les mauvais *nihamba*) et une nature indirectement modifiée (les aires de feu et les bois sacrés qui, dans la conception bwaba, sont humanisés non seulement parce qu’ils sont intégrés dans des rituels, mais aussi parce que leurs couverts végétaux font l’objet d’une intervention de l’homme, cf. Dugast, à paraître).

Cette distinction établie par les Bwaba invite à catégoriser différentes formes de patrimoines naturels dans cette société. Il y a d’abord ce qui est à la fois ressources et espace (il s’agit en fait des ressources susceptibles d’être produites ou prélevées sur un espace donné), ensemble qu’incarne le Nyinde. Il y a ensuite ce qui est avant tout

lieu-emblème pour un groupe donné, c'est-à-dire tout ce qui relève des sites sacrés naturels. Il y a enfin, par contraste, ces lieux au statut mal défini, qui échappent à l'emprise matérielle de l'homme, mais qui peuvent constituer une forme originale de patrimoine « en creux » : non exploités, ces espaces sont néanmoins caractérisés par leurs composantes naturelles, leur substrat végétal (principalement la présence d'*Azelia africana*) intervenant pour beaucoup dans leur identification, et ils constituent une référence permanente qui est l'une des principales garanties de leur maintien en l'état. A ces trois types d'espaces patrimonialisés correspondraient trois types d'instances surnaturelles : le Nyinde, les génies « socialisés » et les génies demeurés hostiles.

Convergences et singularités dans les rapports à la nature

Tous les exemples qui ont été passés en revue au cours de cette étude ont confirmé ce à quoi on pouvait s'attendre, à savoir qu'il n'existe nulle part d'appréhension directe du milieu. Partout, le rapport à la nature est médiatisé par un système de représentations complexe, fortement imprégné de conceptions religieuses et de préoccupations d'ordre sociologique. Même une institution jugée aussi « atypique » que le totémisme des Sereer Ndut par le peu de place qu'elle paraissait accorder à la dimension sociologique, s'est révélée présenter au contraire des traits d'exemplarité dans ce domaine.

Pour autant, ce qui s'affirme tout au long de ce parcours est sans doute moins cette commune importance des aspects sociaux et religieux, finalement peu surprenante, que l'extrême diversité des formes qu'elle emprunte. Et, plus encore, tant du moins que l'on reste à l'intérieur d'un ensemble de phénomènes comparables, le fait que cette diversité, pour une large part, n'est pas aléatoire, mais se ramène à une série de transformations réglées rendant compte du passage d'une configuration à l'autre. De sorte que la pluralité des cas observés apparaît dans l'intégralité de sa diversité tout en ne perdant rien de son homogénéité d'ensemble. Ainsi se préserve-t-on des deux écueils opposés qui guettent le plus souvent les comparatistes : les généralisations d'un côté, l'éclatement en études de cas de l'autre. Les premières estompent les caractères distinctifs, qu'elles soient abusives

en tendant à ignorer nombre de contre-exemples, ou que, plus respectueuses des faits, elles se trouvent contraintes à ne rendre compte que de traits minimes et extrêmement généraux, perdant du coup beaucoup de leur portée. Le second confine chaque exemple appréhendé dans une singularité incommensurable et atomise l'ensemble.

On comprend que, malgré leurs avantages, les analyses comparatives du type de celles qui sont préconisées ici soient rarement conduites. En effet, la mise en évidence de telles transformations est tout sauf immédiate. Elle requiert une parfaite connaissance des exemples étudiés et une analyse précise des niveaux adéquats. Il est du ressort des ethnologues de procéder à cette mise en ordre progressive de la masse confuse des matériaux ethnographiques, tâche qui se combine souvent au recueil, rendu toujours plus nécessaire, d'informations de plus en plus précises. Car, et c'est une autre vertu de la méthode, plus les données sont abondantes et détaillées, plus rigoureuse et convaincante est la mise en évidence de régularités. Dans certains cas privilégiés, on pourrait même ajouter : plus la tâche est aisée. Avec l'accumulation des informations, ce sont en effet des indices qui sont aussi engrangés, et plus ceux-ci sont nombreux, plus rapide est, dans une certaine mesure, le repérage du rapport de transformation à l'œuvre.

On note ainsi une inégale avancée de cette « couverture ». Certaines zones ont fait l'objet d'enquêtes plus nombreuses, ou plus intensives, ou conduites avec la sensibilité requise, de sorte qu'elles bénéficient d'un avantage incontestable. Mais la nature même des sociétés concernées joue aussi un rôle important. Ainsi, il est notoire que les sociétés amérindiennes se prêtent plus que celles du continent africain à ce type d'analyse. Cela ne signifie pourtant pas, comme une certaine tendance à la facilité inviterait à le penser, que la démarche soit inopérante pour l'Afrique. Elle y exige surtout davantage d'opiniâtreté, la tâche étant rendue plus ardue par le fait que les régularités y sont généralement plus dissimulées au milieu d'une profusion de faits en apparence peu ordonnés. Avec le progrès des connaissances sur ces sociétés, on peut envisager une extension prochaine de telles analyses sur ce continent. Ainsi, pour s'en tenir aux deux exemples présentés dans la dernière partie de cette étude, le dépouillement des données sur les sociétés bassar et bwaba laisse entrevoir de plus en plus de perspectives de comparaisons de cette nature.

Telle qu'elle a été ébauchée ici, l'étude de la diversité des modes d'appréhension de la nature a confirmé en partie une distinction importante – une autre – entre les deux continents explorés. Là où les sociétés amazoniennes, et même, plus largement, amérindiennes, présentent toujours des cosmologies à caractère holiste, où la nature est prise globalement, les sociétés africaines ont tendance à procéder de façon plus morcelée. Toutefois, cette distinction est surtout valide tant que l'on s'en tient à certains aspects de ces dernières, comme celui qui est le plus fréquemment mis sur le devant de la scène, le phénomène des bois sacrés. Si l'on s'attache en revanche à quelques-uns des points communs identifiés entre les deux continents, prenant par exemple comme point de départ l'existence d'esprits censés peupler certaines portions au moins de la nature environnante, on voit s'esquisser une autre facette de la comparaison.

Bien évidemment, des analyses plus serrées seraient requises de part et d'autre pour établir dans quelle mesure l'équivalence peut réellement être considérée comme valide. Toutefois, on voit d'ores et déjà que, outre l'existence de ces esprits de la nature, il existe également d'autres entités qui, dans les systèmes de représentations des deux continents, concernent plus directement la communauté des hommes dans la mesure où elles interfèrent plus étroitement avec la question de leur subsistance, et donc de leur survie. Ce sont les maîtres des animaux dans les sociétés amérindiennes (absents chez les Ojibwa, rappelons-le), les entités de type Nyinde dans les sociétés de l'ouest africain. Les deux se révèlent comme des instances de régulation des ponctions opérées sur le milieu et comme celles qui, simultanément, prodiguent une relative abondance. La diversité affichée par l'ensemble des configurations qui présentent ce trait ne semble pas remettre en cause ce point commun. Ce serait plutôt l'absence de telles instances qui conduirait à un mode d'exploitation du milieu moins contrôlé. Pour le monde amérindien, l'exemple ojibwa a fourni une illustration particulièrement éclairante de ce phénomène, tandis que pour l'Afrique il faudrait peut-être se tourner vers une société qui, comme celle des Bassar, ne dispose pas de telles instances, pour voir s'esquisser une formule tendant à certains égards vers le même type de profil. A moins que d'autres institutions ne viennent se substituer, dans ce cas, au type de contrôle exercé par une institution comme le Nyinde.

La comparaison déjà entreprise entre les Bwaba et les Bassar (Dugast, à paraître) a mis en évidence une appréhension plus directe de la

nature chez les premiers qui, chez les seconds, serait médiatisée par une institution d'une grande importance, la chefferie rituelle. Dans le prolongement des questions débattues ici, une autre différence majeure doit être soulignée : l'absence, chez les seconds, d'une institution aussi capitale que celle du Nyinde chez les premiers. Ce n'est pas que les Bassar soient dépourvus de puissances du territoire. Ils en ont, et chez eux aussi elles jouent un rôle essentiel. Mais, parmi toutes les fonctions qu'elles remplissent, ne figure pas la principale de celles qui sont attribuées à ces puissances chez les Bwaba : celle de pourvoyeuses de toutes les richesses prélevées ou produites en brousse. Soit celle-là même que remplissent les maîtres des animaux dans les cosmologies amérindiennes. Ici encore, comme dans le cas précédent, la présence d'une chefferie rituelle chez les Bassar est probablement pour beaucoup dans les différences observées. Dans son sillage, les moyens rituels de contrôle de l'environnement (sur la pluie, le vent, les criquets, la fertilité, etc.) prennent sans doute aussi leur part. Plus développés que chez les Bwaba, c'est vraisemblablement par eux que passent d'éventuelles limites imposées à l'exploitation de l'environnement. De futures enquêtes devront le préciser.

Si la chefferie rituelle des Bassar semble responsable de nombre des singularités du mode d'appréhension de la nature en vigueur dans cette société, et, partant, des différences les plus nettes vis-à-vis d'une autre configuration comme celle développée par les Bwaba, certains de ses traits laissent à penser que son effet dans ce domaine pourrait être plus net encore. En dépit de certaines ressemblances importantes, et d'une parenté indéniable, cette institution ne présente en effet pas les caractéristiques claires et univoques qui sont reconnues aux royautés sacrées. On sait que ces systèmes politico-rituels, fréquents en Afrique, se révèlent être en grande partie un moyen d'assurer, par le truchement d'un complexe appareil rituel, une emprise très forte de la société sur les forces germinatives de la nature, qui œuvreront dès lors au service des hommes. On conçoit que l'existence d'une telle institution puisse dispenser les sociétés qui s'en sont dotées de ces autres institutions de type Nyinde dont à première vue le rôle n'est pas très différent, si ce n'est qu'il passe par le contrôle d'un territoire et non par la mise au-dessus du groupe d'un personnage exceptionnel. La chefferie bassar est d'un type assez différent de ce modèle classique des royautés sacrées : le souverain n'y est pas le garant de la mise en œuvre des forces germinatives de la nature au bénéfice de la société, il est plus

simplement tenu de protéger toute la société contre les forces destructrices qui la menacent. Une inversion qui se manifeste notamment par le fait que tandis qu'un authentique roi sacré est d'autant plus efficace qu'il est en bonne santé, sa vigueur étant à la fois la garante et le reflet de celle dont il fait bénéficier la société qui n'en attend pas moins de lui, le chef bassar rempli d'autant mieux son rôle qu'il est régulièrement malade et qu'il se dirige vers un affaiblissement rapide et généralisé, trouvant son terme dans sa prochaine disparition (pour un développement de cette comparaison, notamment à travers plusieurs exemples classiques, cf. Dugast, 1992 : 823-833).

On s'attendrait donc à ce que dans un contexte d'authentique royauté sacrée, plus encore que dans la société bassar, la part prise par des institutions de type Nyinde soit particulièrement effacée. Or, on trouve chez les Vore de Kumi, qui forment l'une des composantes de l'ethnie bobo, une situation où coexistent une institution de type royauté sacrée (le *kirevo*), présente cette fois dans ses caractéristiques les plus classiques, et une puissance de la brousse de type Nyinde (dénommée Sogo chez les Vore) tout à fait comparable à ce qui existe chez les Bwaba. Ce matériel, recueilli récemment par Chiara Alfieri, paraît tout indiqué pour la relance de la question.

En attendant que les recherches en cours livrent tous leurs résultats, et qu'elles alimentent ainsi les indispensables analyses comparatives à venir, on peut d'ores et déjà prendre acte du fait que la place occupée par la nature dans les systèmes de représentations est sujette à d'importantes variations. C'est dans cette diversité que l'on peut trouver des formes qui, parfois, peuvent s'approcher de ce qu'en Occident on a depuis peu commencé à appeler une vision patrimoniale de l'environnement.

Remerciements

Je remercie, pour leur lecture attentive de versions antérieures de ce texte,
et pour leurs observations Patrick Allain, Jean Boutrais,
Sonia Braham et Sabine Luning.

Bibliographie

- ADLER A., 1998 —
Le totémisme en Afrique noire.
*Systèmes de pensée en Afrique
noire*, 15 : 13-107.
- CAPRON J., 1973 —
*Communautés villageoises bwa.
Mali – Haute Volta*. Muséum national
d'histoire naturelle, Institut
d'ethnologie, Musée de l'Homme,
Paris (« Mémoire de l'Institut
d'ethnologie » 9).
- CARTRY M., 1993 —
« Les bois sacrés des autres : les faits
africains ». *Les bois sacrés. Actes
du colloque international de Naples*
(« Collection du Centre Jean Bérard »
10) : 193-208.
- CHAUMEIL J.-P., 1989 —
Du végétal à l'humain.
Une conception "énergétique"
de l'évolution en basse Amazonie
péruvienne. *Annales de la Fondation
Fyssen*, n° 4 : 15-24.
- DESCOLA P., 1985 —
« De l'Indien naturalisé à l'Indien
naturaliste : sociétés amazoniennes
sous le regard de l'Occident ».
In CADORET A. (éd.), *Protection
de la nature : histoire et idéologie*,
Paris, L'Harmattan : 221-235.
- DESCOLA P., 1990 —
« Cosmologies du chasseur
amazonien ». In DEVERS S. (coord.),
Pour Jean Malaurie, Paris,
Plon : 59-63.
- DESCOLA P., 1996 —
Les cosmologies des Indiens
d'Amazonie. *La Recherche*,
292 : 62-67.
- DESCOLA P., 1999 —
Les natures sont dans la culture,
Sciences humaines, hors série,
23 : 46-49.
- DESCOLA P., 2000 —
« L'anthropologie et la question de
la nature », In M. ABÉLÈS, CHARLES L.,
JEUDY H.-P. et KALAORA B. (éd.),
*L'environnement en perspective.
Contextes et représentations
de l'environnement*. Paris,
L'Harmattan (« Nouvelles études
anthropologiques ») : 61-83.
- DÉSVEAUX E., 1991 —
« Fragments d'une tradition orale »
[A propos de MOORE P. et
WHELOCK A. (éd.), *Wolverine Myths
and Visions. Dene Traditions from
Northern Alberta*. Indiana University,
1990 (« Studies in the Anthropology
of the North American Indians »)],
L'Homme 119, XXXI (3) : 119-126.
- DÉSVEAUX E., 1995 —
Les Indiens sont-ils par nature
respectueux de la nature ?
Anthropos, 90 : 435-444.
- DUGAST S., 1992 —
*Rites et organisation sociale.
L'agglomération de Bassar au Nord-
Togo*. Thèse de doctorat, École des
hautes études en sciences sociales,
Paris.
- DUGAST S., 2000 —
« Des sites sacrés à incendier. Feux
rituels et bosquets sacrés chez les
Bwaba du Burkina Faso et les Bassar
du Togo ». In *Sites sacrés « naturels »*,
Publications de l'Unesco.
- DUPIRE M., 1991 —
Totems sereer et contrôle rituel
de l'environnement, *L'Homme*, 118,
XXXI (2) : 37-66.
- GRENAND P., 1993 —
La connaissance du milieu
en Amérique du Sud. *La science
sauvage. Des savoirs populaires
aux ethnosciences*, Paris,
Éditions du Seuil : 62-75.

GRENAND P. et GRENAND F., 1996 —
« Il ne faut pas trop en faire ».
Connaissance du vivant et gestion
de l'environnement chez les Wayāpi
(Amérindiens de Guyane).
Cahiers des Sciences humaines,
32 (1) : 51-63.

LÉVI-STRAUSS C., 1962a —
Le totémisme aujourd'hui. Paris, PUF.

LÉVI-STRAUSS C., 1962b —
La pensée sauvage. Paris, Plon.

REICHEL-DOLMATOFF G., 1976 —
Cosmology as Ecological Analysis :
a View from the Rain Forest. *Man*
(new series), 11 (3) : 307-318.

Gérer à plusieurs des ressources renouvelables

Subsidiarité et médiation patrimoniale par récurrence*

Didier Babin

Martine Antona

Alain Bertrand

Jacques Weber

Introduction

En Afrique francophone, la période coloniale a réalisé une mainmise de l'État sur l'ensemble des sols, des espaces et des ressources. La présomption de domanialité sur « les terres vacantes et sans maître » a été l'outil de cette expropriation de fait des populations rurales de la gestion de leurs terroirs et de leurs ressources. La période coloniale a institué des administrations solides et des services fonciers, forestiers ou autres capables de surveiller et de punir. La forêt était, théoriquement, l'affaire exclusive de l'administration forestière et de ses agents forestiers. Par définition, seul l'État pouvait prétendre agir en dehors des préoccupations individuelles et de court terme, compte tenu des longues durées de rotation d'une forêt gérée et des multiples intérêts reconnus des espaces forestiers, hors la simple exploitation du bois. Les États nouvellement indépendants réaffirment la propriété étatique des forêts. L'importance de la construction de l'unité natio-

* Cet article est largement inspiré de Weber (1996) et Babin, Bertrand, Weber et Antona (1999).

nale dans des contextes multi-éthniques aboutit à une situation de double contrainte : d'une part, maintenir l'espace forestier dans le patrimoine national (domaine privé de l'État), mais d'autre part, garantir à tous l'accès au bien commun... L'État est supposé seul à même de gérer le bien commun en bon père de famille. Ce postulat imprègne aujourd'hui les cultures administratives, et chaque forestier se sent investi de la mission d'exploiter la forêt en la préservant, se situant par définition dans une logique de soutenabilité de la ressource.

Les administrations coloniales ne disposaient déjà pas des moyens de contrôler efficacement les espaces appropriés par l'État ; les administrations post-coloniales les ont encore moins. L'accès aux forêts classées et au domaine privé de l'État est interdit. Mais l'interdiction d'accès sans les moyens de la faire respecter, génère un accès libre *de facto*. Et l'accès libre produit mécaniquement une tragédie écologique aussi bien qu'économique et sociale (Weber, 1996). Il ne s'agit pas de la « tragédie des communs » stigmatisée par Hardin (1968), mais bien d'une « tragédie de l'accès libre ».

Ainsi, les cas de gestion étatique des forêts présentent en commun :

- une interdiction d'accès, connue de tous ;
- un contrôle de l'accès inefficace ;
- des individus ou des groupes en situation qu'ils savent précaire, face à un retour de l'administration toujours possible ;
- une précarité de droits qui conduit à exploiter « tout, tout de suite », sans souci d'un lendemain sur lequel les agents n'ont pas prise. Il s'ensuit, logiquement, une course à l'espace et aux ressources, habituelle dans le domaine des pêches, mais dont celui-ci n'a pas le monopole.

En matière de forêts, considérer la pluralité des usages et des usagers ne veut pas dire entretenir un accès libre. C'est même plutôt le contraire. La gestion des ressources n'existe que s'il y a possibilité d'exclusion ou de sanctions à l'encontre de ceux qui ne respectent pas les règles. Cela suppose des règles acceptées et des moyens de les faire appliquer. La recherche d'une participation des populations à la gestion des espaces boisés, dans de nombreux pays, vient du constat que seuls les locaux peuvent avoir les moyens de veiller à la mise en œuvre de ces règles : le contrôle social est bien plus économe et efficace que le contrôle administratif. Encore faut-il que les popu-

lations rurales en éprouvent la nécessité. Tant que la gestion des ressources forestières ne rencontre pas leurs intérêts, cela semble illusoire. En revanche, si les objectifs ou les résultats de cette gestion sont appropriés par les populations, l'espoir d'une gestion locale avec leur appui est envisageable.

De nombreux projets pilotes de foresterie sociale ou d'aménagement forestier avec les populations locales ont été tentés. Ces projets ont été fondés sur un investissement lourd en études, en enquêtes et en matériel. Cependant, au-delà des zones pilotes, lorsqu'il faut agir non plus à l'échelle d'un massif mais à celle d'un État, les moyens sont très nettement insuffisants. Il faut repenser complètement les méthodes, les outils et même les façons d'intervenir auprès des populations. L'économie des moyens devient un défi technique et organisationnel. L'efficacité de la gestion des ressources forestières à cette échelle fait intervenir tous les acteurs, du politique au bûcheron, du forestier au pasteur. Elle doit aussi être établie dans une perspective de valorisation économique des forêts ou au moins de satisfaction des besoins des différents usagers. Elle doit aussi tenir compte des politiques d'aménagement du territoire et des autres politiques sectorielles ayant une incidence directe ou indirecte sur les forêts. Il y a donc, en préalable à des solutions techniques, à effectuer des choix d'ordres politiques et donc économiques et sociaux, à différentes échelles spatiales et temporelles. C'est sur ces objectifs, s'ils sont partagés, qu'une gestion efficace peut s'instaurer.

I La gestion du pluralisme

Une gestion subsidiaire

Limiter l'État à des fonctions de régulation, d'orientation, de pilotage, de contrôle et de maintien de l'ordre, n'implique pas forcément « moins d'État » mais sûrement « mieux d'État ». Nombre d'États africains ont une administration à tel point délabrée que la réussite de tout processus de décentralisation passe d'abord par un renforcement du niveau central concomitant avec le transfert de responsabilités à des instances décentralisées.

Tenter de combiner « moins et mieux d'État » implique peut-être le recours au principe de subsidiarité. Sur le plan de l'économie, le principe de subsidiarité vise l'exécution efficace des tâches d'une politique et par extension le choix d'un niveau hiérarchique d'exécution minimisant les coûts économiques et maximisant le bien-être social (Mors, 1993). Les responsabilités sont assumées et les décisions sont prises au niveau le plus bas possible susceptible de le faire de façon économique et opérationnelle. Au-delà de la simple déconcentration administrative¹, le principe de subsidiarité s'appuie, à partir d'une décentralisation² effective du pouvoir, sur la société civile pour l'accomplissement de certaines tâches d'intérêt général. Ceci n'est ni sans intérêt, ni sans risque : « Intégré dans un prêt-à-penser, le principe de subsidiarité sert aujourd'hui de formule magique, habille avantageusement les réformes les plus disparates, et dissimule des pratiques contraires aux idées qu'il défend. [...] Or nous nous trouvons aujourd'hui devant un risque majeur : celui de voir l'État abandonner ses tâches au lieu de les redéfinir. [...] L'idée de subsidiarité suppose une redéfinition des rapports entre l'État et les citoyens, non pas dans le domaine institutionnel, mais dans le domaine de l'action à accomplir en vue de l'intérêt général » (Millon-Delsol, 1993).

La décentralisation politique, la mise en place de la gestion locale des ressources renouvelables et la transition de la gestion étatique vers la gouvernance locale³ posent de nombreux problèmes. Peut-

1. La déconcentration administrative consiste à remettre aux agents locaux de l'administration des pouvoirs de décision auparavant détenus par l'administration centrale.

2. Dans sa raison d'être la décentralisation vise à « libérer le pouvoir central et à confier les responsabilités à ceux qui sont les plus compétents pour les résoudre. [...] La décentralisation implique la gestion par les administrés des affaires qui les concernent le plus directement. Elle permet d'associer les administrés à la prise de décision » (Debbash, 1990).

3. Les divergences apparentes des philosophies d'inspiration américaine « *good governance* » et latine « décentralisation » cachent en fait des objectifs non contradictoires : « Si la décentralisation offre une nouvelle géographie de la répartition des pouvoirs [...] la gouvernance prend en charge la manière de mettre en œuvre ces compétences par le choix des élites, les styles de gestion et le nécessaire règlement des conflits. [...] (Elles) s'inscrivent dans une même philosophie de l'action, leurs interventions sont cumulables. [...] Pourtant il y a un vrai problème latent de culture juridique et politique. [...] Mais ces différences internes sont moins essentielles que la divergence existant entre ces interventions exogènes et les « manières endogènes » de légitimer le pouvoir » (Le Roy, 1995).

on imaginer qu'un seul modèle universel soit applicable et règle tous les problèmes, à quels risques et à quelles conditions ? Quels sont ou peuvent être les acteurs sociaux impliqués dans la gouvernance locale ? Celle-ci suffit-elle à assurer une gestion viable à long terme des ressources renouvelables ?

La nécessité d'impliquer l'ensemble des utilisateurs des ressources : les exemples du Niger et de Madagascar

Pour aboutir à des règles qui assurent une gestion viable à long terme des ressources renouvelables, il est indispensable d'impliquer dès l'origine dans la négociation l'ensemble de ses utilisateurs.

Au Niger, ce fut l'erreur des coopératives forestières au milieu des années 1980 que de croire possible de ne négocier qu'avec les seuls bûcherons en ignorant les usages pastoraux ou en prétendant les assujettir sans concertation préalable à des règles de sylviculture (modification des parcours et mise en défens sur trois ans). La prise en compte des usages pastoraux conduisit le projet Énergie II mis en place dans les années 1990 à repenser les règles d'aménagement forestier⁴ et à redécouvrir les pratiques paysannes de gestion et d'exploitation en taillis fureté qui permettent de supprimer la mise en défens (Bertrand, 1995). Le projet Énergie II a associé dès le départ les pasteurs à la délimitation de la forêt villageoise et à la création du marché rural de bois-énergie. Les pasteurs peuls, qui détiennent les droits historiques et coutumiers sur les espaces naturels, participent à la négociation de création du marché rural en même temps que les bûcherons zarma.

À Madagascar, la multiplicité des activités économiques liées à l'exploitation des zones forestières, la pluri-activité systématique de la petite paysannerie en situation de pauvreté et la pluralité des opérateurs sont la règle générale. Tout ce qui peut être valorisé et qui peut

4. Faire renoncer les agents de l'administration forestière au dogme de la mise en défens ne fut pas simple car c'était remettre en cause une représentation de la forêt, celle de l'administration et la suprématie des connaissances techniques « modernes » sur les pratiques coutumières des populations rurales.

trouver un marché est cueilli, collecté, voire cultivé et présenté aux acheteurs éventuels. Ceux-ci peuvent être de divers types :

- petits commerçants locaux autochtones ou allochtones (chinois, syriens, libanais, karana,...) jouant le rôle de relais avec des commerçants ou des collecteurs urbains ;
- colporteurs ou petits commerçants ambulants approvisionnant le milieu rural et en ramenant des produits multiples et variés (y compris la pharmacopée traditionnelle) qu'ils écoulent ensuite de façon diversifiée sur les marchés urbains ;
- collecteurs plus ou moins spécialisés qui regroupent les productions commerciales sur des zones plus ou moins vastes ;
- collecteurs clandestins spécialisés dans l'achat de produits rares ou interdits (pierres précieuses, animaux et plantes des listes CITES, etc.) et travaillant pour leur compte ou pour le compte de commerçants ;
- grands propriétaires disposant de moyens de transport et monopolisant l'investissement et le commerce local ;
- projets de développement ou ONG assurant des fonctions économiques en lieu et place des opérateurs paysans ou privés locaux ;
- organisations paysannes ou groupements divers à vocation communautaire ou coopérative etc.

La pluralité des opérateurs économiques locaux recouvre une diversité de systèmes organisationnels, de pratiques commerciales, de stratégies à la fois économiques, sociales et le cas échéant politiques qui se traduisent pour chaque produit concerné par autant de chaînons constituant les maillons de la filière commerciale reliant la collecte ou la production au commerce final, à l'exportation ou à la consommation.

Pour en revenir à la question centrale de la gestion viable et pluraliste des forêts et du développement rural, le débat ne semble pas réellement porter sur ce qu'il faut faire, mais sur la façon de le faire. Devant une telle pluralité des intérêts, des représentations et des poids économiques et sociaux des opérateurs et des acteurs concernés, le choix est entre le laisser-faire, la décision autoritaire ou réglementaire, et la négociation entre acteurs directement et/ou indirectement concernés. Le laisser-faire a un coût écologique et social souvent insupportable ; la réglementation implique des coûts de contrôle hors

de portée des autorités. Reste la négociation qui, compte tenu de la diversité, voire de la divergence d'intérêts, implique la mise sur pied d'une médiation. La médiation entre intérêts est au centre du dispositif mis en œuvre à Madagascar par la loi Gelose⁵ de transfert de la gestion des ressources renouvelables aux communautés rurales.

À Madagascar, la politique de transfert contractuel de la gestion des ressources renouvelables aux communautés rurales est régie depuis octobre 1996 par la loi 96-025 sur la gestion locale des ressources renouvelables*. 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 est transférable sur une base contractuelle. L'objectif est de mettre fin à l'accès libre en permettant la responsabilisation des communautés rurales sur les ressources de leur terroir.

La loi fixe le cadre réglementaire des contrats « Gelose », passés entre l'État, la commune et la communauté rurale de base. Le contrat Gelose organise simultanément :

- le transfert contractuel de la gestion d'une ressource renouvelable sur un espace communautaire délimité à une communauté locale.

- la sécurisation foncière relative, c'est à dire la constatation publique et contradictoire des occupations foncières individuelles ou collectives de l'ensemble des espaces du terroir.

Ces contrats ne peuvent être conclus qu'à la demande volontaire des communautés rurales. La contractualisation doit permettre une exploitation et une valorisation des ressources au profit des communautés rurales et des communes. Les formes de ce contrat impliquent une négociation entre l'administration, la collectivité territoriale (commune) et la communauté locale sur la base d'une médiation. La communauté rurale est assistée en cela par un médiateur environnemental agréé qu'elle choisit.

* La Gestion Locale Sécurisée est une des composantes transversales du Plan environnemental de Madagascar. Elle est associée à un Appui à la gestion régionalisée et à l'approche spatiale (Ageras). Cette autre composante du Plan environnemental doit contribuer à la planification négociée régionalement d'actions de développement et à la mise en place et au renforcement des instances de concertation et d'orientation au niveau régional et multi-local. A Madagascar, la Région devient une collectivité territoriale décentralisée opérationnelle. Le pari du Plan environnemental (World Bank, 1996), en particulier dans sa composante Ageras, est de contribuer, autour de la question du développement régional et de gestion viable des ressources renouvelables, à l'émergence d'une institution de planification régionale. Celle-ci servirait de socle à la réflexion, à la conception et à la constitution d'une véritable collectivité régionale. D'un point de vue politique, l'enjeu est à la fois énorme et ambitieux.

Tableau 1
La gestion locale sécurisée à Madagascar.

5. Gelose : GEstion LOcale SEcurisée. Voir également les articles de S. Aubert et S. Goedefroit dans cet ouvrage.

■ La médiation patrimoniale par récurrence : un nouveau contrat social à propos de la nature ?

Restituer une place centrale aux populations locales dans la gestion des forêts suppose de les impliquer dès le départ, dans l'élaboration des objectifs de la gestion et dans le processus de décision (« *empowering people to mobilize their own capacities, be social actors, rather than passive subjects, manage the resources, make decisions, and control the activities that affect their lives* » (Cernea, 1985)). Il est nécessaire d'« inventer des stratégies permettant à chacun, et notamment aux plus humbles des acteurs sociaux, de négocier son devenir » (Olivier de Sardan et Paquot, 1991). La médiation patrimoniale par récurrence se situe dans cette perspective. Elle est assez éloignée de l'approche participative⁶ puisqu'elle est constitutive d'une démarche basée sur le contrat et sur le dépassement des solutions consensuelles de court et moyen termes. Le contrat, interne au groupe, légitimé et ritualisé, en devient le patrimoine. Toutefois, la légitimité des parties ne suffit pas. En l'absence d'égalité des parties préalables à la négociation du contrat, il n'y a pas contrat mais instrument de pouvoir. Ici, ce que l'on vise, c'est se servir du contrat pour construire l'égalité des parties. Et le moyen unique est de déséquilibrer le processus au profit du plus faible. C'est à cela que sert le médiateur.

De la participation à la négociation du contrat

Dans des situations caractérisées par de fortes externalités – c'est-à-dire de fortes interdépendances entre acteurs dans l'usage d'une ressource –, la science économique préconise de multiples moyens techniques pour « internaliser les externalités », dont des droits de propriété ou des instruments de type taxes, licences, principe pollueur-

6. La participation des populations peut prendre des formes très variées, et très différentes de sens ; allant de la « participation manipulatrice » (*manipulative participation*) à la « participation effective » (*self-mobilization*), cette dernière restant encore à mettre en œuvre selon Pretty (1995).

payeur ou encore marchés de droits (Barde, 1992). Dans le cas des aménagements forestiers, des forêts classées ou de zones de conservation, les gestionnaires s'appuient parfois sur des instruments tels que la redistribution des bénéfices ou sur des incitations. Ces incitations sont conçues comme un coût de transaction pour que les populations « participent » aux objectifs du gestionnaire. Or les questions d'environnement engagent le très long terme, qu'il s'agisse de la gestion viable d'écosystèmes forestiers, de la résolution durable de conflits entre éleveurs transhumants et sédentaires ou encore de conflits entre populations et gestionnaires d'aires protégées. Plus l'horizon des problèmes à traiter est de long terme, et moins l'évaluation économique – *a fortiori* monétaire – est pertinente. Le long terme est plus affaire de création institutionnelle que d'analyse économique (Weber, 1996).

Le choix des instruments adéquats d'internalisation est fonction des objectifs assignés à la régulation (Pearce and Turner, 1990; Fauchaux et Noël, 1995; Meuriot, 1989). Le premier problème est donc celui de la détermination des objectifs. Dans les situations locales, on ne peut pas partir d'un mécanisme de résolution de conflits pour l'établissement d'objectifs. En revanche, il s'avère possible de faire discuter ces acteurs à propos de leur devenir sur le long terme dans lesquels devra s'insérer la résolution du conflit ou la gestion du problème. Le long terme envisagé ici est de l'ordre de 25 à 30 ans. Un tel horizon amène *de facto* les acteurs à discuter non pour eux-mêmes, mais pour leurs enfants (Weber, 1996). Cette recherche d'un agrément sur le très long terme pour cadrer les engagements de court et moyen terme donne son caractère récurrent à la démarche, le patrimoine étant constitué selon la définition d'Ollagnon (1991) de « l'ensemble des éléments matériels et immatériels qui concourent à maintenir et à développer l'identité et l'autonomie de son titulaire dans le temps et l'espace par adaptation en milieu évolutif ».

**Le dépassement des solutions consensuelles :
une nécessité face à la pluralité et à la divergence
des intérêts multiples**

Lorsqu'une situation est conflictuelle, l'émergence d'un compromis durable est quasi impossible lorsqu'on cherche à l'obtenir par une évaluation directe du conflit et de ses origines. Lorsqu'il est malgré tout obtenu, on constate que ce compromis se révèle très instable et

que les comportements de « cavalier seul » (*free rider*) se multiplient rapidement. C'est ce que montrent aussi bien la pratique répétée de jeux de gestion de ressources en accès libre, dans certaines conditions d'expérimentation sans communication entre acteurs notamment (observations des auteurs), que l'assistance à des négociations réelles dans des enjeux de gestion de ressources renouvelables (Ostrom *et al.*, 1994). La négociation doit donc être « privilégiée par rapport à la confrontation des droits et des devoirs, ce qui impose de construire et d'actualiser [...] une instance de négociation, vulnérable au désengagement, traduisant une communauté d'actions, fondée sur le désir d'agir ensemble dans un contexte bien identifié et sur des projets limités » (Ollagnon, 1991). Si la résolution du conflit est un échec, l'observation montre que les acteurs affirment encore plus, par leur comportement présent, la légitimité de leur comportement passé, aggravant ainsi le conflit.

La médiation patrimoniale par récurrence part de ce constat pour renverser l'ordre de la négociation. Elle part de l'obtention d'un agrément sur le très long terme pour revenir du futur vers le présent. Elle repose sur l'hypothèse que le long terme n'étant pas prévisible, il est en partie décidable; et que prévoir, c'est gouverner (Weber et Bailly, 1993). L'application de la médiation patrimoniale par récurrence est en cours à Madagascar pour le transfert et la contractualisation de la gestion des ressources renouvelables aux communautés locales.

Les étapes d'une médiation patrimoniale par récurrence

Le point de vue collectif de très long terme, sans lequel toute action locale est vouée à la contingence, implique l'organisation d'une négociation, donc d'une médiation entre des représentations différentes du passé, du présent et de l'avenir. Il y faut un médiateur⁷. Il lui sera demandé d'animer un processus de dialogue, de négociation, dont le résultat doit être constitué :

- d'objectifs de très long terme (une génération);

7. Le médiateur peut être un scientifique, de préférence de sciences sociales, comme il peut être un politique, mais peu importe son appartenance disciplinaire ou professionnelle. Les qualités requises sont la capacité d'écoute et de restitution des opinions, la capacité à légitimer les points de vue dans la négociation, surtout lorsque ceux-ci sont opposés. Il lui faut donc également une bonne capacité de synthèse.

- de scénarios de gestion à moyen terme, assortis d'une évaluation de faisabilité écologique, économique, sociale, institutionnelle;
- de l'élaboration d'une structure de gestion négociée;
- d'instruments de gestion.

Pour parler en économiste des ressources renouvelables, la médiation aboutit à une règle d'allocation des ressources, quand la démarche économique classique part d'une règle préétablie d'allocation. Parce que la règle d'allocation est issue de l'interaction entre acteurs, elle intègre leurs perceptions particulières, et s'en trouve légitimée aux yeux de l'ensemble de la population locale. Il n'en va pas de même lorsque les règles sont prédéfinies et qu'il est demandé aux populations de discuter leur application, non leur bien-fondé, comme dans la plupart des cas de « participation ».

Initialisation

- identification des acteurs
- débat sur les tendances
- débat sur leur acceptabilité

(Re)construction de choix constitutionnels

- discussion sur des objectifs de très long terme (25-30 ans)
- processus de légitimation
- ritualisation

Élaboration de scénarios de gestion

- élaboration de scénarios pour atteindre les objectifs de très long terme par les acteurs
- choix des outils de gestion
- légitimation des résultats (sans ritualisation)

Instauration d'une structure locale de gestion⁸

(Source : Weber, 1996)

Tableau 2

Les étapes d'une médiation patrimoniale par récurrence.

8. Cette structure est purement contingente aux objectifs et scénarios. Elle peut être modifiée ou supprimée à tout instant. Dans les projets de développement habituels, c'est ce que l'on construit en premier, et avec un objectif de permanence au moins à l'échéance du projet.

Initialisation

L'ensemble de la démarche de médiation suppose l'établissement d'une situation initiale au sens de Rawls (1987) dans laquelle les acteurs sont clairement informés de ce qui les oppose aux autres, et de leur commune dépendance d'une solution au problème qui se trouve à l'origine de la médiation. L'initialisation suppose une identification des acteurs réellement impliqués dans l'objet de la médiation⁹. Les acteurs sont invités à débattre sur l'évolution qu'ils considèrent la plus probable, de l'écosystème et de leur propre situation, dans l'hypothèse d'une poursuite des tendances actuelles, qu'il leur revient également d'identifier. Il n'y a pas d'expertise scientifique à ce stade, seule est requise la présence du médiateur. L'enjeu de cette phase est de permettre aux acteurs d'exprimer leurs perceptions de la situation présente et de son évolution, et de les confronter, d'en être mutuellement clairement informés. Les points de vues de l'ONG de conservation ou de l'agent public sont ni plus ni moins légitimés que les autres. C'est un enjeu de communication, non de « connaissance ». Cette étape d'initialisation permet la confrontation de perceptions également légitimes et également subjectives. Lorsqu'un état des perceptions a pu être établi et discuté, il est demandé aux acteurs de débattre de l'acceptabilité écologique, économique, sociale, d'une prolongation des tendances actuelles. Le commun désagrément à l'égard des tendances actuelles enracine l'ensemble de la démarche. Il crée la situation initiale qui fonde la suite du processus.

Construction des objectifs de très long terme

Les acteurs refusent généralement les conséquences qu'une prolongation des tendances actuelles aurait sur le sort de leurs enfants, par delà les conflits qui peuvent aujourd'hui les diviser entre eux. L'important réside dans l'enracinement de la discussion dans le long terme. Les acteurs peuvent à présent débattre de ce qu'ils souhaiteraient « idéalement » laisser à leurs enfants, comme attributs de l'environnement et du cadre de vie. Il n'est toujours pas nécessaire de

9. Il convient notamment d'identifier des « tiers-absents » : ceux dont le rôle est important dans le devenir de l'écosystème, mais qui se considèrent extérieurs au problème local. L'ONG de conservation, les agents des services publics, les commerçants, se placent facilement dans cette position de « tiers-absents ». Les acteurs réels sont tous partie prenante à la médiation. Ils se retrouvent « égaux » dans la négociation.

recourir à l'expertise scientifique, l'enjeu étant de faire produire par les acteurs une charte de long terme, une sorte de « contrat social » où s'exprime autant d'idéal que de matériel. Les mythes, les symboles, les ancêtres peuvent très bien être mêlés à la discussion¹⁰. L'enjeu premier de la médiation, réside en l'établissement de « choix constitutionnels », selon l'expression de Ostrom (1990). Ces choix seront par la suite considérés comme intangibles et comme référence permanente de l'action, par les acteurs qui les ont produits et acceptés. Ces objectifs de très long terme deviendront des institutions, engageant plus que ceux qui ont généré cet agrément.

L'agrément sur des objectifs de très long terme précède et autorise la définition des modalités de gestion à moyen et court terme. Ce détour par le futur a comme vertu de rendre caducs une bonne partie des conflits, et de déplacer ceux qui persistent. Parce qu'ils doivent être « patrimoniaux », non rediscutables, intangibles, « constitutionnels », les objectifs de très long terme nécessitent une légitimation forte et une ritualisation. La ritualisation passe par l'expression publique des termes de l'agrément, avec un cérémonial dépendant des lieux et des cultures présentes. Le rituel, quel qu'il soit, inscrit l'agrément de très long terme dans l'ordre symbolique : par là, il le rend inaliénable, non monétarisable, et difficile à transgresser¹¹ (Weber, 1996). La légitimation est la procédure par laquelle un agrément entre un nombre donné de personnes est accepté comme engageant l'ensemble des acteurs, présents et absents. Elle recourt le plus souvent à la restitution publique des termes de l'agrément, assortie d'une déclaration écrite, en présence d'une autorité s'exerçant à une échelle plus vaste que celle des problèmes ayant demandé une médiation (Weber, 1996). Même dans le cas où l'agrément donnerait lieu à référendum local, les résultats devraient être légitimés. Certains économistes, tel Godard (1997) constatent qu'en situation de controverse, les négociations sont des processus de construction d'une légitimité, d'un point de vue sur les autres, ou d'un acteur sur les autres. Dans le cas de la médiation patrimoniale par récurrence, la légitimation suit l'agrément ; elle ne constitue pas l'objet de la négociation, elle en conforte le résultat.

10. Le mythe du marché comme les autres...

11. Un exemple immédiat de « ritualisation » peut être trouvé dans la cérémonie anglo-saxonne de remise des diplômes par les universités. La délivrance publique confère légitimité au diplôme, la parade vestimentaire et le décorum en constituant une ritualisation forte.

Élaboration d'un système de gestion

L'étape suivante de la médiation réside en l'établissement de scénarios de moyen terme permettant d'atteindre les objectifs de très long terme. Les acteurs restent maîtres de cette phase, comme de la précédente, avec l'assistance du médiateur. C'est à ce stade qu'intervient l'expertise scientifique, notamment économique. Il ne revient pas aux experts de dire ce qui doit être fait, mais d'évaluer la faisabilité comparée des scénarios élaborés par les acteurs. « Les connaissances élaborées doivent permettre de questionner tout autant les discours scientifiques que populaires. Le non savoir (des acteurs) devient alors productif en ce sens qu'il permet l'émergence d'une demande au sein d'une négociation » (Olivier de Sardan et Paquot, 1991).

Le recours à l'évaluation scientifique des scénarios, par va-et-vient, permet d'affiner ces derniers jusqu'à ce qu'ils soient considérés par les acteurs comme conformes à leurs attentes, à coût acceptable, et dans le respect des objectifs de très long terme¹². L'élaboration de scénarios transforme le souhaitable (les objectifs patrimoniaux), en possible¹³. Ces scénarios doivent être agréés par tous, et nécessitent donc une légitimation. Mais ils doivent être adaptatifs, modifiables en fonction de changements de contexte : ils ne doivent donc pas donner lieu à ritualisation.

Élaboration d'une structure de gestion

La structure de gestion est contingente au processus de médiation. Elle est purement exécutive, met en œuvre les scénarios acceptés, dans le cadre du processus de décision débattu et accepté. Elle applique les instruments de gestion choisis extérieurement à elle. La structure de gestion doit pouvoir être transformée en cas de besoin. Elle n'appelle donc ni légitimation au-delà de son espace social de travail, ni ritualisation. Ses tâches sont d'exécuter les décisions prises quant au

12. Lors d'un workshop de l'UICN « The economics of biodiversity loss », 22-24 avril 1996, Gland, il a été relevé que le nombre de travaux portant sur les coûts de la conservation est très limité alors que la plupart concerne l'évaluation des bénéfices.

13. Telle était déjà la logique sur laquelle reposait la « planification indicative à la française » : le but des travaux du plan n'était pas de départager des vainqueurs et des vaincus, mais de dégager une vue commune sur l'avenir d'une activité économique ou sociale en fonction de l'objectif national de développement.

contrôle de l'accès, à l'exclusion des outsiders, à signaler les sanctions à l'autorité chargée de les mettre en œuvre, à collecter des taxes sur les prélèvements dans le milieu... L'important est que la structure de gestion pourra différer d'une communauté à une autre, autour de fonctions communes à toutes (Weber, 1996).

Avantages et inconvénients

La mise en œuvre récente de la médiation pour la conclusion des contrats Gelose à Madagascar est récente. Certains avantages apparaissent comme (i) la participation renforcée au processus de décision, (ii) la responsabilisation des bénéficiaires, (iii) la revalorisation du rôle de l'État, de ses agents et des différents acteurs concernés, (iv) la possibilité d'une internalisation des coûts de contrôle sur les ressources et les espaces.

Mais cette démarche ne va pas, bien entendu, sans risques, sans apprentissages douloureux et sans dérapages¹⁴. La prise en compte du pluralisme implique une disparition du décideur unique : la décision est remplacée par un processus de négociation entre des acteurs de poids et représentations différents.

Ceci complexifie la démarche et la rend en quelque sorte irréversible aux yeux des acteurs nouvellement impliqués. La technique devient au service du processus. Ces éléments modifient considérablement le rôle de certains acteurs, comme les services forestiers. Il n'est pas sûr qu'ils puissent aisément ou veulent changer de rôle.

Les risques de dérapage ne sont pas négligeables : compte tenu de l'importance du débat dans le processus, n'y a-t-il pas un risque d'évincer du débat ceux pour lesquels s'exprimer est dangereux ? Les médiateurs environnementaux, dont le rôle est central, sont-ils à la hauteur de leur tâche ? Peuvent-ils faire sortir les différentes parties en présence de représentations contradictoires d'une même réalité pour imaginer, à partir d'une vision commune du futur, les règles nouvelles d'une gestion viable des ressources ? Leur indépendance

14. La préparation du Plan environnemental III actuellement en cours prévoit des modifications de la mise en œuvre de la Gelose, qui n'a pas rempli ses objectifs « en terme de nombres de contrats établis ».

est-t-elle respectée ? Par le processus de médiation, des conflits cachés ne risquent-ils pas d'éclater ? La confiance des différents acteurs dans la médiation est-elle assez forte pour les impliquer dans ce processus ? Il existe des risques de « sabotage » interne ou externe par certains des acteurs concernés. Mais il y a aussi un danger à interrompre le processus et surtout à revenir à des méthodes anciennes qui n'impliqueraient pas les populations dans la décision et l'action.

La médiation patrimoniale par récurrence n'a de sens et d'opérationnalité qu'à la mesure de l'horizon temporel commun que se reconnaissent les acteurs qui négocient. S'ils ne sont là que temporairement, et n'ont ni avenir, ni passé commun, alors aucune médiation de ce type n'est envisageable et le recours soit à des mécanismes de marché ; soit au règlement et au contrôle public, sont quasi inévitables.

I Discussion et perspectives

Les risques et les limites de la gestion du pluralisme

Considérer une forêt plurielle là où l'on a voulu se contenter de voir du bois modifie considérablement la perspective. La redécouverte du pluralisme en matière forestière replace l'écosystème forestier au centre des enjeux de développement rural. La question était la surveillance et la sanction, toutes deux impossibles vu les moyens mis en œuvre face à des coûts de contrôle trop importants. Cette question devient celle de la coordination des usages multiples et parfois contradictoires d'un milieu donné. Elle est déclinée en problème de co-viabilité des écosystèmes et des usages auxquels ils donnent lieu ; d'efficacité par la légitimité de modes locaux de gestion issus d'une médiation par récurrence ; d'équité, dont les règles font partie de la négociation et sont soumises à approbation de tous.

En matière de gestion subsidiaire

La gestion subsidiaire est un principe de décision, voire d'économie de la décision. Les possibilités d'arbitraires, d'injustices ou de développement de despots ne sont pas du tout contrecarrées. On peut,

en premier lieu, évaluer si les conditions anthropologiques, sociologiques et philosophiques de son application sont réunies. À savoir selon Millon-Delsol (1993) :

- « la confiance dans la capacité des acteurs sociaux et dans leur souci de l'intérêt général ;
- l'intuition selon laquelle l'autorité n'est pas détentrice par nature de la compétence absolue quant à la qualification et quant à la réalisation de l'intérêt général ;
- la volonté d'autonomie et d'initiative des acteurs sociaux ».

Les obstacles culturels sont cependant importants. L'idée de subsidiarité contient en substance une désacralisation des droits et récuse le primat du droit sur l'intérêt général : « la tâche d'intérêt général cesse d'être l'affaire exclusive de l'État, qui se porte toutefois garant de sa réalisation efficace et de sa réalisation complète. Elle ne devient donc pas pour autant une affaire privée. Elle devient, plus exactement, une affaire politique au sens de « chose de tous ». Nul doute que la citoyenneté elle-même s'en trouve profondément modifiée » (Millon-Delsol, 1993). On comprend alors combien les résistances à cette logique peuvent se développer, consciemment ou non, dans l'appareil administratif, réglementaire ou judiciaire.

En matière de développement

Établir un lien univoque entre gestion décentralisée des ressources renouvelables et développement constitue un autre risque. L'appréciation de la validité de ce type de lien recouvre un débat lancé par Sen (1984) sur l'économie du développement. Selon Sen, l'accroissement de la disponibilité des biens a trop longtemps été privilégié par rapport à celui des droits et « capacités » des individus. Les analyses menées par les tenants de la gestion des ressources communes fournissent des éléments de compréhension de ce lien. Mais leur cadre d'analyse est souvent plus restreint que celui qui se dessine dans la combinaison décentralisation politique et gestion des ressources (Jodha, 1985). L'enjeu du suivi des expériences en cours se situe à ce niveau là.

Vouloir à tout prix concilier efficacité économique et gestion du pluralisme est un autre type de risque. La mise en place d'une gestion subsidiaire des ressources s'appuie sur une notion de coût d'opportunité. L'agrément entre les acteurs sur la non-poursuite des tendances actuelles lors de la médiation patrimoniale par récurrence fournit ainsi le point

de départ sur les objectifs de gestion à très long terme. Sur cette base les coûts perçus de la poursuite des tendances actuelles donnent le coût d'opportunité de la gestion subsidiaire des ressources. Une autre appréciation peut découler d'une comparaison entre coûts du contrôle social et coûts du contrôle par la puissance publique. Mais il reste une interrogation sur la portée de cette logique économique dans certaines sociétés et sur les formes possibles de sa contractualisation.

Les difficultés opérationnelles

La prise en compte de la pluralité oblige à innover en terme d'organisation. Les outils de gestion doivent évoluer en parallèle. Rien n'est figé et il est nécessaire d'offrir sur de nombreux points de nouveaux types de procédures. C'est aussi un défi technique qui doit être relevé dans de nombreux domaines.

La loi malgache sur la gestion communautaire locale prévoit la mise en œuvre d'instruments visant une meilleure valorisation des ressources renouvelables au profit des communautés rurales gestionnaires et des producteurs ou collecteurs. Ces outils pourront être à la fois économiques, institutionnels, réglementaires et fiscaux. La combinaison et les modalités d'application de ces différents outils devront être définis précisément pour chaque ressource en fonction de la structuration économique de chaque filière commerciale. Pour assurer la gestion viable à long terme des ressources de tel ou tel produit de cueillette, faut-il accompagner la structuration institutionnelle des opérateurs économiques, taxer la ressource et selon quelle modalité, à quel niveau de l'activité économique (gestion de la ressource, exploitation, transport, transformation, exploitation ?), selon quelle répartition des produits de la taxation ? Autant de questions techniques complexes à poser.

Dans bien des cas, les méthodes ou les outils de gestion des ressources envisagées par chacune des parties seront porteurs implicitement des représentations sociales de chacune des parties.

Dans l'exemple des marchés ruraux de bois-énergie au Niger, les techniques d'exploitation et de sylviculture qui étaient préconisées au départ par l'administration forestière étaient formulées pratiquement comme des dogmes. Derrière ces dogmes, il y avait une vision

implicite où seule l'administration forestière pouvait être détentrice d'un savoir technique crédible et où les connaissances et les pratiques sylvicoles coutumières des populations rurales ne méritaient pas d'être considérées. Au Niger comme ailleurs, les corps techniques de l'administration associent la légitimité de leur statut et de leur action à la ferme croyance en la supériorité de leur savoir, réputé « scientifique » : ceci se construit notamment au prix de la négation de toute prétention à la connaissance pour ceux qui n'ont pas la légitimité voulue pour « savoir », notamment les populations rurales. Le dogme exclut la possibilité que le corps légitime puissent tirer parti de savoirs réputés irrationnels « puisque » traditionnel, ce terme signifiant couramment non moderne et peu crédibles.

L'application du principe de subsidiarité nécessite cependant une reconnaissance des compétences ou incapacités de chacun. Mais, le constat par l'acteur sur lui-même ou par les autres du niveau de compétence ou d'incapacité pose un gros problème de subjectivité et peut aussi devenir un enjeu de pouvoir.

Le passage d'une gestion des espaces et ressources de nature administrative et reposant sur une séparation des fonctions, des usages et des usagers à une gestion basée sur la reconnaissance du pluralisme comme fondement de la conception des instruments et procédures de gestion, constitue un bouleversement dans les habitudes de pensée du monde du développement. La remise des experts à leur juste place par le recours à la médiation et au contrat amplifie singulièrement l'importance du bouleversement. Nul ne saurait prétendre qu'il s'agirait de panacées aboutissant mécaniquement à un gestion viable des interactions nature-société ! Nul ne saurait prétendre sans provoquer la perplexité que les quarante années de « développement » basé sur des approches top-down à base d'expertise étrangère et, au mieux, de participation des populations à des objectifs réputés bons pour elles ont abouti à autre chose qu'une longue litanie d'échecs, de souffrances, de guerres, de destruction d'écosystèmes. Et si le temps des indépendances était enfin venu, dans la foulée du constat d'échec cuisant des stratégies passées ? Et si le temps était enfin venu de traiter avec les populations concernées sur une base d'égalité, impliquant le respect des savoirs coutumiers autant la fin des placages des fantasmes égalitaristes des experts occidentaux sur les réalités rurales ? Le défi nous semble valoir d'être relevé.

Bibliographie

- ANTONA M. et BABIN D., 2001 — Accomodating multiple interests in local forest management, *IJARGE* (à paraître).
- BABIN D., BERTRAND A., WEBER J. et ANTONA M., 1999 — *Patrimonial médiation and management subsidiarity : managing pluralism for sustainable forestry and rural development. Pluralism and sustainable forestry and rural development*. Rome, Italy, FAO-IUFRO-Cirad : 277-303.
- BARDE J.-P., 1992 — *Économie et politique de l'environnement*. Paris, PUF, 381 p.
- BERTRAND A., 1995 — Nouvelle politique forestière et marchés ruraux du bois énergie au Niger : le transfert de la gestion locale des ressources ligneuses aux communautés rurales. *Cahiers Agriculture*, 4 : 203-239.
- CERNEA M. (ed.), 1986 — *Putting People First : Sociological Variables in Rural Development*. World Bank Technical Paper 80, 600 p.
- DEBBASH C., 1990 — *Décentralisation*. Encyclopedia Universalis.
- FAUCHEUX S. et NOEL J.F., 1995 — *Économie des ressources naturelles et de l'environnement*. Paris, Armand Colin éd., 370 p.
- GENTIL D. et HUSSON B., 1995 — *La décentralisation contre le développement local ?* Journées d'étude Iram, 12 p.
- GODARD O. (dir.), 1997 — *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*. Paris, MSH : Inra, 351 p.
- HARDIN G., 1968 — The tragedy of the commons. *Science*, 162 : 1243-1248.
- JODHA N.S., 1985 — « Market forces and erosion of common property resources ». *Icrisat Proceedings of the international workshop*, 24-28 oct 1985, Icrisat Center Patancheru, India.
- LE ROY E., 1995 — « Gouvernance et décentralisation : quelle légitimité dans la redistribution des pouvoirs étatiques à l'épreuve des réalités africaines de la fin du xx^e siècle ? » Notes introductives aux travaux du colloque *l'État en Afrique, indigénisations et modernités*. Paris 18-19 mai 1995.
- MEURIOT E., 1989 — *Les modèles bio-économiques utilisés dans la gestion des pêches*. Nantes, Ifremer, 104 p.
- MILLON-DELSOL C., 1993 — *Le principe de subsidiarité*. Paris, PUF « Que sais-je ? », 128 p.
- MORS M., 1993 — « Le principe de subsidiarité et la politique de l'environnement dans la communauté ». *Insee Méthodes*, 39-40 : 235-248.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. et PAQUOT E. (dir.), 1991 — *D'un savoir à l'autre. Les agents de développement comme médiateurs*. Paris, ministère de la Coopération / GRET, 204 p.
- OLLAGNON H., 1991 — « Vers une gestion patrimoniale de la protection et de la qualité biologique des forêts ». *Arbres, Forêts et Communautés Rurales*, Bulletin n° 3 : 32-35.

OSTROM E., 1990 —
Governing the Commons. Cambridge
University Press, 280 p.

OSTROM E., GARDNER R.
et WALKER J., 1994 —
*Rules, games and Common Pool
Resources*. University of Michigan
Press, 369 p.

PEARCE D.W.
et TURNER R.K., 1990 —
*Economics of Natural Resources
and the Environment*. Londres,
Harvester-Wheatsheaf., 378 p.

PRETTY J.N., 1995 —
Participatory learning for sustainable
agriculture. *World Development*,
23 (8) : 1247-1263.

RAWLS J. 1987 —
Théorie de la Justice. Paris, Le Seuil,
667 p.

SEN A., 1984 —
Resources, values and development.

Cambridge Mass. Harvard University
Press.

WEBER J. et BAILLY D., 1993 —
Prévoir, c'est gouverner. *Nature,
Sciences, Sociétés*, 1 (1) : 59-64.

WEBER J., 1996 —
« Conservation, développement
et coordination : peut-on gérer
biologiquement le social » Colloque
panafricain : *Gestion communautaire
des ressources naturelles
renouvelables et développement
durable*, Harare, 24-27 juin 1996
repris In COMPAGNON D. et
CONSTANTIN F., 2000, *Administrer
l'environnement en Afrique. Gestion
communautaire, conservation
et développement durable*. Paris,
Karthala : 69-106.

WORLD BANK, 1996 —
*Madagascar second Environment
Program Support Project*. Staff
Appraisal Report.



La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar

Limites et perspectives
d'une « révolution par le haut »

Sigrid Aubert

À la fin des années 1980, Madagascar soumis au Plan d'ajustement structurel, s'engage sur la voie du libéralisme et aligne sa politique sur celle des pays occidentaux. Les bailleurs de fonds entendent y promouvoir le développement durable grâce à l'élaboration et à l'exécution de plans nationaux pour la protection de l'environnement. Le cadre législatif national est remodelé en profondeur : les intellectuels travaillent à l'élaboration d'un cadre légal pour l'action fondé sur la notion de patrimoine naturel et culturel. En vue de la gestion viable des ressources stratégiques de la nation, dont les ressources naturelles renouvelables, de nouveaux titulaires de patrimoines sont identifiés, auxquels le cadre légal donne la possibilité de se voir reconnaître une multitude de droits et d'obligations.

Cependant la mise en œuvre des dispositions légales élaborées à l'Office national de l'environnement (ONE) s'avère difficile. Un large fossé sépare la théorie de la pratique...

Dans un premier temps, nous analyserons le système juridique proposé par l'ONE et mettrons en exergue les innovations proposées dans le cadre de la Convention sur la diversité biologique. Dans un deuxième temps, nous identifierons quelques uns des points de blocages qui en limitent la mise en œuvre.

Le patrimoine, une notion centrale dans le nouvel ordre juridique

Madagascar, ancienne colonie française, a été pourvu d'un système juridique de tradition romaine. L'ordre juridique institué par l'État repose sur une hiérarchie de textes légaux qui organisent les relations entre les sujets de droits d'une part et entre les sujets et les objets de droit d'autre part. Il se suffit à lui-même et ses enrichissements successifs ne doivent pas compromettre sa cohérence interne sous peine de voir s'instituer l'insécurité juridique, incompatible avec la notion d'État de droit.

Fondée sur une multitude de mythes plus ou moins (mais plutôt moins que plus) appropriés par la population de Madagascar, mais complètement intériorisés par les populations des pays industrialisés (et donc les bailleurs de fonds), cette construction mentale s'est imposée à ceux qui ont entrepris la « Révolution par le haut » à Madagascar. La mise en œuvre de la Convention sur la diversité biologique impliquait une refonte du cadre légal.

La notion juridique de patrimoine

Parmi les mythes fondateurs de l'État de droit tel qu'il est actuellement présenté dans les systèmes démocratiques et libéraux, la propriété tient une place de choix. Avec le siècle des lumières, elle s'est imposée comme une panacée pour l'organisation de pratiquement l'ensemble des relations entre objet et sujet de droit. Elle est un des piliers du code civil, et même si aujourd'hui la propriété, qui stipule le cumul des droits d'user, de jouir et de disposer de manière exclusive et absolue d'une chose (dénommée « bien » du fait de cet ensemble de prérogatives), se rencontre rarement, elle s'impose de manière presque systématique dans les représentations juridiques qui permettent d'organiser les relations entre l'homme et la nature.

La notion de patrimoine implique une approche différente dans le sens où elle permet de saisir, pour une personne juridique donnée, l'ensemble des relations juridiques qui l'autorise à fonder une quelconque revendication sur un objet de droit. Par conséquent, en droit,

la gestion patrimoniale se veut plus « systémique », plus globalisante, que l'approche classique transitant par la propriété. C'est pourquoi elle est particulièrement prisée par les juristes qui se préoccupent de la gestion de « l'environnement ¹ ».

Le patrimoine est l'ensemble des droits et obligations d'une personne (Carbonnier, 1998)

Chaque titulaire de la personnalité juridique, (personne physique ou morale), susceptible d'établir des relations juridiques avec son entourage est détentrice d'un (et d'un seul) patrimoine qui se présente sous la forme d'un ensemble de droits et d'obligations reposant sur une multitude d'objets extérieurs. Pour Aubry et Rau ², la nature du patrimoine est « purement intellectuelle » : « le Droit n'envisage pas les choses et les services dans leur matérialité, mais en tant qu'ils sont l'objet de droits et d'obligations »...

Cette conception abstraite du patrimoine a l'avantage de ne pas associer le patrimoine à une somme de « biens » appréhendés essentiellement sous le régime de la propriété, mais à une somme de relations juridiques portant sur des choses et dont le point commun est leur rattachement à une personne physique ou morale ³.

L'évaluation en argent des éléments du patrimoine

Le corollaire juridique du patrimoine est la possibilité de pouvoir en donner une appréciation en argent. Or le caractère complexe et dynamique des écosystèmes autorise difficilement l'évaluation monétaire : de nombreux éléments relèvent d'une marchandisation qui reste bien souvent ineffective ou imparfaite. La prise en compte de droits ou d'obligations précisément identifiés peut en revanche conduire, à partir de leur mise en correspondance avec d'autres droits ou obli-

1. « L'environnement » est un concept largement usité dont le côté anthropocentrique n'est plus à démontrer. Il témoigne d'un certain rapport à la nature selon la conception judéo-chrétienne que d'ailleurs la tradition civiliste partage sans restriction.

2. Aubry et Rau, 1953.

3. Notons que cette option nous éloigne de la théorie du patrimoine d'affectation (*zweck-vermögen*) selon laquelle ce n'est pas la personne titulaire qui fait l'unité du patrimoine, mais le but particulier auquel il est affecté.

gations de même nature, à évaluer sur une base monétaire le patrimoine d'un acteur (Barbault, 1997)⁴.

Aussi est-il notoire de constater que la jurisprudence évolue actuellement considérablement en matière d'intégration, dans le patrimoine, de droits que l'on considérait, il y a encore peu de temps, comme extra-patrimoniaux⁵. La distinction entre les droits cessibles, transmissibles, saisissables et prescriptibles et les droits *extra commercium* devient moins pertinente (Ost, 1995).

Cet aspect économique du patrimoine constitue à notre sens un élément particulièrement intéressant car il est fondamental que les politiques environnementales préconisées puissent être évaluées et soient économiquement viables. Reste à considérer les méthodes d'évaluation et leur flexibilité...

La transmission du patrimoine

Le patrimoine et la personne (juridique) sont imbriqués l'un dans l'autre. Il ne peut y avoir de patrimoine sans titulaire, de même qu'il ne peut y avoir de personne sans patrimoine. La transmission d'un patrimoine entre vifs est donc impossible car il est impensable qu'une personne soit dépourvue de patrimoine. Par contre, les éléments du patrimoine peuvent faire l'objet de cessions entre vifs et de transmissions pour cause de mort ou de disparition⁶.

4. Les économistes ont tenté de formuler une typologie d'évaluation de la biodiversité ; ils distinguent : la valeur d'usage (qui suppose une forme quelconque de consommation de la ressource), une valeur d'option (liée à l'éventuelle exploitation future de la ressource), une valeur d'existence (liée à la satisfaction et au bien être que procure la biodiversité), et une valeur écologique (liée à l'interdépendance entre organismes et au bon fonctionnement des systèmes naturels). La méthode de l'évaluation contingente tente, à partir de résultats d'enquêtes, à donner une appréciation monétaire de ces différentes valeurs, mais elle est soumise à de nombreuses critiques (Barbault, 1997 : 130).

5. Ainsi les actions en justice en vue de la réparation du dommage causé et de l'engagement de la responsabilité civile en matière de respect de la vie privée...

6. « À la fois aliénable et inaliénable, dans et hors commerce selon qu'on l'envisage sous l'angle du contenu ou du contenant, de la partie ou du tout » (OST, 1995 : 308).

Il convient cependant de considérer la diversité des régimes successoraux qui interviennent dans la transmission des éléments du patrimoine. En Afrique comme à Madagascar, il n'y a pas de dévolution successorale unique (Alliot, 1972) : d'une part, « il est fréquent que le droit traditionnel fasse obligation de transmettre ses biens à son ou ses successeurs au fur et à mesure que le besoin apparaît » (ainsi peut-on considérer la dot attribuée à la jeune fille en phase de se marier). La succession peut être échelonnée dans le temps. D'autre part, le fait de considérer les droits et les obligations plutôt que les biens comme éléments du patrimoine permet de relativiser l'importance des trois successions que sont la succession à la propriété, la succession aux droits d'usage et la succession dans les fonctions (cette dernière étant particulièrement importante dans le contexte de la coutume).

Les titulaires de patrimoine ont donc la possibilité d'organiser leur succession selon des modalités qui leur sont propres sans pour autant affecter les droits et obligations qui, portant sur le même objet, s'inscrivent dans les patrimoines des autres intéressés à la gestion des éléments de l'écosystème considéré. Le patrimoine permet la mise en œuvre du pluralisme juridique.

Le patrimoine, une notion dynamique

« Le patrimoine est considéré comme une universalité, c'est-à-dire que les droits et obligations entrent dans le patrimoine et en sortent sans que la notion n'en soit affectée » (Aubert *et al.*, 1996). Un droit ou une obligation peut être amenée à s'effacer du patrimoine d'une personne considérée (cession, transmission, voir disparition de son support...), alors que de nouveaux droits ou de nouvelles obligations peuvent s'y inscrire.

« Le patrimoine, objet juridique, n'est connaissable qu'à travers ses transformations. Il reste néanmoins identique à lui-même à travers le temps. Seules peuvent être construites des images instantanées du patrimoine, destinées à ne plus être en réalité au fur et à mesure de l'écoulement du temps. Cet objet est lui-même formé d'autres objets abstraits qui évoluent avec le temps et qui, se modifiant, permettent de connaître l'état du patrimoine à un moment précis » (Fortier *et al.*, 1996).

Notons que le caractère dynamique du patrimoine autorise une grande souplesse adaptée au contexte de la gestion viable des ressources naturelles renouvelables. Il permet la nécessaire réactualisation des relations juridiques organisant les rapports de l'homme à la nature et les rapports que les hommes établissent entre eux à propos de la nature...

Le patrimoine est donc une représentation juridique, un modèle de la personne en droit. C'est une abstraction composée d'entités relationnelles abstraites, et en ce sens, il concourt à maintenir et à développer l'identité et l'autonomie de son titulaire par adaptation en milieu évolutif (Montgolfier *et al.*, 1987). Son intégration dans les politiques environnementales constitue un outil qui, loin de renverser les ordres établis (systèmes juridiques « légaux » ou « légitimes » (Bertrand *et al.*, 1997) se donne pour objectif de les mettre en relation de manière cohérente. « La patrimonialisation, qui est une interprétation sociale de la réalité, une réappropriation collective du passé ou du milieu, résulte de conventions et de décisions. Comme l'écrit R. Hewison, « l'*heritage* (équivalent anglais du patrimoine) est devenu ce que les gens veulent sauvegarder et, pour beaucoup, il ne s'agit pas simplement d'objets matériels mais de ce que l'on pourrait appeler toute une "éthique du passé". Le patrimoine est donc le produit d'une sélection de représentations sociales⁷. »

La notion « patrimoine naturel et culturel » à Madagascar

L'introduction de la notion par l'ordonnance n° 82029 du 6 novembre 1982

Madagascar a ratifié la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel adoptée par la Conférence générale de l'Unesco à sa 17^e session, tenue à Paris le 16 novembre 1972, au moyen de l'Ordonnance n° 82030 du 6 novembre 1982. L'État souverain, afin de se conformer aux dispositions de cette Convention,

7. Ost, 1995, *op. cit.* : 311.

a élaboré une législation nationale concernant la protection du patrimoine national.

« (Le) patrimoine national [...], fondamentalement, traduit une relation totalisante de la personne avec ses ancêtres et sa patrie. En effet, patrimoine vivant unique et indivisible traduisant notre identité nationale en perpétuel devenir ou la rehaussant, le patrimoine national malagasy ne saurait être scindé en patrimoine naturel national et en patrimoine culturel national⁸. »

Le patrimoine national témoigne de l'existence de relations juridiques entre l'État et :

« – toutes formations naturelles, notamment les monuments naturels ou les groupes constitués par des formations physiques ou biologiques ; les formations géologiques et physiographiques et les zones constituant l'habitat d'espèces animales et végétales.

« – toutes créations culturelles, notamment : les sites, œuvres de l'homme ou œuvres conjuguées de l'homme et de la nature ; [...]

« – toutes formations naturelles et notamment tout spécimen de la faune ou de la flore vivant ou empaillé ;

« – toute documentation et tous objets sur l'ensemble des traits spécifiques de la société qui traduisent sa vision du monde ;

« – toute création artistique et littéraire et notamment : [...] les pièces originales de l'artisanat d'art ; [...] les collections scientifiques et les collections de livres et documents à caractère historique, scientifique et d'une manière générale culturel y compris les documents sonores, photographiques et les microfilms ; [...] »⁹

Ainsi la notion de patrimoine naturel et culturel était établie dès 1982 au profit d'un État qui incarne l'unité insulaire au travers du temps. Mais la ratification par l'État malgache de la Convention sur la diversité biologique (CDB) imposait une extension de cette définition, et la précision de ses modalités de gestion.

8. Exposé des motifs de l'Ordonnance n° 82029 du 6 novembre 1982 relative à la protection, la sauvegarde et la conservation du patrimoine national (*J.O.* du 6 novembre 1982).

9. Art. 1 de l'Ordonnance n° 82029 du 6 novembre 1982.

L'apport des groupes de travail de l'ONE ¹⁰

Au sein de l'ONE des groupes de travail ont rassemblé des experts de disciplines multiples afin de réfléchir sur la stratégie nationale de la biodiversité et de proposer un cadre légal permettant la mise en œuvre de la CDB. Des projets de textes juridiques ont ainsi été présentés aux différents ministères de tutelle : un projet de loi sur l'accès à la biodiversité, induisant un projet de décret sur la reconnaissance de l'exercice de la médecine traditionnelle, et un projet de loi sur la propriété industrielle.

Dans ce contexte la notion de « patrimoine naturel et culturel » a été enrichie par des droits (et des obligations) portant sur les « ressources biologiques, leurs composants et leurs dérivés qui se trouvent sur le territoire de Madagascar, *in et ex situ*, ou ceux dont l'origine malgache est attestée, les connaissances, les savoirs et les œuvres traditionnelles ¹¹. »

La Constitution de 1998 introduit la notion de « ressources stratégiques de la nation ». Le projet de loi sur l'accès aux ressources de la diversité biologique pose celles-ci comme des ressources stratégiques. Il convient par conséquent d'en réglementer les conditions de collecte, de circulation et d'utilisation. Mais l'État ne peut s'engager seul dans cette entreprise. Émergeant d'un processus de décentralisation et de déconcentration, une multitude d'acteurs vont être invités à partager la gestion de ce patrimoine national. En vue de la promotion d'une politique harmonieuse permettant à chacun d'assumer ses responsabilités et de bénéficier des avantages tirés de l'exploitation des éléments de ce patrimoine, nombre d'acteurs vont être dotés de la personnalité morale et devenir ainsi des titulaires, donc des gestionnaires potentiels, de « patrimoines naturels et culturels ».

10. L'Office national de l'environnement est un organe national de gestion, de coordination, de suivi et d'appui des programmes environnementaux publics et privés. (Promotion de la politique environnementale et de la législation, développement des études d'impact, suivi et évaluation du programme environnemental, mise en place de système d'information,... cf. : décret du 15 janvier 1992.)

11. Projet de loi portant régime d'accès aux ressources de la diversité biologique à Madagascar.

■ Une gestion patrimoniale de la biodiversité et des connaissances qui lui sont attachées

Sur la base de la reconnaissance de la personnalité juridique aux communautés locales, une véritable gestion patrimoniale va pouvoir être envisagée au niveau national. Elle s'appuie sur un investissement conséquent de l'ensemble des acteurs responsabilisés face au rôle qui leur est attribué dans l'objectif de préservation du patrimoine national.

La description du contexte normatif dans lequel est envisagé cette gestion va s'appuyer sur un tableau à trois entrées permettant d'identifier les modes de gestion et les modes d'appropriation envisagés par rapport aux objets de droit identifiés dans le cadre de la gestion patrimoniale de la biodiversité¹² (tabl. 1).

L'accès aux éléments du patrimoine national

Les objets sur lesquels portent les éléments du patrimoine national dans le contexte de la gestion de la biodiversité, sont mis à la disposition de la nation. Chacun peut y accéder librement en vue de leur simple contemplation. Cependant leur prélèvement et leur utilisation est strictement encadrée. Il est en effet indispensable de veiller à ce que ces objets de droits ne soient pas menacés par la volonté que certains pourraient manifester de les exploiter à outrance ou à leur seul profit personnel.

Aussi le prélèvement des ressources biologiques établies sur le sol malgache dans le but d'une exploitation scientifique ou industrielle ne peut être licite en dehors de la délivrance d'une autorisation attribuée selon le respect d'une procédure bien définie, et ce, que le demandeur soit étranger ou ressortissant de Madagascar. Ainsi l'État, souverain sur ses ressources biologiques, se réserve le droit de recueillir

12. Ce tableau a été élaboré à partir de la fusion des maîtrises foncières et fruitières présentées par E. Le Roy et de la matrice élaborée par Sigrid Aubert comme outil de la négociation patrimoniale (Aubert, 1999; Le Roy, 2000).

Objets de droits Modes de gestion	Catégories spatiales	Écosystème (peuplements)	Espace individualisé	Population (stock)	Partie ou gène isolé(e) de son support biologique	Innovations, savoirs et pratiques	Objets de droits Modes d'appropriation
PUBLIC (commun à tous)		Patrimoine national		Patrimoine national	Patrimoine national	Patrimoine national	Maîtrise indifférenciée (droit d'accès)
EXTERNE (commun à <i>n</i> groupes)	Sécurisation foncière relative						Maîtrise indifférenciée
				Contrat de bioprospection	Contrat de bioprospection	Contrat de bioprospection	Maîtrise prioritaire (droit d'accès et d'extraction)
INTERNE / EXTERNE (commun à 2 groupes)	Plan d'aménagement forestier						Maîtrise exclusive
				Coutume Droit forestier			Maîtrise exclusive et absolue (droit d'user et de disposer, donc d'aliéner librement)
INTERNE (commun à 1 groupe)		Droit de la protection de la nature	Coutume				Maîtrise exclusive
	Domaines privés et publics de l'État			Droit forestier	Coutume (<i>dina</i>)	Code éthique et professionnel, chartre...	Maîtrise exclusive et absolue
PRIVÉ (propre à une personne)					Contrat de vente	Droit des brevets et des obtentions végétales	Maîtrise exclusive
		Propriété des particuliers					Maîtrise exclusive et absolue

Tableau 1

Champs juridique de référence pour la constitution des patrimoines des acteurs de la gestion la biodiversité à Madagascar (selon les réflexions engagées par l'ONE depuis 1992).

 Hors Gelose.

les informations dont il estime avoir besoin pour déterminer les conditions de son consentement à une entreprise de collecte ou de capture sur son territoire. La mention de la destination et l'utilisation des ressources dont le demandeur envisage le prélèvement, ainsi que les conditions auxquelles le département ministériel concerné estime pouvoir accorder son consentement sont consignés dans un contrat de bioprospection. Celui-ci constitue une pièce indispensable du dossier de demande d'autorisation de collecte soumis au Comité d'orientation de la recherche environnementale (Core) qui l'instruit et émet un avis motivé. Ce comité assure par la suite la publicité de la demande et enregistre les suggestions qui lui sont transmises. L'autorisation est accordée par le département ministériel concerné, notamment au regard de son impact sur le développement durable des communautés intéressées.

Le contrat de bioprospection, selon le projet de loi sur l'accès aux ressources biologiques préparé par l'ONE, vise notamment à attribuer aux communautés locales des droits intellectuels fondés sur leur capacité à représenter et à perpétuer une culture. Compris dans les patrimoines naturels et culturels, ces droits seraient collectifs, inaliénables et imprescriptibles.

À ce titre ils comprendraient certaines prérogatives du droit moral comme :

– *le droit de divulgation* : le consentement préalable et informé de toute personne morale ou physique dont les terres sont situées dans la zone de collecte est un élément indispensable du dossier de demande d'autorisation de collecte ;

– *le droit au respect du nom* : l'utilisateur des ressources doit mentionner l'origine de la ressource dans toute publication susceptible de découler de la collecte et dans toute demande de protection par un droit de propriété intellectuelle ;

– *le droit au respect de l'œuvre* : les collectivités ou professions concernées contrôlent l'utilisation directe et indirecte de leurs ressources. L'usage qui en est fait ne doit pas être dénaturé ;

et d'autres reposant sur le contrôle de la destination des échantillons collectés :

– *le droit de reproduction* : au cas où la collecte concerne un produit qui sera vendu sans transformation sur le marché final, une clause interdisant toute reproduction des organismes ou extraction d'un

produit dérivé ou d'un principe actif doit obligatoirement être insérée dans le contrat de vente ;

– *le droit de suite* : en cas d'exploitation commerciale d'un élément de patrimoine naturel et culturel, un pourcentage du chiffre d'affaire doit être reversé aux titulaires de patrimoines naturels et culturels concernés.

C'est ensuite au cas par cas que sont précisées les conditions du partage des avantages de l'utilisation des ressources. Toute ressource collectée en dehors de ce cadre serait dans ce contexte réputée avoir été acquise de manière illicite.

C'est par conséquent aux communautés locales, titulaires de patrimoines et gestionnaires des ressources renouvelables et des connaissances qui y sont attachées, de se mobiliser d'une part pour évaluer la faisabilité de l'entreprise, compte tenu des modalités de gestion locale préalablement définies, et d'autre part pour transmettre au Core les résultats de cette étude.

Les communautés locales sont alors entendues comme les « communautés de base » définies par la Gelose¹³, mais également comme les associations professionnelles (communautés scientifiques, tradipraticiens...). La représentation de ces groupements est laissée à l'initiative de leurs membres, selon les dispositions qui leur sont propres (coutume, code éthique et professionnel...).

La gestion des ressources biologiques par les communautés de base

Le prélèvement des ressources biologiques ne peut faire abstraction des modalités de gestion et d'exclusion dont ces ressources font l'objet. Or ces modalités sont définies au niveau local conjointement entre l'administration forestière et la communauté de base, dans le contexte de l'établissement des contrats de transferts de gestion Gelose. C'est en effet à cette administration et aux membres de la communauté de base qu'a été attribuée la maîtrise exclusive et absolue des stocks disponibles sur le terroir revendiqué.

13. Loi 96025 du 30 septembre 1996.

Cette gestion, envisagée sur la base d'une assise territoriale, implique l'établissement de normes prescriptives élaborées conjointement par différents titulaires de patrimoines naturels et culturels. Ainsi, dans le cadre de la Gelose, le transfert de la gestion des ressources naturelles renouvelables et du foncier est envisagé sur la base de la reconnaissance de la personnalité juridique de la communauté de base (« groupement volontaire d'individus unis par les mêmes intérêts et obéissant à des règles de vie commune. Elle regroupe selon le cas les habitants d'un hameau, d'un village ou d'un groupe de villages ¹⁴ »).

Dans ce contexte, la sécurisation foncière relative permet de réserver une maîtrise exclusive du sol à la communauté de base concernée. Les modalités de cette maîtrise exclusive sont définies par la coutume. L'État reste propriétaire de la terre, mais bien qu'aucun titre foncier ne soit attribué à la communauté de base, les membres de celle-ci voient leurs droits sécurisés dans la mesure où personne ne peut revendiquer de titre foncier sur le terroir sans que cette revendication ne soit appuyée par une acceptation motivée de la communauté concernée.

Une fois la sécurisation foncière assurée, il devient possible pour la communauté de base, d'identifier, au sein du terroir revendiqué, les espaces soumis au régime forestier, et d'établir pour ceux-ci, conjointement avec l'administration forestière, un plan d'aménagement forestier permettant de gérer les stocks de ressources naturelles renouvelables faisant l'objet d'exploitation. Ainsi la communauté de base et l'administration forestière répartissent dans leurs patrimoines respectifs les droits et les obligations concernant ces stocks au regard non seulement des dispositions générales relevant du droit forestier, mais également au regard des dispositions de la coutume. Il est important de noter qu'en dernière instance, c'est à la communauté de base qu'incombe la responsabilité de la gestion des ressources naturelles renouvelables établies sur son terroir. L'ensemble des membres de la communauté de base est donc soumis au *dina* ¹⁵ (Razanabahiny, 1995).

14. Article 3 de la loi 96025 du 30 septembre 1996.

15. Convention ou accord entre les membres d'une communauté déterminée où chaque membre doit marquer son adhésion par des serments ou des imprécations et dans laquelle des sanctions ou malédictions sont prévues ou réservées à ceux qui ne respectent ou n'appliquent pas les termes convenus. » (Razanabahiny, 1995). Le Dina, élément du transfert de gestion, est rendu légal par la loi 96025 du 30 septembre 1996.

La Gelose tend ainsi à reconnaître une situation de fait : l'efficiencia de la dynamique de la coutume comme mode de régulation sociale sur le terroir. Mais au-delà de la reconnaissance de cette situation, il s'agit de coordonner, grâce à l'intervention d'un médiateur environnemental et sur la base d'un projet de société commun, les différents ordres juridiques existant sur le terroir (coutume et droit de l'État). En effet, les normes concurrentielles relevant d'ordres juridiques distincts qui s'ignorent l'un l'autre encouragent l'établissement de stratégies individuelles élaborées dans une situation de non droit : si la coutume et la droit de l'État ne sont pas mis en relations, toute entreprise de gestion viable des ressources reste illusoire (cf. figure 1).

Restait à établir les moyens de la gestion des savoirs traditionnels concernant l'utilisation de la biodiversité malgache, notamment dans le cadre de la médecine traditionnelle. Dans ce contexte, l'échelle du terroir n'apparaissait pas pertinente. En effet, nombre de tradipraticiens, relevant de communautés villageoises diverses détiennent des savoirs analogues qui ne sont cependant pas partagés par l'ensemble de la population.

La reconnaissance de la médecine traditionnelle à Madagascar

Aujourd'hui encore, la législation relative à l'exercice de la médecine à Madagascar (ordonnance 62072 du 29 septembre 1962) ne reconnaît pas l'exercice de la médecine traditionnelle, et la pose par conséquent comme une pratique illégale. Pourtant, le contexte économique, social et culturel malgache contribue à ce que les individus aient fréquemment recours aux tradipraticiens. De plus, acteurs de la protection de la biodiversité, les tradipraticiens disposent de savoirs et de savoir-faire permettant d'envisager une réelle valorisation des ressources naturelles renouvelables, en particulier celles utilisées dans la pharmacopée traditionnelle.

C'est ainsi que l'ONE a envisagé, au moyen d'un projet de décret, d'accorder à la médecine traditionnelle, aux côtés de la médecine moderne, un statut légal, ceci afin de les rendre complémentaires.

Dans ce contexte, les tradipraticiens malgaches, dont le nombre est actuellement estimé à 4000, devraient voir leur profession s'organiser,

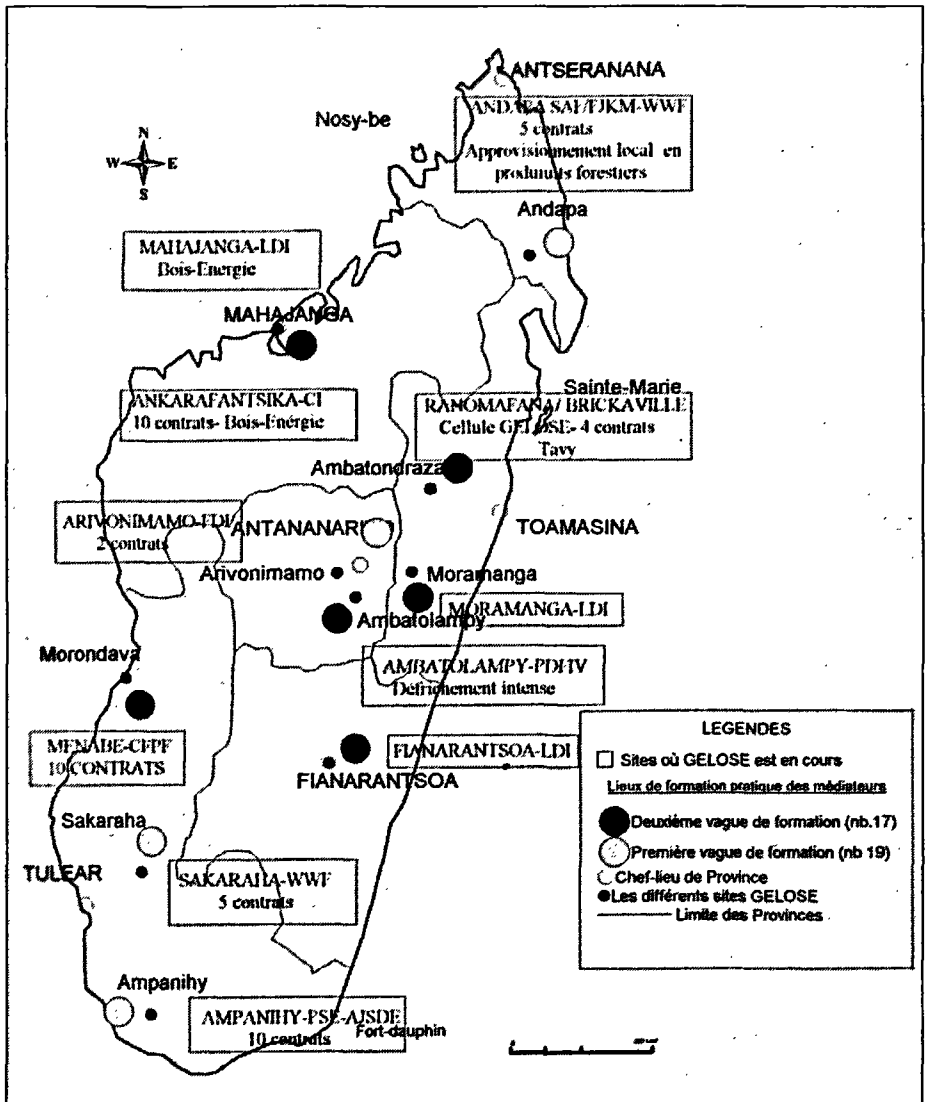


Figure 1
 Gelose à Madagascar. Sites opérateurs.
 Nombre de contrats en septembre 1999.

notamment grâce à la reconnaissance légale du nombre de métiers de la santé traditionnellement exercés en marge de la médecine légale (accoucheuse, vendeur de plantes médicinales, guérisseur...). Ainsi, un Conseil national de la médecine traditionnelle devrait être institué dont la vocation serait de contrôler, de promouvoir et de développer l'exercice de la profession.

À ce titre, le Centre national de recherche et applications pharmaceutiques (CNRAP)¹⁶ accorde un intérêt particulier aux plantes médicinales et à leurs usages par les tradipraticiens. Il travaille à l'établissement de pharmacopées traditionnelles et soutient un mouvement associatif qui devrait déboucher sur la création d'une association d'envergure nationale, organe corporatif de la profession. Ainsi la reconnaissance du statut légitime de tradipraticien sera établie par des représentants des communautés de vie et d'intérêt qu'ils fréquentent. Le nouvel adepte sera alors soumis au code déontologique de la profession, et deviendra civilement et pénalement responsable de tous les actes qu'il effectuera.

Face à l'émergence de ces communautés locales disposant d'un statut à la fois légal et légitime, il est rapidement apparu nécessaire d'envisager la révision et l'enrichissement de la législation sur les droits de propriété industrielle.

Un aménagement subséquent des droits de propriété industriels à Madagascar

Le droit des brevets n'a pas encore, à Madagascar, considéré le vivant comme un objet de brevetabilité. Par ailleurs, le pays, membre de l'OUA, devrait être amené à introduire, pour la protection des variétés, un régime *sui generis* de type UPOV¹⁷. Ainsi, conformément à la reconnaissance des besoins spéciaux des pays les moins avancés, par les ADPIC¹⁸, certaines dispositions du droit de propriété industrielle relatives aux créations utiles devraient être initiées.

16. Jusqu'à présent, le CNRAP et l'IMRA disposent chacun d'un brevet, déposé en collaboration avec des Offices de Propriété Industrielle étrangers (respectivement pour le Fanarenol, et pour le Madeglucyl)

17. Union pour la protection des obtentions végétales.

18. Accords sur les droits de propriété intellectuelle liés au commerce, plus connu sous la dénomination anglaise de TRIPS.

Concernant les inventions liées directement ou indirectement aux ressources biologiques ou aux connaissances et usages traditionnels des communautés villageoises :

- le caractère de reproductibilité vient s'ajouter aux trois critères fondamentaux¹⁹ qui sous tendent la brevetabilité d'une invention ;
- le consentement donné en connaissance de cause des communautés auprès desquelles s'est effectué la collecte devient une condition de la brevetabilité. La preuve devra en être fournie lors du dépôt de la demande de protection ;
- en outre, ce consentement préalable pourra, dans certains cas, se substituer au critère de nouveauté habituellement envisagé au regard de l'état de la technique ;
- par ailleurs, le degré d'activité inventive pourra être considéré de manière spécifique dans certains domaines, notamment celui de la phytopharmacie ;
- enfin, dans le cas particulier des inventions impliquant des ressources biologiques, un dépôt de matériel biologique représentatif de l'invention revendiquée sera effectué auprès des services compétents de la république de Madagascar, ou à défaut, d'un service reconnu dans le cadre de la Convention de Budapest.

Concernant les obtentions végétales :

- le privilège de l'agriculteur pourra être accordé sur tous les types d'espèces, mais il peut être limité aux petites exploitations ;
- les conditions d'homogénéité et de stabilité pourront être interprétées de manière souple lorsqu'il s'agira de protéger une variété de population ou des variétés de pays.

Dans ces conditions, les biens intellectuels que sont l'innovation protégée par le brevet ou la variété protégée par un régime particulier adapté à la spécificité des obtentions végétales, ne font pas l'objet d'une maîtrise exclusive et absolue. L'accès à ces biens reste envisageable pour l'ensemble de la population établie à Madagascar. Ces droits privatifs ne visent *in fine*, que la possibilité d'interdire à des tiers non autorisés certaines parts de marchés...

19. En Europe, les critères de brevetabilité sont invariablement, et exclusivement : nouveauté, activité inventive, et application industrielle.

Force est de constater que les promoteurs de ces nouvelles orientations politiques et juridiques ont, tout au long de leur réflexion, cherché à concilier des états de faits, c'est-à-dire les représentations et les pratiques d'acteurs dont l'organisation relevait davantage du « légitime » que du « légal », avec les exigences de la communauté internationale, relayée par les bailleurs de fonds. Le résultat est l'institution d'un ordre juridique plural, laissant aux communautés locales une marge de manœuvre conséquente susceptible de valoriser la coutume et la réhabilitation des autorités coutumières, et intégrant les préceptes du droit international selon des modalités originales, adaptées à la situation économique, sociale et écologique de Madagascar.

Cette profusion de lois-cadres, en admettant que celles-ci voient effectivement le jour lors d'une session parlementaire prochaine²⁰ traduit le développement d'un droit par objectif. Les normes non prescriptibles ouvrent en effet la voie à la négociation entre une multitude de nouveaux acteurs, mais sous-entendent l'existence d'un volontarisme fort pour rendre les objectifs applicables, ce qui parfois, tend à manquer... La récente évaluation de la loi Gelose traduit les perspectives et les limites de ce type de dynamique.

■ Gelose et l'établissement de nouveaux rapports de force dans la gestion de la biodiversité

La loi 96025 du 30 septembre 1996 témoigne de l'importance donnée, à partir du PE2 (Plan d'action environnementale II, 1995-2000), à la décentralisation de la gestion des ressources renouvelables. Elle met en place un cadre légal pour le transfert de la gestion de ces mêmes ressources. L'intervention du médiateur environnemental comme

20. Depuis la Constitution de 1998, les parlementaires se sont fortement engagés dans la vie politique liée à la décentralisation et à la déconcentration des services de l'État, et notamment sur la mise en place de provinces autonomes, nonobstant les dispositions de la stratégie nationale de gestion de la biodiversité...

promoteur de la négociation patrimoniale initiée entre les acteurs, le recours au contrat tripartite (signé par la communauté de base, les services techniques de l'État, souvent représentés par l'administration forestière et la commune dans laquelle s'établit le terroir revendiqué) comme instrument, et la sécurisation foncière relative (SFR) en sont les principaux piliers.

Mais force est de constater qu'aujourd'hui, quatre années après la promulgation de la loi, seuls 12 contrats Gelose ont réellement vu le jour alors que l'on en espérait 400 en 2002... Même si la prévision était très optimiste, on ne peut que constater que la révolution initiée par cette loi transversale a contribué à faire émerger des rapports de force qui en inhibent la dynamique...

Les services techniques de l'État à la recherche de leur identité

En partant de l'idée que les services techniques de l'État ne pouvaient assumer leurs fonctions respectives du fait d'un manque de moyens humains et matériels, et que le temps était venu de laisser à l'économie libérale le soin de réguler des activités qui, auparavant, relevaient uniquement des pouvoirs publics, les bailleurs de fonds ont privilégié l'apparition d'administrations et d'instances de décisions parallèles.

Ainsi, nombre d'administrations « parallèles » (Ramananjisoa, 2001), tels que l'Office national de l'environnement (ONE) ou l'Association nationale des aires protégées (Angap)²¹ se sont imposées à la fois dans la centralisation des financements internationaux relatifs à l'environnement et dans l'élaboration de dispositions normatives transversales. Dans ce contexte, les différents services administratifs de l'État se sont vus déposséder de certaines de leurs prérogatives et imposer de nouveaux points de vue.

Par ailleurs ces administrations parallèles privilégiant l'approche participative imposée par les bailleurs de fonds, ont multiplié les instances décentralisées de décision et introduit dans l'élaboration des politiques

21. L'administration parallèle décrite par Bruno Ramananjisoa comprend également le CFSIGE (Centre de formation aux sciences de l'information géographique environnementale) et l'ANAE (Association nationale d'action environnementale).

provinciales, départementales et communales de nouveaux acteurs, souvent issus des milieux locaux politiquement influents.

Face à cette situation, le personnel des services administratifs et techniques de l'État a adopté une stratégie de contestation passive qui se traduit la plupart du temps par un blocage des procédures légales conduisant à la mise en œuvre des nouvelles politiques. Trois exemples méritent d'être mentionnés : un retard considérable dans la signature des textes d'application des nouvelles législations, les réticences face à la mise en œuvre de la SFR, et celle des transferts de gestion des forêts aux populations locales.

Ainsi les textes d'application de la loi 96025 du 30 septembre 1996 n'ont été signés que très récemment (décret concernant les communautés locales de base et décret concernant les médiateurs en 2000), lorsque toutefois ils l'ont été (arrêté interministériel relatif aux ressources naturelles renouvelables pouvant faire l'objet d'un transfert de gestion au profit des communautés locales, et arrêté interministériel relatif au cahier des charges de prescription spéciale encore en cours de signature) (Maldidier, 2001).

La SFR est quant à elle mal comprise alors que la propriété privée du sol validée par la délivrance de titres fonciers a longtemps été considérée comme une panacée. Dans le contexte de la SFR, les agents du service des domaines voient leur rôle dans la promotion de la sécurisation foncière considérablement restreint. La procédure SFR ne les fait en effet intervenir que de manière très ponctuelle, et bien que cette intervention soit indispensable, c'est aux géomètres que revient la charge de travail la plus importante. Or ces géomètres ne sont pas des agents de l'administration domaniale, ils sont libres et assermentés, et de plus, cette profession en plein essor ne dispose pas d'effectifs suffisants pour répondre à la demande...

Enfin, le transfert de gestion des forêts de l'administration forestière aux populations locales est également mal compris par les agents des Eaux et Forêts. Ceux-ci craignent de se voir déposséder de leurs pouvoirs et s'interrogent sur la pérennité de leur fonction dans le contexte de la Gelose. En effet, jusqu'à présent leur intervention était essentiellement fondée sur le contrôle absolu des activités forestières. Aujourd'hui, les agents ne maîtrisent pas la pratique de la négociation alors même que leurs relations avec les populations locales doivent

faire l'objet d'une redéfinition fondée sur le dialogue et les échanges de connaissances.

Pour faire face à ces difficultés d'appropriation des nouvelles dispositions légales par les services techniques de l'État, il apparaît indispensable d'élaborer des politiques fiscales cohérentes susceptibles à la fois de restructurer l'intervention des agents de l'État compte tenu des nouvelles dispositions légales, et de favoriser les entrées d'argent. Un effort considérable est effectué en ce sens, en particulier dans les domaines forestiers et fonciers.

Par ailleurs il semble indispensable de favoriser la circulation des informations et la dispense de formation auprès des agents de l'administration, ceci afin de revaloriser leur profession et de restaurer leur légitimité dans les désormais incontournables processus de négociation.

Le rôle prépondérant des projets dans la mise en œuvre de la Gelose

L'ensemble des contrats Gelose qui ont été initiés (cf. carte), l'ont jusqu'à présent été par des projets de développement (les porteurs de ces projets sont notamment le WWF à Andapa, la GTZ à Ambatolampy, le Cirad à Mahajanga...). Or les projets participent généralement d'une perspective de court ou moyen terme dans la mesure où ils sont sujets à de fortes pressions des bailleurs quant au respect d'un calendrier et à la réalisation d'objectifs prédéfinis²². Dans ce contexte, les phases de sensibilisation et de négociations patrimoniales indispensables à l'émergence d'un véritable projet de société accepté par l'ensemble des acteurs de la gestion locale des ressources renouvelables sont dans la plupart des cas négligées.

Ainsi, contrairement à ce qui était prévu lors de l'élaboration de la loi 96 025, les campagnes d'informations et de formations sur la Gelose n'ont été que très localisées et ponctuelles. Souvent, elles sont initiées par des projets de développement portés par des ONG ou opérateurs de développement extérieurs à la localité concernée. Cette

22. Parmi ces objectifs, le transfert de gestion apparaît bien souvent comme une fin en soi, et non comme une condition incontournable pour la promotion du développement durable...

pratique implique une certaine subjectivité tant au niveau de la nature des informations mises en circulation, qu'au niveau de la réception de ces informations par les destinataires concernés : « Cela peut représenter un biais réel quand la stratégie villageoise de renforcer ses appuis extérieurs et ses alliances avec les projets dans l'objectif de conforter son pouvoir par rapport à un problème précis (appui dans la résolution d'un problème foncier) ou de se procurer des avantages matériels (subventions...) prime sur son intérêt réel pour le transfert de gestion. » (Maldidier, 2001)

Quant à la négociation patrimoniale, il est vrai que sa mise en œuvre se heurte à un déficit crucial de médiateurs environnementaux. Jusqu'à présent, seules 53 personnes ont reçu une formation théorique et pratique spécifique avant d'être envoyé sur le terrain. Ainsi, les médiateurs environnementaux ne couvrent pas l'ensemble du territoire national et pour l'instant, ils n'ont pas encore été agrémentés par l'ONE. Mais au-delà de ces difficultés, le rôle du médiateur ne semble pas compris par les projets. En effet ceux-ci considèrent généralement que la médiation entre les différents acteurs de la gestion des ressources renouvelables relève de leurs compétences. Ils voient d'un mauvais œil l'intrusion d'un tiers qui, sans considération des objectifs prioritaires du projet, considérerait celui-ci uniquement comme un acteur particulier, et chercherait en premier lieu à faire émerger des communautés locales un projet de société sur le long terme.

Il en résulte que les contrats de transferts de gestion initiés sous le couvert de la loi 96025 sont bien souvent des artefacts élaborés sur une dissociation des éléments initialement considérés comme constitutifs du transfert de gestion (campagne d'information, négociation patrimoniale, SFR, *dina*, cahier des charges, plans d'aménagements de l'espace à usages multiples...). Il est par conséquent encore très difficile de mesurer la pertinence de la Gelose dans le contexte du développement durable des terroirs malgaches.

Difficultés de la mise en œuvre d'une « révolution par le haut »

La gestion patrimoniale des ressources forestières est portée à Madagascar par un dispositif légal conséquent dont l'originalité

consiste à nos yeux dans la reconnaissance de l'existence d'un pluralisme juridique instituant la rencontre entre le légal et le légitime, entre la loi et la coutume. Issu d'une «révolution par le haut» somme toute très récente, ce dispositif légal en cours d'élaboration va encore être amené à évoluer, tant au niveau de sa mise en cohérence avec l'ensemble des politiques publiques développées par les différents secteurs de l'Administration, que dans le domaine du développement des prérogatives accordées aux collectivités territoriales décentralisées et aux services techniques déconcentrés.

Reste que le fossé qui sépare la loi de son application est encore très large. La «révolution par le haut» a généré des rapports de force qui témoignent des difficultés que les différents acteurs rencontrent quant à l'appropriation de dispositions normatives qui cadrent mal avec des schémas de pensée séculaires, héritage d'un temps révolu où l'État était omniscient et omnipotent. De plus, le fort interventionnisme de la communauté internationale laisse se profiler le danger de l'adoption, par les multiples institutions participant à la promotion du développement durable, d'une stratégie de court terme uniquement orientée sur la capacité à percevoir une part des mannes financières venues de l'extérieur, ceci au détriment de l'élaboration d'une réelle capacité d'autofinancement.

L'exemple malgache traduit les difficultés de la mise en œuvre d'une «révolution par le haut». Dans une société telle que celle de Madagascar, la coordination de l'ensemble des acteurs est entravée par l'omnipotence des stratégies individuelles élaborées à partir d'un cumul de fonctions à la fois publiques et privées. Le «double discours» permanent des acteurs du développement à Madagascar, le manque de coordination des bailleurs de fonds et le «*turn over*» continu de leurs représentants nuisent fortement à l'avancement des travaux qui se retrouvent périodiquement remis en question.

Cependant, force est de constater que de profonds bouleversements transcendent actuellement la société malgache. Le suivi-évaluation constant des nouvelles politiques publiques doit pouvoir être en mesure de promouvoir les réajustements dictés par la pratique et éviter ainsi des dérapages incontrôlables sur le long terme. Ainsi les Malgaches pourront peu à peu se donner les moyens de maîtriser leur avenir dans le contexte actuel d'une mondialisation croissante.

Bibliographie

- ALLIOT M., 1972 —
« Le droit des successions ». In *Les États africains francophones*. VII^e Congrès de l'Institut international de droit d'expression française, Kinshasa, Zaïre.
- AUBERT S., 1999 —
Gestion patrimoniale et viabilité des politiques forestières à Madagascar. Thèse de doctorat en droit, université de Paris-I Panthéon Sorbonne.
- AUBERT J.-L., RAYNAUD P. et SAVAUX E., 1996 —
Encyclopédie juridique. Répertoire de droit civil (deuxième édition), tome IV, Paris, Dalloz.
- AUBRY et RAU, 1953 —
Droit civil français. Paris, sixième édition par Paul Esmein, t. 9, librairies techniques : 305-320.
- BARBAULT R., 1997 —
Biodiversité. Paris, Hachette supérieur, coll. Les fondamentaux.
- BERTRAND A. et RAZAFINDRABE M., 1997 —
La problématique foncière à Madagascar en 1997. Mission française de coopération et d'action culturelle à Antananarivo.
- CARBONNIER J., 1998 —
Les choses inanimées ont-elles une âme ?, *Anthropologies juridiques*, Mélanges Pierre Braun, Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique, Pulim : 135-143.
- FORTIER V., BILON J.-L. et AZZAM S., 1996 —
Acquisition et application des connaissances juridiques, modélisation par l'I.A., Hermes, Mayenne.
- LE ROY E., 2000 —
« De la propriété aux maîtrises foncières ». In *Actes du colloque Biodiversité et appropriation, les droits de propriété en question*. Paris, 20-21 juin.
- MALDIDIER C., 2001 —
La décentralisation de la gestion des ressources renouvelables à Madagascar. Les premiers enseignements sur les processus en cours et les méthodes d'intervention. Rapport d'activité, Coopération française.
- MONTGOLFIER J. (de) et NATALI J.-M., 1987 —
Le Patrimoine du futur, Approche pour une gestion patrimoniale des ressources naturelles. Paris, Economica.
- OST F., 1995 —
La nature hors la loi, l'écologie à l'épreuve du droit. Paris, La découverte, textes à l'appui, série écologie et société.
- RAMAMONJISOA B., 2001 —
« Stratégie nationale de la biodiversité et politique forestière : une étude comparative ». In *Atelier biodiversité : de l'action collective à la gouvernance*. Genève, 5-7 mars.
- RAZANABAHINY V., 1995 —
Le dina, son opportunité ou non dans la conservation de la nature, cas de la réserve intégrale d'Andohahela-Tolagnaro. Antananarivo, mémoire de Capen, ENS.

Stratégies patrimoniales au paradis de la nature

Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar

Sophie Goedefroit

Du point de vue de la biodiversité spécifique, « Madagascar est l'un des endroits les plus riches de la planète. 5 % des espèces répertoriées dans le monde s'y retrouvent et l'on y dénombre, rien qu'en plantes à fleurs, pas moins de 8 000 espèces endémiques »¹. Cette île qui représente moins de 2 % de la surface totale de l'Afrique, est pourtant le foyer d'un quart des espèces africaines. Mais par dessus tout, 80 % de sa flore et de sa faune ne se retrouvent nulle part ailleurs dans le monde². Ce « joyau précieux de la planète »³ est pourtant menacé. « Une démographie galopante s'ajoutant à la persistance de la pauvreté et au faible contrôle de l'État entraînent l'assaut frontal de la plus exceptionnelle source de biodiversité de la planète »⁴.

1. « *Biologically, Madagascar is one of the richest areas on earth. Approximately five percent of the world's species reside in Madagascar, and the island has 8,000 endemic species of flowering plants alone (New Scientist, 1990). However, this rare jewel of earth is in grave danger.* » (<http://gurukul.ucc.american.edu>).

2. « *Although Madagascar occupies less than 2 percent of Africa's total area, it is home of quarter of all Africa plants. Overall, 80 percent of its flora and fauna nowhere else on earth.* » (<http://www.usmission.mg>).

3. *Ibidem* note 1.

4. « *High population growth, rampant poverty and poor governmental policies have led a frontal assault on one of the planet's most exceptional sources of biodiversity.* » (<http://www.usaid.gov>).

Considérant la richesse de ce réservoir naturel comme un héritage revenant à l'humanité toute entière (*world heritage*) et *a contrario*, la menace que représentent l'action des populations locales et la faiblesse de la gouvernance, la communauté internationale, (bailleurs de fonds et scientifiques réunis) a estimé qu'il était de son devoir d'agir dans l'urgence en mettant en place des programmes de conservation. Ainsi le puissant organisme Conservation International a-t-il classé Madagascar au cinquième rang des dix-sept « *Global Biodiversity Hotspots* », faisant ainsi entrer ce pays dans la catégorie des B7, à savoir « les sept pays les plus importants de la planète en terme de conservation de la biodiversité et dont le poids écologique à l'échelle mondiale est comparable au poids économique du G7 »⁵ et l'Usaid d'affirmer que « la conservation de cette exceptionnelle biodiversité relève d'une priorité mondiale »⁶.

Ce grand intérêt accordé par la communauté internationale à la biodiversité malgache est également inspiré par le fait qu'elle « concentre un pourcentage important d'espèces uniques au monde dont le potentiel économique (agriculture, industrie pharmaceutique) n'a pas encore été bien évalué et des ressources qui sont encore relativement peu exploitées »⁷. Conscient de la valeur de ce capital et des retombées économiques salutaires pour son pays qui compte parmi les plus pauvres et les plus endettés de la planète, « le président de la république malgache a bien intégré le fait qu'il était plus avantageux à court terme de protéger ce capital plutôt que de le détruire ou de le céder. Fort de cet engagement, il revient donc à la communauté internationale de venir en aide à cette nation⁸. »

Entre la nécessité de prononcer un discours écologiquement recevable au regard de la communauté internationale (Banque mondiale,

5. « *Madagascar is also among what Conservation International describes as the B-7- The seven most important countries on Earth for biodiversity conservation. These nation's proportion of the Earth's leaving creatures is comparable to the proportion of global economic wealth shared by the G-7 nations.* » (<http://www.conservation.org>)

6. « *the single highest biodiversity conservation is a world priority.* » (<http://www.usaid.gov>).

7. « *Eighty percent of Madagascar's flora and fauna exist nowhere else on earth and their agricultural, pharmaceutical, and commercial potential still neither fully know, nor even partially exploited.* » (<http://www.usaid.gov>)

agences internationales et organisations non gouvernementales) et le besoin impérieux de sauvegarder ses intérêts économiques, Madagascar a, dès 1989, mis en place, un Plan national d'action environnemental (PNAE). Celui-ci vise à l'élaboration d'une Stratégie nationale de la biodiversité qui a pour objectif de se conformer aux recommandations de la Convention sur la diversité biologique (Rio, 1992) ratifiée en 1995⁹. Ces mesures interviennent au moment même où Madagascar tend, après une longue période de fermeture suivie d'une période d'ajustement structurel, de s'ouvrir sur l'extérieur et de prendre place sur l'échiquier international.

L'apparition récente, dans le discours des hommes politiques et dans la presse nationale, du terme français « patrimoine » pour désigner les divers éléments de la biodiversité ne semble pas étranger à ce contexte particulier. Certes Madagascar a, dès 1972, ratifié la Convention concernant la protection du patrimoine mondial (Conférence générale de l'Unesco, Paris) et par la suite, a élaboré une législation nationale concernant la protection du patrimoine national, mais jamais le débat autour du patrimoine « naturel » national n'a été aussi central que depuis que les bailleurs de fonds et les instances internationales en ont fait un objet de développement. On est donc en droit de s'interroger sur les enjeux réels de la mise en place d'une politique du patrimoine et de se demander s'ils ne dépassent pas largement la simple conservation de la biodiversité. Je propose donc en première instance de réfléchir, à travers l'analyse de discours et de situations, sur la manière dont un concept étranger tel que le « patrimoine » peut faire l'objet d'une appropriation pour servir de nouvel outil de négociation avec les partenaires étrangers, et cela au-delà des aspects les plus formels exposés dans cet ouvrage par S. Aubert.

8. « *President Ratsiraka understands that the intact biodiversity of his nation represents a strong competitive advantage in economic terms, and that by conserving it rather than destroy it or selling it, his nation will gain both in short and long-term* » Mittermeier said. « *Now that president Ratsiraka has made a commitment, it is up to the rest of the international community to assist his nation. [...] The park decree followed President Ratsiraka's announcement in his inaugural address of dream of international recognition of Madagascar for its biodiversity* ». (<http://www.conservation.org>).

9. On consultera à ce sujet les travaux et communications de G. Pechard effectués dans le cadre de sa thèse d'économie actuellement en cours.

« C'est entre les patrimonialisations officielles, souvent exogènes, et celles des communautés locales que les discordances sont les plus fréquentes » font observer M.-C. Cormier-Salem et B. Roussel (2000 : 110). En cela, Madagascar ne fait pas exception et l'on peut constater que face à la globalisation du patrimoine par le pouvoir central, des groupes de pression s'organisent au niveau le plus local. Je propose donc, en seconde partie, de montrer comment les populations locales usent, à leur tour mais également à leur manière, de ce nouveau concept qu'est le patrimoine, pour tenter de faire valoir leurs droits et jouir des nouvelles opportunités économiques qu'offre l'ouverture du pays et la valorisation récente de ressources naturelles jusqu'alors peu ou pas exploitées.

On constatera alors que sous des dehors exemplaires, le cas malgache recouvre une situation particulière qui résulte des effets croisés des récentes orientations de la politique nationale, de son exceptionnelle biodiversité et d'un certain regard que portent sur elle les habitants souvent chassés par les projets de conservation de ce « paradis de la nature qu'est Madagascar »¹⁰, mais qui ont une manière bien à eux de rappeler qu'ils en sont les seuls « naturels ».

■ Jeux et enjeux autour du patrimoine

Depuis la fin des années quatre-vingt, Madagascar connaît de grands changements politiques, économiques et sociaux. Sous ajustement structurel depuis le milieu des années quatre-vingt, ce pays a opté en 1992, avec l'instauration de la III^e République, pour le retour à un système démocratique et une économie libérale, après une longue période de fermeture et un régime socialiste (1972-1992).

Ces nouvelles orientations n'ont pas pour autant permis d'atteindre les objectifs attendus de l'ouverture économique et d'une meilleure application des préceptes des bailleurs de fonds étrangers et des institutions internationales. En dépit d'une certaine reprise de la croissance du PIB par tête à partir de 1997, les performances de l'écono-

10. « *Preserving a natural Paradise in Madagascar* » (United states Agency for International Development : <http://www.usmission.mg>).

mie malgache restent très en deçà de ce que semblent permettre les ressources humaines et physiques de la Grande Ile (Razafindrakoto et Roubaud, 1999).

Aujourd'hui peuplée de 15,5 millions d'habitants, Madagascar fait partie des pays très pauvres de la planète avec un revenu moyen par tête et par an de 250 dollars US¹¹. Interprété à tort ou à raison comme un des effets induits par la politique d'austérité et de rigueur des premières phases d'ajustement structurel (Durufflé, 1988), les conditions de vie de la population se sont, depuis l'indépendance (1960), fortement dégradées. Cette situation a été prise en compte par les institutions internationales et a justifié l'application, dans ce pays comme dans d'autres, d'une politique de « développement humain durable » (DHD) prônant, entre autres, l'équité intergénérationnelle, à savoir le droit pour les générations futures de jouir de ressources naturelles préservées ou exploitées de façon « responsable » et « durable ». Ces nouveaux préceptes rejoignent des préoccupations plus anciennes portant sur la biodiversité et la menace que constitue l'extension mal contrôlée de l'exploitation des ressources naturelles. Entre les approches conservationnistes promues à la suite de la conférence de Rio en 1992 et le principe d'équité intergénérationnelle inscrit dans la politique de développement durable, se dessine peu à peu la nécessité de parvenir à une « gestion patrimoniale de la biodiversité » à des fins de développement économique et humain durable.

Faire du développement avec du patrimoine

« Faire du développement avec du patrimoine ». C'est en ces termes que s'expriment schématiquement les nouvelles directives des institutions internationales (Banque mondiale, PNUD, ...). Or, à défaut bien souvent de s'interroger sur les pratiques et les logiques sociales en vigueur au niveau local, les nouveaux acteurs du patrimoine, bailleurs de fonds internationaux et représentants du pouvoir central, procèdent parfois à des inventaires et opèrent parfois des choix entre ce qui est ou désormais sera un objet patrimonial et ce qui ne l'est

11. Source : World Bank, 1999, Social indicators of development. (www.worldbank.org/data/countrydate/countrydate.html)

pas. Le processus de patrimonialisation est en cours et dans la foulée, la mise en œuvre d'une politique patrimoniale pensée comme moteur d'une certaine cohésion territoriale, élément indispensable à la réalisation d'actions de développement à la fois global et durable.

À Madagascar, l'instauration de la III^e République ouvre une nouvelle ère. C'est le temps des nouveaux projets de développement, de l'efflorescence des ONG et des mouvements associatifs de tous ordres et de toutes confessions (Goedefroit *et al.*, 2002a). Madagascar ne fait pas exception à ce vaste processus de patrimonialisation qui semble s'emparer de la planète toute entière (Guillaume, 1980). Ce pays se distingue, en revanche, par les choix patrimoniaux qui s'y opèrent. On constate que ces choix portent, en priorité sur les éléments de la biodiversité : faune, flore, paysage et forêt. Mais encore ne doit-on pas s'en étonner. Madagascar possède peu de sites et de bâtiments historiques, mais une diversité biologique exceptionnelle sur laquelle s'est construite son image à l'extérieur. Une image reprise et retouchée à des fins touristiques, comme l'illustre la publicité faite dans les années quatre-vingt-dix par la compagnie nationale de transport aérien (Air Madagascar). Une image qui se vend bien.

« Autre Eden, autre jardin. MADAGASCAR. Ile continent Madagascar est réputée pour être un véritable SANCTUAIRE DE LA NATURE où la faune et la flore offrent une gamme exceptionnelle de variétés, de curiosités appréciées par les passionnés de l'écologie, les naturalistes et autres chercheurs. L'espiègle lémurien en est le plus célèbre, sans omettre les fameux poissons des récifs coralliens comme les POMACENTRIDAE, les CHAEPONTIDIDAE. Aussi comment résister au charme des milliers d'espèces d'ORCHIDEES toutes belles dont les plus illustres : l'ANGRECUM SESQUIPEDALE. Le soleil est présent toute l'année. MER, TERRE et CIEL sont complices pour donner à MADAGASCAR un parfum de Paradis. »

Il n'est pas étonnant non plus que les acteurs économiques se soient emparés de cette image. On constate en effet que les processus de reconnaissance officielle, fortement soutenus par les bailleurs de fonds internationaux, aboutissent de manière imparable à la préservation ou à la mise en valeur d'éléments de la nature qui sont directement ou indirectement exploitables. Tout se passe en effet comme si, à Madagascar comme ailleurs, la mise en place d'une politique nationale du patrimoine n'avait d'autre finalité que de coordonner des actions d'amé-

nagement et de développement économique. C'est dans cet esprit qu'ont été entrepris de vastes projets «écologiques» tel que par exemple, le recensement à des fins d'aménagement touristique des sites et paysages remarquables, une action soutenue par la Banque mondiale à la fin des années 1980. Les missions assignées à l'Association nationale pour la gestion des aires protégées (Angap) offrent un autre exemple d'actions de conservation du patrimoine naturel comme faire-valoir à des projets de développement économique régional et national, en l'occurrence le développement de l'écotourisme.

«MISSION de l'ANGAP. Établir, conserver, gérer de manière durable un réseau national de Parcs et Réserves représentatif de la biodiversité biologique et du patrimoine naturel propres à Madagascar. Ces Aires Protégées, sources de fierté nationale pour les générations présentes et futures, doivent être des lieux de préservation, d'éducation, de récréation et contribuer au développement des communautés riveraines et à l'économie régionale et nationale.»

Comme le constatent fort à propos M.-C. Cormier-Salem et B. Roussel (2000 : 110), «les constructions de patrimoines naturels en cours débordent en fait largement le strict cadre de la protection de la biodiversité pour devenir l'objet d'enjeux sociaux, économiques, juridiques et politiques, difficiles à maîtriser». Cette remarque faite dans le cadre d'une réflexion générale sur le processus de patrimonialisation de la nature, trouve, dans le contexte malgache, un écho particulier. En effet, à la suite de la réforme constitutionnelle de 1998, Madagascar s'est engagée dans une politique de décentralisation, encouragée par les institutions internationales (Banque mondiale). L'application actuellement en cours de cette politique aboutira progressivement à la mise en place de provinces autonomes. Cette évolution, favorable à une meilleure répartition des responsabilités entre le pouvoir central (*fanjakana*) et les instances décentralisées, a ravivé les discussions sur le statut des ressources dites «stratégiques». Entendons par là, les ressources à forte valeur commerciale jugées «stratégiques» pour l'économie nationale et par voie de conséquence, dont la gestion pleine et entière revient à l'État central. On peut dès lors imaginer les réactions au niveau régional que cette déclaration suscite, les provinces potentiellement les plus riches en ressources «stratégiques» se voyant en quelque sorte dépossédées et privées de l'autonomie de leur gestion. Entre la décentralisation politique et le renforcement de la centralisation économique, la position du gouver-

nement peut apparaître ambiguë et contradictoire. Comment l'État parvient-il à justifier de cette position auprès des instances politiques décentralisées et auprès des institutions internationales qui d'une part ont fortement encouragé la décentralisation politique et la mise en place des provinces autonomes et qui d'autre part ont eux-mêmes opté, dans une optique de bonne gouvernance, pour une politique de décentralisation de l'aide en faveur du développement régional ? La réponse à cette question se lit au travers des discours politiques où les controverses sur les ressources « stratégiques » sont transformées en débats sur la politique nationale du patrimoine. Dans sa contribution à cet ouvrage S. Aubert rappelle le cadre précis d'apparition du statut de ressources stratégiques. Formellement, et strictement formellement s'entend, les ressources sur lesquelles portent des droits inscrits dans le patrimoine naturel sont considérées comme des ressources stratégiques (selon les termes de la Constitution de 1998). Mais cette tautologie n'existe pas dans la réalité. Force en effet est de constater que les ressources à fortes plus-values sont plus stratégiques que d'autres et que dès lors, les stratégies mises en place pour justifier de leur contrôle et de leur gestion s'efforcent à démontrer l'existence d'une identité nationale « monolithique » qui justifierait *ipso facto* l'existence d'un patrimoine national « *malagasy* », condition impérative à la gestion centralisée et souveraine de l'État.

Ce décalage entre la forme et la réalité est particulièrement perceptible dans les enjeux dont fait l'objet la gestion de la crevette, ressource qui de stratégique pour l'économie nationale est rapidement passée, par le truchement de la revendication de l'existence d'une identité nationale *malagasy*, au registre du patrimoine national alors qu'en 1972, quand Madagascar mettait en place une législation concernant la protection du patrimoine national, la ressource crevettière (très peu exploitée à l'époque) n'était pas considérée comme un patrimoine et son exploitation ne faisait pas encore l'objet de réglementation.

Ressource stratégique ou patrimoine ?

L'exportation de crevettes représente, depuis le début des années quatre-vingt-dix, l'une des premières sources en devise de Madagascar. Sa valeur à l'exportation a été estimée, en 1998, à près de 300 millions de francs français. Une somme considérable pour un pays relative-

ment endetté et sous ajustement structurel depuis le milieu des années quatre-vingt. Sa mise en valeur est d'une importance stratégique pour l'état, mais également pour toute une frange de sa population. Le contexte général de grande pauvreté rend, en effet, les opportunités économiques liées à l'exploitation et à la commercialisation de cette ressource particulièrement attractive pour les populations essentiellement d'origine rurale mais aussi urbaine.

La libéralisation économique et la décentralisation suscitent de nouveaux espoirs et attisent les appétits autour des rentes générées par l'exploitation de cette ressource. Cette situation entraîne une mobilisation remarquable d'un grand nombre d'acteurs dont l'équilibre des rapports demeure fragile. Cette fragilité s'exprime par le durcissement du discours des groupes de pression toujours plus nombreux à défendre les intérêts de la pêche traditionnelle contre ce qu'ils prétendent être les abus de la pêche industrielle. Enfin certains hommes politiques, prenant le relais des revendications identitaires et patrimoniales locales, militent pour que les provinces côtières puissent jouir de la plus grande part des bénéfices crevettiers. En prônant, par exemple, le partage des redevances de pêche actuellement perçues au niveau national, ils représentent une menace pour le pouvoir central qui se verrait dès lors privé d'une partie de ses rentes alimentées par les droits de pêche. La négociation continue et la remise en cause perpétuelle du système d'octroi des droits de pêche industrielle relèvent de stratégies menées à un autre niveau, entre les institutions internationales, les industriels et le pouvoir central.

En application des recommandations de la Banque mondiale, le gouvernement malgache a procédé en 1999 à la mise aux enchères internationales des droits de pêche, privant ainsi d'importantes sociétés de pêche industrielle de leur ancien privilège de jouir d'une zone exclusive. En réaction, le groupement des armateurs à la pêche crevettière de Madagascar a demandé aux autorités politiques nationales de geler l'effort de pêche en cessant d'octroyer de nouvelles licences. Cette requête, justifiée par le résultat de recherches scientifiques portant sur l'état des stocks crevettiers¹², a contribué à durcir un peu

12. On consultera à ce sujet les différents rapports publiés par les chercheurs en biologie du Programme National de Recherche Crevettière (PNRC, Mahajanga, Madagascar).

plus encore la position du ministère de tutelle. C'est dans ce contexte hautement stratégique et conflictuel que s'est tenu à Antananarivo en décembre 2000, le troisième atelier d'aménagement de la pêche crevette. Lors de son allocution d'ouverture, le ministre malgache de la pêche et des ressources halieutiques s'est exprimé clairement devant l'ensemble des acteurs rassemblés : représentants des institutions et des bailleurs de fonds internationaux, Industriels, responsables d'associations de « pêcheurs traditionnels » et scientifiques.

« La situation anarchique de l'exploitation de certaines pêcheries n'assure pas à la génération présente de tirer la meilleure partie des ressources et immanquablement, handicape le sort de ceux qui vont naître demain non seulement en termes d'apport alimentaire mais aussi sur le plan de la création d'emplois de tous les avantages en amont et en aval de la capture de poisson [...] ¹³ »

Dès les premiers instants de son discours, le ministre se réfère au « Code de conduite pour une pêche responsable » (FAO, 1995). La référence à ce document justifie d'emblée ses positions et ses décisions, présentées comme étant en totale conformité avec les recommandations faites par les bailleurs de fonds internationaux. En évoquant la lutte contre la pauvreté et l'équité intergénérationnelle, il oriente également son discours en faveur de la population et des pêcheurs traditionnels. Le développement humain durable apparaît ainsi au centre de ses préoccupations. Cette déclaration vise une double affirmation : d'une part, le durcissement de la position de ce ministère face aux requêtes et aux pratiques des sociétés de pêche industrielle ¹⁴ et d'autre part, la légitimité du ministère en terme de prise de décisions concernant la gestion d'une ressource dont les retombées économiques doivent, en priorité, revenir à la population. En effet, le ministre de la Pêche et des Ressources halieutiques définit le devoir de l'État et justifie la position du ministère en ces termes :

« L'État entend mettre en œuvre les mesures qui s'imposent [...] pour pallier à la carence en protéines animales dont souffrent

13. Extrait du discours du ministre Houssene Abdallah prononcé lors de l'Atelier sur l'aménagement de la pêche crevette., Tananarive, décembre 2000 : *Midi Madagasikara*, n° 5275, 13 décembre 2000 : 5.

14. De droit malgache, ces sociétés de pêche industrielle intègrent de façon majoritaire des capitaux étrangers.

encore beaucoup de Malgaches [...]. Et ce, dans l'objectif de lutter contre la pauvreté [...]. L'État reste le garant de la gestion d'un patrimoine comme la ressource crevette et sa responsabilité demeure entière et légitime dans le sens d'un développement durable et légitime¹⁵».

Tout se passe comme si la gestion de cette ressource émergeait de la responsabilité «entière» et «légitime» de l'État par le simple fait qu'elle est désignée comme patrimoine national. Les décisions du ministère ne souffrent donc aucun commentaire, n'en déplaise aux nombreux acteurs qui gravitent autour de cette ressource. C'est à ce stade de son discours que le ministre, fort de sa position de «garant de la gestion du patrimoine» (sic) se tournera vers les opérateurs industriels et les scientifiques. À la requête faite par les premiers de geler le nombre de licences de pêche industrielle et à la déclaration des scientifiques concernant la baisse de production en 1999, il impose son opinion légitime : cette baisse est une «rumeur propagée par certains opérateurs [...]. Le fait donc d'affirmer que la production a baissé cette année est une fausse interprétation et peut induire en erreur tout le monde dans la perspective d'une prise de décision ultérieure». Est-ce à dire que la conviction «d'un garant de la gestion du patrimoine» est à ce point inspirée par quelque force supérieure que ces décisions puissent faire fi des données scientifiques sur l'état des stocks et ainsi imposer des mesures pouvant aller à l'encontre de la gestion durable de ce dit patrimoine sur lequel il fonde pourtant son autorité ?

Reprenant enfin le texte de la convention sur la Diversité biologique (Rio, 1992) concernant l'affirmation du droit souverain de chaque État sur ses ressources biologiques, le ministre de la pêche et des ressources halieutiques a achevé son allocution en redéfinissant le rôle des différents acteurs. Si les opérateurs économiques et les bailleurs de fonds doivent se garder de toute initiative, domaine relevant de la compétence exclusive de l'État et par là de son ministère de tutelle, «leur soutien financier et technique est nécessaire à l'exécution des tâches».

15. *Ibidem* note 13.

Le discours est habile et montre bien qu'à Madagascar, comme ailleurs, l'État a enrichi son arsenal de propagande d'un nouvel artifice : la politique du patrimoine. Jouant sur une sensibilité écologique et humanitaire, l'État parvient ainsi à rendre ses décisions légitimes tant vis-à-vis des acteurs économiques et des bailleurs de fonds étrangers que vis-à-vis des groupes d'opposition qui s'organisent actuellement dans le cadre de la mise en place des provinces autonomes. La revendication de la souveraineté nationale sur la gestion des ressources patrimoniales permet à l'État de se prémunir contre la menace que constitue la généralisation de la politique de décentralisation de l'aide des bailleurs de fonds étrangers en faveur des projets locaux de valorisation et de conservation de la biodiversité. Elle permet également d'assurer, dans ce contexte particulier, le maintien d'une relative unité territoriale et l'illusion d'une identité malgache monolithique. Ces remarques ne se limitent pas au cas particulier de la ressource crevette. Elles valent également pour tous projets de valorisation ou de protection directe ou indirecte des éléments de la biodiversité.

Le patrimoine des uns et des autres

La politique nationale de conservation du patrimoine naturel s'organise et agit par l'intermédiaire de différents instituts chargés de contrôler et de mettre en œuvre les directives des différents ministères de (Eaux et Forêts, Tourisme, MPMH¹⁶,...). Tel est le rôle par exemple de l'Office national de l'environnement (ONE) qui a, entre autres, pour mission de contrôler que tout projet de valorisation industrielle de la biodiversité tient compte des mesures nationales de protection de l'environnement¹⁷. Tel est également le rôle de l'Angap (Association nationale de gestion des aires protégées) dont les actions portent sur la conservation, la sensibilisation des populations locales,

16. MPRH : ministère de la pêche et des ressources stratégiques.

17. Lors de l'aménagement de bassins aquacoles, par exemple, les promoteurs sont tenus de se conformer à un cahier des charges dans lequel sont précisément consignées les normes écologiques à respecter (concernant : la pollution de l'eau, la destruction des mangroves,...). De manière générale, l'ONE exerce un contrôle sur l'exploitation industrielle des ressources naturelles et accorde ou non son aval à de nouvelles opérations industrielles.

la recherche appliquée (plantes médicinales...) mais également sur le développement de l'économie régionale et nationale, à savoir la promotion de l'écotourisme. Dans le cadre de la mise en place des provinces autonomes, ces organismes nationaux apparaissent comme des outils de la centralisation des décisions concernant les actions menées au niveau local dans le domaine de la conservation de la biodiversité et par là, du développement économique régional. Dans cette optique, un nouveau code de gestion des aires protégées sera prochainement adopté par l'Angap. Son application se traduira, à n'en point douter, par une globalisation des mesures et une normalisation des actions menées au niveau local. Un processus où les particularismes régionaux semblent effacés et où il ne reste en définitive que peu de latitude aux leaders politiques des futures provinces autonomes. Une autonomie qui ne deviendrait de ce fait que purement formelle. La question est bien là : entre une politique écologiquement correcte et économiquement rentable, les actions de conservation et de valorisation de la biodiversité menées sur le terrain que ce soit par les organismes nationaux (One, Angap, par exemple) ou internationaux (Banque mondiale, WWF, PNUD, etc.) ou encore par des acteurs économiques de toutes envergures (sociétés industrielles,...) sont-elles « humainement soutenables » ?

On peut en effet se poser la question de la prise en compte, en amont de la mise en place de tels projets, des pratiques des populations locales et se demander si la globalisation du patrimoine, comprise comme un effet induit de la politique nationale, ne revient pas en quelque sorte à invalider toute légitimité patrimoniale à des échelles plus locales. La reconnaissance de la légitimité patrimoniale des uns remettant *ipso facto* en cause la légitimité des autres.

À la gestion centralisée s'oppose une nouvelle tendance qui, en proposant un transfert de gestion aux institutions régionales et locales, entend rétablir une certaine cohérence avec les évolutions administratives induites par la décentralisation. « L'État est trop centralisé et trop urbain pour freiner la dégradation des forêts puis les régénérer, il doit transférer ses responsabilités à des institutions régionales et locales. [...] Le système de gestion dépend aussi d'enjeux de pouvoir. L'investissement ne dépend pas seulement des capacités d'épargne des institutions locales mais aussi de l'équilibre entre les pouvoirs traditionnel et légal que devront préserver les dynamiques de régio-

nalisation et de décentralisation»¹⁸. Ainsi s'exprime B. Ramamonjisoa dans un article écrit pour le Congrès mondial de l'IUFRO (Union internationale pour la recherche forestière). Cette nouvelle tendance qui se veut plus en accord avec les modalités locales et traditionnelles de gestion de la biodiversité et des ressources naturelles, posent pour l'heure, de nombreuses questions sur les outils, les méthodes, la fiscalité et la législation qui devront être mis en place. « Les contrats de transfert sont-ils légaux et permettent-ils aux communautés de faire valoir leurs droits sur les ressources¹⁹? » C'est là une des questions qui animent actuellement les débats et qui nous incitent, à notre tour, à adopter une approche locale du phénomène de patrimonialisation de la nature.

■ Représentations croisées du patrimoine naturel local

La majeure partie des projets de protection et de conservation des espaces et des espèces mis en œuvre à l'échelle locale, intègrent des actions de « sensibilisation » de la population. Cette démarche participative part du principe que la dégradation environnementale est essentiellement due à l'action de l'homme et qu'il est par conséquent indispensable « d'instruire » les communautés vivant à proximité des réserves, de les aider à user de leurs ressources naturelles de manière plus « durable »²⁰. Pour y parvenir des processus tels que la GCF (Gestion communautaire des forêts, alias Gestion contractualisée des forêts) et la Gelose²¹ ont été adoptés par l'ensemble des promoteurs de projets

18. Extrait provenant du Bulletin « Transfert de gestion », n° 2, avril 2001 : 2. J.M. Garreau ed.

19. Question posée par H. Finaona (PolFor / GTZ, Ref. ibidem note 18) et prenant en compte l'article 8J de la Conférence de Rio (1992).

20. Cf. programme WWF (<http://www.panda.org>) : « *instruct people [...] The project spent a year [...] planning a conservation development programme to help villagers use their natural resources more sustainably* »

21. Concernant la Gelose, on consultera dans cet ouvrage la contribution de S. Aubert.

environnementaux. Une cellule Gelose a été créée au sein de l'Office national de l'environnement (One) et un projet de décret sur la GSF a été proposé à la signature au ministère des Eaux et Forêts. Les procédures recommandées sont pensées comme étant en harmonie avec les structures sociales « traditionnelles ». La recette, appliquée avec de légères variantes par les différents opérateurs, est schématiquement la suivante : dans un premier temps, des villages sont choisis pour devenir des sites pilotes des « actions tests ». Les critères de choix les plus souvent mentionnés sont la proximité géographique de ces villages par rapport à la zone à protéger et la volonté exprimée par les habitants à participer à un tel projet. Des négociations sont alors entreprises avec le « *fokon'olona* », instance dite traditionnelle et représentative du village qui dès lors sera répertoriée comme « Communauté de base »²², CoBa dans le jargon des opérateurs. Toujours dans le souci de coller au plus près aux modes de fonctionnement traditionnel, un accord contractualisé, une « convention sociale » calquée sur le système du « *dinabe* » traditionnel, est enfin passé entre la CoBa et les promoteurs du projet. Cet accord implique l'identification d'un médiateur-responsable recruté localement ou non, formé par l'ONE ou non. On parle également, selon les projets, de la nécessité de recourir à des « socio-organiseurs » ou à des « médiateurs environnementaux ». Les « *Biodiversity programm Projects-Madagascar* » du WWF offrent un exemple clair de ce type de procédure :

« Chaque village Pilote possède son propre agent de protection de la nature, appointé par le WWF sur recommandation du conseil villageois²³. Afin de faciliter la communication et de la rendre plus opérationnelle, les candidats sont choisis à l'intérieur du village dans lequel ils auront à travailler. Les agents expliquent aux villageois pourquoi il leur est interdit de chasser et de couper les arbres dans les réserves. Ils les incitent à respecter les lois et à adopter des pratiques environnementales durables pour les ressources naturelles de la région. [...] Le projet fonctionne bien. [...] WWF attribue ce succès au fait que le projet a été mis en place doucement, et qu'il a adopté une attitude d'écoute plutôt

22. Conservation International parle de « *comprehensive community based program. Program to improve income levels and living conditions for local communities by providing alternatives to forest destruction* ».

23. Comprenons le *fokon'olona*.

que de prêche. Doucement la confiance s'est établie et l'adhésion locale a été gagnée.» (<http://www.panda.org>)²⁴

Cette déclaration de parfaite réussite masque un certain nombre de difficultés rencontrées par le WWF comme par d'autres programmes dans la mise en place de leurs actions de terrain et dans leurs négociations avec les communautés villageoises et les autorités traditionnelles. Faut-il rappeler l'opposition très franche des autorités locales au projet de conservation du massif de l'Ankarana (Nord-Ouest) porté par cet organisme ? Faut-il expliquer comment le roi local, arguant de ses prérogatives sur un lieu considéré comme sacré pour sa communauté, a invoqué son droit exclusif de regard et de contrôle sur « le patrimoine culturel de son peuple » (en français) pour faire échouer le projet ?

D'autres opérateurs s'expriment plus ouvertement sur la nature des difficultés rencontrées lors de la mise en place des procédures de gestion sécurisée. De ces échanges entre opérateurs²⁵, nous constatons que certaines difficultés sont récurrentes. Les complexités de la démarche et l'absence de médiateurs locaux expliquent dans certaines régions l'impossibilité d'étendre la contractualisation Gelose (Menabe, coopération suisse, par exemple). La trop grande rigidité de la procédure est souvent interprétée comme la cause du contournement des lois. On parle également, pour certaines régions, de l'existence d'intérêts contradictoires qui viendraient concurrencer en quelque sorte les projets de développement et démotiveraient les populations à s'engager dans un projet de conservation environnemental. Quant au médiateur, personnage clef de la démarche participative, son rôle et sa position sont au cœur des débats. Certains parlent du rejet des médiateurs par certaines communautés, d'autres du manque de neutra-

24. « Each pilot village has its own Nature protection Agent, appointed by WWF on the recommendation of the village council. To make communication easier and more effective, candidates are selected from the villages in which they are to work. The agents explain to the villagers why they are forbidden to hunt and cut trees in the reserve, encouraging them to respect the rules and to adopt environmentally sustainable ways of using the regional's natural resources. [...]. The project is working well [...]. WWF attributes its success to the fact that it has moved slowly, and adopted a listening rather than preaching style, gradually building trust and winning local support. »

25. *Ibidem*, note 18.

lité de certains d'entre eux, parfois impliqués dans la vie politique de la région. Mais ce que chacun retient et que certains expriment, c'est bien le fait que quand un projet de conservation est pleinement pris en charge par la population ou qu'un contrat de transfert de gestion a été signé, la plupart du temps, il existait en ces lieux des pratiques conservatoires traditionnelles antérieures que le projet n'a en réalité qu'entérinées. « Quand les forêts traditionnelles ou ancestrales recouvrent les corridors alors la plupart des gens en respectent les limites ».

Quelles sont donc ces pratiques conservatoires traditionnelles dont l'existence invaliderait de fait l'idée que les populations autochtones ont des usages contre nature et qu'il faille les éduquer, leur enseigner les pratiques écologiquement correctes et soutenables ? Les procédures voulues et précisément conçues pour correspondre le plus possible à ce que l'on pense être la structure traditionnelle rencontrent-elles les réalités locales actuelles ? Ou sont-elles le fruit d'une vision simpliste de ces communautés très différenciées et engagées à des stades différents dans un processus de remaniement ? L'application généralisée de concepts éculés, mais que l'on veut traditionnels tels que « *dinabe* » et « *fokon'olona* » sont-ils véritablement appropriés pour véhiculer de nouvelles notions à des populations qui, quoique traditionnelles, se montrent tout à fait capables de répondre aux transformations conjoncturelles de leur environnement en adoptant des comportements adaptatifs et parfois opportunistes que les promoteurs de projets de conservation connaissent fort bien ? Que signifie ce phénomène relativement récent d'apparition de structures associatives pour la protection de l'environnement et du patrimoine créées par les communautés elles-mêmes ?

Les questions sont nombreuses et il paraît difficile d'y apporter, dans l'état d'avancement actuel de nos recherches et dans le cadre particulier de cet ouvrage, la totalité des réponses. Je propose donc de développer les réflexions qui les fondent en exploitant des données de terrain et en espérant ainsi ébaucher des éléments de réponse.

Comment traduit-on patrimoine en malgache ?

La question peut paraître naïve et d'autant plus ambiguë que le terme français a connu une extension prodigieuse de son champ sémantique de telle sorte que tout semble pouvoir être qualifié de patrimoine

(Chevallier *et al.*, 2000 ; Cormier-Salem *et al.*, 2000 : 108-9). Elle n'a également de sens que si l'on admet, comme *a priori*, qu'un concept puisse exister dans une société sans qu'il y ait forcément de termes linguistiques précis pour le désigner, le nommer. La question perd toute sa naïveté lorsqu'elle porte sur la traduction d'un vocable français de plus en plus fréquemment employé par les acteurs et les institutions étrangères certes, mais également par les acteurs nationaux : hommes politiques, journalistes, responsables de mouvements associatifs nationaux et régionaux, représentants du pouvoir traditionnel. Aussi cette question valait qu'on la pose, non pas forcément pour trouver le terme précis qui correspondrait parfaitement au sens du mot français, mais bien pour comprendre quel est le sens que le locuteur prête à ce mot français lorsqu'il en fait usage dans un discours en malgache. Quels sont ses référents qui lui permettront de formuler une réponse ?

Cette question, je l'ai donc posée à des personnalités de la presse et de la politique nationale, mais aussi à des personnes impliquées dans des associations de sauvegarde du patrimoine naturel ou culturel, à un roi, à des chercheurs nationaux en Sciences Sociales, à tous ces individus dont le discours semble happé par l'air du temps et qui font du « patrimoine », un des objets de leur discours. Si les réponses ne furent pas unanimes, les réactions face à ma question furent, elles, semblables : étonnement, embarras, circonspection et recours presque systématique au dictionnaire bilingue « malgache-français » d'Abinal et Malzac, avant d'aboutir à des interprétations plus « personnelles ». Pour certains de mes interlocuteurs, le mot *lova* ou mieux « *lovan-draza (-na)* » était sans conteste le terme le plus approprié pour traduire le mot français « patrimoine ». C'est, me dit l'un d'entre eux, d'ailleurs en jouant de cette acception que le gouvernement a lancé en 1998, l'emprunt public « *lova* ». Certes non, m'affirmaient d'autres, le mot *lova* signifie « héritage » et ne recouvre donc pas la totalité du champ sémantique du mot français. Qu'en disent les dictionnaires ?

« *Lova* : Héritage, tout ce dont on hérite, comme les qualités, les défauts, les maladies. » (Abinal et Malzac, 1993 : 414)

« Patrimoine : *Fananana avy amy ny ray aman-dreny* » (biens venant des parents, S.G.). (Malzac, 1995 : 596)

Ces deux définitions, mises dos à dos, convergeraient vers une correspondance du mot *lova* au sens restreint attribué au mot « patrimoine »

par le dictionnaire Littré. A savoir : « Bien d'héritage qui descend, suivant les lois, des pères et mères à leurs enfants. [...] biens de famille, par opposition aux acquêts. » (Littré : 4548). Hypothèse que confirme Paul Ottino, le seul anthropologue qui à ma connaissance se soit intéressé à la question du patrimoine à Madagascar : « *lovan-drazana (MC)* : héritage des ancêtres. Les biens d'héritage ancestraux 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, *fla* : dans l'Ouest et le Sud. (Btl) : biens meubles par opposition aux biens *lovan-drazana* (héritage ancestral) qui sont des terres ou des immeubles. » (1998 : 644). Et mes informateurs de confirmer d'une seule voix qu'en principe et en principe seulement, un bien hérité ne fait pas l'objet d'un droit de propriété individuel, mais collectif et qu'à ce titre, il ne peut être cédé. Il a pour vocation d'être transmis aux descendants. « mais les temps sont durs, et l'on voit de plus en plus de familles vendre leurs patrimoines familiaux pour s'en sortir ». Admettons que les pratiques évoluent, mais constatons également que les termes *lova (-na)* ou *lovandraza (-na)* recouvrent eux-mêmes des pratiques fort différenciées selon les systèmes d'héritage en vigueur dans les différentes sociétés malgaches, selon la définition propre à chaque société de la nature des « objets » *lato sensu*²⁶ entrant dans le système de dévolution successorale. Ainsi donc, par exemple, la conception du bien d'héritage et les modalités de transmission, de gestion voire d'acquisition et de conservation varieraient également fortement selon que l'on soit éleveur, cultivateur ou pêcheur et donc, en fonction de la valeur qu'un individu, une famille ou un groupe accordent à un élément ou à un autre de la biodiversité en rapport avec ses activités de production dominantes et de son environnement naturel de vie. Paul Ottino a, par ailleurs, montré que les stratégies d'acquisition ou de conservation d'un patrimoine familial avaient recours généralement à des procédés matrimoniaux particuliers²⁷ que l'auteur qualifie de « mariages patrimoniaux » et que ces pratiques

26. Pouvoir, privilège, bien matériel, histoire...

27. Il existe de nombreux exemples de stratégies matrimoniales opérées à des fins de conservation du patrimoine. La procédure la plus connue est celle appelée « *lova tsy mifindra (Me)* : héritage qui ne se déplace pas », définie comme suit par P. Ottino : « mariages patrimoniaux de cousins généralement au premier degré ou de petits-enfants de sœurs à l'effet d'éviter la dispersion du patrimoine » (1998 : 644).

variaient donc sensiblement d'une société à une autre selon les régimes matrimoniaux en vigueur, mais également d'une classe ou d'un rang à un autre au sein d'une même société.

Chercher une définition à un terme qui comme sa traduction française est hautement polysémique, comporte le risque de s'égarer dans la diversité des pratiques, des particularités pour ne fournir *in fine* qu'un discours confus et totalement désincarné de réalité. Je ne m'aventurerai donc pas dans cette démarche systématique, mais m'attacherai plutôt à préciser cette notion qui semble fondamentale dès l'instant où l'on aborde la question du patrimoine et qui revient de manière récurrente dans le discours de mes interlocuteurs : la notion de terre des ancêtres (*tanindraza (-na)*). Une notion qui, dénuée d'interprétation folkloriste, se réfère au système de représentation malgache où la nature et la surnature se confondent, à ce rapport « ombilical » qui lie l'individu et le groupe à une terre et qui participe en retour à la formation identitaire des groupes organiques. Ces groupes, familles *lato sensu* mais également communautés villageoises, se reconnaissent à travers l'usage partagé d'un patrimoine commun (*lova raïky*), terres aménagées ou laissées en jachères, mais aussi à travers le droit compris comme légitime au contrôle et à la gestion d'espaces et d'espèces qui, laissés en l'état de nature, ne semblent à première vue faire l'objet d'aucune appropriation.

Une certaine vision du monde naturel

« Pourquoi salis-tu l'eau, mon frère ? Une eau sale apporte la maladie. Cette eau pure que Dieu-Ndranhary a créée t'apporte la vie. [...] »

« Pourquoi détruis-tu la forêt, mon frère ? Cette forêt intacte et parfumée, source de toutes médecines, c'est Dieu-Ndranhary qui l'a créée. Laisse-la ! »

« Pourquoi tues-tu les animaux, mon frère ? Ce sont des êtres vivants comme toi que Dieu Ndranhary a créés. Ils sont tes amis. Laisse-les ! »

« Ne crache donc pas en l'air en étant couché ! [...] »²⁸

Il existe une pensée largement partagée par l'ensemble des sociétés malgaches selon laquelle le monde naturel auquel l'homme participe

est l'œuvre de dieu-Ndranahary et qu'à ce titre, un certain équilibre entre les différents éléments de la nature se doit d'être maintenu. Cette vision associe nature et surnature puisque tout espace laissé en état de « nature », c'est-à-dire non aménagé, non attribué et qui n'a fait l'objet d'aucune occupation antérieure connue, est considéré comme investi par des entités tutélaires souvent identifiées comme des émanations de Ndranahary. La nature est un sanctuaire peuplé de puissances invisibles auxquelles on attribue des caractères, des pouvoirs et des noms particuliers selon les régions²⁹.

Ces croyances impliquant de fait qu'il n'existe aucun endroit « sans âmes qui y vivent »³⁰, l'individu désirant aménager une terre, se l'approprier, ou simplement « côtoyer » un espace, c'est-à-dire y effectuer une activité de chasse, de cueillette, de pâturage ou de pêche, devra se conformer à un rituel de conciliation avec les entités tutélaires du lieu afin d'acquiescer leur assentiment et se prémunir de leur courroux. La construction d'un territoire et l'extension de l'activité de l'homme se réalisent donc par un empiètement continu sur le domaine des génies de la nature. Un empiètement qui, accompli sans procès et sans l'ultime précaution de laisser certains espaces en état de « réserve », convergerait à la rupture des équilibres.

Au-delà des différences régionales³¹ et des variations existant au sein d'une même société selon la nature de la demande (appropriation d'un espace ou exploitation ponctuelle d'une ressource) et de l'identité du Ndranahary tutélaire, les fonctions de ce type de rituel varient peu. Elles consistent à nouer une alliance entre l'homme et les esprits du lieu, à forger un pacte dont les termes sont négociés par la prière, la transe et à travers certains faits interprétés comme la manifestation de l'invisible. Au terme de ces négociations, les forces tutélaires qui acceptent généralement la présence de l'homme, sont sensées

28. Traduction libre et partielle de la chanson de Mily Clément « *mandrora mantsilany* » (1993).

29. Cf. Faublée (1954), Goederoit (1998), Moizo (1997), Ottino (1998), etc.

30. Il y a à ce principe une exception portant sur les lieux amphibies : tannes, terres inondées et marigots non permanents. Mais encore ces lieux réputés sans âmes peuvent-ils être marqués par une installation antérieure et donc être perçus comme investis par un esprit ancien.

31. Exemple : Betsileo : *fanalan'tsignin-tany* et *Fangatahan-tany*, Tanala : *mangataka-tany*, Sakalava du Sud : *mamakin'tany*.

quitter les lieux. La délégation de droit sur le sol s'accompagne d'un certain nombre d'obligations auxquelles l'individu et sa descendance devront désormais se soumettre en leur nouvelle qualité de maîtres des lieux, fondateurs d'un nouvel endroit. Ces obligations qui consistent à faire respecter les interdits proclamés par les esprits lors du rituel et à sacrifier de manière régulière à leur culte ont à la fois pour fonction d'instaurer le pouvoir du « gardien du territoire » et de permettre, au cours des générations à venir, à sa descendance de restaurer ce pouvoir en assurant cette charge légitime.

Paul Ottino souligne à ce propos qu'en accomplissant ce rituel, les individus « ouvrent les terres » et par là « les droits de leurs descendants à y accéder ». L'auteur précise que, de ce fait, « en les ouvrant à leurs descendants, ils les interdisent (les Malgaches préfèrent parler de fermeture et dire qu'ils les « ferment ») aux étrangers membres d'autres groupements d'ancestralité » (1998 : 235). On conçoit à travers ces propos que la communauté de droit (d'usage ou de propriété) sur un lieu est un élément important qui parachève, quand il ne le fonde pas, le sentiment d'appartenance à un groupe donné et qu'en retour, l'absence de lien organique avec un groupe territorial entraîne la fermeture de ces droits aux individus portant le statut d'étranger.

On ne peut cependant réduire le processus de légitimité de droits à une terre ou à une ressource à un simple calcul de parenté. Ceci reviendrait à affirmer que tous les descendants ont les mêmes droits sur les terres « ouvertes » par leur ancêtre, y compris ceux qui, nés ou résidant au loin, n'auraient jamais eu d'« intimité » avec le lieu. Ceci reviendrait également à nier tout droit des populations sur des espaces laissés par eux en état de nature et qui n'auraient fait l'objet d'aucun rituel antérieur d'appropriation, mais qu'ils fréquentent pourtant depuis des générations et où ils officient. L'antériorité d'installation ouvre ou renforce des droits sur le sol et sur les ressources. Il me paraît donc important de développer quelque peu ce principe relevant directement d'une idéologie forte et toujours vivace qu'est l'autochtonie pour comprendre comment sur cette base et sur ce principe se dégage toute une hiérarchie de pouvoir sur les hommes et de droits sur la nature.

La terre sur laquelle les groupes se produisent et se reproduisent dans la longueur du temps, au fil des générations se charge de leur histoire.

Une intimité se construit entre le groupe et la terre jusqu'à ne former qu'un seul corps. En effet, de la naissance à la mort, les restes dont le groupe se déleste au cours de sa reproduction sont « inoculés » dans « la chair du sol ». Du placenta de l'enfant déposé en un lieu humide pour que l'aridité du sol ne vienne tarir la fécondité de la mère, au cordon ombilical et plus tard au prépuce, résidus de chair que l'on confie à la terre et jusqu'à l'ultime instant où en achevant sa vie d'homme l'individu devient ancêtre et que l'on enfouit ses ossements dans le tréfonds de ce reliquaire, de ce corps-territoire, la terre s'humanise. Pincée de terre que l'on porte sur soi en voyage pour tenter de réduire l'éloignement. Terre que l'on invoque par la déclinaison des ancêtres qui y reposent. *Tanindraza (-na)*, terre ancestrale, estampillée par la présence des tombeaux familiaux et lieu d'ancrage du groupe. Mais aussi, terre non appropriée mais néanmoins familière, pourfendue de sentiers tracés par des générations de pas. Sanctuaire des esprits de la nature qui accordent le passage aux « enfants de la terre », à ceux qui ont mêlé leur sang et leurs os dans les parages de cet endroit, à ceux qui seuls savent les reconnaître et sont capables de se faire connaître en accomplissant les gestes et les prières autorisés. Nature laissée en état de réserve, mais sur laquelle les intimes se réservent des droits.

Cette conception particulière explique le fait qu'à Madagascar, on existe dans l'endroit où l'on est né et l'on est étranger partout ailleurs. Mais encore, le statut résidentiel d'un groupe et par là l'ouverture de ses droits à la terre sont-ils fonction de la force de son intimité avec les lieux. Cette force s'acquiert dans la durée et la permanence. Aussi, toute une hiérarchie d'antériorité se décline allant du premier installé au dernier venu. Et c'est sur cette base que se calculent les droits d'usage et d'accès aux ressources de chacun. Le groupe premier, fondateur de l'endroit, parce qu'il peut se targuer d'une intimité longue et sans pareil avec le lieu, jouira ainsi d'un droit de « précedence » sur la nature avoisinante. Dans certaines régions de Madagascar, cette hiérarchie d'antériorité préside à la formation des communautés villageoises³². Mais de communautaires ces organisations villageoises

32. Goedfroït (1998) et Waast (1980) offrent des exemples sur la côte ouest de communautés villageoises structurées de manière organique, par emboîtements matrimoniaux successifs des groupes corésidents, selon cette hiérarchie d'antériorité.

ne sont pas pour autant égalitaires et quand « les aînés »³³ se rassemblent pour traiter de questions portant sur la gestion des ressources et des espaces avoisinant le village, le premier, c'est-à-dire le représentant du groupe fondateur, tranche par la parole et a toujours le dernier mot. Il est donc illusoire de croire qu'en adaptant au mieux les mesures de conservation à ce que l'on pense être « le système traditionnel » l'on puisse aboutir à un consensus démocratique. C'est là une réflexion sur laquelle je reviendrai plus et qui nécessite, pour l'heure, que l'on s'attarde quelque peu sur les modalités « traditionnelles » de gestion locale des espaces et de la biodiversité. Une gestion qui semble s'attacher à deux principes essentiels : le droit hérité par dévolution successorale et le droit naturel dévolu aux autochtones. Pour pallier la faiblesse de modèles par trop génériques, je me référerai à des exemples. Cette démarche semble d'autant plus indispensable que ces modalités nous apparaissent actuellement sujettes à des remaniements, induits bien souvent par des actions extérieures et qui entraînent parfois l'abandon d'anciens principes coutumiers.

Je n'adhère pas totalement au fait « qu'un peu partout à Madagascar, il n'existe pas à proprement parler de territoires de village » car « les terroirs ne sont pas précisément délimités [...] » (Ottino, 1998 : 236). Cela signifierait-il que l'absence de marques ostensibles d'aménagement nie l'existence d'autres formes de bornage telles que la délimitation d'un terroir par les pratiques : parcours, pacage, pêche, mais aussi pratiques cérémonielles ? Je préférerais donc parler des différents édifices territoriaux comme autant d'instances constitutives d'un territoire de village et des modalités de gestion dont chacun d'eux est l'objet en fonction de leur usage et de ce sentiment, parfois très particulier, de propriété qu'ils suscitent. On peut affirmer qu'il existe schématiquement trois grandes catégories locales de terre, mais encore faut-il nuancer ces propos en précisant que ces catégories ne sont pas aussi étanches qu'elles puissent paraître : une forêt où subsisteraient quelques vestiges de tombeaux anciens peut très bien être considérée comme terre ancestrale « *tanin'draza (na)* », au même titre qu'un cimetière familial installé sur une terre spécifiquement aménagée.

33. Par « aînés » entendons aînés dans l'ordre lignager et non aîné en âge. L'idée trop souvent véhiculée selon laquelle seuls les « vieux » ont autorité est en réalité totalement caduque. Un homme jeune peut en effet imposer sa décision à l'ensemble d'une communauté, si tant est qu'il soit descendant direct du fondateur des lieux.

La première catégorie est celle des terres familiales ou, à proprement parler, terres ancestrales (*tannindraza (-na)*): « ouvertes » ou créées par un ancêtre et entrant par dévolution successorale dans le patrimoine (*lovandraza (-na)*) des familles. Ces terres, au même titre que les tombeaux, ne faisant pas l'objet de propriété individuelle, mais commune à toute la famille, ne sont généralement pas titrées et ne peuvent, en principe, être vendues. Elles sont destinées à être léguées à la génération à venir et sont donc l'objet d'une indivision. Dans le cas d'un faire valoir direct, un droit d'usage est reconnu à chacun des membres (hommes et femmes) du lignage. Dans le cas d'un faire valoir indirect, la décision de mise en métayage reviendra normalement à l'aîné et les produits ristournés seront distribués aux ayants droits selon un savant calcul qui varie considérablement selon les régions, mais dans lequel le facteur résidentiel est pris en compte. Ces terres fussent-elles laissées en jachère et inexploitées durant une longue période, n'en sont pas pour autant abandonnées. Les descendants des propriétaires peuvent faire valoir leur droit sur preuve de leur filiation. À de très rares exceptions près, ce sont principalement les lignages fondateurs, premiers occupants de l'endroit qui possèdent en abondance ce type de terres au meilleur rendement. La suprématie autochtone se double alors d'une supériorité économique qui s'exprime par ce que d'aucuns ont appelé la mise en place d'une « rente autochtone ».

La seconde catégorie est celle des lieux banaux, édifices territoriaux faisant l'objet d'un usage communautaire réservé à l'ensemble des habitants du village. Il s'agit du village à proprement parler, mais également des endroits de décharge, des chenaux, des puits, des débarcadères, des routes, des lieux de vie de la communauté. La propriété commune de ces lieux se base avant tout sur un principe de corésidence, sans exclure toutefois les principes d'héritage. Je veux dire par là que ces lieux appartiennent à l'ensemble des résidents, mais que leurs droits de propriété comme l'acquisition du statut résidentiel dépendent également de principes de filiation. La hiérarchie d'antériorité est dans cette catégorie de bien précis d'autant plus présente que le groupe premier, fondateur de l'endroit, est également le gardien des interdits de ces lieux et qu'en matière de nouvelle installation, il fait généralement autorité. Comme les terres ancestrales, un village, fut-il abandonné par ses habitants depuis de nombreuses années, reste attaché à l'histoire des familles qui y ont habité et qui en sont proprié-

taires. Ainsi il n'est pas rare qu'un individu ayant acquis une terre apparemment « vierge » d'occupation et où ne subsiste aucune trace d'aménagement se retrouve aux prises avec les habitants de villages alentours qui affirment qu'il s'agit bien là du lieu d'un ancien village où vivaient jadis leurs aïeux. Tout se passe en effet comme si le fait qu'un lieu porte un nom connu de tous valait à jamais acte de propriété. Ce système qui sécurise le territoire villageois en ces lieux communautaires et qui garantit en principe son indivision, ne permet pas en revanche aux habitants de conforter leur droit en accédant au système de titrage puisque de fait, tout le monde étant propriétaire, personne ne l'est nommément. Le risque existe bel et bien pour un village d'être englobé dans le découpage cadastral d'une terre d'État (*tanin'fanjaka*) et ainsi d'être cédé, avec les titres officiels, à un opérateur économique qui, d'acquéreur, en devient propriétaire. Cette situation s'est produite fréquemment à l'époque coloniale lors de la création des concessions et se reproduit actuellement. Dans l'ensemble du pays, les exemples sont nombreux. Les terrains titrés par l'État et vendus à des acteurs économiques à des fins d'aménagement aquacole (Menabe, région d'Ambilobe...), d'extraction (région de Mahajanga,...) ou encore d'exploitation touristique (région de Tuléar et de Nosy be,...) englobent bien souvent des villages. Est-ce pour se prémunir de cet incident, est-ce sous la pression de nouvelles dynamiques ou est-ce encore par simple opportunisme que certains villages ont rompu avec leurs usages ? En 1996, par exemple, le village d'Ankazomborona (baie d'Ambaro) connu comme étant le lieu le plus productif en matière de pêche crevettière traditionnelle de tout Madagascar, a procédé au découpage cadastral du village, à la suite d'un incendie qui ravagea les lieux. Chaque habitant a accédé au titre de propriété de la parcelle sur laquelle se trouvait son enclos familial. La situation de ce village peut sembler particulière, mais n'en est pas pour autant exceptionnelle. Dans la région de Tuléar, dans l'extrême sud de Madagascar, le village d'Ifaty a cédé aux demandes des opérateurs touristiques et s'est engagé dans un pareil morcellement.

La troisième catégorie recouvre les terres et ressources en état de nature : Les grandes forêts, et même la mer, sont des espaces perçus comme le domaine des génies de la nature, mais font néanmoins l'objet d'une certaine forme d'appropriation de la part des populations vivant dans leurs parages. Qu'ils abritent des tombeaux, des arbres ou des marigots sacrés, ces lieux sont des endroits ouverts, par la

prière, aux usages réguliers et mesurés qu'en font les individus autorisés à s'y aventurer. Ce sont des espaces de réserve sur lesquels les populations autochtones se réservent justement le droit de leur usage et celui de leur destinée. Ils constituent un des organes du territoire villageois au même titre que les champs ou le village et procèdent d'une démarche volontaire de sanctuarisation qui garantit ainsi aux habitants de disposer d'une réserve permanente de ressources. Quand la nature domestique fait attendre ses bienfaits, en période de soudure ou en cas de sécheresse inopinée, les habitants savent qu'ils peuvent toujours se tourner vers la mer ou chercher quelques compensations dans la chasse, la cueillette ou la culture temporaire sur brûlis forestier. Ils sont également assurés que les bœufs y trouvant abri et nourriture en abondance ne viendront pas détruire les cultures. Point n'est besoin de titrage aux autochtones pour affirmer leurs droits et leur contrôle sur ces lieux. Ces droits sont acquis par héritage et par antériorité de résidence. Ainsi, l'étranger devra-t-il obtenir l'accord des habitants avant d'accéder et d'exploiter les ressources de ces lieux. Les modalités d'accès varient sensiblement selon les régions et connaissent depuis quelque temps une altération de leurs principes coutumiers. En dépit d'une certaine prise de conscience qui semble émerger actuellement dans les nouvelles générations, on considère encore largement à Madagascar que les ressources naturelles, œuvres de dieu Ndranahary, sont inépuisables (Fauroux, 1997) et que par conséquence, il est possible d'accéder aux demandes des étrangers si tant est que l'on puisse en retirer des avantages en retour et que l'on soit assuré de pouvoir maintenir un droit de contrôle. C'est ainsi qu'en certaines régions, les autochtones ont concédé avec largesse le droit aux migrants de pratiquer la culture sur brûlis forestier (Fauroux, 1997; Moizo, 1997; Goederoit, 1998). Cette culture ayant la spécificité d'être temporaire, les autochtones évitent ainsi le risque que l'usage entraîne la propriété tout en bénéficiant d'une contrepartie sur la production, rétrocédée en nature. C'est ainsi qu'en d'autres régions, les autochtones ont, en usant de procédés matrimoniaux bien connus (Waast, 1980; Goederoit, 1998), permis aux étrangers de s'installer dans leur village et ouvert leurs droits d'accès à la ressource, halieutique par exemple. La présence d'étrangers redevables de leur droits d'usage et de résidence venait ainsi conforter la mise en place d'un système de rente autochtone.

C'était le temps des commencements et l'on mesure actuellement les conséquences de l'accélération de ces processus sur l'environnement. En effet, dans de nombreuses régions, les autochtones ont rapidement été dépassés par l'arrivée massive de migrants qui, en nombre, se sont passés des autorisations et des procédés coutumiers de délégation de droits d'usage et de résidence. La perte de contrôle du pouvoir autochtone sur la ressource entraîne bien souvent des conflits importants et des renversements d'équilibre de pouvoir (Goedefroit, 2002) et concourt également à une « banalisation » réelle de l'exploitation qui, non maîtrisée, non régulée aboutit à une tragédie des communaux. Ces réflexions viennent accréditer la thèse selon laquelle la destruction de la forêt et des ressources en général ne seraient pas directement imputables aux pratiques traditionnelles jugées peu conservatoires et à l'utilisation d'engin peu sélectifs. L'équilibre se trouve dans le rapport entre le potentiel de ressource d'un territoire et la population qui y vit et qui en vit et à la capacité que possède le noyau autochtone à en réguler l'accès, à faire en sorte que ces ressources apparaissent toujours, aux yeux des habitants, inépuisables. Les causes de cette tragédie seraient d'avantage à rechercher dans la rupture de cet équilibre qui laisse béant l'accès à la ressource et entraîne une pression anthropique dommageable pour l'environnement. La ruée des migrants vers les lieux de cultures itinérantes et vers les nouvelles ressources est un phénomène qui devrait être d'avantage pris en compte dans l'analyse des causes de destruction de la biodiversité. Dès lors le problème ne se poserait plus en terme de gestion locale de la biodiversité, mais en terme de mobilité trans-régionale des acteurs. Dès lors les questions se poseraient en aval et non plus en amont : pourquoi les migrants migrent-ils et non plus pourquoi les populations locales ont-elles une action si dommageable sur la nature qui les environne ? Des éléments de réponses transparaissent dans la littérature (Ottino, 1998 ; Moizo, 1997 ; Taillade, 1997) : à l'aube de la période coloniale, exode causé en certaines régions par le démantèlement des grande formations lignagères et des grands troupeaux ; exode causé par la faillite du système agricole, dans d'autres régions, depuis l'indépendance ; et exode urbain enfin amorcé par la misère des villes dans les périodes les plus dures de l'ajustement structurel.

Emmanuel Fauroux esquisse, en contrepoint de ces hypothèses, une « typologie des attitudes à l'égard de l'environnement dans l'Ouest »

(1997 : 21-22). Ses constatations sont éloquentes : « Il semble bien exister, dans l'Ouest, une sorte d'échelle d'attitudes allant des groupes les plus respectueux de l'environnement et de la végétation à ceux qui manifestent habituellement le moins de respect » et de poursuivre en montrant, faut-il s'en étonner, que le respect est fonction de l'antériorité des groupes (et j'ajouterai de l'intimité à la terre) et que du degré le plus haut reconnu aux autochtones, il se dégrade ensuite jusqu'au mépris des règles de la nature chez les migrants derniers venus, issus de milieux urbains.

De reconnaître les principes conservatoires de gestion autochtone de la biodiversité à affirmer que cette gestion est patrimoniale, il n'y a qu'un pas que, pour ma part, je ne franchirai pas. Car cela signifierait qu'il existe une « conscience patrimoniale » et que cette gestion soit guidée par une volonté de transmettre aux générations futures un capital naturel sinon intact voire majoré. Selon moi, cette conscience n'existe pas, tout au moins dans le cas particulier de la biodiversité, pour une raison essentielle qui réside dans le sentiment encore fortement partagé que les ressources sont inépuisables. En revanche, cette conscience se réveille lorsqu'il s'agit de saisir des opportunités. Les discours et les procédures qui accompagnent les revendications des populations sur les terres et les ressources passent par des référents qu'il est permis de qualifier de patrimoniaux. Je propose de traiter de cette nouvelle question en interrogeant les réactions des groupes locaux à l'installation sur leur territoire de projets de conservation, d'exploitation ou de valorisation de la biodiversité.

Des revendications patrimoniales

Il est rare qu'un projet de conservation de la biodiversité ou d'exploitation des ressources ne fasse, sinon dans un premier temps tout au moins par la suite, l'objet de revendications sous quelques formes que ce soit, de la part des habitants des villages alentours. Pour beaucoup d'opérateurs, ces réactions sont d'autant plus « inexplicables » qu'ils ont bien souvent le sentiment d'avoir observé les coutumes (en sacrifiant un bœuf, par exemple), d'avoir ouvert le dialogue avec les populations (en effectuant un « *dina* »³⁴ ou « un contact social », par

34. Cf. contribution de S. Aubert, dans cet ouvrage.

exemple) et bien souvent de les avoir intégrées d'une manière ou d'une autre, au projet (emplois salariés, transfert de tâches...). Ces revendications leur paraissent d'autant plus injustifiées que les plaignants ne possèdent aucun titre de propriété et que de surcroît les lieux en question ne portent aucune trace d'aménagement, aucun signe d'occupation. Aussi sont-elles souvent interprétées comme une réaction opportuniste motivée par le simple profit. Si le profit n'est certes jamais totalement absent, il n'en constitue pas pour autant l'unique motivation de ces habitants et n'est par ailleurs jamais conçu comme tel.

Dans la logique autochtone, le fait de confier une terre à des étrangers est assimilé à un contrat de métayage et donc implique en retour une compensation matérielle non pas unique et définitive, mais qui prend la forme d'un intéressement aux bénéfices. « si l'étranger tire profit de mes terres, c'est bien parce que je lui en ai accordé l'usage et que Zanahary me bénit ». Ces quelques mots sont le résumé de propos recueillis au cours d'enquêtes. Ils montrent que l'attente se justifie eu égard au fait que les pouvoirs de l'autochtone restent actifs, en dépit de toutes formes de contractualisation initiale, et qu'ils ont en quelque sorte une action sur la production de la ressource. Il est dans la logique des choses que les individus originaires de l'endroit bénéficient en retour d'une partie des bienfaits auxquels ils ont contribué en maintenant, par la force de leurs prières, un équilibre entre l'homme et le lieu.

Cet état de fait entraîne des situations ubuesques que rencontrent les restaurateurs et les hôteliers ayant établi leur installation sur un terrain dont ils possèdent les titres de propriété ou une jouissance acquise sur bail emphytéotique (généralement de 99 ans). Les autochtones du lieu, fatigués d'attendre la contrepartie qui leur revient de droit et interprétant l'attitude des étrangers comme un acte volontaire de refus face à une demande qui, légitime, n'a pas besoin d'être exprimée, réinvestissent les lieux : cueillent les fruits des jardins ou viennent se soulager sur la plage, sous le regard de tous et des clients en particulier. À cette situation qu'ils connaissent bien sans pour autant la comprendre, les acteurs hôteliers réagissent de diverses manières, allant de la plainte auprès de la police, aux menaces et jusqu'au contrôle excessif des fruits de leur verger : la numérotation des noix de coco sur l'arbre à la peinture blanche faisant partie de leurs procédés.

L'analyse des formes et de la teneur des revendications locales face à l'installation de projets portant sur la conservation ou la valorisation de la biodiversité implique une vision introspective d'un éventail de situations concrètes retenues pour leur exemplarité et de projets choisis à dessein pour les difficultés particulières qu'ils rencontrent. Mon intention n'est donc pas, en révélant un certain nombre d'échecs dans des projets, de réaliser un bêtisier ou de prétendre donner des leçons, mais simplement de procéder à un examen des différentes attitudes qui, replacées dans leur contexte particulier, recouvrent ainsi leur signification. Par souci de synthèse auquel m'incite le cadre précis de cette contribution, je dégagerai trois types habituels de revendication locale vis-à-vis de tels projets. J'insisterai également sur le fait que ces trois formes de revendication³⁵ peuvent se cumuler comme elles peuvent apparaître de manière successive à mesure que monte la tension.

1. La référence au passé : légitimation dans le discours et efficacité dans les pratiques

Le roi actuel de l'Ankarana est connu pour avoir interféré dans la réalisation de divers projets portant sur la conservation ou la valorisation de la biodiversité, et notamment sur l'exploitation de la ressource crevette. « Cette ressource appartient aux enfants des *Antankarana* (entendons aux autochtones, S.G.) et non aux étrangers (*vahiny*), aux migrants qui viennent ici pour l'exploiter. Je suis le roi de l'Ankarana et j'ai le devoir de protéger le « patrimoine culturel » (sic) de mon peuple. » Il est sans doute utile de rappeler que le « patrimoine culturel » en question est une ressource qui ne fait l'objet d'exploitation par les autochtones que depuis une vingtaine d'années environ, depuis que l'organisation de la collecte (par les étrangers) a ouvert des débouchés. La revendication de propriété ne se justifie donc pas par des pratiques ou des usages anciens ou traditionnels, mais par le droit naturel que possèdent, par l'enchaînement des générations et par l'antériorité d'installation, les gens du cru, les « enfants du pays ». Le roi,

35. Des recherches portant sur les réactions des populations locales face à l'installation de projets de conservation et de valorisation de la biodiversité sont actuellement en cours dans le Menabe. Elles sont inscrites dans le cadre des actions de l'UR 026 de l'IRD à Madagascar et menées par deux étudiants en thèse : C. Dufour (anthropologue, université de Lille 1) et N. Montibert (géographe, MNHN).

descendant de toute une lignée de rois défunts, mais néanmoins élu par son peuple, possède le pouvoir de revendiquer la souveraineté du contrôle sur toutes les ressources du territoire et a le devoir d'agir dans l'intérêt de son peuple, car à défaut il risquerait d'être critiqué, voire destitué. Selon ses dires, il agit en fait « *dans l'intérêt des étrangers* » car les esprits qui peuplent la nature sauvage et mêmes les ancêtres sont hostiles aux inconnus. Ils ne connaissent pas les usages et ne respectent pas les interdits, aussi courent-ils un grand danger. En sa qualité de roi, garant des coutumes, il serait tenu responsable des malheurs qui pourraient leur arriver et par voie de conséquence, subirait le courroux de ses propres ancêtres. La proclamation continue de nouveaux interdits par les possédés habités par les esprits des rois défunts accréditent en quelque sorte le discours du souverain et sont très clairement destinés aux étrangers. Frédéric Dupré (1998) en fournit quelques croustillants exemples. Mais aussi, les revendications du souverain et le processus d'instauration de nouveaux interdits traditionnels se sont-ils raffermis d'avantage encore depuis que, dans le cadre de la mise en place des provinces autonomes, le statut des ressources stratégiques fait l'objet de débats sur la scène nationale et depuis que des sociétés industrielles projettent d'aménager des bassins aquacoles sur les tannes jouxtant le massif de l'Ankarana.

Un bras de fer s'est engagé entre le souverain et les plus hautes sphères de l'État. La crevette est-elle proclamée « patrimoine national », le souverain la déclare « patrimoine culturel de l'Ankarana » et revendique sa souveraineté sur la ressource d'une légitimité supérieure car elle lui vient de ses ancêtres. A ceux qui seraient tentés de penser qu'il suffit d'y mettre le prix pour que le souverain trouve intérêt au projet, il impose une fin de non recevoir, car dans cette situation, comme nous le montrent des cas similaires dans le passé (Baré, 1987), le souverain risque d'être accusé d'avoir vendu son territoire aux étrangers. Que devient un roi sans son royaume ?

Le ressort traditionnel semble alors l'arme la plus appropriée et la plus fréquemment utilisée pour tenter de débouter les projets qui s'imposent envers et contre la volonté des autorités locales. Ainsi n'est-il pas rare, dans ce genre de situation, de voir au milieu des terres du projet, des anciens lieux de culte tombés en désuétude, redevenir sacrés et les esprits qui ne s'étaient plus manifestés de longue date ressurgir et s'exprimer à travers la transe. La capacité qu'ont les sociétés malgaches

de se faire entendre par la voix de leurs ancêtres dès l'instant où leurs revendications ne sont pas écoutées, est remarquable. D'aucuns considèrent ce système comme un « frein au développement » qui procède d'un respect immodéré que voueraient les Malgaches à leurs ancêtres. D'autres s'y réfèrent pour dédouaner l'échec d'un projet dont ils sont en charge et ainsi en imputer la cause aux « freins culturels » et aux « mentalités ». Qu'il serve à l'un ou l'autre des protagonistes, reconnaissons à ce système sa grande efficacité.

Les exemples concrets sont innombrables et ne touchent pas exclusivement les projets d'exploitation industrielle des ressources naturelles, mais toutes formes d'actions compromettant les droits d'usage et d'accès. Généralement, l'esprit des lieux réactivés fait entendre sa voix et manifeste son refus de la présence des étrangers en l'endroit. Il promulgue alors de nouveaux interdits dont l'intentionnalité est claire et qui leur sont directement destinés. Des interdits qui devront être respectés par tous, faute de quoi la rupture entre les hommes et les lieux sera consommée. Ainsi, en Menabe, deux salines se sont vues imposer quelques temps après leur installation, un interdit bien difficile à honorer : l'interdit du sel ! la production n'ayant pas été arrêtée pour autant, les villageois ont démissionné de leur emploi, laissant l'entreprise sans main-d'œuvre. La production ayant repris grâce à de la main-d'œuvre étrangère, les autochtones ont supputé que la trop forte présence d'étrangers sur le territoire avait fait fuir les esprits des lieux, ce que venaient confirmer quelques événements inexplicables autrement : les fausses couches à répétition, la pluie qui tardait à arriver et la mort subite de personnes dans la force de l'âge. La rumeur aidant, les dirigeants ont dû faire face à des phénomènes de conversion dans l'ensemble de leur personnel migrant qui se sont sentis brutalement investis par une force non maîtrisable ou dont les nuits ont été hantées par des génies du sol. La résistance s'organise par la proclamation d'interdits qui pour être traditionnels n'en intègrent pas moins les éléments les plus pointus de la technologie moderne : interdit traditionnel de survol en hélicoptère de certains lieux « ancestraux », interdit traditionnel encore de filets spécifiquement employés en aquaculture.

2. Contournement de la règle ?

Eu égard à ce qu'il a été dit précédemment sur les droits que se réservent les autochtones sur les lieux laissés en état de nature et la manière

dont ces droits sont justement calculés, non pas sur un principe unique de résidence, mais sur une échelle d'antériorité, on est en droit de s'interroger sur les réactions des populations face à la mise sous cloche de ces lieux familiers, à l'approche didactique et consensuelle promue généralement dans ce genre de projet. Pour développer cette question, je m'aiderai d'exemples concrets empruntés à une région que je connais particulièrement bien pour y avoir travaillé durant plusieurs années. La région qui, au cœur du Menabe, s'étend entre Morondava et Belo-sur-Tsiribihina est actuellement investie par un tel nombre de projets que les territoires villageois sont considérablement réduits et semblent coincés entre ces nouvelles implantations³⁶ dont les principales sont :

Le projet Baobab du CIPB

« Bâtir un Avenir avec des Outils Biologiques sur l'Agriculture de Base. »

Centre écotouristique de « tsaravahiny » du village de Mangily promu par l'association « privée » « Belgique-Madagascar ».

La forêt classée d'Ampataka, 3000 hectares relevant du contrôle du ministère des Eaux et Forêts.

La réserve spéciale d'andranomena, 6400 hectares, projet de l'Association nationale des aires protégées avec le soutien des Corps de la paix.

La forêt de Kirindry, dite « forêt des Suisses », un projet de la coopération suisse (centre de formation professionnelle forestière)

« Parcours botanique et sylvicole, musée d'art sakalava, observation des animaux sauvages, bungalows. Restaurants et des guides pisteurs en forêt pour faciliter et agrémenter votre séjour. Droit d'entrée exigé. »

La saline d'Ampataka, Grands salins du Menabe.

Ferme d'aquaculture industrielle *Aquamen*.

36. La réserve spéciale d'Andranomena a été créée en 1958 et gérée par le ministère des Eaux et Forêts. Cette Forêt a acquis le titre de réserve nationale en 1997 et est depuis cette date sous le contrôle de l'ANGAP.

Quelques entretiens avec des responsables de projets et un retour dans les villages concernés permettent d'émettre l'hypothèse que sous des apparences de parfait fonctionnement et de totale collaboration des « communautés de base » au projet de réserve, le contournement de la règle ferait loi. Cette observation semble déborder ce cas particulier et rejoint certaines constatations ou inquiétudes émises par les responsables de semblables projets dans d'autres régions de Madagascar.

« Quand nous avons démarré le projet, la forêt était dégradée sur deux de ses façades. Cette dégradation provenait de l'exploitation des populations locales : pâturage des bœufs, coupe de bois (pour la fabrication de maisons, charrettes, pirogues et charbon), « braconnage », cueillette... Il était donc urgent que ces activités cessent. Faute d'effectif nécessaire pour opérer un contrôle efficace et faute de pouvoir clôturer un si grand espace, nous avons mené « une campagne de sensibilisation » auprès des habitants pour leur apprendre « la saine gestion de la biodiversité » et nous avons signé un « contrat social ou dina » avec le fokon'olona des « communautés de base ». Le principe étant le suivant : le « fokon'olona » choisit un responsable qui devra contrôler que le contrat social soit bien observé. S'il y a « fraude » (c'est-à-dire braconnage, pâturage ou coupe de bois), il prévient alors les services des Eaux et Forêts qui avertit à son tour la police, l'affaire, selon les cas pouvant se poursuivre jusque devant le tribunal. L'opération fonctionne bien puisqu'à son démarrage plus d'une trentaine de « délits de défrichement » ont été verbalisés et que pour l'heure, il n'y en a plus » (synthèse d'entretiens : Menabe, avril 2002).

Les habitants sont-ils prêts à renoncer à ce qui leur paraît comme un droit naturel d'user d'un espace familier et est-il possible, compte tenu du type d'élevage qu'ils pratiquent, de modifier le parcours de leurs bœufs, de leur interdire l'accès à la forêt et cela sans danger pour leurs cultures ? En ce qui concerne la coupe de bois à usage domestique, des permis d'exploitation sont délivrés par le service des Eaux et Forêts, en dehors des réserves. Mais les villageois peuvent-ils concevoir que leur droits se commuent en obligation de demande d'autorisation auprès de services administratifs distants, à tous les sens du terme, de leur propre mode de fonctionnement et de perception ? On conçoit, en revanche, fort bien, que le système de « contrat social » a des failles et que les villageois s'y engouffrent afin de rendre

ces lois étrangères plus conformes à leurs droits. Aussi ne faut-il pas s'étonner du rejet par les communautés villageoises des médiateurs ou responsables qui ne sont pas originaires de l'endroit. Assimilés à des migrants, ils ne possèdent aucune autorité légitime sur les lieux, sur la nature et encore moins sur les hommes. Aussi ne faut-il pas s'étonner encore que quand, fort de ce constat, la liberté est laissée aux instances représentatives de la communauté villageoise d'élire son propre représentant, le choix porte, dans la logique des hiérarchies autochtones établies par l'antériorité de résidence et la filiation, sur un membre du lignage fondateur ou sur toutes autres personnes ayant une autorité légitime sur le sol et une intimité particulière avec la surnature : les possédés. Les nouveaux outils de gestion concertée de la biodiversité renforcent alors le pouvoir traditionnel et échappent, par conséquence, à leurs promoteurs. L'individu sacré « responsable » inscrira ses actions dans un ordre établi de « précedence ». Jouant de son pouvoir d'autochtone et de son nouveau statut, il conservera intacts les droits d'usage et d'accès à la forêt, de son lignage ; accordera des passe-droits à ses alliés, mais dénoncera en revanche les actions des individus n'ayant, selon les lois traditionnelles, pas droit de cité en ces lieux. On peut penser que le système de délation mis en place par les promoteurs de projets ait permis aux communautés villageoises de liquider un certain nombre de situations, en expulsant des individus qui d'indésirables ne contrevenaient peut-être pas plus, sinon moins que les autres, aux nouvelles lois. Ceci expliquerait le nombre de cas dénoncés lors de la mise en place du projet et l'absence depuis de toute nouvelle dénonciation. L'examen attentif des 30 « délits de défrichement » accompagné de précisions sur le statut résidentiel de chaque inculpé nous apprendrait sans doute que ce sont ceux qui ne partagent aucune intimité avec la nature qui sont accusés une fois de plus de lui faire violence : les migrants.

On est en droit de s'interroger et même de s'inquiéter sur les conséquences qu'entraînerait le renforcement du contrôle extérieur aux communautés des parcs nationaux et des réserves naturelles, dans l'optique de leur mise sous cloche. La destruction d'arbres sacrés (Moizo, 1997 : 59) en forêt ou, cela revient au même, l'interdiction pour les populations d'y accéder, de sacrifier à leur culte contribuent à faire naître le sentiment que les esprits ont quitté les lieux, que la forêt « désacralisée » est devenue une « terre étrangère ». Dès l'instant où la forêt se vide de ses forces primordiales, les populations se

désinvestissent de leurs devoirs envers ces lieux et ont tendance à considérer que de profane, elle est devenue publique c'est à dire que son accès est libre à tous. Alors et alors seulement, le chasseur devient braconnier et le collecteur, contrebandier, sans souci de rompre avec les usages, mêmes les plus élémentaires.

3. *Comportement adaptatif et stratégies innovantes*

Depuis le milieu des années quatre-vingt, le soutien des bailleurs de fonds aux ONG et formations associatives a engendré un phénomène de prolifération remarquable de ce type de structures dont les statuts et les objectifs évoluent et s'adaptent en fonction des recommandations des bailleurs (Goederoit *et al.*, 2002a). La politique de décentralisation de l'aide au développement aidant et le discours ambiant sur la mise en place des provinces autonomes mobilisant les acteurs, on constate depuis peu que le phénomène gagne les régions et même les campagnes les plus reculées. Chaque village aura bientôt son association. Tout me porte à croire que l'adoption de ces nouveaux outils du développement est perçue par les populations locales comme le moyen le mieux adapté pour répondre aux nouvelles contraintes et faire valoir leurs droits. 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. On remarque donc que dès l'instant où un projet de ce type s'installe, des associations se créent et que celles-ci ont pour particularité d'être constituées en majorité d'autochtones quand leur bureau ne rassemble pas purement et simplement les membres d'une seule et même famille. Pas n'importe quels autochtones et pas n'importe quelle famille s'entend, mais ceux bien entendu qui concentrent l'autorité traditionnelle : rois, descendants de rois, lignage royal ou alliés, lignage autochtone, groupe premier.

Les exemples, une fois encore sont nombreux et montrent le caractère global du phénomène : l'association Approban (Association des pêcheurs pour la protection de la baie de Narindra, 1999), par exemple, créée par les originaires du village d'Ampasibe qui, sous le couvert d'un discours écologiste, entendent faire reconnaître leur droit premier d'accès à la ressource face aux pressions exercées par les industriels. Telle encore, l'association Ankarabe (communauté traditionnelle des Antankarana) dont le roi Tsimiaro III est président d'honneur et dont le bureau regroupe les membres les plus influents de la famille royale

Antankarana. Fondée en 1996, à Ambaoaranana (Ambilobe), haut lieu de la royauté Antankarana, avec l'approbation des ancêtres et des possédés qu'ils incarnent, cette association a pour vocation déclarée de « sauvegarder le patrimoine culturel de l'Ankarana ». Tout semble se passer comme si les groupes organiques détenteurs du pouvoir traditionnel trouvaient par cet artifice le cadre légal et la structure moderne pour faire entendre leurs droits anciens sur le sol et la ressource. Sous les acronymes et les statuts qui se déclinent souvent en français et derrière l'usage, et parfois l'abus du terme « patrimoine », se cachent toujours les mêmes revendications que celles énoncées jadis, dans un autre contexte, par les ancêtres des actuels protagonistes. Ainsi, en Menabe, les associations s'enchaînent, changent de forme et de nom, mais mobilisent toujours les mêmes familles qui s'expriment au nom de leurs illustres ancêtres : de l'association aujourd'hui dissoute « *Menabe tsy mivaky* » (le Menabe indissociable) qui emboîtait le pas aux revendications proférées par le roi Pierre Kamamy³⁷ au début du XX^e siècle auprès des autorités coloniales, à l'association pour « la sauvegarde du patrimoine Menabe » également dissoute et jusqu'au CRD-Menabe, projet pilote de la Banque mondiale.

Discours, pratiques traditionnelles, contournement des lois, comportements adaptatifs, stratégies innovantes ou actes ultimes de rejets qui poussent les autochtones dans certains endroits à évacuer par le feu une implantation jugée par eux illicite³⁸ : peu importe en définitive les formes qu'elles revêtent, ces revendications peuvent, à mon sens, être qualifiées de patrimoniales eu égard aux procédés utilisés : tout élément de la biodiversité peut à tout instant être identifié comme « patrimoine », c'est-à-dire bien « *lova* » dès l'instant où une personne autorisée en revendique les droits, sur foi de ses ancêtres et de sa résidence. Le processus de patrimonialisation de la nature, semble donc

37. Cf. Lettre de Pierre Kamamy au gouverneur général de Madagascar, (document reproduit in Goedefroit, 1998 : 425) Archives nationales d'Aix-en-Provence, archives provinciales PM0304. (1913)

38. Je pense tout particulièrement aux incendies à répétition qui se sont produits, ces dernières années dans des villages qui connaissent une valorisation circonstancielle des ressources de leur territoire (Ankazaborona, Ambavan'ankarana, villages de pêcheurs de la baie d'Ambaro) mais également à l'incendie des infrastructures hôtelières à Morondava. Le dernier en date, avril 2001, a failli détruire la ville entière.

fonctionner avant tout selon un principe d'ascendance, ce qui n'implique pas pour autant, dans ce cas précis, qu'il y ait une volonté de transmission à la descendance.

Conclusion

À Madagascar plus que partout ailleurs (Chevallier *et al.*, 2000), ce sont les étrangers qui, dans un premier temps, ont contribué à faire émerger l'altérité constitutive du regard patrimonial sur cette nature qui d'exceptionnelle et rare est perçue depuis comme « un paradis » à conserver, « un héritage » de l'humanité. Mais aussi, ce concept a rapidement été récupéré pour servir la cause d'un pouvoir central affaibli et menacé dans ses prérogatives tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières. À travers un discours patrimonial où s'entremêlent des déclarations écologistes et humanitaires, l'État réclame la reconnaissance de sa souveraineté sur la gestion de la biodiversité. A l'abri de toute ingérence, il entend ainsi conserver le contrôle sur la richesse des ressources naturelles qualifiées de stratégiques pour l'économie nationale.

Depuis que les débats sur la conservation et la valorisation de la nature ont été ramenés sur la scène du patrimoine, l'État et ses partenaires étrangers (institutions internationales et opérateurs économiques) ont à répondre de leur légitimité vis-à-vis des populations locales qui, à leur tour, empruntant ce nouveau concept, revendiquent leurs droits à user de ce qu'ils désignent et perçoivent désormais comme leur patrimoine.

L'absence de mot malgache traduisant parfaitement le terme français « patrimoine » explique son emprunt, son usage (et parfois son abus) dans le discours en malgache des différents acteurs. Mais ne faudrait-il pas en conclure pour autant que l'absence de vocable spécifique signifie *ipso facto* que ce concept est résolument « étranger » et qu'il n'existe pas, oserais-je dire à l'état « naturel » et sous quelques formes particulières que ce soit, dans les pratiques, les modes de représentation ou d'organisation des sociétés dites « traditionnelles ». Comme l'expliquent M.-C. Cormier-Salem et B. Roussel,

de nombreux éléments entrent dans la définition générale du vocable « patrimoine naturel ». Les logiques des systèmes sociaux (relation à la nature, au lieu, au passé, modes d'appropriation, règles d'utilisation, spécialisation...) doivent être prises en compte. Comme à Madagascar « les bosquets et arbres sacrés africains sont ainsi revendiqués comme un patrimoine, qui paraît indéfectiblement lié à une cosmologie (par exemple, les végétaux considérés comme intermédiaires entre le divin et l'humain), à des pratiques rituelles (interdits, initiation, thérapie, funérailles, etc.) et à des organisations sociales et politiques (contrôle du territoire, accès régulé aux ressources, hiérarchies religieuses, etc.) » (2000 : 108-109). Mais encore ces logiques sociales ne sont-elles pas, tout au moins à Madagascar, imperméables au contexte politique actuel.

En explorant, comme je l'ai fait, les multiples réactions des populations locales face aux effets directement ressentis de la politique de globalisation du patrimoine naturel, mon objectif n'était pas de dresser un état de pratiques conservatoires et patrimoniales du passé, mais plutôt de comprendre comment dans la logique de ces pratiques et de perceptions particulières, les générations actuelles se sont attribué ce concept, l'ont en quelque sorte réinventé, recomposé pour servir leur cause. Comment, en d'autres termes, la référence au passé qui semble actuellement fondatrice de toute revendication patrimoniale n'est pas le signe d'un respect que d'aucun qualifie « d'immédiat » des générations actuelles pour la tradition et les ancêtres, mais bien un procédé par lequel elles justifient de l'usage qu'elles entendent faire d'un héritage qui permet, dans le contexte actuel, une nouvelle utilisation.

Les réactions des populations locales à Madagascar vis-à-vis des projets de conservation de la biodiversité, nous montrent une fois encore que la sacralisation de la nature traduite « par certains comme gestion patrimoniale et par d'autres comme une protection imparfaite » (Cormier-Salem *et al*, 2000 : 106) n'est pas une pratique qui, de traditionnelle, n'est point innovante. La réflexion générale de D. Chevallier (*et al.*, 2000 : 54) sur le transfert de gestion d'un bien patrimonial (de la communauté villageoise à un groupe plus large) et sur le changement de statut que cela entraîne (de bien commun à celui de bien collectif) entre en résonance avec la réalité malgache. On ne connaît que trop, dans ce pays, quel est le destin réservé aux

lieux, qui désertés par les génies de la nature, n'appartiennent plus à personne. Cette réflexion devrait inspirer ceux qui militent actuellement pour le transfert de la gestion des aires protégées aux populations locales et ceux qui préparent actuellement un code national de gestion des aires protégées.

Bibliographie

ABINAL et MALZAC S.J., 1993 —
Dictionnaire malgache-Français.
Fianarantsoa.

BARE J.-F., 1987 —
Les morts sont-ils là, et si oui, jusqu'à
quand ? Quelques remarques sur
la possession politique dans le Nord-
Ouest de Madagascar et la référence
aux « grands hommes » dans les
sociétés industrielles. *Études rurales*,
janv. juin 1987, 105-106 : 257-269.

CHEVALLIER D. (éd.), 2000 —
*Vives campagnes. Le patrimoine
rural, projet de société*. Paris, éditions
Autrement, coll. Mutations, n° 194.

CHEVALLIER D., CHIVA I.
et DUBOST F., 2000 —
L'invention du patrimoine rural.
In CHEVALLIER D. (éd.), *Vives
campagnes. Le patrimoine rural,
projet de société*. Paris, éditions
Autrement, coll. Mutations, n° 194 :
11-56.

CORMIER-SALEM M.C.
et ROUSSEL B., 2000 —
Patrimoines naturels : la surenchère.
La Recherche, 333, juillet-août :
106-110.

DUPRÉ F., 1998 —
*Autorité royale et gestion des conflits
en terre sacrée : pêche
traditionnelle et capital halieutique
à Madagascar*. Département

d'anthropologie, Faculté des Sciences
sociales, Université Laval.

DURUFFLÉ G., 1988 —
*L'ajustement structurel en Afrique
(Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*.
Paris, Karthala.

Fao, 1995 —
*Code de conduite pour une pêche
responsable*. Rome, FAO.

FAUBLEE J., 1954 —
Les esprits de la vie à Madagascar.
Paris, PUF.

FAUROUX E., 1997 —
Les représentations du monde
végétal chez les Sakalava du
Menabe. In LEBIGRE J.M. (éd.),
*Milieux et sociétés dans le sud-ouest
de Madagascar*. Talence, Centre
de Recherches sur les Espaces
Tropicaux de l'université de
Bordeaux 3, collection « îles
et archipels, n° 23 : 7-26.

LITRÉ P.E., 1982 —
Dictionnaire de la langue française.
Chicago, Encyclopaedia Britannica.

GOEDEFROIT S., 1998 —
*À l'ouest de Madagascar.
Les Sakalava du Menabe*. Paris,
Orstom / Karthala.

GOEDEFROIT S., 2002 —
Par le jeu des alliances : quand les
preneurs d'épouses deviennent les

donneurs. In GOEDEFROIT S. et al. (éds), *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevettière traditionnelle à Madagascar* : 89-99.

GOEDEFROIT S.
et RAZAFINDRALAMBO P., 2002a —
ONG, associations et syndicats :
nouveaux acteurs et nouvelles
stratégies dans le domaine
de la pêche traditionnelle.
In GOEDEFROIT S. et al. (éds) : *La ruée
vers l'or rose. Regards croisés sur
la pêche crevettière traditionnelle
à Madagascar* : 183-200.

GOEDEFROIT S., CHABOUD C.
et BRETON Y. (éds), 2002b —
*La ruée vers l'or rose. Regards
croisés sur la pêche crevettière
traditionnelle à Madagascar*. Paris,
IRD / DID / PNRC, coll. Latitude 23

GUILLAUME M., 1980 —
La Politique du patrimoine. Paris,
éditions Galilée.

LEBIGRE J.M. (éd.), 1997 —
*Milieu et sociétés dans le sud-ouest
de Madagascar*. Talence, Centre
de recherches sur les espaces
tropicaux de l'université de
Bordeaux 3, collection « îles
et archipels, n° 23.

MALZAC R.P., 1995 —
Dictionnaire français-malgache.
Antananarivo, éditions Ambozontany.

MOIZO B., 1997 —
Des esprits, des tombeaux,
du miel et des bœufs : perception
et utilisation de la forêt en pays bara
imamono. In LEBIGRE J.M. (éd.) :
*Milieux et sociétés dans le sud-ouest
de Madagascar*. Talence, Centre
de recherches sur les espaces
tropicaux de l'université de
Bordeaux 3, collection « îles
et archipels, n° 23 : 43-66.

OTTINO P., 1998 —
*Les champs de l'ancestralité à
Madagascar. Parenté, alliance,
patrimoine*. Paris, Karthala / Orstom.

RAZAFINDRAKOTO M.
et ROUBAUD F., 1999 —
*Bilan macro-économique 1998
et perspectives de l'économie
malgache 1999-2001*. Antananarivo,
Projet Madio, document 9908 / E.

TAILLADE J., 1997 —
Les éleveurs Sakalava du Menabe
et la Forêt. In LEBIGRE J.M. (éd.),
*Milieux et sociétés dans le sud-ouest
de Madagascar*. Talence, Centre
de recherches sur les espaces
tropicaux de l'université de
Bordeaux 3, collection « îles
et archipels, n° 23 : 67-96.

WAAST R., 1980 —
Les concubins de Soalala.
In WAAST et al., *Changements
sociaux dans l'Ouest malgache*.
Paris, IRD, coll. mémoires n° 90,
153-88.

Patrimoine animal et territoire chez des sociétés peules

Jean Boutrais

Comme dans la plupart des langues africaines, il est difficile de traduire de façon simple et évidente la notion de patrimoine en langue peule. Cela signifie-t-il pour autant que la notion n'existe pas chez les Peuls, en particulier celle de patrimoine naturel ? Avant d'examiner cette question, il convient de rappeler brièvement les significations assez largement admises de la notion de patrimoine. La patrimonialisation est une construction mentale effectuée par une société ou un groupe à propos d'un bien qui se trouve chargé d'une forte valeur à caractère utilitaire mais également symbolique. Une communauté prend alors conscience de sa responsabilité envers tel de ses biens qui devient extrêmement valorisé par ses membres. Ayant hérité ce bien de ses ancêtres, le groupe se donne comme objectif de le transmettre aux générations futures. Cette volonté de surmonter les aléas du temps est d'autant plus manifeste que le patrimoine est souvent reconnu comme un bien fragile et périssable, susceptible d'être altéré, voire détruit s'il ne bénéficie pas d'une attention spéciale. En même temps, ce bien est perçu comme un lien entre les générations et il acquiert une valeur identitaire pour le groupe.

L'élaboration d'un rapport de type patrimonial s'applique le plus souvent à des biens d'ordre culturel mais des éléments naturels peuvent également être porteurs d'une valeur forte, contrairement à la plupart des composantes des écosystèmes qui restent anonymes et neutres pour les sociétés. Les patrimoines naturels participent au monde de la nature mais, en même temps, ils sont considérés comme remarquables, en fonction d'usages importants souvent transfigurés dans

un domaine symbolique. Ces valorisations d'éléments de la nature vont souvent de pair avec une relative rareté et une localisation qui est pensée comme unique.

Éléments de la nature et objets de représentation par des communautés, les patrimoines naturels s'inscrivent également de façon remarquable dans l'espace. À l'échelle locale, ils participent à ce que J. Bonnemaïson (2000 : 93) appelle des géosymboles : « lieux symboliques, marqués de signification et porteurs de signification ». À travers ces lieux, les sociétés construisent, organisent des espaces dont elles font des territoires, dans l'acception culturelle du terme qu'en donne également J. Bonnemaïson : pas seulement des supports de structures sociales ou de systèmes de production mais surtout des espaces d'identités ou d'identification. Patrimoines naturels et territoires identitaires relèvent d'abord de représentations par les sociétés.

En droit foncier, l'affirmation d'objets naturels en patrimoines implique un statut juridique spécifique. D'un côté, ils ne sont habituellement pas appropriés de façon privative, bien que le droit occidental officialise par exemple la notion de patrimoine familial. Il est rare qu'un acteur privé dispose, du fait d'un droit de propriété, d'un pouvoir de décision illimité sur un patrimoine ou même une partie de patrimoine. C'est une collectivité plus ou moins grande qui construit des objets naturels en patrimoine, alors que d'autres acteurs, par exemple des migrants, n'entretiennent pas les mêmes relations privilégiées avec ces éléments de la nature. La première collectivité forme un « groupe patrimonial » qui s'affirme comme partie prenante dans la gestion d'un patrimoine naturel. Pour cela, le groupe institue des règles, des devoirs et des obligations qui définissent une « gestion patrimoniale » des ressources. Dès lors, le statut juridique des patrimoines naturels se situe entre l'appropriation privée et le bien public, dans un entre-deux foncier. D'une façon, la notion de patrimoine est fondamentalement subjective car relative à un groupe mais elle s'exprime par un régime juridique original, le « régime patrimonial », différent de celui de l'appropriation foncière privée (Barrière, à paraître).

Face à ces critères, les pasteurs peuls semblent peu engagés dans une gestion de type patrimonial d'éléments naturels. D'un côté, le bétail, support de l'économie des pasteurs, fait l'objet d'une appropriation privée pleine et entière. Chaque pasteur autonome peut disposer de

ses animaux comme il l'entend. L'individualisation de la propriété du bétail est forte, pratiquement équivalente au régime juridique «propriétaire» occidental. Il n'existe pas, à première vue, de comportement uniforme de groupes pastoraux à l'égard de leurs animaux. Or, cette relation uniforme fait partie de la gestion des patrimoines naturels (de Montgolfier, Natali, 1987).

D'un autre côté, les pasteurs sont réputés exploiter les pâturages en libre accès, comme des espaces ouverts à tout le monde. Cet usage libre des pâturages a d'ailleurs servi d'exemple à G. Hardin (1968) pour élaborer sa célèbre théorie de la «tragedy of the commons». Étant posés comme des biens publics dans les systèmes pastoraux, les pâturages ne feraient pas l'objet d'une gestion patrimoniale au sens juridique du terme. En somme, les systèmes pastoraux fonctionneraient en combinant des biens privés (les animaux) avec des ressources publiques (les pâturages), alors que la gestion patrimoniale se situerait quelque part entre ces deux extrêmes. Cette double incompatibilité se vérifie-t-elle chez les pasteurs peuls ?

■ Un bétail privilégié : la transmission d'un patrimoine animal

Chez la plupart des Peuls pasteurs, le statut des animaux est plus complexe que celui d'une simple appropriation privée. Cela se traduit par une terminologie relativement riche en catégories juridiques. Pour désigner le bétail possédé, surtout les bovins, les Peuls recourent aux termes suivants :

- *jawdi* : c'est la richesse en général (biens, argent) mais surtout le bétail, dans ses effectifs et sa valeur économique ;
- *na'i maraadi* ou *mari* (Adamaoua) : ce sont les vaches possédées, les animaux d'élevage. Le terme dérive de la racine verbale *mar-* : détenir, posséder (Seydou, 1998). Cette catégorie s'oppose aux animaux de commerce (*na'i cogge* ou *coggal*) qui sont sortis de la société pastorale et qui ont, dès lors, comme perdu un lien social, une attache humaine, qui sont «dépersonnalisés». Au contraire, un lien de possession attache les *na'i maraadi* à des pasteurs ; par ce lien,

ces vaches font partie de la société pastorale. Le rapport de possession est global : il englobe des animaux obtenus par héritage, achat, don ou échange. Il n'implique pas une ancienneté de possession des animaux alors que cette connotation est souvent contenue dans la notion de patrimoine.

Le cheptel d'élevage comporte lui-même plusieurs statuts d'animaux selon les droits dont dispose à leur égard celui qui est appelé, pour simplifier, le propriétaire d'un troupeau. Parmi ces statuts, il en est un qui est souvent important chez les Peuls pasteurs, celui des *na'i halal* ou *halalji* : vaches en propriété personnelle et, plus précisément, vaches héritées. À l'origine, *halal* comporte un sens religieux pour désigner ce qui est permis par le Coran, ce qui est légitime. *Dum halal am* : « c'est mon bien propre » marque un lien spécial d'appropriation qui dépasse la valeur économique du bien. D'après G. Zoubko (1996), *halal* désigne précisément, dans les dialectes peuls orientaux, le « droit de posséder du bétail transmis du vivant du père ». Ce n'est pas, dès lors, n'importe quel bétail hérité.

En effet, le statut de ces animaux renvoie à un mode d'héritage du bétail spécifique aux pasteurs peuls : la donation d'animaux à des héritiers du vivant de l'ascendant. Les Peuls WoDaaBe du Niger désignent plutôt *sukkaaji* ces animaux reçus en donation. L'appellation dérive directement de la racine verbale *sukka* : apporter (en général un bovin) en cadeau à un nouveau-né (Seydou, 1998).

La diversité de statuts des bovins est plus grande chez les Peuls pasteurs que chez les agro-pasteurs de la même ethnie. Une enquête auprès des WoDaaBe du Niger (Swift *et al.*, 1984) a distingué 8 statuts d'animaux caractérisés par des droits de propriété et d'usage différents. Chez les agro-pasteurs, les catégories d'animaux sont plus simples et le legs d'animaux du vivant du père est moins pratiqué.

Les bovins *halalji* ou *sukkaaji* constituent habituellement le noyau du troupeau d'un pasteur peul et ils sont les plus valorisés. M. Dupire (1962 : 121) avait déjà montré comment les vaches *sukkaaji* reçues d'un père servaient ensuite à un BoDaaDo pour équiper ses fils, en particulier l'aîné. Des descendance de vaches accompagnent ainsi la succession des générations de pasteurs et établissent un lien entre les générations. C'est une gestion du bétail qui ressemble à une logique patrimoniale.

À partir d'informations exceptionnelles à propos d'une famille de WoDaaBe au Niger, A. Bonfiglioli (1998 : 170) a reconstitué la transmission de vaches *sukkaaji* pendant presque deux siècles, des environs de 1800 jusqu'aux débuts des années 1970. De façon parallèle à la généalogie familiale se déroule une lignée (*lenyol*) de vaches disposant d'un nom qui est celui de la vache fondatrice. L'arbre de la lignée de vaches comporte des resserrements au moment de crises pastorales (par exemple, lors d'une grave épizootie de peste bovine vers 1890). Au contraire, il se ramifie pendant les périodes de prospérité¹. Des vaches descendantes dans cette lignée ont joué un rôle social particulier parce qu'elles ont fait l'objet de prêts, un contrat particulièrement valorisé par les Peuls pasteurs.

Dans la famille étudiée par Bonfiglioli (*idem* : 154), les vaches descendantes d'animaux transmis du vivant des donateurs représentaient 40 % du troupeau familial au milieu des années 1930. Cette partie du troupeau est la moins soumise à des prélèvements (en particulier à des ventes), surtout quand le jeune BoDaaDo se trouve en phase de constitution de son troupeau.

À travers une transmission du bétail qui privilégie des lignées anciennes de vaches, Bonfiglioli parle de propriété « commune » à un groupe agnatique à travers le temps, chaque génération jouant un rôle de maillon dans la circulation de ce bétail. D'autre part, les prêts temporaires de ces animaux à d'autres familles ou d'autres lignages établissent une sorte de « copropriété » fluctuante d'une partie du bétail. L'intérêt élargi à plusieurs familles envers des vaches à statut particulier dans le troupeau relève d'une attitude patrimoniale à leur égard, bien que le terme ne soit pas employé par Bonfiglioli.

Le dépassement d'un régime d'appropriation personnelle pour certains animaux, à la fois dans la profondeur généalogique et sous forme de réseaux d'alliances, relève d'un système pastoral dans un contexte idéal. Malgré des crises, la continuité des lignées animales n'y est pas interrompue. Or, les sécheresses des années 1970 et 1980 ont

1. Alors que les Peuls pasteurs sont patrilinéaires, les lignées de bétail se succèdent en ligne matrilineaire, de la vache-mère à la vête qu'elle met bas. Les vêtes puis les génisses restent autant que possible dans le troupeau où elles sont nées, tandis que la plupart des mâles sont vendus actuellement.

entraîné des effets plus graves, en faisant disparaître de vieilles lignées de vaches. Après les sécheresses, la reconstitution des troupeaux s'est opérée avec du bétail tout-venant, démunie de pedigree. Surtout, une nouvelle catégorie d'animaux a pris de l'importance dans les troupeaux des pasteurs appauvris, celle des bêtes gardées pour le compte d'«étrangers» (citadins, fonctionnaires et commerçants) contre rémunération.

Dans le contexte d'après sécheresse, la composition de troupeaux se simplifie autour de deux statuts (Thébaud, 1999) :

- les *na'i halalji* : les vaches personnelles qui représentent le reliquat de l'ancien troupeau,
- les *na'i janandi* : les vaches «étrangères», introduites de façon plus ou moins provisoire et selon des contrats nouveaux.

Appauvris, les pasteurs perdent alors la maîtrise de leurs troupeaux. Les animaux pris en garde deviennent les plus nombreux ; ils sont entrés puis sortis du troupeau en fonction de décisions qui échappent à celui qui les garde. En outre, la conduite du troupeau aux pâturages doit tenir compte d'autres intérêts que ceux uniquement pastoraux. Dans ce nouveau contexte, une gestion patrimoniale du reliquat de troupeau personnel devient difficile.

L'attention aux lignées de vaches et la valorisation de certaines d'entre-elles sur un temps long singularisent des Peuls qui sont vraiment pasteurs. Les autres s'avèrent moins soucieux de contrôler et préserver des descendance précises dans leur cheptel. Cependant, les uns et les autres manifestent des intérêts assez comparables envers les races bovines.

■ Des races bovines peules : des discours aux réalités

Les relations entre les sociétés d'éleveurs et leurs animaux s'expriment de manière concrète dans les races animales. Celles-ci se trouvent à l'articulation entre le donné naturel et le construit anthropique. Or, les Peuls ont tendance à amplifier le second terme, à tel point

qu'ils interprètent les caractéristiques physiques ou comportementales des races animales comme le résultat d'un long façonnement par des générations d'éleveurs. Selon cette conception, les races bovines des Peuls seraient alors des patrimoines fort peu naturels. Cependant, la confrontation des discours à quelques éléments zootecniques montre qu'une véritable idéologie pastorale réinterprète et transfigure des données génétiques.

La race mbororoji, vache idéale des Peuls pasteurs

Une littérature abondante et de nombreux documents audiovisuels ont fait connaître la race bovine des Peuls pasteurs, surtout représentée par les grands zébus rouges *mbororoji*. Il n'est donc pas nécessaire de présenter à nouveaux ces bovins présents au Niger mais dispersés également au Cameroun, en Centrafrique et en d'autres pays². L'identification des Peuls pasteurs avec leur type de bétail est tellement forte qu'elle concerne les appellations elles-mêmes. Entre les pasteurs mbororo et leurs animaux *mbororoji*, il est difficile de démêler quelle nomenclature initiale aurait servi de référence. L'assimilation se prolonge parfois jusqu'au niveau lignager, par exemple à propos des Rahadji qui sont connus au Nigéria pour posséder le type de zébus rouges également dénommés *rahaaji* (Taylor, 1932). La race bovine sert de marqueur identitaire, de blason au groupe pastoral.

Les thèmes habituels du discours sur la race bovine expliquent qu'elle ait acquis ce rôle d'emblème. D'abord, ces animaux sont présentés comme *na'i asliiji* : « vaches d'origine ». Les Peuls pasteurs ont conscience d'avoir hérité d'une race bovine associée de tout temps avec leurs ancêtres. S'ils n'instaurent pas tous une hiérarchie entre les lignées animales, du moins tiennent-ils à préserver les caractères communs d'une race animale bien identifiée. On retrouve ici l'idée

2. En fait, tous les Peuls pasteurs ne détiennent pas cette race bovine. D'autres, en particulier au Nigéria et au Cameroun, possèdent des zébus blancs. Si la conformation corporelle et la robe de ceux-ci les différencient des zébus rouges, ils présentent un comportement assez comparable à la pâture.

d'un lien entre des générations, qui est constitutive de la notion de patrimoine.

Du caractère ancestral de la race des *mbororoji* dérive une qualité importante qui lui est attribuée : *barka*, la chance. Comme cette race bovine a permis aux générations antérieures de maintenir une activité pastorale, c'est le signe que ces animaux portent chance. Cette qualité est essentielle car l'élevage est conçu comme une activité très aléatoire, soumise à quantité de difficultés et d'imprévus. Selon les Peuls, même si l'on dispose de compétences, on ne peut réussir en élevage qu'avec de la chance. Partageant une longue histoire commune avec cette race, les pasteurs peuls estiment qu'ils la connaissent parfaitement. Or, les races bovines ne présentent pas les mêmes comportements ni les mêmes exigences. Apprendre à bien les connaître suppose une longue cohabitation des hommes et des animaux. Ce capital de connaissance est déjà acquis avec les animaux *mbororoji*.

Ces animaux se caractérisent par un comportement original qui est presque toujours valorisé par les pasteurs : groupement des animaux au pâturage ; grande mobilité quotidienne mais retours réguliers au campement ; attention au contexte de la pâture, en particulier à toutes sortes de dangers (étrangers et voleurs de bétail, grande faune prédatrice). Très méfiants, ces animaux paraissent un peu sauvages et farouches mais cette manière de se comporter n'est pas perçue de façon négative par les pasteurs. Certains vont même jusqu'à qualifier leurs animaux *na'i kono* : « vaches de guerre » car leur façon de se comporter permet de maintenir une activité pastorale dans un contexte d'insécurité. En effet, ce sont des animaux réputés comme très difficiles à capturer. On peut se demander si les pasteurs n'établissent pas implicitement une correspondance entre leur propre comportement social et celui de leurs animaux.

Enfin, il convient d'insister sur les qualités esthétiques attribuées à ces animaux. Haute taille, grand cornage, bosse dorsale bien dessinée et robe à couleur rouge sombre en font de « belles vaches » (Bovin, 2001). M. Bovin (1999) a montré comment les pasteurs peuls pensent deux hiérarchies parallèles entre les humains et les animaux domestiques, la femme étant comparée au mouton, classé derrière la vache *mbororo* – et l'homme (fig. 1).

De tous ces atouts attribués aux animaux *mbororoji*, il résulte une fierté de détenir ce type de bétail considéré comme prestigieux. En

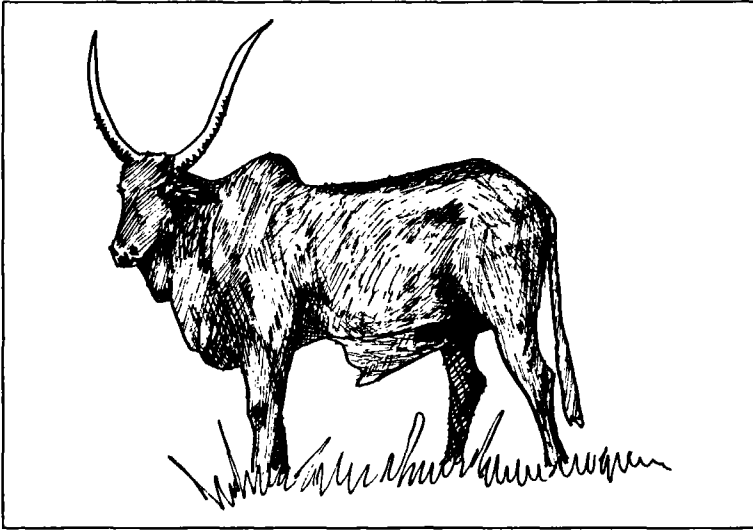


Figure 1
Un zébu de race *mbororoji*.

fait, une approche plus neutre montre qu'il s'agit d'une idéologie pastorale qui se trouve souvent en discordance avec des données historiques et zootechniques. D'abord, ce n'est pas une race ancestrale pour tous les lignages. Certains ne l'ont adoptée que tardivement, probablement après de graves pertes en bétail subies à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. En région pastorale, il se produit souvent une uniformisation de la race bovine de lignages proches les uns des autres, par adoption de celle qui fait preuve de la plus grande prospérité. Des lignages secondaires s'alignent sur les choix de lignages puissants et intègrent leurs jugements à propos des races bovines. Des groupes pastoraux en viennent ainsi à homogénéiser progressivement leur race bovine qui est alors légitimée d'une grande ancienneté.

Or, les *mbororoji* manifestent plusieurs faiblesses, en particulier une grande sensibilité à des maladies, surtout aux trypanosomoses (transmises par les mouches tsé-tsé) et des exigences alimentaires plus grandes que celles d'autres races. Le danger de trypanosomose explique que les *mbororoji* soient surtout répartis au Sahel et sur quelques hauts plateaux indemnes de tsé-tsé, par exemple les Grassfields du Cameroun (Boutrais, 1995). Au contraire, les besoins fourragers des *mbororoji* engageraient les pasteurs peuls à entrer

dans les savanes méridionales, s'ils ne craignaient pas leur insalubrité. Entre des contraintes largement contradictoires, les pasteurs composent, en ayant souvent recours à une mobilité des troupeaux (transhumance) qui entraîne souvent celle des personnes (nomadisme). L'attachement collectif des pasteurs peuls à un type de bétail contraint à une forme de pastoralisme qui modèle toute la vie du groupe. Le patrimoine animal devient ainsi l'élément décisif du système pastoral.

Le gudaali, race bovine exceptionnelle de Peuls sédentaires

Moins connue du grand public que les *mbororoji*, la race *gudaali* est néanmoins importante dans quelques régions d'élevage peul. Au Cameroun, elle est associée aux Peuls sédentaires, souvent différenciés des Mbororo par l'emploi du pluriel de peul : foulbé. Ce sont surtout les Foulbé du plateau de l'Adamaoua qui ont valorisé la race *gudaali*, au fur et à mesure que ce plateau devenait une grande région d'élevage, au cours du XX^e siècle. Actuellement, le plateau de l'Adamaoua est souvent présenté par les Peuls des autres régions comme *lesdi gudaali* : « le pays des (bovins de race) *gudaali* ». À une patrimonialisation de ce type de bétail s'ajoute sa territorialisation ; c'est une composante qui n'est pas posée de façon aussi claire à propos des *mbororoji*.

Taille relativement petite, corpulence trapue, cornage court mais grosse bosse dorsale retombante, le *gudaali* est un zébu complètement différent des *mbororoji* (fig. 2). Au XIX^e et au début du XX^e siècle, les Foulbé de l'Adamaoua ne portaient pas une grande attention à leur bétail car leur économie reposait sur le trafic et le travail d'esclaves. Avec l'interdiction de pratiquer des razzias esclavagistes et l'affranchissement officiel des esclaves à l'époque coloniale, cette organisation économique s'est lentement effritée. Les Foulbé se sont alors réinvestis dans l'élevage et certains se sont même repastoralisés, en partant vivre en brousse avec leur bétail. Dès lors, ils ont manifesté davantage d'intérêt pour leur race bovine.

C'est surtout le développement du commerce de bétail pour ravitailler les régions forestières qui a contribué à donner de l'importance au bétail *gudaali*. À partir des années 1940, la région d'élevage du *gudaali*

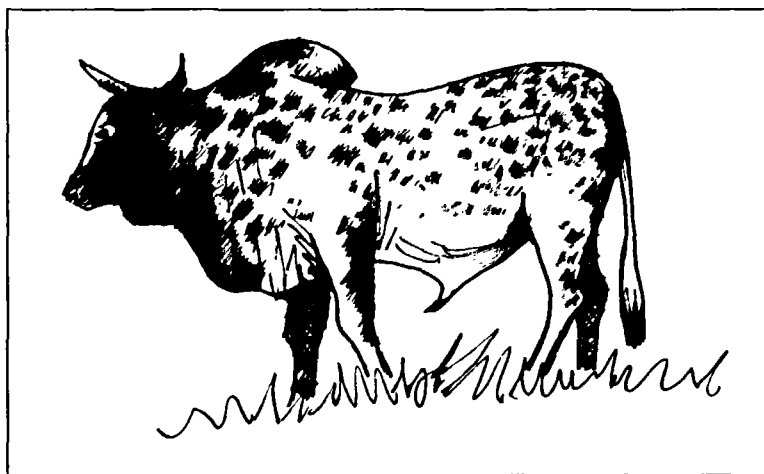


Figure 2
Un zébu de race *gudaali*.

a fourni en viande de boucherie non seulement le sud du Cameroun mais aussi les pays limitrophes (AEF, Nigéria). La prospérité de l'économie cacaoyère dans les régions forestières a entraîné un boom du commerce de bétail. Les animaux de race *gudaali* ont alors révélé des qualités bouchères relativement bonnes : bon rendement en viande par rapport à la carcasse, viande peu filandreuse. Cette race bovine a dès lors été reconnue comme adaptée à un élevage réorienté vers la boucherie. Elle a gagné les faveurs d'acteurs devenus puissants dans le commerce de bétail : maquignons, expéditeurs, gros propriétaires de bétail. Cette bourgeoisie enrichie dans le commerce du bétail s'est opposée de manière insidieuse aux initiatives de l'administration coloniale puis camerounaise d'introduction de races étrangères pour améliorer les races locales, notamment par insémination artificielle.

La création d'un syndicat des éleveurs à la fin des années 1980, l'organisation d'une grande foire-exposition à Ngaoundéré en 1994 ont eu comme objectif de défendre la « belle race *gudaali* » (discours d'ouverture de la foire). Cette patrimonialisation du *gudaali* est surtout active dans la région de Ngaoundéré, la capitale régionale de l'Adamaoua. C'est dans cette région que la race est présentée comme la plus pure et, en même temps, c'est là que le commerce de bétail est le plus actif en direction du sud, surtout après la construction d'une

voie ferrée en 1974. L'élevage bovin y est étroitement connecté au commerce de bétail qui domine la vie économique. Les riches maquignons exercent éventuellement de fortes pressions sur les autorités administratives pour qu'elles tiennent compte de leurs intérêts.

Contrairement à la patrimonialisation de nature pastorale et « traditionnelle » des *mbororoji*, celle des *gudaali* entreprise par les Foulbé de Ngaoundéré est une affaire relativement récente menée par des intérêts privés puissants à l'échelon régional. Cette promotion d'une race bovine locale est le fait de véritables entrepreneurs dans l'élevage et le commerce de bétail. Par contre, les éleveurs foulbé qui vivent en brousse n'expriment pas d'eux-mêmes un attachement aussi fort envers leur race bovine. Récemment, certains éleveurs entament cependant son éloge, en reprenant des thèmes de propagande du syndicat, diffusés par la radio.

Les Foulbé de Ngaoundéré affirment que leur race bovine est unique et exceptionnelle. En fait, il existe d'autres races *gudaali*, par exemple celles de Sokoto et de Yola, celle-ci étant également dite *Ma-Ineeji*. Il est remarquable que ces races *gudaali* correspondent à des centres politiques de l'ancien empire du Sokoto au XIX^e siècle. Or, cet empire a mené une politique constante de sédentarisation des pasteurs peuls. Il est probable que cette politique s'appuyait sur la sélection et la diffusion, aux environs des centres politiques, d'une race bovine adaptée à l'évolution pastorale souhaitée ou même forcée. Les liens privilégiés de la race *gudaali* avec l'aristocratie dominante dans la société des Foulbé ne datent donc pas d'aujourd'hui.

Même en Adamaoua, la race *gudaali* de Ngaoundéré n'est pas unique ; il s'y ajoute les races *Ma-Ineeji* et *Bamnyooji* dominantes à l'ouest du plateau, du côté camerounais (Tignère, Banyo) et nigérian³. Ces deux autres races *gudaali* n'ont pas suscité de mobilisation en leur faveur, comparable à celle dont a bénéficié le *gudaali* de Ngaoundéré. Les Foulbé de l'Adamaoua avancent que les *Ma-Ineeji* et *Bamnyooji* sont issus de croisements entre des *gudaali* et des *mbororoji*, ce qui se traduit par une conformation corporelle intermédiaire et des couleurs de robe différentes. Au contraire, la race de Ngaoundéré serait plus pure et mieux fixée⁴.

(3) Les « *gudaali* de l'Adamaoua » mentionnés dans quelques études sur les races bovines au Nigéria (Gates, 1952 ; RIM, 1992, vol. 2 : 90) correspondent surtout à ces deux races et non à celle de Ngaoundéré.

La pratique déjà ancienne de croisements de *gudaali* avec d'autres races bovines est acceptée par de nombreux Foulbé. Cette pratique n'est pas gratuite. Elle répond au souci de pallier une déficience reconnue de la race : sa faible prolificité⁵. Or, les pasteurs dont toute l'économie repose sur cette seule activité, se montrent toujours très sensibles au taux de reproduction de leur cheptel. Plus les animaux se reproduisent vite et plus le pastoralisme a des chances d'être viable. Au contraire, le *gudaali* ne s'avère pas une race bien adaptée aux attentes des pasteurs. Elle ne convient qu'à des sédentaires à système mixte de production (élevage et agriculture, élevage et commerces) qui ne dépendent pas uniquement de leur cheptel.

La promotion du *gudaali* de Ngaoundéré comme patrimoine animal de la région sert donc les intérêts de Foulbé agro-éleveurs et surtout de commerçants en bétail, aux dépens de ceux qui voudraient se spécialiser dans le pastoralisme. Présentée actuellement comme l'emblème de la région, cette race bovine n'est pas neutre, en particulier aux points de vue social et politique.

■ Les contacts entre races bovines : entre stratégie d'ouverture et de fermeture

Les relations entre les éleveurs et leurs races animales enregistrent deux tendances antagonistes. D'un côté, des facteurs tendent à homogénéiser la race bovine d'un groupe pastoral ou d'un secteur géogra-

(4) On peut se demander cependant si les ancêtres des Foulbé de Ngaoundéré sont arrivés sur le plateau de l'Adamaoua au début du XIX^e siècle avec la race bovine actuelle. Des Mboum autochtones détenaient alors des taurins qui ont ensuite disparu. Des croisements n'ont-ils pas eu lieu entre-temps entre zébus et taurins ? Il est évident que les Foulbé de Ngaoundéré n'accepteraient pas cette hypothèse mais un croisement comparable a également été avancé à propos des *Ma-Ineeji* de Yola (Gates, 1952).

(5) Le rapport RIM (1992) déjà cité indique qu'au Nigéria, les « *gudaali* de l'Adamawa » (sans doute les *Bamnyooji*) présentent l'intervalle entre vêlages le plus long de toutes les races bovines dans ce pays. Il est évident que cet intervalle influe directement sur le taux de fécondité.

phique : valeur identitaire d'une race perçue comme ancestrale ; prestige social d'un lignage ancien ou riche dont les lignages dits secondaires tendent à adopter la race bovine ; bonne adaptation d'une race animale à l'écologie d'une aire d'élevage ou à un système de production. Au contraire, une crise pastorale entraîne souvent une diversification ou même une mutation de race animale : en phase de reconstruction des troupeaux, les éleveurs se montrent moins attentifs à l'homogénéité de race des animaux qu'à leurs effectifs ; des éleveurs se défient alors de leur race si elle s'est révélée plus fragile ou plus exigeante que celle de groupes voisins. De même, l'évolution du système de production ou la migration vers un autre milieu écologique peut entraîner une discordance entre les aptitudes d'une race animale et ce que les éleveurs attendent d'elle. Cependant, les mutations de races bovines restent soumises à la proximité d'une autre race qui doit être accessible et disponible en grand nombre. De plus, les changements de races bovines sont souvent freinés par des phénomènes d'inertie des éleveurs et d'attachement à leur bétail, même s'ils admettent ses insuffisances. En situation de contacts entre des races bovines, deux stratégies ont été observées chez des sociétés peules : l'une d'ouverture et l'autre, au contraire, de fermeture. De façon étonnante, ce ne sont pas les Peuls réputés traditionnels et conservateurs qui refusent des emprunts d'animaux d'autre race.

La dé-patrimonialisation de mbororoji

Au Cameroun et en Centrafrique, des Peuls pasteurs se sont installés en régions de savanes, à l'ouest (Grassfields) et à l'est (Bouar-Bocaranga) de l'Adamaoua. Encore très mobiles dans les années 1930 et 1940, ils se sont plus ou moins sédentarisés au fil des années. Autrefois détenteurs de bétail uniquement *mbororoji*, ils ont introduit des *gudaali* au fur et à mesure de leur sédentarisation. Les modalités de cette innovation ont été étudiées aux Grassfields (Boutrais, 1995 : 419 et suiv.) et dans l'Ouest centrafricain (Boutrais, 1988 : 101 et suiv.).

L'introduction de *gudaali* se traduit rarement par la mutation radicale de troupeaux entiers, sauf chez les pasteurs les plus riches. Le plus souvent, les Mbororo s'en tiennent à des animaux métissés, les *bakalleeji*. Il existe toute une gamme d'animaux issus de croisements,

selon l'importance respective des deux souches. Bien souvent, les pasteurs acquièrent des vaches *gudaali* mais maintiennent leurs taureaux *mbororoogi*. Dès lors, l'infusion de sang nouveau s'amoin-drit d'une génération bovine à l'autre. C'est peut-être l'indice d'une prudence dans la manipulation génétique et le souhait que la race ancienne ne soit pas complètement absorbée.

Aux Grassfields, les animaux *bakalleeji* représentent environ 5 % du cheptel des pasteurs peuls, tandis que dans l'Ouest centrafricain, ils atteignent un tiers des effectifs. Ces différences s'expliquent par des éloignements inégaux par rapport à l'Adamaoua et surtout la région de Ngaoundéré. En Centrafrique, plus les pasteurs peuls sont distants de la frontière camerounaise, plus ils se plaignent de ne pouvoir se procurer des *gudaali*.

Les modalités d'acquisition de bétail *gudaali* ont été assez comparables dans les deux régions pastorales. Le commerce de bétail a joué un rôle décisif, par le biais de trocs d'animaux. Des marchands de bestiaux sortent des vaches *gudaali* de l'Adamaoua, sous le prétexte de les expédier vers le sud pour la boucherie. En fait, en passant chez les pasteurs des Grassfields ou de Bouar, ils les échangent contre des mâles castrés de race *mbororoogi* qui, à l'âge adulte, ont une valeur bouchère plus grande sur les marchés de consommation. Les marchands font ainsi une bonne affaire et les pasteurs ont accès à une autre race bovine. Cependant, à partir des années 1950, les grandes pistes à bétail de commerce s'écartent aussi bien des Grassfields que de Bouar. Le tarissement en arrivages de *gudaali* est surtout sensible aux Grassfields car des maquignons de Ngaoundéré continuent à se diriger vers Bouar avec des vaches puis ils reviennent au Cameroun avec des bœufs échangés. Mais les autorités camerounaises redoutent un épuisement du cheptel *gudaali* et interdisent ce trafic à partir des années 1970. Dès lors, les troupeaux de commerce à bétail *gudaali* ne sont plus constitués que sur place ; ils deviennent plus rares. Les pasteurs en Centrafrique tentent de surmonter cette carence par des prêts de taureaux *gudaali*. Le principe de ce prêt dérive de celui de la vache laitière, destinée à venir en aide à des familles dans le besoin et à concrétiser des relations d'amitié.

L'insertion d'animaux *gudaali* ou *bakalleeji* dans le cheptel familial ne s'opère pas de façon aléatoire. Ces animaux sont acquis par les chefs de famille qui s'en réservent la propriété et le contrôle. D'ailleurs,

l'introduction de *gudaali* suscite souvent des contentieux entre les adultes et les jeunes qui refusent cette race de bétail. Les *gudaali* ne font pas partie des animaux légués de son vivant par le chef de famille à ses héritiers. De façon étonnante, ce ne sont pas les jeunes dans la société pastorale qui ont poussé à cette innovation. Désireux de se constituer rapidement un troupeau personnel à partir de quelques animaux, ils n'apprécient pas cette race peu prolifique et que l'on ne conduit pas comme les animaux *mbororoji*.

Schématiquement, quelques phases ponctuent l'insertion des *gudaali* dans le cheptel familial. Lorsqu'il en possède un effectif suffisant, le chef de famille les rassemble en un troupeau à part. Avec ce troupeau dit « de campement », il se fixe en un lieu, tandis que les animaux « de brousse », des *mbororoji*, continuent à transhumer avec les jeunes ou des bergers. Par prélèvements sur ces animaux de brousse, le chef de famille transfère progressivement du bétail à ses héritiers. Bientôt, il ne lui reste plus que des animaux *gudaali* dont il refuse de se séparer. Les héritiers ne les recevront qu'après le décès du père et ils adopteront, à leur tour, la même gestion du bétail.

L'introduction de *gudaali* dans le cheptel des pasteurs peuls sert donc un processus de sédentarisation. Il ne s'agit pas d'une fixation complète des personnes et du bétail mais d'un système mixte combinant une part de sédentarité et une autre de mobilité. Le bétail *gudaali* intervient comme support à la sédentarité et les *mbororoji* à la mobilité. Comme les personnes adultes et les anciens se sédentarisent les premiers, le bétail *gudaali* est appelé « vaches d'anciens ». Tant que les *gudaali* ne représentent que des effectifs limités, les chefs de famille opèrent une rétention de ces animaux.

Les pasteurs peuls avancent également une explication zootechnique à leur intérêt actuel pour les *gudaali*. D'après eux, ce sont des bovins qui s'accommodent de pâturages pauvres : herbes sèches, feuilles d'arbres, résidus agricoles. Or, les pâturages de savanes densément exploités et de façon continue s'appauvrissent en capacité fourragère. L'introduction d'animaux *gudaali* est une façon de s'adapter au déclin de ressources pastorales.

Enfin, l'adoption d'animaux *gudaali* par des pasteurs comporte une dimension sociale. Cette initiative est, en effet, d'abord le fait des pasteurs les plus riches. Par ailleurs, les services d'élevage et quelques stations ont encouragé l'adoption de cette race de bétail, en la diffu-

sant auprès de chefs de groupes pastoraux. Une nouvelle fois, cette race bovine est interprétée comme celle du pouvoir et de la richesse.

La nouveauté, même pour des pasteurs de situation modeste et qui n'ont pas introduit de *gudaali*, tient dans le fait qu'ils n'écartent plus cette éventualité. À l'attachement pour la race de bétail transmise par les générations antérieures se substitue un intérêt pour d'autres races de bétail. Il ne s'agit pas d'abandonner la race ancestrale mais de juxtaposer plusieurs races, pour mener ce qui ressemble à une expérimentation animale en vraie grandeur. Cette attitude implique un détachement à l'égard de la race des *mbororoji* qui connaît, indiscutablement, un phénomène de dé-patrimonialisation.

La sanctuarisation de gudaali

Autant les pasteurs qui ne détenaient que des *mbororoji* cherchent maintenant à diversifier leur stock bovin en savanes, autant les éleveurs de *gudaali* pourraient l'entreprendre dans l'autre sens. Des pasteurs mbororo stationnent en effet sur des secteurs de l'Adamaoua et ils ne refuseraient pas d'échanger leur bétail. Or, l'histoire de l'élevage dans la région de Ngaoundéré, au centre de l'Adamaoua, est marquée, depuis un demi-siècle, par le refus de cette diversification animale. Chaque fois qu'elle a risqué de se produire, des groupes de pression sont intervenus auprès des autorités pour maintenir l'intégrité de la race *gudaali* locale.

À l'affirmation de cette race bovine comme patrimoine animal s'est ajoutée l'attribution d'un territoire considéré comme le berceau de la race. La patrimonialisation de la race *gudaali* s'appuie sur un processus de territorialisation, intervenant comme support spatial de sa défense. La race *gudaali* est présentée comme menacée par d'autres races expansives mais dangereuses, en particulier vis-à-vis de la préservation des pâturages. Les animaux *mbororoji* sont les plus visés car les Foulbé les accusent de surpâturer et de dégrader les pâturages, alors que les *gudaali* les exploiteraient avec modération, en laissant toujours un peu d'herbe après leur pâture. Les accusations des experts occidentaux à l'égard des pratiques d'élevage extensif sont reprises par les Foulbé de l'Adamaoua à l'encontre des pasteurs Mbororo.

C'est dire que la défense d'un sanctuaire *gudaali* a surtout été mise en œuvre contre les Mbororo et leur race bovine (Boutrais, 1999). Cela s'est manifesté par des expulsions répétées de Mbororo du département de Ngaoundéré (la Vina) où leur élevage est interdit. Dans cette « guerre pastorale » émergent des périodes particulièrement conflictuelles. Au cours des années 1950, les Foulbé font pression auprès de l'administration coloniale pour qu'elle expulse des Mbororo installés au sud de Ngaoundéré, ce qui est effectué sans ménagement. L'exigence est renouvelée dans les années 1960, en compensation de la libération des esclaves, ordonnée par le gouvernement camerounais. Suit une période de relâchement des tensions pendant les années 1970 car l'élevage subit alors une grave crise sanitaire en Adamaoua. Les mesures d'expulsion de Mbororo reprennent au cours des années 1980 et 90. Elles sont légalisées en 1994 par un arrêté du ministère de l'élevage qui déclare le département de la Vina berceau de la race *gudaali* ; aucun autre bovin n'a le droit d'y être élevé. En application de cet arrêté, des troupeaux de *mbororoaji* sont reconduits de force à l'ouest du département. En 2000, le conflit se déplace vers une plaine au nord de Ngaoundéré : des troupeaux *gudaali* commencent à y descendre en transhumance mais ils se heurtent, là aussi, à la présence de Mbororo. Dès lors, les Foulbé de Ngaoundéré font pression sur l'administration centrale pour qu'elle officialise cette plaine comme zone de transhumance réservée aux troupeaux *gudaali*. Mais les cultivateurs de la plaine entretiennent de meilleures relations avec les Mbororo qu'avec les Foulbé. Soumises à des pressions contradictoires, les autorités n'ont pas encore pris de décision.

De ce survol historique, il résulte que des mises à l'écart de troupeaux *mbororoaji* sont survenues sur presque toute la périphérie du département de Ngaoundéré. C'est donc un véritable sanctuaire institué pour les *gudaali* mais qui, apparemment, se trouve assailli de toutes parts. En fait, les périodes d'expulsion des Mbororo correspondent à des phases d'augmentation des effectifs de cheptel *gudaali*. Ce n'est donc pas un cheptel menacé qui engage les Foulbé à faire pression sur les autorités mais plutôt un cheptel conquérant. L'éloignement forcé des troupeaux d'autres races s'inscrit dans une compétition qui est alors ravivée sur les pâturages.

En fait, les troupeaux *mbororoaji* écartés du département de Ngaoundéré n'appartiennent pas tous à des Mbororo mais aussi à des

Foulbé de Ngaoundéré. Il s'agit parfois d'éleveurs relativement pauvres qui cherchent à augmenter leur cheptel avec des animaux peu onéreux sur les marchés, sans considération de leur race. Situation plus originale : de riches propriétaires de bétail, parfois en même temps maquignons, ont été également compromis par des expulsions de troupeaux ne correspondant pas à la norme. L'unanimité officielle des Foulbé de Ngaoundéré en faveur des *gudaali* masque des stratégies individuelles plus opportunistes.

La notion de patrimoine est maintenant employée dans les discours officiels prononcés en français à propos de la race *gudaali* de Ngaoundéré. L'officialisation d'un « territoire animal » réservé à la race *gudaali* est une décision originale mais difficile à faire respecter, dans le contexte d'élevages extensifs. Pour que la race *gudaali* soit vraiment protégée par l'attribution d'un territoire, il ne suffit pas d'en écarter les troupeaux d'autres races ; il conviendrait également que les troupeaux *gudaali* eux-mêmes n'en sortent pas, notamment pour les besoins de la transhumance. Cela impliquerait une stabilisation des troupeaux *gudaali* à longueur d'année, c'est-à-dire une évolution dans les pratiques d'élevage encore extensives de la majorité des Foulbé de Ngaoundéré.

En fait, le *gudaali* n'est pas une race bovine vraiment menacée. Au contraire, en période de transhumance, elle sort de son territoire pour exploiter des pâturages voisins. De plus, le *gudaali* s'étend sur d'autres départements de l'Adamaoua et l'Ouest centrafricain. Mais le *gudaali* s'impose tout de même comme l'emblème des Foulbé de Ngaoundéré. Comme tous les patrimoines, ce patrimoine animal s'inscrit d'abord dans le domaine des représentations.

■ Conclusion : de la notion de population animale à celle de patrimoine animal

À propos d'une comparaison des dynamiques de l'élevage en France et en Afrique de l'Ouest, B. Vissac (1994) propose que la notion de race animale ou de population animale soit adoptée comme concept

organisateur des systèmes d'élevage. Ce serait l'équivalent de la notion de paysage qu'il interprète comme centrale pour les systèmes agricoles. Pour l'analyse des deux systèmes, il souligne l'utilité de disposer de ce genre de concepts «susceptibles de représenter les formes des relations d'une société avec son territoire» (*idem* : 88). Autant que le paysage, la notion de race animale associe en effet une référence spatiale. Selon B. Vissac, la notion de population animale présente, en plus, l'intérêt de combiner un objet de nature (des potentialités génétiques) et un produit culturel (des usages par des sociétés). Il estime que «l'interaction entre les deux acceptions (est) inséparable» (*idem* : 89). En même temps, la part des deux composantes y semble équilibrée. En matière d'approches scientifiques, les biologistes s'intéressent aux populations animales en termes génétiques tandis que les anthropologues y inscrivent des pratiques sociales.

Cependant, le passage de la notion de population animale à celle de patrimoine animal semble remettre en cause ce bel équilibre entre nature et culture. En tant que construction essentiellement culturelle, la patrimonialisation relèverait davantage du domaine anthropique que de l'ordre de la nature. Les Peuls eux-mêmes incitent à penser en ce sens lorsqu'ils valorisent leurs races bovines en tant que créations attribuées à leurs ancêtres. En fait, on peut se demander si cette conception culturaliste du patrimoine animal ne comporte pas une surévaluation de sa dimension anthropique. Même constituées en patrimoines, les races bovines dans les élevages africains restent déterminées par des données génétiques. Le plus souvent, ce sont les éleveurs qui s'adaptent aux contraintes de leurs races bovines et non l'inverse. Ainsi, les pasteurs peuls, liés à la race des *mbororoogi*, ne peuvent guère modifier leur système pastoral. Ceux qui entreprennent de se sédentariser se trouvent contraints d'altérer leur race bovine ancienne et de la dé-patrimonialiser. Même valorisées en patrimoines, les populations animales des systèmes pastoraux gardent une interaction entre domaines naturel et culturel. Le patrimoine animal de sociétés d'éleveurs africains relève davantage de la nature que les animaux des élevages industriels.

Les races bovines entretiennent des relations avec l'espace, simple support spatial ou milieux écologiques contraignants. Ces rapports à l'espace des populations animales évoluent par des phénomènes d'extension, de transfert ou de contraction. Bien illustrées par B. Vissac

(1994) pour la France depuis le début du XIX^e siècle au moyen de croquis cartographiques, des évolutions spatiales marquent également l'histoire des races bovines africaines. Cependant, en les constituant en patrimoines, les sociétés d'éleveurs contribuent à figer les références spatiales de leurs races animales. L'entreprise la plus symptomatique en ce sens est celle des Foulbé de Ngaoundéré qui veulent attacher le *gudaali* à un territoire administratif. En fait, ce territoire officiel ne correspond qu'à une partie de l'aire d'élevage du *gudaali* et, à l'inverse, il comporte des alvéoles d'intrusions répétées d'autres races. Il est probable que des discordances interviennent régulièrement entre les espaces réels d'élevage de races animales et ceux où elles sont promues en patrimoine.

La patrimonialisation animale n'est pas un processus uniforme dont il s'agirait de mettre en évidence des spécificités par rapport à d'autres patrimoines, par exemple agricoles ou végétaux. Ainsi, les races *mbororoji* et *gudaali* font l'objet de deux types différents de patrimonialisation par des sociétés peules : l'une, de nature pastorale, est sans doute incitée par des groupes ou lignages pastoraux influents mais reste informelle ; l'autre est liée au monde du commerce de bétail, de notables citadins et de groupes de pression politique dans une arène nationale et ces acteurs font prendre des décisions contraignantes. Des différences de stratégies de patrimonialisation animale existaient également en France au XIX^e siècle, par exemple entre de grands éleveurs aristocrates qui voulaient imposer la race anglaise durham et des promoteurs de « bovins républicains » issus de terroirs français (Mayaud, 1997). Même aujourd'hui, des patrimonialisations de races bovines locales se multiplient en France, pour tenter de résister à la domination de la race holstein.

Bibliographie

BARRIERE C. et O., à paraître —
*Un droit à inventer ;
foncier et environnement
au Mali*. Paris, IRD,
coll. À travers champs.

BONNEMAISON J., 2000 —
*La géographie culturelle ; cours
de l'université Paris IV-Sorbonne,
1994-1997*. Paris, Éditions du CTHS,
152 p.

- BONFIGLIOLI A., 1998 —
DuDal; histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de WoDaaBe du Niger. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 293 p.
- BOUTRAIS J., 1988 —
Des Peul en savanes humides; développement pastoral dans l'Ouest centrafricain. Paris, Orstom, Études et thèses, 383 p.
- BOUTRAIS J., 1995 —
Hautes terres d'élevage au Cameroun. Paris, Orstom, Études et thèses, vol. 1, 678 p.
- BOUTRAIS J., 1999 —
La vachè ou le pouvoir; Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua.
In BOTTE R., BOUTRAIS J., SCHMITZ J. (éd.), *Figures peules*. Paris, Karthala : 347-371.
- BOVIN M., 1999 —
« La belle vache »; chants de louange aux animaux et aux êtres humains chez les WoDaaBe du Niger.
In BAROIN C., BOUTRAIS J. (éd.), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*. Paris, Orstom, Colloques et séminaires : 203-219.
- BOVIN M., 2001 —
Nomads who cultivate beauty; WoDaaBe dances and visual arts in Niger. Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 110 p.
- DUPIRE M., 1962 —
Peuls nomades; étude descriptive des WoDaaBe du Sahel nigérien. Paris, Institut d'ethnologie, 338 p. (rééd., 1996. Paris, Karthala).
- GATES G. M., 1952 —
Breeds of cattle found in Nigeria.
Farm and forest, XI : 19-43.
- HARDIN G., 1968 —
The tragedy of the commons.
Science, 162 : 1242-1248.
- MAYAUD J.-L., 1994 —
L'élevage bovin : d'un mal nécessaire à la spécialisation. In Paillat M. (éd.), *Le mangeur et l'animal; mutations de l'élevage et de la consommation*. Paris, Autrement, 172 : 11-32.
- MONTGOLFIER J. de et NATALI J.-M., 1987 —
Le patrimoine du futur; approches pour une gestion patrimoniale des ressources naturelles. Paris, Economica, 250 p.
- RIM (Resource Inventory and Management Limited), 1992 —
Nigerian Livestock Resources. vol. 2 : National synthesis. St. Helier (Jersey), 440 p.
- SEYDOU C., 1998 —
Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul. Paris, Karthala, 894 p.
- SWIFT J. et al., 1984 —
Pastoral development in Central Niger. Niamey, Niger Range and Livestock Project, ministère du développement rural, 861 p.
- TAYLOR F.W., 1932 —
A fulani-english dictionary. Oxford, Clarendon Press, 242 p.
- THEBAUD B., 1999 —
Gestion de l'espace et crise pastorale au Sahel; analyse comparative du Niger oriental et du Yagha burkinabé. Paris, EHESS, thèse de doctorat.
- VISSAC B., 1994 —
Mouvements et mémoire de l'élevage.
In BLANC-PAMARD C., BOUTRAIS J. (éd.), *À la croisée des parcours; pasteurs, éleveurs, cultivateurs*. Paris, Orstom, Colloques et séminaires, Dynamique des systèmes agraires : 79-108.
- ZOUBKO G., 1996 —
Dictionnaire peul-français. Osaka, National Museum of ethnology, 552 p.

Patrimoine
et territoire : une liaison
incontournable ?

thème 2

L'émergence de la notion de patrimoine dans le cadre de revendications identitaires et territoriales (Pacifique colombien)

Odile Hoffmann

À première vue, les revendications territoriales actuelles des communautés noires du Pacifique colombien, en conflit avec l'État qui prétend conserver le contrôle de certaines zones au nom du « bien public », peuvent s'analyser dans la perspective d'un conflit autour du patrimoine : local et « communautaire » pour les uns, national et « public » pour les autres. L'étude devrait permettre d'analyser les conditions dans lesquelles se forge cette notion, ses diverses définitions selon les acteurs impliqués, et l'usage politique qui peut en être fait. Cependant, une révision attentive des sources d'information (articles de loi, dossiers de presse, entrevues, mes notes de terrain, etc.) montre que le terme est peu utilisé jusqu'à une date récente par les acteurs locaux. En effet, les sociétés noires du littoral Pacifique sont marquées par la précarité et le dénuement matériel, l'absence de droits de propriété reconnus, et une installation historiquement « récente », puisqu'il s'agit de populations allochtones par définition, descendantes d'esclaves importés jusqu'au XVIII^e puis « réfugiés » dans les basses terres depuis le XIX^e siècle. Elles sont donc a priori sans « patrimoine » selon les termes acceptés par la société nationale et le droit positif colombien : pas de « biens tangibles hérités » ; pas « d'ancêtres » mythiques qui justifieraient une appropriation symbolique ; pas non plus d'organisation sociale stable et complexe ou d'institutions qui organiseraient la transmission aux générations futures. En cela, ils diffèrent des populations

indiennes voisines, qui peuvent revendiquer l'autochtonie, ou des populations paysannes de l'intérieur qui s'appuient sur des institutions sociales avalisées par la législation nationale.

Si les populations noires n'ont pas de patrimoine, elles font en revanche elles-mêmes partie du patrimoine national et de sa diversité, aux côtés des ethnies indiennes, des fleurs, des forêts et des animaux¹ (comme l'a publiquement exposé M. Mayr, ministre colombien de l'Environnement, lors d'une conférence à Paris en janvier 2001). Objets et non sujets de patrimoine, elles feraient alors partie des « biens » de la Nation qui aurait en charge leur conservation et transmission aux générations futures. Le patrimoine fait donc référence à des biens tangibles et à la communauté nationale².

Pourtant, une autre utilisation du terme apparaît ces dernières années, lors de conflits entre l'État et des communautés indiennes organisées pour revendiquer des droits territoriaux et politiques. Les communautés exigent la reconnaissance par l'État de « leur » patrimoine et de leur capacité à le gérer. Elles se posent en sujet, et construisent à leur tour l'objet « patrimoine » autour des territoires, s'appuyant sur trois arguments forts : leur autochtonie, leurs pratiques d'exploitation « traditionnelles » et « durables », et leur organisation sociale et politique. Elles argumentent dans la lignée des positions tenues par les agences internationales (Convention 169 de l'OIT, Organisation internationale du travail) et n'hésitent pas à dépasser le cadre national pour en appeler aux droits des « peuples indiens d'Amérique ».

1. Article 72 de la Constitution de 1991 : « Le patrimoine culturel de la Nation est sous la protection de l'État. Le patrimoine archéologique et autres biens culturels qui constituent l'identité nationale, appartiennent à la Nation et son inaliénables, inembargables et imprescriptibles.... La Loi réglementera les droits spécifiques que pourraient avoir les groupes ethniques installés sur des territoires de richesse archéologique ».

2. Au Mexique, un projet de loi récent (*Iniciativa de Ley General del Patrimonio cultural*, de 1999) a provoqué un tollé dans les milieux académiques, puisqu'il réduisait le patrimoine aux objets « tangibles », évacuant ainsi de sa responsabilité certains domaines du patrimoine national (par exemple le patrimoine linguistique) ainsi que les sujets porteurs de ces patrimoines (les populations indigènes). Cette évolution a d'autant plus choqué que le gouvernement mexicain avait, dans un passé récent (1992), développé une politique novatrice autour de la gestion du patrimoine culturel par les groupes ethniques concernés (cf. Ariel de Vida 1994).

En analysant un conflit territorial récent entre l'État et les communautés noires du Pacifique³, je retrouvais les mêmes argumentaires que ceux développés par les Indiens⁴, sans pourtant qu'apparaisse la terminologie liée au patrimoine. C'est cette « anomalie » qui m'a intéressée. Pourquoi certains acteurs pourtant voisins – tant sur le plan géographique que politique – font-ils appel à des registres différents lors des négociations territoriales avec l'État ? Sur quoi reposent les constructions de discours et comment évoluent-elles ?

Après avoir précisé le contexte national qui a suscité la réinterprétation des demandes territoriales en termes « patrimoniaux », une deuxième partie analysera les conditions d'installation des populations noires sur les terres basses du Pacifique, c'est-à-dire leurs rapports à l'espace et au territoire. Une troisième partie pourra alors traiter, à partir d'une étude de cas, des négociations territoriales revues sous l'angle de la patrimonialisation.

I La nouvelle donne législative des années 1990 et les organisations politiques

Dans un contexte national de crise politique aiguë, une assemblée constituante est élue, en 1989, pour rédiger une nouvelle constitution qui sera adoptée en 1991. Entre autres innovations, celle-ci accorde une grande importance à la participation populaire et confirme les politiques déjà entamées de décentralisation et démocratisation. Par ailleurs, sous l'effet des pressions internationales d'une part (les

3. Le travail de terrain a été réalisé en collaboration avec Nelly Rivas (2000), assistante de recherche dans le projet de coopération IRD-Univalle auquel j'ai participé, entre 1996 et 2000.

4. Contrairement aux normes éditoriales les plus fréquentes, je n'utiliserai pas les majuscules pour les noms relatifs à des groupes de population qualifiés en référence à des critères identitaires changeantes dans le temps et l'espace – indiens, noirs, blancs, marrons, libres –, ceci afin d'éviter leur réification en catégories par trop rigides (contrairement aux nationalités, caractérisées par des critères stricts d'appartenance, et pour lesquelles je conserve la majuscule).

grandes agences comme la Banque mondiale, l'Organisation internationale du travail ou la Banque interaméricaine de développement, mais aussi les organisations non gouvernementales, ong), des mobilisations populaires de l'autre, la Constitution reconnaît la multiethnicité et le caractère pluriculturel de la Nation colombienne⁵. Elle institue de nouveaux droits pour les populations « ethniques ». Pour la première fois, les Noirs sont considérés comme un « groupe ethnique », et une loi spécifique leur est consacrée deux ans plus tard : la Loi 70 de 1993.

Cette Loi reconnaît des droits fonciers à une catégorie restreinte de la population, dénommée officiellement « communautés noires » ou « afrocolombiennes »⁶ : les populations rurales qui vivent dans la région littorale du Pacifique (figure 1), en général installées le long des rivières, sur des « terres de la Nation » qu'elles occupent « ancestralement » avec des « pratiques traditionnelles de production ». Ces « communautés noires », - les habitants des rivières - doivent alors s'organiser pour revendiquer des « territoires collectifs » qu'elles devront délimiter et décrire, en accord avec leurs voisins (voir plus loin). Elles devront ensuite se constituer en « Conseils communautaires », qui seront désormais les instances légitimes chargées de la gestion de ces territoires, avalisés par l'Institut colombien de réforme agraire - Incora.

Pour ces populations historiquement et géographiquement marginalisées dans la Nation, sans droits fonciers ni institutions collectives reconnues, les innovations sont de taille, et les problèmes à leur mesure ! Mais effectivement, depuis 1993, des organisations locales se constituent, des ong ou l'Église catholique leur apportent leur soutien, les réunions se multiplient, les leaders orientent les débats et peu à peu les terres basses du Pacifique se couvrent de nouveaux « territoires collectifs de communautés noires » (tableau 1). Sur une zone totale de 10 millions d'hectares (la région littorale du Pacifique), 70 % constitueront à terme une vaste région « interethnique », de réserves indiennes et territoires collectifs des communautés noires.

5. On estime la population indienne à 2 % de la population nationale, alors que les populations noires et mulâtres représenteraient 18 % de la population, selon une enquête récente du Dane, organisme officiel chargé des recensements en Colombie (ENH, *Encuesta Nacional de Hogares*, 2001, non publiée).

6. Les termes entre guillemets sont ceux utilisés dans les textes législatifs.

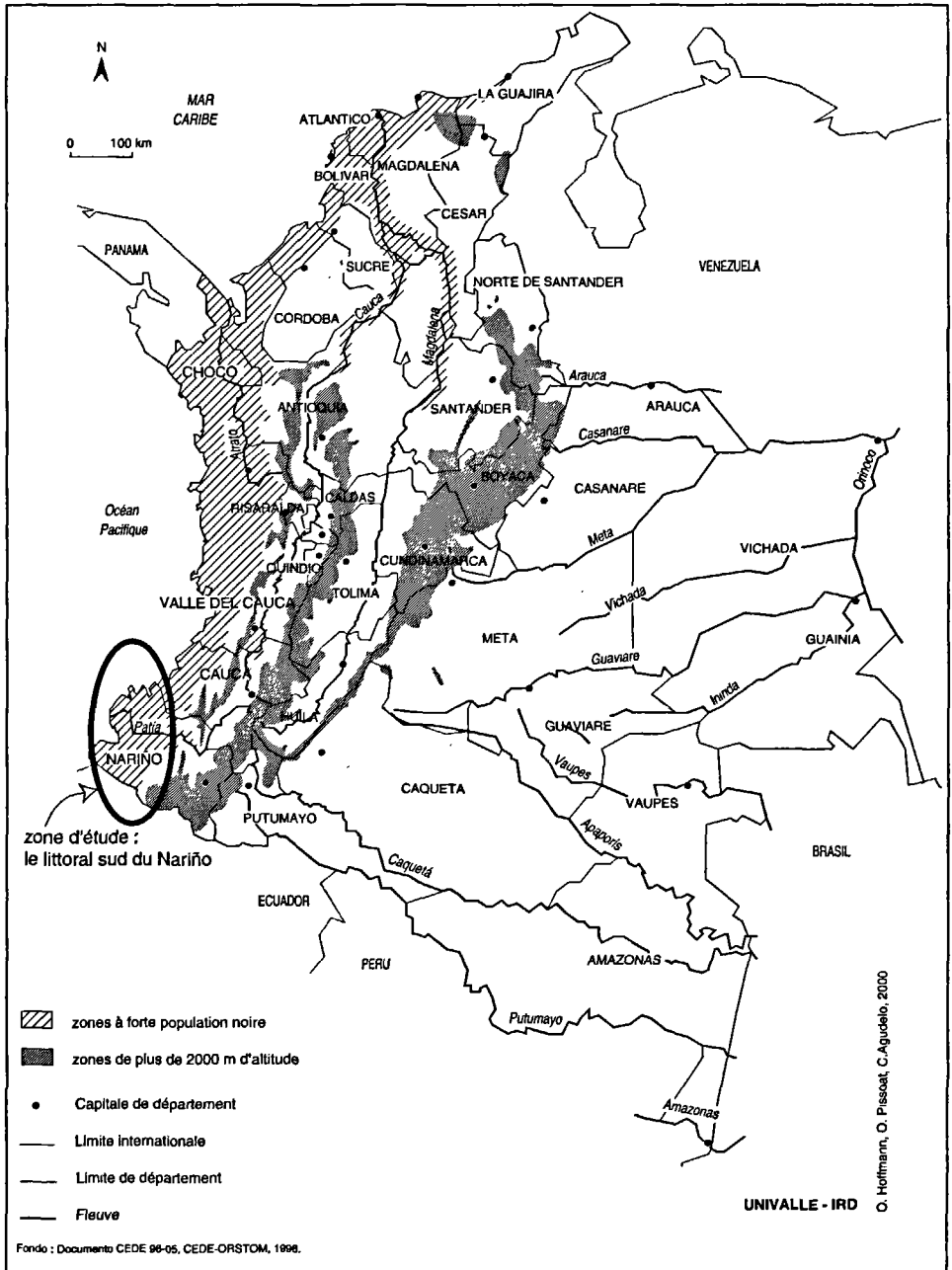


Figure 1
La population noire en Colombie.

Superficie en millions d'hectares	Territoires collectifs	Réserves indiennes
Previsions à terme	4,7	2,5
Actuels	1,3 fin 1998 2,7 en mai 2000	2,5

Source : Incora, *División de Comunidades negras*, sept 2001, non publié.

■ Tableau 1
État d'avancement des titularisations dans le littoral Pacifique, février 2001.

Le reste est couvert par les parcs et réserves naturels, les propriétés privées, les zones urbaines et les infrastructures.

La loi précise (chapitre 4, article 20) : « la propriété collective sur les surfaces concernées par cette Loi devra être exercée en conformité avec la fonction sociale et écologique qui lui est inhérente. En conséquence, les titulaires devront assumer les obligations de protection de l'environnement et des ressources naturelles renouvelables et contribuer, avec les autorités, à la défense de *ce patrimoine* ». Notons bien le pronom neutre « ce », qui n'attribue pas le patrimoine aux titulaires, mais dissocie au contraire l'objet du droit (les terres) des sujets (les bénéficiaires du droit collectif).

C'est dans ce cadre, très vite résumé, qu'il faut comprendre ce qui suit.

■ Retour en arrière : l'histoire particulière de l'installation des populations noires sur les terres basses du Pacifique

Peuplement et appropriation : la spécificité des populations noires dans les basses terres

Jusqu'au XIX^e siècle, la côte du Pacifique reste ignorée du centre du pays et des colons qui peuplent les vallées et plateaux interandins.

Couvert de forêts tropicales et traversé de multiples rivières, le littoral devient zone de refuge et destination des populations noires qui quittent les régions de colonisation ancienne pour se diriger vers ces zones « libres » dès avant l'abolition de l'esclavage qui date de 1852 (les marrons, les libres), et plus encore après (les esclaves émancipés). Les terres basses du Pacifique étaient alors peuplées de groupes indiens (Embera et Waunana au nord, Awa au sud), qui se retirent vers l'amont à mesure de l'arrivée des Noirs sur les rivières, sans conflit ouvert. La terre ne manque pas, et chacun, semble-t-il, respecte les espaces des autres.

Domaine des Noirs « libres » ou « natifs » comme ils s'appellent eux-mêmes, le littoral n'a pas connu le système de l'esclavage, ni celui des grandes plantations. Il reste, jusqu'à la moitié du XX^e siècle, une zone marginale dans le pays, sans voies de communication autres que les rivières, sans colonisation blanche sauf dans les quelques placers miniers des piémonts et les quelques bourgs côtiers. Sur le plan juridique, ce sont des « terres de la Nation », élevées au rang de réserves forestières en 1957, l'État pouvant ordonner ponctuellement des concessions ou des « soustractions à la réserve forestière » à des fins d'élevage, d'exploitation de bois et, plus récemment (années 1970-1980), de plantation de palmiers à huile. Les populations noires y résident sans titre foncier légal, mais sans concurrence non plus.

Les sociétés noires des basses terres s'organisent en peuplement linéaire le long des rivières (figure 2, dans sa partie nord), en petites unités villageoises (50 à 200 personnes). Au-delà du village, la rivière est l'unité sociale de base. Elle fut longtemps une aire d'alliances matrimoniales privilégiées, et la sphère des principaux circuits d'échanges (les produits maritimes en aval, forestiers en amont, cultivés le long des berges, de chasse vers l'intérieur, etc.). La rivière est l'espace de référence identitaire – je suis de telle rivière, plus que de tel village ou de telle famille – et correspond le plus souvent, avec la Loi 70, aux territoires collectifs tels qu'ils se délimitent peu à peu.

Les systèmes d'exploitation sont polyvalents : chasse, pêche, cueillette, agriculture pour la subsistance se combinent avec des activités d'extraction de produits forestiers vendus aux négociants de la ville de Tumaco (le caoutchouc et le corozo – noix aussi appelée ivoire

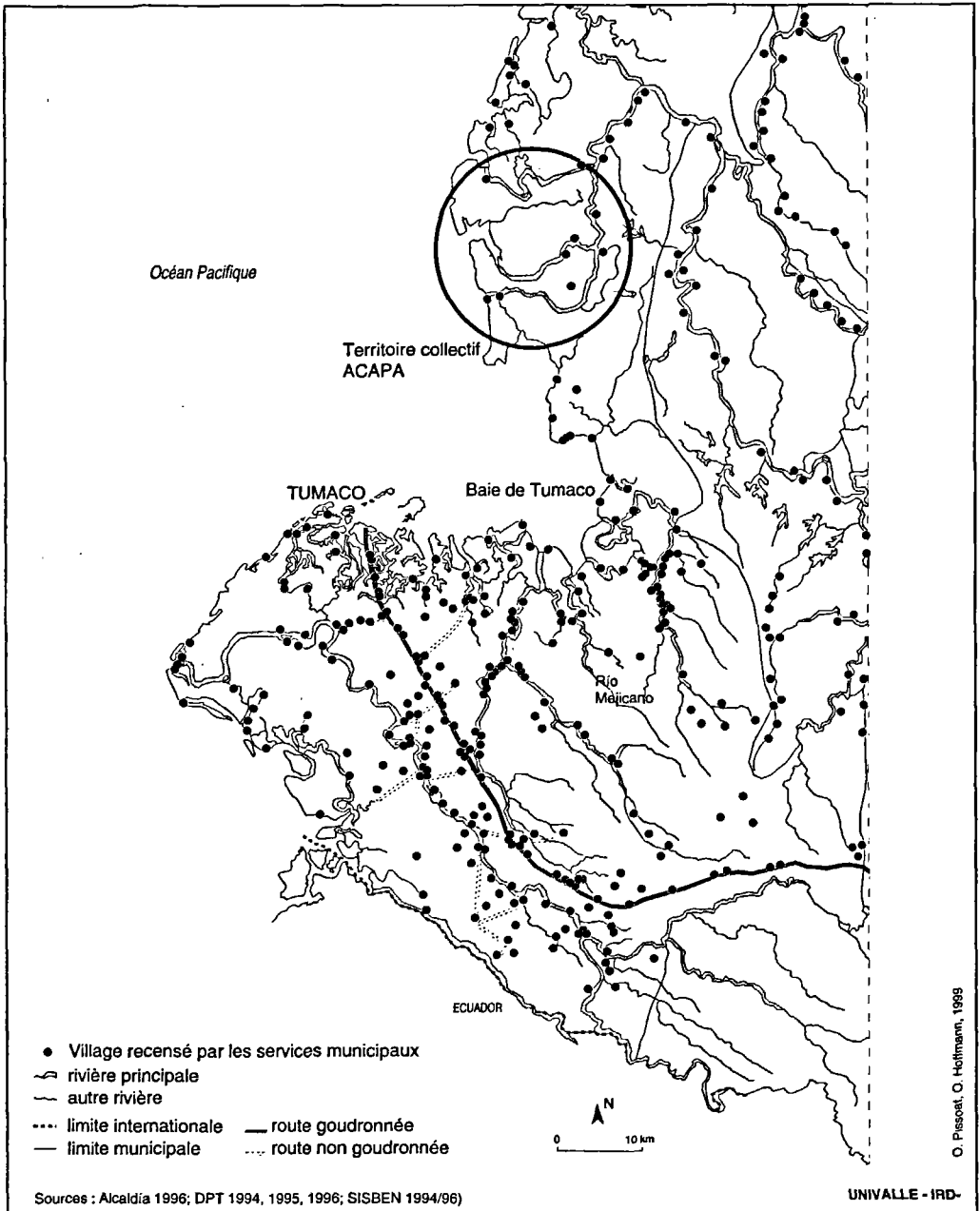


Figure 2
Le peuplement des rivières dans le littoral sud du Pacifique.

végétal⁷ – jusqu'aux années 1940, le bois d'œuvre jusqu'aux années 1975), du travail salarié ou de petit commerce en ville, que ce soit dans le pôle régional – Tumaco, 70 000 hab. en 1993 – ou par migration vers les capitales départementales de l'intérieur (surtout depuis 1975). Dans le Pacifique, l'extrême isolement du milieu rural et la connexion aux réseaux nationaux et internationaux sont toujours allés de pair. La grande mobilité des populations rend caduques les séparations strictes entre rural et urbain.

Les activités agricoles s'organisent en fonction des potentiels du milieu. Un transect transversal aux rivières montrerait la succession de parcelles de cultures annuelles ou pérennes sur les berges (maïs, banane, coco, canne à sucre), puis de cacao et manioc vers les interfluves, avec quelques parcelles de riz dans les bas-fonds. Dans un transect longitudinal d'aval en amont, la mangrove fait place aux cultures de berges déjà citées, puis aux cultures de canne à sucre (là où la marée ne se fait plus sentir) et à la forêt humide.

Les modes d'appropriation sont souples et, comme dans nombre de situations à travers le monde, ne s'appliquent pas tant aux espaces qu'aux ressources (les arbres, les cultures). Les premiers arrivés délimitaient des parcelles de culture sur les berges (riz, maïs) et de là, marquaient des portions qui s'étendaient vers les interfluves, sans limites précises ni pérennes. Un arbre, un chemin, un fossé, servaient de marqueur territorial le temps de l'utilisation de l'espace considéré, qui pouvait varier de quelques saisons à plusieurs générations selon le succès de l'entreprise.

Les possessions sont individuelles avec droits ouverts aux parents (famille élargie, transmission bilinéaire), mais ces droits ne sont ni exclusifs ni définitifs. Ils reposent en effet sur trois logiques complémentaires : celle de la parentèle (héritage), de la résidence, du travail. Un départ en migration, un abandon du village ou une rupture familiale suspendent et parfois annulent les droits d'accès. Au contraire, un immigrant au village peut demander de la terre et, au bout de quelques années de séjour et de participation aux travaux du village,

7. *Phytelephas seemannii*, dont les noix récoltées servaient à la fabrication de boutons et petits objets.

se la voit reconnue comme « propriété » transmissible à ses propres descendants.

Il y a donc des *biens, hérités et transmissibles*, dans le cadre d'une « communauté familiale élargie », mais soumis à renégociation si l'usage en est suspendu ou rompu (départ définitif, décès).

Les normes locales d'appropriation et de transmission, relativement stabilisées et connues dans les zones proches des rivières (les berges, l'habitat, les quelques biens matériels), deviennent beaucoup plus floues vers les interfluves forestiers d'une part, dans les zones côtières couvertes de mangroves d'autre part. Là, le respect du premier occupant domine, dans une logique d'espace infini à faible densité de population. Ce manque de normativité a été interprété par les observateurs comme la preuve d'une « propriété collective », qui ferait donc référence à une « communauté » qui en serait « propriétaire ».

Avant de nous intéresser au cas des mangroves, particulièrement éclairant à ce sujet, soulignons les éléments déjà présents, qui viendront plus tard alimenter le discours sur le patrimoine et les « communautés noires » : un mode spécifique de peuplement et d'appropriation, marquée par une *territorialité* qui combine *droits de possession* et droits d'usage, et une « *ancestralité* » revendiquée comme première, les indiens s'étant retirés dès les premières migrations de familles noires et parfois avant.

La place des mangroves

Les mangroves bordent tout le littoral sud du Pacifique, avec trois formations principales qui se succèdent du rivage vers l'intérieur : les formations à *Rhizophora* spp (aussi appelé localement mangrove « rouge », trois espèces) ; à *Avicennia* spp (mangrove « noire », deux espèces) et à *Laguncularia racemosa*. (mangrove « blanche », cf. Orlando Rangel et Lowy, 1993, et figure 3).

Les mangroves ont une place ambiguë dans les systèmes d'exploitation. Zone sauvage, zone refuge, dangereuse pour les « visions », ces êtres surnaturels qui l'habitent et peuvent nuire aux humains, elles sont aussi une zone de collecte (crabes, coquillages, tanins des palétuviers), de pêche et de coupe de bois, qui peut s'avérer déterminante pour la survie des familles.

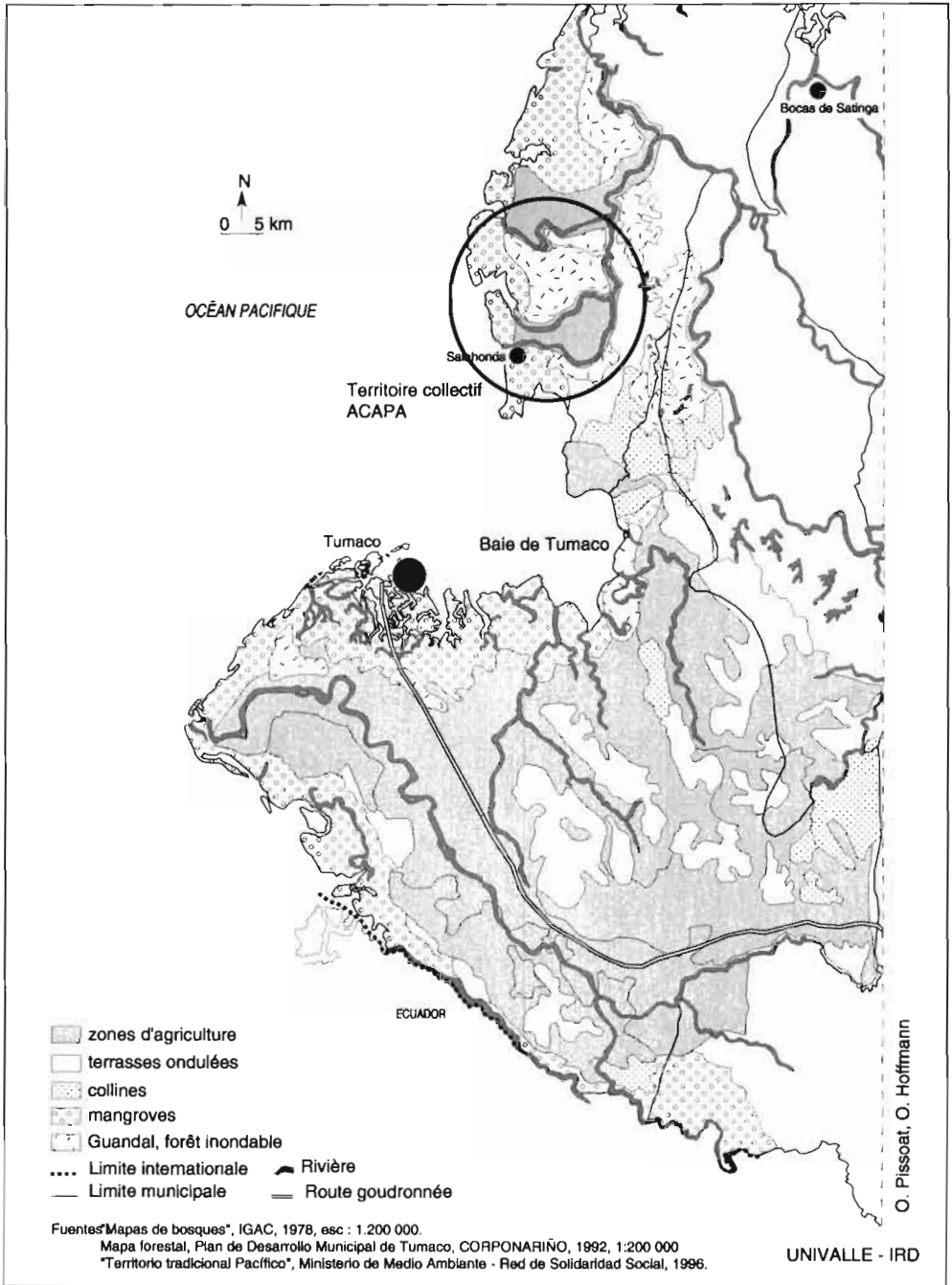


Figure 3
 Morphologie et usages du sol, 1992.

Une rapide analyse rétrospective indique que l'usage des mangroves est relativement « élastique », les habitants en modifiant le type et l'intensité en fonction de l'évolution des systèmes globaux d'exploitation, dont on a vu qu'ils étaient fort complexes.

Ainsi, en période de crise économique comme dans les années 1940 qui ont vu la fin de l'extraction de caoutchouc et de corozo, premières sources de revenus monétaires, les mangroves ont souffert d'une surexploitation des écorces de palétuviers (pour le tanin vendu aux négociants de Tumaco), provoquant par endroits une déforestation durable.

Dans les décennies 1960 et 1980, lorsque la noix de coco et le cacao suffisaient à garantir les ressources monétaires nécessaires à la reproduction des familles, les mangroves furent assez largement délaissées.

Dans les années 1990, avec la maladie de l'anneau rouge qui a décimé les plantations de coco, et le retrait des acheteurs de cacao, la mangrove fournit de nouveau les compléments indispensables à la reproduction domestique (coquillages et pêche) et est largement exploitée par les natifs.

Du point de vue des droits de propriété, les mangroves constituent, d'après les natifs eux-mêmes, une zone « d'accès libre » pour l'extraction « modérée », et pour les « locaux ».

La définition de « modérée » et de « locaux » est évidemment délicate, mais on peut la comprendre en négatif, c'est-à-dire lorsque des conflits d'appropriation se font jour. Trois exemples permettent d'apprécier la souplesse des normes en même temps que leur logique :

1. L'implantation de bassins d'élevage de crevettes, à la fin des années 1980 dans la frange de mangroves, au profit d'investisseurs industriels de l'intérieur du pays, a été violemment repoussée par les habitants de la rivière Mejicano, alors qu'au même moment, elle était subie, voire acceptée, quelques kilomètres au sud autour de Tumaco. Les natifs de la rivière Mejicano sont essentiellement des ruraux, alors que, dans le second cas, les habitants combinent activités rurales et urbaines et ne dépendent pas autant que les premiers des ressources de la mangrove.

2. Le réseau de ramassage et commerce de la *piangua* (coquillages de mangrove), tenu par les acheteurs équatoriens, est très contesté dans la baie de Tumaco – car accusé d'être la source d'une surex-

plotation –, alors qu'il est perçu comme positif et profitable par les habitants des rivières de la partie sud de la région, qui n'ont aucune alternative commercialisable.

3. Les habitants de Curay (baie de Tumaco), qui sont essentiellement pêcheurs, interdisent formellement l'accès de leurs zones de pêche aux armateurs industriels, violemment le cas échéant, alors que les habitants des villages voisins ne se sont pas organisés pour y faire face.

Sur à peine quelques kilomètres de distance, les modalités d'accès à la frange côtière et aux mangroves changent en fonction des contextes, et ce sont les rapports de force locaux qui déterminent l'effectivité des droits. En d'autres termes, la zone de mangrove fonctionne comme soupape de sécurité pour des systèmes ruraux polyvalents mais très fragiles. Tant qu'elles ne sont pas stratégiques et indispensables à la reproduction domestique, ces zones sont relativement libres d'accès. Dans le cas contraire, les mêmes logiques que précédemment (parenté, résidence, travail) régissent les droits d'usage, les mangroves s'intégrant alors pleinement aux « territoires » des rivières.

On le voit, souplesse ne signifie pas « non-droit ». Les mangroves aussi sont sujettes à des normes d'appropriation, mais, à la différence des terres de rivières, de façon non individuelle et définie en référence aux communautés riveraines.

Usages et pratiques de « développement durable »

Que ce soit pour les terres de rivières ou celles de mangroves, il y a donc appropriation « ancestrale » et par certains aspects « collective » des territoires occupés. Mais les textes législatifs ajoutent un troisième élément de définition du territoire : « le lieu d'installation historique et ancestrale des communautés noires sur des terres d'usage collectif, qui constituent leur habitat, et sur lesquelles elles développent actuellement leurs pratiques traditionnelles de production ». Ces pratiques sont définies comme « les activités et techniques agricoles, minières, d'extraction forestière, d'élevage, de chasse, de pêche et cueillette de produits naturels en général, qu'ont utilisées "traditionnellement" les communautés noires pour garantir la conser-

vation de la vie et le développement durable (*“auto-sostenible”*)» (loi 70 de 1993, article 2, alinéa 6 et 7, traduction et souligné OH).

Ainsi, les populations noires sont censées avoir utilisé et développé des pratiques d'exploitation garantissant un développement durable, et leur toute nouvelle légitimité foncière repose sur cette caractéristique. Or, les observateurs ont toujours noté la prédominance des pratiques d'extraction dans les terres basses du Pacifique, et notamment l'absence de toute pratique de conservation : aux yeux des natifs, le gibier est infini, il ne fait que « s'éloigner » parfois, rendant la chasse plus hasardeuse. De même pour les gros arbres désormais peu nombreux : il faut simplement « aller les chercher plus loin » (Del Valle, 1996). Il est rare d'entendre parler d'extinction d'espèces, encore plus de déforestation. En fait, dans un contexte de populations peu denses et très mobiles, il n'y avait aucun besoin de « protéger » et « conserver » les ressources. Les pratiques « traditionnelles » ont effectivement permis la conservation des milieux, mais par simple effet « démographique » et certainement pas par les techniques utilisées.

Aujourd'hui, la saturation des terres n'est pas encore atteinte mais le droit au territoire suppose le respect de pratiques conservatoires. Au cours du lent processus de revendication et titularisation des territoires, le rôle des leaders des organisations noires est alors de faire correspondre les discours et les pratiques, dans un double sens difficile à gérer :

- d'un côté, la conservation de la biodiversité est un réel enjeu qu'ils ont bien compris, et qu'ils essaient de faire passer auprès des paysans de base, notamment au travers des plans de gestion territoriale qu'ils doivent élaborer dans chaque nouveau territoire collectif. Le contexte a changé : les territoires sont finis et limités, la population augmente, les techniques d'exploitation changent (coco, palme, surexploitation forestière localisée). Ils cherchent donc à modifier les « pratiques traditionnelles » dans le sens d'un développement durable.
- d'un autre côté, ils connaissent l'efficacité du discours « pratiques traditionnelles » auprès des bailleurs et des politiques, et en usent abondamment, sans préciser que, dans ce cas, le « traditionnel » serait plutôt prédateur !

En d'autres termes, ils défendent les « pratiques traditionnelles » face à l'extérieur, puisqu'elles conditionnent la reconnaissance de leur existence en tant que « communautés noires », tout en essayant de les modi-

fier à l'intérieur. C'est du grand écart... En tout état de cause, la terminologie est désormais bien introduite dans les rivières, et incontournable lors des réunions des Conseils communautaires. « Biodiversité », « durabilité », « développement durable » entrent même dans les compositions musicales ou littéraires qui rythment les réunions.

■ Le conflit Acapa : la timide entrée en scène du patrimoine

Au nord de la baie de Tumaco, le territoire collectif Acapa (Association paysanne du Patía) s'est formé avec le concours et l'appui inconditionnel de l'Église catholique, dans sa ligne pastorale sociale noire. Le territoire concerne 31 villages, 3 300 familles et 99 000 hectares (figure 4). Il couvre la plus grande partie du delta de la rivière Patía, soit des zones de mangroves le long du littoral et des canaux côtiers, de la forêt inondable dite « guandal » (a « cuangare » ou *Otoba gracilipes*, « naïdi » ou *Euterpe olaracea*), et un autre type de forêt humide (« natal », formation végétale à *Mora megistosperma*) sur les collines et terrasses, où il est possible de défricher pour y cultiver du riz. En plus du travail urbain et des revenus de la migration, quelques parcelles de canne à sucre dans les interfluves, les activités de pêche, de chasse et de ramassage de coquillages fournissent les revenus monétaires indispensables. *A priori*, Acapa suit donc le « modèle » territorial tel que défini par la Loi : rural, pauvre, peu dense, etc. Les mangroves représentent environ 40 % de ce territoire.

Quand tout le dossier était prêt, en 2000, après quatre ans de travail de mobilisation et d'organisation des riverains, la décision officielle arrive : le territoire collectif est accepté, mais sans les mangroves. L'argument de l'Incora (Institut de la réforme agraire, en charge du dossier) repose sur le fait que les mangroves sont propriété de l'État : c'est une zone littorale, donc frontière, un « bien d'usage public » (« *bien de uso público* »), comme le sont toutes les zones situées au-dessous de la ligne de plus forte marée. Milieu stratégique et fragile, de haute valeur potentielle tant pour la sécurité nationale que pour sa biodiversité, la zone de mangrove appartient à la Nation tout entière

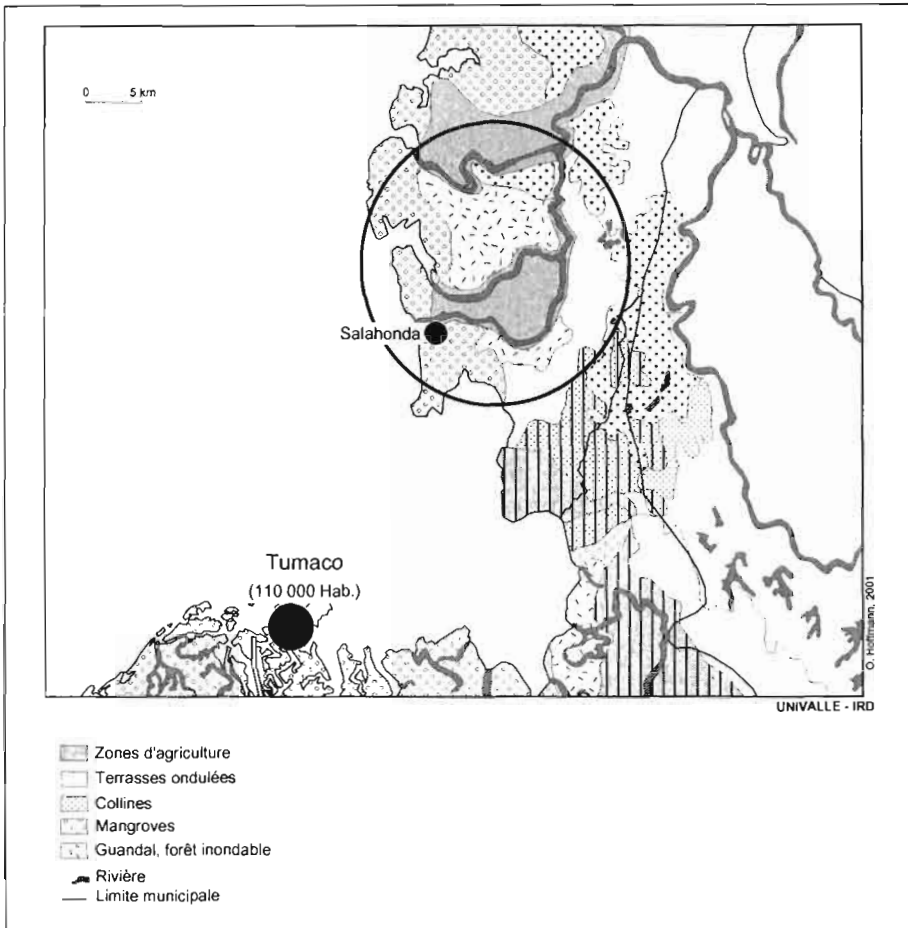


Figure 4
Le territoire d'Acapa, au nord de la baie de Tumaco.

et ne saurait être confisquée par un groupe ou une portion de la société. C'est un patrimoine naturel, propriété collective.

Pour le ministère de l'Environnement, également appelé à statuer sur le cas, « le principal obstacle à la titularisation (des mangroves) est sa nature juridique de « bien public ». Un bien public ne peut être donné par l'État sous forme privée. Tout en reconnaissant le bien fondé des droits territoriaux accordés dans le cadre de la Loi 70, le

ministère précise que « la législation spécifique aux communautés noires fait partie de tout un système ou ordre juridique avec lequel elle doit dialoguer ; la Colombie est un État de droit dans lequel l'application de la Loi 70 de 1993 ne doit pas empêcher l'application du reste du dispositif juridique colombien. Une mauvaise interprétation (des lois) pourrait conduire à des discriminations négatives à l'encontre du reste des Colombiens » (document du Ministère de 1999, cité par Rivas, 2000 :28).

Avec quelques nuances, les deux institutions placent au cœur de leur argumentation l'idée de « droit de propriété » associé à la Nation.

Acapa au contraire fonde son plaidoyer sur la capacité des seules communautés noires à protéger et gérer correctement ce milieu fragile, à l'exclusion des autres acteurs privés ou publics. Pour l'organisation, les mangroves représentent :

- des ressources indispensables à la survie des habitants ;
- des lieux d'exploitation « ancestrale » ;
- des milieux exploités selon des pratiques culturelles et des techniques qui ont permis sa permanence, au contraire des zones similaires « privatisées » dévastées par les bassins d'élevage de crevettes et la déforestation industrielle ;
- des lieux d'expression de l'identité culturelle : zone de refuge dans les temps anciens, domaine des visions qui veillent sur les habitants et écartent les dangers (et en attirent parfois), les mangroves sont une construction sociale. Elles participent à la définition même des communautés noires. Pivots de la territorialité des communautés du Pacifique, elles sont le fruit de pratiques culturelles de gestion durable, et ne sauraient être soustraites à la propriété collective sans en altérer le sens et la viabilité dans le futur.

Toujours selon les mêmes interlocuteurs (le conseil communautaire Acapa), les Conseils Communautaires seraient les seules autorités capables d'assurer la gestion et la conservation du milieu, dans un souci de développement global durable (i.e. économique pour les habitants). Dans le cas étudié, Acapa prétend ainsi assumer la fonction de régulation environnementale, en liaison avec les institutions officielles (les ministères, le municé), et demande à être reconnu comme « autorité environnementale ».

Le bras de fer s'organise, avec la mobilisation de tous les soutiens possibles de part et d'autre. Les institutionnels du secteur maintien-

nent leurs positions (ministère de l'Intérieur, de l'Environnement, Incora, procureur de la République), mais le Conseil communautaire d'Acapa est soutenu par ses assesseurs (l'Église), et par tous les conseils communautaires et organisations noires ethnico-territoriales du Pacifique.

Les mangroves se convertissent en symbole de l'identité des communautés noires rurales du Pacifique, en lutte pour la défense de leurs droits : elles sont un espace par définition « étranger » aux blancs, qui ne s'y sont jamais aventurés si ce n'est pour les surexploiter, aujourd'hui un espace de résistance aux injonctions du gouvernement et de la société nationale. Réactualisé lors de ce conflit, ce discours reprend une tradition bien ancrée, puisque les mangroves ont souvent été sujets de mises en scène théâtrales ou littéraires par des auteurs du Pacifique, et sont associées à des pouvoirs surnaturels qui en font le domaine exclusif des natifs (par exemple le Groupe de théâtre Manglar, à Tumaco en 1996).

Dans ce cas précis, en fin de compte, tout le monde s'accorde sur le fait que seules les « pratiques ancestrales et traditionnelles » ont permis le maintien des mangroves. Partout où ils ont été abandonnés au profit de techniques d'exploitation « modernes », les milieux fragiles ont disparu par surexploitation ou destruction pure et simple⁸ : lors des déboisements systématiques pour la collecte de tanin de palétuviers, lors de ramassages intensifs de coquillages, de coupe de bois de feu, de construction de bassins d'élevage de crevettes. À tel point qu'un accord est trouvé, pour une titularisation collective des mangroves « sous contrôle » gouvernemental quant à l'usage et la protection du milieu. Les deux parties s'engagent à respecter le « milieu », afin d'en assurer la « durabilité » et la transmission aux générations futures.

On retrouve là les termes de la définition minimale du patrimoine « naturel », c'est-à-dire dans le sens restreint d'un *capital de biodiversité*, conservé jusqu'alors grâce à des *pratiques spécifiques*, et que l'on cherche à *transmettre aux générations futures*. Mais cet accord minimal sur l'objet patrimoine repose sur un malentendu, puisque les deux parties divergent sur la notion de *titulaires*, c'est-à-dire des

8. On pourrait apporter là de nouveaux éléments, s'il en était besoin, au débat sur la tragédie des communs.

porteurs et bénéficiaires de patrimoine. Ils ne parlent pas au nom d'une même *conscience collective* à laquelle fait référence tout patrimoine.

Cette opposition dans les définitions (patrimoine naturel en référence à la communauté nationale pour les uns, construction culturelle et sociale de communautés spécifiques pour les autres) pose la question de l'inclusion du sujet dans l'objet. Et la prise en compte des sujets est toujours un acte politique, puisqu'elle exige un positionnement de ceux-ci dans la société nationale et dans les dispositifs légaux qui la contraignent. Dans le rapport de forces qui s'est établi entre l'État et les communautés noires au sujet des mangroves, c'est finalement la position de ces dernières qui a prévalu, mais au prix d'un compromis bancal : l'État reconnaît la capacité des communautés noires à gérer et transmettre *ce* patrimoine (et non pas *leur* patrimoine), mais n'accepte pas l'inclusion du titulaire dans la définition même du patrimoine.

Or, du point de vue des communautés noires, les mangroves correspondent à un « patrimoine » sous sa définition la plus sociologique : « ce qu'une société considère comme étant digne d'être transmis aux générations futures, ce par quoi "elle se reconnaît elle-même, trace ses limites, se définit comme une communauté ayant ses biens propres". Sa fonction sociale est de "faire exister une entité collective, laquelle est toujours abstraite, en la rendant visible métaphoriquement par l'exposition publique de ces biens qu'elle aurait de commun"⁹ ». Aujourd'hui dans le Pacifique, l'enjeu est bien là pour les communautés noires : se faire reconnaître comme un acteur social, culturel, politique, économique à part entière. Le débat sur les mangroves permet de visibiliser les communautés. C'est bien le moteur identitaire qui supporte le discours patrimonial, même si, dans le fond, les revendications sont d'ordre territorial et foncier. Pour de nombreux militants, l'ordre s'est même inversé : la lutte pour les mangroves est prioritairement identitaire et politique, le territorial est presque un prétexte. Il s'agit de conquérir des espaces de pouvoir, de s'affirmer comme porteur d'autorité capable de négocier avec les autres instances, d'entrer dans la compétition politique nationale comme un acteur légitime.

9. Bencharif et Milliot (2000), citant (dans l'ordre) : Micoud et Roux (1996) et Micoud (1995).

Les revendications patrimoniales sont d'ailleurs un outil politique que les indiens utilisent de plus en plus, dans des sphères qui dépassent de beaucoup le cadre national. Ils ont élaboré un discours plus complexe que celui des communautés noires à ce sujet, en articulation avec les textes discutés dans les arènes internationales. Pour eux, le patrimoine ne saurait être qualifié de « naturel ou culturel », ou encore de « culturel ou intellectuel », il est un tout, susceptible, sinon de « propriété » (concept occidental qu'ils récusent), au moins de « droits » attribués aux « peuples indigènes » pour sa protection et conservation (Simpson, 1997). C'est une nouvelle conception du droit public qu'ils aspirent à faire reconnaître par les instances nationales et internationales, qui sortirait de la logique de propriété pour mettre l'accent sur la possibilité de survie et de reproduction de leurs sociétés¹⁰. On doit toutefois remarquer que, en Colombie, ce discours patrimonial se développe beaucoup plus dans les mouvements indiens d'Amazonie que dans les autres cas. C'est en effet dans cette région que se forge la notion de « patrimoine de l'Humanité » à propos de la forêt amazonienne comme poumon de la planète (Da Lage et Métailié, 2000). Venue de l'extérieur, cette définition risque de faire perdre aux indiens une partie de leur autonomie, dès lors confisquée au nom de la haute cause de la conservation de la biodiversité. Dans un retournement stratégique de discours, au cours des dernières années, les indiens d'Amazonie s'approprient le terme et en précisent le contenu afin d'en conserver la maîtrise. Les communautés indiennes paysannes des hauts plateaux qui n'étaient pas, au départ, confrontées aux mêmes problèmes, le sont de plus en plus avec les interventions de l'État sur leurs territoires au nom du « bien public » (construction de grosses infrastructures, explorations pétrolières ou minières, etc.). Dans leurs luttes pour maintenir le contrôle territorial, ils cherchent alors à adopter un discours patrimonial susceptible de susciter l'adhésion des plus hautes instances, sur le modèle amazonien.

10. Cette aspiration n'est pas exclusive des indiens ou groupes indigènes, comme le montre cette définition du patrimoine adoptée dans le cas de la vallée du Buech en France : le patrimoine « est un ensemble d'éléments matériels et immatériels, permettant à leur titulaire de sauvegarder son autonomie et son identité et de s'adapter à un avenir prévisible » (cité par Humbert et Lefevre, 1992 : 291).

On retrouve la teneur des débats internationaux sur ce thème et leurs contradictions. La Convention de Paris, de 1972, insistait sur la valeur universelle du patrimoine naturel : c'est un bien commun. La Convention de Rio, 1992, privilégie au contraire les niveaux locaux et les droits des communautés (Cormier-Salem et Roussel, 2000). Autant la Déclaration des droits des peuples indigènes (1992) que la Convention de la Biodiversité (1992, particulièrement l'article 8j) « cherchent (à préciser) les formes légales de protection des savoirs, innovations et pratiques des groupes ethniques et communautés locales » (Ulloa, 2000). Mais les États ont plus de mal à adapter leurs discours et leurs législations. La Colombie, par exemple, essaie de conjuguer patrimoine culturel indien¹¹ et responsabilité de l'État : « la Cour constitutionnelle a déclaré comme un devoir de l'État la préservation et le maintien des connaissances, pratiques et innovations traditionnelles des communautés indiennes, pour être des biens qui font partie du *patrimoine* indien » (Sánchez, 1999 :405).

Pourquoi, dans le cas des communautés noires, le débat ne s'est-il pas orienté vers une interprétation « patrimoniale », alors que celle-ci paraît aujourd'hui la plus efficace ? Il y aurait plusieurs hypothèses. D'une part, le retard politique du mouvement noir (rappelons qu'il ne se structure qu'à partir de la fin des années 1980) ne lui permet pas de « suivre » l'évolution des débats internationaux et de construire les discours locaux correspondants. D'autre part, les organisations noires observent une certaine prudence face aux dangers et aux ambiguïtés de la patrimonialisation. Pour l'instant, la priorité est donnée aux garanties territoriales et à la construction des acteurs politiques noirs, deux choses possibles dans le cadre du seul discours sur la propriété collective reconnue par la Constitution. Le mouvement noir n'a pas « besoin » du patrimoine. Bien au contraire, dans la mesure où cette notion est aujourd'hui accaparée par les mouvements indiens qui l'associent à l'autochtonie, il y aurait un risque certain à investir ce champ sémantique – et politique –, et à ouvrir ainsi un espace de

11. Un arrêt de la Cour constitutionnelle précise, à propos des communautés indiennes, que « les pratiques traditionnelles font partie de la diversité des options culturellement possibles [...], constituent une richesse à protéger et font partie du *patrimoine culturel* (OH : sans précision de titulaire) qui est inaliénable, inembargable et imprescriptible (Sánchez, 1999 : 401).

compétition avec les indiens. Même s'il en manipule déjà les éléments de discours – l'héritage, la protection / construction / conservation, la transmission, et surtout un « titulaire », c'est-à-dire une organisation susceptible de gérer le capital – le mouvement noir n'a pas, pour l'instant, les forces nécessaires pour construire un nouveau discours autour du patrimoine. Il n'en reste pas moins que ce dernier est désormais un puissant instrument politique, connu des leaders et dirigeants des organisations noires, et susceptible d'être utilisé si les conditions de négociation avec les instances internationales et les bailleurs de fond l'exigent.

Bibliographie

- ARIEL DE VIDAS A. 1994 —
Identité de l'autre, identité par l'Autre :
la gestion du patrimoine culturel
indien dans le Nord-Est du Mexique.
Cahiers Sciences Humaines, 30 (3),
p. 373-389.
- BENCHARIF L. et MILLIOT V., 2000 —
« Les zones d'ombre du patrimoine ».
*In Villes, patrimoines mémoires,
Action culturelle et patrimoines
urbains en Rhône-Alpes*, Lyon,
Édition La Passe du vent, DRAC.
- CORMIER SALEM M.C.
et ROUSSEL B., 2000 —
Patrimoines naturels : la surenchère.
La Recherche, 333 : 106-110.
- DEL VALLE J.I., 1996 —
« Prácticas tradicionales de
producción y ordenamiento
territorial » : 443-473. *In*
DEL VALLE J.I., RESTREPO E. (éd.)
*Renacientes del guandal. « grupos
negros » de los ríos Satinga y
Sanquianga*. Proyecto Biopacífico-
Universidad Nacional, 473 p.
- HOFFMANN O., 1998 —
« Les gens des rivières : redéfinitions
territoriales et modernité
dans le Pacifique colombien ».
- In* GUILLAUD D., SEYSSET M.,
WALTER A. (éd.), *Le Voyage
inachevé... Les espaces de la culture*,
Paris, Orstom-Prodig : 171-178.
- HUMBERT G.
et LEFEUVRE J.-C. 1992 —
« À chacun son patrimoine ou
patrimoine commun ? » : 287-296.
In JOLLIVET M. (éd.) *Sciences
de la nature, sciences de la société.
Les passeurs de frontières*.
Paris, CNRS Éditions.
- DA LAGE A.
et METAILIÉ G. (coord.), 2000 —
*Dictionnaire de biogéographie
végétale*. CNRS Éditions, Paris.
- MICOUD A., 1995 —
« Le bien commun des patrimoines »
*In École nationale du Patrimoine,
Patrimoine culturel, patrimoine
naturel*, Paris, La documentation
française.
- MICOUD A. et ROUX J., 1996 —
L'architecture en procès
de réhabilitation. Réflexion
sur l'appropriation patrimoniale
des traditions constructives,
Les annales de la recherche urbaine
n° 72.

ORLANDO RANGEL J.

et LOWY P., 1993 —

«Tipos de vegetación y rasgos fitogeográficos» : 182-198.

In LEYVA P., *Colombia Pacífico*, tome 1, Bogotá, FEN.

RIVAS N., 1999 —

«Modalidades de Acceso a la Tierra en el Pacífico Nariñense (Río Mejicano-Tumaco)».

In CAMACHO J., RESTREPO E. (éd.), *De monte, río y ciudad. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, ed. Fundación Natura, Ecofondo, Ican, Bogotá. 352 p.

RIVAS N., 2000 —

La Acapa y la Ley 70 (titulación colectiva) : hacia una institucionalidad ambiental ? Informe final de investigación ICANH-Colciencias, 33 p. multigr.

SANCHEZ E., 1999 —

«La tutela como medio de transformación de las relaciones Estado-pueblos indígenas en Colombia» : 381-412.

In ASSIES W., VAN DER HAAR G., HOEKEMA A. (éd.) *El reto de la diversidad*. El Colegio de Michoacán, México.

SIMPSON T., 1997 —

(en nombre del Programa para los Pueblos de los Bosques). *Patrimonio indígena y autodeterminación*. Documento IWGIA n° 22, Copenhague

ULLOA A., 2000 —

El Nativo ecológico : movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. ICANH, Bogotá, multigr.

Territoire et patrimoine dans le Sud-Ouest de Madagascar

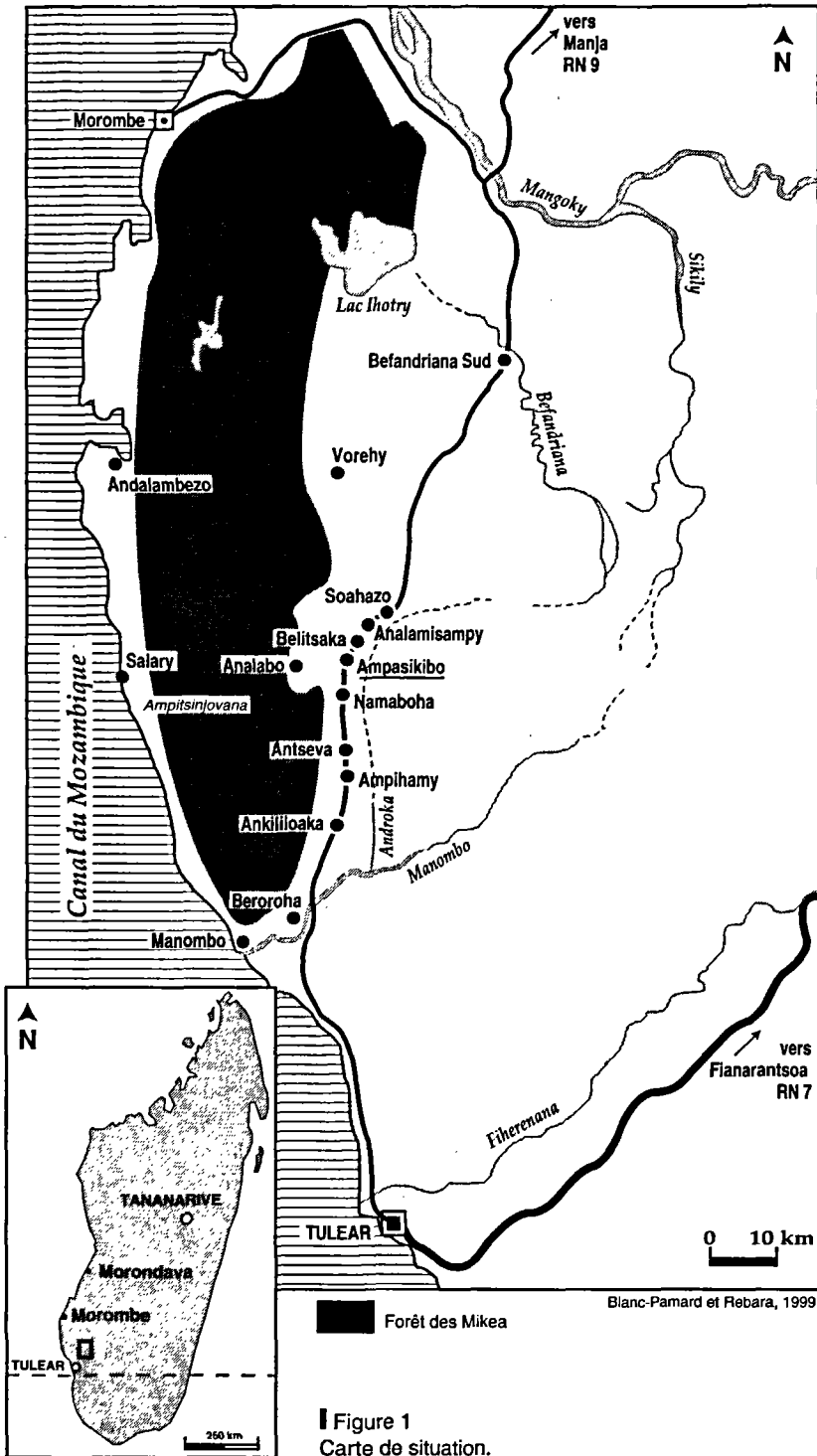
Une construction sociale

Chantal Blanc-Pamard

Introduction

Dans le Sud-Ouest de Madagascar, des éleveurs *masikoro*, à l'étroit sur leur terroir, se sont installés vers les années vingt dans une région considérée comme vide d'hommes où ils ont trouvé des terres de parcours pour leurs troupeaux de zébus et ont créé à 100 km au nord de Tuléar le village d'Ampasikibo (fig. 1). Dès 1940, des membres des clans fondateurs fondent Analabo à la lisière orientale de la forêt des Mikea pour se rapprocher des exploitations forestières, puis une vingtaine d'années plus tard, ses habitants commencent à défricher la forêt dense sèche pour la culture du maïs. La promotion de la culture du maïs comme culture commerciale depuis les années soixante-dix pour le marché national et l'exportation vers l'île de La Réunion est le moteur d'une dynamique pionnière. Le système de culture sur abat-tis-brûlis pratiqué dans ce contexte d'agriculture pionnière est localement nommé *hatsaky*¹. Cette dynamique de défrichement est également stimulée par l'assurance d'un contrôle foncier qui en résulte

1. Une parcelle est cultivée en principe pendant 5 années de suite en maïs. Les deux premières années qualifiées d'*hatsabao* ne nécessitent aucun sarclage. En 3^e, 4^e et 5^e années de culture qualifiées de *mondra*, le contrôle des adventices est nécessaire et de plus en plus contraignant. Les rendements atteignent 2 tonnes les premières années pour chuter à moins de 500 kg après la cinquième année. La parcelle est alors abandonnée (*monka*).



pour l'avenir. Avec la poursuite du phénomène migratoire, la déforestation s'est accélérée. Elle se pose ici en zone sèche en d'autres termes qu'en zone tropicale humide puisqu'il n'y a pas une reconstitution de la forêt mais un processus de savanisation. Les baobabs, arbres de forêt, restent les seuls témoins de la forêt dense sèche, dans un espace résiduel où le maïs est omniprésent.

Cette recherche² porte sur une zone rurale affectée de mutations rapides, notamment en matière d'extension des surfaces exploitées. Le système d'exploitation du milieu est très dépendant des conditions de peuplement et des modes d'appropriation des ressources. Dans un contexte caractérisé par une forte immigration, par une confrontation entre autochtones et migrants, par une saturation progressive d'anciens espaces d'activité, par des enjeux pour l'accès aux ressources et par l'affaiblissement des dispositifs de contrôle étatiques, on assiste à une accentuation spectaculaire de la déforestation (Rebara, 1998 ; Milleville *et al.*, 2000a).

Notre étude concerne plus particulièrement le village d'Analabo créé à partir d'Ampasikibo et les villages et campements établis par des habitants d'Analabo. Le site d'Analabo était, lors de l'installation en 1940, riverain du massif forestier de l'ouest. Les fronts de défrichement sont en 1999 à 8 km à l'ouest d'Analabo. Des changements sont intervenus en sept décennies (fig. 2). Fondation d'Ampasikibo : 1922, Analabo, à 7 km à l'ouest : 1943, Anjabetrongo, à 10 km à l'ouest : 1982, Andraketa, à 15 km au NO : 1997. Ces quatre sites d'habitation traduisent la marche vers l'ouest d'une maïsiculture qui suit la forêt et ne cesse de gagner sur elle. Ainsi se met en place une nouvelle territorialité en relation avec les dynamiques agraires (Blanc-Pamard, 2000).

2. Il s'agit d'une recherche menée dans le cadre de l'UR Trade (Transitions agraires et dynamiques écologiques) de l'IRD. Le programme Gerem (Gestion des espaces ruraux et environnement à Madagascar) est conduit depuis 1996 entre l'IRD et le CNRE (Centre national de recherche sur l'environnement). Le Programme porte sur la connaissance des interrelations entre les pratiques d'exploitation et la dynamique des milieux. Voir : Razanaka S., Grouzis M., Milleville P., Moizo B. et Aubry C. (éd.), *Sociétés paysannes, transitions agraires et dynamiques écologiques dans le sud-ouest de Madagascar*. CNRE / IRD, Antananarivo, 2001.

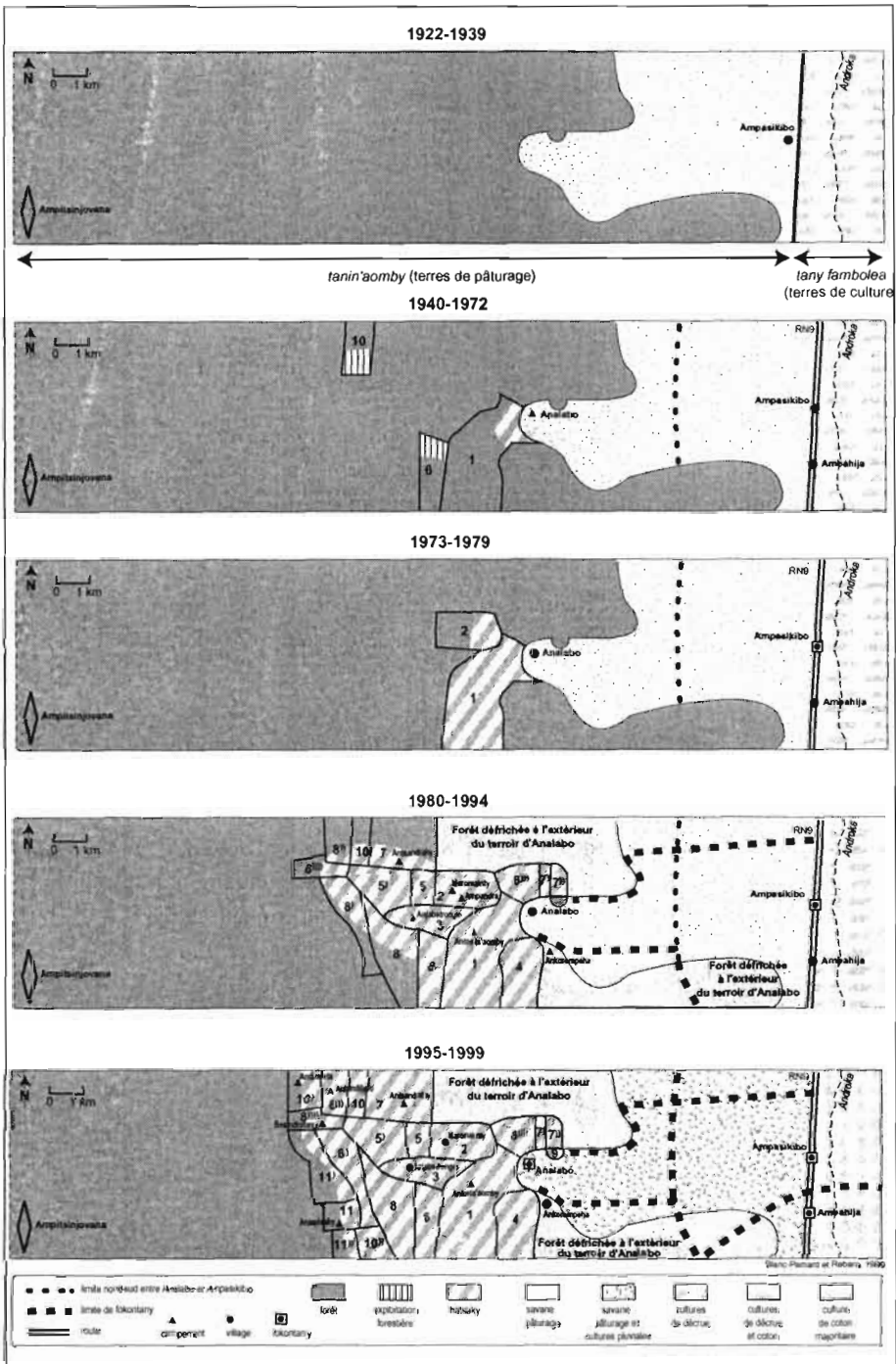


Figure 2
Ampasikibo et Analabo : la construction du territoire de 1922 à 1999.

I Histoire de l'installation dans un milieu de contact forêt-savane

C'est du début de ce siècle, en 1922, que date le village d'Ampasikibo. Les deux membres fondateurs (*tompon-tanà*³) sont des Masikoro des clans Lazafara et Tsisovoky originaires du village de Beroroha dans la basse vallée de la Manombo que la réduction des terres de pâturages en raison du développement de l'agriculture a amenés vers le nord – considéré comme une zone vide d'hommes – où ils ont trouvé des parcours de remplacement⁴. Des membres du clan fondateur Lazafara les ont rejoints, attirés également par la qualité des terres cultivables, notamment les possibilités des cultures de décrue au bord de la rivière Androka. Puis d'autres clans originaires de Beroroha sont arrivés et, par la suite, d'autres migrants masikoro mais aussi des Tandroy et des Mahafale du sud de l'île. La figure 2 présente les différentes phases de la construction du territoire à partir d'Ampasikibo puis d'Analabo.

Lors de leur installation dans les années vingt, les fondateurs, des éleveurs migrants masikoro, se sont délimité un vaste territoire de la forme d'un rectangle étiré E-O de 5 km du nord au sud et de plus de 20 km d'est en ouest. Les limites au nord, au sud et à l'est ont été établies avec les voisins. En revanche, vers l'ouest, il n'y a pas de limite en forêt. Précisons cependant qu'Ampintsinjavona, à 102 mètres d'altitude, marque la limite entre les Vezo et les Masikoro. Une autre répartition, celle du terroir d'Ampasikibo concerne l'exploitation agricole qui individualise les deux activités d'agriculture et d'élevage. L'est est réservé à l'agriculture de part et d'autre de la rivière Androka et sur une largeur de 2,5 km sur la rive gauche : ce sont les

3. *Tompon-tanà* : « maître du village », fondateur du village, premiers occupants ; *tompon-tany* : « maître de la terre », terme qui désigne à la fois les esprits du sol et les lignées autochtones.

4. Si l'on en croit les traditions sakalava du Menabe, toute la région comprise entre les fleuves Mangoky et Fiherenana, était considérée comme le *tanindraza* des Masikoro qui probablement s'en servaient comme terrain de parcours. Les Mikea en forêt et les Vezo sur la côte font figure d'occupants marginaux même s'ils sont là depuis au moins aussi longtemps. (Communication personnelle d'Emmanuel Fauroux).

tany fambolea ou terres de cultures avec pois du Cap, lentille et pois vohème. À l'ouest, les terres de pâturage (*tanin'aomby*) englobent à la fois la savane et la forêt, considérées comme complémentaires⁵.

La forêt de l'ouest, dite forêt des Mikea, est une zone de chasse et de cueillette, l'espace sauvage, le monde des esprits. Elle est riche de nombreuses ressources : des tubercules sauvages, du miel, des animaux (oiseaux, tenrecs, lémuriers, potamochères...) et différentes essences de bois. C'est le domaine des Mikea, « gens de la forêt », qui diffèrent des populations voisines par leur mode de vie forestier et surtout par leur adaptation à l'absence d'eau. Les Mikea n'avaient pas un territoire bien délimité et occupaient la forêt dense sèche sur les deux territoires vezo et masakoro. « Ils vivent entre le fleuve Ranozaza qui limite la commune d'Ankililoaky au sud et le Mangoky, au nord » (Rengoky, 1988). Ils ont toujours fait des échanges avec les Masikoro à l'ouest, produits de leur cueillette en forêt contre tabac à chiquer. Sur la côte se trouvent les Vezo avec lesquels s'échangent des poissons contre des produits agricoles, de la mer vers l'intérieur des terres. Le troc se pratiquait également avec les habitants de la basse vallée de la Manombo qui échangeaient du manioc et du maïs contre du pois du Cap cultivé dans la vallée de l'Androka.

Les Mikea n'ont pas un territoire bien délimité et occupent la forêt dense sèche sur les deux territoires vezo sur la côte et masakoro à l'intérieur.

C'est par l'exploitation de la forêt pour le bois d'œuvre que commence l'installation en forêt. Le village d'Analabo est créé en 1940 par des habitants d'Ampasikibo, à 7 km à l'ouest de celui-ci, en lisière de la forêt. La fondation d'Analabo (litt. « À-la-grande-forêt ») est liée à l'exploitation du bois d'œuvre et de construction dans le cadre de concessions forestières. Les exploitants forestiers font appel aux Tanosy de la région de Fort-Dauphin qui apprennent sur place aux Masikoro le travail du sciage en long. Le site actuel d'Analabo date de 1943. Dès cette période, sur la piste en savane, à mi-chemin entre Analabo et Ampasikibo, un arbre servait de point de repère, ébauchant une limite nord-sud entre les deux terroirs. Quelques champs

5. *Valin'ny gnala ny monto* : litt. « La forêt est le mari de la savane ». La forêt et la savane sont comme mari et femme, ils sont ensemble.

de manioc sont ouverts en savane. Les éleveurs d'Ampasikibo laissaient leurs animaux pâturer en savane en semi-liberté et ne les ramenaient au parc que tous les deux jours. Les premiers *hatsaky* en forêt dans le lieu-dit Antsiarimpioky datent de 1963 ; ils concernent un bloc de forêt pour lequel quatre exploitants des clans fondateurs ont fait une demande d'exploitation agricole au bureau forestier d'Ankililoaky. Mais ces exploitants ont été emprisonnés à Tuléar la même année pour avoir mis en culture des blocs de forêt. Il faut attendre 1973 pour que les défrichements reprennent grâce à la détermination d'A., un Vezo installé à Ampasikibo, qui constitue un groupement de dix exploitants pour déposer une demande de défrichement au Service Forestier d'Ankililoaky dans la même forêt d'Antsiarimpioky. C'est donc depuis les années soixante-dix que la forêt a commencé à être défrichée à des fins agricoles et l'extension considérable de la culture du maïs n'a depuis lors cessé de progresser aux dépens du massif forestier.

À partir des villages de la RN 9, de nouveaux villages ont été installés à proximité des essarts (fig. 3). Les villages d'Ankatsadramañaly et d'Andranovato ont été fondés en 1972 et 1973 par des Tsisovoky d'Ampasikibo. Au nord, le village d'Andojy a été créé en 1975 par des habitants du village de Belitsaka. La migration s'amplifie avec l'arrivée de Tandroy, Mahafale et Vezo.

Les années quatre-vingt marquent une nouvelle étape dans la déforestation sous l'effet conjugué de l'exploitation forestière et du défrichement agricole. Un commerçant karany⁶ s'installe à Analabo comme exploitant forestier en 1978 : il ouvre des pistes, passe des commandes de bois aux villageois et fait venir des migrants. Les *hatsaky* s'amplifient et les nouveaux venus (*mpivahiny*) pour se faire attribuer une portion de forêt doivent s'adresser aux membres des clans fondateurs qui en tant que premiers arrivants et résidents sont *tompon-tany* (maîtres du sol). Chaque clan fondateur sait de quel lieu-dit en forêt il est *tompon-tany*. Les migrants doivent s'adresser aux premiers occupants qui leur attribuent une portion de forêt. La marche vers l'ouest ne cesse de prendre de l'ampleur en raison de l'afflux des migrants dans les villages du front pionnier. A partir

6. Les Karany sont une communauté commerçante d'origine indienne installée à Madagascar.

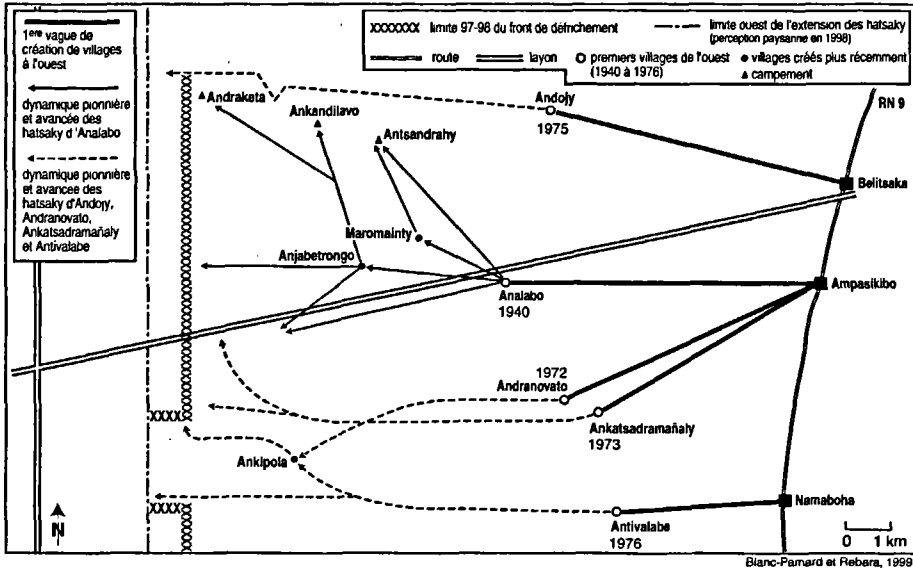


Figure 3
 Vers l'ouest, les différentes étapes de création des villages et campements en 1998.

d'Analabo, Ampandra est créé en 1980 (puis abandonné en 1987 au profit de Maromainty), Anjabetrongo en 1982. Les clans fondateurs d'Analabo se scindent : le clan Maroheva reste à Analabo alors que des membres du clan Lazafara fondent Ampandra puis Anjabetrongo. Dans ces conditions, la forêt est devenue un enjeu car sa superficie diminue et ses richesses deviennent rares.

Au même moment, dans la partie est du terroir d'Ampasikibo, c'est le boom du coton (qui succède au pois du Cap) avec la constitution de plantations privées. Le développement du coton à l'est n'est pas sans conséquence sur le boom du maïs à l'ouest. De plus, les terres de l'est, autrefois de libre accès pour les troupeaux ne sont libérées qu'après la récolte du coton, en juillet. Les membres du clan Lazafara sont arrivés à Analabo avec un troupeau important. Ils ont délaissé leurs troupeaux pour se consacrer à l'exploitation forestière. Il en a résulté des vols et des maladies. Les défrichements, quant à eux, s'accompagnent aussi de la création des campements agricoles. Dès les années quatre-vingt-dix, une accélération se manifeste avec l'arrivée

de gros exploitants, des agroéleveurs, qui possèdent un important troupeau et défrichent de grandes superficies. De nouveaux campements voient le jour : Antsandrahy en 1994, Ankandilavo en 1996 (fig. 3).

Une nouvelle période a commencé en 1995 avec des relations différentes avec la forêt. D'une part, l'attribution des permis de nettoyage par le Chef de Triage du Service des Eaux et Forêts d'Ankililoaky, préalable à toute installation en forêt, a été supprimée. Bien que cette obligation ne soit pas respectée, les exploitants, les autochtones surtout, y faisaient référence dans les modalités d'accès à la forêt. Le *hatsaky* reste cependant considéré comme un délit, les agents des eaux et forêts pouvant verbaliser le contrevenant. D'autre part, les nouveaux venus ne ressentent plus la nécessité de s'adresser aux *tompon-tana* dans la mesure où les nouvelles forêts éloignées sont considérées comme *tsy manatombo* (*tombo* = maître, propriétaire) c'est-à-dire « sans maître ». C'est le cas du lieu-dit Andraketa situé à 8 km au nord-ouest d'Analabo.

Par ailleurs, la découverte de l'eau en février 1999, à Andranon'aomby, à l'ouest d'Andraketa, a fait naître de nombreux espoirs. Il n'en reste pas moins que les habitants de la région savent qu'ils devront aborder, dans un avenir proche, le problème d'un espace fini.

La chronologie de la déforestation, rythmée par une longue léthargie de 1940 à 1960, suivie d'un arrêt dû à l'emprisonnement de membres autochtones puis à une exploitation importante dès 1973 et en augmentation depuis 1992, est à relier à la croissance démographique mais aussi aux situations politiques et juridiques successives. À l'époque coloniale et pendant la I^{re} République, la juridiction est relativement rigide. A partir de 1973, le slogan « La terre à celui qui la cultive » entraîne une course à la terre suivie à partir de 1992 d'une anarchie totale.

Analabo qui faisait partie du *fokontany* d'Ampasikibo a obtenu à son tour le statut de chef-lieu de *fokontany*⁷ en 1996 et englobe plusieurs villages et campements ; il fait partie avec 17 autres *fokontany* dont celui d'Ampasikibo de la commune rurale d'Analamisampy (14 897 hab.) dans le *Fivondronana* de Toliara II.

7. Cellule territoriale administrative de base à l'échelle des villages et des hameaux.

Le *fokontany* d'Analabo compte en 1999 trois villages et quatre campements soit 581 habitants. L'augmentation de la population en deux ans est de près de 20 %. La mobilité est encore forte : des familles continuent d'arriver, d'autres partent vers l'ouest, dans la forêt. L'espace forestier ne pose pas encore de problème mais la limitation résulte des distances à parcourir entre le lieu d'habitation et l'essart – et de la contrainte en eau. C'est une cause de changement de lieu de résidence et de création de campements, pour les jeunes surtout qui « suivent la forêt » et recherchent de grands blocs de forêt. Certains adoptent une double résidence : le campement et le village après la récolte du maïs. Les plus âgés préfèrent se rapprocher du village et y cultiver des morceaux de forêt non encore exploités. Tout un réseau de pistes charretières dessert villages et campements.

■ Savoir locaux : perception de l'environnement et pratiques paysannes

La relation au milieu se construit ici, depuis une cinquantaine d'années, dans un environnement pionnier, en forêt des Mikea.

Avant le développement de la culture commerciale du maïs, les Masikoro utilisaient un vaste territoire où leur principale activité était l'élevage extensif des zébus. L'agriculture se limitait aux brûlis forestiers (*hatsaky*), les cultures irriguées et de décrue (*baiboho*) n'étant qu'un complément. La forêt toujours proche était considérée comme une zone très sécurisante. et une réserve alimentaire. C'était une région caractérisée par une faible densité (2 hab./km²).

La forêt des Mikea est originellement une forêt dense sèche caducifoliée floristiquement riche. C'est une forêt à *Dalbergia*, *Commiphora* et *Hildegardia* définie par Humbert et Cours-Darne (1965). D'après Grouzis (Milleville *et al.*, 2000b), « le peuplement pluristratifié se compose d'une strate arborée continue dense d'une dizaine de mètres de haut (*Commiphora*, *Delonix*, *Givotia*...), dominée par un étage discontinu d'arbres pouvant atteindre 20 m (*Adansonia za*, *Euphorbia enterophora*...). Le sous-bois arbustif (*Grewia*, *Euphorbia*, *Pandanus*,

Chadsia, *Baudouinia*...) est assez clair. La strate herbacée est inexistante (Koechlin *et al.*, 1974, Razanaka; 1995)». À l'est de la forêt s'étendent des savanes à *Heteropogon contortus*. La strate arborée est représentée par *Tamarindus indica* qui atteint 14 m de hauteur; les autres ligneux sont *Poupartia caffra*, *Gymnosporia linearis*...

La forêt joue un rôle essentiel dans la vie quotidienne des Masikoro. Elle n'est jamais bien loin. Elle est une réserve alimentaire pour les hommes (cueillette, chasse) et pour les zébus. C'est aussi une réserve de matières premières pour la construction et l'outillage. C'est un refuge stratégique pour se cacher. C'est un lieu peuplé d'esprits et de créatures mythiques qui appartient à *Zanahary* (Dieu créateur) et qui doit être utilisé avec modération et respect pour les esprits qui y vivent. On ne doit donc pas la gaspiller, la détruire inutilement et on doit respecter les rituels et les interdits. Comme l'air et l'eau, la forêt est considérée comme illimitée donc elle ne constitue pas un enjeu car elle n'est pas rare. Le véritable enjeu du système masikoro, ce sont les zébus (grâce auxquels on contrôle les hommes) et il faut avoir une bonne répartition des pâturages pour que le troupeau soit prospère et à l'abri des voleurs.

La forêt est un pâturage de saison sèche et le troupeau y trouve un ombrage et de l'eau sous différentes formes; la savane est un pâturage de saison des pluies. Lors de l'installation, toutes les mares ne se tarissaient pas en saison sèche et l'abreuvement n'était pas aussi contraignant qu'aujourd'hui. Retenons que c'est l'activité pastorale qui a défini le territoire d'Ampasikibo à l'ouest de la route nationale, un territoire qui s'étend très loin vers l'ouest sans qu'une limite ne soit bien marquée en forêt.

La forêt regorge de ressources mais elle appartient aux habitants de la forêt. Elle est peuplée de génies, d'esprits, de forces occultes, d'animaux mythiques dont il faut s'assurer la protection et la bienveillance. Il y a aussi beaucoup d'interdits (*faly*) dans la forêt. L'exploitation de la forêt pour le bois d'œuvre, la chasse, la cueillette ou la culture sur abattis-brûlis est régie par des règles d'usage. Des rituels sont étroitement liés à l'univers forestier. Chaque exploitant lors de l'invocation préalable à toute activité, précise que son intention n'est pas de détruire les ressources forestières mais qu'il a besoin de telle ou telle ressource pour subsister. Ces règles d'usage contribuent au contrôle de l'environnement forestier que l'on doit comme les autres éléments naturels utiliser avec modération (Fauroux, 1997).

Le rituel lié à l'essartage

L'essartage constitue une intrusion en forêt et chacun doit veiller à obtenir la protection des forces de la Nature, des esprits locaux et des ancêtres, véritables propriétaires des lieux. Le rituel ne se fait qu'une seule fois par bloc de défriche-brûlis, la première année. Avant de procéder au défrichement, l'essarteur choisit à l'intérieur du bloc de forêt un arbre remarquable par sa taille et plus encore par la grosseur de son tronc. Certains arbres, de taille imposante et à l'apparence étrange, sont l'objet d'une particulière attention. Ils sont le lieu d'invocations lors du défrichement et ils acquièrent un caractère sacré. Ils continuent par la suite à jouer le rôle d'autels au pied desquels on dépose des offrandes.

L'invocation est adressée aux habitants de la forêt (*ala velo*, forêt vivante, sous-entendu respectée) auxquels on doit demander pardon de s'installer dans leur domaine et de les en chasser. C'est une passation entre les propriétaires (les *tompon'ala*, les maîtres de la forêt) et les nouveaux défricheurs. Il faut obtenir la bénédiction et la protection de *Zanahary*, Dieu créateur, des forces de la Nature et des esprits véritables propriétaires des lieux.

L'invocation et le rituel qui l'accompagne visent ainsi à se réconcilier avec le monde environnant avec lequel on doit vivre en harmonie pour pouvoir mener à bien ses activités en forêt.

Une fois la cérémonie achevée, l'agriculteur peut mettre en valeur la forêt. Il entame alors le défrichement à la hache. Quand la parcelle est abandonnée, l'arbre reste sacré. Il protège et est protégé. La forêt est ainsi parsemée d'arbres qui sont devenus sacrés au fur et à mesure qu'on la détruisait. La première cérémonie, avant l'essartage, vise à se concilier les esprits pour éviter leur colère ; les suivantes, toujours au pied du même arbre, consistent en des demandes pour obtenir de bonnes récoltes. En signe de soumission et d'allégeance, on apporte des offrandes. Il faut composer avec les esprits de la forêt.

Ces arbres sacrés sont également honorés pour demander des bénédictions individuelles. Il s'agit de continuer à implorer la protection de ceux qu'on a privé de forêts. « Bénissez-nous, protégez-nous... pour avoir de bonnes récoltes, pour rester en bonne santé... » Il est fréquent de trouver au pied de ces arbres des traces de rituels : quelques pièces de monnaie et des coquilles d'escargot de terre qui ont servi de récipients pour une libation.

Les savoirs paysans : un apprentissage dans un environnement pionnier

Une phytonymie

L'analyse s'appuie sur les termes retenus pour nommer les villages, les espaces cultivés, les lieux de pâturage et les mares. Ce sont des termes géographiques qui se réfèrent à la nature.

La prégnance de la forêt et son importance dans les représentations sont telles que plusieurs lieux en tirent leur nom. On note la place qui revient à la végétation, aux lianes et à l'arbre, plus particulièrement au baobab (*Adansonia za*) et à ses particularités pour désigner un lieu-dit en forêt. La liste des différents termes (traductions littérales) recueillis sur le terroir d'Analabo et dans ses environs en atteste. Plus des deux tiers des termes sont des phytonymes, le baobab étant très présent avec un qualificatif, par exemple *Anjalimy* : « aux cinq baobabs » ; *Anjabetrongo* : « au baobab au gros tronc »... La forêt est ainsi composée d'unités identifiées par un nom propre.

Le tamarinier (*kily*, *Tamarindus indica*) n'est pas retenu pour repérer un lieu. On sait pourtant l'importance de cet arbre de savane, très recherché pour ses fruits et sa vaste frondaison qui procure une ombre épaisse. Le tamarinier est un arbre sacré, un pôle d'attraction du village, pouvant même être un facteur de fixation de l'habitat, donc appartenant à l'espace socialisé, contrairement au baobab appartenant à l'espace sauvage de la forêt. Bien souvent l'hydrographie relaie les noms d'arbres dans la mesure où les lieux de pâturage sont qualifiés à la fois par la végétation et par la présence d'un point d'eau. Les mares sont désignées par leur forme, la couleur de l'eau ou les arbres proches. Quant aux noms de villages, comme ils sont liés aux *hatsaky*, on retrouve les mêmes dénominations. La toponymie s'est constituée au fur et à mesure de la mise en valeur qui date d'un demi-siècle à peine.

En ce qui concerne la toponymie de la zone, il n'y a pas d'*Ambohi*- (sauf un *Ambohitra*), ni d'*Antana*-, c'est-à-dire pas de toponyme de prestige, autrement dit, pas de lien avec l'histoire ; l'histoire est encore ici en train de se construire. De même, il y a peu de noms de personnes mais des références à des tombeaux ; ce sont des toponymes plus récents.

Les noms de lieux-dits qui font référence aux végétaux contribuent à la délimitation de l'espace dans la constitution d'une géographie des lieux et dans l'attribution d'un sens à une territorialité en construction.

■ Stratégies des acteurs et contrôle du territoire

L'agriculture pionnière est une activité grosse consommatrice d'espace qui entraîne vers l'ouest à la fois une extension des cultures et une installation des hommes dans des villages et les campements. La forêt constitue une réserve forestière mais aussi foncière très convoitée. Le meilleur moyen d'assurer (malgré l'ambiguïté de la situation foncière qui se caractérise par un droit d'usage) un patrimoine foncier à ses enfants est d'arracher des espaces à la forêt en la défrichant et la brûlant, et la conséquence sur l'environnement est lourde.

L'accès à la terre

L'accès à la terre se fait par le défrichement et la mise en culture de la portion de forêt attribuée. Quand la terre retourne à la friche, le droit de hache entraîne pour le défricheur et ses descendants un droit d'usage à long terme. En principe, ce droit disparaît dès que cesse l'usage mais comme la forêt est en voie de réduction rapide, chacun entend bien s'approprier la terre défrichée. La forêt est librement concédée aux étrangers ou *mpivahiny*. Est étranger celui qui vient d'un autre village que celui qui l'accueille.

L'ancienneté d'occupation confère aux fondateurs une autorité sur les terres et un droit d'usage permanent et collectif. Ce sont eux les *tompon-tanà*, les premiers occupants, les autochtones qui ont fait le nécessaire pour obtenir la protection des esprits de la Nature, véritables propriétaires des lieux. Ils ont ouvert des champs en forêt, ont établi des villages et acquis un droit sur des portions de forêt. Ils donnent une autorisation d'installation en forêt pour un *hatsaky* en

bonne et due forme aux migrants avec lesquels ils contractent une alliance selon les règles traditionnelles (parenté à plaisanterie, *ziva*; fraternité de sang, *fatidrà*; mariage). Ces droits d'accès à la terre entraînent une dépendance des migrants vis-à-vis des autochtones.

Les alliances matrimoniales

Elles répondent, dans une conjoncture particulière – la course à la forêt –, à un nouvel enjeu. Les familles des clans fondateurs ont des trajectoires quelque peu différentes. Les Lazafara ont accueilli des étrangers avec lesquels ils ont conclu des alliances matrimoniales. Ils ont aussi quitté le village et donné naissance à de nombreux villages. Les Maroheva sont moins mobiles, plus accrochés à leur territoire et conservateurs; ils semblent avoir maintenu les usages matrimoniaux en vigueur (liens d'alliance). D., le doyen en âge du clan Lazafara, détenteur du *hazomanga*⁸ (*mpitankazomanga*), est installé à Anjabetrongo. Le doyen en âge du clan Maroheva, détenteur du *hazomanga*, réside à Analabo.

Le travail sur la généalogie du clan fondateur Lazafara sur quatre générations a permis de suivre la dynamique de l'organisation de l'espace, de repérer les modalités d'accueil et d'installation des étrangers et de mesurer le jeu des alliances matrimoniales des membres masculins et des membres féminins⁹. De véritables manœuvres matrimoniales sont déployées pour garder l'emprise sur la forêt et valoriser son privilège de premier occupant dans un objectif de consolidation d'un territoire en forêt.

Les pratiques sont différentes selon qu'il s'agit des fils ou des filles. La stratégie matrimoniale y est, d'une part, de prendre «des femmes de la forêt» («un jeune homme autochtone qui suit la forêt a intérêt à se marier avec une femme mikea») et, d'autre part, de garder ses filles et sœurs au village en les donnant en mariage à des étrangers

8. *Hazomanga*, litt. « bois-bleu; bois précieux »; poteau cérémonial, sorte de sceptre d'autorité. Le *mpitankazomanga* (détenteur du *hazomanga*) est le détenteur du pouvoir au sein du lignage.

9. Pour plus d'informations sur les comportements matrimoniaux chez les Sakalava du Menabe, on consultera les travaux d'Emmanuel Fauroux (2001) et de Sophie Goedefroit (1998).

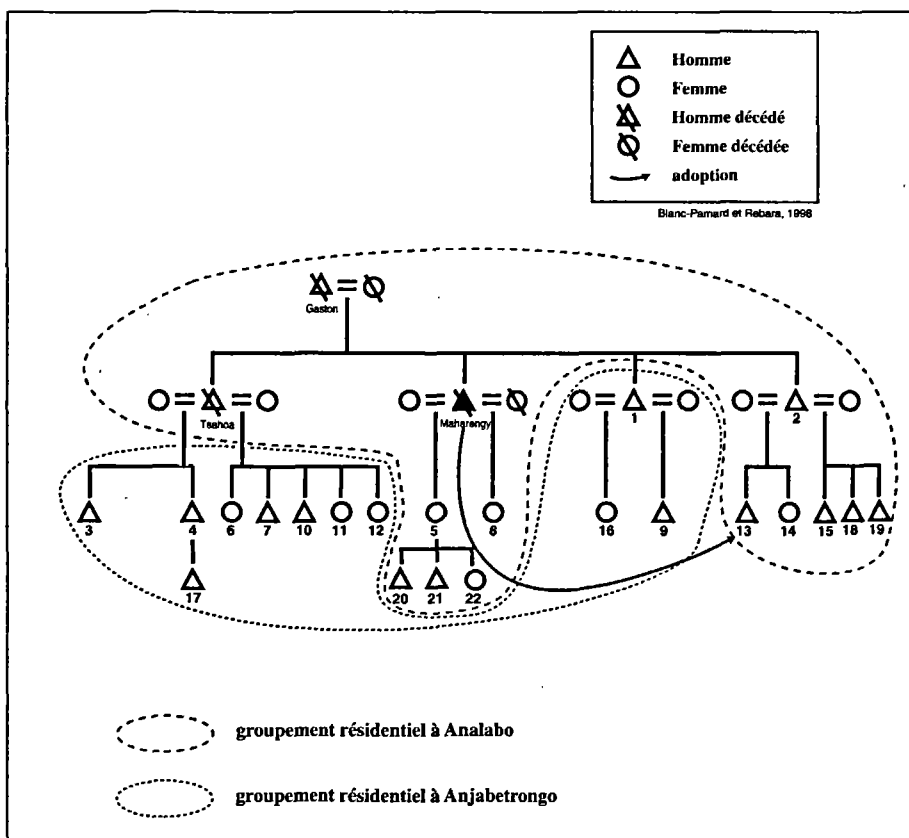


Figure 4
Les 2 groupements résidentiels des membres d'un segment de lignage Lazafara.

(Tanosy, Tandroy, Mahafale) qui viennent résider au village. Le mariage permet, par l'accès à la terre, une insertion sociale dans le territoire¹⁰. Le principe de patrilocalité qui obligeait une femme à suivre son mari est mis en échec puisque c'est l'homme qui suit sa femme en venant résider chez son beau-père¹¹. Dans les deux cas, ces unions fécondent les terres du clan autochtone Lazafara. Le choix

10. L'ancien président du Comité exécutif du Fokontany d'Analabo est un Tandroy qui a épousé en 1991 une femme du clan Lazafara.

actuel du conjoint (époux comme épouse) renvoie à une stratégie foncière et territoriale.

L'ancienneté d'installation qui confère aux fondateurs une autorité sur les terres fait que les étrangers vont par le mariage accéder à la terre, permettant aux filles des fondateurs et à leur descendance de rester sur place, mais les fondateurs doivent veiller à garder un patrimoine forestier nécessaire pour pouvoir donner leurs sœurs et leurs filles en mariage. Le mariage des fils avec des femmes mikea permet de multiplier les défrichements à la périphérie lointaine, le mariage des filles avec des étrangers d'intégrer ces derniers dans le territoire avec leur descendance.

Le fait d'encadrer les individus d'un même groupe résidentiel sur la généalogie d'un segment de lignage Lazafara permet de mettre en évidence, d'une part, comment s'effectue le regroupement entre les membres à Analabo et à Anjabetrongo et, d'autre part, quels sont les membres concernés par le déplacement à Anjabetrongo (fig. 4).

Les membres du clan Lazafara ont contribué à la création d'autres villages et campements : Ampasikibo, Analabo, Anjabetrongo et le campement d'Andraketa. Leur présence dans la région remonte à plus de 75 ans et aujourd'hui, ce clan, d'est en ouest, s'est organisé sur un territoire de 15 km de large, d'Ampasikibo à Andraketa. La construction du territoire Lazafara est le résultat, à la fois de la dilatation de l'espace exploité et d'un jeu de pratiques sociales et matrimoniales (fig. 5).

La progression des hatsaky : « suivre la forêt »

La culture du maïs entraîne une activité agricole dévoreuse d'espace. D'année en année, la forêt régresse (fig. 6). Le massif forestier se

11. Rappelons qu'à Madagascar, les femmes doivent être généralement hypergames : ce sont les hommes qui les font « monter » dans leur village (virilocalité). Celui qui « suit une femme » la « fait descendre ». En la suivant, il n'adopte pas une règle fondamentale du régime matrimonial. Un homme digne de ce nom doit amener son épouse chez lui. Il y a deux domaines de définition : le titre puis la résidence. La femme doit succéder au titre de son mari ; elle « monte » alors de statut. Il semble que les informateurs insistent non pas sur le titre mais sur le régime résidentiel. La hiérarchie se fait ici selon qu'on est autochtone ou étranger ; l'autochtone étant supérieur.

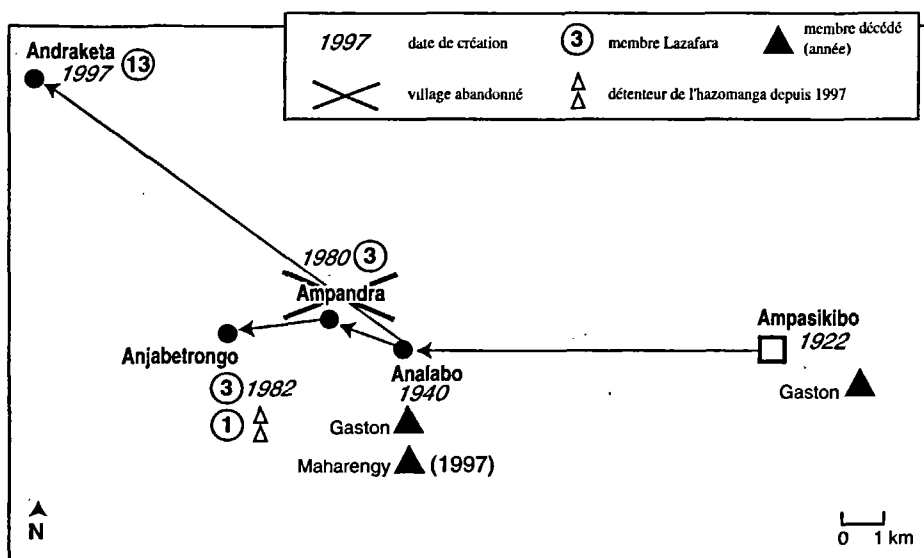


Figure 5
À partir d'Ampasikibo, la fondation des villages par des membres du clan Lazafara.

morcelle et se rétrécit. En 1999, les *hatsaky* les plus éloignés par rapport au village d'Analabo se trouvent à Andraketa, au nord-ouest, à 8 km. Dans les années soixante, les premiers *hatsaky* étaient situés à moins d'un kilomètre d'Analabo. Aujourd'hui, à l'ouest d'Analabo, vers Anjabetrongo et Maromainty, la piste apparaît à découvert sur 3 km dans un abandon culturel (*monka*) de trente ans environ où les seuls arbres adultes sont des baobabs, témoins de la forêt dense sèche. En effet, après abandon culturel, la forêt laisse la place à des formations ouvertes dégradées et évolue vers un système savanicole. La dynamique post-culturelle se caractérise par un processus de savanisation ; la déforestation est irréversible, cause d'une diminution de la biodiversité (Milleville *et al.*, 2000b). Le paysage est celui d'un parc à baobabs (*Adansonia za*), ces arbres étant épargnés par la hache et le feu lors du défrichage.

Les habitants du *fokontany* d'Analabo connaissent l'emplacement des différents *hatsaky*, leurs exploitants ainsi que la date du premier coup de hache, et surtout la direction de la progression des *hatsaky*.

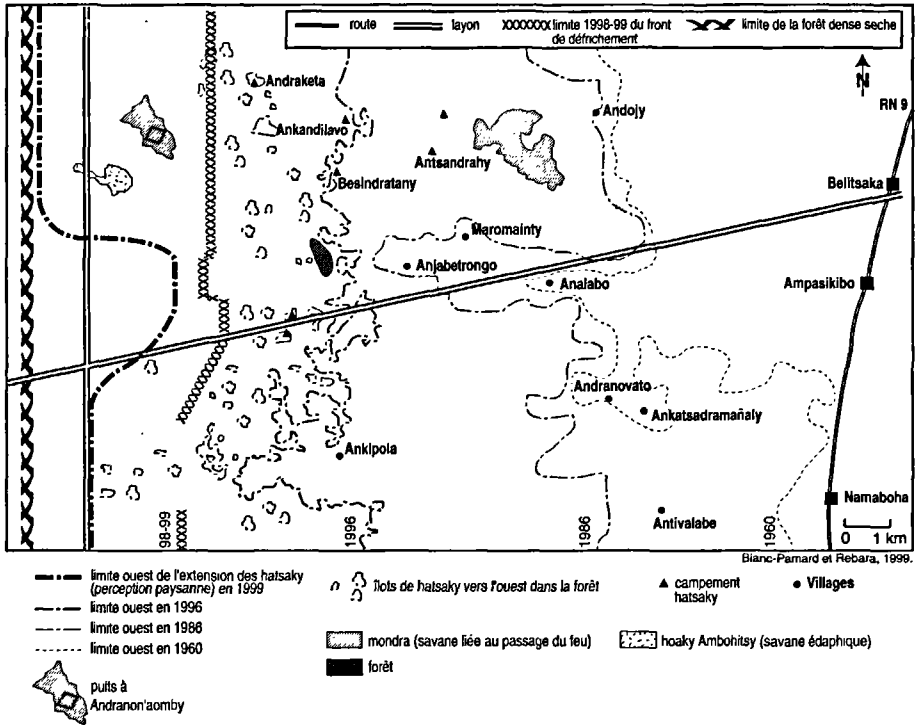


Figure 6
Le front de défrichement en 1999.

De plus, ils sont en mesure d'estimer la durée d'exploitation d'un *hatsaky*. C'est en effet un élément important de la stratégie que chacun met en œuvre pour défricher de nouvelles portions de forêt. Chacun adopte alors la meilleure stratégie en déplaçant ses parcelles comme des pions sur un échiquier car il s'agit d'avancer mais aussi de contrer son adversaire.

La progression s'effectue selon les modalités d'une progression continue, avec parfois des accélérations, dans la même direction ou une exploitation plus offensive. Sous la pression d'une charge croissante de la population et d'une fringale de terres, la déforestation s'est amplifiée. La dynamique actuelle repose sur une extension qui touche cependant à son terme puisque, d'après les paysans, « la forêt est bientôt finie ». À chaque lieu-dit en forêt correspondent des pratiques

foncières. C'est de ces essarts, sur des blocs de forêt appropriés autrefois collectivement et temporairement, que procède par une individualisation des droits sur l'espace, la carte foncière actuelle.

L'histoire du village d'Ampasikibo est riche d'enseignements sur la dynamique pionnière, plus particulièrement celle de l'un des clans fondateurs, le clan Lazafara, le plus mobile, qui aide à reconstituer l'histoire des villages (*tanà*) d'Analabo et d'Anjabetrongo. La généalogie des *hatsaky*, et la création des campements (*tanan-katsaky*, litt. « village de *hatsaky* ») fixes ou temporaires qui leur sont liés, accompagnant la marche vers l'ouest de la culture du maïs, renseignent sur la construction du territoire.

■ Territoire et patrimoine : une construction sociale

Un territoire hérité des ancêtres, un processus de territorialisation

Dans un contexte où la sécurisation foncière est encore incertaine, la déforestation permet l'accès à la terre. Pour les paysans, l'intérêt de la forêt réside encore, dans un certain contexte économique et foncier, dans sa disparition. On note deux types de comportements. D'un côté, les défrichements actuels visent à l'appropriation de réserves foncières, en prévision d'une saturation de l'espace. De l'autre, des adaptations agricoles à la disparition de la forêt sont en cours mais elles interviennent seulement quand il apparaît que les défrichements ne vont plus être possibles encore longtemps, au même rythme. Après une période de défrichement et une logique d'extension des superficies cultivées, une agriculture permanente en réponse au processus de savanisation s'ébauche sur quelques parcelles, conduites de façon intensive, au sein d'une maïsiculture encore largement extensive.

Le passage d'une société mobile ouverte sur l'espace à une société stabilisée sur un territoire se dessine avec la disparition proche de la forêt, l'installation de champs fixes et une généralisation de la charrette qui réduit les distances. La disparition de la forêt va égale-

ment remettre en cause le dispositif matrimonial puisque des autochtones, donneurs de terres et donneurs de femmes, n'auront plus de terres libres.

La dynamique productive des années 1985-1995 reposait sur une forte augmentation des surfaces cultivées. Dans la mesure où le recours à de nouvelles terres en forêt n'est plus à la portée de tous et où les espaces à conquérir se restreignent, les évolutions de la production agricole se feront par l'intensification sur un espace limité à l'échelle des terroirs villageois, en cherchant à valoriser les différents milieux (savane, abandon cultural, forêt, mosaïque forêt-savane) et les différentes activités. En savane, les tensions entre agriculteurs et éleveurs ont augmenté dans un contexte de rivalité pour l'utilisation de l'espace, alors qu'en forêt le défrichement a fortement étendu les zones de parcours et de pâturage pour le bétail.

On assiste à la construction d'un territoire mais le droit foncier est souple et se limite à un droit d'usage. Le droit de hache pour pratiquer la culture sur brûlis permet de disposer d'un droit d'usage épisodique car ce droit disparaît dès que cesse l'usage. Mais en raison d'une raréfaction de la forêt, ce n'est plus le cas et l'espace défriché revient au défricheur et à ses descendants qui ont un droit d'usage à long terme.

Les villages et campements se sont structurés par les liens de parenté puis se sont développés par des relations matrimoniales dans un objectif de consolidation d'un territoire en forêt. On se trouve en présence d'un espace réticulaire de plus en plus étendu et relié par des rapports de parenté entre ses habitants. Les pratiques sociales des clans fondateurs témoignent de l'efficacité du système dans le contrôle et la construction d'un territoire. Mais cet ordre social instauré par les premiers occupants rencontre les appétits d'autres exploitants expansionnistes, agro-éleveurs le plus souvent, qui leur disputent l'espace disponible à l'intérieur de leur territoire. La domination masakoro autochtone est maintenue malgré la présence d'immigrants, anciens et nombreux, mais plus le temps passe et plus la forêt se rétrécit, plus les agro-éleveurs se font menaçants et plus la suprématie masakoro peut subir des entorses. C'est le cas avec les forêts sans maître et les forêts écologiquement de moindre intérêt (en général, ce sont les mêmes). Les migrants nouveaux ou déjà installés s'installent en forêt

sur des zones sur lesquelles les autochtones disposent de droits assez flous, pas clairement contrôlés par une unité sociale autochtone.

Le partage du territoire d'Ampasikibo tel qu'il a été établi dans les années vingt organise toujours les rapports fonciers à l'échelle des deux *fokontany*, d'Ampasikibo et d'Analabo.

Les clans fondateurs valorisent leur statut de premiers occupants en forêt mais aussi en savane. C'est ainsi que les *tompon-tanà* bénéficient d'un accès plus facile à la savane pour y établir des champs. Ils exploitent de petites parcelles à Analabo. Ceci est encore plus évident à l'ouest d'Ampasikibo où les terres de savane sont convoitées et cultivées en manioc, arachide et coton. Les ayants droit des terres de pâturage des années vingt ravivent leur antériorité.

De plus, la pression s'accroît sur les terres de savane et les pâturages se réduisent d'autant. C'est ainsi que l'activité d'élevage est en voie de « territorialisation » sur le terroir d'Ampasikibo en savane. Un bornage d'une superficie de 1 000 ha est en discussion au *fokonolona*. Cette privatisation d'un foncier pastoral au seul bénéfice des troupeaux du *fokontany* n'est cependant pas une nouveauté. Il est également en cours à Belitsaka, pour une même superficie. Au début des années quatre-vingt, les membres du clan Tagnahitsy, habitants à Belitsaka, s'étaient déjà fait reconnaître l'usage exclusif d'un territoire de 4 000 ha pour un troupeau de 3 000 têtes, au nord-ouest de Soahazo, à Antsoha, un *toets'aomby* (campement de zébus). Les habitants d'Ampasikibo et de Belitsaka imitent cette pratique foncière, à une autre échelle. Ces bornages seront enregistrés au Service des Domaines à Tuléar.

L'élevage souffre de l'extension de l'agriculture qui la prive des pâturages de savane. L'ancienne complémentarité entre forêt et savane comme terres de pâturages tend à se muer en rivalité avec la réduction de la savane.

Vis-à-vis de l'extérieur, les pratiques foncières s'appuient sur le territoire défini lors de l'installation d'Ampasikibo afin de se protéger contre les gens du nord et du sud plus conquérants. Une territorialité se met en place à deux échelles, celle, instituée par l'État, de la commune rurale d'Analamisampy qui rassemble 17 *fokontany* (dont Ampasikibo et Analabo) et celle de chacun des *fokontany* qui s'organise autour des deux activités d'agriculture et d'élevage.

Il y a bien construction d'un territoire : les autochtones (*tompon-tany*) d'un groupe lignager qui, les premiers, ont ouvert des terres en les mettant en valeur les empruntent aux anciens maîtres du sol qui ont passé un accord avec les puissances chtoniennes. Lors de l'invocation qui confirme le statut d'autochtone donc les droits sur un territoire hérité des ancêtres, ils les prient de les excuser de s'installer sur « leur terre ». Ceci permet l'accès à l'usage d'une portion de forêt pour se construire du territoire par l'ancestralité, le droit de premier occupant (autochtone) et la résidence. Il ne s'agit pas vraiment d'un bien ancestral, d'un bien hérité (*lova*¹²) dans la mesure où c'est une terre empruntée sur laquelle le droit de hache donne un droit d'usage. Il s'agit plutôt d'un *lova* virtuel. Les autochtones restent les gardiens du territoire. Ils peuvent transmettre le droit d'usage collectif dont ils disposent à leurs alliés (*ziva*, *fatidrà* ou parent par alliance). (Fauroux, 2001, in Razanaka *et al.*) Si les descendants cessent d'utiliser leurs terres, leurs droits d'usage s'évanouissent rapidement. D'ailleurs les terres défrichées en forêt sur lesquelles les lignages fondateurs ont des droits peuvent être vendues et le prix d'achat d'1 ha qui correspond au coût de défrichage de la même superficie représente l'abandon de son droit d'usage par le vendeur. On peut se demander si ce territoire devient par la suite un capital à transmettre dans la communauté lignagère, qui va garantir au lignage une dimension territoriale. Il faudra peut-être attendre que la forêt soit complètement défrichée. Cette situation de transition propre au front pionnier ne permet pas encore de répondre.

S'il est difficile de définir le patrimoine comme un bien hérité, c'est peut-être lié au statut de la forêt qui est d'abord du domaine de Zanahary et des esprits, seuls vrais propriétaires, et n'est pas susceptible d'une appropriation par les hommes. « Leur terre » traduit un *lova* virtuel, pas un *lova* ancestral.

En revanche la déforestation crée un patrimoine paysager, à valeur touristique, non plus à l'échelle locale mais nationale.

12. Héritage, biens d'héritage.

D'une déforestation à un patrimoine paysager

Le paysage construit par l'agriculture pionnière à l'ouest d'Analabo est celui d'un spectaculaire parc arboré à baobabs (*Adansonia za*). Cet arbre n'est pas protégé pour sa valeur d'usage mais parce que sa présence ne cause pas de préjudice sensible à la culture en raison de son faible ombrage et que son élimination impliquerait une dépense de travail excessive d'autant plus que son tronc fibreux n'est d'aucune utilité.

Les paysages, construits pour partie par les activités agraires, prennent une valeur croissante pour d'autres usages que la production, tels que le tourisme.

L'essartage épargne les baobabs et ce paysage créé par le défrichement d'une forêt est habituellement interprété comme un paysage dégradé. Mais une autre perception lui confère une valeur esthétique. C'est ce paysage « dégradé » qui vante les attraits d'un Madagascar touristique dans les catalogues édités par les agences de voyage. Il est vrai que l'usage agricole de la forêt a créé le paysage superbe d'une futaie de baobabs qui est devenu un objet patrimonial.

Le plus remarquable est l'Allée des baobabs¹³ située à 350 km au nord, près de Morondava. Ce paysage déforesté est labellisé par le tourisme et valorisé sous la forme d'un patrimoine touristique : c'est « l'Allée des baobabs » (*Adansonia grandidieri*) du Menabe (fig. 7). Ce pourrait très bien être les paysages d'Analabo tout aussi remarquables mais l'éloignement de Tuléar et le manque d'eau restent une contrainte.

Il faut également souligner le paradoxe d'articles de vulgarisation scientifique sur Madagascar qui exaltent le patrimoine naturel¹⁴ et l'illustrent avec des paysages comme l'« Allée des baobabs » ou ceux d'autres futaies à baobabs.

13. D'après Le Guide du routard (2000), c'est le paysage le plus photographié de Madagascar, « ces espèces de Champs-Élysées naturels, plantés de majestueux baobabs ».

14. Par exemple : « Le patrimoine naturel de Madagascar est d'une richesse exceptionnelle et d'un intérêt majeur tant pour les scientifiques que pour les simples amoureux de la nature ».



Figure 7
L'Allée
des baobabs.

Les paysages-parcs du Sud-Ouest façonnés par l'agriculture sur abattis-brulis bénéficient d'une reconnaissance : ils sont devenus des objets patrimoniaux et illustrent les guides touristiques et les catalogues de voyage. Ces paysages sont présentés comme naturels. Sur la figure 8 qui reproduit la couverture d'une brochure touristique sur Madagascar, l'accroche est explicite : « L'excellence du naturel... »

Mais le public ignore le plus souvent par quels changements ces paysages sont passés avant d'accéder à ce statut de patrimoine naturel. Ces paysages ne sont plus tels qu'ils ont été alors que leur nature exceptionnelle tend à nous faire croire le contraire. Ces patrimoines paysagers sont intéressants non seulement en raison de leur valeur touristique mais aussi parce que leur seconde nature leur confère une seconde histoire, celle de leur réception patrimoniale. Le patrimoine paysager est présenté comme unique, comme un site exceptionnel et sa valeur patrimoniale est d'autant plus grande.

On assiste à l'invention d'un patrimoine paysager pour les touristes, mais aussi les agences de voyage et l'État. C'est la volonté de promouvoir son patrimoine ; c'est aussi une ressource pour l'économie nationale.



Figure 8
La couverture d'une
brochure touristique.

La mise en « patrimoine vert »¹⁵ est une construction qui résulte de l'action des professionnels du tourisme pour lesquels ces paysages de « forêts » de baobabs sont une image emblématique de Madagascar.

15. Expression empruntée à Françoise Dubost qui a publié un ouvrage « Vert patrimoine », Éditions de La MSH, Paris, 1994.

I Conclusion

Cette séquence historique des années vingt à aujourd'hui permet de mettre en évidence, à des pas de temps variés, des processus de territorialisation et de patrimonialisation en forêt des Mikea. Le développement d'une agriculture pionnière, sous sa forme marchande, met en place une nouvelle territorialité en forêt, caractérisée par l'ensemble des représentations de l'environnement et nominations de l'espace et résultat d'une combinaison de pratiques culturelles et d'enjeux sociaux. Le territoire se charge de sens ; il est reconnu, codifié, nommé, délimité par les acteurs locaux. Mais ce travail suscite une question sur la notion de patrimoine au sens de biens d'héritage ancestraux transmissibles entre générations¹⁶, dans le sens de la constitution d'un patrimoine de terres ancestrales. Est-ce lié à une situation de front pionnier, de terres neuves, d'une forêt qui reste un maillon faible de l'appropriation foncière ?

En ce qui concerne le processus de patrimonialisation, ici la reconnaissance d'une forêt dégradée comme patrimoine paysager, la définition du patrimoine par André Chastel (1980) comme « l'ensemble des repères inscrits dans le sol et dans les paysages dont chacun saisit à sa manière la portée » est pertinente. A une autre échelle que celle de l'espace et de la société locales, les pratiques des lieux et du territoire national prennent sens dans des usages touristiques par exemple, la fréquentation des parcs nationaux, des sites reconnus... Et les images de ces lieux composent une figure commune de Madagascar.

16. Voir à ce sujet le livre de Paul Ottino (1998) qui a magistralement traité de cette question à Madagascar.

Bibliographie

- BLANC-PAMARD C., 2000 —
La trame du maïs. Agriculture pionnière et construction du territoire en pays masikoro (sud-ouest de Madagascar). Gerem, CNRE-IRD, CNRS, 138 p., multigr.
- BLANC-PAMARD C., 1999 —
 « Les savoirs du territoire en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar) » In BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L., (éd.), *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?* Tome 1, Paris, L'Harmattan, 315 p.
- CHASTEL A., 1980 —
 « Le patrimoine », *Encyclopaedia universalis*.
- DUBOST F., 1994 —
Vert patrimoine. Collection Ethnologie de la France, Regards sur le patrimoine, Cahier n° 8, Paris, Éditions de la MSH.
- FAUROUX E., 1997 —
 « Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe ». In LEBIGRE J.-M., (éd.), *Milieus et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar*. Presses universitaires de Bordeaux, Collection Îles et archipels.
- FAUROUX E., 1999 —
 De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'ouest malgache. In BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L., (éd.), *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?* Tome 1, Paris, L'Harmattan, 315 p.
- FAUROUX E., 2000 —
 « La forêt dans les systèmes de production ouest-malgaches ». In Y. GILLON, C. CHABOUD, J. BOUTRAIS (éd.), *Du bon usage des ressources renouvelables*, Éditions de l'IRD, Collection latitudes 23, 471 p.
- FIELOUX M. et LOMBARD J. (éd.), 1987 —
 Aombe 1. *Élevage et société. Étude des transformations socio-économiques dans le sud-ouest malgache : l'exemple du couloir d'Antseva*. MRSTD-Orstom, 220 p.
- FAUROUX E., 2001 —
 « Dynamiques migratoires, tensions foncières et déforestation dans l'ouest malgache à la fin du xx^e siècle ». In RAZANAKA S., GROUZIS M., MILLEVILLE P., MOIZO B. et AUBRY C. (éd.), *Sociétés paysannes, transitions agraires et dynamiques écologiques dans le sud-ouest de Madagascar*, CNRE / IRD, Antananarivo, 2001.
- GOEDEFROIT S., 1998 —
À l'ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe. Paris, Éditions Karthala-Orstom, 529 p.
- HUMBERT H. et COURTS-DARNE G., 1965 —
 Notice de la carte de Madagascar. Extrait des travaux de la Sect. Sc. et Tech. de l'Institut français de Pondichéry, 156 p.
- KOECHLIN J., GUILLAUMET J.-L., MORAT P., 1974 —
Flore et végétation de Madagascar. J. Cramer, Vaduz, 686 p.
- MILLEVILLE P., MOIZO B., BLANC-PAMARD C. et GROUZIS M. (éd.), 2000a —
Sociétés paysannes, dynamiques écologiques et gestion de l'espace rural dans le sud-ouest de Madagascar (rapport final), Programme thématique : Systèmes écologiques et actions de l'homme. SEAH, IRD / CNRE / CNRS, 125 p.

MILLEVILLE P.,
GROUZIS M., RAZANAKA S.
et RAZAFINDRANDIMBY J., 2000b —
« Systèmes de culture sur
abattis-brûlis et déterminisme
de l'abandon cultural dans
une zone semi-aride du sud-ouest
de Madagascar ». In FLORET C.
et PONTANIER R. (éd.) *La jachère
en Afrique tropicale : rôles,
aménagement, alternatives*,
Actes du Séminaire international,
Dakar, 13-16 avril 1999,
Éditions John Libbey Eurotext,
Paris, 777 p.

OTTINO P., 1998 —
*Les champs de l'ancestralité à
Madagascar*. Paris, Karthala, 685 p.

RAZANAKA S., 1995 —
*Délimitation des zones de contact
des aires semi-aride et subaride
de la végétation du sud-ouest
de Madagascar*. Université
d'Antananarivo, Département
de biologie et d'écologie végétales,
thèse de doctorat, multi., 266 p.

RAZANAKA S., GROUZIS M.,
MILLEVILLE P., MOIZO B.
et AUBRY C. (éd.), 2001 —
*Sociétés paysannes, transitions
agraires et dynamiques écologiques
dans le sud-ouest de Madagascar*.
CNRE / IRD, Antananarivo.

REBARA F., 1998 —
*Dynamiques agraires en situation
d'agriculture pionnière dans le Sud-
Ouest de Madagascar. Exemple
des villages en bordure de la forêt
des Mikea*. Université d'Antananarivo,
UER de Géographie, Mémoire
de DEA, 145 p.

RENGOKY Z., 1988 —
Mekea, mpihaza-mpioity ao Analabo.
Université de Madagascar,
Centre universitaire régional
de Tuléarn, mémoire de maîtrise
en anthropologie.

Film « Le maïs et la cendre »,
BLANC-PAMARD Chantal
(auteur et réalisateur), IRD
Audiovisuel et CNRS / CEA, 1999,
16 mn.

Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs bara de Madagascar

Une conception défensive du patrimoine

Armelle de Saint-Sauveur

Dans le Sud-Ouest malgache, les Bara pratiquent l'élevage extensif du zébu et la riziculture au cœur d'une région de savanes et de forêts denses sèches. Les villages, situés près des cours d'eau permanents, comportent de vastes territoires pastoraux dont les limites sont précisément définies. Ces pâturages font l'objet d'une gestion originale, fondée sur la défense commune d'un espace lignager.

■ Les fondements idéologiques du droit foncier bara

Le vavarano, l'eau qui lie les hommes

Au siècle dernier, l'unité spatiale de production chez les Bara était le *vavarano*, que l'on peut traduire littéralement par « la bouche de la rivière », mais qui signifie en fait « l'accès à la rivière » (Mahatsanga, 1977 : 58). Elle recouvre tout l'espace de production du clan : la vallée et ses interfluves. Cet espace est centré sur le *ranon'draza*, le cours d'eau des ancêtres, qui a permis au clan de se reproduire en fournis-

sant à boire aux hommes et aux troupeaux et en rendant possible la culture du riz (*ibid.*). L'eau de cette rivière sert aussi aux cérémonies rituelles qui apportent au clan la bienveillance des esprits (*ibid.*).

Les Bara utilisent encore le terme *vavarano*, bien que de nos jours, l'autorité s'est déplacée du chef de clan aux chefs des lignages, tandis que les territoires se morcelaient au sein des vallées. Cependant, il existe toujours une unité à cette échelle : au delà du sentiment d'union dû à l'appartenance à une même vallée (ce qui implique des communications facilitées, le partage de l'eau d'irrigation et le fait de subir ensemble les catastrophes dues aux crues), un lien spirituel relie les hommes qui boivent la même eau : pour les Malgaches, boire l'eau d'un lieu vous y attache pour la vie.

Il existe souvent aussi un lien institutionnel entre les villages qui boivent la même eau : le *troky*, serment de non agression. Les habitants prêtent serment de ne pas se nuire, ce qui revient à ne pas se voler de bétail. Le pacte est scellé en buvant l'eau de la rivière dans laquelle a trempé un objet symboliquement important (or, couteau sacrificiel).

Le bassin versant *vavarano* est un espace où s'exerce une certaine gestion microrégionale, fondée sur des liens matrimoniaux, des fraternités de sang, des parentés à plaisanterie et des pactes, tels que le *troky* décrit plus haut. Ses riverains se réunissent souvent de façon informelle (marché, visites) ou formelle (palabres, cérémonies) pour régler en commun certaines questions, dont la sécurité de la vallée. Le *vavarano* a un fort contenu culturel, lié à l'histoire du clan et à la symbolique de l'eau. Ces caractères – gestion collective, fort contenu culturel – rappellent qu'au début du XX^e siècle, cet espace était le patrimoine du clan. Sa transmission s'est accompagnée d'une fragmentation à la fois territoriale et sociale (du clan aux lignages et segments de lignages). Aujourd'hui, les Bara gèrent-ils encore un patrimoine, lequel et à travers quelle autorité ?

Le statut de maître de la terre, topontany

Dans le droit endogène bara, c'est le statut de *tompontany* qui est au cœur des discussions en cas de conflit. Le terme *tompontany* (en malgache officiel) ou *topontany* (en bara) est composé des mots *topo*

et *tany* (terre). On peut traduire *topo* aussi bien par propriétaire (d'un objet, d'une maison) que par maître (patron, chef). Dans son dictionnaire, Elli traduit *topo* par « celui qui possède ou qui organise quelque chose » (Elli, 1988). Le terme de maître nous semble convenir pour rendre compte à la fois de la notion de maîtrise sur la chose / l'espace et de la notion d'autorité. Le terme de *topontany* a l'avantage de ne pas préjuger le type de rapport foncier existant et de ne pas introduire dans le discours la notion de propriété au sens occidental du terme. Il nous faut cependant comprendre ce qui se cache derrière ce terme assez vague : le rapport foncier n'est pas le même pour le maître d'une rizière ou le maître d'un pâturage, pour un groupe ethnique ou pour un lignage.

La notion de *topontany* est collective : elle pourrait se traduire par « les autochtones », car elle qualifie un groupe qui a le premier établi un lien privilégié avec un territoire. Ce lien repose sur une alliance passée avec les esprits de la nature qui sont les vrais propriétaires du territoire, les esprits *topontany* (Fauroux, 1997 et 2000). Grâce à l'intervention d'un devin *ombiasy*, les esprits accordent à un clan ou un lignage le droit d'exploiter le territoire et d'en exclure les personnes extérieures au groupe. Celui-ci reçoit donc une maîtrise exclusive (Le Roy, 1996). Mais ce droit est révocable à tout moment par les esprits, si les interdits qu'ils imposent ne sont pas respectés, si le groupe accumule du *havo* (blâme des ancêtres), ou même sans raison connue. La rupture d'alliance s'exprime par des malheurs répétés subis par les villageois, qui ne tardent pas à changer alors de lieu d'implantation (Fauroux, 1997).

Les hommes ne sont pas les premiers occupants et ne seront jamais vraiment les maîtres de la terre. En dernier ressort, ce sont les esprits du territoire qui disposent d'un droit d'exclusion. Le groupe détient une maîtrise que l'on pourrait qualifier d'exclusive déléguée, conditionnée par des obligations : exploitation modérée des ressources, fidélité aux règles des ancêtres, respect des interdits dictés par les esprits. Toutes ces obligations vont dans le sens de la transmission des valeurs et des ressources du groupe, afin de reproduire le mode de vie et son support à l'identique.

Non seulement le groupe doit respecter des règles édictées par les esprits, mais il doit aussi adopter un comportement approprié pour imposer son statut de *topontany* aux autres groupes. Le statut de

« maître de la terre », sur lequel repose le droit foncier endogène est une notion subjective, subordonnée à la reconnaissance des autres groupes présents. Ce statut doit se gagner et se prouver par une prospérité visible, qui témoigne de la bienveillance des esprits et légitime la position de *topontany*. Ce statut est donc très lié au pouvoir et à la richesse du groupe. Ces caractéristiques expliquent que le droit foncier traditionnel puisse être remis en cause ou récupéré par des groupes non autochtones. Les *mpanarivo*¹, par exemple, qui souvent ne sont pas d'origine bara, possèdent de grandes étendues de pâturages et de rizières et leurs droits ne sont pas contestés. Ces particularités du droit foncier villageois justifient également les réactions parfois violentes des Bara face à des comportements qui peuvent remettre en question leur statut de *topontany*, finalement assez fragile.

Mais alors, qui sont les *topontany*? Ce statut n'est pas identique au statut de premier occupant, puisque l'alliance avec les esprits n'est pas définitive et peut être accordée successivement à différents groupes. L'ancienneté sur le territoire n'est ni suffisante pour être *topontany*, ni nécessaire, puisque certains groupes ont pu devenir *topontany* en quelques générations. C'est pourquoi les réponses varient souvent d'un informateur à l'autre : il faut savoir à quelle échelle spatiale on fait référence, ce qui revient souvent à préciser le niveau d'ancienneté du statut (les premiers *topontany*, les seconds, etc.). En effet, l'alliance avec les esprits peut être directe (si le territoire n'est pas occupé) ou indirecte (un groupe forge une alliance avec les occupants : mariage, fraternité de sang, parenté à plaisanterie). Les *topontany* lignagers contrôlent des espaces limités (plusieurs milliers d'hectares) au sein de régions plus vastes dont les *topontany* sont des clans et même des ethnies (les Bara sont *topontany* dans leur région). La délégation des maîtrises, des esprits au clan, puis du clan aux lignages, et de lignage à lignage, entraîne une superposition des statuts de *topontany* sur des espaces de plus en plus restreints.

La notion de *topontany* est fondée sur les valeurs d'une société lignagère, mais elle n'est pas antinomique d'une modernisation du droit endogène. Au contraire, ce statut s'appuie sur des conceptions foncières d'avenir, utilisables dans le contexte d'une politique envi-

1. Littéralement, « celui qui en a mille » : grand propriétaire de bétail.

ronnementale décentralisée : droits fonciers conditionnés à des obligations sociales et environnementales, délégation des droits et obligations du niveau régional au niveau local. La possibilité de transfert des droits, grâce une conception très large de la notion de parenté, empêche la société de se figer dans un partage foncier irrévocable. Le statut de *topontany* favorise la gestion patrimoniale des espaces et des ressources dans la mesure où c'est un statut collectif, subordonné au respect de règles destinées à assurer la pérennité d'un mode de vie et de son support matériel.

Les « terres des bœufs », lieu de l'identité du lignage

L'espace pastoral est resté le territoire lignager par excellence : contrairement aux terrains agricoles, il est toujours sous l'autorité directe du chef de lignage. Celui-ci est l'héritier du territoire des ancêtres, et lui seul est habilité à prendre des décisions concernant l'accès ou le prêt éventuel de cet espace à d'autres groupes. Les pâturages sont appelés *tanin'aomby*, ce qui peut se traduire par « terres à bœufs » mais aussi par « terre des bœufs ». Les hommes sont perçus comme des intrus dans cet espace et doivent se comporter avec discrétion. Ils n'y vivent pas, sauf éventuellement dans des campements temporaires réservés aux bouviers. Les *tanin'aomby* servent d'habitat aux esprits de la nature, aux ancêtres liés à ces esprits par l'alliance originelle, et aux zébus, intermédiaires entre les hommes, les ancêtres et les esprits de la nature. « Le territoire *tanin'aomby*, symbole de la propriété et de l'identité du *foko*² est un espace sacré... » (Randriamarolaza, 1986). Pour les Bara, les *tanin'aomby* sont des espaces qu'il faut protéger jalousement, ils ont un caractère secret et ne sont pas, en principe, accessibles aux étrangers (Ibid). Ceci s'explique par la crainte des vols de bœufs et le souci de dissimuler sa richesse, mais aussi parce que les *tanin'aomby* sont des espaces liés à l'invisible. Les tombeaux lignagers s'y trouvent généralement cachés, ce qui scelle l'appartenance du groupe à la terre et de la terre au groupe (Moizo, 1997 et 2000). Les « terres des bœufs » sont les terres des ancêtres, puisque

2. Selon Randriamarolaza, « groupe clanique ».

les zébus sont les intercesseurs entre les vivants et les esprits des morts. La valeur spirituelle des *tanin'aomby* justifie que le chef de lignage, qui est aussi le chef cérémoniel, en garde le contrôle. Ce bien collectif, puisque géré par un représentant du groupe, le chef de lignage, est-il l'objet d'une gestion patrimoniale ?

■ La pratique du droit foncier en pays bara

Prévention et sanction des vols de bétail : le rôle du territoire

Les territoires pastoraux sont très précisément délimités en pays bara, et à moins d'accords formels, chaque village doit garder ses zébus dans son périmètre. Même le simple passage des troupeaux étrangers, sans prélèvement de fourrage, doit faire l'objet d'une autorisation. Très souvent pourtant, les pâturages ne sont pas exploités sur la totalité du territoire. Quant à l'eau, elle est abondante. Les frontières n'ayant pas pour objet de s'arroger des ressources fourragères ou de l'eau, pourquoi le droit foncier bara est-il si rigoureux dans sa définition des territoires pastoraux et si sévère en matière d'exclusion ? Simplement parce que le territoire pastoral est le support physique d'un autre système juridique, celui qui régit les vols de bétail.

Ce droit endogène aux sociétés pastorales malgaches et les *dina* (également d'origine endogène mais reconnu par l'État) règlent la grande majorité des cas de vols de bétail dans le Sud-ouest malgache (Razafitsiamidy, 1997). Dans ces systèmes juridiques, les preuves sont établies en localisant les traces des bovins volés par rapport aux limites des territoires villageois. Chaque village (originellement, chaque lignage) est responsable du contrôle de son territoire afin que les déplacements de bovins volés soient détectés au plus vite. Les traces de zébus sont contrôlées en des lieux bien déterminés nommés *kizo*.

Le sol du *kizo* est soigneusement nettoyé et entretenu pour que les empreintes soient visibles, et ses caractéristiques topographiques en font un lieu de passage quasi obligatoire d'un territoire pastoral à

l'autre. Il peut être par exemple encadré par un dénivelé ou une forêt, se trouver sur une piste ou sur un axe de passage invisible mais connu des habitants comme une voie de fuite de voleurs. Chaque village a un *kizo*, parfois deux, et l'espace pastoral se trouve donc couvert par un maillage de points de contrôle (fig. 1).

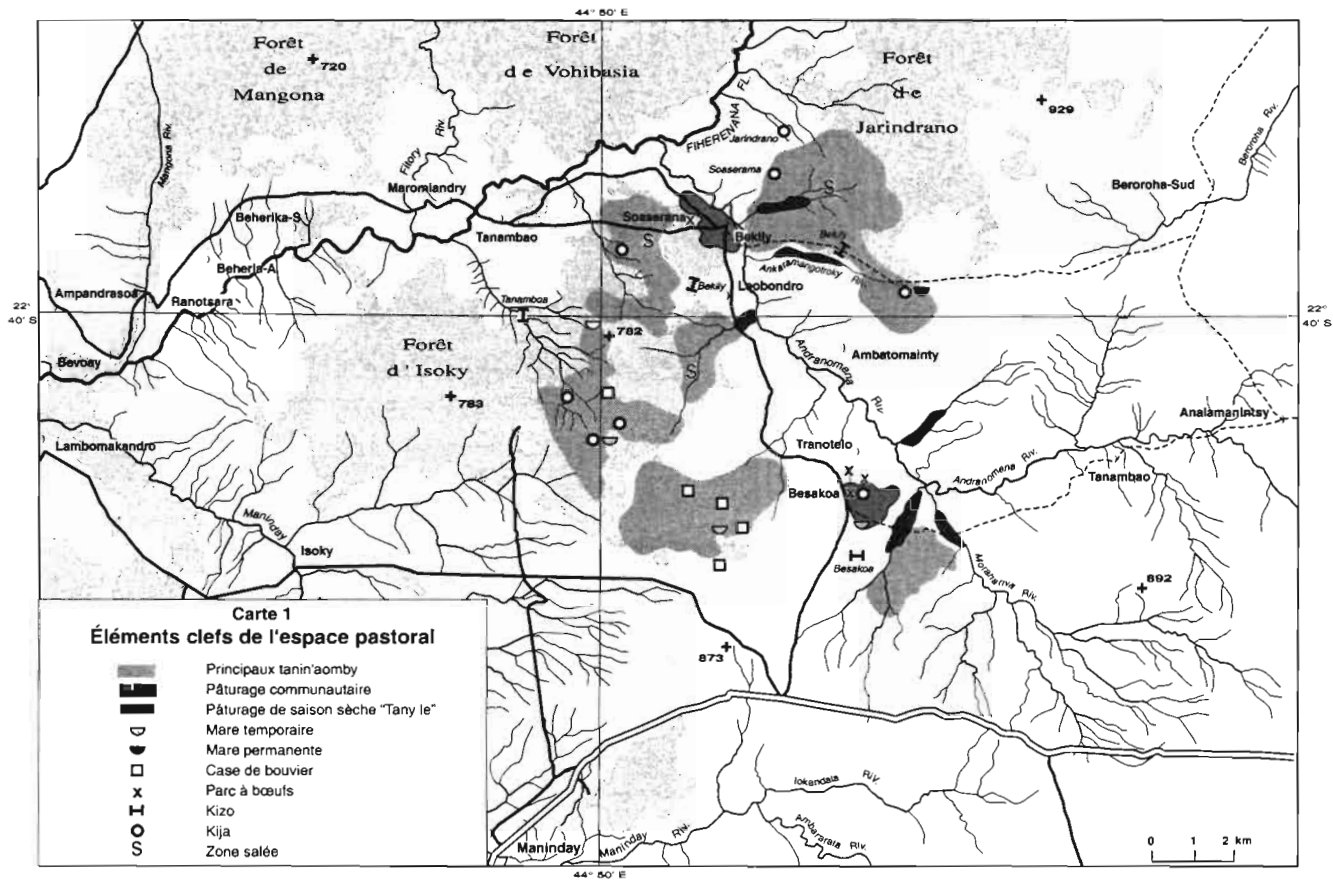
Le contrôle du *kizo* constitue un dispositif de surveillance communautaire qui s'exerce à l'échelle du territoire villageois, constitué en majeure partie de pâturages. Tous les hommes adultes du village sont tenus de faire leur tour de gardiennage de *kizo*. Matin et soir, le gardien du jour observe s'il y a des traces sur le sol, puis le balaye à l'aide de branchages pour faciliter le repérage de nouvelles empreintes éventuelles (fig. 2). Certains font un dessin dans le sable tous les deux mètres environ avec la pointe de leur lance, en guise de « signature ». Cette marque sera transmise au gardien du jour suivant qui pourra vérifier que le sol n'a pas été balayé par des voleurs pour masquer les empreintes de bétail. D'autres « signent » en imprimant leurs traces de pas sur le *kizo*.

La plupart des vols sont détectés grâce au contrôle des *kizo*. Les villageois qui détectent des traces de bovins volés entrant sur leur territoire doivent à tout prix « sortir les traces » avec l'équipe des poursuivants (les hommes du village du volé), c'est-à-dire suivre la piste jusqu'à ce qu'elle passe sur le territoire du village voisin. Si les traces « se perdent » sur leur territoire, les villageois sont tenus de rembourser collectivement les bovins volés. Le contrôle des vols de zébus selon le droit endogène nécessite donc l'existence d'un foncier pastoral fixe aux limites connues et reconnues. La responsabilité collective que les habitants endossent sur l'ensemble du territoire pastoral villageois contribue à entretenir la cohésion du groupe et sa perception communautaire de l'espace. Le droit endogène et les *dina* donnent aux limites des territoires pastoraux une importance et une précision qu'elles n'auraient peut-être pas si l'enjeu de la maîtrise de l'espace se limitait à l'appropriation des ressources naturelles.

L'espace surveillé détermine l'espace maîtrisé

L'impact de la recherche des traces sur le droit foncier va plus loin qu'un simple renforcement des frontières entre villages et de la gestion commune du territoire. Le droit des vols de bétail définit en partie les

Figure 1
 Éléments clés du territoire pastoral de deux villages bara,
 Bekily et Besakoa.





! Figure 2
Balayage de *kizo* en pays bara.

droits fonciers pastoraux et peut les modifier. Les traces de zébus volés « se perdent » généralement en se mêlant aux traces d'un autre troupeau³. De cette simple constatation découle toute la logique du droit sur les vols et du droit foncier pastoral : la présence de troupeaux, donc l'exploitation des pâturages, entraîne une responsabilité juridique de l'exploitant sur le territoire.

Si l'espace n'est pas exploité, le droit sur les vols ne peut pas s'appliquer, puisque les traces de zébus volés ne peuvent « se perdre » dans celles d'un autre troupeau : il n'y a donc pas de responsable. Dans ce cas, personne n'est tenu de pister les traces, la communauté villageoise n'a plus à surveiller cet espace. Un espace dont on a abandonné l'exploitation peut continuer à être surveillé, mais il s'agit généralement d'une situation transitoire, qui sera suivie soit de l'abandon du contrôle, soit du prêt du pâturage à un éleveur capable de l'exploiter et de le surveiller⁴.

3. Elles peuvent aussi être effacées par la pluie

4. C'est l'exploitant, donc l'emprunteur, qui devient responsable du contrôle des traces.

Réciproquement, un espace non surveillé ne peut être exploité. Il peut arriver qu'un village renonce à exploiter un pâturage parce qu'il est trop difficile à surveiller. Certains territoires, fréquemment empruntés par les voleurs de bétail, sont ainsi abandonnés. Pour éviter d'avoir à pister les voleurs ou à payer des restitutions trop souvent, les villageois et le chef de lignage décident de décliner toute responsabilité sur cet espace. Ils perdent alors leurs droits d'exploitation dans cette zone, mais aussi, ils finissent par ne plus pouvoir exercer leur maîtrise exclusive.

En l'absence d'exploitation et de surveillance, il est en effet difficile de conserver des droits fonciers pastoraux. Les éleveurs disent souvent qu'un pâturage sans zébus n'a pas de maître (*tsy misy topo*) et que s'ils n'utilisent plus un pâturage, celui-ci est considéré comme libre. L'exploitation est parfois entretenue, en l'absence de bétail, par la pratique des feux. Les éleveurs tentent ainsi de conserver leurs droits fonciers. La non-exploitation d'un pâturage est perçue comme un début de renoncement à la maîtrise foncière, mais c'est l'abandon de la surveillance qui scelle vraiment ce renoncement. Il s'agit là d'un acte physiquement observable, à travers l'abandon ou le déplacement du point de contrôle *kizo*, et formellement déclaré aux autorités administratives. Cette déclaration officielle est nécessaire dans le cadre des *dina*, puisque les forces de l'ordre et les autorités administratives participent au règlement des vols de bétail.

La mobilité, à travers l'occupation de l'espace par les troupeaux, est au cœur de la logique foncière pastorale. Celle-ci permet d'adapter les surfaces maîtrisées aux besoins des troupeaux et aux capacités de travail des hommes, mais dans le contexte actuel, elle risque de priver définitivement les Bara de certains espaces. La maîtrise exclusive pouvant disparaître avec les troupeaux, les vols de bétail peuvent être utilisés pour coloniser des terres (Rakotomalala, 1987).

Un patrimoine à défendre

L'espace pastoral, par son contenu historique et spirituel, peut être considéré comme le patrimoine du lignage fondateur du village. Sa gestion revient exclusivement au chef de lignage, qui autorise ou non l'exploitation, peut prêter une portion à un groupe voisin, ou décider d'abandonner l'exploitation et la surveillance de certains espaces.

Les membres du lignage – et éventuellement des lignages alliés installés dans le village – sont responsables de la défense du territoire dès lors qu'ils l'exploitent et sont tenus de s'acquitter de sa protection. Le lien entre droit d'exploiter et obligation de surveiller et d'exclure (les troupeaux ou les traces) peut s'interpréter comme l'acquisition de droits fonciers par le travail. Le creusement d'un puits est l'exemple le plus connu d'appropriation de pâturages, mais la défense du territoire est également, dans les sociétés pastorales, considérée comme un investissement générateur de droits. Chez les Turkana et les Pokot, au Kenya, la défense des pâturages de saison sèche crée des droits fonciers sur ces territoires, tandis que l'incapacité ou le manque de constance à exclure autrui annule ces droits (Barrow, 1986a et b, *in* Shepherd, 1992). Au Soudan, chez les Hadendowas, les membres du lignage premier occupant sont tenus d'assurer ensemble la défense du territoire pour conserver leurs droits fonciers (Manger, 1994). En Somalie, l'appartenance au clan donnait à la fois des droits fonciers et le devoir de défendre le lignage ou sous clan contre les étrangers (Shepherd, 1989, *in* Shepherd, 1992).

Cependant, la défense d'un territoire ne s'exerce pas n'importe où, mais sur des terres claniques ou lignagères : il s'agit plus d'entretien que de création de droits. Le patrimoine peut ici se perdre s'il n'est pas défendu. Étant donné leur importance spirituelle, on est surpris que des portions de *tanin'aomby* puissent être abandonnées ou prêtées. En réalité, dans les cas observés par l'auteur (Saint-Sauveur, 1998), les territoires cédés étaient soit des pâturages très proches du village (le village a été déplacé et le pâturage abandonné car il était trop fréquemment emprunté par des voleurs), soit le plus souvent des pâturages éloignés. Dans le premier cas, l'espace est trop anthropisé pour être considéré comme *tanin'aomby* en tant que tel. Dans le deuxième, il s'agit de pâturages très occasionnellement utilisés, qui ne constituent pas le cœur du territoire lignager.

Chez les Bara, les coûts de surveillance du territoire sont très élevés : gardiennage quotidien des *kizo*, obligation pour tous les hommes valides de pister les traces, palabres de règlement des vols qui peuvent durer plusieurs jours. En temps de travail, ces tâches sont très coûteuses, mais les bénéfices attendus le sont aussi : la conservation et l'accroissement des troupeaux en dépendent, et les relations sociales qui dérivent de ces activités sont importantes. Cependant, dans certains

villages, les migrants agriculteurs refusent de participer aux poursuites et discussions : ils se désintéressent de ce type de relations sociales et ils ont moins, ou rien à perdre en terme de bétail. Si l'incidence des vols se réduisait, au point de rendre la surveillance du territoire moins nécessaire, on peut se demander si ce coût continuerait à être assumé par les Bara.

Conclusion : la prévention des vols de bétail, pour une gestion patrimoniale

Le patrimoine est ici un espace, la ressource qu'il porte étant moins le fourrage que les troupeaux. En effet, c'est la présence des troupeaux des membres du lignage qui détermine l'étendue du patrimoine « terre des bœufs » et sa pérennité. On peut se demander si le patrimoine défendu n'est pas le bétail plutôt que le pâturage, mais le système de gestion collective est clairement spatial, il porte sur les *kizo* et les limites des territoires, non sur les troupeaux qui sont gérés individuellement par les familles. Autrefois, lorsqu'il existait des troupeaux lignagers chez les Bara, les bœufs et les « terres à bœufs » constituaient probablement un même patrimoine, tandis qu'aujourd'hui la gestion des troupeaux s'est individualisée. Le maintien d'un patrimoine pastoral lignager en pays bara est, à notre avis, en partie dû aux vols de bétail. Le coût des vols rend acceptable et même rentable le coût de fonctionnement du droit qui les régule. Ce droit contribue fortement à entretenir la cohésion sociale et la gestion collective du territoire. Il participe au droit foncier endogène par le système de preuves par traces et par la surveillance de l'espace qui entretient la maîtrise exclusive du chef de lignage. Bien que ce droit endogène soit très spécifique à Madagascar, il ouvre des perspectives pour appréhender la gestion foncière dans d'autres zones pastorales du monde : la prévention des vols de bétail peut constituer une motivation forte pour gérer collectivement des espaces étendus.

Bibliographie

- BARROW E.G.C., 1986a —
Value of traditional knowledge in present day soil conservation practices, the example of the Pokot and the Turkana. Example 1 : the Pokot. In : *Third national workshop on soil and water conservation, Kenya, 1986.*
- BARROW E.G.C., 1986b —
Value of traditional knowledge in present day soil conservation practices, the example of the Pokot and the Turkana. In : *Third national workshop on soil and water conservation, Kenya, 1986.*
- ELLI L., 1988 —
Dizionario bara-italiano. Fianarantsoa, Madagascar, 1988, 380 p.
- FAUROUX E., 1997 —
« Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe ». In LEBRIGRE J.-M. (coord), *Milieus et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar.* Talence, Centre de recherche sur les espaces tropicaux, université Bordeaux-3 et Dymset, 1997, pp 7-26.
- FAUROUX E., 2000 —
« La forêt dans les systèmes de production ouest-malgaches ». In GILLON Y. et al. (éd.), *Du bon usage des ressources renouvelables.* Paris, IRD, coll. Latitudes 23 : 153-168.
- LE ROY E., 1996b —
« La théorie des maîtrises foncières ». In LE ROY E., KARSENTY A., BERTRAND A., *La sécurisation foncière en Afrique : pour une gestion viable des ressources renouvelables.* Paris, Karthala : 59-76.
- MAHATSANGA M., 1977 —
Évolution de la société Bara dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Antananarivo, Etablissement d'enseignement supérieur des lettres, 1977, 276 p. (mémoire de maîtrise : Histoire : Antananarivo ESSL : 1977).
- MANGER L., 1994 —
La gestion des adaptations pastorales dans les collines de la mer Rouge au Soudan : défis et dilemmes. London, IIED, 30 p. (Programme réseau des zones arides, Dossier n° 52, septembre 1994).
- MOIZO B., 1997 —
« Des esprits, des tombeaux, du miel et des bœufs : perception et utilisation de la forêt en pays bara imamono ». In LEBRIGRE J.-M. (coord), *Milieus et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar.* Talence, Centre de recherche sur les espaces tropicaux, université Bordeaux-3 et Dymset, 1997, p. 43-66.
- MOIZO B., 2000 —
« Déforestation et dynamiques migratoires (Madagascar) ». In Y. GILLON et al. (éd.), *Du bon usage des ressources renouvelables.* Paris, IRD, coll. Latitudes 23 : 169-186.
- RAKOTOMALALA L., 1987 —
« La partie septentrionale du couloir d'Antseva : le problème des rapports entre l'agriculture et l'élevage ». In : FIELOUX M., LOMBARD J. (dir.), *Élevage et Sociétés. Étude des transformations socio-économiques dans le Sud-Ouest Malgache : L'exemple du couloir d'Antseva.* Antananarivo, MRSTD / Orstom, 1987, p. 53-60 (Aombe n° 1).
- RANDRIAMAROLAZA L.-P, 1986 —
Élevage et vols de bœufs en pays bara : la dimension socioculturelle. *Recherches pour le développement,* Série Sciences de l'Homme et de la

société, n° 1, Premier semestre 1986, Antananarivo : 87-104.

SAINT-SAUVEUR A. (de), 1998 — *Gestion des espaces et des ressources naturelles par une société pastorale, les Bara du sud-ouest malgache. Implications pour une politique environnementale décentralisée.* Thèse de doctorat de géographie tropicale, université Michel de Montaigne-Bordeaux-3 : 417 p.

SHEPHERD G., 1989 — The reality of the Commons : answering Hardin from Somalia. *Development policy review*, mars 1989, vol. 7, n° 1, p. 51-63.

SHEPHERD G., 1992 — *Managing Africa's Tropical dry forests : a review of indigenous methods.* London, ODI, 1992, 117 p. (Odi Agricultural Occasional Paper, 14).

Du territoire pastoral au patrimoine d'éleveurs

Étude économique de pâturages
aménagés par un projet agropastoral
(Nord-Cameroun)

Mélanie Requier-Desjardins

■ Introduction

Patrimoine et territoire sont deux notions qui renvoient aux relations entre les sociétés et leurs espaces de vie. L'une de leurs différences tient au fait que le territoire est une notion plutôt politique et le patrimoine, une notion plutôt juridique.

Le territoire désigne, entre autres, un espace habité sur lequel s'exerce une autorité politique. Ce pouvoir centralisé organise les usages du territoire pour les sociétés résidentes au travers de la mise en place de règles spécifiques et du contrôle de leur respect. Historiquement, il a fonctionné grâce à la mise en place d'une fiscalité qui a permis, notamment, d'entretenir une force guerrière pour la défense ou pour l'élargissement du territoire. Le territoire est donc associé à la collectivité dans le sens de la hiérarchie.

La notion de patrimoine désigne principalement un monument ou une œuvre, mais son appréhension spatiale s'est élargie depuis quelques décennies si bien qu'un patrimoine peut être un paysage ou un site architectural (Greffé, 1990). Sous sa forme la plus abstraite, le patrimoine est défini par un ensemble de biens et d'obligations associés à une personne morale. Le patrimoine apparaît ainsi comme une notion plus « horizontale » que celle de territoire dans la mesure où elle renvoie à une communauté d'utilisateurs appelée groupe patri-

monial (Godard et Salles, 1991). La permanence et la transmission du patrimoine assurent une continuité entre les générations : le patrimoine est vecteur d'identité collective, ce qui à l'échelle d'une société ou de l'ensemble des sociétés humaines, l'enrichit d'une dimension culturelle¹. Le devenir du patrimoine, c'est-à-dire sa gestion, concerne l'organisation de ses usages.

Pour l'anthropologie économique, le rapport des hommes au milieu naturel est un déterminant des rapports des hommes entre eux. Il existe un lien entre les croyances collectives qui portent sur le milieu naturel et la façon dont s'organisent les prélèvements et les échanges relatifs aux ressources (Godelier, 1984). Les échanges économiques constituent la dimension matérielle de ces représentations. La sphère économique est donc incluse dans la sphère sociale (Sahlins, 1984).

Au nord du Cameroun, l'élevage est l'une des principales richesses économiques et les pâturages communs constituent le support principal de cette activité. L'élevage est majoritairement extensif et la transhumance des troupeaux est encore couramment pratiquée. Le commerce de bétail est dynamique. La région est une zone de transit des exportations en bétail sur pied qui vont du Tchad vers le Nigeria et les échanges personnalisés s'imposent dans les transactions économiques. Les arrondissements de Mindif et Moulvoudaye sont situés dans la province de l'Extrême-Nord du Cameroun. Un projet agropastoral américain USAID y a été implanté entre 1979 et 1985. Son action a entraîné des changements dans les pratiques d'élevage ainsi que dans les usages des pâturages qui sont collectivement utilisés. En une quinzaine d'années, la ré-appropriation du projet par les éleveurs locaux tend à faire de ces pâturages un patrimoine.

1. Par exemple, la catégorie « patrimoine commun de l'Humanité » fondée par l'Unesco met en valeur la dimension culturelle du patrimoine.

I Avant l'arrivée du projet

Histoire de la présence fulbe et pastorale dans la région de Mindif

Dès le XVI^e siècle, les *Fulbe* arrivèrent par l'ouest dans la région de Mindif avec leurs troupeaux, à la recherche de nouveaux pâturages (Mohammadou, 1983). Cette région était alors peuplée par les *Zumaya*², ainsi que par les *Giziga*. Elle comprend à la fois des espaces argileux et marécageux qui offrent des pâturages en début de saison sèche et des buttes sableuses propices à la pâture du bétail en saison des pluies. Comme ailleurs dans les régions sahéliennes, les *Fulbe* négociaient avec les chefs de village autochtones afin d'obtenir un accès aux terres pastorales les plus intéressantes pour leurs troupeaux (Bonfiglioli, 1988).

Au début du XIX^e siècle, la guerre sainte lancée depuis Sokoto permit aux éleveurs *fulbe* de la région de Mindif de s'approprier les pâturages. L'affirmation du pouvoir de Sokoto se concrétisa par la mise en place d'un pouvoir territorial hiérarchisé (tableau 1). Les structures du lamidat, du lawanat et du village subsistent encore aujourd'hui au sein des pouvoirs coutumiers.

Autorité	Niveau administratif
Chef suprême	État suprême de Sokoto
Sultan	Émirats ou États (Sokoto, Yola, Zaria, Kalfou)
<i>Lamido</i>	Province (Mindif)
<i>Jakadu</i> ou <i>Lawane</i>	District
<i>Jawuro</i> ou <i>Ardo</i>	Village (sédentaires) ou <i>tokkere</i> (pasteurs en Adamawa)

Source : d'après Azarya V., 1978.

I Tableau 1
Organisation administrative et découpage territorial
dans l'Empire de Sokoto.

2. Un peuple aujourd'hui disparu.

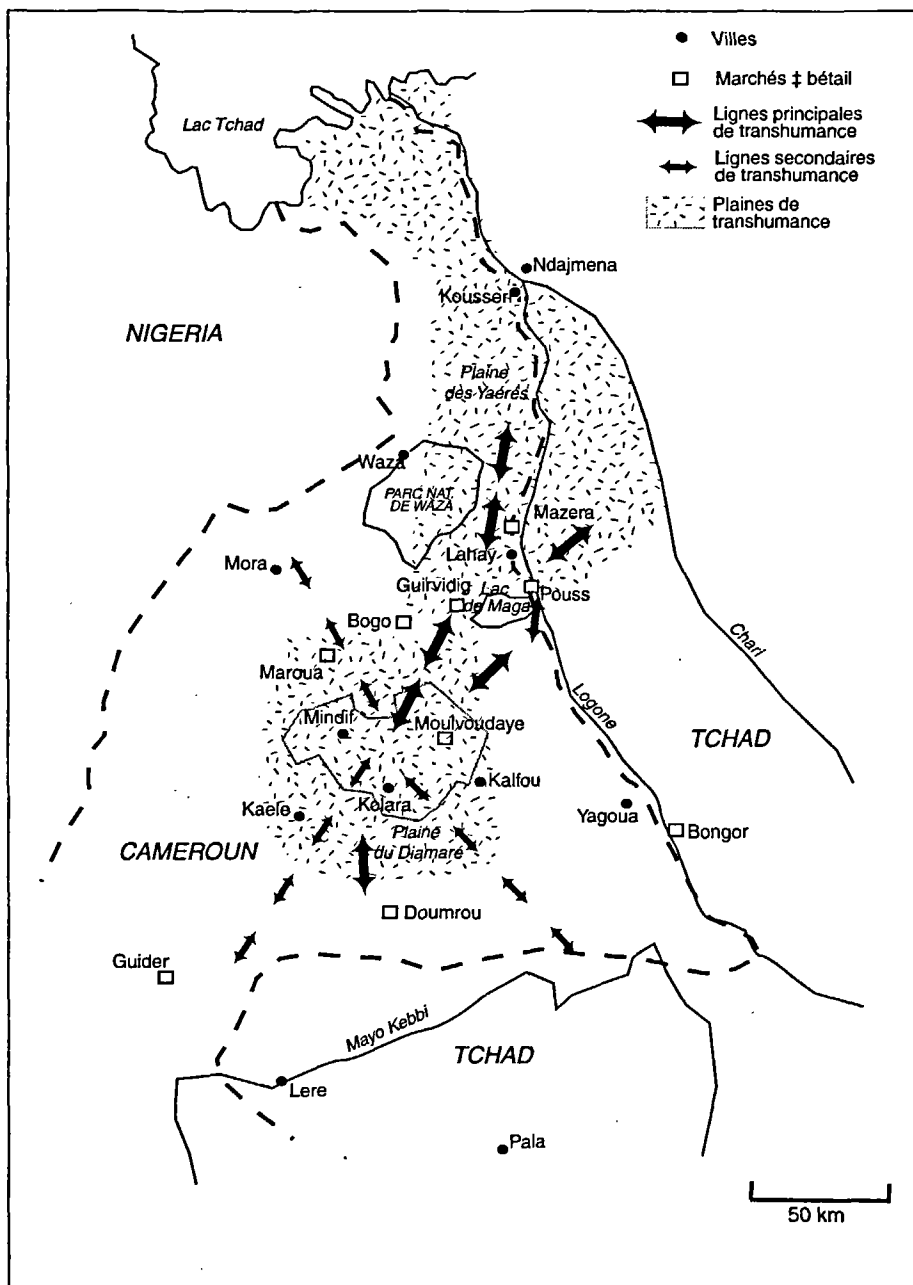


Figure 1
Axes de transhumances à l'extrême nord du Cameroun.

La conquête armée dura tout au long du XIX^e siècle. Des villes se développèrent, ce qui favorisa le regroupement, la sédentarisation et l'urbanisation de la plupart des populations peules installées dans la région. Dans cette société *fulbe*, le bétail était le signe d'une richesse économique autant que symbolique et les dignitaires peuls possédaient des troupeaux qu'ils faisaient garder par des bergers. Ils faisaient également cultiver des champs par des esclaves issus des populations animistes et vaincues. Ainsi, ce n'était pas l'espace qui était approprié de façon privative mais des hommes et du bétail.

Dans la région de Mindif, l'élevage était transhumant en raison de la complémentarité écologique entre les *yaérés*, plaine d'inondation et ressource en pâturages pour la saison sèche, et le Diamaré, plaine agricole exondée en saison des pluies (fig. 1). Les installations temporaires des transhumants relevaient à la fois des chefs politiques et des chefs de terre.

Territoire pré-colonial, terre et territoire pastoral

Avant la création de l'empire de Sokoto, les terres appelées *Warf* désignaient les espaces réservés aux intérêts religieux des populations non islamisées : ce sont des aires de brousse non mises en culture et généralement situées à la périphérie de l'aire d'influence des villages. Dans les lamidats composant Sokoto, les terres marginales ou périphériques représentaient des limites territoriales mouvantes, celles au-delà desquelles les captifs en fuite ne seraient plus poursuivis (Kintz, 1989)³.

Le territoire pré-colonial apparaissait comme l'espace privilégié de domination politique et de protection des hommes. Le chef politique participait à la définition et à l'attribution des droits d'usage de la terre et sa légitimité territoriale était entérinée par l'acquittement de redevances par les habitants du territoire. La terre était une notion à la fois plus spirituelle et plus locale. Les « fétiches » ou les puissances occultes de la terre étaient représentés par les chefs de terre. Ce sont eux qui attribuaient localement les droits d'usage des terres : la propriété privée de la terre n'existait pas.

3. D. Kintz fait cette remarque à propos d'un autre territoire peul le *Liptaako*.

Durant la colonisation, puis à l'indépendance, le maillage du territoire camerounais est réalisé selon le modèle de la métropole. L'État s'attribue à titre privé l'ensemble des terres libres appelées « terres vacantes et sans maîtres » dont font partie la plupart des espaces pastoraux. L'organisation de l'accès à ces terres dépend conjointement de deux autorités, étatiques et coutumières. Les administrations territoriales de l'État central camerounais, préfecture et sous-préfecture sont responsables du bon usage du territoire et la chefferie coutumière continue d'exercer ses fonctions : bien souvent, c'est elle qui connaît le mieux le territoire, ses habitants et leurs pratiques.

Le territoire pastoral

L'organisation de l'accès au territoire pastoral est hiérarchique et repose sur certaines obligations à remplir vis-à-vis des autorités concernées. La remise d'un tribut équivaut à reconnaître cette autorité et à se placer sous sa protection.

Dans la région de Mindif et jusqu'à la création du projet agropastoral en 1979, c'était le chef coutumier, le *lamido* qui accueillait les éleveurs transhumants. Il désignait leur emplacement pour la saison. Il garantissait également un accès à la justice en cas de difficultés. En retour, les pasteurs lui remettaient pour tribut un bœuf par troupeau à chaque installation (Enquêtes, 1998). L'appropriation des pâturages renvoyait donc à la notion de territoire plus qu'à celle de patrimoine.

La mise en place du projet agropastoral a modifié ces pratiques en vigueur depuis l'époque de l'empire de Sokoto. Ailleurs dans la région, ce système territorial semble avoir perduré (Dairou, 1996) compte tenu du partage des attributions de la chefferie coutumière avec les représentants de l'État central, les préfectures et sous-préfectures.

I Le projet

Le contexte et les lignes directrices du projet agropastoral de Mindif-Moulvoudaye

La crise pastorale des années 1970

Au début des années 1970, la chute de la pluviométrie en zone sahélienne provoque une crise pastorale. De nombreux pasteurs migrent du nord sahélien vers le sud soudanien (Boutrais, 1981). Plus de trois millions de bovins périssent en cinq années (Gallais, 1994). La végétation de ces régions en milieu soudano-sahélien se transforme : des études menées sur les conséquences écologiques de la sécheresse concluent souvent à la disparition des plantes pérennes, à une diminution qualitative et quantitative de la biomasse herbacée (Claude *et al.*, 1991). Pour les scientifiques, ces évolutions climatiques et écologiques constituent une menace au développement des systèmes d'élevage qui sont essentiellement extensifs dans ces régions.

Au nord du Cameroun, ce sont 70 000 têtes de bétail qui disparaissent en deux années consécutives de sécheresse sur un cheptel bovin estimé à 900 000 têtes en 1970 (Rapport de synthèse, 1975). En 1975, le gouvernement favorise la création du Comité Provincial de Lutte Contre la Sécheresse (CPLCS) pour la région du nord du Cameroun. Composé de représentants de l'administration et de scientifiques, sa mission porte sur un aménagement des plaines du nord pour l'élevage. La politique proposée s'appuie sur la mise en place d'un encadrement constitué par des projets de développement rattachés à l'État et cofinancés par des pays extérieurs. La mise en place du projet agropastoral de Mindif-Moulvoudaye dans la plaine du Diamaré à l'extrême-nord du Cameroun illustre cette politique de développement.

Les grandes lignes du projet

Le projet agropastoral se fixe pour objectifs d'enrayer la dégradation des ressources pastorales et d'améliorer l'intégration des activités agricoles et de l'élevage. La politique de gestion des pâturages proposée par le projet repose sur :

- le modèle écologique de la capacité de charge des pâturages ;

- l'intégration des activités agricoles et d'élevage ;
- le développement de l'élevage d'embouche ou de commercialisation.

Ces trois axes participent du modèle bio-économique de l'économie des ressources renouvelables (Clark, 1971). Selon ce modèle, il suffit de posséder peu d'animaux pour accroître le revenu de l'élevage, car une exploitation rationnelle du bétail insiste sur la mise en valeur des complémentarités entre l'agriculture et l'élevage et sur la valorisation commerciale des animaux. Le résultat est une moindre charge en bétail sur les pâturages.

Le projet a pour objectif de :

- déterminer la charge optimale des pâturages de la région selon le modèle bio-économique standard en économie des ressources renouvelables,
- affranchir le bétail des déplacements de transhumance en favorisant l'exploitation des résidus de récoltes et la mise en place d'essais de cultures fourragères,
- inciter à une exploitation économique du bétail en promouvant des expériences d'engraissement et de reventes à profit sur les marchés (Gipe, 1981).

Pour permettre la réalisation de ces objectifs, le gouvernement camerounais a attribué au projet 20 000 hectares de terres pastorales⁴. L'ensemble de ces pâturages est constitué par trois lots distincts de pâturages nommés blocs 1, 2 et 3 (fig. 2).

Les changements dans les usages des pâturages

Les usages réglementés des pâturages

Avant le projet, les espaces pastoraux des blocs 1, 2 et 3 étaient couramment utilisés par les éleveurs de la région. Auparavant sous la responsabilité du chef coutumier de Mindif, ils passent sous le contrôle exclusif du projet. Le projet identifie et choisit les utilisateurs des blocs, il détermine les règles d'usage de l'espace pastoral ainsi que les sanctions à appliquer en cas de non-respect de ces règles⁵. La réglemen-

4. Nous ignorons si l'attribution de ces espaces par le gouvernement a eu lieu par voie de bail, de concession ou d'affectation.

5. La gestion de ces blocs est pensée uniquement pour la saison des pluies.

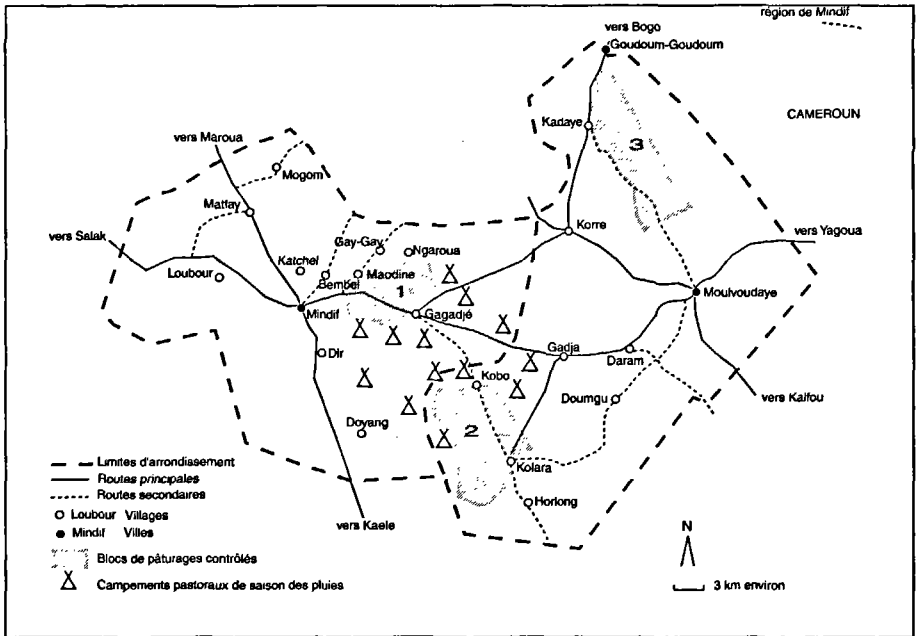


Figure 2

Arrondissements de Mindif et de Mouvoudaye : villages et campements enquêtés et blocs de pâturages contrôlés.

tation mise en place subdivise chaque lot en plusieurs pâturages afin d'appliquer un système de gestion fondé sur la mise en défens⁶ annuelle d'un pâturage et sur la rotation des troupeaux entre les pâturages restants. Le système de gestion du bloc 1 est le plus accompli.

Il est divisé en quatre pâturages. La mise en défens totale d'un pâturage par année permet sa régénération. Pour la saison pluvieuse, la rotation des troupeaux s'effectue entre les trois pâturages restants selon la règle suivante : tout le bétail est concentré sur un même pâturage pendant un mois. Au cours des deux mois restants, le bétail alterne plusieurs fois entre les deux autres pâturages. La gestion des résidus de récolte sur les surfaces mises en culture dans le bloc de pâturages contrôlés apporte une alimentation complémentaire au

6. La mise en défens d'un pâturage signifie l'interdiction d'en faire un usage pastoral pendant une durée déterminée.

bétail. Le brûlis et les feux de brousse sont interdits. Des pare-feu sont construits pour éviter la propagation des feux résiduels.

Afin d'opérer des contrôles du bon usage des pâturages, le projet forme et emploie des contrôleurs des pâturages : ils effectuent des rondes dans les pâturages contrôlés et ils sont chargés de dénoncer les manquements au règlement du projet.

La création des associations villageoises d'éleveurs et l'exclusion des éleveurs extérieurs

La délimitation des systèmes pastoraux et l'organisation du système de gestion sont concomitantes au choix des villages collaborateurs. Ces villages sont essentiellement ceux situés à la périphérie du bloc. L'exercice de démarcation des pâturages a lieu sur la base d'un travail de discussion avec les éleveurs et leurs représentants choisis par les chefs coutumiers. Chaque village a une zone d'utilisation pastorale privilégiée et des chevauchements importants ont lieu entre les zones d'utilisation des villages (Cleboski, 1985). Les lignes de démarcation retenues reprennent les limites des zones habituellement utilisées en répartissant les zones de chevauchement des villages utilisateurs. Afin de sensibiliser tous les éleveurs à ses principes de gestion des pâturages, le projet crée des associations d'éleveurs dans les villages participants. Ces associations prennent en charge et font respecter la rotation des troupeaux entre les différents pâturages.

La mise en place de la rotation des troupeaux sédentaires et le respect de la réglementation mise en œuvre par le projet se font moyennant des compensations données aux éleveurs par le projet. Des mares destinées à abreuver le bétail sont creusées dans les différents blocs. L'accès à la propriété du bétail est facilité pour certains agriculteurs désireux de participer au projet.

En considérant que seuls les villages périphériques utilisent les pâturages délimités, le projet oublie que les pratiques courantes de mobilité pastorale amènent des troupeaux depuis les terroirs ou les régions proches de façon quotidienne ou saisonnière :

- les troupeaux de deux villages voisins de la ville de Maroua et résidant à une dizaine de kilomètres du bloc en sont des usagers courants et reconnus par les éleveurs des villages périphériques ;

– des pasteurs viennent passer la saison des pluies dans ces pâturages depuis plusieurs décennies avec des troupeaux importants⁷. Ces éleveurs ayant refusé de suivre les consignes du projet sont exclus de l'usage des pâturages du bloc.

Conclusion : un échec à relativiser

Le projet agropastoral cesse ses activités en 1985 sans avoir rempli ses objectifs initiaux : les essais d'ensemencement fourragers ont échoué et la rotation des troupeaux est aussitôt abandonnée par les éleveurs. Les sécheresses des années 1980 et 1984 et l'épizootie bovine de 1983 sont aussi des facteurs qui ont joué en sa défaveur. Cependant, il est à l'origine d'un ensemble de changements dans les pratiques d'élevage et dans les usages des pâturages des arrondissements de Mindif et de Moulvoudaye. Une enquête statistique menée en 1998 a pour objectif d'identifier les principales caractéristiques de ces évolutions.

I Conséquences du projet sur le développement de l'élevage

L'apparition d'un type d'agro-éleveurs entrepreneurs

Typologie classique des éleveurs et organisation des enquêtes

Les enquêtes se sont déroulées dans la région d'implantation du projet en 1998. Elle ont eu lieu auprès de 105 concessions d'agro-éleveurs dans 22 villages des arrondissements de Mindif et de Moulvoudaye, ce qui représente d'après nos investigations un peu plus de 20 % de

7. À la différence des éleveurs transhumants de saison sèche, les pasteurs sont des éleveurs itinérants pour lesquels la transhumance est un mode de vie. Ils se déplacent avec toute leur famille en plus de leurs troupeaux.

l'échantillon des éleveurs locaux. Ces enquêtes ont également concerné 25 campements saisonniers de pasteurs transhumants ainsi que les services vétérinaires et les autorités locales administratives et coutumières de cette même zone. Elles ont été conçues et traitées en référence à une typologie des éleveurs de la région.

Pour la plaine du Diamaré dans laquelle se situe la zone de Mindif, cette typologie différencie deux principaux types d'éleveurs (Marty, 1992) :

- les éleveurs qui pratiquent une agriculture de subsistance. Il s'agit des éleveurs traditionnels *fulbe* installés dans la région du Diamaré depuis plus d'un siècle. Ces éleveurs pratiquent généralement une transhumance saisonnière.
- les agriculteurs qui ont une activité secondaire d'élevage, souvent comme réserve de capital.

Trois autres catégories sont moins représentées dans cette partie du Nord-Cameroun. Il s'agit dans l'ordre décroissant d'importance :

- des éleveurs qui ne vivent que de leur troupeau,
- des agro-éleveurs mixtes pour lesquels les deux activités sont équilibrées,
- des propriétaires non éleveurs, c'est-à-dire des fonctionnaires et des commerçants urbains.

Le traitement des enquêtes est organisé afin de voir quels sont les types d'éleveurs en présence dans la région de Mindif et Moulvoudaye. L'examen des pratiques agricoles, d'alimentation du bétail et de transhumance est privilégié.

Des résultats par rapport à la typologie de référence

Les éleveurs enquêtés sont principalement des *Fulbe* et des *Tupuri*, deux groupes qui forment les principaux peuplements d'éleveurs dans la région du Diamaré. Contrairement au modèle classique de l'éleveur *fulbe*, les éleveurs *tupuri* sont des agro-éleveurs. 66 parmi l'ensemble de ces éleveurs ont hérité d'une partie du troupeau familial tandis que 29 ont acquis leur bétail par l'argent retiré de leur activité agricole.

L'analyse des enquêtes met en valeur la faible représentation des gros éleveurs *fulbe* qui ne pratiquent qu'une agriculture vivrière d'appoint :

Troupeaux Surfaces agricoles	Troupeau ≤ 15	15 < Troupeau < 40	Troupeau ≥ 40	Total
≤ 2 ha	5	6	8	19
2 ha à 5 ha	17	13	8	38
5 ha à 10 ha	4	14	13	31
Plus de 10 ha	2	5	10	17
Total	28	38	39	105

Source : les enquêtes.

N : taille de l'échantillon ; CT : surface agricole totale ; Ha : hectare ;
T : nombre de têtes dans le troupeau.

Tableau 2

De larges surfaces agricoles vont de pair avec de grands troupeaux,
N = 105.

sur les 105 concessions d'éleveurs enquêtées, 9 éleveurs seulement appartiennent au type décrit comme le plus important par la typologie⁸. Les gros cultivateurs possèdent des troupeaux de taille importante (tableau 2). Le développement d'une classe de riches éleveurs aux surfaces agricoles importantes transparait dans les résultats des enquêtes.

Parmi l'ensemble des éleveurs enquêtés, les *Fulbe* sont très majoritairement représentés, en particulier lorsque la taille du troupeau dépasse 40 têtes. Il semble donc justifié de parler à la fois d'une évolution du type traditionnel des éleveurs *fulbe* et d'une diversification des formes d'agro-élevage.

8. Dans notre échantillon, ces éleveurs ont des troupeaux de taille supérieure à 40 têtes et la surface cultivée en vivrier est inférieure à 2 hectares.

Les pratiques d'agro-élevage

L'association entre la culture du *muskwari* et l'activité d'élevage

Tous les éleveurs enquêtés pratiquent l'agriculture. Le mil *muskwari*⁹, le mil rouge, le coton et l'arachide sont les principales plantes cultivées. La culture du *muskwari* ou mil de saison sèche est pratiquée par 87 éleveurs de l'échantillon.

Suite à la réalisation de deux tests statistiques, la variable surface agricole en *muskwari* apparaît comme la plus explicative de la taille des troupeaux¹⁰. Le *muskwari* offre plusieurs types de débouchés :

- les revenus tirés de la vente du *muskwari* peuvent donner lieu à une capitalisation en bétail.
- le *muskwari* donne des tiges pour les animaux en pleine saison sèche, une période délicate du point de vue de l'alimentation du bétail.
- c'est un produit vivrier qui assure la transition entre la saison sèche froide et la saison sèche chaude puisque les récoltes sont disponibles en février. Il fait partie de l'alimentation quotidienne des populations de la région.
- c'est une culture commerciale : récolté à partir de la fin du mois de janvier, à un moment de l'année où les céréales de saison des pluies sont peu disponibles, le *muskwari* fait l'objet de stockages spéculatifs de la part de nombreux commerçants qui attendent la période de soudure en juin et juillet pour le revendre au prix fort.

La culture du mil de saison sèche a connu un essor important depuis les trois dernières décennies dans la province de l'Extrême-Nord;

9. Le *muskwari* est une culture spécifique à tout le bassin du lac Tchad. C'est un mil de saison sèche, repiqué au mois de novembre et récolté dès la fin du mois de janvier. Les terres à *muskwari* sont appelées vertisols ou *kare* (singulier *karal*), ce sont des sols à fort pouvoir de rétention en eau. Avant les années 1950, ce mil était peu cultivé au nord du Cameroun.

10. L'analyse factorielle discriminante permet d'identifier des surfaces agricoles qui expliquent les tailles de troupeaux : la variable « surface en *muskwari* » est relativement discriminante, elle explique pour 43 % la taille des troupeaux. La classification par *tree* crée une dichotomie qui permet de voir que la variable *muskwari* donne l'écart maximal entre les tailles moyennes des troupeaux.

elle a notamment modifié l'organisation des espaces agricole et pastoral (Raimond, 1999).

La place du tourteau de coton dans l'alimentation du bétail en saison sèche

Cent quatre éleveurs de l'enquête cultivent le coton. La culture du coton intéresse l'élevage pour plusieurs raisons :

- culture de rente, elle fournit un revenu monétaire souvent capitalisé sous la forme de bétail
- elle donne des tiges aux animaux comme fourrage
- elle permet la fabrication industrielle de tourteaux de coton pour l'alimentation du bétail.

Le tourteau de coton est utilisé durant la saison sèche pour nourrir le bétail sédentaire. Les éleveurs estiment globalement à un sac de tourteau par animal et par saison sèche, la quantité de tourteau nécessaire pour le maintien de l'animal. Ce n'est pas un substitut au fourrage naturel mais un complément d'alimentation ¹¹. En 1997, seuls 28 éleveurs de l'échantillon achètent cette quantité et les coûts engagés dans l'achat de tourteau sont très variables d'un troupeau à l'autre (tableau 3).

Le tourteau est normalement disponible à prix d'usine pour les éleveurs qui cultivent le coton ¹². La demande en tourteau a considérablement augmenté après 1990 au moment où la transhumance de saison sèche régressait. Des commerçants ont commencé à pratiquer une spéculation sur ce produit en s'appropriant une partie de la production à la sortie de l'usine pour la revendre deux fois plus cher sur les marchés ruraux. Les éleveurs enquêtés se plaignent à la fois du manque de tourteaux disponibles ainsi que de la croissance du prix de ce produit ¹³.

11. Selon les éleveurs enquêtés, le tourteau a une incidence importante sur la productivité naturelle des animaux. Ainsi, une vache bien nourrie au tourteau peut donner un veau chaque année.

12. C'est-à-dire à 1 800 F CFA pour un sac de 50 kilogrammes.

13. Le sac de tourteau est vendu 3 500 F CFA sur les marchés ruraux en 1998. Les échanges ont souvent lieu pour de plus petites quantités, des tas pouvant correspondre à la ration journalière d'un animal.

	N	Moyenne	Ecart-type	Minimum	Maximum	Médiane
CTT	87	37 002	60 384	0	480 000	17 600
CTU	87	1 699	1 683	0	12 000	1 286

Source : les enquêtes.

N : taille de l'échantillon; CTT : coût en tourteaux par troupeau; CTU : coût en tourteaux par tête.

Tableau 3

Les dépenses en tourteau sont très variables, 1997 en F CFA.

La « marchandisation » des résidus de récoltes

Les résidus des récoltes sont disponibles en octobre pour les cultures pluviales et en février pour le *muskwari*. Tous les agro-éleveurs enquêtés utilisent les résidus de récoltes de leurs champs pour alimenter leur troupeau, et 56 parmi eux achètent d'autres résidus de récoltes aux agriculteurs de leur village ou des villages voisins. Ceux qui ont recours à l'achat de tiges font partie des agro-éleveurs qui consacrent les sommes les plus importantes à l'alimentation de leur troupeau en saison sèche. L'achat de tiges n'apparaît pas comme un substitut au tourteau de coton mais comme une diversification supplémentaire dans l'alimentation des animaux.

L'entente entre le vendeur et l'acheteur pour cette transaction peut avoir lieu avant les récoltes, pendant, ou après les récoltes et la vente peut se dérouler dans les champs de résidus ou sur les marchés villageois. Il existe deux unités principales de vente de ces résidus dans la région de Mindif :

- le petit tas de tiges correspond à ce qu'un individu peut rapporter sous le bras ou sur la tête en revenant du champ. Cet achat a lieu de façon quotidienne, en fonction des besoins immédiats du troupeau. En 1997, le prix d'un tas varie entre 50 et 75 F CFA.
- le tas de tiges sur le champ correspond à une portion des résidus de ce champ ou à son intégralité. Après la récolte, l'éleveur et l'agriculteur vont dans le champ pour la négociation de ces résidus. Le coût de ce deuxième type de tas varie entre 1 500 et 8 000 F CFA. La qualité des tiges intervient dans la détermination du prix final. Dans certains cas, la transaction est nouée avant la récolte.

Conclusion

La valorisation des complémentarités entre l'agriculture et l'élevage, par les types de cultures pratiquées et par le commerce villageois des tiges, apparaît rétrospectivement comme une interprétation locale de certaines orientations qui ont pu être formulées par le projet. Il en résulte l'apparition d'un nouveau type d'éleveur, l'agro-éleveur entrepreneur.

Malgré le recours croissant aux tourteaux de coton et l'intégration des activités agricoles et d'élevage, les troupeaux restent dépendants des pâturages naturels, y compris en saison sèche. La commercialisation des résidus de récolte est propre à la région de Mindif et témoigne de l'appropriation privée de ressources qui jusque-là étaient communes (Boutrais, 1978)¹⁴.

L'évolution des transhumances de saison sèche et de saison des pluies à Mindif-Moulvoudaye

Dans la plaine du Diamaré, l'élevage de transhumance est dominant jusqu'aux années 1980-1985. Les éleveurs *fulbe* sédentaires partent en transhumance de saison sèche et des pasteurs itinérants viennent en transhumance de saison des pluies dans la zone de Mindif.

En 35 ans, la réduction du nombre de départs en transhumance dans les arrondissements de Mindif et de Moulvoudaye est considérable (tableau 4). Les pertes en bétail occasionnées par la guerre civile tchadienne, les sécheresses de 1980-1984, l'épidémie de peste noire, ainsi que l'impact du projet agropastoral ont entraîné la sédentarisation de nombreux éleveurs. En même temps que la réduction du nombre des départs, les destinations principales de la transhumance sont modifiées. Certains éleveurs *fulbe* envoient leurs troupeaux autour du lac de Maga et non plus dans les *yaérés*. La plupart des destinations tchadiennes sont abandonnées. L'organisation de la transhumance est également modifiée : les transhumances collectives de saison sèche

14. Les résidus de récolte font souvent l'objet de contrats de fumure collectifs entre agriculteurs et éleveurs : les troupeaux se nourrissent des tiges et en retour, fertilisent les champs.

Années	Destination nord	Destination sud	Total
1961-62	91 zone principale : yaérés camerouno-tchadiens	183 zone principale : Pala au Tchad	224
1996-97	44 zone principale : Maga	12 zone principale : Guider	56

Sources: Fréchou, 1966, *op. cit.*, p. 17 ; Schrader, 1985, *op. cit.*, p. 22 ; enquêtes CVZ Korre, 1998.

■ Tableau 4

Le nombre de laisser-passer pour la transhumance de saison sèche a chuté depuis 35 ans dans les arrondissements de Mindif et de Moulvoudaye.

qui réunissaient les troupeaux d'un ou plusieurs villages ont disparu (Seignobos *et al.*, 1995). Les départs en transhumance sont désormais individuels et concernent quelques gros troupeaux (Enquêtes, 1998). La transhumance apparaît comme l'apanage d'une élite de puissants propriétaires de bétail.

La région de Mindif-Moulvoudaye constituait le lieu d'accueil principal des pasteurs dans la province jusqu'aux années 1980. La chute de la fréquentation pastorale a lieu entre 1979 et 1985. Les pasteurs exclus par le projet se déplacent plus au sud dans la zone de Doumrou. La reprise qui suit le départ du projet reste de faible envergure. En 1997 dans les deux arrondissements, le cheptel saisonnier des pasteurs itinérants, environ 12 000 têtes de bovins, ne représente que la moitié du cheptel sédentaire. 38 campements sont recensés en 1996 contre plus de 100 en 1978 (Enquêtes, 1998).

Conclusion : les pâturages de Mindif, des espaces de non-droit

Dans la région de Mindif, les éleveurs ne sont plus les pasteurs mais les agro-éleveurs pour la plupart sédentaires. La présence pastorale est de plus en plus précaire en saison des pluies car :

- les troupeaux des pasteurs sont en compétition avec ceux des éleveurs sédentaires pour l'usage des pâturages.

– des migrations agricoles sont en cours dans cette zone et il en résulte des conflits d'usage entre les activités agricoles et d'élevage, particulièrement en hivernage.

En 1998, les blocs de pâturages apparaissent comme des espaces de droits incertains. En se retirant, le projet n'a pas officiellement rendu les blocs aux autorités territoriales. Dans certains blocs, les pasteurs ont repris leurs droits et des agriculteurs *tupuri* ont commencé à ouvrir des champs. De nouveaux conflits entre les deux communautés sont laissés sans règlement. L'un des blocs est l'objet de rivalités territoriales entre deux chefferies coutumières.

I Des pâturages en voie de patrimonialisation ?

Du territoire au patrimoine

Les effets du projet sur les usages du territoire pastoral : le cas des blocs de pâturages

Le projet a bouleversé les pratiques d'attribution de l'usage des pâturages par la chefferie. Naguère pâturages de transhumance, ouverts aux usagers venus d'autres parties de la région et d'autres pays frontaliers, ils sont devenus des pâturages fermés et restreints aux usagers locaux. Auparavant pâturages saisonniers de saison des pluies, ils sont désormais utilisés continûment par les troupeaux.

Les usagers du territoire pastoral ont évolué. En saison des pluies, il s'agissait autrefois majoritairement des éleveurs transhumants de la région et des pasteurs. Les principaux usagers de ces pâturages sont désormais des agro-éleveurs sédentaires qui savent valoriser leur agriculture au bénéfice de l'élevage et qui, pour la plupart, se sont affranchis des contraintes de la transhumance. Avec la mise en place du système de rotation des troupeaux, la création d'associations villageoises d'éleveurs et l'exclusion des troupeaux des pasteurs saisonniers par le projet agropastoral, les éleveurs sédentaires ont estimé que l'exclusivité de l'usage de ces pâturages leur revient de droit.

Évolution territoriale et patrimonialisation des pâturages

À Mindif, l'appartenance collective à un même territoire, qu'elle fût saisonnière ou permanente, découlait de la reconnaissance d'une même autorité politique et territoriale. Devenir membre du territoire pastoral reposait sur des arrangements entre les éleveurs et la chefferie. Ce contrat a perdu de sa valeur quand les autorités du projet se sont substituées à la chefferie. Le projet a favorisé le développement d'une appropriation exclusive des ressources par les éleveurs locaux. Les revendications de ces éleveurs consistent à pouvoir disposer en toute légitimité de l'usage des pâturages, à l'exclusion de tout usager étranger aux villages des deux arrondissements. Ces demandes peuvent apparaître comme propres à un groupe patrimonial qui serait formé par les éleveurs locaux. Les pâturages de Mindif deviendraient-ils un patrimoine pastoral local ?

En fait, l'évolution constatée dans les pratiques d'élevage montre que le pâturage est devenu un support de l'alimentation du bétail parmi d'autres, par exemple les sous-produits agricoles. La perte de spécificité des pâturages ou la banalisation de ce patrimoine pastoral remettent en question la notion même de patrimoine : les pâturages sont-ils encore le vecteur privilégié d'une identité pastorale dans la région de Mindif ou ne sont-ils qu'un input pour l'activité économique d'élevage ?

Une présence pastorale légitimée par ses effets sur l'économie locale

Les éleveurs sédentaires, les agriculteurs, les commerçants et les chasseurs ont des opinions divergentes quant à la présence des pasteurs en saison des pluies. Pour certains, les pasteurs amènent de la richesse et assurent la sécurité en brousse. Pour d'autres, ils abîment les pâturages et leurs troupeaux provoquent des dégâts dans les champs.

Sur leur trajet et dans les zones d'installation saisonnière, les pasteurs commercent avec les populations des villages sédentaires (Dupire, 1962). En saison pluvieuse à Mindif, la fréquence des échanges sur les marchés des villages est activée par la présence des pasteurs saisonniers en brousse. Ils sont des consommateurs réguliers de thé, de sucre

et de kola et forment généralement une clientèle précieuse pour les commerçants des villages. Leur présence attire d'autres commerçants, des forgerons ou des marabouts qui se déplacent le long des parcours de transhumance car leur activité est tributaire de la présence pastorale (Requier-Desjardins, 2001).

Sur les marchés, les échanges économiques favorisent les relations sociales (Guichard, 2000). La réalisation d'un échange économique exprime une acceptation réciproque de la présence de l'autre. Les transactions de lait (vente, troc ou don) entre les femmes des campements et les villageois sont ainsi révélatrices des rapports qui existent entre les deux communautés. Elles expriment toute une gradation, depuis des ventes occasionnelles jusqu'aux rapports d'amitié et aux liens de solidarité entre les familles donnant lieu à des dons réguliers de lait.

Des jeunes *fulbe* et *tupuri* de la région se forment au métier de berger avec les pasteurs en travaillant pour eux comme bergers salariés dans les campements. Les relations amicales entre sédentaires et pasteurs se caractérisent par de longues causeries au cours desquelles on échange les dernières nouvelles, de la région d'accueil jusqu'au Tchad. Sur les marchés comme lors des fêtes dans les villages et dans les campements en brousse, les populations sédentaires et pastorales viennent se montrer l'une à l'autre et témoigner ainsi de leur existence.

Conclusion

L'analyse s'est focalisée sur l'évolution des usages de la ressource pastorale. Elle conclut à la transformation d'un territoire pastoral de transhumance en un patrimoine local : les agro-éleveurs de Mindif en constituent le groupe patrimonial.

Ces éleveurs ont développé de nouvelles formes de complémentarités entre l'agriculture et l'élevage. Elles ne sont plus seulement d'ordre écologique comme de fumer les champs avec les fèces des animaux et de pratiquer la vaine pâture (Landais *et al.*, 1990) mais également économique : le commerce des tiges de céréales ainsi que le choix des cultures qui contribuent à l'alimentation du bétail en saison sèche

participent de l'intégration entre les deux activités, agricole et d'élevage. Le projet agropastoral, en finançant le creusement de mares artificielles a permis aux éleveurs de s'affranchir de la transhumance de saison sèche. Il a aussi facilité l'accès à l'élevage pour les agriculteurs et provoqué la baisse de la fréquentation des pasteurs saisonniers en saison des pluies, ce qui conduit à un changement dans les usages ainsi que dans les usages des pâturages de la région. Les éleveurs sédentaires revendiquent un usage exclusif et continu des pâturages qui apparaissent ainsi comme leur patrimoine pastoral.

L'absence d'une étude comparable dans la même région nous empêche de préciser dans quelle mesure ces évolutions sont spécifiques au secteur de Mindif. Nous ignorons également si les éleveurs saisonniers résiduels ont adopté une stratégie particulière pour sauvegarder leur accès aux pâturages de saison des pluies.

L'usage des pâturages a été abordé selon une entrée exclusive, celle de l'activité économique d'élevage. En réalité, ces espaces sont le support d'activités diversifiées comme la collecte de bois de feu ou de plantes médicinales. Avant les années 1980, la collecte du bois dans la région de Mindif se faisait à des fins plutôt domestiques et localisées. Ensuite, les commerçants sont venus prélever du bois pour fournir la ville de Maroua en énergie domestique. Désormais, ce commerce des ressources en bois de feu est relayé par les administrations de l'État : celles-ci délivrent des permis d'exploitation aux commerçants et sont rétribuées par des taxes spécifiques sur cette activité. Ainsi, à Mindif, la fermeture des pâturages va de pair avec l'ouverture des réserves en bois d'énergie.

Il convient de reconnaître que l'entrée économique néglige les aspects d'évolution écologique des ressources ainsi que les représentations collectives. Or, le patrimoine, porteur symbolique de l'histoire des communautés qui s'y rattachent, participe à l'élaboration d'une conscience commune et de valeurs partagées. Ces données culturelles sont susceptibles de contribuer à la résolution d'éventuels différends sociaux.

Bibliographie

- AZARYA V., 1978 —
Aristocrats facing Change, the Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroon. USA, University of Chicago Press, 292 p.
- BEAUVILAIN A., 1989 —
Nord-Cameroun : crises et peuplement. Thèse de doctorat en géographie, univ. de Yaoundé, Cameroun, 662 p.
- BONFIGLIOLI A. M., 1988 —
Dudal, histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger. Cambridge University Press, MSH, Paris, 293 p.
- BOU TRAIS J., 1981 —
L'expansion des éleveurs peuls dans les savanes humides du Cameroun, *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 18 (1) : 31-46.
- BOU TRAIS J., 1978 —
Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun). Paris, Orstom, coll. Travaux et documents n° 88, 194 p.
- CLARK C.W., 1971 —
« Economic Optimal policies for the Utilization of Biology Renewable Resources ». *Mathematical Biosciences*, 13, 149-164.
- CLAUDE J., GROUZIS M. et MILLEVILLE P. (éd.), 1991 —
Un espace sahélien, La mare d'Oursi, Burkina Faso. Paris, Orstom, 241 p.
- CLEBOSKI L., 1985 —
Élaboration et mise en place du plan d'aménagement des parcours : Lot I de pâturages (Maoudine, Gagadé, Gay-Gay). Projet USAID de développement agropastoral au nord du Cameroun [projet 631-0004], 35 p.
- DAÏROU, 1996 —
Les droits coutumiers, leur évolution dans le temps et dans l'espace et la gestion des ressources naturelles : le cas des chefferies traditionnelles de Logone-Birni, de Guirvidig et de Pouss. UICN, Projet de conservation et de développement de la région de Waza-Logone, 71 p.
- DUPIRE M., 1962 —
Les Facteurs humains de l'économie pastorale. *Études nigériennes*, n° 6, Centre nigérien de recherche en sciences humaines, Niamey, 110 p.
- ERIKSEN J.H. et al., 1984 —
Rapport d'évaluation du projet agropastoral de développement de l'élevage et de l'agriculture du Nord-Cameroun. [projet USAID 631-0004], New-York, Ithaca, 187 p.
- GODARD O., SALLES J.-M., 1991 —
« Entre nature et société, les jeux de l'irréversibilité dans la construction économique et sociale du champs de l'environnement ». In BOYER R., CHAVANCE B., GODARD O. (éd.), *Les figures de l'irréversibilité en économie.* Paris, Éditions de l'EHESS : 233-272.
- GODELIER M., 1984 —
L'idéal et le matériel. Paris, Fayard, 340 p.
- GREFFE X., 1990 —
La valeur économique du patrimoine, la demande et l'offre de monuments. Paris, Anthropos, 249 p.
- GIPE D.G., 1981 —
L'essai d'engraisement du bétail. Projet USAID de développement agropastoral au nord du Cameroun [projet 631-004], 7 p.

- GUICHARD M., 2000 —
« L'étrangeté comme communication inter-ethnique : des relations entre agro-pasteurs *fulbe* et paysans *bariba* du Borgou (Nord-Bénin) ». In DIALLO Y. et SCHLEE G. (éd.), *Dynamiques des frontières : de l'ethnicité peule dans de nouveaux contextes*. Paris, Karthala : 93-128.
- KINTZ D., 1989 —
La perception de leur environnement par les populations sahéliennes. MAB, 13, Unesco, 106 p.
- LANDAIS E., LHOSTE P. et GUÉRIN H., 1990 —
« Systèmes d'élevage et transferts de fertilité ». In LANDAIS E. et GUÉRIN H. (éd.), *Savanes d'Afrique, terres fertiles*. Documentation française, ministère de la Coopération et du Développement, Paris : 219-270.
- MARTY A., 1992 —
Étude régionale des stratégies différenciées des éleveurs d'Afrique Centrale, le Nord Cameroun. Caisse Française de Développement, Paris, 112 p.
- MOHAMMADOU E., 1976 —
L'histoire des Peuls Ferobe du Diamaré, Maroua et Petté. ILCAA, (Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa). Tokyo, African languages and Ethnography III, 324 p.
- RAIMOND C., 1999 —
« De la complémentarité à la concurrence, agriculture et élevage dans les terres d'inondation du bassin tchadien ». In BAROUIN C. et BOUTRAIS J. (dir. sci), *L'Homme et l'Animal dans le Bassin du Lac Tchad*. Paris, IRD colloques et séminaires : 477-498.
- Rapport de Synthèse sur la situation économique et sociale du Nord, 1975 — *Propositions de la province du nord pour l'élaboration du IV^e plan*, République unie du Cameroun, Division économique provinciale du Nord, deuxième partie, Cameroun, 40 p.
- REQUIER-DESJARDINS M., 2001 —
Élevages et transhumances à l'extrême-nord du Cameroun, une étude des contrats d'accès aux pâturages communs. Enquêtes en milieu pastoral et essai de modélisation contractuelle. Thèse de doctorat en Sci. Économiques, univ. de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, France, 465 p.
- ROUPSARD M., 1987 —
Nord-Cameroun, ouverture et développement. Thèse d'État ès Lettres et Sciences humaines en Géographie, Univ. de Yaoundé, Cameroun, 577 p.
- SAHLINS M., 1984 —
Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives. trad. T. Jolas, nrf éd. Gallimard, 409 p., ed. anglaise 1972.
- SEIGNOBOS C., IYÉBI-MANDJEK O., NASSOUROU A., 1995 —
Terroir de Balaza-Domayi, Saturation foncière et Muskwaari. Études de terroirs, DPGT / Sodécoton — Orstom, 62 p.

Patrimoines anciens et territoires en gestation dans la région riveraine du fleuve Sénégal

André Lericollais

Sidi Mohamed Seck

■ La gestion patrimoniale en question

Pour les géographes, une portion d'espace prend le statut de territoire quand elle est gérée, aménagée, exploitée ou simplement habitée par un groupe constitué. Dans l'Afrique sub-saharienne rurale, cette communauté comprend les représentants des lignages qui les premiers exercèrent leur contrôle sur cette portion d'espace, et les descendants d'autres lignages qui la mirent en valeur. Elle comprend aussi tous les exploitants actuels de ses ressources, ainsi que les familles qui n'exploitent pas directement le milieu mais qui sont intégrées par leurs activités à la vie économique et sociale du groupe. L'entité ainsi identifiée se reproduit à l'identique sur une aire plus ou moins vaste. Un tel maillage, quand il existe avec une relative régularité et quelques variantes, permet de définir et de délimiter un pays ou une région traditionnelle. Le territoire ainsi défini peut-il être considéré comme le patrimoine commun à cette population ?

Dans les régions sahélo-soudaniennes, les terroirs villageois exploités en agriculture pluviale constituent généralement l'entité de base. L'histoire des villages est complexe, la richesse des rapports sociaux ne saurait s'y réduire à l'histoire des familles titrées autrefois domi-

nantes. Le village se compose d'habitations et d'exploitations qui sont à peu près semblables. Les aménagements agraires, les techniques de culture et les pratiques d'élevage sont analogues. Mais on doit remarquer que la gestion de l'espace et des ressources dans ces régions relève assez peu de ce niveau d'organisation. Certes il y a une discipline villageoise pour la conduite des cultures mais ce sont les chefs de segments de lignages qui arbitrent la redistribution foncière et c'est principalement au sein de l'exploitation agricole que les décisions concernant la gestion des terres sont prises. La taille de l'unité de production, les modes d'accès à la terre, l'endettement, l'état de l'équipement et du cheptel expliquent les différences parfois très marquées dans les performances agricoles, les résultats de l'exploitation et dans la gestion de l'espace rural.

En inventariant les paysages avec un regard d'ethno-archéologue, que découvre-t-on dans ces espaces sahéliens ? Des sites protohistoriques qui n'ont pas encore livré tous leurs secrets. Les titres attachés à l'aristocratie locale et à ses prérogatives anciennes continuent parfois à se transmettre. Les *lamanes* du bassin arachidier sénégalais, les *jom-leydi* de la vallée peuvent être identifiés dans la descendance de chefs traditionnels autrefois détenteurs de pouvoirs fonciers réels. À ces titres correspondent des territoires plus ou moins mythiques. Les lignages réputés fondateurs des *lamanats* et des terroirs villageois du bassin arachidier sénégalais ou des territoires agro-haliopastoraux de la vallée, doivent-ils être considérés comme des instances légitimes, toujours aptes à gérer l'espace et les ressources ? Que restent-il des pouvoirs anciens des notables censés tenir la terre, orchestrer les campagnes de pêche, diriger les transhumances, impulser les saisons agricoles, circonvenir l'hostilité des puissances magiques pour les terres et les eaux ?

Que sont devenus les territoires attachés à leurs titres ? Les découpages anciens autoriseraient des mises en ordre cohérentes et permanentes de la réalité rurale intégrant domaines fonciers, aménagements agraires, pratiques agricoles, échanges... voire références identitaires. À ces territoires, qui peuvent être perçus comme « biens constitutifs de la conscience collective d'un groupe », s'applique bien la définition du patrimoine (Cormier-Salem et Roussel, 2000). Elle a l'inconvénient de se référer à des permanences supposées et de minimiser les changements !

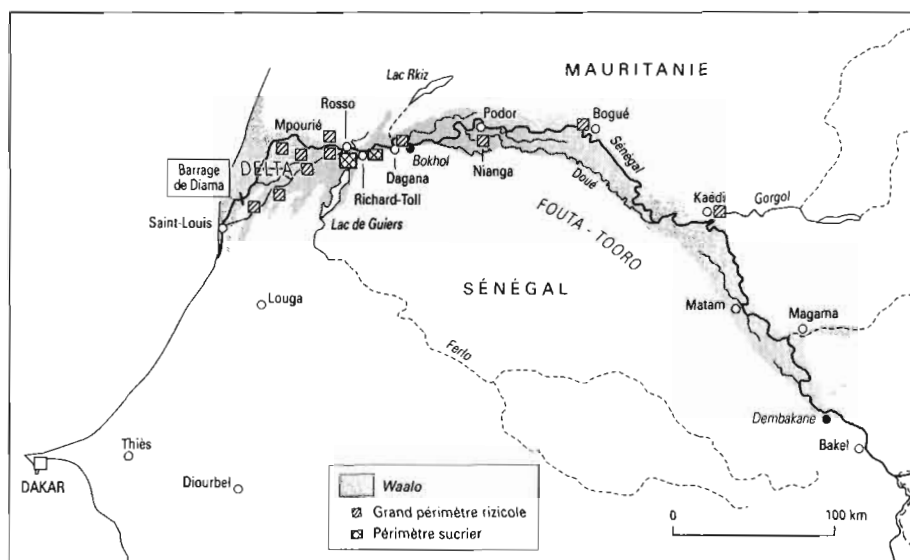


Figure 1
L'espace riverain du fleuve Sénégal.

La gestion ancienne de l'espace riverain du Sénégal

La structuration de l'espace riverain date du XVI^e siècle, au moment de l'instauration de la dynastie peule et elle a été remaniée au cours des siècles suivants.

Le maillage ancien dans l'espace riverain de la vallée du Sénégal intéresse principalement la vallée alluviale, à l'aval de Bakel, où le fleuve Sénégal pénètre en zone sahélienne. La plaine alluviale riveraine – *waalo* – s'étend de Bakel à l'océan sur environ un million d'hectares. L'écosystème de cette plaine, vaste oasis fertilisée chaque année par la crue du fleuve, contraste avec les espaces steppiques – *jeeri* – des bordures sahéliennes (Papy, 1951). L'activité et la population se sont de tout temps concentrées sur les terres et les eaux du *waalo* (figure 1).

Le peuplement de la partie centrale de la vallée alluviale et de ses bordures (la moyenne vallée) est à dominante haalpular. Dans le Delta, les villages sont wolof; à l'amont, vers Bakel, ils sont soninke. Les Haalpular dominent de Bokhol (est de Dagana) jusqu'à Dembakane, (à la limite du département de Matam). Mais la frange nord de la vallée alluviale est tenue par les tribus maures du sud mauritanien et exploitée par les haratines (anciens dépendants) de ces tribus. Dans la partie du *waalo* où le peuplement haalpular est dominant, il existe des villages ou des quartiers soninke et quelques villages wolof, des campements maures et même des quartiers somono (population de pêcheurs originaires du Mali) qui voisinent avec les Haalpular ou les Soninke.

Les entités politiques haalpular ont dominé la moyenne vallée jusqu'à la colonisation. L'organisation ancienne du Fouta-Tooro est parfois comparée à celle du Macina mise en place au XIX^e siècle sur le delta intérieur du Niger (Schmitz, 1986). L'organisation de la plaine riveraine du Sénégal n'a certainement pas connu la même homogénéité, ni la même rigueur dans la gestion de l'espace et des ressources qu'au Macina. Pourtant, comme dans le delta intérieur du Niger, le *leydi* fait figure de maille de base. C'est une structure plus complexe que le terroir villageois, qui recouvre un territoire plus étendu. Il intègre des lieux de pêche, des terres cultivées à la décrue, des terres cultivées à la saison des pluies, un espace pastoral et des lieux de cueillette. Ce territoire compte des villages et des hameaux répartis depuis les rives des cours d'eau jusqu'aux confins de l'espace sahélien riverain, situés à plusieurs dizaines de kilomètres du fleuve. La population de ces lieux appartient aux différents groupes statutaires de la société haalpular.

Les soixante ans d'administration coloniale et les quatre décennies écoulées depuis l'indépendance ont marginalisé ici, plus qu'au Macina, les cadres traditionnels. La population riveraine a presque décuplé et les relations statutaires de dépendance et de clientèle ne sont plus ce qu'elles étaient. Dès les années 1960, il était déjà question d'un véritable émiettement des patrimoines fonciers (Gueye, 1957; Boutillier *et al.* 1962), tandis qu'une fraction importante de la population active émigrerait (Diop, 1965). La loi sur le domaine national, promulguée au Sénégal en 1964, inquiéta l'aristocratie terrienne sans modifier les procédures d'accès à la terre.

En terme d'activité, la répartition géographique des principaux groupes sociaux ne s'accorde pas parfaitement aux vues schématiques qui voudraient mettre chaque groupe dans sa niche écologique : les pêcheurs (*Cubalo*) dans les villages du fleuve – de la zone appelée *dandemayo* – avec les anciens guerriers (*Cedo*) pour garder les gués, les *Torodo*, leurs dépendants et leurs clientèles en bordure du *jeeri* – sur le *jejogol* – pour cultiver le *waalo* et le *jeeri*, et les *Pulo* nomadisant entre le *waalo* et le Ferlo. L'économie des familles, quel que soit le groupe statutaire, relève presque toujours de combinaisons d'activités au sein du groupe domestique.

Que reste-t-il de l'ordre ancien ? Dans la vallée du Sénégal, les titres anciens foisonnent et les louangeurs sont légion. Les griots chantent les mérites de ces cadres d'un autre âge ou de leurs ancêtres. Mais nous devons nous interroger sur la réalité des fonctions et décisions qui émanent des institutions situées au niveau de ces territoires et de ces notables, en terme de gestion de l'espace, au risque de constater que les limites et la gestion des anciens territoires n'existent plus sur le terrain qu'à l'état résiduel.

Cependant, plus nettement que pour l'exploitation des terroirs villageois du bassin arachidier, certaines disciplines collectives sont respectées dans l'exploitation des espaces agricoles et halieutiques de la vallée. Des relations contractualisées perdurent entre les diverses collectivités, même s'il apparaît d'emblée que les relations inter-villageoises, en particulier l'activité commerciale, ne sont pas confinées à ce cadre spatial ancien.

Pour l'espace riverain du Sénégal, jusqu'à la fin des années 1960, le terroir de décrue constituait l'ancrage principal de la population riveraine. La population qui exploite les cuvettes de décrue (*kolangal*) appartient à des entités villageoises ou à des fractions de tribus. Depuis le début de la période coloniale, ces entités administratives se sont pérennisées. Les territoires de ces collectivités sont de nature très diverse, parfois bien individualisés dans le cas de villages anciens, souvent imbriqués quand il s'agit de fractions peules ou maures dispersées dans plusieurs campements et pratiquant des déplacements saisonniers. La majeure partie des parcelles demeure tenue par les familles terriennes qui ont conservé tout ou partie de leurs attributions traditionnelles, quel que soit leur mode de résidence. Pour accéder à la parcelle, leurs clients et locataires traditionnels doivent verser une

contrepartie de 10 à 50 % des récoltes (l'*assakal* et le *rempeccen*). Les terres sont exploitées par presque toutes les unités familiales, quel que soit le statut social. Les *Torodo*, *Cubalo*, *Cedo* et *Pulo* comme les serviteurs mais aussi les anciens artisans et les griots ont une activité agricole.

La majorité des emprunteurs accepte de s'acquitter des redevances. Les années où la production est très faible du fait de la sécheresse, de l'insuffisance de la crue ou de dégâts, les redevances versées sont réduites ou deviennent symboliques. Certains exploitants, s'appuyant sur les directives de l'administration, n'entendent plus payer les redevances, ce qui entraîne des tensions graves.

Depuis quarante ans, avec les opérations d'aménagement, les mutations se sont accélérées, l'exploitation et la gestion des périmètres irrigués induisant des dynamiques foncières et organisationnelles nouvelles.

■ La dynamique de l'aménagement de l'espace riverain

L'aménagement, entrepris il y a plus d'un demi-siècle dans le Delta, s'étend aujourd'hui à l'ensemble de la vallée alluviale. Dans les années 1970, les cultures irriguées prennent une importance vitale du fait de la sécheresse. Les projets se préoccupent de la seule culture irriguée, de la maîtrise du foncier sur les sites à aménager, de la tenure des parcelles, et ne se soucient guère de la préservation des équilibres écologiques et de la pluri-activité dans les systèmes de production. Avec la mise en eau des barrages, l'aménagement modifie le régime des eaux et s'intéresse à toutes les terres de la plaine alluviale. Partant, on pourrait penser que les entités politiques anciennes, qui se partageaient l'espace riverain et ses bordures, redeviennent d'actualité alors que les analyses foncières, depuis le début de la période coloniale, se focalisent sur le seul terroir de décrue (Gaden, 1935 ; Kane, 1935 ; Vidal, 1935). En fait, c'est au niveau des villages et des fractions de tribus, qui sont les entités administratives de base depuis un siècle, mais aussi des communautés rurales mises en place il y a deux

décennies sur la rive sénégalaise, et des sous-préfectures que les questions foncières se traitent. Le retour à l'ordre ancien paraît totalement inconcevable tant il susciterait de tensions au sein des lignages des anciens dignitaires, entre les lignages des villages, avec les gens de statuts inférieurs, mais aussi avec l'administration.

Dans l'analyse des questions foncières liées au développement de la culture irriguée dans le bassin du Sénégal, il convient de distinguer la situation des grands périmètres de celle des périmètres irrigués villageois. Les premiers, généralement établis sur les terres de décrue du *waalo* faisant l'objet de droits fonciers très marqués, impliquent des enjeux différents, mettent en œuvre d'importants moyens économiques et sont fortement appuyés par les pouvoirs publics. Les périmètres villageois se situent sur les terres hautes du *foonde*, terres marginales exceptionnellement exploitées dans l'agriculture traditionnelle, dont l'aménagement en périmètres repose essentiellement sur la participation volontaire des populations. Entre eux, se situent aujourd'hui les périmètres intermédiaires ou moyens qui, sur les plans technique et organisationnel, tentent de cumuler les avantages des précédents types de périmètres (Seck, 1985).

Les problèmes fonciers dans les grands périmètres

Les pratiques foncières et, de façon plus large, les organisations sociales traditionnelles ont généralement été considérées comme accessoires lors de la conception et de la mise en place des grands aménagements. Et ceci, aussi bien en Mauritanie qu'au Sénégal.

Les agro-économistes ont présenté des perspectives fines et étayées de chiffres traçant des rythmes d'évolution, anticipant les résultats d'exploitation, l'accroissement des revenus et les divers autres bénéfices promis aux populations de la zone concernée. L'idée implicite de cette démarche est que les populations se conformeront *mutatis mutandis* à la logique intrinsèque de ces entités agro-économiques transposées presque clefs en main dans la vallée du Sénégal.

Suivant les pays, le contexte socio-politique explique la nature des problèmes fonciers rencontrés ou des solutions trouvées lors de la mise en place de chacun des grands aménagements (Seck, 1985).

Sur la rive sénégalaise, pour les grands périmètres du Delta, la constitution de la région en zone pionnière a donné à l'État et à la SAED¹, toute la latitude d'intervention d'autant que le Delta était faiblement peuplé, voire considéré comme vide d'hommes. Le contrôle du système hydraulique du Delta par digue est acquis dès 1964. En 1965, les habitants du Delta se retrouvent dans les aménagements, pour compenser la perte des ressources préexistantes. L'utilisation du Delta qui était essentiellement pastorale ne s'était pas accompagnée d'un véritable contrôle territorial, ce qui limitait l'importance de la population touchée *in situ*, et partant, les contestations immédiates.

En revanche, les sites des grands périmètres de Dagana et Nianga n'étaient pas vacants. Les terres alluviales y étaient exploitées en décrue. L'endiguement a modifié ou supprimé totalement l'inondation (Bâ, 1981). Malgré cette différence notable avec le Delta, l'État donnera à la SAED sur ces terres, les mêmes prérogatives que dans le Delta (à l'exception de la mission de peuplement). Les dispositions juridiques appliquées et l'affirmation progressive de l'autorité de la SAED ont permis de contourner, malgré quelques difficultés, les problèmes fonciers de la mise en place de ces deux périmètres. Les paysans n'ont eu droit à aucune indemnité compensatoire ni pour les pertes de terres, ni pour les récoltes perdues pendant la période des travaux et d'immobilisation de leurs champs. La seule disposition compensatoire consistait en l'installation prioritaire des anciens exploitants dans les périmètres, sous réserve de leur acceptation des conditions contractuelles d'exploitation.

Ces « expropriations » ont, néanmoins, soulevé de vives réactions chez certains propriétaires terriens. Mais dans l'ensemble, les oppositions sont restées très timides et sans incidence notoire. Quatre éléments ont été déterminants dans ce sens.

– Certains propriétaires terriens, parmi les plus influents, étaient des responsables politiques. Il leur était difficile de s'élever ouvertement contre la politique du gouvernement.

1. Société nationale d'aménagement et d'exploitation des terres du delta du fleuve Sénégal et des vallées du fleuve Sénégal et de la Falémé (Sénégal).

– Les conflits internes entre les grandes familles terriennes ont dès le départ limité la possibilité d'une contestation massive et durable. D'autant qu'une telle contestation n'aurait pu drainer la grande majorité des paysans, qui avaient au contraire tout à gagner dans une redistribution équitable des terres et dans une exploitation sans redevances traditionnelles.

– La sécheresse, qui sévissait depuis 1968-1969, avait fortement amoindri les récoltes de *waalo* et instauré une insécurité vivrière très importante, d'où l'intérêt de l'agriculture irriguée.

– Enfin, des raisons tenant à une certaine « prise de conscience » de la toute puissance de l'État devaient refréner les velléités de contestation.

Dans les grands périmètres sénégalais, l'attribution des parcelles se définit à l'intérieur des structures instituées par la SAED : les groupements de producteurs. Les anciens propriétaires fonciers et les exploitants (à divers titres) ont accès aux parcelles aménagées. Le groupement de producteurs (GP) reçoit une superficie moyenne de 15 à 20 ha ce qui donne en moyenne 1 à 1,5 ha par exploitant. La terre n'est pas affectée à un individu mais à une collectivité. Et même si une priorité est accordée aux anciens propriétaires terriens et aux exploitants du site, elle ne s'identifie pas à une compensation car il n'est tenu compte ni du statut traditionnel de l'individu qui pouvait être maître de la terre, maître de la culture ou simple exploitant-locataire, ni de l'étendue de son patrimoine foncier traditionnel, ni de la superficie de son champ. La question de l'attribution des parcelles des grands périmètres procède moins d'une évolution par rapport au système traditionnel que d'une véritable révolution au sens littéral du terme.

L'appartenance à un G.P. implique obligatoirement le respect des clauses contractuelles de la SAED. Autrement dit, le paysan n'a d'autre choix pour cultiver dans les périmètres que d'accepter les clauses d'exploitation de la SAED, qu'il ait été propriétaire terrien ou non. Or le paysan, ou son groupement, n'a institutionnellement aucun moyen d'action ni de recours pour réajuster ou modifier la structure du GP ou les termes du contrat. La SAED peut alors (directement ou en faisant pression sur les GP) exclure des périmètres tout ou partie d'un groupement pour non-respect des clauses du contrat ou des consignes de l'encadrement, comme cela s'est vu à Nianga. Le système

se traduit donc ainsi : le paysan voulant cultiver une parcelle irriguée, fût-elle sur son ancien champ de décrue, n'a d'autres choix que d'intégrer un G.P. pour accéder à la terre irriguée et de respecter les clauses de la SAED pour y rester et la cultiver.

Ainsi, sur les grands aménagements de la rive sénégalaise, la mise en œuvre d'une législation foncière et l'attribution de prérogatives juridiques et de moyens importants à la SAED ont permis de résoudre, ou de contourner plus au moins aisément, les problèmes fonciers et sociaux qui auraient pu empêcher ou retarder la mise en place des périmètres.

Du côté mauritanien, la situation est différente pour au moins trois raisons principales (Seck, 1985).

– La Mauritanie ne disposait pas, lors de la création des grands périmètres, d'une législation foncière, donc des moyens juridiques nécessaires pour mettre en œuvre une politique foncière proprement dite, l'État reconnaissant par ailleurs le droit foncier traditionnel. Les textes de 1983 et 1984, complétés les années suivantes par des circulaires spécifiques, n'auront de prise sur la réalité que très progressivement.

– En second lieu, l'aménagement des périmètres et leur encadrement ont été réalisés sous la tutelle d'organismes différents, les services de l'Agriculture pour Mpourié et la Sonader² pour Kaédi et Bogué, cette dualité pouvant se traduire par des approches différentes.

– La Sonader, qui est l'homologue mauritanien de la SAED, n'a été créée qu'en 1975 comme société nationale et n'a été réellement dotée de moyens qu'en 1977. Son champ d'intervention s'étend au-delà de la vallée (Aftout, Tamourt-en-Naaj, Hodh, etc.) mais la Société ne dispose pas de moyens nécessaires pour réaliser sa mission. Elle manque, notamment pour la vallée du Sénégal, qui est la partie la plus importante de ses zones d'action, de prérogatives foncières spécifiques pour appuyer son intervention.

Le périmètre de Mpourié a été aménagé de 1967 à 1972 sous la tutelle du Service de l'agriculture, à la suite d'un accord sino-mauritanien. Il est implanté sur un site de *waalo*. Les terrains de décrue appartenaient principalement aux Wolofs de Dieuck et à la communauté

2. Société nationale pour le développement rural (Mauritanie).

maure des Oulad-Ben-Aly. Dans la mise en place du périmètre, les anciens exploitants ont perdu leurs ressources sans aucune indemnité compensatoire, ni pour la perte d'exploitation pendant les cinq années de travaux, ni pour la perte des terres. À l'ouverture, le casier a eu le statut de Ferme d'État. Il a été exploité sous une forme mixte : une partie en régie et l'autre en paysannat. Pour cette dernière, les membres des deux communautés ont bénéficié d'une priorité dans l'attribution des parcelles à concurrence de 30 % des terres aménagées pour Dieuck et 20 % pour Oulad-Ben-Aly. Les 50 % restant étaient distribués aux diverses communautés environnantes qui cultivaient habituellement les terres. Cependant les attributions, qui se sont faites sur la base du nombre d'actifs par famille (0,5 ha à 0,7 ha pour 2 actifs, 0,8 à 0,9 ha pour 3 actifs, 0,9 ha à 1 ha pour plus de 3 actifs), ont été sans commune mesure avec les superficies et les droits de propriétés perdus par les membres des deux communautés.

Le périmètre de Kaédi est le premier grand périmètre aménagé au cœur de la moyenne vallée, c'est-à-dire dans une région fortement peuplée, aux terres *waalo* particulièrement exploitées et appropriées et aux structures traditionnelles très préservées. Les difficultés de la mise en place de ce périmètre en font un cas riche d'enseignements. Il montre les inconvénients d'une absence de cadre de référence face à la vivacité des structures traditionnelles, notamment foncières. Il est l'illustration de contradictions, voire d'incompatibilités, entre les principes des structures sociales et foncières traditionnelles et ceux de la technologie de la culture irriguée. Les propriétaires tenaient à conserver leurs droits sur les terres et leurs pouvoirs sur les exploitants locataires. La perte totale et même partielle de leurs terres signifiait pour eux non seulement une perte économique (les redevances perçues) mais aussi et surtout, une perte de leur prestige social et de leur pouvoir sur leur clientèle. Au moment de l'attribution des parcelles en 1977, l'importance des superficies cédées et la taille des familles des propriétaires concernés étaient prises en compte. Chez les propriétaires, une parcelle de 0,5 ha est attribuée par actif alors que les anciens exploitants-locataires ne reçoivent qu'une parcelle de 0,5 ha par famille. Les autres parcelles aménagées sont distribuées aux autres paysans concernés. En définitive, les anciens propriétaires ont réussi à se faire rétrocéder 50 % de la superficie brute cédée à l'État.

Au niveau de la tenure foncière dans les périmètres, les responsables de l'encadrement entendaient s'opposer à toute cession ou location temporaire des parcelles attribuées. Ils furent néanmoins contraints d'assouplir leurs positions et d'autoriser les anciens propriétaires incapables d'exploiter eux-mêmes leurs parcelles (trop jeunes, trop vieux, handicapés ou sans ressources démographiques actives) à céder leurs droits à l'État contre indemnisation, ou à titre définitif à un tiers. À l'issue de la première campagne, en 1977, un recensement effectué par la Sonader révélait que 61 % des attributaires n'exploitaient pas leurs parcelles et parmi eux, 25 % exerçaient une fonction extra-agricole et 23 % n'habitaient pas Kaédi. Les attributaires non-exploitants avaient placé sur leurs parcelles leurs clients et locataires traditionnels, en exigeant d'eux une contrepartie de 10 % à 50 % des récoltes, soit principalement *l'assakal* et le *rempeccen*. Certains locataires de parcelles, s'appuyant sur les directives de l'administration, ont refusé de payer les redevances, entraînant des tensions supplémentaires mais la majorité des exploitants s'acquittaient de ces charges. En dépit des interventions de l'administration et de la Sonader, les propriétaires terriens ont conservé et reproduit sur le périmètre tout ou partie de leurs attributions traditionnelles.

La gestion foncière dans les petits périmètres

Considérés dans leur ensemble, les petits périmètres, ou périmètres irrigués villageois (PIV), sont très différents des grands périmètres. De taille réduite (en moyenne 30 à 50 ha), ils sont aménagés par des paysans volontaires, tant pour la construction manuelle que pour la gestion. Ces périmètres, initiés à l'origine par les pouvoirs publics et l'encadrement, ont connu un développement rapide et un engagement remarquable des exploitants du fait de la sécheresse (Seck, 1981).

Les périmètres villageois ont connu des problèmes fonciers, mais moins graves que ceux des grands périmètres, vu le nombre limité d'individus concernés sur chaque périmètre et la capacité interne d'adaptation et de conciliation des communautés villageoises. C'est particulièrement en cela que l'expérience des périmètres villageois demeure riche d'enseignements pour un meilleur ajustement de la

politique d'encadrement et des stratégies de développement dans le bassin du Sénégal.

Au moment de la vulgarisation des petits périmètres, autour des années 1974, le choix des sites *foonde* était principalement justifié par des considérations techniques et économiques. Leur position topographique confère aux périmètres une protection naturelle relative contre les crues, permettant de se dispenser d'une digue de protection qui augmenterait fortement des coûts d'aménagement. La texture sablo-limoneuse des sols devait d'une part faciliter le travail manuel de ces terres légères et d'autre part, permettre une diversification des cultures (maïs, tomate, maraîchage divers, etc.). Aujourd'hui, les PIV s'installent de plus en plus sur des terres lourdes, faute de sites *foonde* facilement aménageables.

Les *foonde* étaient l'objet d'enjeux peu importants avec une appropriation foncière très vague, mais néanmoins réelle : « chaque *foonde* a son *jom leydi* (maître de la terre) ». Compte tenu de cette situation et de la consultation préalable des communautés, l'implantation des périmètres a presque toujours bénéficié d'un consensus villageois dans lequel les *jom leydi* ont volontiers concédé l'attribution de parcelles à tous. Dans certains cas cependant les *jom leydi* ont voulu faire prévaloir leurs droits et demander en contrepartie une attribution supplémentaire de parcelles. Maintenant, avec le développement de l'irrigation et la maîtrise progressive des techniques d'exploitation, les terres *foonde* laissent apparaître des potentialités productives relativement élevées. Ce gain de valeur dû à l'irrigation suscite des enjeux autour des terres *foonde* avec le « réveil » de leurs propriétaires, dont les droits sont reconnus par la communauté traditionnelle. Avec la multiplication des périmètres, surgissent des différends fonciers, quand certains villageois entreprennent de créer un périmètre sur leurs propres terres, quand le village envisage de doubler ou d'étendre son périmètre ou qu'il refuse de céder ses terres à un autre village, fût-il sans périmètre. Certains villages refusent l'accès à leurs périmètres à une communauté ethnique différente.

Du côté mauritanien le contexte foncier a été fortement marqué par la reconnaissance (jusqu'en 1983) des tenures foncières traditionnelles et la diversité des initiatives ayant conduit à la création de périmètres. À côté des périmètres encadrés par l'État (service de l'agriculture et Sonader), se sont développés de nombreux périmètres

encadrés par des Missions ou des ONG, des périmètres initiés par des groupements villageois autonomes (sans encadrement notable) ainsi que des périmètres privés, individuels ou familiaux. L'apparition précoce de petits périmètres privés qui est à rapprocher d'une stratégie d'occupation des terres et de « sécurisation » des droits traditionnels, face à la rumeur d'une réforme foncière, a été une spécificité marquée de la rive droite. Le phénomène des petits périmètres et des jardins privés s'est étendu au Sénégal et au Mali.

Du côté sénégalais, contrairement à ce qu'on aurait pu croire avec l'existence d'une législation foncière et de la SAED comme principal organisme d'encadrement, l'implantation des périmètres soulève des conflits fonciers parfois très aigus. Des cas de figure similaires à ceux de la Mauritanie se retrouvent sur la rive gauche. Les oppositions autour des périmètres entre clans ou entre villages se sont parfois terminées en bagarres violentes sanctionnées par des arrestations.

Le statut juridique des parcelles attribuées varie suivant les périmètres et reste mal défini de façon générale. En principe, les parcelles peuvent être redistribuées à chaque campagne ou retirées en cas d'absence de l'attributaire. En fait, les attributaires n'ont pas l'obligation d'exploiter eux-mêmes leur parcelle. Ils ont tout le loisir de prêter, louer et même vendre leur parcelle pourvu qu'ils s'acquittent, tant qu'ils sont sur la liste des attributaires, des redevances de campagnes ou qu'on le fasse en leur nom. Bien qu'il s'agisse dans tous les cas d'un droit d'usage de l'attributaire, il est aujourd'hui admis sur presque tous les périmètres que la parcelle, en cas de décès de l'attributaire, revienne à son fils le plus âgé s'il est actif et à défaut, à sa veuve. Mais il n'est pas encore établi que la parcelle irriguée sera assimilée au patrimoine familial (comme avec les règles de dévolution du système traditionnel).

En définitive la question foncière est encore aujourd'hui d'une forte acuité du côté sénégalais. Les lois, à elles seules, ne résolvent pas convenablement et parfois, pas du tout, les problèmes fonciers liés au développement de la culture irriguée. Les tensions révèlent l'ambiguïté sinon l'ambivalence de la SAED dans l'application de la loi foncière. Pour les grands périmètres, la SAED fait prévaloir la loi foncière et ses prérogatives juridiques pour abolir tous les droits et réquisitionner les terres, tandis que pour les petits périmètres, elle laisse complaisamment aux maîtres de la terre la possibilité de céder

ou non le site retenu. La différence des milieux humains et sociaux entre le Delta et le reste de la vallée et l'inégalité des enjeux financiers, économiques et politiques entre le grand et le petit périmètre peuvent expliquer l'inégale rigueur de sa démarche. Le manque d'articulation dans la distribution des rôles entre la SAED et la Communauté rurale a longtemps été source d'ambiguïté. Cette ambiguïté n'a été levée qu'à la fin des années 1980 avec le désengagement total de la SAED dans la gestion foncière au profit des communautés rurales. Dès lors se sont multipliés, surtout dans la basse vallée, les concessions foncières attribuées par les conseils ruraux et les créations de périmètres privés.

Dans la partie malienne du bassin (région de Kayes), la culture pluviale sur plateau prédomine largement dans l'activité agricole et concurrence la culture irriguée. Le nombre de périmètres irrigués demeure limité. En zone soninke, les problèmes fonciers liés à la culture irriguée sont principalement dus à des mésententes villageoises doublées d'oppositions de hiérarchies sociales.

I Mutations et résistances au changement

À l'échelle de l'espace riverain, les problèmes fonciers et sociaux générés par le développement de la culture irriguée s'inscrivent au registre des formes multiples de résistance au changement que secrète toute société fortement structurée. Les problèmes fonciers peuvent se répertorier sous divers cas de figure.

- Dans certains cas, les conflits se situent à l'intérieur d'un village et opposent des villageois voulant créer ou étendre un périmètre aux propriétaires des terres du site qui en refusent la cession.
- Les conflits opposent des villages différents, quand la population de l'un veut aménager des terres appartenant à des familles de l'autre village qui en refusent l'autorisation.

– Des droits de propriété sont contestés sur les sites concernés par l'aménagement sur la rive mauritanienne. Ces cas se rencontrent surtout dans la région amont de Rosso où la cohabitation entre tribus maures, tribus haratines, villages wolofs et villages haalpular a été conflictuelle dans le passé.

– Un autre scénario montre dans un même village des propriétaires acceptant cette fois-ci de céder leurs terres, mais en posant des conditions qui sont acceptées ou refusées selon les circonstances. Un propriétaire accepte de céder ses terres pour l'aménagement à condition d'être élu président du groupement villageois ou il exige une parcelle plus grande que les autres et cultivée à son profit par les autres exploitants ou encore il revendique plusieurs parcelles.

Au Sénégal, comme en Mauritanie, au fil des années, les sociétés nationales de développement ont gagné en expérience et en maturité. Avec la privatisation de l'agriculture irriguée, les sociétés de développement ne contrôlent plus directement les modes d'accès à la terre. En revanche, elles deviennent plus exigeantes sur les aspects fonciers et sociaux dans les termes de référence des études d'avant-projet et pour l'animation sociologique durant la mise en place des périmètres. Désengagées avec les politiques de libéralisation de la gestion foncière directe sur les périmètres, ces sociétés de développement se préoccupent aujourd'hui de questions de maintenance et d'entretien des aménagements pour lutter contre le cercle vicieux aménagement-dégradation rapide-réhabilitation coûteuse, qui prévaut depuis les années 1960.

La gestion des terres aménagées apparaît difficile et d'un avenir incertain. Les conflits fonciers sont, avec l'insuffisante maîtrise des techniques nouvelles et les questions de rentabilité, l'une des causes de la crise de l'agriculture irriguée.

À côté des terres aménagées, demeurent, à peu près préservées, l'agriculture de décrue ancestrale, les pratiques pastorales et halieutiques anciennes, qui incarnent les savoirs paysans et la pérennité des modes d'exploitation du milieu (durabilité). Et il est de plus en plus souvent question de les reconnaître et de les réhabiliter, plus que de les moderniser, en dépit de leurs faibles performances.

En terme de patrimoine foncier la situation actuelle apparaît contrastée. Les terroirs traditionnels demeurent contrôlés pour l'essentiel par

les lignages héritiers des familles terriennes d'autrefois. Cependant une partie des terres a été dévolue progressivement à des anciens serviteurs ou à des catégories sociales qui autrefois ne cultivaient pas.

Pour les terres irriguées, la discrimination est moindre vis-à-vis des catégories les plus défavorisées du fait des modes d'attribution pratiqués par les sociétés de développement. Avec le désengagement de l'État deux catégories d'acteurs sont privilégiées : les descendants des grandes familles terriennes qui retrouvent certaines prérogatives anciennes et les ressortissants, migrants ou urbanisés, qui reviennent dotés de moyens importants.

Depuis la construction des barrages, celui de Diama en 1986 et celui de Manantali mis en eau en 1988 et dont la centrale hydroélectrique est en cours d'achèvement, les enjeux se déplacent de la gestion de la terre à la gestion des eaux du fleuve. Les parties prenantes sont les États riverains avec les bailleurs de fonds à l'arrière-plan. La question du multi-usage de l'eau est maintenant au centre des débats et l'objet de tensions graves.

La crise que connaît l'agriculture irriguée conduit de nombreux acteurs, à tous les niveaux, à douter de son avenir. Les responsables nationaux, ainsi que des bailleurs de fonds, peuvent-ils abandonner leurs projets les plus ambitieux et accepter le délaissement de l'espace déjà aménagé ? Est-il concevable qu'ils renoncent à accroître la production agricole de la vallée et à soutenir un changement social favorable aux catégories les plus malmenées et défavorisées, en ne laissant d'autre alternative à la population riveraine que le recours à la migration ?

Bibliographie

- BÂ A., 1981 —
Aménagement hydroagricole et étude géographique dans la vallée du Sénégal : L'expérience du grand aménagement. Thèse de troisième cycle, université de Dakar, département de géographie, 167 p.
- BOUTILLIER J.-L., CANTRELLE P., LAURENT C. et NDOYE T., 1962 —
La moyenne vallée du Sénégal. Étude socio-économique. Paris, PUF, 369 p.
- BOUTILLIER J.-L. et SCHMITZ J., 1987 —
 Gestion traditionnelle des terres (Système de décrue, système pluvial) et transition vers l'irrigation : le cas de la vallée du Sénégal. *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, 23 (3-4) : 533-554.
- CORMIER-SALEM M.-C. et ROUSSEL B., 2000 —
 Patrimoines naturels : la surenchère. *La Recherche*, 333, juillet-août 2000 : 106-110.
- DIOF A. B., 1965 —
Société toucouleur et migration. L'immigration toucouleur à Dakar. Dakar, IFAN, 232 p.
- GADEN H., 1935 —
 Du régime des terres de la vallée du Sénégal au Fouta antérieurement à l'occupation française. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 18 (4) : 403-414.
- GUEYE Y., 1957 —
 Essai sur les causes et les conséquences de la micro-propriété au Fouta-Toro. *Bulletin IFAN, série B*, tome 19 : 28-42.
- KANE A. S., 1935 —
 Du régime des terres chez les populations du Fouta sénégalais, *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 18 (4) : 449-461.
- PAPY L., 1951 —
 La vallée du Sénégal : agriculture traditionnelle et riziculture mécanisée. *Cah. Outre-Mer*, Bordeaux, 16 : 277-324.
- SCHMITZ J., 1986 —
 L'État géomètre : les *leydi* des Peul du Fuuta Toro (Sénégal) et du Maasina (Mali). *Cahiers d'Études africaines*, 103, 26 (3) : 349-394.
- SECK S.M., 1981 —
Irrigation et aménagement de l'espace dans la moyenne vallée du Sénégal : Participation paysanne et problèmes de développement. Thèse d'État de géographie, université de Saint-Étienne, académie de Lyon, 625 p.
- SECK S.M., 1985 —
Bassin du fleuve Sénégal : Aspects fonciers et organisationnels dans le développement de la culture irriguée. OMVS / CEPC, Saint Louis, 165 p.
- VIDAL M., 1935 —
 Étude sur la tenure des terres indigènes au Fouta. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 18 (4) : 415-448.
- WANE Y., 1969 —
Les Toucouleurs du Fouta-Toro : stratification sociale et structure familiale. Dakar, IFAN, Collection Initiation et Études africaines, 25, 250 p.

Des lieux sacrés aux sites classés

Évolution du contrôle des ressources naturelles dans le Sud-Est ivoirien

Véronique Duchesne

Prêtons un instant l'oreille au « Marqueur de paroles » :

« Le Lieu est ouvert et vit de cet ouvert ; le Territoire dresse des frontières. Le Lieu évolue dans la conscience des mises-sous-relations ; le Territoire perdure dans la projection de ses légitimités. Le Lieu vit sa parole dans toutes les langues possibles, et tend à l'organisation de leur écosystème ; le Territoire n'autorise qu'une langue et quand les résistances lui en imposent plusieurs, il les répartit selon des dispositifs monolingues. Le Lieu s'émeut, reconnaît et active ses sources multiples en étendue ; le Territoire impassible s'arc-boute sur une racine unique. Le Lieu est Diversité ; le Territoire s'arme de l'unicité. Le Lieu participe d'une Diversalité ; le Territoire impose l'Universalité. Le Lieu ne se perçoit qu'en mille histoires enchevêtrées ; le Territoire se conforte d'une Histoire » (P. Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, 1997 :205-206).

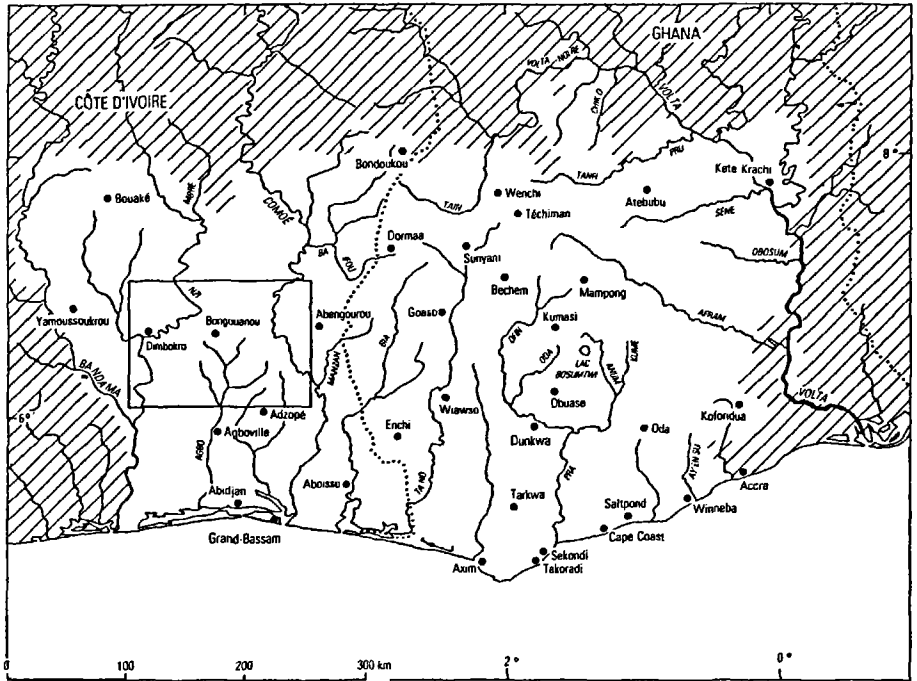
■ Introduction

Répertorier sur un fond de carte topographique à grande échelle l'ensemble des « lieux sacrés » (expression consacrée !) pour une population villageoise du Sud-Est ivoirien m'a conduite à examiner la question du contrôle des ressources naturelles. Délaissant quelque peu l'anthropologie religieuse classique qui parle de « génies de lieu »

(en anglais, « *natural spirit* ») et s'attache à décrire la complexité d'un système religieux (ou symbolique), j'ai parcouru le terrain, cartes à la main, aux côtés de mes hôtes, tous paysans. Notons que le terme « lieu sacré » renvoie d'emblée à la conception très occidentale de deux domaines bien séparés, le sacré et le profane, ce qui ne correspond pas à la réalité africaine¹ : pour la population en place, certains lieux naturels sont élus par une puissance à laquelle est rendu un culte – il n'est pas inutile de rappeler que ce ne sont pas les éléments de la nature en tant que tels qui sont l'objet du culte, mais la (ou les) créature(s) invisible(s) qui les habite(nt). Ces lieux sont frappés d'interdits précis et maints témoignages relatent les difficultés rencontrées par les ingénieurs des travaux publics, pour dynamiter un gros rocher, abattre un certain arbre ou dévier un cours d'eau. Il leur faut au préalable rencontrer certaines personnes et s'acquitter de différentes offrandes. En effet, le lieu frappé d'interdits est non seulement relié à un système de croyances, mais aussi à une organisation sociale et politique et renvoie à un certain contrôle des ressources naturelles. Nous verrons dans cette étude comment, à l'échelle d'un espace villageois africain, les notions de « lieu sacré », de « terroir » et de « territoire » s'articulent. Mais avant cela, une présentation générale de la population anyi s'impose.

Les Anyi appartiennent au grand groupe des peuples de culture akan qui s'étend sur un territoire compris entre les fleuves Volta à l'Est (au Ghana) et Bandama à l'Ouest (en Côte d'Ivoire) (figure 1). Ils peuplent dans l'Est de la Côte d'Ivoire, tout le bassin du fleuve Comoé, depuis le 8^e degré de latitude Nord jusqu'à la Côte. C'est une zone couverte de forêts en très grande majorité secondaires. Les Anyi ne sont fixés

1. Vincent Guerry, moine bénédictin qui a vécu sept ans dans un village baoulé du centre ivoirien, nous livre ce témoignage : « Leurs dieux ne sont pas lointains. On baigne littéralement dans les divinités, on ne peut faire un pas sans en rencontrer une. Je me souviens d'avoir conduit à l'hôpital une femme mourante. Avant de quitter la cour, il a fallu offrir un poulet en sacrifice aux ancêtres. Puis les parents qui accompagnaient la malade dans la voiture commencèrent une longue litanie. En traversant le ruisseau, nous avons dû ralentir pour invoquer cette eau puissante ; arrivés à la hauteur d'une colline, les parents ont lancé leurs supplications vers le rocher qui domine toute la région ; puis ce fut le bosquet touffu où résidaient les génies de la terre... il aurait fallu encore s'arrêter au pied du grand baobab protecteur. Et je me disais en moi-même : « Quelle est la religion qui a des dieux si proches de l'homme ? » » (1970 :12).



Source : Service géographique de l'AOF, 1/2 500 000, 1955.

Figure 1

Le territoire des populations du groupe akan.

Le petit cadre intérieur correspond à notre zone d'étude :
l'espace géographique du Moronou.

dans leur habitat actuel que depuis deux siècles. Vers le milieu du XVIII^e siècle, ils ont émigré en des vagues successives, vers la forêt de l'Ouest où ils ont fondé de petits royaumes. Ils sont organisés selon le modèle politique pyramidal akan, avec au sommet le roi et la reine-mère, qui appartiennent tous deux au lignage fondateur. Le territoire villageois n'a pas de dénomination propre en anyi ; par contre un ensemble de villages issus d'un même mouvement migratoire, forme une unité politique appelée *man*, traduit par « royaume ». L'ancêtre fondateur du royaume est réputé avoir établi le premier village d'où sont issus tous les autres. Le roi commande l'ensemble des chefs des villages de son royaume. Durant la période coloniale, certains rois

sont devenus des chefs de tribu sous les ordres de l'administrateur français en place. Depuis l'indépendance de la Côte d'Ivoire (en 1960), les Anyi ne sont pas seulement sujets d'un roi mais aussi citoyens d'une république au régime présidentiel. Au niveau local, les institutions anyi en place cohabitent avec le système administratif (préfets, sous-préfets, maires).

Lors de leur implantation, la vie des Anyi dépend de la forêt, tant en ce qui concerne l'agriculture et la chasse que l'approvisionnement en combustible. Leurs principales productions sont : l'igname (culture itinérante sur brûlis), le vin de palme (extraction), le gibier (chasse) et jusqu'à l'époque coloniale l'or (extraction). Depuis la colonisation par les Français, leur système de production s'est tourné vers les cultures pour l'exportation (cacao, café), l'exploitation forestière (bois tropicaux), et les cultures vivrières (igname, banane). Un effort particulier est accordé au développement des infrastructures nécessaires à un tel système de production².

Dans le système de croyances anyi, le monde naturel (terrestre et aquatique) appartient à des créatures invisibles envoyées par Dieu-Ciel (appelé *Nyamien*), les *boson*. Les *boson* habitent les sommets remarquables du paysage (collines, montagnes, rochers), les eaux (courantes ou dormantes), certains grands arbres et des portions de forêt non dégradées. Habituellement, la communauté villageoise dans son ensemble est placée sous l'égide d'un *boson* localisé dans la nature et auquel est rendu un culte. Mais le respect et la crainte qu'inspirent les *boson* tend à s'amoindrir, surtout auprès des jeunes scolarisés et des fonctionnaires souvent convertis au christianisme. Les prophétismes et syncrétismes dérivés de la religion du Livre remportent également un vif succès auprès des paysans. Le pays anyi connaît depuis les années 1940-1950 un véritable foisonnement de cultes (citons pour exemple : le Harrisme, le Deïma, le Christianisme Céleste, Kotokonou, l'Église du Réveil, l'Assemblée de Dieu, les Témoins de Jéhovah, le Renouveau Charismatique, le Renouveau Catholique, sans oublier les cultes « anti-sorciers »).

Maintenant que les caractères essentiels de la population anyi ont été brossés à grands traits, il convient de changer d'échelle d'ana-

2. Sémi-Bi Z., 1981.

lyse pour s'intéresser plus précisément aux paysans anyi de Kangandissou (préfecture de Bongouanou) et à la façon dont ils se sont appropriés l'espace naturel au sein duquel ils vivent, c'est-à-dire l'espace pouvant être parcouru en une journée de marche (figure 2, Le terrain d'enquête). Alors que je commence mon travail d'enquête ethnographique, en 1990, d'importants travaux d'aménagement ont transformé le terroir quelques années auparavant, et mes hôtes, dans leur discours, distinguent nettement le temps « avant le barrage » ou « avant la route » et « après... ». Cela m'a conduite à adopter une perspective dynamique afin de rendre compte des changements dans les croyances et les pratiques relatives aux lieux singuliers du terroir (pour ne pas dire « sacrés »).

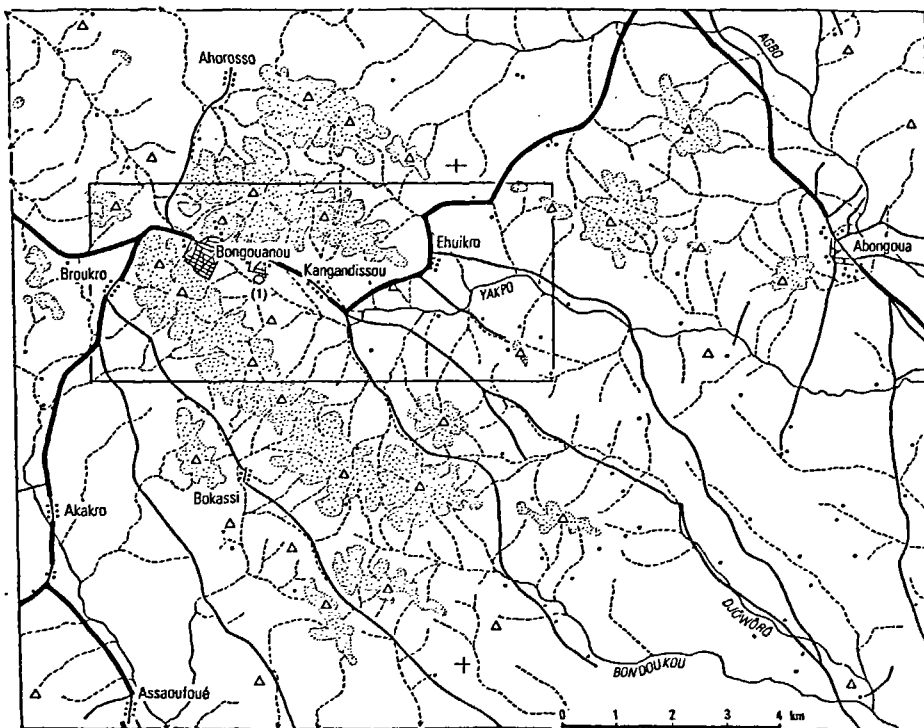
■ Une relation religieuse et respectueuse avec la Terre, garantie par le pouvoir politique local

Le maillage religieux d'un terroir villageois









Les « habitants »³ de Kangandissou partagent la même topographie qui est exprimée et vécue en termes religieux. En effet, toponymes et noms de *boson* se confondent : les lieux qui marquent le territoire – accidents de terrain, collines et montagnes, rochers, cours d'eau, mares et étangs – portent le nom du *boson* du lieu, ce que montre la figure 3 : lieux investis par des *boson*, selon les habitants de Kangandissou.

Cette topographie est marquée par l'anthropomorphisme inhérent aux *boson* et pour lesquels est repris le dualisme de la structure sociale masculin/féminin, c'est-à-dire le couple sexué – les *boson* sont anthropomorphes et sont censés se marier, avoir des enfants. Par exemple,

3. « L'habitant » est pris dans l'acception québécoise pour « agriculteur ». Celui qui habite, c'est-à-dire celui pour qui les lieux sont familiers, la perception du milieu quotidienne et proche.



Quatre kilomètres représentent
une heure de marche environ

-  cours d'eau permanent
-  cours d'eau intermittent
-  zone d'altitude supérieure à 240 m
-  sommet remarquable (*boka* ou *yôbouô*)
-  village (*kra*)
-  hameau de culture (*nanmuel*)
-  route bitumée (*akpo*)
-  chemin de terre (*atim*)

(1) lac Kabi, lac artificiel

Source : IGN, 1/50 000, couverture aérienne 1955, publiée en 1960.

Figure 2

Le terrain d'enquête.

On a utilisé pour notre enquête la carte IGN la plus récente (publiée en 1960). Celle-ci ne montre pas les modifications survenues dans le paysage entre 1960 et 1993.

Le carton ci-dessus indique schématiquement ces changements.

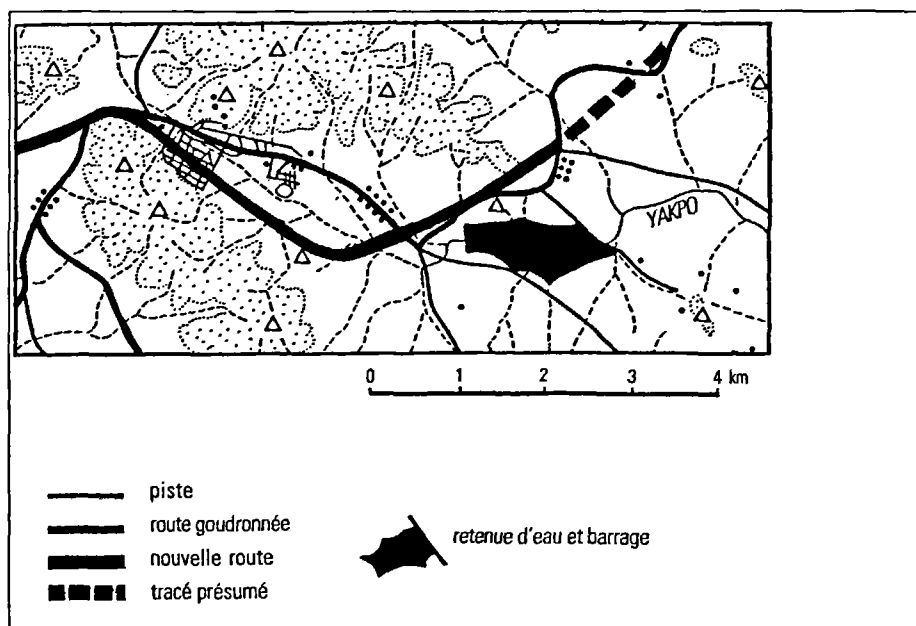


Figure 2 bis
Les changements intervenus dans le paysage entre 1980 et 1993.

le *boson Yakpo*, de la rivière principale qui borde le village de Kangandissou, qui est décrit comme étant le chef, est pour certains du genre féminin avec une nombreuse progéniture tandis que pour d'autres, il est du genre masculin et a pour épouse le *boson* de la source *Nyamésan* située en haut du village. Les deux plus hauts sommets de la chaîne de relief qui enserme le village, appelés Montagne féminine, *Boka bla*, et Montagne masculine, *Boka biesua* (la plus élevée des deux), sont aussi les lieux d'élection de *boson*. Les paysans anyi ont une représentation religieuse, anthropomorphe et sexuée de l'espace naturel dans lequel ils sont implantés.

L'unité résidentielle de la communauté villageoise se définit par une même représentation religieuse du terroir. Ainsi, la rivière qui longe plusieurs villages porte-t-elle un nom différent dans chacun des villages traversés, car chaque portion de la rivière est associée à une puissance tutélaire (*boson*) différente, connue et nommée par ceux qui se sont installés pour vivre à ses côtés.

Une écologie religieuse

Pour les paysans anyi avec lesquels j'ai travaillé, la végétation de la forêt ainsi que la terre des hameaux de culture comme celle des champs, appartiennent aux *boson*. Au sein du milieu forestier, le champ d'ignames constitue la première végétation dépendant de l'homme pour sa reproduction. Le champ, espace cultivable, n'est pas un espace entièrement fini, ses limites sont établies seulement quand deux fronts de culture se rencontrent. Les pratiques culturales de l'igname exigent de butter le sol et nécessitent un terrain nouvellement défriché. De petites parcelles de forêt sont ainsi défrichées à l'aide du feu et celui-ci est censé chasser les *boson*. Le défrichage terminé, la végétation forestière dont sont propriétaires les *boson* est remplacée par une végétation déterminée par l'homme et dépendante de lui. Néanmoins les *boson* sont censés rester dans les parages du champ et, au cas où le cultivateur négligerait d'observer les règles d'accès, ils peuvent lui être néfastes en suscitant des morsures de serpent ou en provoquant une mauvaise récolte. Le cultivateur qui souhaite un sol fertile et une bonne récolte doit donc entretenir de bons rapports avec les *boson*, considérés comme les véritables autochtones. Certaines prescriptions (sacrifices d'animaux et libations) sont nécessaires pour solliciter leur bienveillance et les disposer favorablement.

Un certain nombre d'interdits doit également être respecté par l'ensemble des villageois. Certains jours du calendrier anyi, appelés *anaa* ou encore « mauvais jours »⁴, sont des jours de repos pendant lesquels les travaux champêtres sont interdits afin de permettre aux *boson* de jouir en paix de la forêt. Les propriétaires de la nature rentrent en possession de leur territoire et de leurs biens. Ces jours-là, on ne doit pas défricher un champ, édifier des buttes d'ignames, planter ou récolter des tubercules. Il est également interdit aux femmes d'aller puiser de l'eau hors du village. On respecte les « mauvais jours », associés aux *boson*, non seulement en forêt mais aussi dans les champs d'ignames. De même, bien que les *boson* soient, en principe, chassés des jachères, les paysans tiennent compte des « mauvais jours »

4. Il est certain que l'institution des « mauvais jours » est ancienne. Pour plus de détails sur le calendrier anyi cf. Duchesne (1996 :171-174).

sur les jachères en forêt. Ce système de « mauvais jours » garantit la continuité et la régénération de la fertilité de la terre et de la végétation.

Quant aux lieux élus par un *boson*, on n'y travaille jamais. Il est interdit de visiter certaines portions de forêt. De même, on ne débroussaillait pas autour de la source d'une rivière. Il est interdit de monter sur le sommet des grandes collines, voire sur certains rochers. Même le feu de brousse ne doit pas passer à ces endroits, sinon il tuerait leurs hôtes invisibles. Ces endroits interdits où la végétation finit par devenir luxuriante et impénétrable servent de lieu de refuge et de reproduction tant pour la faune que pour la flore. Seuls les spécialistes de la forêt (les chasseurs, les guérisseurs-herboristes et les prêtres-devins) y ont accès, ils en rapportent des « remèdes » (plantes et racines médicinales et « objets-puissance »⁵).

Le chasseur est un familier de la forêt et des « choses » (euphémisme en anyi pour désigner les puissances invisibles tels que les *boson*) qui l'habitent, il est un homme puissant et craint⁶. Avant toute sortie en forêt, le chasseur s'adresse aux *boson* afin de revenir sain et sauf avec un gibier abondant. Ensuite, il se doit de respecter un code, véritable pacte qui lie les chasseurs entre eux, qu'ils soient d'origine humaine ou animale. Ainsi ne peut-il s'attaquer ni au lion, ni à la panthère, ni à l'aigle. Enfin, tout chasseur sait qu'il ne faut jamais tuer pour le plaisir de détruire. Tout surplus de viande doit être rapporté au village et partagé à la collectivité. Il est également interdit de tuer des femelles pleines ou qui allaitent des petits et des animaux en plein rut. Le code de la chasse instaure un équilibre entre reproduction des espèces et prédation par l'homme.

Certains animaux, comme l'éléphant, le buffle de la forêt et le python, aujourd'hui disparus de la région, sont dits « puissants » – spirituellement. Leur mort nécessitait alors certains rites : selon l'animal, purification du corps avant de pouvoir le dépecer ou exécution d'une danse spécifique avant de l'enterrer. Plusieurs végétaux sont égale-

5. Cf. Duchesne (1994). Cet article est consacré à la description et à la définition de différentes catégories d'*amwan*, dont les « objets-puissance » rapportés de la forêt.

6. Les chasseurs de cette trempe se font de plus en plus rares. J'ai eu la chance de partager la cour de Koffi Brou (décédé en 1997) et d'entendre ses récits de chasse lors de soirées inoubliables.

ment réputés être « puissants » et à la différence des plantes ordinaires, leur manipulation nécessite certaines précautions⁷. L'ensemble des attitudes et des croyances relatives à la faune et à la flore repose sur un principe fondamental : manifester l'innocence de celui qui a dû agresser par nécessité son environnement vital. L'homme affirme qu'il le fait par besoin et non par goût de la destruction. Ce faisant, il concilie deux exigences apparemment contraires : agresser l'animal et le végétal, voire les détruire, tout en sauvant les relations de coexistence et en maintenant la bonne entente avec son milieu par des actes significatifs de respect. Les hommes, les animaux et les végétaux doivent vivre en relative harmonie. Les interdits d'ordre religieux constituent de véritables règles de protection de la nature. Par leur biais, des lieux de refuge et de reproduction pour la faune et pour la flore sont préservés.

Contrôle des ressources naturelles par le lignage fondateur

Comme pour la majorité des villages anyi, le récit d'origine de la fondation de Kangandissou raconte que l'endroit propice, près d'une rivière, (parfois près d'un site aurifère) est découvert par un chasseur puis, le chef de lignage, une fois prévenu, décide de venir s'y installer avec ses proches. Le *boson* du lieu (ici, de la rivière *Yakpo*) se présente à lui, lui donne son nom, ses interdits et prescriptions. L'alliance culturelle avec le *boson* du lieu est instaurée par le sacrifice sanglant d'un animal. La charge d'officiant du culte revient alors au chef du lignage fondateur. Elle sera transmise, par la suite, à son héritier par voie matrilineaire. La terre et l'eau appartenant aux *boson*, l'ancêtre fondateur, de par son alliance culturelle avec les *boson*, n'en a que l'usufruit. Et il est seul habilité à régler les problèmes fonciers (relatifs aux gîtes aurifères, palmiers, terrains de chasse, lieux de pêche). L'implantation est la première source de droit sur le sol et sur les eaux.

À Kangandissou, jusqu'à la réalisation d'un barrage en 1985, les deux sources permanentes d'eau potable (la rivière *Yakpo* et la source

7. Pour plus de détails, cf. J.-P. Eschlimann (1985) et V. Duchesne (1996).

Nyamésan) sont, par le biais du culte des *boson*, sous le contrôle du lignage fondateur. En effet, les puits, situés dans les cours familiales et dont l'accès est libre, sont souvent taris durant la saison sèche. De même, un grand étang situé en forêt, où venaient se désaltérer les gros animaux (comme les éléphants, les buffles), est également investi par un *boson* auquel le lignage fondateur rend un culte. Le contrôle des ressources naturelles (sources permanentes d'eau potable, réserves de gibier et de la flore, gisements aurifères), est, par l'intermédiaire du culte des *boson*, aux mains du lignage fondateur. L'alliance de type religieux avec les *boson* des lieux constitue une assise de l'autorité politique. Et réciproquement, cette autorité (du chef de lignage, du chef de village ou du roi) garantit l'application effective des lois régissant la nature.

■ Une gestion désacralisée et « minière » de la nature

La désacralisation du lien à la Terre

La religion anyi qui s'imposait naguère indistinctement à tous les membres du village perd son intransigeance et son caractère collectif. Alors que le rythme des activités agricoles n'a pas changé, chacun observe désormais un calendrier liturgique différent. Les paysans convertis à la religion catholique reviennent de leur hameau de culture chaque samedi pour assister à la messe du dimanche ; les migrants qui le plus souvent observent le calendrier liturgique musulman⁸ ne vont pas travailler le vendredi ; tandis que les adeptes des religions syncrétiques à caractère nationaliste ont, eux, le vendredi et le dimanche pour jours de repos. Les hommes d'un même terroir ne partagent plus les mêmes croyances, ils ne sont plus placés sous la

8. Peu d'Anyi se sont convertis à l'islam. Par contre, les nombreux migrants, venus du nord pour travailler comme manœuvres dans les plantations de cacao, sont en majorité musulmans.

protection d'une même puissance tutélaire et les règles anciennes relatives à la nature ne sont plus respectées.

À Kangandissou, on a essarté les terrains jusqu'au bord des sources et on a brûlé les bois sur les sommets en vue de mises en culture. Les puits et les forages ne sont pas l'objet de croyances religieuses et leurs usagers ne leur apportent pas les soins prodigués naguère aux cours d'eau et marigots. Une école élémentaire privée a été construite sur un lieu interdit : le directeur qui a d'abord effectué le sacrifice demandé par le responsable de culte et adressé à la puissance tutélaire du lieu, n'a plus renouvelé le sacrifice une fois la construction terminée. Le directeur de l'école primaire (ou le gérant d'un hôtel nouvellement construit) ne dépend aucunement de la nature pour vivre, il n'est plus attaché religieusement à la terre qui a nourri ses parents agriculteurs, chasseurs ou orpailleurs. Le mode de relation avec la nature a changé, il n'a plus un caractère religieux, entendons fondé tout à la fois sur le respect et la crainte.

Disparition de lieux sacrés ou réappropriation par de nouveaux pouvoirs

À partir des années 1980, le développement des infrastructures entraîne des transformations profondes de l'espace rural, et de nouveaux pouvoirs en relation avec le contrôle des ressources naturelles émergent. À Kangandissou, depuis la construction du barrage (de 1982 à 1984), le contrôle de l'eau potable n'est plus aux mains du lignage fondateur. Ce sont désormais les fonctionnaires de l'État (de la Compagnie des eaux Sodeci) qui ont la maîtrise de la répartition de l'eau potable et seuls sont abonnés ceux qui sont salariés à la ville ou retraités. Les transformations de l'espace rural déstabilisent ainsi l'autorité locale traditionnelle dont l'assise est d'ordre religieux. L'équipement en eau et en électricité ainsi que l'élargissement de la voirie relèvent d'un nouvel ordre politique et économique dont les acteurs appartiennent à la culture « moderne » : ils sont lettrés, parlent le français et travaillent dans la fonction publique.

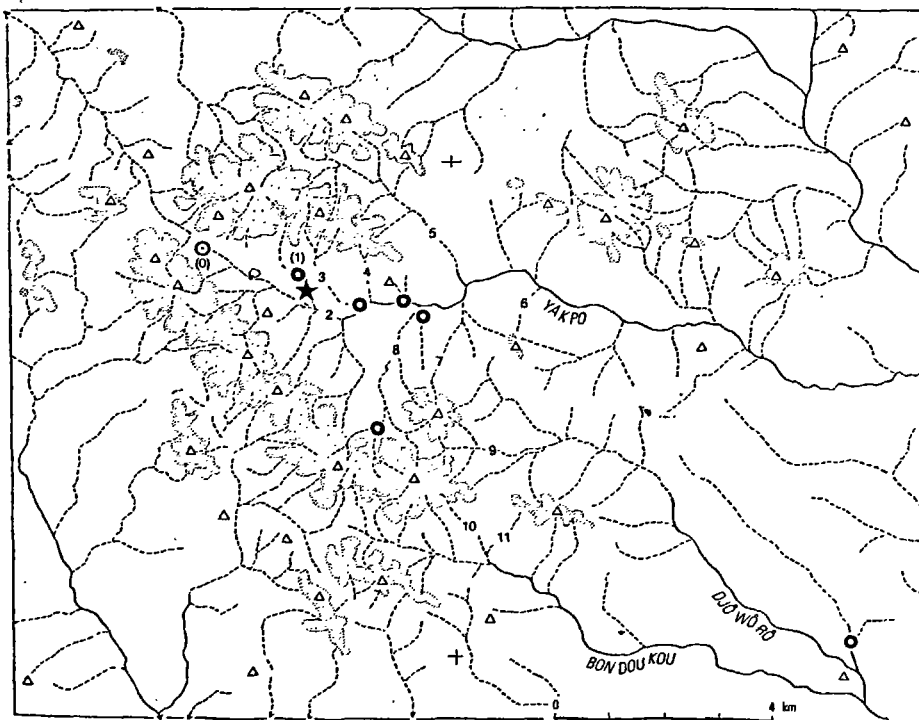
Lorsqu'un lieu (arbre, cours d'eau, étang) disparaît lors de l'aménagement du territoire, le culte lié au *boson* du lieu disparaît avec lui. En 1985 la nouvelle route bitumée reliant Abidjan à Bongouanou a

transformé le réseau hydrographique : pour franchir la rivière *Yakpo*, elle lui a fait changer de cours et prendre celui de l'un de ses affluents (*Manzan*). Après la mort du responsable du culte rendu au *boson Manzan*, celui-ci n'a pas eu de successeur, le culte a disparu avec la transformation du lieu. Seul perdure le culte rendu au *boson Yakpo*, attaché à la rivière principale et entre les mains du lignage fondateur. Et aux incrédules qui désirent vérifier l'existence du *boson*, on explique que celui-ci ne sort plus de l'eau car depuis le barrage, les bords de *Yakpo* ont été débroussaillés et la forêt a disparu.

Les cultes qui ne sont pas ancrés dans le terroir résistent mieux à l'urbanisation grandissante. C'est le cas des cultes dits « anti-sorciers » (par exemple *Mgbla*, *Tétékpan*, *Tigali*, etc.) empruntés à des populations voisines (le plus souvent les Baoulé) et des cultes prophétiques ou synchrétiques (*Harrisme*, *Deïma*, *Nakaba*, etc.) dont la principale référence est le Livre saint.

Lorsqu'ils n'ont pas été touchés par le développement des infrastructures, les lieux anciennement investis par des *boson* sont l'objet de réappropriations par les religions nouvellement adoptées. Ainsi faute de pouvoir extirper ces cultes⁹, l'Église catholique les a-t-elle partiellement christianisés (par exemple en exploitant elle-même les sources ou en construisant un sanctuaire au sommet d'une montagne révéérée). En 1987, le prêtre de la paroisse de Bongouanou et ses fidèles organisent un pèlerinage sur l'un des sommets (*Boka biesua*, « Montagne masculine ») de la chaîne de relief qui enserre Kangandissou et y plantent une Croix ; l'année suivante, l'étendard de la Légion de Marie (le *Vexillum Legionis*) est érigé sur le sommet voisin, *Boka bla*, « Montagne féminine » (figure 3). La religion chrétienne s'implante de cette manière dans le paysage des villageois afin de détrôner la religion ancienne. Quant aux nouveaux lieux nés de l'aménagement du territoire, ils sont aussi l'objet d'appropriations par la religion catholique. En 1987, décrétée année mariale par sa Sainteté le pape, une statue de la Vierge Marie est installée dans une pirogue et vogue au milieu du lac formé par le barrage (fig. 2 bis).

9. Les premiers missionnaires avaient perçu l'importance des lieux sacrés : des écrits rapportent leurs luttes contre les « génies de lieux » qu'ils chassent de leur montagne, dont ils comblent le lac ou coupent les arbres pour en utiliser le bois à la construction des églises.



Points d'eau et rivière

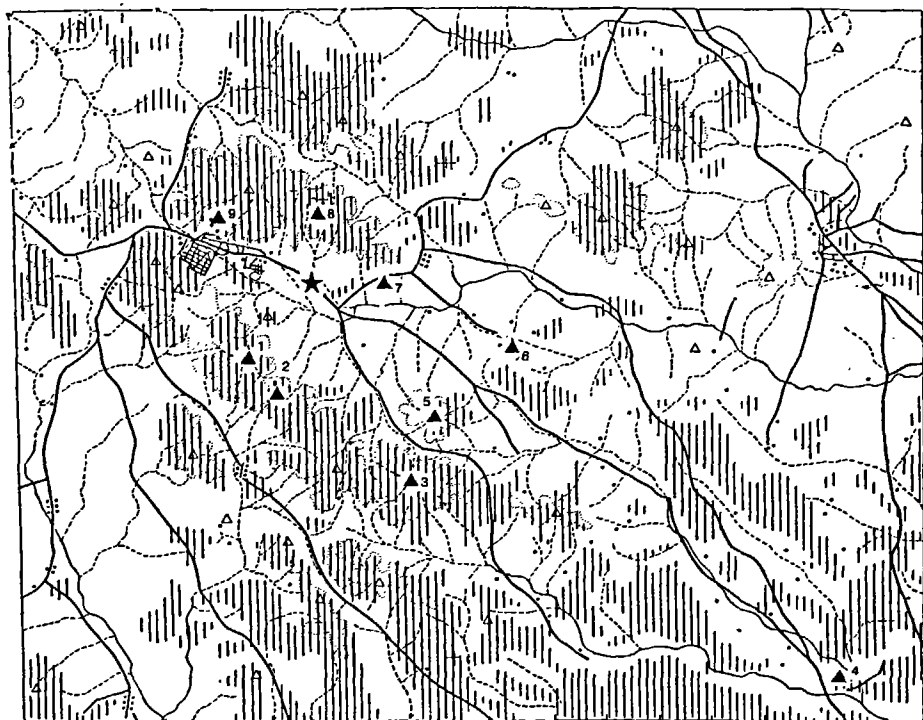
- source
- point d'eau
- rivière

Noms :
 (0). SOKOTÉ
 (1). NYAMÉSAN

2. MANZAN
 3. EWOUNINZOUOBA
 4. BONZA
 5. ÉTOUENGÉ
 6. MINDIMITUANZOUOBA

7. DOKOSONZOUOBA
 8. NZIYAKPO
 9. ABONLONZAN
 10. ÉHOLIÉ
 11. NGBWÉSO

Figure 3 (et ci-contre)
 Lieux investis par des *boson* (et leur nom)
 selon les habitants de Kangandissou.



★ village de Kangandissou

Sommets et forêts

||||| forêt (non dégradée en 1955)
▲ sommets (et leurs noms)

1. BOKA BIÉSOUA
2. BOKA BLA
3. BÉTÉTENDÉ BOKA
4. YÓBOUÓBÓ
5. KPANMÉNU
6. MINDIMITOUA
7. MAYE KRO BOKA
8. KAKOU BONOU BOKA
9. ÈSÉ BOKA

Le changement de système de production et ses conséquences sur le contrôle des ressources forestières

Avec la colonisation française, beaucoup d'agriculteurs anyi qui prenaient soin de leur champ d'ignames, extrayaient leur vin de palme, parfois de l'or et rapportaient de la forêt du gibier sont devenus planteurs de cacao (culture de rente pour l'exportation). Tout particulièrement dans la région de Bongouanou, dénommée la « Boucle du cacao », le formidable cycle du cacao des années 1970 et 1980 (Ruf, 1995) a eu des conséquences importantes sur les ressources forestières des villageois. En effet, pour produire le cacao les planteurs se déplacent, délaissant les vieilles plantations, en créant de nouvelles aux dépens de la forêt. Les défrichements sont globalement peu sélectifs. La déforestation entraîne une baisse de population de gibier jusqu'à quasi épuisement de la forêt en ressources en viande. Certaines espèces (buffle de la forêt, antilope, escargot, etc.), dont les Anyi sont très friands, ont quasi disparu. La peau des antilopes, utilisée dans la fabrication de tambours ou de natte, est devenue extrêmement rare.

Au niveau national, des mesures ont été prises pour la protection de certains animaux dont la chasse est interdite. Des parcs nationaux (qui supposent absence totale d'exploitation et d'agriculture), des forêts classées (exploitation forestière autorisée, défrichement interdit) et des périmètres reboisés ont été créés. La politique nationale de conservation et de protection du patrimoine naturel s'est substituée à la gestion locale de la nature. Aux environs de Kangandissou, existe une forêt classée. J'ai pu y constater différentes pratiques : l'existence de chantiers clandestins d'exploitation forestière, l'achat de grumes protégées à un paysan, le braconnage et la vente des espèces interdites aux restaurants locaux – précisons que le braconnage est plus aisé sur les grandes surfaces protégées, comme les forêts classées ! Le pouvoir des agents des Eaux et forêts est de type policier et n'a aucune assise religieuse ; on ne les craint ni ne les respecte. Et le contrôle des ressources forestières est désormais du ressort des représentants et agents locaux de l'État dont la relation à la nature n'a rien de religieux, mais est plutôt d'ordre monétaire¹⁰.

I Pour conclure

Toute action sur la nature repose sur une éthique territoriale et une représentation de l'espace particulières. Avant les grands travaux d'aménagement d'infrastructures menés dans les années 1980 dans la région étudiée, on pouvait parler d'une écologie religieuse garantie par le pouvoir politique local : les habitants d'un même terroir villageois partageant la même topographie religieuse, respectant les mêmes interdits et règles concernant la faune et la flore (véritable écologie religieuse) et le contrôle et la gestion des ressources naturelles étant aux mains du lignage fondateur par l'intermédiaire du culte des *boson* (puissances tutélaires du terroir). Depuis lors, on assiste à une forte désacralisation du lien à la terre et à un changement d'acteurs socio-politiques, lesquels n'entretiennent pas une relation quotidienne et familière avec la nature, ce sont notamment les agents de l'État (des Eaux et forêts) ou de sociétés semi-privées (Compagnie d'eau), ou encore les représentants locaux (ou correspondants) de grandes organisations internationales (WWF, Unesco¹¹). La politique nationale et internationale de conservation et de protection du « patrimoine naturel » (conçu par opposition au « patrimoine culturel » !) tend à se substituer à la gestion locale de la nature. Qu'ils soient dits « lieu sacré » ou « site classé », ces lieux singuliers de la nature (*topos*) posent la question du contrôle des ressources naturelles et du pouvoir qui lui est rattaché. Derrière des lieux interdits d'accès – que ce soit pour des raisons religieuses (parce qu'ils seraient habités par des puissances invisibles), que ce soit au nom de la science

10. Rappelons qu'à l'échelle nationale, l'essor économique a fait autorité sur la politique de protection du patrimoine naturel : dans ses dernières mesures, le président Houphouët-Boigny a toujours répondu aux initiatives des planteurs de cacao en déclassant les forêts.

11. Lors d'un atelier de travail consacré aux sites naturels à l'UNESCO (en septembre 1998), le représentant ivoirien, un universitaire, a été invité à donner son choix d'un site à classer : en l'occurrence ce fut la rivière aux silures sacrés de son village d'origine. Pour information, les catégories retenues par l'atelier pour caractériser le site choisi étaient : Mythes d'origine, Lieu d'un déité, Espèces sacrées, Paysage sacré, Temple-sites, Endroits spirituels ou contemplatifs.

(parce qu'ils sont supposés abriter les « réservoirs » de virus dangereux¹²) ou que ce soit sur ordre de l'armée¹³ —, se cachent toujours des enjeux de pouvoir.

12. Seuls des scientifiques peuvent pénétrer l'immense forêt classée de Taï afin d'y chercher les « réservoirs » du virus Ebola ou d'y faire des observations sur la végétation et les animaux. Des expéditions « écotouristiques » très strictement encadrées y sont aussi organisées.

13. L'article de S. Brunel, « Famine manipulée en Ouganda » (*Monde diplomatique*, août 2000) rappelle très justement que celui qui détient la nourriture et l'eau détient le pouvoir.

Bibliographie

- AKINDES F., 1997 —
Les contradictions des politiques d'aménagement des forêts classées en Côte d'Ivoire. In *Le modèle ivoirien. Crises, ajustements, recomposition*. Paris, Karthala et Orstom : 293-310.
- AMON D'ABY F.J., 1960 —
Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire. Paris, Larose.
- AMON D'ABY F.J., 1988 —
Le problème des chefferies traditionnelles en Côte d'Ivoire. Abidjan, Les Nouvelles Éditions africaines [1958 1^{re} éd.].
- DORY D., 1989 —
Pour une géographie des religions en Afrique noire. *Mondes en Développement*, XVII, 65 : 41-57.
- DUCHESNE V., 1994 —
Lier, délier. Les *amwan* chez les Anyi de Côte d'Ivoire. *Journal des Africanistes*, 64 (2) : 129-139.
- DUCHESNE V., 1996 —
Le cercle de kaolin. Boson et initiés en Côte d'Ivoire. Paris, Institut d'ethnologie.
- DUCHESNE V., 1999a —
Religions africaines, religions du terroir : hier et aujourd'hui, avec C. H. Perrot, *Historiens – Géographes, Dossier Afrique subsaharienne*, 367 : 175-192, pl. photos.
- DUCHESNE V., 1999b —
Un territoire villageois à l'épreuve de la modernité (Kangandissou, Côte d'Ivoire). In *Mondes Akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, Paris, L'Harmattan, p. 105-118.
- ESCHLIMANN J.-P., 1985 —
Lorsque l'homme sème la mort chez l'animal et le végétal. *Kasa bya Kasa, revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie*, 6 : 74-122.
- ÉTIENNE P., 1976 —
Le fait villageois Baoulé. In : *Communautés rurales et paysanneries tropicales*, Paris, Orstom, coll. Travaux et documents de l'Orstom, 53 : 27-91.
- GASTELLU J.-M., 1989 —
Riches paysans de Côte d'Ivoire. Paris, L'Harmattan.
- GUERRY V., 1970 —
La vie quotidienne dans un village baoulé. Abidjan, Inades.

PERROT C.H., 1982 —

Les Anyi-Ndényé et le pouvoir aux XVIII^e et XIX^e siècles. Paris, Publication de la Sorbonne.

PERROT C.H., 1986 —

Le siège, un espace, des hommes. Notes sur le pouvoir politique dans le Ndényé pré-colonial. In *Afrique plurielle, Afrique actuelle, Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala : 191-197.

Perrot C.H., 1989 —

Le système de gestion de la pêche en lagune Aby au XX^e siècle (Côte d'Ivoire). *Cahiers des Sciences Humaines*, XXV, n° 1-2 : 177-188.

Ruf F., 1995 —

Booms et crises du cacao. Les vertiges de l'or brun. Paris, Cirad-Sar, ministère de la Coopération et Éditions Karthala.

Semi-Bi Z., 1981 —

Équipement public et changements socio-économiques en Côte d'Ivoire (1930-1957). Thèse de doctorat d'État es lettres et sciences humaines, Univ. Paris VII.

VERGNEAULT-BELMONT, F., 1998 —

L'œil qui pense. Méthodes graphiques pour la recherche en Sciences de l'homme. Paris, L'Harmattan.



Construction
et déconstruction
de patrimoines :
conséquences
sur la biodiversité

thème 3

Patrimoine et territoires de conservation dans le Nord de la Côte d'Ivoire

Thomas J. Bassett

Introduction

Au nom du développement durable et de l'ajustement structurel, l'espace africain est actuellement divisé et même subdivisé sous des formes variées à des échelles multiples. Ces découpages sont mis en œuvre dans le cadre de divers projets qui visent à la construction de « territoires de conservation et de développement » (Schroeder et Neumann, 1995 ; Zimmerer, 2000 ; Oates, 1999) : (1) des « zones tampons » délimitées pour conserver les ressources naturelles et la faune sauvage, autour d'espaces considérés comme globalement importants pour la biodiversité, telles les aires protégées nationales ; (2) des « terroirs villageois » dont les limites ont été définies dans le cadre de projets de décentralisation visant à la planification locale des ressources naturelles ; et (3) enfin, des parcelles octroyées à des ménages, la sécurisation foncière étant considérée par l'État et les bailleurs de fonds comme un préalable indispensable pour inciter les populations rurales à conserver la terre.

Dans cette intervention, je vais tenter de montrer que la floraison de ces démarcations territoriales génère des espaces de contrôle et de compétition distincts dans ce qu'il est convenu d'appeler « l'émergence des géographies de la globalisation » (Brenner, 1999 : 53). Ces nouveaux espaces de conservation et de développement dérivent du processus de territorialisation, qui traduit la volonté des décideurs et gestionnaires de contrôler les populations et les ressources selon des

objectifs variés. Le désir de préserver le patrimoine naturel du « commun global » à travers de nouvelles méthodes d'intervention et de régulation est un des objectifs visés (Goldman, 1998). J'avance que l'une des formes de ce contrôle social se trouve dans le concept de « spatialité » selon lequel les Gestionnaires Internationaux des Ressources Naturelles (GIRN) (Goldman, 1997) utilisent la territorialisation pour créer des espaces de conservation et de développement qui sont surveillés de façon très rapprochée. Ces stratégies spatiales souvent n'atteignent pas les objectifs fixés par les GIRN, mais ils produisent tout de même des effets qui répondent aux objectifs de ces sponsors à court ou long terme. Ils comprennent les réformes institutionnelles et réglementaires, l'obtention de crédits et la mise en œuvre de réformes foncières qui génèrent des taxes et facilitent l'accumulation de capitaux. En avançant cet argument, je me réfère à un ensemble de théories sociales qui lient territorialité, formation de l'État, et discours sur le développement et l'environnement global.

■ Territorialité, État et discours sur le développement

La théorie de la territorialité de Robert Sack est en rapport direct avec cette étude. Il définit la territorialité dans la vie sociale humaine « comme étant une stratégie spatiale qui affecte, influence ou qui contrôle les ressources et les populations en contrôlant les espaces » (Sack, 1986 : 1). L'accent est particulièrement mis sur les effets pratiques des limites qui sont « utilisées par certaines autorités pour mouler, influencer ou contrôler les activités » (*ibid.* : 19). Et encore selon Sack, « cette délimitation devient un territoire lorsque ces limites sont utilisées pour affecter les comportements en contrôlant les accès ». À la suite de cette définition, nous pouvons voir les espaces de conservation et de développement tels qu'ils ont été démontrés dans les projets de zones tampons ou dans la gestion de terroir comme des « territoires » et le processus de leur délimitation comme « des territoires en confection », ou « territorialisation ».

Dans son livre, *Seeking Like a State*, James Scott souligne l'importance de la « territorialisation » dans la formation d'un État moderne. Il soutient qu'un État en phase de modernisation a besoin de trouver les moyens d'identifier et de surveiller ses sujets pour la collecte des impôts, de la conscription militaire et de l'application d'une politique de stabilité. Historiquement parlant la diversité du social rural et l'organisation des espaces ont été des obstacles majeurs au contrôle centralisé des populations et des ressources. Un exemple pourrait être l'apparente « illisibilité » des systèmes coutumiers du titre foncier selon lesquels plusieurs individus pouvaient jouir des bénéfices et avantages d'une même parcelle. Afin d'exercer donc un contrôle sur la population, l'État cherche à transformer « ce qui était autrefois un hiéroglyphe social en un système de format à la fois lisible et administrativement malléable (Scott, 1998 : 3). Ceci a été réalisé historiquement à travers un processus de simplification, de standardisation et de rationalisation des systèmes de titre foncier, par exemple sous forme d'enquêtes cadastrales et l'immatriculation des terres. Scott explique que ce processus de simplification qui consiste à rendre plus « lisible » des systèmes sociaux et des pratiques locales très complexes est déterminant dans la formation de tout État. Le fait de mesurer, délimiter et cataloguer ces nouvelles bornes est un processus politique de haut niveau dans lequel des pertes de certains sont des gains pour d'autres.

Pour abonder en ce sens, il faut souligner que la campagne de délimitation par bornage des villages, des zones de biodiversité et des terres tenues par des individualités dans un contexte de projets de conservation et de développement, n'est que le reflet de l'aspiration de l'État et des acteurs internationaux afin de pouvoir étendre leur couverture administrative sur les communautés rurales dans l'optique d'une gestion facile des hommes et leurs ressources. Bien que les idées et les fonds dégagés dans le cadre de ce débat sur l'aménagement du territoire proviennent généralement de sources internationales, certains « autochtones » ne se sentent pas totalement lésés par ces nouvelles réglementations avec son corollaire d'institutions parce qu'ils y trouvent des intérêts bien avantageux pour leurs causes (comme, par exemple, l'entrave placée aux immigrants pour les empêcher d'être propriétaires fonciers). Ainsi, l'aménagement du territoire implique un entrejeu de pouvoir relationnel et de pratiques parmi les divers acteurs qui ont des intérêts incorporés dans les projets de

protection de l'environnement et de développement¹ (Cleaver et Schreiber, 1994 : 13). Le territoire ainsi devient la première forme spatiale du pouvoir (Sack, 1986 : 26).

La démarcation territoriale, plus spécifiquement la réforme du titre foncier est un thème récurrent dans le discours sur le développement (Cleaver et Schreiber, 1994). Le discours sur le développement tel que défini par Jonathan Crush « est fait de formes à partir desquelles un texte de développement ou un professionnel de développement établit son autorité, sa manière de construire le monde » (Crush, 1995 : 3) en gommant les complexités et les diversités sociales tout en créant ces propres objets de développement (croissance rapide de la population, stagnation agricole, dégradation de l'environnement)² (Escobar, 1995 : 41-53). Pour remplir ainsi le vide historique et géographique créé par ce tour de passe-passe discursif, les textes de développement sont truffés de clichés rhétoriques, de narrations et de plans d'actions qui leur procurent des effets spéciaux de bonne organisation et d'animation. Un de ces clichés très répandus est l'argument selon lequel les systèmes traditionnels africains du droit foncier sont dépassés et ont besoin selon toute vraisemblance d'être remplacés par un système plus moderne et plus libre concernant l'appropriation des terres. L'argument en lui-même est libellé comme suit : le système coutumier de distribution des terres aura peut-être alloué les terres de façon équitable et il aura fourni aux paysans, planteurs et éleveurs une certaine sécurité eu égard à la très faible densité de population et d'une abondance des terres à cette époque. Cependant, la pression de la population croissante a eu pour résultat la réduction de l'espace agricole et pastoral, qui par la suite a généré un accroissement de la compétition, une multiplication des conflits fonciers suivi de l'inévitable dégradation des terres. La thèse de « la tragédie des biens communs » de G. Hardin renforce cette ligne de pensée à telle enseigne que le système

1. La Banque mondiale considère que « les plans spatiaux » constituent un élément essentiel de ces plans d'actions pour résoudre « les problèmes de la stagnation agricole et de la dégradation de l'environnement » en Afrique sub-saharienne.

2. A. Escobar décrit ce gommage comme « une homogénéisation ». Il souligne comment les discours de développement commencent de façon caractéristique par la création « d'anormalités » tels que les « malnourris » et les « paysans sans terre » qui ne peuvent être traités effectivement que par les professionnels du développement.

coutumier de la propriété foncière est décrit comme « un libre accès » ou un accès dérégulé qui a la fâcheuse conséquence d'entraîner un usage très intensif des terres par les paysans, les planteurs, les éleveurs et les chasseurs dont le seul souci est le gain individuel plutôt que de se soucier du bien communautaire ou tout simplement de la nature mondiale. La morale de ce discours de (sous) développement est que la nature égoïste des hommes fait de la disparition du système de « commun » la seule solution viable. La privatisation des terres est perçue comme la condition nécessaire pour les hommes de bien gérer leurs ressources naturelles (Bassett, 1993 : 3-31).

Bien qu'il existe de bonnes preuves démontrant que le « libre accès » est rare et que le système du « commun » est régulé par les institutions indigènes, le modèle de la « tragédie du commun » continue tout de même d'exister³. Sa longévité peut être expliquée en partie par le fait que le récit de la « tragédie du commun » a dépolitisé le processus politique de l'accès (et du non accès) au contrôle des ressources. L'intérêt et l'implication de l'État et des bailleurs de fond dans le contrôle de la population et des ressources ne sont pas évoqués dans cette histoire. La dégradation des terres (si seulement cela est vrai !) apparaît comme la seule conséquence de la vétusté, du dysfonctionnement, des pratiques destructives de gestion et du comportement méchant des utilisateurs terriens (Leach et Mearns, 1996 ; Biot *et al.*, 1995 ; Bassett et Koli Bi, 2000 : 67-95).

Le développement n'est pas le problème, il est plutôt la solution. L'influence du rôle de l'État et des capitaux internationaux dans l'accès, l'utilisation et l'appropriation des ressources n'est pas discutée dans le récit de la tragédie du commun. Comme T. Mitchell (1995) l'a remarqué : « le développement international a un besoin spécial de négliger l'implication interne de l'État et des bailleurs de fond dans son analyse des problèmes de ces endroits. Il se présente plutôt sous la forme d'une intelligence extérieure qui se tient en dehors des objets qu'il décrit ».

Maintenant, je vais brièvement examiner deux exemples de démarcation territoriale dans le Nord de la Côte d'Ivoire qui illustreront et

3. Pour une excellente synthèse des recherches récentes sur les systèmes fonciers coutumiers et statutaires, voir C Toulmin et J. Quan (éd.), 2000.

élargiront notre compréhension de l'application de la territorialité comme stratégie géographique pour contrôler la population et les ressources dans le contexte des projets de conservation et de développement. Le premier exemple, le Projet national de gestion des terroirs et d'équipement rural (PNGTER), est d'envergure nationale. Le second exemple, le projet pilote de Gestion participative des ressources naturelles et de la faune en Afrique de l'Ouest (Geprenaf) est un projet multinational de conservation de la biodiversité financé par le Fond pour l'environnement mondial (FEM).

■ Gestion des terroirs

L'approche de la gestion du terroir est un concept relativement nouveau et unique à l'Afrique de l'Ouest francophone d'où il est apparu dans les projets et les textes de développement durant les quinze dernières années (International Institute for Environment and Development, 1999 : 10; Marchal, 2001). Il a ses fondements dans le concept de géographie rurale française du terroir qui est définie comme « empreinte agraire et espace social à géométrie variable » (Pelissier, 1995 : 34) définissant « un domaine dans lequel les gens font de la culture, font des feux de bois, font de la recherche de fruits, font la chasse aux animaux sauvages et même font paître leurs troupeaux de bétail » (Leonard et Longbottom, 2000 : 55). L'approche du terroir cherche à impliquer les villageois dans la conceptualisation, le planning, la gestion et le financement des projets de développement confinés dans les limites des terres villageoises. En effet, ce genre de programme cherche à transformer ce domaine de fait de la communauté en territoire établi ou finage « avec des bornes précises et légalement reconnues » (Pelissier, 1995 : 34).

Le PNGTER a démarré en 1998 avec pour mission finale de pousser un peu plus loin les politiques et les programmes gouvernementaux dans les domaines du développement agricole, de la décentralisation et du planning territorial. Afin d'atteindre ses objectifs, le PNGTER travaille de façon étroite avec l'Agence nationale du développement rural (Anader) et le Plan foncier rural (PFR). Les agents des bureaux annexes de l'Anader servent de consultants spéciaux pour former les équipes de gestion des terroirs employés par le PNGTER pour créer

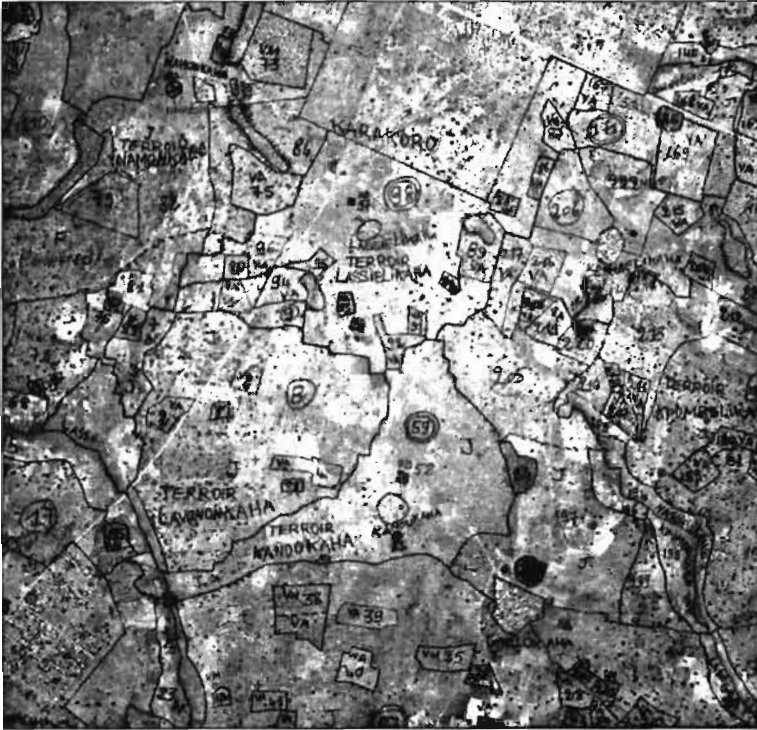
et assister des conseils de village dans la planification du développement. Depuis 1990, le Plan foncier rural (PFR) a clarifié les limites de l'appropriation des terres et des territoires villageois dans cinq zones pilotes à travers tout le pays⁴.

En utilisant des photographies aériennes à petite échelle et la technologie GPS, les équipes du PFR munies d'une formation élémentaire sur les enquêtes cadastrales, interrogent les paysans sur le terrain en présence d'autres paysans du voisinage et/ou des propriétaires de titre foncier coutumier concernant l'étendue de leurs terres et la nature de leurs droits fonciers. L'information est enregistrée sous forme de questionnaires et les limites sont marquées sur la photographie aérienne à l'échelle de 1/10 000 (figure 1). Les équipes du PFR font aussi des recensements démographiques au niveau du village où ils notent les noms des individus localement reconnus comme propriétaires fonciers par l'autorité coutumière.

La documentation soutenant ce projet est composée d'une cartographie des parcelles de terrain et des villages, d'informations démographiques, de listes des noms de propriétaires fonciers et de rapports sur l'évolution et la nature des droits fonciers revendiqués par les individus. Cette documentation sert de support légal pour le recensement des terres qui est une étape obligatoire dans l'immatriculation des parcelles utilisées par les équipes de PNGTER dans la planification de leur travail territorial.

L'approche du système du terroir a été critiquée pour avoir conceptualisé les parcelles villageoises comme des unités sociales autonomes et limitées dans la tradition structurelle fonctionnelle d'une écologie culturelle (Leach *et al.*, 1999 : 225-247). Considérer les communautés rurales comme des îles sociales et spatiales et considérer les exploitants locaux comme les premiers décideurs dissimule le rôle des forces politiques et économiques extra-locales et les facteurs écologiques régionaux sur les activités productives (Blaikie, 1999 ; Painter, 1993 ; Turner, 1999). Le terroir défini ici comme l'ensemble des espaces sur lesquels les villageois exercent leur autorité est perçu de façon étroite et irréaliste comme le contenant de l'occupation du sol plutôt qu'une

4. Entre 1990 et 1997, le PFR a recensé 671 000 hectares. L'étendue du travail de PFR sous PNGTER cherche à couvrir en plus deux millions d'hectares d'ici à l'an 2002.



Source : Plan foncier rural.

■ Figure 1

Légende Photoplan des terroirs villageois au sud de Karakoro dans la région de Korhogo.

arène dans laquelle l'utilisation de l'espace est fortement influencée de l'extérieur. Dans ce sens, on doit concevoir un terroir comme un espace enchevêtré dans la hiérarchie de territoires interconnectés.

La perception des communautés rurales comme étant des unités socio-spatiales autosuffisantes, est une fiction indispensable qui permet aux bailleurs de fonds et aux agents de l'État de construire de nouvelles unités territoriales dans le cadre plus élargi de la politique de décentralisation (Ferguson, 1990 ; Ribot, 1999). La conception de ces nouveaux territoires de conservation et de développement est beaucoup plus liée aux objectifs de la planification nationale et de l'idéalisation des images d'unification, d'homogénéité et de sédentarisation des communautés que du modèle d'usage des ressources et des

activités des résidents générant des revenus qui généralement transcendent les limites du territoire villageois. En plus, la participation des locaux dans l'élaboration de cette nouvelle stratégie territoriale pour le développement rural est restée des plus minimales (voir le cas pratique de la Geprenaf ci-dessous). Les terroirs devraient être vus comme de nouveaux espaces de régulation de l'État qui considèrent le terroir à peine plus qu'une simple zone de projet où leur expertise technique peut être utilisée.

N'étant ni objectif ni un exercice purement technique comme le proclame le personnel de PFR, le Plan foncier rural est idéologiquement entraîné par les modèles et les programmes de développement de ces sponsors. La délimitation des parcelles et l'enregistrement des titres fonciers n'ont pas tenu compte de la diversité des utilisateurs dans le système indigène qui est caractérisé par la multiplicité et le chevauchement des droits pour une parcelle donnée. Le droit coutumier accordé aux chasseurs, aux éleveurs, aux bûcherons et aux pêcheurs sur les terres est exclu du registre foncier. Ceux-là ont d'office un droit légitime sur les terres. L'approche de la gestion des terroirs et du Plan foncier rural simplifie ce système foncier dynamique et complexe. À travers un processus de sélection et d'omission, les cartographes de l'État sont préoccupés par la fabrication de nouveaux territoires sous la bannière de la décentralisation, du développement durable et de la participation de la communauté. Même si ces objectifs « admirables » ne sont pas atteints, d'importantes questions demeurent sur les effets des nouvelles institutions (tel le conseil villageois ou le comité de gestion des terres) et des documents (cartes, registre des parcelles) créés dans le cadre de ces projets. Dans le cas du Plan foncier rural et du Projet de gestion des terres villageoises, le processus de territorialisation a créé un nouvel ensemble de règles, régulations et artefacts qui ont effectivement remodelé la réalité. Comme l'a dit J. Ferguson, les « effets secondaires » des projets de développement sont des fois plus importants que leurs objectifs fixés. C'est-à-dire, même si les communautés ne parviennent pas à attirer les fonds de développement tel que prévu par les promoteurs du terroir, d'autres objectifs sont atteints tels que l'expansion des relations du capitalisme agraire ou l'intervention de l'État dans les luttes locales concernant les terres (Ferguson, 1990 : 254-257). La pertinence des « effets secondaires » et des agendas multiples sur la réussite ou l'échec d'un quelconque projet est illustrée dans le prochain cas pratique fait par la Geprenaf.

■ Projet pilote de Gestion participative des ressources naturelles et de la faune en Afrique de l'Ouest (Geprenaf)

La Geprenaf est un des premiers projets de conservation de la biodiversité globale à être financé par le Fond de l'environnement mondial (FEM). FEM est une «entité internationale indépendante» qui coopère avec des ONG, des gouvernements et le secteur privé pour la conception et le financement «des projets favorables à l'environnement»⁵. La Banque mondiale, le Programme des Nations unies pour le Développement et le programme des Nations unies pour l'environnement sont les agences à travers lesquelles ces projets sont appliqués. Pour qu'un projet bénéficie du financement de FEM, il doit traiter des problèmes d'environnement à impact international tels que la destruction de l'ozone, le réchauffement de la terre et le changement de climat, la biodiversité et les eaux internationales. La Geprenaf porte officiellement le label de projet de conservation de la biodiversité dont la dimension internationale est largement définie par sa présence dans plusieurs pays, en l'occurrence deux pays voisins : la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso avec son projet de cinq ans (1996-2001) qui a été financé à concurrence de \$ 13.5 millions⁶. Le projet est géographiquement dispersé entre trois localités : deux en Côte d'Ivoire, une au Burkina. Les sites de la Côte d'Ivoire (Ouarigué et monts Tingui) sont respectivement situés aux frontières Nord et Sud du Parc national de la Comoé. Le site du Burkina (Diéfoula) est contigu au Ouarigué le long de la frontière internationale formée par le fleuve Leraba. Les sites de Ouarigué et de Diéfoula sont pour la plupart couverts par des forêts classées. Les activités du projet sont concentrées sur les communautés situées aux frontières ou dans ces

5. En 1998, 36 nations ont donné \$ 2,75 milliards au Trust Fund de GEF. La Banque mondiale est le trustee des fonds ; le conseil de GEF décide de l'investissement des fonds (The World Bank, 1998 : 1-2).

6. Le détail du financement est le suivant : GEF : \$ 7 millions ; gouvernement de la Belgique \$ 4,4 millions ; gouvernement de la Côte d'Ivoire : \$ 1,13 million ; gouvernement du Burkina-Faso : \$ 0,36 million ; Populations locales : \$ 0,3 million.

forêts classées⁷ (Banque mondiale, 1995, Annexe 2 : 5). Tous ces sites sont situés à des endroits qui étaient faiblement peuplés il y a 30 ans à cause de l'onchocercose (cécité liée aux fleuves). La densité de la population en ces endroits a tout le temps été faible (4-8 personnes/km²), 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.

La localisation du site de conservation de la Côte d'Ivoire est au bord du Parc national de la Comoé : cet endroit est conçu pour être une zone tampon entre la population riveraine et le parc. Le Parc de la Comoé est le plus grand parc national de la Côte d'Ivoire (1 150 000 ha). Il a été classé comme un Site du patrimoine mondial et comme une Réserve de la Biosphère. L'utilisation des aires protégées est théoriquement interdite. Mais les chasseurs, les cultivateurs et les éleveurs entrent dans tous les parcs nationaux et les forêts de la Côte d'Ivoire, avec peu de difficulté et cela dans les buts à la fois de subsistance et de gain lucratif. Il n'est pas rare de trouver des communautés de cultivateurs et des éleveurs saisonniers, des pêcheurs et des chasseurs dans ces endroits prétendument protégés (Banque mondiale, 1998). La surveillance du Parc national est faible et la corruption est une pratique très répandue⁸.

Les documents du projet accusent les cultivateurs locaux et immigrés ainsi que les éleveurs immigrés d'être la cause de la dégradation d'une savane vierge dans ces zones tampons. L'agriculture extensive et l'élevage sont vus comme des pratiques particulièrement destructives bien qu'aucune donnée dans les rapports du projet ne soutiennent ces affirmations. La chasse commerciale est considérée comme la plus grande menace à la conservation. Les chasseurs locaux et des groupes organisés chassent et posent des pièges dans les parcs et les forêts classées. Des groupes venus d'ailleurs peuvent passer des mois dans ces endroits protégés en chassant pour alimenter le marché de la viande de brousse. Ils viennent souvent avec des camions dans le Parc national de la Comoé pour transporter les gibiers abattus vers les grands

7. Le projet a travaillé avec les résidents de dix villages au site de Diéfoula et de dix-sept villages à Ouarigué.

8. Les gardes du Parc sont vus comme des « bailleurs de fonds » qui fournissent des munitions aux braconniers en échange de gibier et d'une part de revenu.

centres urbains où la demande est très élevée. La Geprenaf estime qu'au rythme actuel d'exploitation, en douze années les petits mammifères et même les mammifères moyens seront décimés (Caspary, 1999).

En résumé, la Geprenaf invoque la liaison étroite qu'il y a entre population, agriculture et environnement pour expliquer la dynamique de la dégradation de l'environnement. Dans les documents relatifs à ce projet, les paysans sont accusés de destruction désordonnée d'un des derniers paysages « vierge » du continent africain. Le message contenu dans ces textes est qu'il est urgent de mettre fin à ces pratiques afin d'arrêter la disparition de notre patrimoine mondial. De toutes les façons, « l'humanité n'observera pas passivement la désintégration de tout un continent – Les arbres, la terre, le sol, l'eau, la faune sauvage, l'environnement urbain – est l'affaire de tout le monde » (Falloux et Talbort, 1993 : xiii-xiv). La crise qui se développe aux bords du Parc national de la Comoé établit la scène du contrôle (ou « gestion ») des gérants de ressources globales et de l'État sur l'exploitation de l'espace qui s'y trouve. La méthode des « zones tampons » de la Geprenaf est perçue comme une alternative viable aux pratiques désespérées susmentionnées.

La Geprenaf s'auto-définit comme étant une approche de communauté participative à la conservation de la biodiversité. En effet le projet suit le modèle du programme Campfire du Zimbabwe dans lequel les communautés locales sont encouragées à protéger les espèces menacées en échange d'une portion des revenus de la chasse safari. L'objectif fondamentalement visé par la Geprenaf est celui de protéger la faune à travers les efforts de la communauté qui amèneront les gens à mettre fin à la chasse commerciale et de subsistance. Le scénario permettrait une expansion de la faune sauvage qui aboutirait à l'augmentation des opportunités de tourisme écologique et de chasse du safari qui deviendront par la suite des sources de revenus importantes pour les communautés locales. Ces retombées économiques seront des incitations primaires qui encourageront les communautés locales à continuer leurs activités de conservation. Les documents sur le projet prévoient que si le contrôle communautaire est effectif, la faune se reconstituera assez rapidement pour permettre la reprise du safari en deux ans d'application du projet.

Pour atteindre son premier objectif de la reconstitution de la faune, la Geprenaf a déployé un certain nombre d'outils institutionnels et poli-

tiques comme le découpage par zone, la gestion du terroir et la participation de la communauté. La planification de l'usage des terres impliquait la démarcation de grandes surfaces en zones de biodiversité et agropastorales. La figure 2 illustre ce type de découpage sur le site de Ouarigué. Les cartes délimitent les zones de biodiversité et d'agrosylvo-pastorale ainsi les parcelles traditionnellement tenues par les communautés sous l'autorité coutumière. Le but de la Geprenaf était de créer un plan de gestion pour la conservation qui régulerait les activités d'utilisation des terres dans chaque zone. Tout comme la conception de la carte, le plan de conservation a été créé par des associations villageoises et inter-villageoises bénéficiant d'une assistance de l'équipe technique de la Geprenaf et des ONG. La carte devient ainsi le territoire sur lequel les activités du projet se développeront.

Une lecture des documents de la Geprenaf et des discussions avec le personnel travaillant sur le projet ont révélé des tensions et des contradictions entre le discours de la conservation par la communauté et les résultats des activités du projet. Premièrement, la gestion participative apparaît être un peu au-delà d'une mobilisation rurale sous une autre appellation (Little *et al.*, 1994 : 347-472 ; Peters, 1994 : 22-24 ; Schroeder, 1999 : 1-22). Les documents relatifs au projet utilisent le terme de « planification dirigée de l'usage des terres communautaires » pour indiquer qu'une grande part du projet est consacrée à « la conscientisation de la population locale » au sujet de l'importance de la conservation de la biodiversité et à « démontrer les avantages tangibles » à gagner dans la conservation et le développement des espaces créés par le projet (Banque mondiale 1995, annexe 3 : 1). La participation de l'UICN dans les phases préliminaires du projet montre l'importance que les organisations internationales ont accordées à la conception du projet.

Deuxièmement, la Geprenaf avait à surmonter une indifférence, des conflits de priorités et des hostilités à son projet de conservation. Des ateliers tenus dans plus d'une douzaine de localités dans le périmètre du parc ont révélé que « l'importance de la biodiversité » n'étant pas bien connue de tous, fait que le Parc national de la Comoé est perçu comme une réserve de terres qui pourrait être cultivées (Banque mondiale, 1998 : 6). L'antagonisme envers le parc, ses gardes et le gouvernement en général a de multiples origines : la création du parc sans le consentement des propriétaires fonciers traditionnels ; l'in-

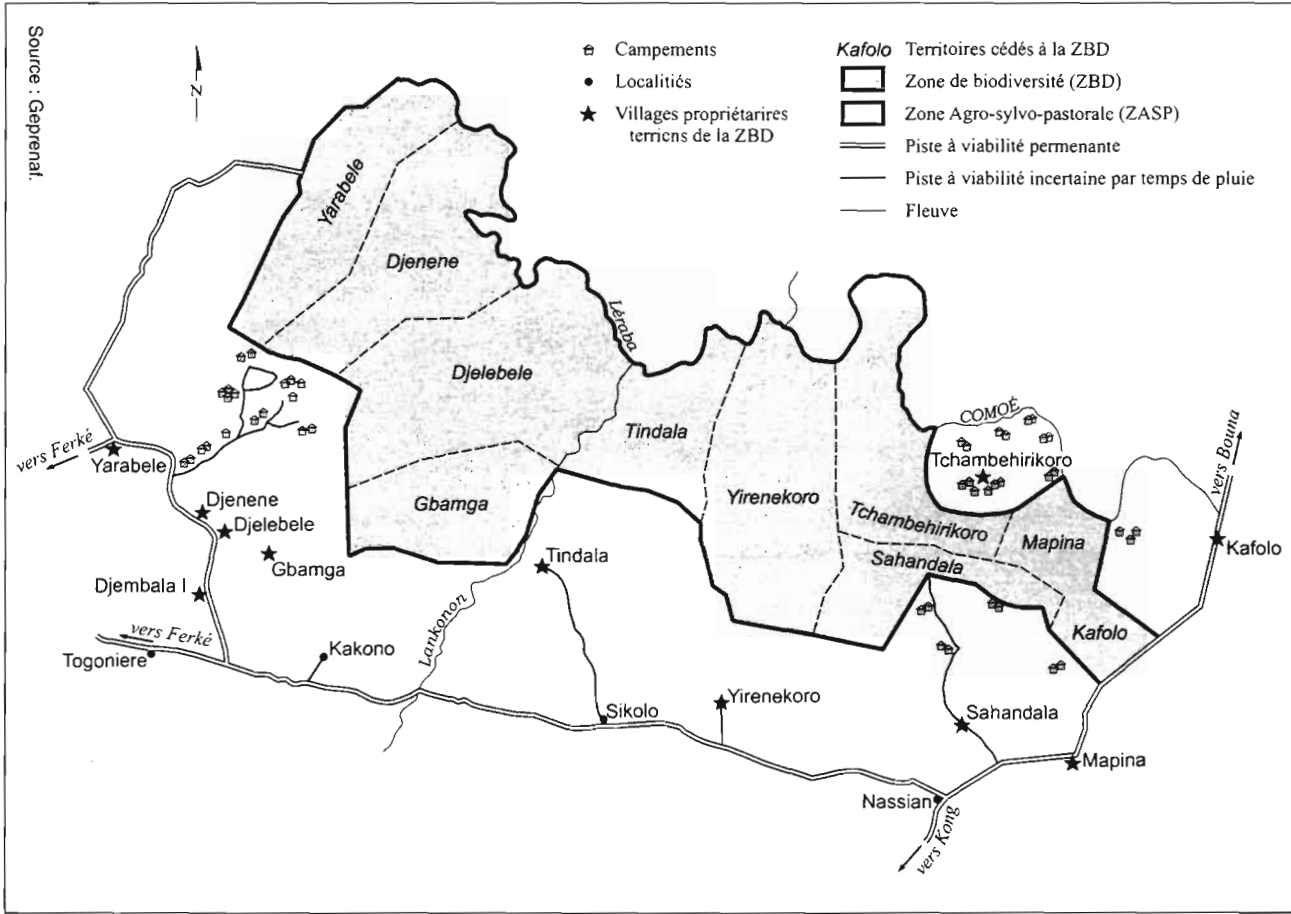


Figure 2
Carte des villages propriétaires terriens de la ZBD.

terdiction de la chasse hors du parc ; l'interdiction totale de l'usage des ressources du parc (l'interdiction de puiser de l'eau dans le parc pendant la saison sèche, l'interdiction d'y collecter du bois mort et de la paille pour les travaux de construction aussi bien que l'interdiction de cultiver dans le parc des vivriers, l'interdiction de chasser) ; la présence quasi permanente des braconniers dans le parc et l'immigration incontrôlée des cultivateurs et des éleveurs en provenance de pays voisins. Comme R. Neumann (1998 : 43) le démontre dans le cas des parcs nationaux de Tanzanie, l'aliénation des terres et la réduction de l'accès aux ressources soulèvent des résistances au niveau des communautés vivant le long des frontières du parc, qui défendent leur revendication sur les terres du parc comme étant « un droit moral de la subsistance ».

Une tension majeure de la Geprenaf fut son intention de persuader les populations antagonistes de restreindre d'avantage leur accès aux ressources (terre, faune sauvage) dans l'intérêt de préserver l'héritage naturel mondial. Les documents de la Geprenaf ne font encore aucune référence à l'accès des ressources naturelles pour la survie des populations locales. En plus, il n'y a aucune indication liant la qualité de la vie économique rurale à la politique économique de la Côte d'Ivoire qui a été marquée par des crises économiques, l'instabilité politique et des problèmes de dette depuis le début de l'année 1990. Les liens entre les revenus des foyers, le marché mondial, des biens de consommation, et les programmes d'ajustement structurel (dévaluation, réduction des charges de l'État) et l'influence que ces problèmes cités plus haut peuvent avoir sur la décision du paysan à tirer sur une espèce menacée n'apparaissent pas dans les documents traitant du projet. L'idée est que l'intérêt réel de l'humanité à préserver la biodiversité mondiale se perd souvent dans les préoccupations d'individus marginalisés, furieux et désespérés, qui extraient les ressources naturelles en l'absence d'alternative viable.

Cela dit, il y avait des intérêts locaux authentiques dans les gestions des terroirs, mais ces intérêts n'étaient pas nécessairement liés à l'objectif spécifique de la conservation de biodiversité. De jeunes gens bien éduqués qui sont retournés au village à cause du chômage dans les grandes villes ivoiriennes, voyaient dans le taux d'immigration très élevé une menace qui conduirait inévitablement à une pénurie de viande pour la consommation et même à une pénurie de terre culti-

vable (Banque mondiale, 1995, Annexe 2 : 5). Pour ce groupe l'approche du système du terroir semblait la méthode qui permettrait de renforcer leur contrôle sur la distribution des titres fonciers. Comme on l'a déjà souligné, l'approche « gestion du terroir » se distingue des autres programmes de développement participatif de la population par le fait qu'il met l'accent sur la « clarification » des bornes territoriales des communautés rurales et l'appropriation de terre par les individus et les groupes qui résident sur ces territoires. Les revendications autochtones des terres ont reçu un soutien favorable du gouvernement en 1998 lorsqu'un nouveau code foncier a été présenté à l'Assemblée nationale. À mi-parcours du projet général, la loi a décrété que seuls les citoyens ivoiriens pouvaient légalement obtenir un titre foncier. La loi de 1998 a donné du pouvoir aux citoyens ivoiriens résidant dans les zones touchées par le projet pour arracher le contrôle des terres aux colons immigrés. Les gérants de la Geprenaf avaient aussi un intérêt à contrôler l'immigration pour des raisons différentes. Les analystes financiers du projet ont démontré que « si l'immigration pouvait être contrôlée alors la gestion et l'usage de la flore et de la faune par les villageois deviendraient rapidement plus profitables que l'agriculture » (*ibid.*). Il y avait tout simplement une coïncidence d'intérêts entre les jeunes gens assoiffés de terre et les gérants de la Geprenaf au sujet du besoin de contrôler l'immigration dans les zones où les projets se déroulent. La question cruciale était de savoir si oui ou non (les jeunes gens et les gérants du projet) partageaient le même intérêt dans la régulation des activités de l'usage des terres pour la sauvegarde de la vie animale sauvage. Si les résultats préliminaires du projet sont une indication, alors il y a eu divergence d'intérêts. Le rétablissement de la vie animale sauvage n'est pas encore établi scientifiquement sur les sites de la Côte d'Ivoire et du Burkina Faso (Lauginie et Pare, 2000 ; Geprenaf, 2001).

Conclusion

Le nouveau code foncier et l'approche « gestion de terroir » en Côte d'Ivoire ont créé de nouvelles entités politico-administratives, des règles et des régulations dans les communautés. Ceux-ci augmentent et interagissent avec les institutions existantes pour l'attribution des terres. Ces innovations institutionnelles liées aux nouvelles structures

de gouvernance à l'échelle locale, régionale et nationale présentent de nouvelles opportunités d'accès (ou de non-accès) et de contrôle sur les ressources pour des individus et des groupes d'individus. La réceptivité des activités de la Geprenaf par les communautés rurales et des sous-groupes de la population se comprend au vu des luttes politiques locales opposant autochtones et immigrés d'une part et jeunes et vieux d'autre part⁹. La politique de l'exclusion a considérablement été alimentée par la politique électorale au niveau national pendant les élections des années 1995 et 2000 lorsque les sentiments xénophobes ont été remués par les hommes politiques cherchant à exclure les étrangers des postes politiques et de les empêcher de devenir propriétaires terriens (AFP, 2000; Fisiy, 1999). La question de savoir qui est ivoirien et qui ne l'est pas, populairement connu sous l'appellation « Ivoirité » est devenue essentielle dans les discours politiques et dans les conflits fonciers de la Côte d'Ivoire contemporaine. En effet, des affrontements violents à propos de la propriété foncière dans les régions de forêt du Sud-Ouest et dans la savane du centre ont forcé des milliers d'immigrés Mossi, Dagari, Peulh et Bozo à chercher refuge pour se protéger contre les autochtones furieux, réclamant que ces étrangers n'aient pas droit au contrôle des terres selon la nouvelle loi (*Le Jour* n° 1433, novembre 1999 et n° 1438, novembre 1999; AFP, janvier 2001 et février 2001).

La lutte pour le contrôle des terres sur les sites du projet de la Geprenaf en Côte d'Ivoire pourraient être interprétée comme les « conséquences non-intentionnelles » du projet de conservation. Cependant on peut aussi voir ces conflits comme étant les produits de l'interprétation locale du patrimoine qui dit que la richesse des terres a été gérée par les ancêtres pour le bénéfice des générations actuelles d'« Ivoiriens pur sang » aussi bien que celles du futur. Contrastant avec la définition du patrimoine des gestionnaires internationaux des ressources naturelles de « savane vierge » remplie de mammifères de « type safarien », cette définition locale explique mieux pourquoi certains éléments du projet ont été adoptés et d'autres rejetés et aussi pourquoi l'accroissement de la faune n'a pas encore atteint le niveau escompté.

9. L. Gray (1997) mentionne une politique villageoise similaire au Sud-Ouest du Burkina-Faso où les jeunes hommes Bwa cherchent à utiliser les institutions créées par le programme national de gestion pour empêcher les immigrants Mossi de s'installer sur leur terroir.

Bibliographie

- Agence France Presse (AFP), 2000 — « Le "pays aux 60 ethnies" plus divisé que jamais » *Dépêche de l'Agence France Presse* du 19 octobre 2000.
- Agence France Presse (AFP), 2000 — « En zone forestière, tensions et convoitises autour de la terre » *Dépêche de l'Agence France Presse*, le 25 janvier 2001.
- Agence France Presse (AFP), 2001 — « À Bonoua, la crise et la chasse aux étrangers ont eu raison de la CEDEAO » *Dépêche de l'Agence France Presse*, 13 février 2001.
- Banque Mondiale, 1995 — *Projet Pilote de Gestion Participative des Ressources Naturelles et de la Faune en Afrique de l'Ouest*, Rapport n° 13660 AFR, Document de projet, mai 1995.
- Banque Mondiale, 1998 — Côte d'Ivoire, Programme cadre de gestion des aires protégées, *Rapport de l'exercice de consultation des populations riveraines aux aires protégées*, mai 1998.
- BASSETT T., 1993 — « Introduction : The Land Question and Agricultural Transformation in Sub-Saharan Africa ». In BASSETT T. and CRUMMEY D. (éd.), *Land in African Agrarian Systems*. Madison, U. of Wisconsin Press : 3-31.
- BASSETT T. and KOLI Bi Z., 2000 — « Environmental Discourses and the Ivorian Savanna ». *Annals of the Association of American Geographers* 90 (1) : 67-95.
- BIOT Y., BLAIKIE P., JACKSON C. and PALMER-JONES R., 1995 — *Rethinking Research on Land Degradation in Developing Countries*, World Bank Discussion Paper 289, Washington, D.C., The World Bank.
- BLAIKIE P., 1999 — « A review of political ecology : Issues, epistemology and analytical narratives, » *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie* 3-4 : 131-147.
- BRENNER N., 1999 — Beyond state-centrism? Space, territoriality, and geographical scale in globalization studies, *Theory and Society* 28 : 53.
- CASPARY H.-U., 1999 — *Utilisation de la faune sauvage en Côte d'Ivoire et Afrique de l'Ouest - potentiels et contraintes pour la coopération au développement*, Eschborn, GTZ.
- CLEAVER K. and SCHREIBER G., 1994 — *Reversing the Spiral : the population, agriculture, and environment nexus in sub-Saharan Africa*. Washington, D.C., The World Bank : 13.
- CRUSH J., 1995 — « Introduction : Imagining Development »? In J. CRUSH (éd.) *Power of Development*. London, Routledge : 1-23.
- ESCOBAR A., 1995 — *Encountering Development : The making and unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- FALLOUX F. and TALBOT L., 1993 — *Crisis and Opportunity : Environment and Development in Africa*. London, Earthscan.
- FERGUSON J., 1990 — *The Anti-Politics Machine : « Development » Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*.

Minneapolis, University of Minnesota Press.

FISIV C., 1999 —

« Regimes of Citizenship and Control of Assets in Côte d'Ivoire, » papier présenté aux rencontres annuelles de l'association des études africaines, Philadelphia, Pennsylvania, le 11 novembre 1999.

Geprenaf, 2001 —

Aide-mémoire, 9^e mission d'appui à l'exécution, janv.-fév. 2001. Abidjan, document de projet.

Global Environmental Facility (GEF), 1998 —

Introduction to the GEF (Washington, D.C., The World Bank).

GOLDMAN M., 1997 —

“Customs in Common” : The epistemic world of the commons scholars. *Theory and Society* 26 : 1-37.

GOLDMAN M. (ed.), 1998 —

Privatizing Nature : Political Struggles for the Global Commons. New Brunswick, NJ : Rutgers U. Press.

GRAY L., 1997 —

Land Degradation in southwestern Burkina Faso : The environmental effects of demographic and agricultural change, Ph. D. dissertation, U. of Illinois, Urbana-Champaign.

International Institute for Environment and Development, 1999 —

Land tenure and resource access in West Africa : Issues and opportunities for the next twenty-five years. London, IIED.

Le Jour, 1999 —

« Affrontements entre Kroumen et Burkinabé à Tabou », 14 novembre 1999, n° 1433.

Le Jour, 1999 —

« Les gros yeux de l'étranger », 21 novembre 1999, n° 1438.

LEACH M.

and MEARNS R. (eds.), 1996 — *The Lie of the Land : Challenging Received Wisdom on the African Environment*. Oxford, UK and Portsmouth, NH : James Currey, Ltd. and Heinemann.

LAUGINIE F. and PARE E., 2000 —

« Comments and Recommendations of the External Evaluation Mission, Pilot Community-Based Wildlife and Natural Resources Management Project », May 2000.

LEACH M., MEARNS R.

and SCOONES I., 1999 — Environmental entitlements : Dynamics and institutions in community-based natural resource management, *World Development*, 27 : 225-47.

LEONARD R.

and LONGBOTTOM J., 2000 — *Land tenure lexicon : A glossary of terms from English and French speaking West Africa*. London, IIED.

LITTLE P., 1994 —

« The link between local participation and improved conservation : A review of issues and experiences ». In WESTERN D. and WRIGHT R. (éd.) *Natural connections : perspectives on community-based conservation*. Washington, D.C., Island Press : 347-372.

MARCHALL J.-Y., 2001 —

« A geographer's viewpoint ». In COLIN J.P. and CRAWFORD E.W. (éd.), *Research on agricultural systems : accomplishments, perspectives and issues*. Huntington, New York, Nova Science Publ. : 111-125.

- MITCHELL, T. 1995 —
« The object of development :
America's Egypt ». In CRUSH J. (éd.),
Power of Development. London,
Routledge : 129-157.
- NEUMANN R., 1998 —
*Imposing Wilderness : Struggles over
livelihood and nature preservation
in Africa*. Berkeley, U. of California
Press.
- OATES J.F., 1999 —
*Myth and Reality in the Rain Forest :
How conservation strategies are
failing in West Africa*. Berkeley,
U. of California Press.
- PAINTER T., 1993 —
*Getting it right : Linking concepts and
action for improving the use of natural
resources in Sahelian West Africa*.
IIED Dryland Programme, Issues
Paper No. 40.
- Pelissier P., 1995 —
« Transition foncière en Afrique noir :
Du temps des terroirs au temps
des finages ». In BLANC-PAMARD C.
et CAMBRÉZY L. (éd.), *Terre, terroir,
territoire. Les tensions foncières*.
Paris, Éditions de l'Orstom.
- PETERS P., 1994 —
« "Who's local here ?" The Politics
of Participation in Development »,
Cultural Survival Quarterly, Fall :
22-24.
- République
de la Côte d'Ivoire (RCI), 1998 —
*Atelier de Lancement du PNGTER,
Organisation Institutionnel du Projet*.
Abidjan, min. de l'Agriculture.
- RIBOT J., 1999 —
Decentralization, participation and
accountability in Sahelian forestry :
Legal instruments of politico-
administrative control, *Africa*, 69 :
23-65.
- SACK R., 1986 —
*Human Territoriality : Its theory
and history*. Cambridge : Cambridge
University Press.
- Schroeder R., 1999 —
Community, forestry, and
conditionality in The Gambia,
Africa, 69 : 1-22.
- SCHROEDER R.
and NEUMANN R., 1995 —
Manifest ecological destinies :
Local rights and global environmental
agendas, *Antipode*, 27 (4) : 321-24.
- SCOTT J., 1998 —
*Seeing Like a State : How certain
schemes to improve the human
condition have failed*. New Haven,
Yale U. Press.
- TOULMIN C.
and QUAN J. (éd.), 2000 —
*Evolving land rights, policy,
and tenure in Africa*. London, IIED.
- TURNER M., 1999 —
Conflict, environmental change
and social institutions in dryland
Africa : limitations of the community
research management approach,
Society and National Resources
12 : 643-647.
- ZIMMERER K., 2000 —
The reworking of conservation
geographies : Nonequilibrium
landscapes and nature-society
hybrids, *Annals of the Association
of American Geographers* 90 (2) :
356-369.

Cette étude a bénéficié d'un soutien financier du National Science Foundation.

Practising “patrimony” and “biodiversity”

The articulation of diverse local, national
and international perspectives in Guinea,
West Africa

James Fairhead

Melissa Leach

■ Introduction

Within a cacophony of voices now speaking “environment” in the Republic of Guinea, biodiversity has become a key organizing concept. Guinea was the second country in Africa to ratify the 1992 Biodiversity Convention which was signed in Rio at the Earth Summit, and the concept of biodiversity is now central to the strategizing and daily work in the National Environment Directorate, the Forest and Wildlife Directorate, and the many donor funded programs which have now reoriented their work towards “biodiversity” conservation objectives.

Our main focus in this paper is on the ideas concerning “biodiversity” and its conservation which circulate in international organizations, and on how these relate to the national and local settings which may reproduce or rework them. These “external” ideas are in no way homogeneous, but comprise an array of diverse perspectives, associated with different institutions and scientific traditions, which treat biodiversity in very different ways. Each of these perspectives on biodiversity constructs patrimony rather differently. In particular, each (a) focuses on different spaces, species and products, (b) holds

different views of local knowledge and practice, and (c) offers different types of impetus to territorialisation.

While we build here on our longstanding work on local knowledge and practices in landscape management in Guinea (Fairhead and Leach, 1996), the paper comes out of a broader project to situate such understandings in a broader reflection on science-policy processes nationally and internationally¹. In this, we are engaging with a set of literatures on the ethnography of science, policy and environmental decision-making which has emerged in large part from work on industrialised countries. This, we suggest, offers a range of useful insights for conceptualising issues around the construction of “natural patrimony” in Africa, complementing more established perspectives in African studies such as those emphasising indigenous knowledges, the diverse construction of tenure regimes, and so on.

Modern concern for biodiversity and for its conservation echoes older colonial environmental concerns, although these had focused more on deforestation and its supposed influence on climatic desiccation. As today, colonial administrations and their “street level bureaucrats” had to balance international scientific practice and policy (which they sometimes had a hand in) with the political, economic and ecological specificities of the territory they administered.

Yet there are differences, as we shall explore. The evolution of contemporary science and policy draws on the practices (science and policy traditions, if you will) sedimented in earlier colonial times. These are traditions of practice which have been shaped by the particular history of administrative succession: in Guinea, the colony (from the 1890s to 1958), the independent African socialist state (from 1958 to 1984), the one-party military dictatorship (1984-93), and now a contemporary liberal democracy. When the policy practices of one epoch are transformed, they are often shaped in a dialogical relation to their predecessors.

1. This project, “Forest Science and Forest Policy: knowledge, institutions and policy processes” was funded by the Economic and Social Committee on Research (ESCOR) of the UK Department for International Development (DFID). We are grateful for this funding support; however opinions here are the authors’ own, and do not represent those of DFID.

Take, for example, the attempt after Independence of Guinea’s radical pan-Africanist socialist leaders to promote African herbal medicine. This was in part a political act which gained its meaning in dialogical opposition to the alien colonial health regime which had earlier demeaned indigenous health practices. It also made sense in relation to economic realities then faced by Guineans in the isolated and bankrupt economy. Yet whilst the subject of the research was framed in opposition to colonial medical practice, the practice of research (what made it scientific) drew on colonially shaped scientific practice. Research sought to identify active plant chemicals, but not the social practices of medicine in which herbs were only a part. The policy thus trod a difficult line between Africanization on the one hand (defined in opposition to colonial practice), and “demystification” defined according to colonial traditions of “scientific” practice. In doing so, it helped shape new meanings (for those involved) about what it is to be African and Guinean; what is natural and what is supernatural, what is cultural and what is “mystification”. Colonialism may be over, but its echoes still shape the present.

In this vein, we want to explore here the current practices of villagers, and of scientists and projects involved in mobilizing the biodiversity concept in national research and policy, examining where they build on earlier traditions of practice. After a brief *résumé* of a range of villager perspectives on “natural patrimony”, exemplified through the case of forest islands in Kissidougou prefecture, we examine four rather diverse sets of practices which could be construed as “external”, but which co-exist with (and articulate with) those of villagers in modern Guinean society. These include:

- *first* the production of lists of plant and animal species which university scientists and projects carry out with donor support. As we shall see, such research is intimately related to the creation, justification and funding of national parks and forest reserves;
- *second*, the exploration of ecosystem dynamics through “cutting edge” sampling and computer modelling techniques, which is equally linked to funding justification;
- *third*, the harnessing of traditional plant medicines by environmental NGOs and networks of healers to promote conservation; and issues also linked with discussion and action concerning biopiracy, multi-national corporations and “indigenous property rights”, and

– *fourth*, promoting the use of “semi-wild”² plants such as oil palms, which link conservation with inhabitants’ economic interests.

Biodiversity has acquired significance in Guinea through these fields of practice, involving as much low-level government and non-government employees as those in ministerial and donor offices. Each set of practices involves different social relations and funding of science; different international networks, and different political discourses. In this respect while each set of practices relates to biological conservation, each also carries wider importance in shaping national and local social and cultural identity, and it is this that we ultimately seek to explore.

■ Some theoretical clarifications

Our approach engages with a range of literatures concerning the ways science and policy mutually inform each other. As in many such studies, we take a methodological scepticism to the content of science, to enable an exploration of its social construction and meanings (Gordon *in* Foucault, 1981; Barnes and Bloor, 1992; Jasanoff, 1996; Wynne 1996). Rather than attempt to argue for any particular perspective (in this paper at least), what we are interested in is how social and historical context shapes scientific research and findings and its relationship with policy and wider society.

Work in the sociology of science has long problematized the ways that social and political values inform the setting of scientific agendas, the ways scientists work, and the ways they reach their conclusions. It emphasizes how “scientific knowledge embodies implicit models or assumptions about the social world” (Irwin and Wynne, 1996 : 3). Researchers examining policy processes and the contests

2. We use this phrase to refer to the fact that these plants sometimes grow wild, but are also actively distributed and cultivated by villagers. As will become apparent later in the paper, different policy-makers, scientists and villagers variously emphasise the ‘wild’ or ‘cultivated’ dimension in defining and interpreting such plants.

over knowledge which they imply have varied in the extent to which they take a more “structural” or more “agentive” approach. Among the more structural approaches, some see science and policy change as negotiated between structured political interests (e.g. policy communities or “advocacy coalitions”; Jordan, 1990; Sabatier, 1988), or as socially constructed through particular discursive regimes of power/knowledge (e.g. following Foucault, Shore and Wright, 1997; Drysek, 1990). Other approaches give more weight to the agency of particular actors, their strategies, and interactions, ranging from interface analysis (Long and Long, 1992) and the Paris School’s actor-network theory (e.g. Callon, 1986; Latour, 1993), to work on the strategizing behaviour of what Grindle and Thomas (1991) characterize as policy entrepreneurs, or to knowledge elites, who share core beliefs, characterized as “epistemic communities” by Haas (1992).

Our methodological approach to science and policy takes the focus off agency and structure, and focuses instead on the constellation of particular practices and procedures which can be and are considered as science or policy, and on the field which they add mass to and from which they derive funding. Ideally, such a perspective allows each practice – each workshop, meeting, report, legislative decision, funding flow – to have its own biography, which at once contributes to “policy” without conforming to any particular totalizing narrative of its evolution, enactment, or meaning. Practices that are scientific can have their own specificity (reviewing species lists, characterizing ecological zones, listing the forces leading to degradation), and need not conform to any totalizing narrative of scientific method and scientific advance.

Included in the idea of practice, as we want to use it at least, are the ways in which ideas can become vested in (encoded in) landscape features (such as “watershed protection reserves” “fire curtain reserves” or “permanent sample plots”). Ideas become encoded in networks of collaboration (such as those linking national park management and university zoology departments) as well as in methodological practices. Particular ideas may endure through their practice, and because they are practised, while other ideas, not embodied in such practice, become rather different phenomena. Scientists may have disproved that the Sahara is advancing because of anthropogenic influence, for instance, but the idea that it does live on in the inter-

national Convention to Combat Desertification, and the myriad of programs extolling inhabitants to change their ways. If the idea of human induced desertification had never been practised, its refutation would be a very different phenomenon.

Practices of science and policy may to some extent be generated and proceed independently with particular “bits” of science taken up by particular bureaucrats at certain points in policy processes. Yet as Shackley and Wynne (1995) have argued, there are important ways in which science and policy may be co-produced by processes such as funding; the commissioning of studies and consultancies, and practices of “applied, policy relevant research”. When citizens generate their own science to contest particular policy directives science is being produced within policy processes. More broadly, as Shackley and Wynne (1995) have illustrated in the context of climate change, scientists may contribute to the framing of policy issues by defining what evidence can be produced and its policy significance. Those working in policy also frame scientific enquiry by defining areas of relevance, and pertinent questions for investigation. Such co-production also occurs at a second level: participation in policy lends credence to calling practices (such as listing species) “scientific”, and political action based on science gains credibility to be called policy – or at least to be considered a contender for it. Taking a practice-based approach encourages us to pay attention not only to co-production (of science and policy) but also to their co-endurance, through the repetition of certain practices and their embedding in bureaucratic cultures and traditions, and to their co-validation, as being “Scientific” lends credence to “Policy” practices and vice versa.

The social relations of science and policy are shaped through political history. In one-time colonies such as Guinea, this shaping has been such as to produce almost total disengagement of land users from the development of environmental science and policy to date. We are not going to explore how villagers in Guinea consider and debate “environmental issues”. We have explored this at length elsewhere (Fairhead and Leach, 1996). But it has made remarkably little impact on the development of science and policy. In the instances where local resource users have been involved in research and policy processes, we explore how it has been on terms which do not permit the full engagement of their alternative perspectives, and which merely

repackage the elements of local knowledge meaningful to science/policy discourse. Alternative lines of scientific enquiry have therefore been excluded, shaping the silences and well as the concerns of science and policy.

■ Villagers' diverse perspectives on patrimony and resource rights

Notable elements of “natural patrimony” in Guinea, and the foci of much external attention regarding biodiversity, are the forest patches which surround the villages in Kissidougou prefecture. Foresters and botanists have tended to consider these as the last vestiges of the Upper Guinean forest block's northern extension. Supposing that the soils and climate of the region should support forest, they assume that it once did and that the forest patches present today are relics of this past forest cover: a heritage which has survived the savannisation wrought elsewhere by local inhabitants (Adam, 1948; Aubréville, 1949; république de Guinée, 1988; Schnell, 1952). As we explore later in this paper, such understandings are associated with very particular ideas about elements of the landscape as patrimony. In short, considering these forests as “natural relics” assists them to be constructed as international and national patrimony, and supports the curtailment or circumscription of local rights over them and their constituent trees.

For the region's Kissia and Kuranko³ inhabitants, by contrast, these forest patches are encouraged to form through habitation and management: they are products of settlement history, and as such linked to very different ideas about patrimony and territorial control. Yet as landscape features with histories, forest patches do not have a single significance shared by those who live in and use them. People repre-

3. Kissia is the preferred and correct plural term for the people who speak Kissie, a language categorised within the Mel group of West Atlantic languages. Kuranko is a dialect of Mandinka, part of the Mande language group.

sent and value them and elements of their diversity in a range of ways, each implying slightly different notions of patrimony, and different possibilities for claiming control over places, trees, resources, and for legitimising sociopolitical status.

For both Kissia and Kuranko, forest islands around villages play important roles in protecting the settlement from dry season bush fires, high winds and excessive heat. They also provide convenient sources of forest products and shelter for tree crops and social activities. In past periods of warfare they were central to settlement fortification. Today, villagers encourage forest island development more or less deliberately in the course of everyday life, occasionally by tree planting, but principally by creating the fire and soil conditions which favour forest regeneration in savanna. Villagers create fire-breaks to prevent annual savanna fires destroying their thatched houses and garden fences, largely through everyday activities which reduce the quantity of inflammable grasses on the village margins. Men collect grass for roofing houses and fencing there, and families frequently tether their cattle there during the farming season where their grazing and trampling diminishes grass quantities. Early in the dry season, young men and elders alike set and monitor a controlled burn which eliminates the fuel for more threatening late season fires. Thus protected, village-edge areas develop dense semi-deciduous moist forest vegetation over the years and as the island of forest expands, grass collection and grazing are gradually moved further out. The fertilisation of village-edge soils by the deposition of human and animal faeces and ash and household waste further encourages forest development. Villagers sometimes garden for a limited period around an inhabited settlement specifically to encourage forest establishment by removing grasses and ripening the soils. But the link between gardening and forest patch formation is more commonly manifested when once-gardened village and farm hamlet sites are abandoned, or when a new settlement is established on an old garden site.

While forest-promoting activities can be deliberately targeted, the individual activities which contribute to forest establishment are frequently undertaken without this outcome in mind. Forest island development in this sense depends on the diverse activities of community members, and not on deliberate management by community institutions. For most village men and women, the origins of forest islands

are therefore the logical extension into the past of processes experienced in the present. It is unremarkable to them that the gradual, cumulative effect of diverse activities on savanna village margins should be the establishment and expansion of a belt of woodland. All residents do not necessarily know a forest island’s particular history, especially if they have come from other localities as male immigrants or as wives moving to their husband’s home at marriage. Many suppose that the forest around their village has “always” existed, while noting in other contexts that everyday activities cause the gradual extension of forest island area. Within this perspective, the rings of large silk-cotton trees (*Ceiba pentandra*) and *Bombax buonopozense* which are a distinctive feature of many forest islands tend to be interpreted as the overgrown relics of living fence poles of past garden sites. People point out how effectively fence poles “take” in fertile garden soils, and these tree species are among those used to make garden enclosures today.

In many villages, certain elderly men and women – usually of land-holding lineages – represent forest patch formation in a more punctuated, intentional way. Leaders of descent groups which claim founder status in a territory, and the political authority associated with this, often emphasise how their ancestors arrived in empty, relatively inhospitable savanna and initiated the beginnings of a forest island and a settlement there by planting “starter” trees. As one Kissi elder said of his village, Yiffo: “The firstcomers planted cotton trees. There is still one which carries the name of the planter”⁴. Certain such trees are attributed origins emphasising the founder’s extraordinary capabilities (e.g. at Fondambadou an initial *Erythrophleum guineensis* tree grew from the founder’s powerful staff placed in the ground). But more normally, founding trees are remembered more prosaically as individuals of fast growing species which were transplanted from wildlings to suppress fire and accelerate rapid forest succession within their protection (using, for example *Triplochiton scleroxylon* and *Ceiba pentandra*).

Frequently, one of these founding trees becomes a marker of the establishment of the alliance or “contract” with the land spirits; the contract

4. Interview, Elder, Yiffo village, 18th January 1993.

which ensures a place for human settlement and reproduction and for productive farming, hunting and fishing to sustain it. In Kuranko, it is usually the founding family which manages this contract and makes the sacrifices necessary to maintain it, often with the assistance of trained chief hunters. In Kissi villages the land contract enshrined in foundational trees is usually managed by a family reputed to have been the first to bury a member in the new settlement; a role distinguished from political chieftaincy, assumed by other possible village founders. As an elder in Ningbeda succinctly put it: "You have founded a village, you go, you build, he whose child dies first, it is he who is the land chief; even if you are the first in the village, you are not the land chief"⁵. The representation of forest island origins in terms of the planting of initial trees is significant in upholding relations between lineages. For ruling families, the trees remain markers invoking historical planting events which legitimise their current social and political status.

"Punctuated" views of forest island origin also draw on the planting of trees and establishment of forest islands as fortresses. From this perspective, the rings of cotton trees are represented as having grown from the stakes of the stockades which were used in combination with ditches and closely-interplanted thorn bushes and lianas in pre-twentieth century fortification strategies. As the rings of closely staked cotton trees grew, trees were often trained for particular purposes. Some would have their apical meristem cut to promote a dense spreading and interlocking crown for maximum concealment, grass suppression and fire control. A few would be fertilised and trimmed of their lateral branches to encourage rapid upward growth into lookout trees and gate posts. The training of trees to take on different forms – whether the spreading form known by Kuranko as *bolonani* (four arms/branches) or tall straight forms suitable for timber – is a common practice in the region. Foresters, by contrast, tend to attribute tree form only to natural conditions, assuming heavily branched individuals to have grown up in savanna or forest clearings, and tall straight ones – the "forest form" – in forest. They thus wrongly infer that all forest form trees on more open land are relics of deforestation.

5. Interview, Elder, Ningbeda village, 25th September 1992.

In addition to fortification, villagers have enriched and altered the species composition of forest islands for a wide range of purposes. As people of different gender, age and social position use and value island resources in different ways, the species composition in forest islands comes to reflect the patterning of socially varied priorities, albeit mediated by people’s differential ability to realise them. Use priorities also change over time, so forest islands acquire a layering of changing enrichment legacies.

From the first, forest islands were enriched with kola trees (*Cola nitida*), earning the Kissidougou region its ascription as *Worodu* (Kola-land) within Mande-speaking West Africa. The nuts produced in this area carry high value not only in local health and cultural practice, but also as an important trading commodity in long established forest-savanna commerce. Women are culturally prohibited from planting and harvesting (though not trading) kola, but men frequently transplant wildlings and thus acquire individual control over the resulting tree wherever it may be in the forest island. Both Kissia and Kuranko also plant kola with the buried umbilical cord of a newborn baby, to “grow up with the child”. From the 1930s, men planted coffee in forest islands, although labour and tenure arrangements have excluded almost all women from this. When necessary, forest islands were extended to house more coffee, and were adapted by removing undergrowth and selectively thinning the canopy, leaving some trees for shade and valued timber, fruit and oilseed resources (e.g. *Azelia africana*, *Khaya grandifoliola*, *Parinari excelsa*, *Elaeis guineensis*). More recently, coffee profitability has declined and bananas have come to be favoured as forest island tree crops, along with fruit trees such as mango and citrus which are planted by women and children as well by men. All these tree crops are individually owned by their planters as heritable property. While some village forest islands are divided into individualised plots, complicated inheritance patterns and more spontaneous transplanting mean that people often have individual tenure over trees scattered throughout the island.

Valued gathering species also become concentrated in forest islands through their selective preservation. Medicinal and craft specialists often preserve supplies of their favoured species, and elderly women, especially, keep transplanted supplies of common herbal remedies

conveniently in the forest edge, near their houses. Oil palms self-seed from women's palm oil processing activities on the village edge, and are subsequently protected within the island. Women especially value the forest island as a convenient source of edible nuts and fruits used in sauce preparation and for cash sale. They also collect dead branches for fuelwood there during the dry season when obtaining preferred species from open land and farm-sites is less convenient. Cotton trees and thorny bushes from past fortification, together with ancient but no longer productive kola trees and oilseed species once protected by women but now no longer used (e.g. *Pentadesma butyracea*), remain in the forest island alongside currently useful species. Forest islands are thus not only represented differently according to people's interpretations of resource value, but they are also, in effect, a living archive – a repository of layered social memories – albeit one open to socially differentiated interpretations.

Social memories evoked by the forest island are made explicit in the shrines devoted to past inhabitants and cult figures. The silk-cotton and *Triplochiton scleroxylon* trees planted by founders often become sites where present lineage members seek ancestral beneficence, often through sacrifices. In many forest islands, village hunters maintain an altar to the locality's most renowned hunters, who trace the ancestry of their skills and success ultimately to *Mandenbori*, the legendary father-figure of all hunters. In Kissi forest islands, a place is reserved for the burial of the first-dead children of each family, who unlike other people are buried "with the land" rather than among the living in the inhabited village, and whose death is neither recognised nor mourned. Those buried in this way are locally termed *cuei pieeo*, literally "child (buried in) the leaves" (Paulme, 1950: 514): the leaves of *Newbouldia laevis*, a pioneer forest species which reproduces vegetatively and comes to dominate the burial site. Within most Kissi forest islands, there is an additional shrine to the chief land spirit (*Luande*), managed by the land chief lineage and with access strictly limited to initiated members of the men's society.

Men's society (*tooma vanpiandua* in southern Kissi areas) is an institution or "secret society" which trains young men, during at least two initiation stages, in skills and knowledge central to male social roles, as well as in managing important aspects of community and inter-

village life and political relations. Schooling and society business take place in a delimited part of the forest island, which provides the necessary concealment of activities from women and non-initiates. The boundaries are made clear to potential trespassers by the planting of distinctive *Dracaena arborea*. The installation of this specialised arena for men’s society business, and of the “medicines” (*koan*), special plants and expertise needed to run the institution, is an important sign of a well-established, politically-influential settlement, as distinct from a subordinate hamlet or farm camp. Women have a parallel initiation society (*tooma vanlandua*) which similarly educates young initiates, transacts women’s business, and holds gender specific knowledge, especially concerning fertility and reproduction. Women’s society affairs are conducted at streamside locations, where shrines to female ancestors are maintained. The place is usually concealed from men and non-initiates by a forest patch, often a part of the village forest island. Thus most forest islands contain male and female “sacred” places. Yet their quality derives from the installation of the institutions in them, rather than inhering in any sacredness of “forest” as a category in Kissi thought.

Thus forest islands thus acquire very different meanings depending on who one is, and whether the attention is on everyday provisioning and village protection, village origins and lineage political relationships, the power and military structures of men’s societies, the control over fertility in women’s societies, the economic value of tree crops and timber, or assertions of ethnic identity and relationships with the state. This is equally true for the significances of particular tree species and, indeed, of particular trees. Each of these perspectives carries different implications for who might control trees and their material resources, and for establishing and maintaining social and political positions.

The perspectives on biodiversity which have developed among national and international institutions are selective in which aspects of this local knowledge and practice they pick up on (or ignore), and how they contextualise these, and in doing so give them rather different meanings. This puts into question simplistic ideas concerning “participation” and “building on local tradition” in the management of biodiversity.

■ Biodiversity and administration

The Environment Directorate has been responsible for the negotiations and the subsequent implementation of the Biodiversity Convention, and the production of a national biodiversity strategy and action plan. Whereas the Environment Directorate cannot implement, the Forest Directorate can, with its large staff managing state forests and forest law throughout its Prefectoral and Sub-Prefectoral administrations. The Forest Directorate is, however, heavily dependent on supplementary funding and infrastructure from donor funded projects, and this – along with the green conditionalities imposed on Guinea by international financial institutions – means that large parts of its activity are now inflected by donors' concerns, where biodiversity looms large.

That those working in forestry, conservation, agricultural and environmental jobs have been turning their attention to biodiversity issues is certainly linked to funding. But it is also stimulated by a developing interest in the subject. Through the national and international networks a mutually interested community (epistemic community) has developed which gives new meaning and application to the skills of many involved. For national university academics, biodiversity provides an opportunity for "research", and for those in foreign universities, it provides funding and interest in "cutting edge" research.

That the major EU funded "Niger River Protection Program" which was initially conceived as a watershed protection program has recently employed as its key expatriate a specialist ecologist skilled in ecosystem research (not hydrology), and that the refinancing of the program that he is responsible for flags biodiversity as a major theme, clearly illustrates the shift (in donor interest) from concerns with watersheds to concerns with ecosystems and biodiversity.

National academics in universities and government research institutes have been incorporated into several of these developments. And many work simultaneously for non-governmental organizations which deal with environmental issues. International donors now often seek to work through NGOs rather than the state, and this enables talented government staff to work in the lucrative and better financed world in a freelance capacity. These rather entrepreneurial NGOs have been

quick in “mobilizing” biodiversity and the funds it attracts. One, to give an example, is developing a biodiversity project with university staff to re-invigorate a national game reserve, receiving financing from the German national fund dedicated to international biodiversity conservation, helping spend the money which Germany is obliged to spend following its ratification of the Biodiversity Convention. The same NGO is developing a medicinal plant initiative.

However briefly, let us look at the spectrum of practices these projects and ministries engage in.

Listing diversity

Focused attention on biodiversity has heralded a resurgence of interest in the identification and listing of plant and animal species. Long before colonization, European visitors to West Africa had begun collecting and naming local flora. Early in the colonial period, botanical gardens and research centres collected, identified and classified plants, and established and managed plant herbaria.

Certain Guineans became indispensable to this process through their knowledge of the flora and their capacity to identify and distinguish plants. The Guineans involved became renowned for their botanical knowledge, and informally this contributed to their reputations as herbalists. At Independence it was these few Guineans and their apprentices who took over the herbaria. Their skills were valued when the state became interested in medicinal plants, as mentioned, and several were sent for botanical training in East Germany.

State funding interest in indigenous medical plants eventually waned following the death of President Sekou Touré in 1984, so the botanists had to continue with minimal resources and lack of recognition. They were kept busy “tree spotting” (largely for forest inventories and forest exploitation), rather than for their herbaria and knowledge of diversity. In the last five years however, there has a rapid increase in the demands on these charismatic botanist-healers’ time as more attention is paid to making species lists, and to identifying endemic species, those “in peril” and in totting up numbers of each. These lists are central to many university and ministry biodiversity studies.

Species lists appear in justifications to prioritize particular locations for conservation (e.g. Progerfor, 1995), yet their role in this is far from straightforward. First, species lists have generally been made in “protected areas” such as forest reserves. Forest reserves have a long history in Guinea, being proposed in the 1900s and established from the 1930s onwards largely for their supposed influence on regional climate. Species lists were drawn up in early ecological studies within three logics: (a) the “practices” of the taxonomist-collector (locating new plants, interacting with metropolitan plant collections to establish the classification, coupled to the cult of naming in recognition of the finder), (b) the practices then used to define ecosystems (via plant communities – phytosociology), and (c) the practices of inventory for determining the “economic value” of a forest. Significantly, there was little attention paid to diversity *per se*.

So reserves and parks which had their own logic of foundation proved to be the site of taxonomic practice – producing the lists for one set of reasons which are now important to supporting the continued existence of such reserves for another, in an era of biodiversity conservation. The practice of compiling lists from secondary sources only reinforces such focus on existing protected areas.

Virtually no comparable lists have been established for inhabited landscapes. The lists give the semblance of logical prioritization to the parks and reserves which are long established, and by deduction, to the idea of biodiversity wealth and conservation in reserves, and biodiversity destruction in inhabited areas. In short, the presence of these reserves established for different reasons, has facilitated the development of science/policy around biodiversity in protected areas; in the same way perhaps as the emptying leprosaria for Foucault, facilitated the development of the clinics which redefined the mad (Foucault, 1973).

This has very real effects on the way conservation management is evolving in the region. In the Ziama forest reserve, for example, this logical association of biodiversity conservation with reservation has been reproduced both in the structure of its refinancing, and in everyday management practices. The forest reserve received support from one funder, and the inhabited buffer zone outside from another. The reserve project is responsible for ensuring “biodiversity and habitat conservation”, and the latter, for “local participation and livelihood

sustainability” (Schmidt Corsitto, 1998; Kientz, 1996). In this institutionally-divided setting, biodiversity and participation have come to be seen as trade-offs. As one expatriate project staff member put it: “In village forests, biodiversity has no role. It does not interest villagers. In the forest reserve, the biodiversity aim must necessarily reduce the extent of participation; the more one has a goal of biodiversity conservation, the less one has participation”⁶.

The reserve boundary came to be seen within the project as a dividing line between zones where important plants and animals might thrive, and those where farmers might be encouraged to intensify their agriculture and so reduce pressure on the reserve. As a Guinean critic observed, this structure precludes attention to the ways farmers have long used products from the forest reserve and integrated a huge diversity of “wild” plants within their own landscapes⁷. Yet his critique is not practised.

A second weakness to the seeming scientific rationality of prioritization was made visible in the 1999 regional meeting held in Ghana by the Washington-based NGO *Conservation International*. More than 300 international and national scientists and policy makers focused on prioritizing biodiversity conservation in West Africa. Ideally, species numbers modified in relation to endemism and “endangerment” were to be the key criteria in priority-setting. Yet in discussion, participants were understandably keen to favour their particular projects and protected areas and indeed countries, and when national or local importance appeared to be reduced due to a relatively poor position in relation to list-based endangerment, assorted arguments showing the real weaknesses of listing were marshalled in defence. The correct research had not been done... A key report had not been consulted... Important subspecies issues were overlooked... A focus on butterflies, orchids, or birds, rather than trees would show a different set of priorities...

Despite the practices of list-making, those managing protected areas actually consider the lists to be of little use. This is exemplified in the

6. Interview, expatriate project staff member, Nzerekore, 15th February 1999.

7. Interview, Director, Institut de recherche agronomique, Seredou, 18th February 1999.

newly-established Parc national de Haut Niger (PNHN) in Upper Guinea, funded by the European Union. University researchers have been contracted to conduct a series of animal and plant species inventories. The researchers involved find this rather tedious and uninteresting from a scientific point of view. They would prefer to be researching ecosystem dynamics, which they see as more important for advancing scientific knowledge of the region; "there is not much treatment of systemic aspects of vegetation; this is a major lacuna"⁸. Yet given the social and funding relations of science in a Guinea where universities are chronically under-funded and foreign aid projects provide almost the sole context in which field research costs can be met, and reports published, researchers have little choice but to work on the project's terms.

Paradoxically, however, those managing the park also see these qualitative inventories as of virtually no use in day-to-day management. As the Park's director put it: "lists of species are fine for global biodiversity, but not for managers. We need to go deeper, to have quantitative information and information on ecosystem dynamics"⁹. From his perspective, data on species numbers and hunting kills is needed to assess how endangered species are relative to hunting¹⁰.

Ecosystems and diversity

A second conception of "biodiversity" elaborated through contemporary scientific practices highlights how diversity is embedded in ecosystemic relationships. From the first years of the twentieth century,

8. Interview, Head of Département des Eaux etForêts, Institute of Faranah, 23rd February 1999.

9. Interview, Park Director, Sidakoro, 26th February 1999.

10. Interview, Park Director, Sidakoro, 26th February 1999. Although appealing at face value, it is unlikely that scientific practices which give this data could generate a precise estimate of the effects of hunting on particular species, given the more chaotic ecological dynamics affecting species numbers, and the difficulties of recording the outcomes of various, often secretive hunting practices. Yet aspiration to do this is used as a justification both for controlling hunting in a precautionary sense, and for creating the park as an arena for research to fill that data gap. In this case indeterminacy (unknowability) is constructed as uncertainty (knowable through further scientific research). Science and policy, framed within a similar set of assumptions and funding structures, are thus mutually constructed (Shackley and Wynne, 1995).

colonial botanists categorized particular plant communities in relation to broad climatic zones. Ecosystems were seen as stable formations, characterized by particular dominant trees – a “climax vegetation” in relation to prevailing climate and soil conditions, unless “disturbed” and “impoverished” by human impact. This analytical frame persists today in the national biodiversity assessments made by national university staff and commissioned by the Environment Directorate. Natural and social scientists have assembled data from secondary sources in such a way as to present general arguments about “loss of habitat integrity” under pressures from farming, burning, overfishing, overhunting, population increase and so on. The work supports the reserve strategy for biodiversity conservation¹¹.

Simultaneously, however, another research program is being conducted as part of the Niger River Protection program, by expatriate researchers. This is using a highly detailed quadrat survey method and computer modelling technique to generate patterns of species association in relation to soil, climate, land use, and the culture of it. Proclaiming that the modelling enables the research practice to be “without a-priori” the expatriate project leader, and force behind this research, sees the method as an ultimate tool in objective ecosystem analysis¹².

The fresh approach provides a radical departure from the listing and climax ecosystem classification. First, it examines species diversity in inhabited landscapes, treating these not just as “impoverished ecosystems which would be better represented in reserves”. Second, it focuses on the forest-savanna transition zone as a species rich tension zone (a site of speciation), rather than a species-poor zone (a site of degradation).

11. The broad topics and orientation for these thematic papers derives in part from the requirements of the Biodiversity Convention, adapted to suit Guinean conditions by members of a cross-ministerial biodiversity co-ordinating committee, UNBIO (Interview, Head of Biodiversity Section, National Environment Directorate, Conakry, March 1999). Such adaptation nevertheless neatly slotted into a long analytical tradition of both botanical and social science work in Guinea framed by such assumptions from colonial times onwards (e.g. Adam, 1948; Paulme, 1954).

12. Interview, European consultant, EU Niger River Protection Programme, Conakry, 15th March 1999.

There are clear ways in which this research is shaped in its co-production with policy. Not only is it being conducted by an environmental program, but it is already project policy to work to promote biodiversity in lived-in landscapes. And for regional political reasons the project must now work in the forest-savanna transition zone. Both these dimensions are crucial to the refinancing of the program, which has been uncertain. The expatriate hired had the skills and impetus to conduct this research.

These scientific practices are perhaps more significant for the way they speak to an international scientific community, enrolling certain Guinean and expatriate researchers working in Guinea into a global actor-network developing high-tech ecosystemic research. To date, Guinean university biologists who conduct national biodiversity research have been “confined” to carrying out taxonomic studies for donor projects. Most do not even know of the existence of this research.

It is perhaps ironic that most Guinean natural and social scientists, academics and project staff remain locked into colonial scientific paradigms, the view of nature they embody, and the reservation policy it has endorsed. The new, expatriate driven, science presents a radical departure from this. Yet it does not just depart merely in “academic” ways. The new science is in dialogical relation to the old not just in method, but in its policy practice. It may counter deductive methods about climax vegetation with generative ones, but it simultaneously counters the social exclusionary biodiversity conservation of reserves with an apparently socially incorporative policy of “participation”.

As in the case of the dialogical reversal in medical research and practice under Sekou Touré that we have described, this apparent reversal depends ever more on the “practice of science”, and its capacity to differentiate the “good” aspects of African practice (in this case land management for biodiversity) from the problematic. Indigenous framing of biological issues, and the debates they have do not enter the picture. The adjudication of good and bad practices concerning African social life are again scientised, and in social relations of science as – or even more – alien than in colonial times.

Medicinal plants and diversity

A third set of practices considered within the rubric of biodiversity concerns medicinal plants. Numerous donor-funded projects now compile knowledge of plant medicines, encouraging environmental and health NGOs and “traditional healers” to pool information and discuss strategies for biodiversity conservation. This suits a generation of development donors concerned to link biodiversity conservation with participation and to carry out development by working through “traditional” forms of organization and authority. This dimension of “biodiversity” generates interest among many Guineans. The taxonomist-herbalists discussed earlier now find themselves in great demand as brokers between healers, professional botanists, donors and government staff. They are popular not least because they can speak – and help integrate – the various languages. Numerous younger university-educated people have aspirations to “join the circuit”. One in Kissidougou spends his spare time collecting and collating village information about plant medicines, and plans to produce a book which he hopes will attract the attention of ministerial and donor personnel interested in this aspect of biodiversity¹³. Many Guineans who share this perspective are already in positions of authority in the national bureaucracy, and they have not found it hard to enrol others to their perspective.

Biodiversity interest has thus given renewed impetus to practices which promote “local” plant medicines. As mentioned earlier, during the First Republic under Sekou Touré scientific and policy practices around plant medicines were most strongly promoted. Between 1972 and 1978, all pharmacy students had to conduct a study of the medical uses of a particular plant, comprising a botanical examination, a determination of chemical constituents, and local knowledge of its pharmaceutical and therapeutic importance. East Germany provided funding and materials.

This was part of a broader set of practices associated with the political philosophy of this phase in the First Republic, heavily influenced by the writings of the then President Sekou Touré and his ideologues.

13. Interview, NGO leader, Kissidougou, 2nd February 1999.

The key motives, as clarified in the students' introductions to their dissertations include first, national self sufficiency, which is easily understood given Guinea's self imposed economic and political isolation during this period; second, a valuing of national patrimony, and third, a revaluation of elements of African popular culture – albeit in the terms of modern science. For example:

“Our popular medicine is a rich mine and is marked with the impressive character of our historical legacy. The revalorization of this popular medicine through a painstaking exploration of our flora, and its restitution to all the people of Guinea remains a pressing and ‘exultant’ duty of every militant of our country” (Barry, 1974).

The pharmaceutical research practices of the era were thus shaped by, and contributed to, discourses which simultaneously promoted modernist science and ‘authentic’ African culture. The practice of cataloguing medicinal plant knowledge and repackaging it in the terms of (medical/pharmacological) science, and valorizing vegetation is very similar to international biodiversity concern today. In both cases, medicinal plant knowledge is extracted from the social relations of its day-to-day practice in village settings (cf. Agrawal 1995). But whereas under Sekou Touré this interest derived from a focus on human health, the interest of current biodiversity discourse focuses on vegetation health, and whereas it was earlier locked into a nationalist discourse, today's interest in biodiversity conservation is locked into an internationalist one.

Guinean historical experience continues to shape its engagement with international discourse. In particular, Guineans are particularly sensitive to biopiracy (the exploitation of local biodiversity resources by other nations or corporations). This has been important to most “southern” perspectives on international conservation discourse, but carries added weight in Guinea for at least three reasons. First, because there is a long history of the exploitation of local plant resources by foreign powers – colonial and soviet block. Second, the plundering of Guinea's other mineral and timber resources by foreign companies is today of great significance, and there have been numerous popular insurgencies against them. “David and Goliath” stories of these struggles are on the lips of rural and urban publics alike. Third, biopiracy presupposes “bio-wealth”, affirming the idea that Guinea is tremendously

rich in biodiversity resources, giving weight to the economic importance of conservation (past and future). Thus the concern is less with “international wealth” and “plants for plants sake” than with national wealth, and the economic benefits of conservation.

When actively contributing to international debates concerning this issue, Guinean national spokespeople also bring a second distinctive perspective. Generally in international discourse, concern with biopiracy is juxtaposed with “indigenous intellectual property rights”. But Guinean spokespeople reject the “indigenous” polarity of this debate, continuing to see the practice of valorization of biota as a “nationalist” enterprise, and understanding “indigenization” of rights as a threat to state authority and stability¹⁴. It promotes ethnogenesis; the antithesis of African nationalist discourse which those working in ministries had learnt at school. With Sierra Leone and Liberia on the border, this is also a very modern concern.

Once again, the particular way biodiversity is being mobilized in the country has been shaped by national history; by a sedimentation of practices from colonial times, transformed dialogically at independence, and transformed again in contemporary debate.

Economic plants and diversity

Extending out of interest in medicinal plants, the practice of biodiversity in Guinea also draws on a fourth set of existing practices which concern economically-useful wild plants. Projects are keen to “show villagers how valuable are products such as tree nut oils, palm oil, honey, dental sticks”. In project rhetoric, such an approach is linked to “participation”, especially among certain groups such as women’s groups. It also conveniently links economic incentives with biodiversity protection.

Focusing on the latter, one project worker noted:

“Biodiversity is one of our strategies for the protection of natural resources which enables us to fuse economy and protection.

14. Interview, Head of Biodiversity Section, National Environment Directorate, Conakry, March 1999.

We were oriented only towards protection, and it didn't work very well. Now with an economic emphasis, peasants are more interested. For instance, honey is a product of biodiversity, so is palm oil and palm nut oil" 15.

Many projects have done surveys of potentially economic products. Yet all of those they identify are already widely used and frequently cultivated; they might be described as "semi-domesticated". Villagers actively preserve wildlings, and sometimes transplant them for accessibility and convenience. In this respect the plants could be considered more "agricultural" than truly "wild"; a point overlooked by those discussions which make a general equation between biodiversity and "wild plants" and associate the latter with undisturbed "nature".

Projects have long been teaching villagers the value of their own environment, especially in relation to timber. In doing so they simultaneously construct an "ignorant peasant" who does not know the value of the resources around them, and an "intelligent project" which does. When explicitly challenged with the idea that villagers might already use and value palm oil, honey and so on, personnel promoting this perspective tend to respond with the notion that this is specialized, not generalized knowledge, thereby allocating development projects a role in "diffusion of information". They also suggest that villagers may use these products, but are ignorant of their market value, thereby allocating projects a role in promoting commercialization.

It is not difficult to trace these practices back to the colonial botanical gardens and their role in the commodification of wild plants. Botanists in the first decades of the twentieth century also sought out useful "indigenous species" – of rubber, coffee, and so on – and sought to propagate and improve these products with a view to commercialization. This was with resources that were to be extracted from the local ecology and economy to serve the needs of a colonial administration, rather than developed locally in building synergies between local livelihoods and conservation as today's projects would emphasize.

But then, the plants concerned were generally recognized to be semi-domesticated by local populations, and indeed an aim of colonial

15. Interview, second NGO leader, Kissidougou, 1st February 1999.

policy was to domesticate and improve these plants further in order to enhance their economic value. Modern biodiversity concern, in contrast, seems to dictate a definition of these as “wild” plants, not least because this confirms the relevance of developing them in a “biodiversity” project. Other possible interpretations of biodiversity which would guide practices around these plants differently – for instance emphasizing agro-biodiversity and the ways local plant use practices conserve and enhance genetic diversity among domesticated species – are hardly evident in Guinea. The difference is telling. Those practising this aspect of biodiversity policy in Guinea consider biodiversity to be something of nature, something wild: the antithesis of farming and land use.

■ Some concluding remarks

“Biodiversity” as an explicit organizing concept for conservation is new to policy in Guinea. Here we have tried to explore how that Guineans and expatriates working in the country have interpreted and “operationalized” it. The different sets of biodiversity practices that we have explored in this paper are not associated exclusively with particular people. Rather, individuals and institutions are engaging simultaneously with practices that we have considered separately.

To understand fully the emergence of these practices in Guinea today, one would need to explore the genealogy of international scientific concern and funding for “biological diversity”. What we have tried to explore here, though, are some of the particular forms that policy has taken in the country, showing the need to consider this both in relation to specific history of the country, and to contemporary social and political circumstances. We have taken a practice perspective (disembodied practices which have their own specific history and condition) to do this, which combines – we feel – a way to explore both the sedimentation of history into “structure”, and the capacity for people to be the creative agents.

Those mobilizing the biodiversity concept are grappling with its relevance to their work and its applicability to policy, latching on to exist-

ing sets of practices. The impetus from biodiversity has not left scientific and policy practice unscathed, as enduring phenomena. Rather these have been subtly changed in form and in meaning for those conducting them. Yet this has occurred in a dialogical relationship with the practice-as-was.

Science-policy processes also “do other things”, producing and reproducing certain images of wider society and economy – a point sometimes missed by the genre of close-focus, micro-historical analyses. To date, the new meanings that conservation bureaucrats now give to these practices have reproduced/reinforced ideas of nature as separate from people, whether in the form of commodities, of spaces (parks, reserves), or of desocialized medicinal plants. Where they have incorporated the perspectives of villagers, this has been only partially, with the good and bad practices in African social life being adjudicated by scientific enquiry into issues based on alien values.

Indeed for all their variation, the perspectives we have discussed here all in their different ways present biodiversity as a “nature” which people might act on or exploit, but from which their lives are ontologically distinct. In so doing, they exclude key alternative local framings, and what we would term a dynamic landscape perspective which would see biological patterns throughout the region as shaped through the interaction of social and ecological processes over time. Paradoxically, it seems that even foci with the potential for building a landscape perspective – such as oil palms, long managed, used and spread by people – become detached from the social processes of their establishment in their reconfiguration into the “wild plants” of international biodiversity debates. Despite avowed attempts to “include people” in biodiversity conservation – to move from colonial exclusionary approaches to modern “conservation with development” and “participation”, the framing and institutional/funding imperatives linked to international biodiversity debates have pushed those working within their ambit further towards practices which reproduce western, colonial distinctions between nature and culture, and which are antithetical to understanding relationships between people and vegetation in the region.

Bibliography

- ADAM J.G., 1948 —
Les reliques boisées et les essences
des savanes dans la zone
préforestière en Guinée française.
*Bulletin de la société botanique
française*, 98: 22-26.
- AGRAWAL A., 1995 —
Dismantling the divide between
indigenous and scientific knowledge.
Development and Change, 26:
413-439.
- AUBREVILLE A., 1949 —
*Climats, forêts et désertification de
l'Afrique tropicale*. Société d'édition
de géographie maritime et coloniale,
Paris.
- BARNES B. and BLOOR D., 1982 —
Relativism, Rationalism and
the Sociology of Knowledge. In
HOLLIS M., LUKES S. (eds.),
Rationality and Relativism,
Blackwell, Oxford.
- BARRY M.A., 1974 —
*Étude pharmacognosique et chimique
du Harungana madagascariensis*.
Mémoire de diplôme de fin d'études
supérieures, Institut politique
de Gamal Abdel Nasser, Conakry.
- BERGERET A. et al., 1990 —
L'arbre nourricier en pays Sahélien.
Ministère de la Coopération et la
fondation de la Maison des sciences
de l'homme, Paris, 237 p.
- BIODIV, 1998 —
"Présentation du projet BIODIV lors
de l'atelier de planification du projet
"Réserve partielle de Kankan". Paper
presented at workshop, Direction
nationale des forêts et de la faune,
Conakry, 11-14 May 1998.
- CALLON M., LAW J.
and RIP A. (éd.), 1986 —
*Mapping the Dynamics of Science
and Technology: Sociology of Science
in the Real World*. Houndmills,
Macmillan.
- DRYSEK J., 1990 —
*Discursive Democracy: Politics, policy
and political science*. Cambridge,
Cambridge University Press.
- FAIRHEAD J. and LEACH M., 1996 —
*Misreading the African Landscape:
Society and ecology in a forest-
savanna mosaic*. Cambridge,
Cambridge University Press.
- FAIRHEAD J. and LEACH M., 1998 —
*Reframing Deforestation: global
analyses and local realities – studies
in West Africa*. London, Routledge.
- FOUCAULT, M., 1973 —
Discipline and Punish.
Harmondsworth, Penguin.
- GRINDLE M. and THOMAS, J., 1991 —
Public Choices and Policy Change.
Baltimore, John Hopkins University
Press.
- HAAS P., 1992 —
Introduction: Epistemic communities
and international policy coordination,
International Organisation, 46: 1-36.
- JASANOFF S., 1996 —
Beyond Epistemology: relativism
and engagement in the politics of
science, *Social Studies of Science*,
26 : 393-418, Sage.
- IRWIN A. and WYNNE B., 1996 —
Misunderstanding Science?
Cambridge, Cambridge University
Press.
- JORDAN G., 1990 —
Sub-governments, policy
communities and networks: refilling
old boots. *Journal of Theoretical
Politics*, 2: 318-9.

- KIENTZ A., 1996 —
Le groupe-cible et ses problèmes spécifiques, intervenants institutionnels et acteurs de développement, zones d'intervention prioritaires et partenariats préconisés. Projet de gestion des ressources rurales, Mesures riveraines. GTZ and DNFF, Conakry.
- LATOUR B., 1993 —
We have never been Modern. Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- PAULME D., 1950 —
 Fautes sexuelles et "premiers morts" dans une société noire. *Journal de Psychologie* 1950: 507-24.
- PAULME D., 1954 —
Les Gens du Riz. Paris, Librairie Plon.
- Progerfor, 1995 —
Procès-verbal d'aménagement des forêts de Ziama et Diecke, 1996-2015. Volume 1, présentation générale, Conakry, DNFF.
- République de Guinée, 1988 —
Politique forestière et plan d'action. Plan d'action forestier tropical 1988, Conakry.
- SABATIER P., 1988 —
 An advocacy coalition framework of policy change and the role of policy-oriented learning therein. *Policy Sciences*, 29: 129-168.
- SCHMIDT CORSITTO, 1998 —
Analyse des plans d'aménagement des forêts classées Ziama et Diecke du point de vue de la participation des populations. Projet de gestion des ressources rurales (PGRR), GTZ and DNFF, Nzerekore, May 1998.
- SCHNELL R., 1952 —
Végétation et flore de la région montagneuse du Nimba (Afrique occidentale française). Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, 22.
- SHACKLEY S. and WYNNE B., 1995 —
 Global climate change: the mutual construction of an emergent science-policy domain, *Science and Public Policy*, 22.
- SHORE C. and WRIGHT S., (eds), 1997 —
Anthropology of Policy: critical perspectives on governance and power, London, Routledge.
- WYNNE B., 1996 —
 "May the Sheep Safely Graze? a reflexive view of the expert-lay knowledge divide". In LASH S., SZERSZYNSKI B. and WYNNE B. (éd.), *Risk, Environment and Modernity.* London, Sage.

Le *Moringa stenopetala* est-il l'arbre des Konso (Sud-Ouest de l'Éthiopie) ?

Élise Demeulenaere

Le genre *Moringa* fait actuellement l'objet d'un engouement particulier de la part de plusieurs acteurs du développement dans les pays du Sud, tels la GTZ (agence allemande de coopération) ou diverses Organisations non gouvernementales (ONG). Son représentant le mieux connu, *Moringa oleifera* Lam., indien d'origine mais désormais largement répandu sur le continent africain, possède en effet de nombreuses qualités (feuilles comestibles, graines aux propriétés purifiantes et antibiotiques, adaptation facile aux conditions climatiques sèches) si bien que l'idée est venue de promouvoir la culture du *cabbage tree* dans les régions arides où il est encore absent.

Il existe douze espèces de *Moringa*, très peu décrites, mais potentiellement aussi intéressantes que *M. oleifera*. Parmi ces espèces oubliées se trouve *Moringa stenopetala* (Bak. f.) Cuf., espèce endémique de l'Afrique de l'Est. En Éthiopie, il est cultivé dans la vallée du Grand Rift africain ainsi que dans les collines du pays konso¹ (figure 1). Dans cette dernière zone géographique, il semble tenir une place tout à fait particulière. Son tronc blanc et son feuillage vert clair

1. Le pays konso, à 600 km au sud d'Addis-Abeba, est un territoire montagneux couvrant environ 50 sur 50 km, s'étageant entre 1200 et 2000 m, situé en bordure du Grand Rift africain. Le climat y est relativement sec (518 mm de précipitations par an d'après Messeret, 1990), avec de fortes variations interannuelles. La population konso, d'origine couchitique, représente 186 000 habitants d'après le dernier recensement de 1994 (Federal Democratic Republic of Ethiopia *et al.*, 1996), essentiellement des agriculteurs sédentaires.

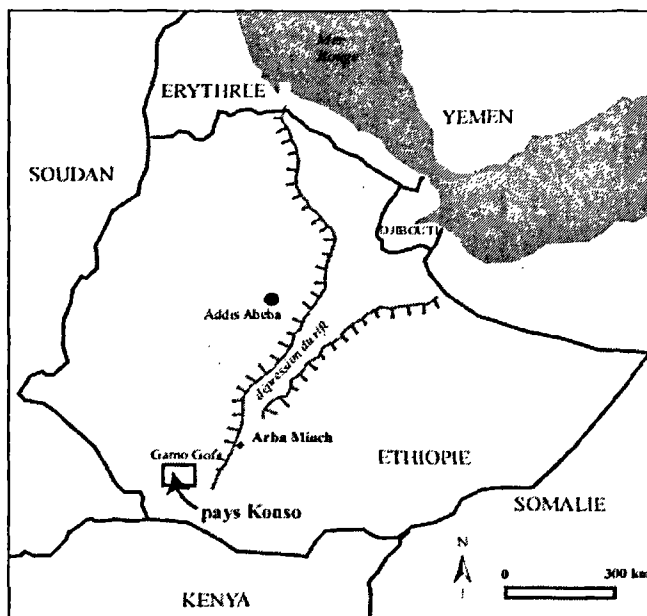


Figure 1
Localisation du pays Konso.

(figures 2 et 3) sont omniprésents dans les zones cultivées du paysage – champs et villages ; par ailleurs, il n'est point besoin de séjourner longtemps chez les Konso pour s'apercevoir que les feuilles de *Moringa* font partie du quotidien car elles entrent dans la composition de la principale préparation culinaire (figure 4).

L'objectif initial de cet article était d'ajouter une contribution ethnobotanique supplémentaire à la masse de connaissances dont on dispose déjà sur les *Moringa*. Mais voyant la place primordiale qu'occupe le *M. stenopetala* dans la société konso, nous avons préféré à une présentation strictement monographique, tenter de répondre à la question légèrement provocatrice : le *Moringa stenopetala* est-il l'arbre des Konso ? Plus explicitement, cette question peut se décliner en trois volets : les Konso ont-ils développé autour de cet arbre des pratiques originales qui se distingueraient de celles des peuples voisins ? Le *M. stenopetala* occupe-t-il une place privilégiée dans la société konso par rapport aux autres arbres ? Le développement de ces éventuels



Photo B. Roussel

Figure 2

Dans les haies, le long des ruelles, la densité du *Moringa stenopetala* est telle que les taches vert clair de ses frondaisons signalent les villages dans le paysage.

savoirs et savoir-faire spécifiques peut-il justifier de quelconques revendications de la part des Konso sur l'utilisation de cet arbre ?

Ces interrogations se situent dans la ligne des orientations prises par la Convention sur la diversité biologique (1992). Dans son article 8j,

Photo E. Demeulenaere

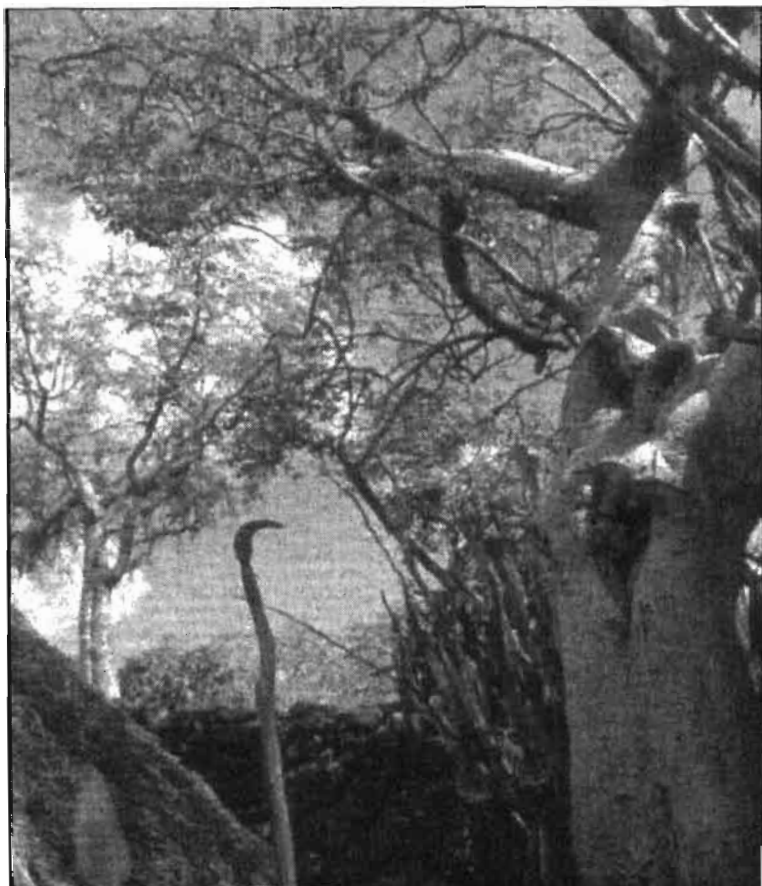


Figure 3
Le tronc du *Moringa stenopetala* est d'une couleur gris clair très caractéristique.

la Convention pose en effet la question des droits des populations locales sur l'utilisation des ressources vivantes qu'elles sont susceptibles d'avoir façonnées à travers leurs pratiques, et sur l'utilisation des pratiques elles-mêmes².

Nous allons, au cours de cet article, argumenter en faveur d'une spécificité dans la relation entre la société konso et le *Moringa stenopetala* : tout d'abord, nous analyserons sa répartition géographique et son aire d'utilisation. Nous nous concentrerons ensuite sur l'origi-

nalité des pratiques mises en place autour du *M. stenopetala* par les Konso et souligneront le rôle de cet arbre dans l'identité de ce peuple³. Enfin, nous concluons par une réflexion sur son caractère « patrimonial » pour le peuple konso.

■ Un arbre associé au peuple konso

Une aire de répartition large...

Le *Moringa stenopetala* (syn. *Donaldsonia stenopetala* Bak. f., *M. streptocarpa* Chiov., *M. peregrina* sensu Dale & Verdcourt), est endémique de l'Afrique de l'est. L'étude plus précise de la répartition de l'arbre à partir des ouvrages de botanique est rendue quelque peu difficile par les fréquentes erreurs d'identification et par les changements de nom botanique. Pour ne citer que quelques auteurs, Azene *et al.* (1993) n'évoque que *M. oleifera*, prétendant qu'il fut introduit il y a longtemps en Éthiopie et qu'il est maintenant naturalisé dans la région de Gamo-Gofa et dans la vallée du Rift – c'est clairement au *M. stenopetala* qu'il fait allusion ; Wolde (1987) cite *M. peregrina* (Forsk.) Fiori, qui est certes présent en Éthiopie, mais en lui attribuant les noms vernaculaires de *M. stenopetala*. Même si la langue amharique ne fait pas la distinction – « *shifāraw* » pour les deux espèces – *M. stenopetala* doit être bien différencié de *M. oleifera*. Ses feuilles composées, dont les folioles sont plus grandes chez *M. stenopetala*

2. « Chaque Partie contractante, respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique et en favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques et encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques. » Article 8j de la Convention sur la Diversité Biologique (en ligne sur l'Internet).

3. Cet article s'appuie sur des données de terrain recueillies au cours de différents séjours (mai-juin 1999 ; février-mars 2000 ; novembre 2000 ; juillet 2001). L'ensemble des entretiens ont été réalisés dans le *kanta* (cf. *infra*) *Hottaya* du bourg de Dokatto, dans lequel nous avons habité plusieurs mois, auprès de membres ou d'amis de notre famille d'adoption.

(3,3 à 6,5 cm au lieu de 1 à 2 cm), ont un apex pointu et non pas arrondi; ses capsules – plus grosses que celles de *M. oleifera* – sont torsadées lorsque le fruit est frais; ses graines ailées sont ellipsoïdes et non sphériques, de couleur crème et non brun sombre (Dechasa, 1995). Quant à *M. peregrina* (Forssk.) Fiori, anciennement *M. aptera*, il ne doit pas être confondu avec *M. peregrina* sensu Dale & Verdcourt, l'ancien nom de *M. stenopetala*.

La consultation de diverses autres flores (Audru *et al.*, 1994; Eggeling et Dale, 1951; Hamza Mohamed El Amin, 1990; Maundu *et al.*, 1999; Edwards *et al.*, 2000) nous indique que l'espèce est signalée à Djibouti, en Ouganda, au Soudan, mais qu'elle est principalement présente au nord du Kenya et en Éthiopie. Les investigations de la Gene-Bank à Addis-Abeba (conduites en 1990 par le Dr David Wood, le Dr Jan Eggels et le Dr Eggert Goettsch), celles de Samia A. A. Jahn réalisées à la même époque pour la GTZ (Jahn, 1991), aboutissent toutes à une localisation de l'origine de l'arbre dans la vallée du Rift, au Kenya, près des lacs Turkana et Baringo et en Éthiopie dans la basse vallée de l'Omo.

Selon la Flore d'Éthiopie (Edwards *et al.*, 2000), on trouve l'espèce en Éthiopie dans le Kaffa, le Gamo-Gofa et le Sidamo⁴, entre 500 et 1 600 m d'altitude, dans l'étage agroclimatique du *qolla*⁵. Cette limite supérieure de développement du *Moringa*, qui peut dans certaines conditions atteindre 2 000 m, correspond à peu près à la limite inférieure de développement de l'ensète, si bien que le *Moringa* est quasiment exclu de la culture des peuples appartenant selon l'expression de Gascon (1995) à la « ceinture de l'ensète ». L'arbre préfère les sols sableux, bien drainés, dans lesquels le niveau de la nappe phréatique est haut. Il résiste cependant bien à la sécheresse ce qui fait qu'on le retrouve à la fois dans les zones humides et les zones sèches.

4. On l'observe cependant dans différents sites plus au nord (Awassa, *Ankobār*: Elisabeth Chouvin, comm. pers.; *Sodārē*, près de Nazaret; *Metahara*; obs. pers., juillet 2001), où il a été introduit soit par des missions protestantes, soit par diverses structures d'enseignement ou de recherche agronomique.

5. Le *qolla* est l'un des cinq étages agroclimatiques définis par les biogéographes à partir des catégories spatiales reconnues par les paysans abyssins en Éthiopie (Le Houérou, 1984).

... des utilisations multiples...

Les utilisations du *Moringa stenopetala* sont multiples et ont été rapportées par de nombreux auteurs.

Jahn (1991) nous donne de précieuses informations sur l'utilisation de l'arbre au Nord Kenya, où il n'est cependant pratiquement jamais cultivé : les Turkana préparent les feuilles en infusion comme remède contre la lèpre et les donnent à brouter à leur bétail ; les Njemps, peuple apparenté aux Masai, mâchent l'écorce en traitement contre la toux et utilisent des extraits d'écorce pour la préparation de soupes fortifiantes. Près du lac Baringo, quelques arbres issus de graines prélevées localement, sont plantés dans les jardins des résidents occidentaux qui apprécient l'esthétique de l'arbre. Des peuples nomades de la vallée de l'Omo utiliseraient les racines de *M. stenopetala* sauvages pour clarifier l'eau : ces racines sont en effet capables de provoquer la floculation de l'argile des eaux boueuses selon Mayer et Steltz, 1993⁶. En Somalie, la fumée se dégageant à la combustion de la racine serait inhalée par les femmes au cours d'accouchements difficiles (selon Okk, 07/01). Au pays konso, cette même fumée est utilisée pour traiter les crises de type épileptique (*yuputa*) ; de plus, les feuilles de certains arbres, préparées en *dama* (voir plus loin) et servies au malade pendant les trois repas de la journée, sont réputées efficaces contre la diarrhée.

... mais une utilisation alimentaire et une mise en culture associées aux Konso

L'utilisation alimentaire des feuilles peut être observée dans tout le sud-ouest de l'Éthiopie (voir fig. 1), dans les zones correspondant aux exigences écologiques de l'arbre⁷. Les situations varient cependant : dans la basse vallée de l'Omo, où l'arbre (appelé *kalenqé* en *Bashada*) est spontané, les feuilles sont consommées quand le sorgho

6. Au pays konso, cette utilisation des racines de *Moringa stenopetala* n'est pas connue. L'eau argileuse, lorsqu'elle s'avère trop trouble, est clarifiée en y trempant des sections de *alkitta* (*Sisal sp.*), qui pousse en abondance dans les basses terres.

vient à manquer, ce qui place l'arbre au même rang que les nombreuses autres plantes de famine (Nicole Mohaupt, comm. pers.). L'arbre est parfois planté dans les rares champs des pasteurs nomades mais n'est utilisé qu'occasionnellement. Plus on s'élève en altitude, moins les graines se développent spontanément : la reproduction de l'arbre requiert alors une intervention humaine, en général un recours au bouturage. Dans toute la vallée du Grand Rift africain, jusqu'à la latitude de Soddo environ, dans le Gamo-Gofa, dans le Kaffa également, l'arbre est connu (sous le nom de *halako*), planté, mais son utilisation alimentaire reste limitée car le climat permet le développement d'autres légumes non résistants à la sécheresse⁸.

Même si l'arbre est désormais largement réparti et utilisé dans le sud-ouest du pays, quiconque connaissant cet arbre et étant interrogé l'associer encore à la culture konso. Ce n'est pas par hasard d'ailleurs si l'utilisation alimentaire de l'arbre, fait toujours référence lorsqu'elle est évoquée, à celle réalisée au pays konso. Par exemple dans un ouvrage traitant des plantes utiles du Kenya : « On pense que cette espèce, comme son espèce apparentée *M. oleifera*, pourrait avoir un potentiel en tant que plante alimentaire. Les fruits en forme de gousse et les feuilles seraient utilisés comme légume à Mandera et en Éthiopie par les Konso »⁹ (Maundu *et al.*, 1999). Dans la flore d'Éthiopie, lorsque les conditions de mises en culture sont mentionnées, c'est explicitement aux terrasses caractéristiques du pays konso qu'il est

7. La consommation des feuilles est enfin rapportée au Nord Kenya (Marsabit, Moyale, Mandera), mais il convient de noter que ces zones constituent des lieux d'émigration de Konso (Jahn, 1991; Hermann Amborn, comm. pers.). Il conviendrait cependant d'enquêter plus précisément sur la région de Mandera, où l'existence d'une influence konso n'a pas été clairement établie.

8. Très récemment, en visitant la région de Gofa (cf. fig. 1), nous avons traversé une petite zone aux conditions écologiques particulières, autour de la montagne de Zala, entre 1300 et 1600 m, dans laquelle le *Moringa stenopetala* est non seulement très présent, mais semble, de plus, avoir une valeur historique et identitaire pour la population. Ces observations préliminaires nous amènent à reconsidérer les conclusions avancées dans cet article, écrites avant notre dernier voyage : elles devront être complétées quant nous aurons mené des recherches ultérieures plus poussées.

9. « It is thought that this species, like its relative *M. oleifera*, may have potential as a food plant. The pod-like fruits and the leaves may be used as a vegetable in Mandera and in Ethiopia by the Konso » (Traduction personnelle).

fait allusion¹⁰ : « *Moringa stenopetala* est cultivé dans des champs en terrasses, des jardins et des petites villes, et pousse aussi naturellement dans des lits de rivière, des savanes à *Acacia-Commiphora* et sur des sols pierreux »¹¹ (Edwards *et al.*, 2000).

■ Un arbre-légume essentiel dans le régime alimentaire des Konso

Au pays konso, le *M. stenopetala* (*shelaqta* en langue konso, avec quelques petites variantes selon les régions : *shelqata*, *telaqta*, *telqahta*) est cultivé pour ses feuilles comestibles. Elles entrent dans la composition d'un plat consommé quotidiennement, la *dama*, qui prend une part très importante dans l'alimentation. Elles sont appelées *mida*, terme générique que l'on pourrait approximativement traduire par « légume ».

Mida, le « légume »

Le mot *mida* désigne les feuilles de *Moringa stenopetala* ; mais il est aussi employé pour nommer une catégorie de plantes dont on peut consommer les feuilles bouillies : des « brèdes » ou « *pot-herb* » en anglais¹². Le *Moringa stenopetala* est, à notre connaissance, la seule plante de la catégorie des *mida* à être exclusivement cultivée pour ses feuilles. Les autres *mida* sont en général des plantes sauvages ou des adventices récoltées au moment du désherbage, ou encore des

10. Kuls (1958, cité in Jahn, 1991) affirme l'existence d'une corrélation entre la culture du *Moringa stenopetala* et la réalisation de terrasses : il remarque en effet dans les années 1954-1955 la présence du *Moringa* au pays konso, mais note son absence dans le Sidamo et dans le Darasso à l'est des lacs Abbaya et Chamo où la culture en terrasse n'est pas pratiquée. Nous n'avons pas d'arguments à avancer pour confirmer ou infirmer l'existence d'une telle corrélation.

11. « *Moringa stenopetala* is cultivated in terraced fields, gardens and small towns, also growing naturally in riverine and *Acacia-Commiphora* woodland and on rocky ground » (Traduction personnelle).



Figure 4
La préparation
de la *dama*.

plantes cultivées dont les feuilles ne sont qu'accessoirement consommées (par exemple la tomate, *Lycopersicon esculentum* Miller). De plus, à l'exception de *Balanites aegyptica* (L.) Del. et de *Moringa stenopetala*, ce sont toutes des herbacées. Elles sont employées, selon la phénologie et les qualités gustatives de l'espèce, en saison sèche seulement ou tout au long de l'année, seules ou en mélange.

Une analogie avec un autre terme konso nous permet de mesurer pleinement ce que la polysémie de *mida* implique. Le mot *unta* désigne en effet en premier lieu, le sorgho, puis, par extension, toutes les céréales. Cet élargissement du sens du mot *unta* traduit la primauté

12. La liste de celles-ci est longue : lors de notre enquête en novembre 2000, nous avons pu en recenser une trentaine. Entre autres, *Launaea taraxacifolia* (Willd.) Amin ex C. Jeffrey (*hankoleyta*), *Amaranthus* sp. (*raasota*), *Portulaca quadrifida* L. (*maraitta*), *Dregea schimperi* (Decne.) Bullock (*xayla*), *Corchorus trilocularis* L. (*oloqoloqoota*), etc.

et la prédominance de cette céréale parmi les autres. De même, la dénomination des feuilles de *Moringa stenopetala* semble les placer comme représentatives des autres espèces à feuilles comestibles, du fait d'une antériorité historique de l'utilisation de cet aliment, ou d'une utilisation plus importante.

L'équivalent amharique de cette notion de *mida* pourrait être celui de *gomän*, « un mot générique pour le chou, mais aussi ses dérivés »¹³ (Wolde, 1987), tous ayant la particularité d'être des végétaux à feuilles consommées bouillies (le chou-fleur, *yä abäba gomän*, partie de l'inflorescence, est un cas limite). La langue anglaise fait la même extension de sens avec le mot *cabbage* – « chou », mais aussi au sens large l'ensemble des légumes. En français, le mot « chou » ne désigne que la catégorie des choux ; en revanche, le mot « légume » dont le sens actuel est celui qu'on connaît – la partie d'une plante potagère que l'on cueille et qui est destinée à l'alimentation – désigne initialement un ensemble plus restreint, à savoir le légume des légumineuses. La catégorie *mida* est moins large que celle en français de « légume » ; c'est pourtant la traduction que nous proposons, pour souligner le caractère générique de ce mot. Dans ce cadre, les appellations en anglais comme en français du *Moringa stenopetala*, respectivement *cabbage tree* et « arbre-légume »¹⁴, s'avèrent particulièrement adaptées pour traduire le statut de l'arbre chez les Konso : il est l'arbre qui donne la *mida*, et la *mida* désigne l'ensemble des légumes.

Les feuilles de Moringa stenopetala, un ingrédient intervenant dans la préparation de la dama

La *mida*, c'est-à-dire les feuilles de *Moringa stenopetala* ou au sens large les feuilles des espèces citées ci-dessus, est préparée en mélange avec des boulettes de céréales (sorgho en général). L'ensemble constitue la *dama*, plat aussi appelé *kurkufa* (terme oromo qui désigne tous les plats à base de boulettes de céréales bouillies).

13. « A general name for cabbage and its derivate » (traduction personnelle).

14. Le Houérou (1984) propose aussi la traduction littérale de l'anglais « chou arborescent ».

Les femmes la préparent de la façon suivante : elles mettent de l'eau à chauffer dans un récipient en terre cuite (*okkotta*). Lorsque celle-ci bout, elles plongent les jeunes feuilles de *Moringa* (*mida*) après les avoir séparées des branches. Les fruits de *Moringa* lorsqu'ils sont encore tendres, peuvent également être ajoutés : cependant leur goût légèrement amer est peu apprécié des Konso qui limitent cette consommation aux périodes de disette. Un sel (*mekaato*) – vraisemblablement du carbonate de sodium – extrait en terres borana, est rajouté à l'eau pour faciliter la cuisson des feuilles : le temps de cuisson dans de l'eau de source est réduit en présence du natron à une demi-heure au lieu d'une heure. Si l'eau est de pluie, l'ajout de natron est indispensable sinon les feuilles de *Moringa* ne cuisent pas. Pendant la cuisson des feuilles, les cuisinières préparent un mélange de farines de sorgho, maïs, blé, selon les disponibilités¹⁵. Du manioc – tubercule nouvellement introduit – est parfois ajouté sous forme de poudre. Après avoir versé un peu d'eau sur la farine et pétri la pâte obtenue, les femmes la façonnent en boules de deux à cinq centimètres de diamètre (appelées *kutumta* ou *kutummuwa* avant cuisson). Une galette un peu plus large (*luutota*) est traditionnellement confectionnée à l'intention des très jeunes enfants de la maison ou pour les petits voisins : sa plus grande taille leur permet de la garder bien en main, comme un jouet, et de la grignoter tout au long de la journée. Les boules de céréales sont alors plongées dans l'eau, *luutota*, en premier. Unealebasse (*dufana*) est posée sur l'embouchure du récipient, ce qui fait dire à l'ethnobotaniste Takeshi Fujimoto que la préparation n'est pas vraiment bouillie mais plutôt cuite dans la vapeur d'eau. Au bout d'une dizaine de minutes, la cuisinière met de côté l'eau de cuisson (*mirira*), la destinant aux bêtes. Elle verse l'ensemble de la préparation dans un grand plat en bois (*tooma*), l'étalant pour la refroidir légèrement (voir photo). La famille vient manger les boules de céréales (appelées *dama* après cuisson) couvertes de feuilles de *Moringa*, qui ont pris l'allure d'épinards. Pour en relever la saveur, les boules sont éventuellement trempées dans un mélange de piment écrasé, de petites tomates, de gros sel. Le reste de la préparation est servi froid le lendemain, au petit déjeuner (*hammayta*) et au déjeuner (*piffa*). Pour les occasions

15. Ces deux derniers étant particulièrement présents lors de mes séjours en 1999 et 2000 du fait des distributions d'aide alimentaire.

spéciales, on ajoute lorsqu'on en a les moyens, de la viande (bœuf, mouton ou chèvre) coupée en morceaux, sinon de la graisse (*choma*), ou encore du beurre (*daatta*). La présence de matière grasse, la faible taille des boules de céréales et également l'abondance en feuilles de *Moringa*, sont les critères d'une *dama* riche et de bonne qualité.

Place de la dama dans le régime alimentaire

Les autres aliments consommés par les Konso sont des haricots (*Vigna spp.*, *Phaseolus spp.*, *Lablab purpureus* L., etc.) bouillis (*xarsha*), éventuellement mélangés à des tubercules (manioc, patate douce, pomme de terre, *Amorphophallus sp.*, etc.), coupés en morceaux ; en période de récolte, des grains de céréales crus ou, comme pour le maïs, grillés ; de rares fruits ; du lait caillé ; sans oublier une boisson de sorgho fermentée (*jaqa*), qui constitue également un aliment nourrissant. La *dama*, consommée au pays konso en moyenne deux à trois fois par jour, reste indubitablement le plat principal. L'examen du vocabulaire ajoute un argument à cette observation. On peut en effet s'étonner de la ressemblance entre le nom du plat (*dama*) et le mot utilisé pour « nourriture » (*damta*), les deux termes étant parfois même utilisés l'un pour l'autre¹⁶.

Le pays konso a vu se développer une alimentation pour le moins spécifique, dans laquelle les feuilles de *M. stenopetala* prennent une part primordiale. Ceci est un premier argument pour démontrer l'originalité du rapport *M. stenopetala* avec la culture konso.

■ Un arbre particulier dans le système agroforestier konso

Depuis leur installation il y a cinq cents ans environ (d'après Amborn, comm. pers., qui fonde son estimation sur l'étude généalogique des institutions politiques konso), les Konso ont développé, sur les collines

16. Une invitation à manger de la *dama* donne en *aŋa-xonso* : *dama dama!*, « mange de la *dama* » !

qu'ils occupent, un vaste réseau de terrasses sur lesquelles ils cultivent un mélange de tubercules (igname, taro, patate douce...), de céréales (maïs, sorgho, blé et orge, éleusine), de légumineuses et autres plantes (tabac, khat, coton, café) sous un couvert d'arbres à usage multiple. Si les zones densément arborées sont d'étendue réduite et généralement réservées à des fonctions rituelles (Demeulenaere, 2001), les arbres épars sont très nombreux et complètement intégrés au système de production agricole. Dans ce système agroforestier, le *Moringa stenopetala* occupe une place à part.

Une fonction exclusivement alimentaire

Tout d'abord, sa fonction diffère grandement de celles des autres ligneux présents dans les champs. Ceux-ci sont utilisés en priorité pour leur bois dans la construction des maisons (le bois de feu est, lui, ramassé dans les basses terres) et pour le fourrage qu'ils offrent aux animaux qui restent en case. D'autres usages plus anecdotiques apparaissent : la production de fruits comestibles, d'encens, la constitution de supports pour les ruches, etc. Le *Moringa stenopetala* constitue un cas particulier du fait de l'originalité de son rôle strictement alimentaire. Il existe certes un autre ligneux, *Balanites aegyptiaca* (L.) Del. (*hankalta*), déjà cité, dont les jeunes feuilles sont comestibles après cuisson, mais celui-ci est conservé (et très rarement planté) dans les champs avant tout pour les qualités de son bois qui permettent la fabrication des petits objets. La consommation de ses feuilles n'est que secondaire et limitée encore une fois aux périodes de disette. Le bois de *Moringa stenopetala* en revanche n'offre absolument aucune possibilité d'exploitation valable.

Une présence dans les différents secteurs du parc agroforestier (champs, villages)

Le *Moringa stenopetala* est certes cultivé dans les champs où il fait partie des ligneux les plus fréquents, avec *Terminalia brownii* Fresen (*vipatta*), *iwwawata*, *Cordia africana* Lam. (*hotteyta*), *Croton macrostachyus* Del. (*maskanta*), divers acacias, *Carica papaya* L. (*papayeeta*), *Berchemia discolor* (Klotzsch) Hemsley (*qananta*)..., à des densités atteignant cinquante arbres à l'hectare (Demeulenaere,

1999). Les sols les plus sableux (*ajahayta*, de *aja*, sable), bien que correspondant aux exigences écologiques du *Moringa*, sont plutôt réservés à *Terminalia brownii*. Cette espèce, fort recherchée pour ses troncs élancés utilisables en construction et ses feuilles à valeur fourragère, a tendance à abîmer les sols : selon la logique paysanne, on attribue donc à cet arbre à croissance rapide les terres les plus pauvres dans lesquelles il a le moins d'impact négatif sur les autres cultures. *Moringa stenopetala* est relégué sur les sols argilo-sableux plus ou moins caillouteux (*qirrilayta*, *kalkaleyta*) et les sols « noirs » (*poro-poorra*) où il est souvent associé à des plants de café.

Mais il présente la particularité d'être aussi très présent à l'intérieur des villages (voir fig. 2), où il domine largement le couvert ligneux aussi composé d'eucalyptus¹⁷, de papayers, de bananiers, de caféiers. La densité du *M. stenopetala* est telle que les taches vert clair de ses frondaisons signalent les villages dans le paysage. Les espèces ligneuses présentes ont souvent un usage alimentaire : leur proximité avec les habitations facilite la récolte des produits. Dans les villages, l'habitat est structuré en petits enclos familiaux, chacun étant délimité par une épaisse clôture en bois (*oxenta*) et séparé en son milieu par une terrasse (*kawwatta*), les étables, greniers étant plutôt en bas, les cases destinées à la cuisine et à l'habitation étant plutôt en haut. Cette séparation de l'espace domestique est matériellement et symboliquement importante ; les *Moringa stenopetala* se retrouvent cependant indifféremment dans le *arxatta* (en bas) et le *oita* (en haut). Pour éviter que les houppiers des arbres ne débordent sur les cases (en cas de pluie, l'eau qui dégoutte des arbres accélère la dégradation des toits de chaume), les arbres peuvent être plantés dans la haie vive qui double, voire remplace, la clôture en bois. Afin de gagner de la place, certains villageois utilisent même l'espace étroit extérieur à leur enclos (une bande de terre ou un muret), qui borde le chemin d'accès aux maisons. Chaque famille possède ainsi entre deux et une quinzaine de *Moringa* dans l'espace privé qui entoure l'habitation.

17. L'eucalyptus n'est plus planté dans les champs depuis que les paysans se sont aperçus qu'il appauvrissait les sols. L'arbre est cependant apprécié pour ses perches utilisées pour la charpente des toits en tôle ondulée, une architecture qui se développe aux dépens des traditionnels toits de chaume.

Un arbre toujours approprié, même sur les espaces communs

Contrairement aux autres ligneux utiles, *Moringa stenopetala* est également parfois présent sur les places publiques. Une observation des arbres des places du village (*mora*) permet en effet de constater qu'on y retrouve un nombre limité d'espèces ligneuses : *Commiphora* spp., *Ziziphus spina-christi*, *Z. mucronata*, *Grewia villosa*, *Balanites aegyptica* et parfois *Moringa stenopetala*. Autant les espèces premièrement citées sont le bien de la communauté¹⁸ (*asamayta*, « au peuple »), autant le *M. stenopetala* est le seul arbre de ces espaces publics qui soit toujours approprié (*axaade*, « à quelqu'un »). Dans un des cas observés (à Mejeke), le propriétaire des *Moringa* a demandé l'autorisation aux anciens du village pour pouvoir planter ses arbres sur la place publique. Dans un autre cas (*mora Hottayta* à Dokatto), l'espace dans lequel poussait ces arbres était initialement privé et a été « réquisitionné » par la communauté pour en faire une *mora* (lieux de réunion des classes d'âge). Les *Moringa* sont restés le bien de l'ancien propriétaire du terrain. Avec une autre espèce d'arbre, il n'en aurait pas été ainsi. Nous connaissons par exemple le cas d'une *dina* (bois entourant le village) qui doit être repoussée vers l'extérieur de façon à libérer de l'espace pour de nouvelles maisons dans l'enceinte du village. Ceci doit se faire en empiétant sur un champ particulier, dans lequel pousse un grand *Acacia tortilis* (*dettatta*). L'arbre qui appartient actuellement au paysan propriétaire du champ, deviendra, d'après les témoignages recueillis, le bien de la communauté villageoise.

Des arbres « personnalisés »

Les Konso donnent un nom à ceux des *Moringa stenopetala* qu'ils considèrent comme remarquables, nom choisi en général en fonction

18. Les Konso distinguent *asamayta* « au peuple » (ce qui sous-entend la population d'un village), de *maapara* « au groupe ». Les puits, les réservoirs d'eau, les bosquets entourant les villages, les basses terres, et les places publiques, sont *asamayta*. Certains champs (*dulla*), cultivés en groupe, sont dits en revanche *dulla maapara*.

des qualités reconnues à l'arbre. Un petit groupe de paysans de Dokatto nous ont aidé à dresser une liste, probablement non exhaustive : *orrara*, « ([aussi grand qu'un] nuage » pour un arbre grand ; *haydotti*, « [aussi bon que] *hayda* »¹⁹ (viande fumée que l'on peut conserver longtemps), pour un arbre dont les feuilles sont particulièrement savoureuses ; *aqoma*, « qui arrête la diarrhée » pour un arbre dont les feuilles ont des propriétés antidiarrhéiques ; *toonayteeta* ou *toonayya*, pour un arbre tordu. Cette liste a par la suite été complétée par des informateurs de villages voisins : *poneeya* pour un arbre planté à la saison sèche (*pona*) et qui a su y résister ; *tooraya* pour un arbre qui pousse avec de très grandes branches (*toora* est celui qui est jaloux, malveillant) ; *koyiteeta* pour un arbre qui reste petit ; *saartayya*, qui signifie « liane » mais est aussi un prénom féminin ; *koltoma*, nom donné aux vieilles filles. Un arbre planté à partir d'un autre appelé *haydotti*, pourra si ses feuilles s'avèrent bonnes, être appelé *inna haydotti*, « fils / fille de *haydotti* ». Gubae Gunderta, un de nos informateurs, nous raconte également : « dans un de nos champs, il y a un *shelaqta* qu'ils appellent *shelaqta Gubae*. Ils l'ont planté quand je suis né. Ma grand-mère avait pour habitude de déposer à son pied mes propres fèces pour le fertiliser ».

Les paysans qui souhaitent mettre en valeur l'une ou l'autre des caractères d'un de leurs arbres lui choisissent un nom dans un éventail donné. Cet éventail semble varier légèrement de village en village, même si certaines appellations sont répandues dans tout le pays (*orarra*, *haydotti*). Le nom *orarra* est également attribué à des arbres d'autres espèces pour souligner leur très grande taille, de même qu'il peut désigner une grande montagne. Les autres noms en revanche semblent réservés à l'espèce *Moringa* et sont soit dérivés de la qualité mise en avant, soit empruntés à des noms propres généralement attribués aux humains (du sexe féminin)²⁰.

On remarque que les aspects ainsi mis en valeur ne sont pas du même registre : ils concernent soit la taille, le goût des feuilles, les propriétés médicinales, la forme... ou bien traduisent simplement l'exis-

19. « Certains arbres donnent des feuilles tellement bonnes qu'elles ont le goût de viande même quand on les a préparées sans viande ».

20. *Moringa stenopetala* appartient en langue konso au genre féminin, comme c'est le cas d'autres espèces ligneuses.

tence d'une relation affective à l'arbre nommé. Par ailleurs, ces noms ne soulignent pas toujours des qualités positives. L'attribution des noms est avant tout du ressort du propriétaire, qui peut ainsi distinguer certains de ses arbres au milieu d'un ensemble indifférencié.

Les jeunes *Moringa stenopetala* ne sont pas à proprement parler personnalisés mais on les appelle d'un nom réservé à l'espèce – *xoyaata* – ce qui n'est pas le cas des autres petits arbres, tous nommés *koha* (s'il s'agit par exemple d'un *oipatta*, *Terminalia brownii*, on dira « *koha oipatta* »).

Ceci traduit le fait que le vocabulaire consacré au *Moringa stenopetala* est plus diversifié que celui consacré aux autres arbres. Fait confirmé par d'autres observations : les feuilles de *Moringa* sont appelées *mida* et non pas du nom générique utilisé pour toutes les feuilles d'arbres *hasha* ; le fruit est appelé *mermera* et non pas *dalta* ; la graine est dite *qahaqaha* et non pas *xotta*.

Un arbre qui fait l'objet de pratiques de sélection et de culture originales

Le *Moringa stenopetala* konso est un arbre qui fait l'objet d'une sélection. Le critère retenu est la saveur des feuilles. Les feuilles sont en effet soit amères (*iraani*), soit « douces » (*imiahooni*). Les paysans konso favorisent la reproduction des arbres à feuilles « douces », les préférant aux feuilles amères. Notons que malgré cette distinction, les Konso ne reconnaissent pas plusieurs catégories de *Moringa* : ils sont unanimes pour dire que les *Moringa* ne sont que d'un seul type (*ika* ou *aynata*).

La reproduction peut se faire par plantation des graines – la graine est plantée avec ses ailes ou par bouturage mais le succès est moins fréquent. La plupart des arbres sont en fait issus de plants qui se sont développés spontanément à partir des fructifications d'un arbre âgé, et qui ont ensuite été transplantés à l'endroit souhaité. La sélection a lieu à ce moment-là : les petits plants, qui sont en général nombreux, sont supprimés ou gardés en fonction des qualités reconnues à l'arbre « père ». Ainsi les petits arbres apparaissant au pied des arbres à feuilles amères sont-ils supprimés pendant la saison du désherbage. Certains affirment pouvoir reconnaître la qualité des feuilles à venir à la couleur

de la racine : celle des bons arbres est rouge, celle des mauvais est blanche. Les Konso reconnaissent une part d'hérédité au caractère bon ou mauvais des feuilles mais n'excluent pas non plus une influence de l'environnement, en particulier de la qualité du sol : « si vous plantez des graines d'un arbre à très bonnes feuilles à proximité du premier, cela donnera encore un arbre à très bonnes feuilles. Mais si vous le plantez loin du premier, alors il est possible que cela change. Cela peut changer mais je n'ai personnellement jamais essayé » (selon Okk, 07/01). Comme un corollaire, lorsqu'un arbre donne des feuilles amères, les Konso disperseront ses graines dans d'autres champs pour essayer de faire diminuer l'amertume. Si le résultat est mauvais, les feuilles seront données à manger aux animaux et ne seront consommées par les humains qu'en période de disette.

Les Konso ne prélèvent jamais ni graines, ni boutures, ni pousses issus d'arbres « sauvages » c'est à dire poussant dans un endroit non cultivé. S'ils ont besoin de planter un *Moringa* dans les basses terres, ils le feront à partir d'un arbre vivant dans les champs (*adulupandene*). Ce n'est pas le cas pour la plupart des autres ligneux, qui sont, au contraire, transplantés des basses terres vers les hautes terres car leurs représentants « sauvages » sont réputés plus résistants. Il semblerait que ces pratiques « d'isolement » aient abouti à une augmentation du poids des cotylédons de *Moringa*, comme l'a en effet observé Jahn (1991) : les cotylédons prélevés en Éthiopie, pèsent entre 400 et 515 mg lorsqu'ils proviennent des plaines de la vallée du Grand Rift, entre 480 et 565 mg lorsqu'ils proviennent de « hautes terres » mais ne pèsent que 300-310 mg dans la région du lac Baringo au Kenya²¹. Cette évolution est caractéristique chez les espèces dont la reproduction est prise en charge depuis un certain temps par l'Homme, et révèle donc l'existence dans la population des *Moringa stenopetala* des Konso, d'un « syndrome de domestication ».

Pour réaliser une bonne transplantation, on coupe les branches et les racines, on fait sécher au moins une semaine (« un peu d'eau doit sortir sinon ça pourrit »), jusqu'à ce que l'arbre soit « sec » (*roqeta*).

21. La taille de l'échantillon, de 14 pour l'Éthiopie, n'est pas mentionnée pour le Kenya. Les régions de prélèvement en Éthiopie ne sont pas non plus clairement précisées, mais l'essentiel de l'article se concentre sur la domestication de l'arbre par les Konso... On peut donc penser que les mesures de poids de cotylédons ont été prises dans cette zone.

« C'est selon l'aspect, de toutes façons, même quand il est sec, l'arbre ne meurt pas ». On met de la cendre sur les racines et de la bouse sur les parties supérieures. Puis on replante à l'endroit souhaité. La récolte des feuilles commence lorsque l'arbre est « suffisamment grand », c'est-à-dire au bout de trois ans environ. Les feuilles sont cueillies au fur et à mesure des besoins. Ce sont essentiellement les enfants qui se chargent de ce travail, utilisant pour cela une longue perche armée à son extrémité d'une lame en faucille (*shankara*). L'arbre fait, durant sa croissance, l'objet de soins particuliers (mais pas systématiques) : étalage de cendres pour éloigner les fourmis et pour préserver l'humidité du sol ; dépôt à sa base d'excréments animaux ou humains. Le *Moringa stenopetala* est à notre connaissance le seul arbre qui soit fertilisé, ce qui le rapproche des cultures non ligneuses (céréales, légumineuses, cucurbitacées...) sur lesquelles la fertilisation est courante. L'arbre est émondé régulièrement, afin d'augmenter la production en feuilles : l'opération a lieu en saison des pluies (mars-avril), environ tous les cinq ans. Les jeunes fruits sont de plus récoltés pour éviter une trop grosse fructification qui se ferait aux dépens des feuilles.

Le principal problème que les Konso doivent affronter sont les attaques d'une chenille (appelée *seetayta*, nom générique des chenilles qui mangent les feuilles d'arbres) « qui dévore en une semaine les feuilles de tout le village »²² : aucun traitement n'a pour l'heure été trouvé pour empêcher ces destructions très rapides et très étendues de *mida*.

Tous les paysans interrogés nous ont affirmé qu'il n'y avait aucun problème pour obtenir de quoi planter un arbre – il suffit de demander l'autorisation au propriétaire d'un spécimen suffisamment grand pour récupérer quelques uns de ses fruits. Les agriculteurs disent accepter de donner des graines à tous ceux qui leur en demandent, même aux agents du ministère de l'agriculture qui les utilisent dans les pépinières gouvernementales ! La circulation du matériel génétique est donc en apparence complètement libre. Cependant, comme nous l'avons dit, la plantation des graines n'est pas toujours un succès,

22. Lors de notre passage au pays konso en juillet 2001, la chenille avait dévasté les feuilles de l'ensemble des arbres de la région de Karatti, si bien que les paysans s'approvisionnaient sur le marché, où l'on trouvait outre des feuilles de *Moringa* à 25 cts la botte (son prix en temps 'normal' est de 10 cts), une autre sorte de *mida*, appelée *saartota* à 10 cts la botte.

et la reproduction des arbres se fait majoritairement par récupération des jeunes plants se développant à la base des grands arbres. Leur transfert de personne à personne se fait suivant des réseaux de solidarité privilégiés. En effet, un jeune paysan qui souhaiterait s'installer dans un village et planter dans son enclos quelques *Moringa stenopetala*, demandera des jeunes plants d'abord en priorité à ses parents (famille proche, et ses parents plus éloignés s'ils sont dans le même « voisinage », *kanta*). Ensuite il pourra demander à ses voisins, ceux qui habitent dans le même *kanta* que lui²³. Enfin, en dernier lieu, il s'adressera à quelqu'un de son village (*paleta*). La solidarité à l'intérieur du *kanta* peut jouer à un autre niveau : par exemple, le propriétaire du seul *shelaqta qoma* (à propriétés antidiarrhéiques) de Dokatto a planté des graines de son arbre dans les basses terres (*kommeyta*) du village afin que les « gens du *kanta* » puissent se soigner.

La société konso est composée en très grande majorité d'agriculteurs (*etenta*), mais également d'un groupe endogame et « impur » d'artisans-commerçants (*xawda*)²⁴. Ceux-ci, spécialisés dans le tannage du cuir, le tissage, le travail du fer, l'abattage des bêtes et le découpage de la viande, n'ont certes pas de terres, mais plantent des *Moringa stenopetala* dans l'enclos qui entoure leur maison. Du fait de l'ostracisme dont ils sont l'objet, ils ne bénéficient pas de l'entraide existant au sein des agriculteurs. Pour eux, donc, l'obtention d'un jeune plant de *Moringa stenopetala* est payante – entre 5 et 10 *birr* – un tarif prohibitif pour la plupart des jeunes ménages. Ils ne réalisent aucune sélection : ils achètent les plants que les *etenta* veulent bien leur vendre ou récupèrent ceux fournis gratuitement par les pépinières. Sinon ils sont contraints d'obtenir leurs arbres à partir des graines glanées chez des voisins.

Pour conclure sur la place qu'occupe le *Moringa stenopetala* dans le sylvo-agrosystème, il peut être intéressant de revenir sur le cadre conceptuel développé par Barrau (1990) pour classer les types d'agri-

23. Les *kanta* sont des subdivisions traditionnelles des villages. Les villages comportent en général quatre *kanta*, parfois plus. Ce terme désigne aussi les habitations temporaires construites dans les basses terres, à partir desquelles les paysans peuvent aller travailler leurs terres les plus éloignées du village.

24. Pankhurst (1999) conteste l'usage du mot « caste » à leur sujet, pourtant communément employé, notamment par Hallpike (1968).

culture. Dans l'opposition qu'il propose entre le modèle d'agriculture céréalière du Moyen-Orient et de nos latitudes (l'*ager*) et le modèle jardiné des tropiques (l'*hortus*), l'agriculture konso se révèle typiquement du type jardiné. On en retrouve en effet les caractères : diversité des espèces présentes dans les champs, traitement des plants pied à pied, structuration de l'espace agricole en trois dimensions (avec plusieurs étages de végétation), stockage des produits sur pied plutôt qu'en grenier, etc. Cependant, il s'est avéré que l'opposition *ager* / *hortus* n'était pas suffisante pour caractériser pleinement les systèmes agroforestiers (Michon, 1999). Aux deux pôles, il faut en rajouter un troisième, forestier, la *sylve*, caractérisé par une ressemblance structurale et fonctionnelle avec la forêt spontanée. Au pays konso, les ligneux étant plus ou moins spontanés, on se situe dans un éventail allant du mélange *sylve* / *hortus* à l'*hortus* pur. Le *Moringa stenopetala*, du fait de tous les caractères évoqués ci-dessus, est le plus «jardiné» de tous les ligneux du pays konso et, si l'on peut se permettre d'associer des espèces à l'un ou l'autre des modèles, on peut dire que, bien qu'étant ligneux, il relève plus de l'*hortus* que de la *sylve*. Contrairement aux autres arbres, il est planté ou transplanté, traité, approprié, sélectionné, ses produits sont récoltés suivant une logique de production et non pas d'extraction. Contrairement aux autres cultures annuelles, il est personnalisé et a une histoire (fait lié à son caractère pérenne). Tous ces arguments participent à en faire une espèce à part.

■ Un arbre emblématique de l'identité konso

Un arbre qui s'inscrit dans l'histoire konso

Les photographies prises par Nowack en 1938 au pays konso sont le premier témoignage écrit de la présence du *Moringa stenopetala* dans la région (Kuls, 1958, cité in Jahn, 1991). Cependant, les sources historiques orales disent que le *Moringa stenopetala* était présent à l'arrivée des Konso dans la région : l'argument avancé pour cela est

que, encore actuellement, l'arbre se trouve sous sa forme sauvage dans les zones non cultivées²⁵. Jahn (1991) semble prétendre le contraire, quand elle écrit : « Parmi les zones en Éthiopie où l'arbre est maintenant cultivé, il n'a pas été observé d'arbres sauvages. Les Konso auraient obtenu les premières graines au sud de leur territoire, dans les basses terres riveraines du lac Chew-Bahir (lac Stéphanie) alors que le climat était encore humide »²⁶. Ces deux propos ne sont cependant pas incompatibles, quand on considère que les terres dont parle Jahn, à une centaine de kilomètres du cœur du pays konso sont probablement les mêmes que celles « où personne ne vit » évoquées par les interlocuteurs konso. Quelle que soit la vérité des faits historiques, il est important de voir que le *Moringa stenopetala* est associé dans l'imaginaire konso aux origines de l'installation du peuple, et possède donc à ses yeux une dimension historique.

Un arbre au centre de l'identité des agriculteurs (etenta)

Comme le disait un paysan avec qui nous nous entretenions, « le *Moringa* est le premier arbre à être planté quand une famille obtient un terrain du *mahabir* [mot amharique désignant l'administration actuelle des villages]... Sinon, quelle nourriture mangeraient-ils ? Le *Moringa* n'est-il pas notre nourriture (*shelaqta damtinno*) » ?

Ce témoignage nous apporte une information majeure : d'abord, le *Moringa stenopetala* est l'arbre que tout ménage d'agriculteur (*etenta*) se doit d'avoir dans son enclos à son installation. L'argument selon

25. « *shelaqta* était là depuis le tout début, et même maintenant on peut le trouver dans des forêts où personne ne vit (*missadda orra opa inqupaninna*) ». Ces *Moringa stenopetala* sauvages, nous ne les avons personnellement pas observés ; les rares arbres que nous avons observés en dehors des champs étaient justement le témoin d'une ancienne utilisation agricole.

26. « *From the Ethiopians areas where the tree is now cultivated, no wild trees have been reported. The Konso may have obtained the first seeds south of their territory from riverain lowlands around Lake Chew-Bahir (Lake Stephanie) when the climate was still moist* » (Traduction personnelle). Nous avons pu observer à l'instar de Jahn, des *Moringa stenopetala* sauvages poussant dans la vallée de Men, sur la rive ouest du lac Chew-Bahir (Stéphanie).

lequel la famille si elle n'a pas ses propres arbres autour de la maison, ne pourra pas trouver à manger, n'est pas complètement valable, puisque les feuilles se vendent au marché entre 0,5 et 1 *birr* la botte²⁷, et que par ailleurs, la récolte des feuilles de *Moringa* peut avoir lieu aussi dans les champs. Il y a donc un avantage économique certain, mais aussi un aspect symbolique et culturel à ce que la famille possède ses propres *M. stenopetala* autour de la maison.

Le rituel suivant (appelé *sookata*, la « sortie ») confirme le rôle symbolique de cet arbre au sein du groupe des agriculteurs : après les trois mois de vie recluse qui suivent un accouchement (période nommée *manakeela*), la mère célèbre son retour à la vie active en invitant des amis et des parents à partager une *dama* enrichie en beurre qu'elle aura préparée. Les feuilles de *Moringa* sont toutes prélevées sur le même arbre, choisi par le père parmi les meilleurs arbres de l'enclos familial. A moins qu'un événement malencontreux n'advienne au bébé, le même arbre restera associé à la femme pour tous les accouchements suivants²⁸. Ce n'est qu'une fois ce rituel achevé que la femme reprend progressivement ses activités, préparation de la bière de sorgho (*jaqa*) et de la *dama*, travaux faciles aux champs... Hallpike (1972) rapporte deux autres rituels dans lesquels interviennent les feuilles de *Moringa stenopetala*.

Plusieurs arbres sont donc plantés dès que le terrain est attribué, avant même que les cases ne soient construites. À la mort du père, ils seront ensuite transmis au fils aîné (*qaarta*) en même temps que la maison (les benjamins, *kussita*, doivent après leur mariage s'installer ailleurs dans le village). Les *Moringa stenopetala* font ainsi partie, au même titre que la maison, de l'héritage familial. Les *Moringa stenopetala* plantés dans les champs sont également transmis en même temps que le sont les terres, mais l'attachement à l'arbre en tant qu'individu y semble moins grand, les arbres étant plus ou moins interchangeable.

27. Un *birr*, nom de la monnaie éthiopienne, équivaut actuellement à environ 0,80 FF.

28. On observe des différences notables dans ce rituel pratiqué par des artisans (*xawda*) : le plat préparé ne contient pas de *mida*, mais uniquement de la viande achetée au marché (par conséquent aucun arbre n'est particulièrement associé à la mère) ; l'invitation a lieu non pas dans l'enclos familial mais sur la place du marché. La mère est ensuite autorisée à reprendre ses activités à la maison comme au marché.

Un arbre au centre des échanges entre les Konso, et avec les peuples voisins

Le *Moringa stenopetala* participe également à la construction de l'identité konso en ce qu'il est la base d'échanges marchands entre les deux grands groupes qui divisent cette société (paysans et artisans), et entre les Konso et les peuples voisins. Ces échanges structurent donc grandement la nature des rapports intra et interethniques.

Les feuilles de *M. stenopetala* en elles-mêmes sont surtout vendues sur un marché interne au pays konso (à Karat et Dokatto le lundi et jeudi, à Fasha le samedi, à *Kolme* le jeudi) et relativement peu exportées : on en trouve cependant sur les marchés de Teltelle (pays borana, au sud) et de *Erbore* (pays *erbore*, à l'ouest). Les paysans ayant généralement une production suffisante à leur autoconsommation, la vente est destinée aux rares familles provisoirement « en rupture de stock » et surtout aux membres du groupe des *xawda*, dont l'activité est d'abord tournée vers l'artisanat et le commerce. Ce n'est qu'en cas de grande sécheresse ou d'une attaque localisée du parasite du *Moringa* que les paysans doivent s'approvisionner sur le marché : les feuilles de *Moringa* sont alors importées de la zone de la vallée du Grand Rift située au sud du lac Chamo. Ces échanges ne sont cependant pas interethniques puisque les producteurs sont aussi des Konso qui ont quitté leur pays pour ces terres moins peuplées et plus humides.

Mais le fait est que les feuilles ne peuvent être cuites sans le *mekaato*, un natron qui n'est extrait qu'en pays borana, situé sur une zone qui présente de nombreux gisements salins. Ce commerce est réalisé par les *xawda*²⁹, qui revendent ensuite la marchandise aux *etenta*, sur les marchés konso. Ainsi, les Borana vendent-ils leur natron, de même que d'autres produits : chlorure de sodium, bétail, fer... En l'absence d'une production agricole propre, ils dépendent de leur côté des grains produits par les Konso. Cette interdépendance, accentuée autrefois par les difficultés pour aller se ravitailler ailleurs, a sans nul doute joué un rôle dans l'apaisement des tensions parfois fortes entre les Konso et leurs voisins nomades.

À Sawgame, un village konso qui partage une frontière au sud avec les pasteurs borana, les paysans konso revendiquent des terres sur celles utilisées par leurs ennemis séculaires : ils avancent pour cela l'argument de la présence du *Moringa stenopetala*, qui implique pour

eux un droit de propriété sur ces terres (Tadesse Wolde, comm. pers.). Là encore, le *Moringa stenopetala* intervient dans la définition des rapports interethniques.

Depuis quelques dizaines d'années, les feuilles de *Moringa stenopetala* sont présentes sur les marchés des villes d'émigration konso, à savoir essentiellement Arba Minch et Jinka. Elles ne sont pas issues d'une éventuelle exportation en provenance du pays konso, mais cultivées sur place. Les Konso exilés à la ville continuent en effet à cultiver l'espèce dans leurs jardins de case. D'abord réservées à l'autoconsommation, elles se sont peu à peu imposées sur les marchés. La distribution du *Moringa stenopetala* dans les différents quartiers en fonction de l'origine ethnique de leurs habitants, la provenance précise des feuilles de *Moringa* sur les marchés, restent à caractériser plus précisément³⁰; toujours est-il que cet arbre reste associé dans l'esprit des citadins à la présence des Konso.

29. « Les Borana (*Kerkeeta*) apportaient le sel et le *mekaato* à dos d'ânes et de dromadaires jusqu'à Konso. D'après ce que nous savons, d'après ce que nos pères nous ont dit, quand ils apportaient du *mekaato*, ils l'échangeaient contre du sorgho [*unta* : sorgho, qui peut aussi désigner d'autres céréales]. Venant avec une mesure de *mekaato*, ils repartaient avec une mesure de sorgho. C'est ainsi que nous vivions. Quand la route a commencé à être construite, il y a eu des Konso, des *xawda*, qui sont parti chercher le *mekaato* en pays borana. Je l'ai fait moi-même, ramenant le *mekaato* sur mon âne, ou parfois en le portant sur ma tête. Nous ramenions aussi des animaux domestiques. Et nous vendions du café. À pied, cela prend huit à neuf jours. Maintenant nous avons des camions, et cela résout tous ces problèmes [...] En cas de conflit, nous nous entretenons tous. Au début avec des lances, puis avec des armes à feu. *Etenta* et *xawda* unis se battaient contre les Borana [...] Nous nous arrangions pour faire venir le *mekaato* par un chemin indirect. Nous pouvions vivre un moment sans sel, et eux pouvaient tenir un moment sans notre sorgho. Ensuite ils demandaient des excuses et il fallait trouver un compromis. Maintenant, c'est fini, nous vivons en paix » (propos d'un ancien parmi les *xawda*).

30. Une étude à venir, portant sur la biodiversité des jardins d'Arba Minch nous permettra de vérifier cette hypothèse concernant la corrélation entre la composition des jardins et l'origine ethnique de ceux qui les cultivent, et en particulier la liaison entre la présence du *Moringa stenopetala* et l'origine konso des jardiniers.

Conclusion

Nous avons, tout au long de ce texte, insisté sur la prédominance du *Moringa stenopetala* dans l'alimentation, dans le parc agroforestier et décrite son rôle original sur le plan culturel. Cette espèce a indubitablement une place à part parmi les autres essences ligneuses du pays. De plus, sa gestion chez les Konso est remarquable, si on la compare à celle réalisée par les peuples voisins. L'ancrage historique de l'espèce, l'attachement identitaire dont elle fait l'objet et le souci de sa transmission aux générations futures qui en découle, nous amènent naturellement à voir le *Moringa stenopetala* comme faisant partie du patrimoine konso.

Il convient cependant de discuter plus précisément ce qui fait l'objet d'un patrimoine. Les arbres en eux-mêmes sont toujours appropriés individuellement et transmis de père en fils. Mais ils représentent avant tout une ressource alimentaire, et si un arbre vient à mourir, il sera simplement remplacé par un autre. La transmission des individus-arbres au fil des générations ne peut guère être qualifiée de patrimoniale, dans la mesure où celle-ci est limitée par la mortalité de l'objet transmis : nous parlerons plus volontiers d'héritage, un mot qui trouve sa traduction en *afa-xonso* dans le terme *kodeeta*.

Si l'on s'intéresse maintenant au pool d'arbres présents sur le territoire, il constitue un bien collectif dans la mesure où il est géré collectivement sur la base d'un matériel et de savoirs mis à la disposition du groupe. La reproduction de l'arbre et son amélioration reposent en effet sur un accès (presque) libre aux graines, boutures et plants – avec un niveau d'échange privilégié au sein du voisinage et du village – et sur un savoir collectif concernant les méthodes de reproduction, de mise en culture, etc. C'est cet ensemble, à la fois matériel (le pool génétique des arbres du territoire) et immatériel (les savoirs qui y sont associés), qui selon nous constitue le patrimoine. Il est hérité du passé et transmis sous forme améliorée aux générations futures. Amélioré, c'est en effet le cas du « patrimoine » génétique des arbres, comme semble le confirmer l'augmentation de la taille des cotylédons observée par Jahn. Améliorés, les savoirs concernant cette espèce le sont aussi, au fur et à mesure des essais et innovations que les agriculteurs konso ne cessent de réaliser.

La société konso n'est pas homogène dans sa relation au *Moringa stenopetala*. Les *xawda* restent en effet exclus du système de transmission de ce patrimoine : ils n'ont pas accès au savoir (ce n'est pas dans leurs prérogatives, ils sont artisans et commerçants avant tout) ; quant à l'accès aux arbres, il n'est réalisé que par un échange marchand.

À ce propos, il nous a été dit, par un groupe d'*etenta*, que les arbres étaient parfois vendus sur le marché, et que ces ventes étaient le fait de *xawda*. Nos interlocuteurs ont ajouté que les personnes responsables de ce genre de commerce étaient des profiteurs et forcément des voleurs puisqu'ils n'ont pas de terres et qu'ils ont bien dû trouver les arbres quelque part. Ce fait n'a bien sûr pas été confirmé par les *xawda* que nous avons interrogés. Encore une fois, quelle que soit la vérité, l'anecdote est intéressante car elle est révélatrice de l'image que les uns ont des autres. Le *Moringa stenopetala* ne constitue pas un patrimoine pour les *xawda*. Et ils sont accusés par l'extérieur de ne le voir que comme une ressource économique banale. Le *Moringa stenopetala* n'est donc pas le patrimoine de tous les Konso, mais d'un groupe largement majoritaire qui les compose.

Il est un élément supplémentaire qui n'est pas toujours inclus dans l'idée de patrimoine : c'est que le *Moringa stenopetala* et plus précisément sa mise en valeur, sont une exclusivité konso. L'exclusivité n'est certes pas nécessaire pour constituer un patrimoine ; elle aide cependant à sa reconnaissance par l'extérieur. Par ailleurs l'identité d'un peuple et de sa culture, se construit souvent par opposition à celle des autres. Une telle différence par rapport aux peuples voisins peut renforcer le sentiment d'attachement identitaire à l'objet considéré, et donc exacerber le désir de sa transmission aux générations futures. Enfin si les patrimoines « exogènes » (définis par l'extérieur) et les « endogènes » (définis de l'intérieur) peuvent différer, ils jouent forcément l'un sur l'autre. Ainsi le *Juniperus procera*³¹ Hochst. ex Endl. possède pour les Konso une valeur identitaire au moins aussi importante que l'espèce qui nous intéresse (Demeulenaere, à paraître), mais il est en même temps l'arbre emblématique par excellence de

31. Ce genévrier aux nombreux usages rituels, est l'arbre dominant des quelques grandes forêts « sacrées » du pays konso (Demeulenaere, 1999).

toute l'Éthiopie montagnarde ; en revanche, le *M. stenopetala* n'est l'objet des pratiques et représentations décrites que dans cette seule zone. De ce fait, il n'en sera que plus facilement reconnu comme élément du patrimoine konso. Même si son parent le *Moringa oleifera* a avant tout attiré l'attention d'institutions à but non lucratif, il n'est pas à exclure que le *Moringa stenopetala* constitue un jour une ressource marchande d'importance. Or l'article 8j, selon les termes de la *Convention sur la Diversité Biologique*, encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation des « connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales » avec leur accord et leur participation. Du fait de cet enjeu, nous repositionons notre question avancée en introduction : ce *Moringa* est-il l'arbre des Konso ? L'idée sous-jacente est de savoir si les Konso ont des droits quelconques sur cette ressource génétique³².

Tous les éléments nous semblent être là pour amener une réponse positive, si ce n'était l'absence de prise de conscience à ce sujet. Il n'existe pas en effet de revendication locale sur la propriété du *Moringa stenopetala*. La seule anecdote allant dans ce sens que nous avons recueillie est la suivante : un des notables de Konso, fonctionnaire du bureau de l'agriculture, Korra Garra, se rendant au Kenya, a emporté avec lui des graines de *Moringa stenopetala*, présentant l'espèce sous l'appellation « Konso Korra Garra » (le nom de son origine ethnique auquel il a accolé son propre nom). A travers ce choix, cet homme affirme une identité konso du *Moringa stenopetala*, et revendique un droit sur l'espèce au nom de la collectivité konso (et accessoirement s'attribue une part de mérite à diffuser les graines).

Les mécanismes de protection des savoirs et des plants existent en pays Konso, mais sont, pour l'heure, encore implicites, et de plus, non adaptés à la modernité. Lorsque nous avons demandé ce qu'il

32. Le scientifique éthiopien Tewelde Berhan Gebre Egziabher a reçu en 2000 une récompense internationale (*Right Livelihood Award*) de 200 000 US\$ à partager avec trois autres scientifiques ou activistes, pour « *his exemplary work in representing the Like-Minded Group of developing countries at the biosafety negotiations in Cartagena and Montreal, and achieving an outcome that safeguards biodiversity and the traditional rights of farmers and communities to their genetic resources* ». Ces questions sont, on ne peut plus, d'actualité !

adviendrait si une personne extérieure venait à chercher un jeune plant de *shelaqta*, nous n'avons d'abord pu recueillir que la surprise provoquée par une question aussi saugrenue, puis, après quelques minutes de réflexion, cette réponse : « la personne en question devrait avoir un parent konso à qui s'adresser ». De nos jours, la question se poserait autrement : que se passerait-il si un homme de la ville venait acheter à bon prix des plants ? Le réponse serait que la plupart des paysans accepteraient de lui en vendre. D'ailleurs, lorsque le ministre de l'agriculture vient dans les champs chercher des graines, cela ne pose actuellement aucun problème.

Mais si ce patrimoine actuellement bien vivant, vient un jour à être menacé soit de dispersion, soit de disparition, il est probable alors qu'émergeront des revendications. On prononcera alors peut-être le mot « patrimoine », car c'est chose courante que d'associer « patrimoine » à « sauvegarde » et de n'en parler qu'à partir du moment où il est menacé.

Remerciements

Nous exprimons en premier lieu toute notre gratitude aux Konso qui ont accepté de répondre à nos nombreuses questions, en particulier aux habitants du *kanta Hottaya* de Dokatto. Nous tenons à citer parmi nos plus précieux informateurs Gellissimo Dinote Koshana, Orkaito Kellebo Kurkuto (Okk), Kussiya Asela Kakkeshé et sa femme Kawa, Urrumale Kellepo Olaata et Korra Garra Gillo. Gashew Kussiya Asela nous a aidée sur le terrain dans la traduction des entretiens de l'*afa-xonso* à l'amharique, entretiens enregistrés et repris ensuite en anglais par Gubae Gunderta. Nous bénéficions en Éthiopie du soutien logistique du Centre français d'études éthiopiennes, et nous remercions pour cela son directeur Bertrand Hirsch. Notre travail est également facilité par une collaboration avec le Département de botanique de la faculté des Sciences (université d'Addis-Abeba) : nous remercions le docteur Zemedé Asfaw pour être à l'origine de cette relation. Nous remercions enfin Bernard Roussel, professeur au Muséum national d'histoire naturelle, pour sa relecture de l'article ainsi que les différents participants au séminaire Patter pour leurs remarques constructives.

Bibliographie

- AMBORN H., 1984 —
Agricultural intensification in the Burji-Konso cluster of South Western Ethiopia. *Azania* 24 : 71-83.
- AUDRU J., CESAR J. et LEBRUN J.-P. (éd.), 1994 —
Les plantes vasculaires de la république de Djibouti, Flore illustrée. Mission française de coopération et d'action culturelle de Djibouti, Cirad-EMVT, 3 tomes.
- AZENE B.-T., BIRNIE A. et TENGNAS B., 1993 —
Useful Trees and Shrubs for Ethiopia, Identification, Propagation, and Management for Agricultural and Pastoral Communities. Regional Soil Conservation Unit (RSCU), Swedish International Development Authority, 474 p.
- BARRAU J., 1990 —
Les hommes dans la nature : esquisse d'une histoire naturelle des sociétés et des mœurs humaines. Vol. 1. In *Histoire des Mœurs*, Encyclopédie de La Pléiade, Paris, Éd. Gallimard : 9-58.
- DECHASA J., 1995 —
Moringa stenopetala, a multipurpose indigenous tree and its potential role in the Rift valley farming systems of Ethiopia. Forestry Research Centre, Ministry of National Resource, Development and Environmental Protection, Addis Ababa, Ethiopia.
- DEMEULENAERE É., 1999 —
Gestion paysanne du ligneux en pays konso (Sud-Ouest de l'Éthiopie), Dynamiques actuelles. Mémoire de stage DEA ETES, Laboratoire d'ethnobiologie du Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 80 pages + annexes.
- DEMEULENAERE É., à paraître —
Forests (Mura) and Social Organisation in Konso (Southwestern Ethiopia) : Social control of the forest Heritage. *Proceedings of the XIVth conference of Ethiopian Studies*. Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa.
- EDWARDS S., MESFIN TADESSE, SEBSEBE DEMISSEW et HEDBERG I., 2000 —
Flora of Ethiopia and Eritrea. Volume 2, part 1 : Magnoliaceae to Flacourtiaceae. Addis Ababa, Ethiopia, Uppsala, Sweden.
- EGGELING W.J. et Dale I. R., 1951 —
The indigenous trees of the Uganda protectorate. Uganda, Entebbe, The government Printer, 491 p.
- FEDERAL DEMOCRATIC REPUBLIC OF ETHIOPIA, OFFICE OF POPULATION AND HOUSING CENSUS COMMISSION, CENTRAL STATISTIC AUTHORITY, 1996 —
The 1994 Population and Housing Census of Ethiopia, Results for Southern Nations Nationalities and Peoples'Region. Vol. 1, part 1 : Statistical Report on Population Size and Characteristics. Central Statistic Authority, Addis Ababa.
- GASCON A., 1995 —
La Grande Éthiopie, une unité africaine. Paris, CNRS, Coll. Espaces et Milieux, 246 p.
- HALLPIKE C.R., 1968 —
The status of Craftsmen among the Konso of south-west Ethiopia. *Africa*, 38, 3 : 258-269.
- JAHN S. A. A., 1991 —
The traditional Domestication of a multipurpose Tree *Moringa stenopetala* (Bak.f.) Cuf. in the Ethiopian Rift Valley. *Ambio*, 20 (6) : 244-247.

- KULS W., 1958 —
Beiträge zur Kulturgeographie
der Südäthiopischen Seenregion.
Frankfurter Geographische Hefte 32,
Frankfurt, 179 p.
- LE HOUÉROU H.-N., 1984 —
Aperçu écologique de l'Éthiopie,
JATBA, Muséum national d'histoire
naturelle, Paris, (31) 3-4 : 211-133.
- MAUNDU P. M., NGUGI G. W.
et KABUYE C. H. S., 1999 —
Traditional Food Plants of Kenya.
Kenya Resource Centre for
Indigenous Knowledge, National
Museums of Kenya. 270 p.
- HAMZA M. EI A., 1990 —
Trees and shrubs of the Sudan.
Exeter, Ithaca Press, 484 p.
- MAYER F.A. et STELTZ E., 1993 —
Moringa stenopetala provides food
and low-cost water purification,
Agroforestry Today, 5 : 16-18.
- MICHON G., 1999 —
« Cultiver la forêt : silva, ager
ou hortus ». In BAHUCHET S., BLEY D.,
PAGÉZY H., VERNAZZA-LICHT N.,
L'homme et la forêt tropicale. Éditions
de Bergier, Travaux de la Société
d'écologie humaine.
- MORTUREUX V., 1999 —
*Droits de propriété intellectuelle
et savoirs traditionnels*. Les études
du BRG. 68 p. + annexes.
- PANKHURST A., 1999 —
Caste in Africa, *Africa*, 69 (4).
- WOLDE M. K., 1987 —
A Glossary of Ethiopian Plant Names,
4th Edition revised and enlarged,
Addis Ababa, Ethiopia, 245 p.

L'arbre chez les Mossi : de rival à partenaire

Yveline Dévérin

« Oiseaux de mil », les Mossi ont la réputation de se comporter souvent en envahisseurs et en prédateurs (Benoit, 1982). Cette attitude de « prédation » n'est pas réservée aux terres étrangères que l'on ne ménagerait pas, sous prétexte qu'on n'est pas chez soi. Les pratiques de gestion de l'environnement à l'intérieur du pays mossi relèvent du même comportement (Dévérin-Kouanda, 1992).

Cette attitude peut s'expliquer par la conception de l'espace qui est propre aux Mossi : elle juxtapose un espace « civilisé » et un espace « sauvage », considéré comme une réserve (Dévérin, 1998 a). Cette réserve étant infinie, la fuite en avant en est le corollaire logique (Ouédraogo, 1986).

L'idée même de transmission, de conservation, de préservation est apparemment absente de la culture mossi. Ni la nature (particulièrement les végétaux), ni l'espace ne semblent à ménager, ce qui ferait de ces éléments, des ressources, certes, mais sans valeur patrimoniale.

■ Patrimoine et société

Il a déjà été largement montré à quel point la société traditionnelle mossi était une société reposant sur les hommes et non sur les biens, que ceux-ci soient fonciers, bâtis ou naturels (Izard, 1985 ; Dévérin, 1998 b).

D'une façon générale, le patrimoine, reçu des ancêtres et légué aux descendants, permet de se situer dans la durée, d'exister socialement.

Or ce qui permet ici de se situer dans la durée, c'est la place dans le lignage. Le pouvoir est un pouvoir sur les hommes, jamais sur l'espace ou les ressources.

Des éléments essentiels de la culture mossi ne permettent pas d'aboutir à la construction d'un patrimoine, qu'il s'agisse de la population dans son ensemble ou de la chefferie. Ainsi, selon la coutume, on ne réutilise jamais les matériaux anciens, on ne « répare » pas un bâtiment, on reconstruit ailleurs. Mais surtout, le système même de transmission de la chefferie interdit tout investissement dans les cours royales : ces cours appartiennent au *naam* (pouvoir) et non à une personne ou à une famille. Dans la mentalité contemporaine, les chefs répugnent à investir dans une cour qui ne leur est pas propre : qu'ils meurent sans fils, ou que leur fils ne puisse accéder à la chefferie, la cour sera transmise à une autre famille. Les cours les plus mal entretenues de Ouagadougou sont paradoxalement les cours des chefs coutumiers.

Par ailleurs, ce qui marque le pouvoir d'un chef, ce n'est pas la magnificence de sa cour, l'importance de son patrimoine, encore moins l'étendue du territoire sur lequel s'exerce son autorité, mais le nombre de personnes qui viennent le saluer, la place dans la hiérarchie de celui qui l'a intronisé. Ce qui compte, c'est d'être intronisé par le *Mogho Naaba* (le souverain), à la rigueur par un de ses ministres. Le principe même du pouvoir conduit ainsi à une extension de l'empire par multiplication des « essaimages » issus de la création de nouvelles chefferies (Dévérin-Kouanda, 1992). Le système est dévoreur d'espace, mais non créateur de patrimoine.

Le « patrimoine », ce qu'on reçoit, qu'on augmente et qu'on veut léguer est avant tout le pouvoir sur les hommes, l'importance de l'entregent, qu'il s'agisse de la chefferie coutumière ou de la cour (« chacun est chef dans sa cour »). L'indicateur extérieur du pouvoir d'un chef est alors le nombre de ses serviteurs, de ses femmes et de ceux qui viennent le saluer. Un des passages obligés est de pouvoir redistribuer le contenu de certains greniers en période de soudure. L'idée d'accumulation de richesses est cependant totalement étrangère aux Mossi. De bonnes récoltes sont en effet le gage de la satisfaction des ancêtres. C'est parce qu'ils sont contents de ce qui se passe dans le monde des vivants que la récolte est abondante. C'est la preuve de la bonne entente entre les générations du lignage.

I Un environnement pour l'homme : un monde anthropocentrique

Dès lors, on pourrait être conduit à penser que le souci de bonnes récoltes, d'harmonie, doit conduire à un respect de l'environnement, gage de la pérennité de la faveur des ancêtres, d'autant que « le Mossi se considère comme un élément constitutif de l'univers : il joue un rôle plus ou moins décisif dans le maintien de l'harmonie universelle » (Badini, 1978). Mais « non content de s'installer au centre du Cosmos d'où il se sent à la fois signifiant et signifié, il pense que tout est pour lui, ou pour le servir. Qu'il invoque la montagne, la pierre de l'autel et le *Tampelem*¹ pour résoudre les problèmes d'ordre métaphysique (fécondation, bonheur...) ou qu'il cueille tel ou tel fruit, telle ou telle feuille pour son alimentation montre bien qu'à la limite, il fait du monde et des autres composantes sa chose. Au lieu de vivre selon le monde ou la nature, il s'efforce d'organiser le monde à travers lui et ses principaux besoins » (Badini, 1978 : 40).

Ce qui compte alors n'est pas la conservation d'un patrimoine naturel en tant que tel, mais la capacité d'usage qu'on en a. Les Mossi ont une connaissance fine des atouts offerts par les végétaux. La brousse qui peut être vue dans un premier abord comme un espace inutilisé, réserve de champs, à la rigueur lieu de chasse, est de fait un lieu dont toute une partie de la broussaille désordonnée est parfaitement maîtrisée et rationnellement utilisée par la communauté villageoise.

Les végétaux permettent également de définir et identifier les différents types de sols. *Zibisiri* (sol sableux), *zibolle* (argileux) ou autre *zikugri* (caillouteux), sont ainsi décrits avant tout en fonction des plantes qu'ils supportent. Chaque plante est non seulement nommée, mais décrite en fonction de son usage pratique et éventuellement de quelques propriétés mystiques. Là où l'étranger ne voit qu'un paysage fait de troncs, de feuilles et d'herbes, les paysans mossi voient usage, mystique et symbole. La plupart des savoirs, y compris

1. Le territoire

les savoirs mystiques, sont non seulement connus de tous, mais bien souvent applicables par tous : un « gri-gri » (*wak*) est bien souvent réalisable par tout un chacun. Par exemple, un arbre habitat de génies (*kinkirse*²) peut souvent réaliser certains vœux concernant notamment la procréation. Le tamarinier, *pusgha* (*Tamarindus indica*), bien connu pour abriter les petits génies est aussi celui auquel on s'adresse en cas de grossesse difficile. En même temps, il est considéré comme symbole de la force et de la résistance et utilisé comme « gri-gri » contre les luxations, les fractures et les souffrances physiques liées aux coups. Il semble qu'on puisse parler ici de patrimoine culturel, ces savoirs étant transmis de génération en génération, mais cela n'aboutit pas à l'émergence d'un patrimoine naturel qui se traduirait par une volonté de préservation et de conservation de ces végétaux : ainsi, le tamarinier dont les gousses sont très prisées est-il largement surexploité.

C'est qu'ici, un désordre biologique (la dégradation de l'environnement en étant l'exemple le plus frappant) s'explique avant tout par un désordre social. C'est une des raisons fondamentales de l'attachement à la stabilité sociale. Il est caractéristique à cet égard que toutes les interprétations d'une baisse de fertilité des sols, d'un manque de pluies, d'une dégradation de la couverture végétale, soient reliées non pas aux défrichements et à une gestion de l'environnement qui parfois confine à la pure prédation, mais au fait qu'on ne respecte plus les ancêtres. C'est le lignage qui est ébranlé, ce qui ramène à une conception sociale du patrimoine. On pourrait appliquer à cette conception d'un patrimoine ce que Michel Izard dit du pouvoir : « pensée du politique, il n'est pas pensée de l'économique et donc demeure dans l'enfermement abstrait du verbe » (Izard, 1985).

Ces éléments, ajoutés à une conception forte d'un espace « de réserve », conduisent d'autant moins à ménager l'environnement et particulièrement l'environnement végétal que celui-ci est considéré comme « capable de réagir », tout comme l'homme dont il est l'image.

2. Lorsqu'une femme est enceinte, c'est qu'un des *kinkirse* de la brousse est entré dans son corps.

I Un monde végétal « anthropomorphique »

Tout d'abord, les termes utilisés pour décrire l'arbre sont les mêmes que ceux qui désignent les éléments du corps humain :

- *Zugu* est la tête de l'homme comme le houppier de l'arbre ;
- *Segha*, le fondement de l'homme et aussi le tronc de l'arbre ;
- *Niegha*, les ancêtres de l'homme et les racines de l'arbre.

Le parallèle va bien au-delà de la simple étude de vocabulaire :

– *Zugu* désigne la partie supérieure (idée de localisation) pour l'arbre, comme pour l'homme. La tête est le siège de l'intelligence et de la raison pour l'homme. Pour l'arbre, c'est dans le feuillage qu'habitent les *kinkirse*. Si on est amené à évoquer les arbres qui parlent la nuit, on dit qu'ils s'expriment à travers le vent dans les feuilles. Lorsqu'on parle d'un fou, on dit qu'il a « la tête à l'envers » (*azug lebga me*). Or, un certain nombre de grands arbres se promènent la nuit le feuillage en bas et les racines en l'air. Ceux qui voient un tel spectacle deviennent fous (et ont donc eux aussi « la tête à l'envers »). Enfin, *zugu* est le siège de l'individu en tant qu'être social ;

– le terme de *segha* renvoie quant à lui au tronc de l'arbre et au postérieur de l'homme. Dans un cas comme dans l'autre, l'idée majeure est celle de fondement au sens propre : ce sur quoi on s'appuie, ce qui est le symbole de la stabilité. C'est aussi le siège du pardon pour l'homme comme pour l'arbre. C'est au pied du tronc de l'arbre qu'on viendra faire les sacrifices (pour réclamer un enfant, demander pardon ou solliciter de l'aide), qu'on remettra la couverture-sacrifice si c'est un tamarinier qui est le « père » d'un enfant.

On notera le parallèle entre les ancêtres, vivant dans le monde chthonien et les racines (*niegha*). Il est beaucoup plus significatif que le terme de « racines » utilisé au sens figuré en français. Pour beaucoup d'arbres en effet, on considère que les repousses viennent des racines (drageons) et non de la graine du fruit (le fruit est la seconde génération). Par exemple, le *Faidherbia albida* (*zaanga*), « se reproduit par les racines qui donnent naissance à de nouvelles pousses ». Très souvent, on considère que les arbres se reproduisent par drageons

issus des racines (d'arbres voisins, d'arbres morts ou de souches), même lorsque la réalité scientifique est tout autre.

Homme	Arbre
ancêtres <i>yabramba</i>	racines <i>niegha</i>
<i>kinkirse</i>	surgeons
enfant	jeune arbre

Ce qui est vrai pour les parties visibles l'est aussi pour les représentations plus spirituelles. L'arbre a un souffle vital, *siiga*. Le *siiga* n'est pas propre à l'arbre, tous les végétaux en sont pourvus. Si le mil se dessèche sur pied et que les grains sont à moitié vides, c'est que les *Nioniose*³ sont venus prendre le *siiga* des tiges de mil. Dans le monde des humains, c'est ce même *siiga* qui est dévoré par les sorciers soucieux de prolonger leur existence.

■ Une société « végétaliste » mais prédatrice

L'homme peut alors utiliser le *siiga* de l'arbre pour prolonger ou améliorer sa propre existence, tout comme l'arbre peut absorber le *siiga* de l'homme qui l'a planté (Bonnet, 1988). Cette conception anthropomorphique ne conduit cependant pas à une gestion durable en fonction de besoins à long terme : les deux mondes sont parallèles, les hommes n'ont aucune raison de ménager celui des végétaux.

Planter un arbre est comme faire des enfants. Tout comme il n'est pas bon que coexistent plus de trois générations, celui qui a planté l'arbre ne peut vivre en même temps que les enfants de l'arbre. En *moore* (la langue des Mossi), le terme *biiga* désigne aussi bien le fruit que l'enfant. Le terme insiste sur l'idée de cycle : c'est l'aboutissement de la croissance. On l'utilisera par exemple pour désigner le grain de mil de l'épi (*ka-biiga*, pl. *ka-bisi*), mais le même grain de mil qui est

3. Populations autochtones, considérées comme ayant des relations particulières avec les forces de la terre et de la nature.

semé pour donner naissance à la plante porte le nom de *ka-buudu* (*buudu* = lignage).

On peut aussi penser en termes d'équilibre : dans la tradition, on considère que le nombre d'enfants à distribuer est global et qu'il existe une forme de compensation. Que dans une famille une femme ait beaucoup d'enfants, et alors, soit ses sœurs, soit ses propres enfants auront peu de descendance. À l'inverse, une femme qui a peu d'enfants peut estimer que chacun de ses enfants aura une descendance importante. Si on applique ce mode de pensée à l'arbre fruitier, on imagine la catastrophe, compte tenu du nombre de fruits produits !

Au travers de la conception et de la représentation des végétaux apparaît une autre conception de la société : l'arbre est le double de l'homme. Plus exactement, le végétal est le miroir de la société. On retrouve en effet les mêmes classifications pour le mil avec un lien entre lignage/semence d'une part et récoltes/enfant/graine-fruit (*bisi*) d'autre part. Ceci renvoie à la conception cyclique de l'homme et à un monde anthropomorphique, voire « sociomorphique ». Les Mossi se classent ainsi dans la catégorie des sociétés « végétalistes » analysées par Jacques Barrau (1990). « Si c'est bon pour le mil, ça ne peut pas être mauvais pour l'homme » (déclaration à propos des pesticides « médicaments du mil »). Le grain de mil, comme l'être humain participe au cycle de la nature. On l'enterre, il naît à partir des ancêtres. Cette conception pourrait déboucher sur un souci de préservation du végétal. Il n'en est rien : cette conception « végétaliste » se traduit par un végétal qui est au service de l'homme. Il est là pour le sauver quand il est malade, le renforcer lorsqu'il est faible, prendre sur lui fautes et maladies. Mais comme l'homme, il est capable de se défendre. Pourquoi le ménager ?

■ Une innovation : la plantation de manguiers

Pourtant, des bouleversements déjà anciens sont les prémices d'une évolution récente vers l'élaboration d'un patrimoine naturel, voire l'élaboration d'une nouvelle culture patrimoniale. Un exemple remar-

quable est l'adoption de la plantation des arbres. Autrefois, en pays mossi, il était interdit de planter un arbre. Aujourd'hui, on développe les vergers. Au début du siècle, il n'existait pas de vergers de manguiers dans le *Mogho*, le pays des Mossi. Planter un arbre promettait une mort rapide : « celui qui plante un arbre doit mourir avant que l'arbre ne donne des fruits » ou encore « il mourra sans avoir eu d'enfants » (information orale, recueillie à Ziga, 1992). Pourtant, aujourd'hui, aller chercher un plant de manguiers à la pépinière est devenu très banal. Dès qu'on le peut, on plante un verger si on dispose de terres en bas-fond. Plus étonnant, même en brousse, les jeunes n'ont jamais entendu parler de cet interdit. Seuls les plus anciens peuvent témoigner de l'antique prohibition.

Deux contextes historiques intimement liés ont permis cette mutation radicale dans les mentalités : les migrations vers l'ancienne Gold Coast⁴ et le travail forcé. Les anciens expliquent ainsi que « lorsque le Blanc est venu, il a instauré le travail forcé. On venait prendre les jeunes gens dans les villages et on les obligeait à planter des caïlcédrats le long des routes. Certains ont été obligés de planter des manguiers. Les familles pleuraient la mort prochaine de leurs fils. Et puis on s'est aperçu que ceux qui avaient planté des arbres se portaient très bien. Alors on a su que la croyance n'avait pas de raison d'être et que planter un arbre pouvait procurer des avantages. Les gens se sont donc mis à planter des arbres » (information orale, recueillie auprès de Bougsanguilga, 1992).

Le récit de l'introduction de la plantation des arbres dans le village de Ziga⁵ permet de comprendre l'évolution de la tradition en fonction des intérêts. Aujourd'hui, tous les bas-fonds de Ziga sont plantés en manguiers, chacun a planté un arbre pour faire de l'ombre dans sa cour. Pourtant, les anciens peuvent montrer le manguiers témoin de l'histoire de l'abandon de l'interdit. Ce manguiers est le dernier survivant d'une série de cinq qui avaient été plantés entre 1915 et 1925. « À l'époque, la Gold Coast était la Côte d'Ivoire des jeunes. Ils partaient travailler dans les plantations. Une fois sur place, ils étaient

4. Actuel Ghana où les jeunes se réfugiaient en partie pour échapper aux réquisitions du travail forcé.

5. Village isolé, situé à une trentaine de km de Ouagadougou, dans la région de Ziniaré.

bien obligés de planter des arbres et ils constataient que rien de fâcheux ne leur arrivait. Deux ressortissants de Ziga sont ainsi revenus en ramenant des noyaux de manguiers : ils en ont planté cinq. Tout le monde a protesté, craignant la mort prématurée de ces jeunes téméraires. Sous la pression familiale, l'un a lui-même arraché ses trois manguiers pourtant entretenus avec soin. L'autre a obstinément refusé d'arracher ses arbres. Il s'est marié, a eu des enfants, des arrières petits-enfants et a été « rassasié de tô » vers 1970. Une fois les premiers fruits récoltés, il avait planté cinq autres manguiers dans le bas-fond. Voyant qu'il ne lui arrivait rien, un autre a planté dix manguiers » (information orale, recueillie auprès de Denis T. Kabré à Ziga, 1992). Les habitants du village ont très vite constaté que non seulement ces gens se portaient bien et avaient une descendance prolifique, mais encore qu'ils avaient mangé les fruits du manguiers et s'étaient enrichis en vendant les surplus. A la fin des années cinquante, presque chaque famille de Ziga a un verger de manguiers sur le bas-fond.

L'interdit est mort et oublié, il n'a pas résisté à l'intérêt direct de la population. Aujourd'hui, posséder un verger est le point de départ de toute une construction de patrimoine. Il ne s'agit plus seulement de planter des arbres pour « marquer » la terre à cultiver, l'arbre lui-même est une valeur patrimoniale qu'on veut léguer.

Conclusion : L'émergence d'un comportement patrimonial

Les Mossi doivent se rendre à l'évidence : la brousse est finie, il n'y plus de terre des génies, il ne reste plus que des terres cultivées et appropriées. Les pays voisins se ferment. La classique et ancienne fuite en avant n'est plus possible.

En milieu rural, dans les zones saturées, certains paysans mettent au point des techniques de conservation du sol et une agriculture que l'on peut qualifier localement d'intensive. C'est bien une question de survie. Et c'est compris comme tel : ou on fait le nécessaire pour que fils et petits fils puissent cultiver sur cette terre, ou la culture disparaît avec la disparition de ce qui lui est le plus fondamental : la cohé-

sion du lignage. La survie culturelle passe par la modification des méthodes de gestion qui conduisent à la naissance de l'idée de patrimoine.

La prise de conscience du fait que la culture mossi ne peut survivre que si le lignage garde un minimum de cohésion, que cette cohésion, compte tenu de l'évolution des mentalités, ne peut aujourd'hui se faire que s'il y a un minimum de stabilisation dans l'espace et donc de respect de cet espace conduit à l'émergence continue d'une idée nouvelle mais forte : celle d'un patrimoine matériel qui serait à ménager et à gérer, comme le grenier de la famille. Une troisième voie, lorsque « la brousse est finie », qu'on ne peut plus s'étendre sur les terres voisines, que les migrations deviennent de plus en plus difficiles (voire que les migrants sont de retour), reste la construction d'un patrimoine, gage de la pérennité du lignage. On garde toujours dans un grenier une partie des grains de la récolte de mil (*ka-bisi*) pour servir de semence (*ka-buudu*) l'année suivante.

Sous la pression de la conjoncture et devant l'inefficacité des anciennes méthodes, la culture mossi élabore aujourd'hui un véritable patrimoine : construction et entretien de bâtiments, préservation du foncier, gestion des sols, plantation d'arbres. Un autre regard se pose sur la nature. Petit à petit, la survie du lignage, l'expression de l'importance sociale, ne passent plus seulement par l'oralité et l'entregent, par « l'enfermement abstrait du verbe », mais par l'accumulation de biens matériels érigés en patrimoine à conserver. Ce retournement radical n'est qu'un exemple de plus de l'extrême capacité d'adaptation de la culture mossi.

Bibliographie

BADINI A., 1978 —

La représentation de la vie et de la mort chez les Mose traditionnels de la Haute Volta. Lille, thèse de 3^e cycle de Philosophie, université de Lille III, 300 p.

BARRAU J., 1990 —

« L'homme et le végétal » *In Histoire des mœurs*, t. 1 : *Les coordonnées de l'homme et de la culture matérielle*. Encyclopédie de la Pléiade, dir. Jean Poirier, Paris, Gallimard : 1279-1306.

BENOIT M., 1982 —

Oiseaux de mil : les Mossi du Bwamu (Haute Volta). Mémoires Orstom n° 95, Orstom, 117 p.

BONNET D., 1988 —

Corps biologique, corps social, procréation et maladies de l'enfant en pays mossi (Burkina Faso). Paris, Orstom, 138 p.

BRUYER A., 1987 —

Que font en brousse les enfants du mort ? Morphologie et rituel chez les Mossi. Paris, EHESS, thèse de 3^e cycle en ethnologie, 374 p. ronéo

DÉVÉRIN-KOUANDA Y., 1992 —

Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou :

Représentations et gestion de l'environnement. Thèse de doctorat, université de Paris 1, 3 vol. ronéo., 688 p., 115 p., 135 p.

DÉVÉRIN Y., 1998 a —

« Société, environnement et représentation binaire de l'espace en pays Mossi (Burkina Faso). » *In Le voyage inachevé, hommage à Joël Bonnemaison* : 149-154.

DÉVÉRIN Y., 1998 b —

« Des mobilités paysagères à l'utopie urbaine : paysage politique et politique du paysage ». *In EVENO E. (éd.) : Utopies Urbaines*. collection Villes et territoires, Presses universitaires du Mirail : 57-88.

IZARD M., 1985 —

Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche). Paris / Cambridge, Cambridge University Press – Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 591 p.

Filmographie

QUEDRAOGO I., 1986 —

Yam Daabo (Le choix). Coopération française, DCN Burkina.

Les sites religieux *vodun*

Des patrimoines en permanente évolution

Dominique Juhé-Beaulaton

Bernard Roussel

Introduction

Dans l'aire culturelle Aja-Tado¹ (sud du Bénin et du Togo), l'accès et la gestion de certains espaces et objets naturels sont réglementés par les principes religieux des cultes aux *vodun*² (fig. 1). Ces lieux sacrés et la part de biodiversité, plus particulièrement les bois et forêts qu'ils recèlent, ont attiré l'attention des chercheurs et aménageurs préoccupés par les questions de conservation de la nature (Mama, 1985 ; Sokpon *et al.*, 1998 ; Zoundjihekpon et Dossou-Glehouenou, 1999). Dans cette partie du Golfe de Guinée, le « Couloir du Dahomey », la savane domine les paysages et l'exploitation agricole intensive (manioc, maïs et maintenant ananas) n'accorde qu'une place limitée aux ligneux et aux formations forestières, ces dernières n'étant bien souvent plus représentées que par les sites sacrés *vodun*.

« [Les îlots forestiers sacrés] sont une démonstration de la capacité des sociétés traditionnelles à conserver la biodiversité » affirme le

1. Du nom de la ville de *Tado* située au Togo, centre historique de dispersion des *Aja*. Tous les peuples concernés ont des traits culturels communs, dont la langue et les pratiques religieuses sont les manifestations principales, s'expliquant en grande partie par une origine géographique commune située à Oyo, une cité *yoruba* du Nigeria.

2. *Vodun* ou *vodu* selon les contextes linguistiques : *fon* pour le premier ; *ewe* ou *gen* pour le second.

botaniste Kokou (1998 : 1). D'autres auteurs soulignent que la gestion « millénaire » des forêts sacrées s'inspire de « valeurs très proches de celles du développement durable » (Ofoumon, 1997) et qu'elles sont un « patrimoine vital » pour les communautés locales³ (Ofoumon, 1997 ; Agbo et Sokpon, 1998). Pour ces naturalistes, les politiques de protection de la biodiversité auraient tout avantage à s'appuyer sur les sites sacrés : ils recommandent leur maintien voire leur « restauration » (Ago, 2000 : 134) à des fins de conservation. Ils proposent de faire de ces hauts lieux du patrimoine religieux les éléments essentiels d'un patrimoine naturel.

Notre double approche ethnobiologique et historique permet en cernant dans la durée les représentations culturelles, les pratiques et les particularités de gestion des lieux sacrés, d'apporter quelques éclairages nouveaux sur les différents processus de patrimonialisation dont ils ont fait l'objet. Nous analyserons tout d'abord les relations qui unissent les sites sacrés et la biodiversité locale. En décrivant les particularités de gestion correspondantes, nous apporterons quelques éléments pour juger de la pertinence de la sacralité en termes de conservation et d'utilisation durable. Enfin, nous ferons état des dynamiques actuelles et des enjeux nouveaux dont ces lieux sont le théâtre.

■ Des espaces et des objets naturels divers sous le contrôle du religieux

Dans l'aire *vodun*, tous les espaces, toutes les composantes du territoire, sont perçus et gérés en fonction du sacré qui influence tous les usages, qu'ils soient individuels ou collectifs. Cependant dans certains lieux, les pratiques religieuses prennent le pas sur toutes les autres, en particulier l'agriculture et l'exploitation forestière : ils sont, en effet,

3. Ces positions font écho aux recommandations de la Convention sur la Diversité Biologique qui valorise, notamment dans son article 8 j, les pratiques des communautés locales en matière de gestion de la biodiversité, définie d'ailleurs comme leur patrimoine et non plus comme un patrimoine commun de l'humanité (Glowka *et al.*, 1996).

considérés comme des endroits de communication avec la divinité, avec l'au-delà et ont en commun d'être le théâtre de rituels religieux.

Les espaces concernés peuvent être des sites naturels : sources, étendues d'eau, chaos rocheux, termitière. Il peut s'agir aussi de divers éléments de la biodiversité : arbres et herbes, buissons, bosquets ou forêts, plantés ou spontanés. Il peut s'agir aussi de sites plus construits : sanctuaires, autels et représentations de divinités protectrices tels les grands *legba* anthropomorphes des carrefours, des marchés et des bords de chemins. D'une manière générale, se déroulent en ces lieux toutes les cérémonies liées aux cultes des ancêtres (*togbe* ou *toxwyo*)⁴ et aux *vodun*⁵, en particulier les initiations, les prières et les offrandes : ainsi les nourritures des dieux, *vodu nu dudu*, sont présentées devant les autels ; les offrandes expiatoires, *vosa*, sont déposées au pied des *legba*.

Les sites sacrés jouent un rôle primordial dans les thérapies liées aux cultes : les plantes *ama*, liturgiques et médicinales, en sont souvent issues ; les malades y séjournent plus ou moins longuement pour y être traités (Roussel, 1994). Des rites funéraires particuliers y sont pratiqués : enfants morts en bas âge, décès accidentels (Lainé, 1990 ; Sokpon *et al.*, 1998). Des réunions de certaines sociétés secrètes (*Zangbeto*, *Kuvito*, *Oro*) et des ordalies, jouant un rôle important dans l'exercice de la justice, le maintien de l'ordre et de la cohésion sociale, se tiennent dans des forêts sacrées. De même, les cérémonies d'intronisation des dignitaires traditionnels s'y déroulent : ainsi celles des rois d'Allada et d'Abomey⁶ ont lieu dans les forêts de *Togudo* et d'*Agbogbozun* (Juhé-Beaulaton, 1999).

4. Régulièrement, ces cérémonies réunissent tous les membres d'un lignage, ceux qui sont restés au village et ceux qui en sont partis, pour la ville ou pour d'autres pays. Elles sont l'occasion de renforcer la cohésion des groupes familiaux et de faire jouer les solidarités.

5. Les forêts portent généralement le nom du ou des dieux dont elles abritent les sanctuaires : *Gbé zun*, *Dan zun*, etc.

6. Les populations que les Européens rencontrèrent à leur arrivée ne s'étaient mises en place que vers le *xvii*^e siècle et les migrations internes se sont poursuivies jusqu'à la fin du *xix*^e siècle. Les *Aja* de Tado se sont divisés en différents groupes composant le peuplement du Sud du Togo et du Bénin. Il s'agit notamment des *Ewe*, des *Watchi*, des *Ayizo*, des *Xweda*, des *Fon* et des *Gun*. Les récits de migrations relatent l'émergence de différents royaumes : celui de Ouidah avec à sa tête un roi *Xweda* et, dès 1600, le royaume d'*Allada*, berceau des dynasties *gun* de Porto Novo et *fon* d'Abomey.

Les fonctions remplies par les lieux sacrés s'accompagnent toujours de particularités de gestion. Tout d'abord, l'accès en est réglementé. Si certains sites sont ouverts à tous comme les *legba* de village (*tolegba*) et de carrefour (*dulegba*) d'autres sont réservés à des cercles plus restreints (les sociétés secrètes par exemple), voire à des individus comme les *legba* de maison (*xwelegba*). La plupart des lieux de cultes sont sous le contrôle et la responsabilité d'un lignage⁷ ou d'un segment de lignage même si les communautés concernées sont parfois bien plus larges : la « prise de la pierre sacrée » (*Kpesoso*) est suivie par l'ensemble de la communauté *gen* et se déroule dans la forêt des quarante et un *gen-vodu* de Glidji. Les célébrations annuelles autour de l'arbre *xetin* (*Fagara zanthoxyloides* Lam.) de *Aklaku* réunissent les *Tugban*, un clan *gen* originaire du Ghana, et les *Kota-Fon*, venus du Bénin (Juhé-Beaulaton, 1999)⁸.

Généralement, ne pénètrent dans les lieux de cultes que les prêtres et les initiés, déchaussés, vêtus d'un pagne blanc ou d'habits de cérémonie⁹. Chaque site est placé sous la responsabilité de membres de la hiérarchie religieuse : il s'agit généralement des *vodunon* (prêtre, littéralement « vaudou.mère ») secondés par les *vodunsi* (adepte, « vaudou.épouse »). Parfois, certains dignitaires exercent leur autorité sur plusieurs sites sacrés. Ainsi à *Lotodenu*, près de Allada, tous les lieux de cultes du lignage *Adikpeto* sont entretenus par une responsable désignée par la divination du *Fa*¹⁰ : la *kpodo* s'entoure d'aides, les *hundeva*.

Les responsables des sites assurent l'entretien des sanctuaires et des autels. Ils veillent au nettoyage des sentiers et des clairières des forêts

7. Il s'agit bien d'une responsabilité et non pas d'une propriété, la terre n'appartenant qu'aux divinités. Ce sont le plus souvent les responsables des sites qui accomplissent ou dirigent les rituels pour l'ensemble de la communauté.

8. La plantation du *xetin* symbolise l'alliance des *Tugban* et des *Kota-Fon* contre les premiers occupants, les *Wachi*. Aujourd'hui, la référence à cet arbre intervient encore dans les enjeux politiques contemporains qui opposent les *Tugban* aux *Kota-Fon*.

9. Cette réglementation est aujourd'hui plus ou moins respectée selon les sites : ainsi, des visites touristiques de la forêt de *Ouidah* sont régulièrement organisées.

10. Divinité maîtresse de la destinée humaine, interrogée fréquemment par des prêtres-devins appelés *bokonon*.

sacrées, à l'aménagement des entrées. Ils réalisent des plantations diverses et installent des pare-feu¹¹. Mais ils sont aussi chargés de faire respecter les principes moraux et les divers interdits (*sin*) qui régissent l'accès aux sites sacrés, de manière à éviter toute profanation. Certains lieux sont interdits aux femmes en période de menstrues ; d'autres ne peuvent être visités sans des purifications rituelles préalables. Dans les forêts sacrées, la pratique du feu et la chasse sont généralement prohibées. Les coupes de bois, le ramassage du bois mort comme la cueillette des plantes alimentaires et médicinales sont strictement réglementés et leurs produits sont partagés entre les prêtres et les personnes qui s'occupent du site¹². L'exploitation agricole est généralement interdite, mais actuellement les lisières sont souvent défrichées et l'on y trouve des plantations de palmiers à huile, de tecks ou de cocotiers dont les produits sont réservés aux prêtres gestionnaires de la forêt.

Les responsables des lieux de culte sont aussi chargés de châtier les profanateurs de ces sites. Les conséquences néfastes du non-respect des interdits peuvent s'abattre sur la communauté entière (mauvaise récolte, épidémie, sécheresse, nuées de moustiques...) où sur l'individu responsable (accidents, maladie, ruine...). Les coupables doivent accomplir sur les lieux profanés des rites réparateurs souvent fort longs et onéreux (sacrifice d'animaux, offrandes aux prêtres...)

Des éléments évoqués ci-dessus, il ressort que les sites sacrés *vodun* représentent pour les populations concernées des lieux de communion, de transmission de la mémoire collective et de reconnaissance identitaire. Les responsables de ces lieux sont les garants de la transmission intergénérationnelle des traditions orales par le biais des cérémonies religieuses¹³. Les règles limitant l'accès et assurant une gestion parcimonieuse des ressources ont pour but de maintenir l'espace sacré

11. Kokou (1998) insiste particulièrement sur le rôle des îlots forestiers, souvent sacrés, situés près des villages : ils abritent contre les vents violents et freinent la propagation des feux de brousse.

12. En ce qui concerne les ressources naturelles des sites sacrés *vodun*, leur exploitation n'est jamais commune. Elle est confiée à un ou plusieurs individus qui assurent la gestion des ressources au nom de la collectivité concernée.

13. Ainsi, les offrandes aux ancêtres sont l'occasion de réciter les successions généalogiques depuis la fondation d'une dynastie ou d'un lignage.

dans un état tel qu'il reste fonctionnel sur le plan spirituel c'est-à-dire que les divinités ne s'enfuient pas, que les cultes et toutes les autres activités puissent se dérouler convenablement. Mais ces règles peuvent-elles être pour autant considérées comme une manière particulièrement pertinente de conserver la biodiversité locale ainsi que l'affirment certains auteurs ? La question mérite d'être abordée avec soin.

■ Sites sacrés et biodiversité

Les sites sacrés *vodun* sont plus ou moins étroitement liés à des éléments naturels : les sanctuaires du *vodun Mami wata* sont souvent situés sur les rivages marins sableux. Ceux de *Dansu*, aux trois visages, sont généralement au bord des fleuves et des étendues d'eaux stagnantes. Les autels de *Dan* et ceux dédiés à *Aziza*, le maître des plantes liturgiques, sont d'anciennes termitières alors que les chaos rocheux abritent les sanctuaires d'*Aniygbanto*, maîtresse de la terre. Mais cela ne signifie pas pour autant que tous ces lieux soient systématiquement considérés comme sacrés. Il y faut en plus une manifestation inhabituelle ou étonnante qui, comme nous l'avons décrit précédemment, pourra être, après interprétation par le *Fa*, considérée comme divine. Toutes les termitières ne deviennent pas un autel divin mais lorsqu'elles grandissent au pied d'un *logoti*, *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg. ou d'un *logoazanti* (*Antiaris africana* Engl.), ou qu'elles sont habitées par un serpent, elles finissent souvent par être sacralisées.

La liaison la plus fréquemment invoquée par les adeptes eux-mêmes est celle qui existe entre site sacré et monde végétal. Les plantes, particulièrement les arbres (*ati*), et les formations végétales occupent une place essentielle dans la religion *vodun*¹⁴ et sont indispensables à l'accomplissement de presque tous les rituels. À chaque divinité est ainsi associé un certain nombre d'espèces ou de variétés végétales, les *ama*, dont la connaissance et l'emploi sont l'apanage jalousement tenu secret, des prêtres : connaître toutes les plantes liturgiques d'un dieu et la façon de s'en servir, c'est être capable de le « faire travailler pour soi ».

L'apparition spontanée d'une plante liturgique comme son installation volontaire (suivie d'une divination et d'offrandes pour deman-

der l'accord des dieux) peut être à l'origine de la sacralisation d'un lieu : chez les adeptes des *vodun* comme ailleurs en Afrique et de par le monde (Michalon et Dury, 1998), l'apparition d'arbres de la famille des Moracées (*Antiaris*, *Milicia*, *Ficus*) et de celle des Bombacacées (*Adansonia*, *Ceiba*, *Bombax*)¹⁵ est généralement interprétée comme une manifestation divine. Mais bien plus que son identité botanique, l'histoire individuelle de l'arbre peut être à l'origine de son caractère sacré : à *Seje Denu* l'arbre planté sur la dépouille mortelle d'un ennemi d'*Alisu*, fondateur du village est un vénérable *gutin* (*Erythrina senegalensis* D.C.) ; à Allada, un fromager *hunti* (*Ceiba pentandra* (Linn.) Gaertn.) a été planté par *Ajahuto* afin « d'enterrer sa colère » ; cet arbre nommé *Adanhunsa* (*adan* : colère) est un lieu d'offrande.

Lorsqu'une plante liturgique n'est pas présente spontanément sur un lieu sacré, elle y sera éventuellement installée par les chefs de cultes et leurs assistants (parfois spécialisés comme la *Kpodo* et les *hundeva* de *Adikpeto* évoqués ci-dessus). Ainsi, les couvents, les autels, les abords des *legba*, les haies des maisons des adeptes sont toujours plus ou moins abondamment complantés de *Kpati*, *Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seemann ex-Bureau, qui est certainement la plus utilisée des *ama*. Les sanctuaires des divinités proches de *Hevieso* (le dieu du tonnerre) et les sites consacrés aux ancêtres sont aisément identi-

14. Un des contes associés aux signes (*kpoli*) du *Fa*, donne un fondement mythique à cette particularité. À l'origine du monde, le Ciel (ou, dans certaines versions, *Hevieso*, le dieu du tonnerre) et la Terre (ou, souvent *Anyigbanto*, principe féminin de *Sakpata*, divinité de la variole) étaient mari et femme, aussi proches l'un de l'autre « qu'une calebasse de son couvercle ». De leurs amours naquirent des enfants : les premiers furent les plantes ; vinrent ensuite les animaux, puis les hommes. La belle harmonie originelle ne tarda pas à être brisée par le comportement de ces derniers, volontiers querelleurs et bruyants. Le Ciel, lassé de leurs frasques, en fit grief à la Terre et sur les conseils perfides de *Dan*, le python arc-en-ciel, s'éloigna de son épouse. La Terre maternelle craignant pour sa progéniture, inventa alors les premières prières, fit les premières offrandes et supplia le ciel de ne pas abandonner ses enfants. Il se laissa fléchir et pour ne pas frapper injustement les plus sages d'entre eux, les végétaux, envoya la première pluie, créant ainsi le cycle des saisons dont les hommes et les animaux surent aussi tirer profit. Les herbes et les arbres, apparaissent donc comme les enfants aînés et préférés des dieux, les intermédiaires privilégiés entre l'au-delà et le monde (Roussel, 1994).

15. Faux-iroko, iroko et figuier ; baobab, fromager et faux-kapokier. Les raisons invoquées par nos informateurs sont fort diverses : tailles, formes et longévité exceptionnelles, présence de latex, caractères énigmatiques de la reproduction...

fiables par la présence d'alignement d'*anyatin*, *Dracaena arborea* Link. L'installation d'un autel à *Tro*, le plus répandu des *goro vodun* (vodun de la cola) nécessite la présence d'un *goroti* (*Cola nitida* (Vent.) Schott. & Endl.). Certaines offrandes expiatoires (*vosa*) appelées *adra.dide* (malheur.éloigne) demandent que l'on installe près du *legba* du village une bouture de *Ficus polita* Vahl.

On comprend donc pourquoi, d'une manière générale, les espaces consacrés aux *vodun* sont souvent boisés. Cette particularité est d'autant plus accentuée que bien que nous nous trouvions dans une zone de savane (le Couloir du Dahomey ou *Dahomey Gap*) la dynamique actuelle de la végétation est spontanément forestière lorsque les feux et l'abattage sont interrompus, ce qui est le cas pour les sites sacrés¹⁶. Dans les cérémonies *vodun*, les lieux couverts de ligneux sont généralement considérés et utilisés comme des endroits *fafa* ou *fifa*; c'est-à-dire frais, sains, saints, paisibles¹⁷. C'est dans les forêts que sont récoltées un grand nombre de plantes liturgiques et médicinales¹⁸ (*ama*). Lors des migrations, les déplacements étaient orientés par la recherche de forêts pour installer les *vodun* et la plupart des installations humaines sont encore actuellement situées non loin d'îlots boisés, restes de couverts forestiers anciens ou créations plus ou moins récentes et complètes (Juhé-Beaulaton et Roussel, 1998)

Les pratiques religieuses *vodun* marquent donc fortement les paysages végétaux et il n'est pas surprenant que de nombreux observateurs aient attiré l'attention sur les composantes végétales¹⁹ de leurs sites : déjà en 1933, Chevalier qualifie les bois sacrés de « sanctuaires de la nature »²⁰ et s'alarme devant l'accélération des défrichements :

16. Souza de *et al.*, 1984; Guelly *et al.*, 1993.

17. Dans les parcours thérapeutiques, les malades séjournent alternativement dans des endroits chauds (*zozo*) et dans des endroits froids (*fafa* ou *fifa*). On leur administre des médecines, dont des plantes, alternativement *zozo* et *fafa*. Le but ultime des soins étant de faire retrouver au patient l'état de « fraîcheur » caractéristique de la bonne santé. Dans ce contexte, les forêts sont globalement *fafa* mais certaines, totalement ou en partie, peuvent être *zozo*, notamment là où sont enterrés les male-morts (sorciers, accidentés, femmes enceintes...).

18. Des forêts comme celle d'*Avokanzun*, près d'Abomey, fondent même leur réputation aux yeux des prêtres *vodun*, sur le fait qu'elles seraient les seuls endroits où croissent certaines plantes liturgiques particulièrement réputées.

« malheureusement, à notre contact, le primitif renonce à ses croyances, les bois sacrés disparaissent ». En 1937, Aubréville renchérit « Tous les curieux bois fétiches du Dahomey, à l'ombre desquels se passèrent autrefois de mystérieuses cérémonies fétichistes, ne sont plus respectés ». Nous avons déjà mentionné ci-dessus les travaux que les scientifiques, écologues, forestiers ou botanistes, leurs ont consacrés, à partir des années quatre-vingt : plus de cinquante ans après, ces auteurs expriment les mêmes craintes et insistent toujours sur la contribution des forêts sacrées à la protection et à la gestion durable d'une certaine biodiversité²¹.

Quelques réserves doivent cependant être émises. Parmi les cinquante-trois îlots forestiers inventoriés par Kokou (1998) dans le Sud Togo, Il est fort important de noter que si la plus grande richesse en espèces végétales²² revient à ceux qui sont sacrés, il n'en est pas de même pour la plus grande biodiversité spécifique. Les bois sacrés sont en général de surface réduite (souvent de l'ordre de l'hectare, rarement supérieure à dix ha) ce qui facilite les échanges d'espèces avec les végétations environnantes et augmente donc la richesse floristique. Les pratiques humaines en ajoutant quelques individus appartenant en particulier à des essences introduites²³ ont la même conséquence. Mais l'effet de lisière conjugué aux pratiques religieuses, en augmentant artificiellement le nombre d'individus de certaines espèces, généralement les plus banales et les exotiques, perturbe ainsi l'équilibre des fréquences et fait chuter les indices de biodiversité floristique.

19. Nous n'évoquons pas ici la biodiversité animale. Les sites sacrés abritent aussi de nombreux animaux mais peu de travaux leur ont été consacrés. Pourtant, les rapports entre sites sacrés *vodun*, oiseaux, insectes et surtout reptiles serait certainement fort passionnants à explorer.

20. Chevalier, 1933 : 37.

21. On peut remarquer à ce propos que jusqu'à présent, les arbres sacrés isolés, dispersés dans les champs, le long des chemins, dans les jardins, n'ont guère retenu l'attention des chercheurs : ils constituent pourtant eux aussi une biodiversité protégée importante.

22. La richesse spécifique s'obtient en rapportant le nombre d'espèces rencontrées dans chacun des îlots à la surface de ces derniers. La diversité s'évalue par un indice tenant aussi compte de la fréquence des espèces rencontrées (Kokou, 1998 : p. 37).

23. Telles le cocotier, divers *Cassia*, le neem (*Azadirachta indica* A. Juss.)... voir Juhé-Beaulaton et Roussel, 1998 ou Kokou, 1998.

En ce qui concerne les groupements végétaux et les phytocénoses, le rôle conservateur des sites sacrés doit aussi être affirmé avec une relative prudence. Il existe certes des bosquets et forêts sacrés très anciens, mais il ne paraît guère réaliste, compte tenu de leur taille souvent réduite et de la nature des pratiques humaines dont elles ont toujours été le théâtre (abattages, plantations) d'en faire des reliques quasi intactes d'une couverture forestière originelle, d'une hypothétique végétation «primaire». Beaucoup n'ont plus maintenant qu'une physiologie de savane densément arborée ou de jachères anciennes (avec présence, par exemple, de baobabs). Leur stratification est souvent simplifiée : quelques grands arbres émergent (très souvent des Moracées ou des *Bombacaceae*) au-dessus d'une seule strate ligneuse touffue. Il faut remarquer enfin que certaines communautés végétales de la région ne sont guère représentées dans les sites sacrés : c'est le cas par exemple des forêts-galeries, des prairies marécageuses et surtout des savanes herbeuses : ces dernières sont considérées comme des endroits «chauds», où passent les feux, et si malsains qu'ils ne peuvent abriter des lieux de cultes. Ces choix, liés à des représentations culturelles bien éloignées des exigences de la biologie de la conservation et des objectifs d'une protection «scientifique», se retrouvent aussi au niveau spécifique : nous avons déjà signalé la particulière dilection des adeptes *vodun* pour les *Ceiba*, *Bombax*, *Ficus* et *Adansonia*. À cette liste, nous pourrions ajouter *Newbouldia laevis*, *Spondias mombin* L. (*kpatinaklikon*), *Dracaena arborea* ou *Fagara* qui sont les essences largement dominantes sur les sites sacrés.

Enfin, l'observation des sites et des pratiques qui y ont cours oblige à s'interroger sur le caractère plus ou moins étroit et puissant du lien qui unit sacré et végétal. Nous avons déjà dit que la sacralité d'un site peut avoir eu pour origine l'apparition spontanée d'une plante. Mais ce site peut se maintenir ainsi bien après la mort de la plante et sa totale disparition : «un arbre vivant, c'est vaudou ; un arbre mort, c'est vaudou» affirme-t-on couramment²⁴. À l'inverse, la sacralité d'un site ne s'étend pas forcément à toutes les plantes qu'il renferme mais celles-ci bénéficient d'une certaine protection qu'elles n'au-

24. *Atin gbè de vodun, atin kuku vodun*, (propos recueillis à Lotodenu en décembre 1996). À Wankon, le *Fagara* planté par *Gede* n'est plus qu'un tronc mort. Dans les cours exigües des villes, les arbres sacrés sont remplacés par quelques feuilles que l'on renouvelle.

raient pas ailleurs. Nous ne connaissons qu'un seul taxon dont tous les individus sont protégés quels que soient les endroits où il pousse : c'est une variété particulière de palmier à huile²⁵, considérée comme la matérialisation sur terre du dieu Fa. Les autres taxons ne bénéficient souvent que d'une protection fort labile, réservée de plus à quelques individus précis remarquables pour leurs formes, leur histoire, leur écologie...

Mais si les divinités peuvent investir certains arbres, elles peuvent aussi les quitter. Cet abandon peut être spontané ou décidé, en cas de nécessité²⁶, par les responsables religieux qui transfèrent la divinité dans un autre lieu. Et l'on peut faire alors des planches avec l'arbre ainsi « libéré ».

Au Bénin comme au Togo, l'abattage des grands iroko sacrés (*Milicia excelsa*) est devenu très courant : c'est une essence rare à forte valeur commerciale. Il suffit aux exploitants forestiers de se concilier les *vodun* par des offrandes propitiatoires dans le cas où l'arbre sélectionné serait la résidence d'un *vodun* ou d'un « mauvais esprit » (*ye nyan nyan*). Cette dernière présence peut même servir de prétexte à l'abattage. Les intérêts économiques l'emportent sur la pérennité du lieu dont seule la mémoire demeure (mais pour combien de temps ?).

Dans leur globalité, les règles d'accès à la biodiversité mises en place sur les sites sacrés ne peuvent donc pas être considérées comme une simple forme de gestion d'un patrimoine naturel. Ce que la religion *vodun* cherchent à transmettre de génération en génération, n'est-ce pas, plus que des lieux ou des objets naturels, des ensembles de pratiques et de savoirs religieux et médicinaux, historiques et sociaux ? Une approche historique peut apporter quelques éléments de réponse.

25 Cette variété, appelée *afandeti* a été nommée par le botaniste français A. Chevalier : *Elaeis guineensis* var. *idolatrix*. Il s'agit d'une mutation qui apparaît avec un taux très faible dans les palmeraies. Nul ne doit l'abattre, ses fruits ne servent pas à fabriquer de l'huile et leur emploi rituel est réservé au devins *bokono*.

26. Passage d'une route, construction d'un hôtel, d'une école...

I Origine, héritage et transmission des sites sacrés

Reconstituer l'histoire des sites sacrés et s'interroger sur leur origine renvoie à la constitution du panthéon *vodun*. La grande diversité des dieux, plus de six cents, dit-on, est liée à l'histoire des individus comme à celle des sociétés. Tout événement extraordinaire, sera interprété comme la manifestation probable d'une divinité ou d'une force surnaturelle et sera soumis à la divination du Fa qui en confirmera ou en infirmera l'essence divine. « C'est le *vodun* qui choisit sa maison » affirme-t-on couramment. Un serpent gîtant dans une termi-tière, des oiseaux de nuit installés dans un chaos rocheux, d'étranges lueurs nocturnes dans la frondaison des arbres sont autant de signes perçus et interprétés qui peuvent donner lieux à des rituels de sacralisation. Les devins du Fa interrogent également la divinité pour désigner les responsables des cultes qui construiront les autels²⁷, les consacreront et aménageront les sites.

Les rituels de sacralisation sont complexes, varient selon les divinités concernées mais s'adaptent aussi au contexte du site envisagé : par exemple, pour les sites consacrés à *Hevieso*, le dieu de la foudre, il faut toujours immoler un bélier, mais d'autres sacrifices peuvent être nécessaires si l'autel à consacrer se trouve près d'un sanctuaire de *Dan*, le dieu python ; l'installation du *vodun Tro* se fait en plusieurs étapes et la plus avancée demande qu'un bœuf soit égorgé au pied du colatier (*Cola nitida* (Vent.) Schott. & Endl.) qui symbolise la divinité.

Les sources historiques contiennent de nombreux exemples de sacralisation reflétant les capacités d'adaptation, de diffusion et de syncrétisme de ces sociétés. Elles nous apprennent que la création de lieux sacrés est continue à travers le temps et qu'elle peut avoir des fondements divers.

27. *Enyi vodun kuè, edo hunkpa* : on fait la maison du *vodun*, ensuite on plante sa haie.

La sacralisation est souvent liée à la transformation d'hommes en *vodun*²⁸. Non loin d'Abomey, les sites de *Wankon* et *Kotokpa*, dédiés au *vodun Gede*, en sont un exemple :

« Le *vodun Gede* est un homme ayonu que le roi du Dahomey a ramené de la guerre contre les Ayonu. Un jour, le roi décida de le décapiter, mais il réussit à s'enfuir d'Abomey. Les guerriers le poursuivirent jusqu'à *Wankon* où il s'arrêta une première fois ; de là il alla à *Akpa*, où le *vodun Dan* l'obligea à dévier sa route et il dut prendre la voie qui mène à *Xanlanxonu* ; il commença à se transformer en pierres, marquant son passage. Il s'arrêta à *Kotokpa* où il planta un *xetin* et se transforma en grosse pierre. Le *xetin* est devenu un gros arbre aujourd'hui. *Gede* est devenu *vodun* après sa rencontre avec *Dan*. Le roi, *Agasu* et d'autres ont planté le *xetin* qui n'a pas poussé, mais *Gede* l'a planté et il a poussé. Le roi, devant la transformation de *Gede*, convoqua tous les habitants de *Wankon* et les informa que cette place serait désormais une maison de *vodun* ; dès ce jour, il nomma un responsable du *vodun* appelé *Gedenon*. Le lieu où il s'est arrêté avant d'arriver à *Kotokpa* s'appelle *Wankon* ; il y a une grosse pierre et cet endroit est sacré ; le *vodun* est adoré là dans la forêt. La place sacrée a été délimitée par le *Gedenon* que le roi a mis là pour s'occuper du *vodun* et l'on ne doit pas cultiver ; personne ne doit y pénétrer et c'est devenu une forêt. »

Propos recueillis à Lissezun, auprès de Vigan Semevo, en août 1992.

Dans cet exemple, on voit que le processus de sacralisation a été orchestré par une autorité politique qui a, en particulier, désigné les responsables des sites. On connaît de nombreux autres exemples de ce type. Ainsi, l'historien A. F. Iroko (1994) rapporte la déification par les *Xla* de *Hèvè* de deux guerriers du roi d'Abomey *Agaja* tombés en embuscade, *Gahu* et *Kposu*²⁹. Près d'*Ayakpa*, un *legba* installé au XVIII^e siècle par le même roi est maintenant entouré d'une formation arborée (*Agajalegbazun*). Les *vodun* royaux étaient implantés

28. Un auteur de 1890, Ellis, a constaté le même phénomène. Il cite p. 84, la déification d'*Adandoson*, un roi du Dahomey, d'*Ajahuto*, et *Kpati* et *Kpasi*, deux divinités locales de Ouidah.

29. Dans ce cas, ce sont les envahis qui ont déifié les envahisseurs.

sur les territoires nouvellement conquis participant ainsi au contrôle politique du territoire. Les mêmes types de stratégies conduisaient aussi les souverains conquérant à adopter les divinités de leurs adversaires : les Dahoméens ont ainsi intégré *Dan*, le dieu python tutélaire des *Xweda*. Ils ont d'abord détruit son temple principal à *Savi*³⁰ après leur victoire sur les *Xweda* en 1727, puis ils lui ont installé de nouveaux lieux de culte. Ce type d'attitude se reproduit fréquemment et l'histoire des relations entre les royaumes et les chefferies de l'aire Aja-Tado s'est traduite plus souvent par la création de nouveaux sites sacrés que par leurs destructions. Ainsi, certains bois sacrés ont pour origine la transformation de « lieux historiques ». À Togudo, capitale historique des rois d'Allada, on peut en observer un certain nombre qui ont tous un nom significatif au regard de leur histoire. *Ayizanzun* est une forêt qui porte le nom du *vodun* protecteur de la maison du roi *Kokpon* (4^e fils d'*Ajahuto*, fondateur de la dynastie, selon Cornevin, 1962) abandonnée après la conquête du royaume d'Allada par les Dahoméens en 1724. La forêt d'*Axosezun* était autrefois, selon nos informateurs, la cour du palais royal : aujourd'hui, on y « donne à manger » aux épouses royales qui ont perdu leurs enfants, à celles qui n'en ont pas eu et aux enfants morts en bas âge, qui sont enterrés là. Après leur abandon, ces lieux ont été respectés, interdits aux défrichements culturels et se sont couverts d'arbres. Aujourd'hui, ils constituent des témoins d'un événement majeur dans l'histoire de ce royaume : le changement dynastique consécutif à la défaite de 1724. Ce que les habitants de Togudo ne manquent jamais de rappeler aux visiteurs qui passent devant la forêt.

Au Nord de Ouidah, on retrouve une situation équivalente. En effet, après la conquête du Royaume de Ouidah en 1727, par les guerriers dahoméens, la capitale Savi perdit son importance politique et le palais royal fut abandonné. Aujourd'hui, on peut voir sur l'ancien emplacement du palais un îlot forestier où des cérémonies religieuses ont encore lieu. Burton (1966), un voyageur anglais des années 1860, observa les vestiges du palais de *Hounfon*, dernier roi *Xweda*, en remarquant déjà la présence de grands arbres sur l'emplacement de l'ancien palais dont le site est jusqu'à présent respecté.

30. Ellis, 1890 : 54.

Les sites dont il vient d'être question sont certes chargés d'histoire et emblématiques de l'indépendance politique perdue. Mais ils sont aussi respectés car un culte aux mânes des ancêtres continue à y être rendu. En effet, traditionnellement, les défunts étaient enterrés dans leur habitation³¹ qui était ensuite abandonnée. En 1724, Le Chevalier des Marchais, séjournant, à Savi, dans le royaume de Ouidah, avait déjà particulièrement bien observé les rites funéraires, distinguant ceux réservés au roi de ceux concernant les notables et les simples sujets :

« la coutume du pays étant de culbuter le palais de fond en comble le jour qu'on enterre le défunt roy on employe les trois mois à en construire un autre dans un autre quartier de la ville pour le nouveau roy... On culbute le palais... à la réserve de l'enceinte et on brusle tous les batimens combustibles. » (p. 94)

« [après un décès] chez les grands et parmy le commun du peuple ils ne sont point obligéz de culbuter leurs maisons ny qu'ils ne peuvent sacrifier aucun de leurs domestiques ou femmes, comme on fait pour le roy. »

« Les grands font enterrer leur père dans une gallerie et dessus l'endroit ou il repose ils font [...] plusieurs fétiches ou figures de marmots de terre... ce qu'ils observent à la mort de leur père est de ne point habiter la maison où il est mort [...] ils sont obligés de loger ailleurs. » (p. 95)

C'est ainsi que de nombreux lieux sacrés sont d'anciens sites d'habitats : ils se remarquent dans les paysages par des groupements d'arbres ; les habitants continuent à s'y rendre pour célébrer les cérémonies en l'honneur des ancêtres qui y sont enterrés.

Parmi les dynamiques sociales créatrices de sites sacrés, il ne faut pas oublier de mentionner les migrations de population³². Les migrants emportent avec eux les divinités tutélaires qui seront réinstallées et participeront par cet acte à la fondation des nouveaux établissements et à la reproduction de l'identité du groupe. Ainsi, les Bè en fuite de *Notse* au Togo ont trouvé refuge dans les forêts de Agbodrafo (Togoville) et de Bé (Lomé) où ils installèrent leur *vodun*, *Nyigblen*,

31. Cette pratique existe encore, notamment à la campagne, malgré la généralisation des cimetières conçus sur le modèle chrétien.

32. Les dissensions politiques et la recherche de terres fertiles sont les causes les plus fréquemment évoquées pour justifier ces migrations.

ancêtre fondateur de la royauté de *Tado* divinisé³³. L'intronisation du responsable du culte de *Nyigblen* se fait à Agbodrafo et se termine à Bè, présentée dans les sources écrites comme la capitale religieuse des *Ewe* (Zöller, 1990). Les *Gen* venus d'Accra ont installé les quarante et un *gen-vodu* dans la forêt de Glidji appelée *Gen yehueve* (forêt des *vodun gen*). De la même manière, la création, par des segments de lignages, de nouveaux établissements villageois s'accompagnent toujours de l'installation de la représentation matérielle de l'ancêtre fondateur du lignage (qui peut être mythique) dont une partie a été prélevée sur la représentation originelle³⁴ en vue de sa réinstallation sur l'emplacement du nouvel habitat. Dans l'aire fon, au Bénin, les ancêtres fondateurs sont considérés comme des *vodun* particuliers à des familles, appelés *Toxwoyo*. Ils sont généralement matérialisés par un arbre, toujours un *lokotin*, *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg., parfois planté mais souvent spontané et qui porte un nom particulier. Les *Toxwoyo* suivent les hommes dans leurs déplacements et sont à l'origine de la fondation de nouveaux lieux de cultes³⁵.

Si l'analyse des sources écrites et orales montre la permanence de certains sites, elle nous apprend aussi que d'autres lieux ont une histoire plus complexe, suite de sacralisations et de désacralisations accompagnées éventuellement de déplacements. L'histoire nous montre que leur transmission des générations passées aux générations futures, n'a donc pas toujours été assurée. Les sources historiques écrites établissent clairement que la diffusion du christianisme dans cette région a constitué un important facteur de déstabilisation des cultes *vodun* et a entraîné la disparition ou le déplacement de sites sacrés. Les premiers missionnaires chrétiens se sont installés au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle et dès leur arrivée, ils ont souvent choisi d'implanter leurs établissements en fonction des lieux de cultes *vodun*. C'est ainsi qu'en 1860, la mission de Porto Novo fut construite en partie sur la forêt défrichée de la divinité *Shango*, malgré l'inter-

33. Gayibor, 1985 : 229.

34. Une cartographie de ces déplacements de lieux de culte permettrait de retracer l'histoire de ces migrations et d'établir peut-être une hiérarchie de ces sites.

35. Si l'on peut dater le moment de l'installation des hommes, on peut en déduire la datation de la sacralisation du site où sont déposées les divinités tutélaires de la nouvelle communauté.

diction des autorités religieuses *vodun*. Le père Baudin, vingt ans après l'installation de la mission écrit :

« À Porto Novo, près de la mission, se trouve un lieu célèbre par une de ses descentes de Chango. Il y avait là pendant de longues années un temple et un collège de féticheurs et féticheuses. Depuis quelque temps, le temple est désert, un seul féticheur en prend soin ; le collège a été transporté ailleurs, gêné par notre voisinage » (Baudin, 1884 : 26).

Le lieu de culte a donc été déplacé. Le choix de l'implantation de la cathédrale de Ouidah édifiée en face du temple de *Dan* répond à la même stratégie. Certains prêtres chrétiens rendirent des offices dans des forêts sacrées pour démontrer à la population la puissance supérieure de leur dieu unique³⁶. Les missionnaires s'occupèrent également de l'éducation scolaire, coupant ainsi les futures élites intellectuelles de leur culture d'origine.

Après la conquête coloniale, au début du XX^e siècle, les politiques menées par les administrateurs contribuèrent, elles aussi, à la déstructuration du cadre social et de l'espace. Par exemple, des stations d'essais agricoles furent implantées à Niaouli où se trouvait une forêt sacrée en relation avec une source, et à Porto Novo, où ce qui restait de la forêt de *Shango* fut transformée en jardin colonial et intégré au tissu urbain de la capitale de la nouvelle colonie. Le développement des cultures coloniales est en grande partie responsable de l'accroissement des défrichements aux dépens des zones forestières. Des actions de ce type ont été déterminantes : associées aux campagnes d'évangélisation, largement soutenues par les autorités coloniales, elles ont grandement contribué à déstabiliser les responsables des cultes *vodun*, à déséquilibrer les relations que les hommes entretenaient avec leurs divinités, ce qui entraîna la désacralisation et la destruction de nombreux sites³⁷.

36. Voir les écrits de l'abbé Borghéro, cité par Desribes (1877 : 221) et Laffite (1881). Cet aspect de la diffusion du christianisme en Afrique n'a pas encore été étudié.

37. Très tôt, des botanistes comme Chevalier (1933) et Aubréville (1937) se sont alarmés devant l'accélération des défrichements et ont alerté les autorités coloniales.

Depuis l'indépendance, en 1960, les lieux de culte *vodun* ont encore subi les attaques des nouvelles autorités politiques. De 1975 à 1980, le gouvernement de la République populaire du Bénin, d'obédience marxiste-léniniste, a lutté contre les « pratiques obscurantistes » des religions dites « traditionnelles ou animistes », provoquant encore la destruction de nombreux sites. Les responsables religieux furent contraints de cesser d'exercer leurs pratiques. Mais en 1976, une grave sécheresse sévit et fut interprétée par l'opinion publique comme le signe de la colère des divinités, ce qui inquiéta le gouvernement et l'encouragea à changer d'attitude³⁸. Dès lors sa politique transigea avec les autorités traditionnelles sans pour autant les reconnaître véritablement. La tension entre le pouvoir politique et les autorités religieuses *vodun* diminua peu à peu au cours des années 1980. D'autant plus que devant la dégradation de la conjoncture économique, les populations montrèrent un regain d'intérêt pour le culte aux *vodun*. C'est ainsi que nous avons pu observer la recréation de certains sites sacrés : la forêt consacrée au *vodun Oro* près de Sedjè-Denu défrichée suite à la politique des années 1970 a été reconstituée vers 1986 non loin du site initial. À Lissèzun, les villageois ont décidé de réaménager le lieu de culte du *vodun Yahèsè* car sous l'ancien gouvernement, « il était interdit de pratiquer la religion traditionnelle et le fromager avait été abattu. » À notre passage, en 1991, l'endroit venait d'être défriché et nettoyé et un *Dracaena* venait d'y être planté.

Le « renouveau démocratique » qui suivit la conférence nationale en 1990 a également permis aux responsables religieux de retrouver toute leur importance sur la scène politique et sociale. L'organisation du « festival des arts et cultures *vodun* » en février 1993 à Ouidah est le résultat de la politique de revalorisation des cultures nationales du gouvernement béninois³⁹. Cette manifestation a entraîné la mise en valeur et l'exploitation touristique de certains sites de la ville comme la forêt de Kpasè. En effet, l'aménagement de ce site a commencé

38. E. K. Tall (1995 : 198) précise que Kérékou fit même appel à l'intervention d'un des plus importants dignitaires religieux du Bénin, *Daagbo Hunon*, « chef suprême des *vodun* à Ouidah » pour que cesse cette calamité.

39. Voir la thèse de R. Banégas (1998) sur la transition démocratique au Bénin et la réinvention de la tradition.

lors de l'organisation du festival et s'est poursuivi depuis avec la construction d'une entrée monumentale ornée de bas-reliefs et d'enclos maçonnés autour de deux arbres sacrés. Des visites touristiques payantes sont organisées au profit du lignage *Adjovi*, détenteur du «siège» de Kpasè. On assiste donc à la transformation de la forêt sacrée en «musée vivant *vodun*» où des sculptures des principales divinités du panthéon *vodun* réalisées par des artistes contemporains, sont présentées au public. Certaines cérémonies sont ouvertes à un large public, sur invitation du responsable de la forêt et les rites, «modernisés» s'inspirent des religions chrétiennes.

Actuellement, certaines divinités d'importation relativement récente ont tendance à se populariser et l'on assiste même à de véritables phénomènes de mode. Les sanctuaires de *Mami wata*, la sirène, dont le culte est lié aux voyages et au commerce, se rencontrent maintenant sur toute la Côte de Guinée. Dans les villes, le culte d'*Atingali*, divinité cynomorphe inspirée dit-on du panthéon ashanti, est actuellement en plein essor : elle assure une protection efficace contre les sorciers (*azeto*) que les rivalités engendrées par la vie moderne rendent particulièrement virulents. Pour la même raison, les anciens *Tro* des Ewe renaissent, au sud du Bénin et les enfants des rues se mettent sous la protection du violent *Koku Vodun* dont les adeptes se taillent volontiers à coups de couteau. Ces nouveaux dieux n'ont parfois que quelques prêtres, une poignée d'adeptes et un ou deux sanctuaires. Leur installation peut faire l'objet de tractations financières et correspond souvent à des stratégies d'ascension et de reconnaissance sociale d'ordre plus individuel que collectif. Si les cultes aux ancêtres restent toujours sous la responsabilité des lignages ou des segments de lignages, les cérémonies et les sites sacrés des «nouveaux» *vodun* ont tendance à n'être plus maintenant qu'une question individuelle ou corporatiste liée au développement urbain. Les travaux de Tall (1995) montrent le processus d'individualisation de ces «nouveaux cultes», auxquels peuvent être associées des divinités comme *Dan* ou *Gun* aux dépens des cultes des divinités «plus anciennes» comme *Sakpata* ou *Hevieso*. Leur transmission aux générations futures reste donc bien hypothétique.

Cependant le tableau de la situation actuelle doit être nuancé car les arbres et les forêts sacrés sont à nouveau protégés non seulement par l'influence renouvelée des cultes *vodun* mais aussi par les actions des

institutions en faveur de la protection de l'environnement. Nous avons déjà évoqué l'intérêt des naturalistes qui s'inscrit dans cette dynamique. Récemment, des chercheurs de l'Université du Bénin ont réalisé un « inventaire national » de ces formations qu'ils considèrent comme « un patrimoine vital » (Agbo et Sokpon, 1998). Un séminaire sur la religion *vodun* et la protection de l'environnement organisé en 1995 par la coopération allemande en collaboration avec les dignitaires religieux montre que s'instaurent autour de cette thématique de nouvelles relations entre les différents acteurs. Selon les mots de Daagbo Hunon, un des principaux dignitaires *vodun*, seule la restauration des « interdits portant protection des forêts sacrées » et du « pouvoir des chefs de terre » mettrait « définitivement le pays sur la voie réelle du progrès et du Renouveau démocratique »⁴⁰.

Conclusion

L'analyse des pratiques passées et actuelles concernant les sites sacrés *vodun* montrent qu'ils ne peuvent être uniquement considérés comme des éléments d'un patrimoine naturel. Ils apparaissent plutôt comme une imbrication complexe de divers catégories de patrimoines. De plus, à l'évidence, la biodiversité qu'ils renferment n'a pas pleinement et toujours un statut de patrimoine naturel. Très souvent, les éléments concernés ne sont ni hérités ni transmis et les gestions dont ils font l'objet ne sont guère conservatrices. Par exemple, si ces espaces sacrés sont souvent enforestés, les couverts ligneux qu'ils portent de nos jours ont des compositions et des structures dont rien ne permet d'affirmer qu'elles sont le reflet fidèle d'anciennes couvertures boisées. Au contraire, notre étude montre que les gestions religieuses, dépendantes de l'histoire des hommes sont en permanence marquées par des emprunts, des mouvements, des phénomènes de mode liés à la dynamique sociale et la conjoncture économique et politique. De nombreux lieux de cultes ont été détruits, déplacés, réaménagés. Et

40. Entretien publié dans la *Gazette du Golfe*, mars 1995, cité dans Banégas, 1998 : 493.

la biodiversité correspondante a été largement affectée par ces bouleversements.

Cependant quelques nuances peuvent être apportées. Des disparités s'observent entre les milieux urbains et ruraux. Dans ces derniers, les cultes rendus aux ancêtres sont toujours vivaces et assurent toujours la pérennité des lieux de conservation de la mémoire collective. Dans les villes et leur périphérie, les évolutions sont plus radicales, marquées par un individualisme grandissant, un fort interventionnisme étatique : ainsi les pressions de la société moderne tentent de limiter la durée des réclusions dans les couvents afin de permettre la scolarisation des initiés. Dans ces conditions, la transmission des savoirs *vodun* devient problématique et l'on peut se demander si la conservation des pratiques religieuses et des lieux de leur exercice, c'est-à-dire une certaine forme de patrimonialisation, ne va pas se faire par le biais de leur folklorisation dans un dessein à la fois de développement touristique et de construction d'une culture nationale. L'écart qui semble se dessiner entre ville et campagne rendra indispensable l'analyse des phénomènes d'aller-retour entre les deux milieux.

Enfin, rappelons que depuis une dizaine d'années, au Bénin comme au Togo, les naturalistes, les agronomes et les forestiers ont attiré l'attention de l'opinion publique et des décideurs politiques sur l'intérêt écologique, floristique et faunistique des forêts et bosquets sacrés. Ils les ont ainsi rendus incontournables dans les plans d'aménagement et la mise en place des politiques environnementales. Leurs travaux ont fortement contribué à en faire autant d'éléments d'un patrimoine national, à la fois naturel et culturel.

Nous avons souligné que nombre de sites *vodun* sont sous le contrôle collectif de certains groupes sociaux dont la cohésion et l'identité dépendent pour une large part des cérémonies conduites dans ces lieux : nous retrouvons là un des caractères majeurs reconnus aux patrimoines : « une marque collective traduisant un intérêt privilégié » pour reprendre l'expression de Bady (*in* E. N. P., 1995). Tout aménagement ou réaménagement de tels sites, même à des fins très louables de protection de la biodiversité doit tenir compte de ces dimensions essentielles.

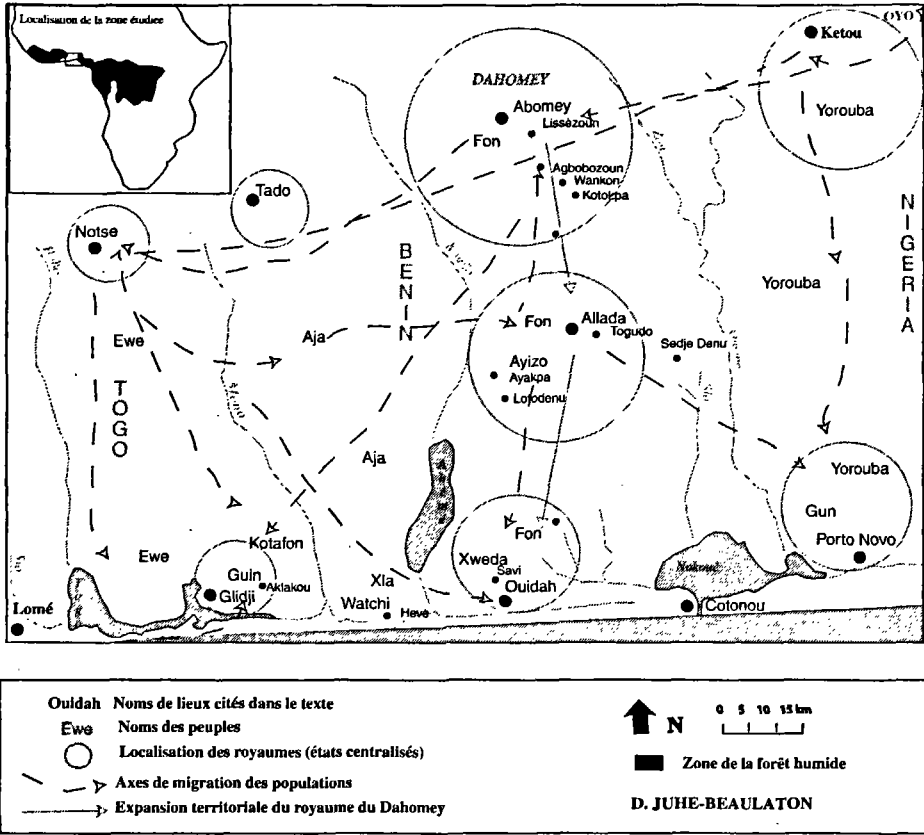


Figure 1
Aire culturelle Aja-Tado.

Bibliographie

- AGBO V. et SOKPON N., 1998 —
« Forêts sacrées et patrimoine vital au Bénin ». *Rapport technique final du Projet CRDI n° 95-8170*, université nationale du Bénin, Faculté des Sciences agronomiques, 104 p.
- AGO E.E., 2000 —
Sacralisation et niveau de maturation des forêts denses semi-décidues du plateau Adja au sud-ouest du Bénin. Thèse pour l'obtention du diplôme d'ingénieur agronome, faculté des Sciences agronomiques, Abomey-Calavi, Bénin.
- AUBRÉVILLE A., 1937 —
Les forêts du Dahomey et du Togo. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, Paris, Larose : 1-112.
- BABELON J.-P. et A. CHASTEL, 1994 —
La notion de patrimoine, opinion. Ed. Liana Levi, 142 p.
- BANEGAS R., 1998 —
La démocratie « à pas de caméléon ». Transition et consolidation démocratique au Bénin. Thèse de doctorat de l'IEP, Paris, 2 vol., 700 p.
- BAUDIN N., 1884 —
Fétichisme et féticheurs. Séminaire des missions catholiques, Lyon.
- BURTON R., 1966 —
A mission to Gelele, king of Dahome. London, Routledge et Kegan Paul, 372 p., edited with an introduction and notes by C.W. Newbury (1^{re} éd. 1864).
- CHEVALIER A., 1933. —
Les bois sacrés des Noirs, sanctuaires de la nature. *Compte rendu de la Société de Biogéographie*, Paris, MNHN, p. 37.
- CORNEVIN R., 1962 —
Histoire du Dahomey. Paris, Berger-Levrault, 568 p.
- DESRIÈRES E., 1877 —
L'évangile au Dahomey et à la Côte des Esclaves ou histoire des missions africaines de Lyon. Clermont-Ferrand, 502 p.
- ÉCOLE NATIONALE DU PATRIMOINE, 1995 —
Patrimoine culturel, patrimoine naturel, Actes du colloque des 12 et 13 décembre 1994. Paris, La Documentation française, 311 p.
- ELLIS A. B., 1890 —
The Ewe-speaking peoples of the Slave coast of West Africa. London, 331 p., carte.
- GAYIBOR, N.L., 1985 —
L'aire culturelle Aja-Tado, des origines à la fin du XVIII^e siècle. Université de Paris I, thèse de doctorat d'État, 1200 p.
- GLOWKA L., BURHENNE-GUILMIN F. et SYNGE H., 1996 —
Guide de la Convention sur la diversité biologique, *Environmental Policy and Law Paper*, n° 30. Gland, Cambridge, UICN, Centre du droit de l'environnement, 194 p.
- GUELLEY K.A., ROUSSEL B. et GUYOT M., 1993 —
Installation d'un couvert forestier dans les jachères de savane au sud-ouest du Togo. *Bois et Forêts des Tropiques*, n° 235, Paris-Nogent-sur-Marne : 37-48.
- HUMBERT G. et LEFEUVRE J.-C., 1992 —
« À chacun son patrimoine ou patrimoine commun ? »
In JOLLIVET M. (dir.), *Sciences de la nature, sciences de la société : les passeurs de frontières*. Paris, CNRS : 287-294.

- IROKO A. F., 1994 —
Gahu et Kposu d'Abomey
et de Hèvé, des origines à nos jours.
Cahiers du CRA, 8 : 107-120.
- JUHÉ-BEAULATON D.
et ROUSSEL B., 1998 —
« À propos de l'historicité des forêts
sacrées de l'ancienne Côte des
Esclaves ». In CHASTANET M., *Plantes
et paysages d'Afrique, une histoire
à explorer*. Paris, Karthala, CRA :
353-382.
- JUHÉ-BEAULATON D., 1999 —
« Arbres et bois sacrés : lieux de
mémoire de l'ancienne Côte des
Esclaves ». In CHRÉTIEN J. P. et
TRIAUD J. L., *Histoire d'Afrique.
Enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.
- KOKOU K., 1998 —
*Les mosaïques forestières au sud
du Togo : biodiversité, dynamique et
activités humaines*. Thèse de doctorat
de l'université de Montpellier II, 140 p.
- LAFFITE (Abbé), 1881 —
*Le pays des Nègres et la Côte des
Esclaves*. Tours (3^e éd.), 238 p.
- LAINÉ A., 1990 —
Mythe et réalités : les enfants nés
pour mourir en Afrique de l'Ouest.
Episteme, 1, Paris : 87-97.
- MAMA V. J., 1985 —
« Forêts fétiches ; modèle
de la conservation de la nature
en république populaire du Bénin ».
*In Surveillance des écosystèmes
forestiers et pastoraux*, mars 1985.
Ministère du Développement rural et
de l'Action coopérative. Projet de la
surveillance continue de la couverture
forestière tropicale, Cotonou : 20-24.
- MARCHAIS, Chevalier des, 1724 —
*Journal du voyage de Guinée et
Cayenne fait en 1724, 1725 et 1726*.
Manuscrit, B.N. de Paris.
- MICHALOUD G. et DURY S., 1998 —
« Sacred trees, groves, landscapes
and related cultural situations
may contribute to conservation
and management in Africa ». In
- RAMAKRISHNAN P. S., SAXENA K. G.
et CHANDRASHEKARA U. M. (éd.),
*Conserving the sacred for biodiversity
management*. New Delhi-Calcutta,
Oxford & IBH Publ., 129-143.
- OFOUMON D., 1997 —
Les forêts sacrées en Afrique.
Biodiversité, sociodiversité et aires
protégées. *Ecodécision* n° 23,
Montréal, Unesco, 12-14.
- ROUSSEL B., 1994 —
Des dieux à l'homme. Les plantes
des vaudous. *Hommes et plantes*,
7-8 : 46-49.
- SOKPON N., AMETEPE A.
et AGBO V., 1998 —
Forêts sacrées et conservation de
la biodiversité au Bénin : 1. cas du
pays Adja au Sud-Ouest du Bénin.
*Annales des sciences agronomiques
du Bénin*, 1 (1) : 47-64.
- SOUZA S. DE, ADJAKIDJE V.,
AKOEGNINO A.
et PROFIZI J.-P., 1984 —
*Contribution à l'étude de la
couverture végétale de la zone
guinéenne du Bénin*. Travaux
du Laboratoire de biologie végétale,
UNB, Cotonou, 30 p.
- TALL E. K., 1995 —
Dynamique des cultes voduns et du
christianisme céleste au Sud-Bénin.
Cahiers des Sciences humaines,
31 (4).
- ZÖLLER H., 1990 —
Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller,
Chroniques anciennes du Togo, 1,
Lomé, 216 p.
- ZOUNDJIEKPON J.
et DOSSOU-GLEHOUENOU B., 1999 —
« Cultural and spiritual values of
biodiversity in West Africa ; the case
of Benin and Côte d'Ivoire ».
*In Cultural and spiritual values
of biodiversity, a complementary
contribution to the Global Biodiversity
Assessment*. Nairobi, UNEP : 370-371.

Postface

Les contributions rassemblées dans cet ouvrage montrent bien que les sens attribués à cette notion de patrimoine sont multiples. Il serait vain, ici, de vouloir les épuiser ce qui reviendrait à courir, comme le dit Sophie Goedefroit, « le risque de s'égarer dans la diversité des pratiques, des particularités pour ne fournir *in fine* qu'un discours confus et totalement désincarné de la réalité ». Le point important est que cette notion, chez nous, fait consensus et que le flou de son contenu permet justement aux acteurs qui « disent » le patrimoine, avec des perceptions, des objectifs et des pratiques diversifiés, de se ranger sous une même bannière. Elle implique une responsabilité de conservation, édictée en norme, au risque de figer ce qui fut évolutif, d'arasier les différences de perception pour n'en retenir qu'une, et s'appliquer à des échelles spatiales qui sont loin d'être toujours concordantes.

Cependant tout ne fait pas patrimoine. Ainsi que l'affirme J. E. Bidou (2001), les objets ne deviennent patrimoniaux que par la culture et le premier patrimoine est la langue qui véhicule les représentations, les cadres métaphysiques et plus généralement les constructions symboliques. Au langage, j'ajouterai tout ce qui n'est pas dit mais s'affirme, s'intériorise et se transmet de manière inconsciente à travers les attitudes et les affects. Qu'ils soient matériels ou idéels, les objets patrimoniaux n'acquièrent en effet ce statut qu'avec un supplément de sens qui les distingue des héritages, eux aussi transitant entre générations. Jugés avoir fondé de manière métaphorique l'identité du groupe – même si les faits historiques contredisent en partie cette authenticité – les patrimoines sont jugés indispensables à transmettre pour faire exister cette communauté, la singulariser aux yeux de ses membres ainsi qu'aux yeux des autres. Plusieurs acteurs sont en effet en cause : les titulaires d'un patrimoine construisent ou affirment leur identité singulière autour d'objets qu'ils reconnaissent comme patrimoniaux alors que cette qualité peut leur être déniée à l'extérieur du groupe ou peut aussi être revendiquée par d'autres acteurs. Les exemples de situations conflictuelles entre la quête de reconnaissance d'identités locales et la construction nationale ou à propos du multi-usage d'une ressource sont nombreux.

Plusieurs sensibilités à l'égard du passé s'affrontent dans ces processus de construction de patrimoines. Chez nous, la patrimonialisation a quitté la sphère des monuments et du remarquable pour s'appliquer aux objets du quotidien des cultures rurales qui disparaissent. La génération qui les valorise n'est pas celle qui les a utilisés et bien souvent, en leur temps ces objets n'ont pas été perçus comme patrimoniaux ni leur usage comme particulièrement valorisant. Ils ont pu au contraire être emblématiques de situations de misère ou de violence qu'il valait mieux fuir et oublier mais qu'un travail de mémoire peut revaloriser, dotant ces objets d'un statut totalement nouveau. Tout comme la tradition, le patrimoine n'est en rien figé mais lié à une culture, à une époque, à des « créateurs ». « Éminemment plastique » comme le qualifiait I. Chiva (1995 : 112), il se constitue par le choix d'objets qui y entrent tandis que d'autres en sortent en fonction d'enjeux sociaux complexes, obligeant à se pencher sur les conditions de sa reconnaissance.

Étendu aux objets naturels, le patrimoine s'est forgé en fonction de la menace d'érosion de la biodiversité essentiellement non domestique. Mise à part la FAO qui a porté attention aux cultivars et aux races animales en tant que ressources génétiques constitutives d'un « patrimoine commun de l'humanité » (souvent conçu comme un réservoir destiné à l'amélioration de l'existant), peu de choses ont, dans un premier temps, été dites sur les paysages, sur les « produits de terroirs » et variétés locales qui reviennent actuellement sur le devant de la scène politique internationale avec le fameux article 8 j de la Convention de Rio et le « privilège des agriculteurs ». Dans le discours des naturalistes, le patrimoine naturel est constitué par tout ce qui a préexisté à l'homme, bien qu'il soit imparfaitement connu, soumis à l'évolution, à des rythmes d'extinction « naturels » et que de solides batailles aient lieu autour des « états de référence ». Son évaluation est effectuée selon des critères de rareté, d'endémicité, de menace, etc., qui légitiment et hiérarchisent les actions de conservation selon des échelles spatiales et des choix parfaitement diversifiés (Delavigne, 2000).

Son érosion est généralement perçue comme résultant de l'action destructrice des hommes avec le retour lancinant de termes comme dégradation, menace de disparition, rupture des équilibres, pression anthropique, surexploitation due au braconnage comme à la pauvreté, etc. C'est une situation de crise, construite en termes sociétaux par

les naturalistes qui appellent dans l'urgence à des solutions efficaces. Mais je me hâte d'ajouter que la raréfaction d'espèces, de variétés ou d'espaces hautement valorisés par des cultures locales, ainsi que les conflits autour de leur usage, peuvent aussi être à l'origine de pratiques conservatoires ou patrimoniales endogènes ; nombre d'articles en témoignent ici.

Dans ce lien avec la nature, le maintien de la biodiversité et le développement durable – notions également hautement polysémiques et posées comme des évidences – la patrimonialisation s'exporte. Cette préoccupation est dominante sur la scène politique et juridique mondiale avec une première logique de protection d'espaces pour protéger des espèces, des écosystèmes, plus récemment des ressources génétiques. Puis avec l'évidence que la protection des espèces considérées comme « patrimoniales » par les naturalistes devait être découplée de la protection des espaces – car les aires protégées sont, de fait, souvent habitées ou utilisées par les populations riveraines –, il est devenu nécessaire de faire coexister protection et usages locaux ; autrement dit, de faire construire localement en patrimoine ces espèces et leurs milieux de vie. Au risque bien entendu de marginaliser les acteurs locaux, de donner lieu à des manipulations symboliques fortes, des conflits de représentations, d'usages, de pouvoirs. C'est-à-dire en posant le problème en termes sociaux plutôt que biologiques.

Les anthropologues ont pu affirmer, dans une synthèse quelque peu polémique, que la nature n'existe pas, qu'elle est une création sociale. Loin de nier le donné écologique et mésologique à la fois préexistant et évolutif, il s'agissait d'affirmer que celui-ci est et a été façonné par des hommes vivant en société. Pensant leur nature et la place qu'ils y occupent, la découpant en catégories, lui attribuant des valeurs (y compris esthétiques et hédonistes souvent moins clairement exprimées), ils l'ont utilisée mais aussi transformée en fonction de leurs savoirs, de leurs techniques, de leur système social, pour satisfaire des besoins à une époque donnée. En somme (et comme le paysage), la nature est de l'écologie et du social en relation et bien souvent elle est pensée à l'intérieur du système social. C'est bien cette idée qu'expriment les Indiens d'Amérique du Sud dont parle Odile Hoffmann, qui récusent la dissociation entre patrimoine naturel et patrimoine culturel.

Ce filtre des perceptions et des représentations culturelles prend toute son importance dans l'analyse de pratiques locales de conservation

de certains objets naturels. De nombreux articles montrent bien ici que les exemples de conservation, de gestion patrimoniale, voire de patrimonialisation d'éléments naturels dûment sélectionnés, sont orientés d'abord vers la société. Les règles, les attitudes et les pratiques n'ont pas une fonction de conservation de la biodiversité en soi. Elles sont enchâssées dans une vision globale de la place de l'homme dans le monde (et donc de sa place vis-à-vis et dans la nature) ou des relations existant entre les groupes. Elles permettent aussi la reproduction « de patrimoines naturels culturellement préservés » selon l'heureuse formule de Stéphan Dugast, et rendent durable l'utilisation de ce qui est perçu, ici et maintenant, comme des ressources. Et lorsque cette notion est revendiquée par des groupes se posant, à tort ou à raison, comme autochtones et gestionnaires « durables » de leur environnement naturel, c'est bien en termes de confrontation identitaire ou d'ethnogenèse que les choses sont effectivement posées.

Dépassant le cadre culturaliste, cependant efficient, on peut également interroger le lien entre patrimonialisation et maintien de la biodiversité, ce dernier terme étant d'ailleurs généralement non qualifié et par ailleurs évalué à des échelles qui entremêlent le global et le local. Car il est évident que l'on ne conserve pas « la » biodiversité mais que des choix sont opérés. On assiste à un découpage sectoriel d'espèces ou d'espaces parce qu'ils font sens pour certains acteurs, qu'ils soient locaux ou étrangers, scientifiques, politiques ou simples citoyens. L'exemple, certes ultime, rapporté par Chantal Blanc-Pamard, de la patrimonialisation de l'Allée des baobabs à Madagascar, paysage parfaitement dégradé, montre bien que les représentations sont toujours à l'œuvre dans l'appréciation de cette biodiversité.

Dès lors, il est nécessaire de s'interroger sur les conditions dans lesquelles s'élaborent – se transforment ou se délitent – de tels patrimoines. Pour l'Afrique spécifiquement, le lien entre patrimoine et territoire pose ces problèmes. Qu'ils soient villageois, claniques, lignagers ou étatiques, les territoires constituent des « lieux » dans l'acception de Marc Augé. Tout à la fois identitaires (on est de l'endroit où l'on est né, de l'endroit où est enterré son cordon ombilical), sacralisés par des rituels (qui ne sont plus toujours actualisés lorsque les religions changent mais peuvent aussi être réinvestis comme les rituels *vodun*), connus et pratiqués intimement, objets de règles d'accès et d'usage qui reflètent les relations entre membres et entre groupes

(éventuellement en creux, comme celles concernant les vols de bétail, analysées par Armelle de Saint-Sauveur), ils sont donnés comme inaliénables et devant être transmis intacts des ancêtres aux descendants. Et pourtant les groupes ont migré, abandonnant leurs territoires d'origine, sans pour autant en perdre la mémoire, pour s'en créer d'autres, à nouveau patrimonialisés. Le patrimoine serait alors moins le territoire que l'acte territorialisé de fondation et d'alliance qui détermine des droits et des devoirs sur un espace. Et pourtant, les confrontations actuelles entre autochtones et étrangers se posent à nouveau en terme d'accès à des territoires-patrimoines aussi bien qu'à des ressources patrimonialisées, liées par exemple à des berceaux de race comme le rapporte ici Jean Boutrais.

Les acteurs qui « disent » le patrimoine naturel, qui en construisent une nouvelle représentation et les ordonnent en discours, édictent dans le même temps des règles de « bonne » gestion et d'encadrement de son accès et de son utilisation. Toutes les autres sont alors rendues illicites (et les anciennes pratiques de chasse ou de prélèvement deviennent du braconnage). Bien souvent lorsqu'il s'agit d'une création exogène, ce nouveau droit peut conduire à une désappropriation des groupes usagers, légitimée par une réappropriation nationale, internationale ou encore, comme dans le cas des baobabs, de la part d'acteurs privés inscrits dans une logique marchande. Mais cette formalisation peut également participer localement à la sélection d'emblèmes permettant à des groupes d'éprouver leur identité dans l'entre soi (avec des enjeux idéologiques et politiques) avant même de la faire connaître aux autres, et de l'inscrire dans la durée.

C'est bien dans ces processus à l'œuvre, dans le jeu des différentes catégories d'acteurs en situation de confrontation, de dialogue, de construction ou de reconnaissance identitaire, dans les argumentaires mis en avant autant que dans les pratiques territorialisées les plus quotidiennes que cette notion de patrimoine prend sa valeur heuristique. C'est l'analyse des effets sociaux de l'appropriation de cette notion, consciente ou non, exprimée ou non, qui en fait sa richesse. À l'expresso condition de ne pas voir du patrimoine là où il n'existe pas, sauf à être un des acteurs des processus actuels de la patrimonialisation.

Anne Luxereau
CNRS/IRD-Bouaké

Bibliographie

Je me bornerai ici à ajouter quelques titres aux listes, déjà fournies, proposées par les auteurs.

AUGÉ M., 1992 —

Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris, Seuil, La librairie du xx^e siècle.

BIDOU J. E., 2001 —

Communication au colloque « Patrimoine et développement dans les pays tropicaux ». IX^e Journées de Géographie tropicale, La Rochelle 13-15 septembre 2001. Actes à paraître.

CHIVA I., 1995 —

« Patrimoine culturel, naturel et aménagement du territoire ». *In Patrimoine culturel, patrimoine naturel*, Paris, La Documentation française (colloque de l'École nationale du Patrimoine) : 108-117.

DELAVIGNE A.E., 2000 —

Les espèces d'intérêt patrimonial et la « patrimonialisation » des espèces. Étude bibliographique. Rapport, Paris, MATE-MNHN.

DELBOS G., 1999 —

« Ressources et milieux naturels "patrimoine commun de l'humanité" : le dessous des cartes », *in* GRAVARI-BARBAS M. et GUICHARD-ANGUIS S., *Symposium Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à la fin du xx^e siècle*, Paris IV-Unesco, résumé de communication.

DUBOST F., 1994 —

Vert patrimoine. Paris, Éd. de la MSH,

coll. Ethnologie de la France, Regards sur le patrimoine, Cahier 8.

JOLLIVET M. (éd.), 1992 —

Sciences de la nature, sciences de la société. Les passeurs de frontières. Paris CNRS : 287-296.

Larrère R., 1997 —

« Biodiversités », *in* LARRÈRE R. et LARRÈRE C. (éd.), *La crise environnementale*, Les Colloques n° 80, Paris (France), 13-15 janvier 1994, Inra : 145-159.

Lenclud G., 1994 —

« Qu'est-ce que la tradition ? » *In* DETIENNE M., *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel : 25-44.

Micoud A., 1992 —

« La patrimonialisation généralisée interprétée comme un symptôme », *In Usages sociaux de l'ethnologie dans les pays européens*, Communication aux rencontres du 30 juin-3 juillet 1992, Le Creusot (texte dactylographié, 13 p.)

ORTIZ C., 1992 —

La question du patrimoine. *Ethnologie française*, 30 (2) : 241-249.

WEBER J., 1996 —

« Conservation, développement et coordination : peut-on gérer biologiquement le social ? ». *In Gestion communautaire des ressources naturelles renouvelables et développement durable*, Harare, Communication au Colloque Panafricain, 24-27 juin 1996, 19 p.

Résumés

S. Dugast : « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu »

Dernier-né des concepts à l'œuvre dans les milieux chargés de penser la difficile conciliation du développement et du respect de l'environnement, celui de la patrimonialisation de la nature soulève bien des questions. En quoi un milieu naturel, pris dans sa globalité ou au contraire appréhendé dans certaines de ses fractions (qu'il s'agisse d'unités spatiales ou d'entités spécifiques), peut-il constituer un patrimoine pour les populations qui en vivent ? Quel lien existe-t-il entre une telle conception patrimoniale de la nature (le cas échéant limitée à certains des éléments dont elle est constituée) et des représentations ou des pratiques prônant une certaine forme de protection du milieu ? Ce sont quelques-unes des questions qui sont abordées dans cet article à partir d'exemples pris auprès de populations amérindiennes et africaines.

Mot clé : Représentation de la nature — Système culturel — Pratiques sociales — Totémisme — Ethnologie.

D. Babin *et al.* : « Gérer à plusieurs des ressources renouvelables »

La reconnaissance de la pluralité des acteurs, usages et usagers des ressources renouvelables, notamment forestières, oblige à réviser leurs modes de gestion. L'article expose l'application du principe de subsidiarité dans cette gestion. Puis, il présente les bases du système de médiation patrimoniale préconisé actuellement pour le transfert de responsabilité de la gestion des ressources renouvelables à Madagascar en tentant d'identifier ses avantages et ses inconvénients. Il en discute enfin les risques et les limites.

Mots clés : Médiation — Forêts — Gestion — Madagascar — Niger.

S. Aubert : « La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar : limites et perspectives d'une "révolution par le haut" »

La « République humaniste et écologique de Madagascar » a engagé depuis 1991 un effort de coordination intersectorielle. Ainsi des plans d'action environnementaux successifs ont été mis en œuvre et une stratégie nationale de gestion de la biodiversité a été élaborée.

En vue de l'édification d'une politique nationale d'accès aux ressources naturelles renouvelables, l'Office national de l'Environnement (ONE) a initié différents groupes de travail. Ceux-ci se sont notamment attachés à dresser un cadre législatif national global, susceptible d'intégrer les dispositions de la CDB et des ADPIC, sans toutefois remettre en question la cohérence de l'ordre juridique national. Dans ce contexte, la référence constante à la notion de patrimoine naturel et culturel s'est imposée.

Ce cadre législatif novateur a cependant beaucoup de mal à être concrétisé, et sa mise en œuvre se heurte à une incompréhension et à une mauvaise volonté notoire de nombreux opérateurs de développement (membres des services publics et ONG notamment). Quatre années après la ratification de la loi 96025 du 30 septembre 1996, une première évaluation de la Gestion locale Sécurisée des ressources naturelles renouvelables et du foncier (Gelose), nous permettra d'identifier quelques uns des obstacles qui entravent la réalisation d'un projet de société si ambitieux.

Mots clé : Gestion patrimoniale — Gelose — Patrimoine naturel et culturel — Communauté d'intérêts — Communauté de vie — Madagascar.

S. Goedefroit : « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar »

À l'heure où le mot français « patrimoine » apparaît dans l'intitulé d'associations locales malgaches et dans le vocabulaire de certains acteurs du développement de ce pays, il nous est apparu important d'engager une réflexion autour de cette notion. En interrogeant la langue malgache, nous retrouverons des termes tels que *lova*, *lovana*, *lovabe* qui déterminent

une catégorie de biens d'héritage, de famille, par opposition aux acquêts (*antena*). Cette distinction catégorielle s'exprime également dans l'usage, dans la gestion et dans les stratégies différentielles d'acquisition, de conservation et de transmission de ces biens. La multiplication d'exemples empruntés à la réalité du terrain viendra compléter notre réflexion et préciser les champs sémantiques de ces termes. Nous constaterons alors que le terme *lova* lorsqu'il s'applique à un territoire où une ressource naturelle trouve son sens à travers l'idéologie autochtone qui fonde l'autorité du premier occupant et ne peut être dissocié donc des rapports particuliers qu'entretiennent les groupes sociaux, quelque soit leur forme, avec leur passé, avec leurs ancêtres et avec la surnature. Les revendications de certaines associations locales et les réactions des populations rurales confrontées à une transformation de leur lieu de vie lors de l'installation d'un projet de développement (conservation ou exploitation du milieu naturel) activent généralement une « conscience patrimoniale » qui repose sur la légitimité de l'antériorité d'occupation et s'exprime par une manipulation des rapports aux ancêtres dans le discours ou par la voie de la possession religieuse. Dès lors un nouveau questionnement s'impose : cette « conscience » qui semble émerger en situation de crise et qui, tout en ayant recours aux ressorts idéologiques proprement malgaches, emprunte parfois le terme français « patrimoine », entre-t-elle dans le champs sémantique du terme français « patrimoine » ? Y a-t-il abus de langage ? Et dans ce cas qu'entend-t-on par « patrimoine malgache » ? Et qu'elle est le terme français susceptible de traduire cette autre réalité, cette autre conscience qui relie « les choses » et les hommes et qui se joue dans le présent dans tout un rapport avec le passé ?

Mots clefs : Patrimoine — Territoire — Madagascar — Pratiques — Discours — Stratégies.

Jean Boutrais : « Patrimoine animal et territoire chez des sociétés peules »

La notion de patrimoine semble peu pertinente pour les systèmes pastoraux, notamment du point de vue juridique car elle implique des statuts intermédiaires entre l'appropriation

privée et le bien public. Pourtant, il existe chez les pasteurs peuls une catégorie spéciale de bétail qui constitue, d'une génération à l'autre, le noyau des troupeaux. Ces animaux font l'objet d'une grande attention qui s'apparente à une gestion patrimoniale. Au-delà de ces lignées animales, une autre patrimonialisation s'exprime par des races animales qui acquièrent une valeur identitaire pour des groupes pastoraux. La comparaison des rapports entre deux sociétés peules et leurs races bovines en Adamaoua (Cameroun) montre une diversité dans les logiques de construction patrimoniale. Aujourd'hui, des stratégies différentes sont mises en œuvre autour du patrimoine animal : dé-patrimonialisation implicite ou, au contraire, officialisation d'une protection territoriale. La race bovine, en tant que patrimoine animal, joue un rôle d'indicateur d'évolution des sociétés pastorales.

Mots clés : Peuls — *WoDaaBe* — Foulbé — races bovines — *mboro-rooji* — *gudaali* — Adamaoua.

Odile Hoffmann : « L'émergence de la notion de patrimoine dans le cadre de revendications identitaires et territoriales (Pacifique colombien) »

Dans le cadre des législations de 1991 et 1993 accordant de nouveaux droits territoriaux aux communautés noires du Pacifique colombien, les paysans s'organisent pour revendiquer des territoires collectifs. Sur les « terres de mangroves », ils s'affrontent à l'État qui prétend conserver le contrôle des zones frontières et littorales. Ils doivent alors construire un discours légitime qui se fonde sur la mémoire collective pour justifier de leur ancestralité sur place, sur leurs traditions productives pour répondre à l'exigence de « pratiques de développement durable » qui leur est faite, enfin sur l'organisation politique appuyée par l'Église ou des Ong pour faire entendre leurs arguments. À partir d'une étude de cas, on montrera comment le discours sur le patrimoine (national ? communautaire ? naturel ? culturel ?) intervient de façon encore confuse et contradictoire, en fonction des contextes et des enjeux défendus par les acteurs.

Mots clés : Communautés noires — Territoire — Espace local — Comlombie — Identité ethnique.

C. Blanc-Pamard : « Territoire et patrimoine dans le Sud-Ouest de Madagascar : une construction sociale »

Cet article évoque une séquence historique récente d'une région de contact forêt-savane du Sud-Ouest de Madagascar, celle de la mise en valeur qui, commencée en savane dans les années vingt avec l'élevage puis le coton, prit corps en forêt avec l'exploitation du bois puis la culture du maïs sur abattis-brûlis (*hatsaky*) dès les années soixante-dix. Les pratiques sociales des clans fondateurs témoignent de leur efficacité dans le contrôle et la construction d'un territoire. Ses membres conjuguent au mieux de leurs intérêts un droit d'usage permanent sur le territoire hérité de leurs ancêtres, l'atout d'une culture commerciale en forêt et l'installation de nouveaux-venus, alliés dans le défrichement rapide et intense de la forêt. En ce qui concerne l'environnement, le paysage enregistre les transformations liées à l'agriculture pionnière : la forêt dense sèche soumise à des perturbations fortes et prolongées ne se reconstitue pas et donne naissance, après abandon cultural, à un système de savane. Le paysage est celui d'un spectaculaire parc à baobabs qui vante les attraits de Madagascar dans les brochures touristiques. L'écosystème forestier dégradé accède ainsi au statut de patrimoine paysager.

Mots clefs : Madagascar — Forêt — Défriche-brûlis — Maïs — Territoire — Patrimoine — Paysage — Déforestation.

A. de Saint-Sauveur : « Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine »

Les Bara, agropasteurs du Sud-Ouest de Madagascar, fondent leur droit foncier endogène sur la notion de *topontany*, maître de la terre. Ce statut, délégué par les esprits du territoire au clan, puis du clan aux lignages et de lignage à lignage, est conditionné par des obligations sociales et environnementales : redistribution des richesses, utilisation modérée des ressources. Le statut de *topontany* favorise la gestion patrimoniale des espaces et des ressources dans la mesure où c'est un statut collectif, subordonné au respect de règles destinées à assurer la pérennité d'un mode de vie et de son support matériel. C'est sur l'espace pastoral que la gestion patrimoniale du

territoire est la plus active. L'espace pastoral, par son contenu historique et spirituel, peut être considéré comme le patrimoine du lignage fondateur du village. Sa gestion revient exclusivement au chef de lignage, qui autorise ou non l'exploitation, peut prêter une portion à un groupe voisin, ou décider d'abandonner l'exploitation et la surveillance de certains espaces. Les membres du lignage – et éventuellement des lignages alliés installés dans le village – sont responsables de la défense du territoire dès lors qu'ils l'exploitent et sont tenus de s'acquitter de sa protection. Les pâturages des Bara sont en effet précisément délimités et surveillés, non pas pour préserver les ressources fourragères mais pour prévenir les vols de bétail. Les traces de zébus sont contrôlées sur des lieux de passage stratégiques nommés *kizo*. Selon le droit endogène – légalisé par l'État – les villageois sont collectivement tenus de rembourser les zébus volés si des traces étrangères se perdent sur leur territoire. Cette responsabilité collective contribue à entretenir la cohésion du groupe et sa perception communautaire de l'espace. Le droit sur les vols va jusqu'à définir et modifier l'espace maîtrisé par le lignage : seul un pâturage surveillé peut être opposé aux tiers, la défense du territoire étant considérée comme un investissement générateur de droits. Cette perception guerrière des rapports fonciers, courante chez les pasteurs, pourrait être davantage prise en compte dans les études foncières en milieu pastoral : la prévention des vols de bétail peut constituer une motivation forte pour gérer en commun des espaces étendus.

Mots clefs : Madagascar — Vol de bétail — Droit foncier — Bara — Patrimoine pastoral.

M. Requier-Desjardins : « Du territoire pastoral au patrimoine d'éleveurs. Étude économique de pâturages aménagés par un projet agropastoral (Nord-Cameroun) »

La contribution proposée analyse les évolutions de l'élevage et celle du statut des pâturages dans la plaine de Mindif, au nord du Cameroun. Depuis la mise en place du pouvoir *fulbe* au XIX^e siècle, cette région est à vocation pastorale. Dans les plaines de la province de l'extrême-nord, l'élevage est traditionnellement transhumant et les pâturages sont collectivement utilisés.

Un projet de développement agropastoral présent dans la zone de Mindif entre 1979 et 1985 a eu des impacts importants sur les modalités d'usages des pâturages, ainsi que sur les pratiques des éleveurs. Une série d'enquêtes est menée sur ces thèmes en 1998. Les notions de territoire et de patrimoine nous servent à l'analyse de ces résultats : les pâturages collectivement utilisés constituaient le territoire des chefs politiques ; à Mindif, ils présentent désormais certaines caractéristiques d'un patrimoine réservé aux populations locales, et en particulier aux agro-éleveurs sédentaires.

Mots clés : Élevage — Pâturages — Projet de développement — Nord-Cameroun — Patrimoine.

A. Lericollais, S. Mohamed Seck : « Patrimoines anciens et territoires en gestation dans la région riveraine du fleuve Sénégal »

Dans la plaine alluviale du fleuve Sénégal, les terres cultivées à la décrue demeurent principalement tenues par les lignages autrefois dominants.

Les cultures irriguées, introduites à la fin de la période coloniale, ont pris une importance vitale dans les années 1970 du fait de la sécheresse. Les sociétés de développement qui les encadrent induisent une redistribution des terres et des activités. Mais, les difficultés de gestion ont conduit les États à se désengager, d'où l'émergence du secteur privé et le transfert de la gestion des grands aménagements aux usagers.

Le développement de l'irrigation, la mise en œuvre progressive des législations foncières et les enjeux de la gestion des eaux du fleuve induisent de nouvelles dynamiques qui tendent vers une recomposition de l'espace et la constitution de patrimoines dont les contours sont encore incertains.

Mots clés : Sénégal — Cultures de décrue — Tenure — Irrigation — Recomposition de l'espace.

Véronique Duchesne : « Des lieux sacrés aux sites classés. Évolution du contrôle des ressources naturelles dans le Sud-Est ivoirien »

Le contrôle des ressources naturelles (eau potable, gibier, végétaux) est un enjeu de pouvoir considérable qu'il convient d'articuler avec le système de production, le système politique et

le système de croyances. Dans le Sud-Est ivoirien, à l'époque pré-coloniale et coloniale, le religieux joue un rôle essentiel dans le processus de territorialisation de la population rurale anyi. Les habitants d'un même terroir villageois partagent la même topographie religieuse, chacun des lieux qui marquent le territoire est investi d'une puissance tutélaire (appelée *boson*). Les interdits d'ordre religieux constituent de véritables règles de protection de la nature, par leur biais, des lieux de refuge et de reproduction pour la faune et la flore sont préservés. Le contrôle et la gestion des ressources naturelles sont aux mains du lignage fondateur par l'intermédiaire du culte des *boson*.

Dans la Côte d'Ivoire moderne, le système de production centré sur les cultures pour l'exportation et les industries agricoles, est accompagné d'un fort développement des infrastructures. Dans le Sud-Est ivoirien, la religion anyi n'est plus unique et unanime et le contrôle des ressources naturelles est désormais du ressort d'acteurs privés (exploitants forestiers) et de représentants locaux de l'État (salariés de la Sodeci, agents Eaux et forêt, experts universitaires), dont le mode de relation avec l'espace naturel n'a plus rien de religieux. Le contrôle et la gestion des ressources naturelles, qu'ils se fassent au travers de lieux sacrés ou de sites classés, cachent toujours d'importants enjeux de pouvoir.

Mots clés : Territorialisation — Écologie religieuse — Lieu sacré — Pouvoir.

T. J. Bassett : « Patrimoine et Territoires de conservation dans le Nord de la Côte d'Ivoire »

Au nom du « développement durable », le paysage africain est en train d'être délimité en territoires distincts de conservation et développement. Ces espaces concernent des échelles différentes. Au niveau du village, des limites sont définies autour de terres villageoises (terroirs) pour les projets d'aménagement. Au niveau régional, des zones tampons sont créées à proximité des parcs nationaux où l'utilisation de l'espace est organisée par zones précises. Au niveau international, les bailleurs de fonds et les organisations non-gouvernementales internationales de conservation financent des projets qui

couvrent plusieurs pays dans le cadre du Fonds pour l'Environnement Mondial (FEM). Cette étude présente deux exemples de démarcation territoriale dans le Nord de la Côte d'Ivoire, qui illustrent et élargissent notre compréhension de la notion de « territorialité » en tant que stratégie spatiale pour contrôler la population et les ressources dans le cadre de projets de conservation et de développement. Le premier exemple, le Projet National de Gestion des Terroirs et d'Équipement Rural (PNGTER), est d'envergure nationale. Le second, le Projet Pilote de Gestion Participative des Ressources Naturelles et de la Faune en Afrique de l'Ouest (Geprenaf) est un projet multinational de conservation de la biodiversité financé par le FEM. Les notions conflictuelles de patrimoine élaborées par divers acteurs impliqués dans ces projets génèrent des contradictions et tensions autour du contrôle et de l'utilisation des ressources dans la région.

Mots clés : Territorialisation — Patrimoine — Stratégies spatiales — Gestion de terroir — Zones tampons.

J. Fairhead, M. Leach : « La diversité des points de vue sur le patrimoine et la biodiversité en Guinée (Afrique de l'Ouest) aux échelles locales, nationales et internationales »

Cette contribution souligne d'abord les liens étroits entre la gestion de l'espace par les populations locales et la présence de nombreuses taches de forêts claires dans les savanes guinéennes. Puis, elle montre que les évaluations scientifiques de la biodiversité de la région n'ont pas pris en compte l'origine anthropique de ces patrimoines forestiers. Les préoccupations internationales pour la biodiversité comme les traditions scientifiques dominantes en Guinée ont contribué à méconnaître les stratégies villageoises. Par ailleurs, elles ont conduit à stimuler des recherches – actions centrées sur l'inventaire des espèces, la dynamique des écosystèmes, les plantes médicinales traditionnelles et les ressources végétales « semi-spontanées ». Chacune de ces actions met en œuvre des relations sociales et des financements divers, des réseaux internationaux et des discours politiques variés. Chacune, également, tend à accorder une place plus importante aux catégories sociales et identités nationales et locales. Pourtant,

elles continuent toutes de reproduire les distinctions occidentales entre nature et culture, qui négligent les constructions et significations sociales du patrimoine paysager et, en conséquence, compromettent les efforts de conservation « participante ».

Mots clés : Mosaïque forêt-savane — Patrimoine paysager — Discours politiques — Pratiques locales — Conservation de la biodiversité — Identité sociale

É. Demeulenaere : « Le *Moringa stenopetala* est-il l'arbre des Konso ? (Sud-Ouest de l'Éthiopie) »

Cette étude montre les relations étroites qui unissent la société paysanne konso et l'arbre alimentaire *Moringa stenopetala*. L'espèce domine le parc agroforestier et fait l'objet de pratiques agricoles originales. Ses feuilles occupent une large place dans l'alimentation quotidienne. L'ancrage historique dans la culture konso, l'attachement identitaire dont elle fait l'objet et le souci de sa transmission aux générations futures conduisent à considérer cette espèce comme un des éléments du patrimoine konso.

Mots clés : Ethnobotanique — Brède — Agroforesterie — Gestion des ressources — Patrimoine culturel

Y. Dévérin : « L'arbre chez les Mossi : de rival à partenaire »

Les Mossi du Burkina Faso ont une gestion de l'environnement qui confine parfois à la prédation. Ils estiment la nature à leur service. Compte tenu de l'augmentation de la densité de population et de la dégradation de l'environnement, la fuite en avant classique était soit le défrichage de la brousse environnante, toujours plus loin, soit les migrations vers d'autres contrées du Burkina ou d'Afrique de l'Ouest. Actuellement, on assiste à l'émergence d'une troisième voie : le développement sur place, plus respectueux d'un environnement qu'on sait devoir léguer à ses enfants.

Mots clés : Végétation — Arbres — Savoirs locaux — Gestion de l'environnement — Mossi — Burkina Faso.

D. Juhé-Beaulaton, B. Roussel : « Les sites religieux *vodun* : des patrimoines en permanente évolution »

Dans l'aire culturelle Aja-Tado (Sud du Bénin et du Togo), l'accès à certains espaces et objets naturels est réglementé par les principes religieux des cultes aux *vodun*. Cette forme de gestion a attiré l'attention des scientifiques préoccupés par la conservation de la biodiversité qui l'interprètent comme une patrimonialisation de la nature.

Une double approche ethnobiologique et historique a été réalisée afin de cerner les particularités de ces espaces (processus de sacralisation, fonctions sociales, gestion et appropriation...) et de s'interroger sur leurs caractères de patrimoine naturel et sur la pertinence des gestions afférentes en termes de conservation de la biodiversité.

L'étude de ces sites montre qu'il existe des associations quasiment systématiques entre certaines divinités et des lieux, des formations végétales particulières voire même certains végétaux et animaux. Les lieux sacrés sont toujours partiellement aménagés voire totalement construits et contrôlés. Leur nature, essentiellement forestière, renvoie à des représentations culturelles différenciées de l'environnement et ne reflète pas vraiment la biodiversité locale.

Si la permanence de certains sites est attestée par les sources historiques orales comme écrites, d'autres ont une histoire plus complexe, suite de sacralisations et de désacralisations accompagnées éventuellement de déplacements, en relation avec l'histoire plus générale des populations concernées (diffusion du christianisme, politiques coloniales et post-coloniales). Actuellement, la tendance est à la revalorisation religieuse des sites mais aussi parfois à leur aménagement à des fins touristiques ou muséographiques. Toutes ces activités, ces changements rapides de pratiques et de gestions ne paraissent pas nécessairement compatibles avec les objectifs des protecteurs de la biodiversité : les sites *vodun* actuels ne peuvent être réduits à des éléments d'un patrimoine naturel mais apparaissent plutôt comme une imbrication de patrimoines de diverses natures.

Mots clefs : Bosquets sacrés — Histoire et Ethnobotanique — Gestion de la Biodiversité — Valorisation touristique — Patrimoine culturel.

Abstracts

S. Dugast: "Perception forms of nature and patrimonial management of environment"

Last born of the concepts developed by actors supposed to conceive the difficult conciliation of development and nature respect, that of "patrimonialisation" or patrimony construction raises many questions. In what a natural environment, taken in its global nature or, on the contrary, dreaded in any of its fractions (spatial units or specific entities), can constitute a patrimony for the populations which live on it? What links exist between such natural patrimony construct and representations and practices in favor of nature protection? Those are some of the questions that are discussed in this paper through examples taken among Amerindian and African populations.

Keywords: Nature representation — Cultural system — Social practices — Totemism — Ethnology.

D. Babin *et al.*: "Plural management and renewable resources. Patrimonial mediation and subsidiarity management"

To acknowledge the plurality of the stakeholders, the uses and the users of the renewable resources, notably forest resources, leads to revise their management. The article explains the application of the principle of subsidiarity in this management. Then, it presents the bases of the system of patrimonial mediation recommended at present for the transfer of responsibility of the management of the renewable resources in Madagascar. It tries to identify its advantages and its inconveniences. Finally risks and limits are discussed.

Keywords: Mediation — Forest — Management — Madagascar — Niger.

S. Aubert: "Patrimonial management of forest resources in Madagascar: limits and perspectives of a 'top-down' revolution"

Since 1991 the "humanist and ecological Republic of Madagascar" has engaged an intersector-based coordination. By this way successive environmental action plans were implemented and a national strategy of biodiversity management was elaborated.

To elaborate a national policy of access to the renewable natural resources, the National Office of Environment introduced various working groups. These notably attempted to draw up a global national legislative frame, able to integrate the capacities of the Convention on biological diversity and the Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights, without questioning however the coherence of the national legal order. In this context, the constant reference to the notion of natural and cultural patrimony was led.

Nevertheless this innovative legislative frame has difficulty being concretized. Its application collides with an incomprehension and with a notorious bad will of numerous development operators (notably members of public utilities and the NGO). Four years after the ratification of the law 96025 of 30 september 1996, a first evaluation of the Secure local Management of the renewable natural resources and of the land (Gelose), will permit us to identify some of the obstacles which hinder the realization of such an ambitious society project.

Keywords: Patrimonial management — Gelose — Natural and cultural patrimony — Action group — Community of life — Madagascar.

S. Goedefroit: "Patrimonial strategies in nature's paradise. Biodiversity conservation, development and local claims in Madagascar"

The French word "patrimoine" or "patrimony" appears in many titles of Malagasy associations and also in the vocabulary of some actors of development in this country. Therefore, it seemed important to us to start a reflection about this idea. When examining Malagasy language, we find words such as *lova*, *lovana*, *lovabe* which refer to a category of inherited family goods, as opposed to acquired personal goods (*antena*). This distinction between these categories is also expressed in the use of conservation and transmission of these goods, as in

management and differential strategies of acquirement. The fieldwork reality reveals a multiplication of examples which will add to our analysis and clarify the meaning of these words. We will then explain how the word *lova* is applied to a territory where a natural resource is inscribed within a natives ideology founded on the first habitant authority. Therefore, this conception is linked to how relationships of all kinds can be organized between groups, accounting to their past, their ancestors and the *supernature*. Claims of certain local associations and reactions from rural populations, which are confronted to the transformations of their environment (due to a development project for conservation or exploitation of a natural site), generally activate the "patrimonial consciousness". This consciousness would lie on the legitimacy of the occupation's priority and be expressed with a manipulation of relationships between livings and ancestors, by means of discourses or religious possession. Then comes a new preoccupation: Does this "consciousness" (which seems to emerge in crisis situations and which sometimes borrows the French word "patrimoine" while resorting to traditional ideologies) enter in the French semantic field of "patrimony"? More over, what do we mean by "Malagasy patrimony"? And which is the more appropriate French word to traduce this different reality, this other consciousness that would tied "things" and human beings and would be played out in a present time continuously related to the past?

Keywords: Patrimony — Territory — Madagascar — Practices — Discourse — Strategies — Heritage.

Jean Boutrais: "Cattle patrimony and territory in Fulani societies"

The notion of patrimony seems not to be relevant for pastoral systems, especially from the point of view of the rights of access: pastoral systems are said to combine private property of cattle and public access to pasture-lands but the intermediate rights are more fitted to patrimony. However, the cattle in a herd may refer to many statutes. The core of a herd is made by some "families" of cattle, always the same during many generations. This cattle is viewed and cared like a patrimony. Cattle breeds are also a pastoral patrimony as they make part of pastoralists' identities. A comparison of the relations

between two Fulani societies and their cattle breeds in Adamawa (Cameroon) shows many ways of building patrimony. To-day, different strategies are effective concerning cattle patrimony: abandon of the patrimony value of a breed or, on the opposite, protection of a cattle breed by giving it a legal territory. Cattle breeds, as a patrimony, are markers of the evolution of pastoral societies.

Keywords: Fulani — *WoDaaBe* — Fulbe — Cattle breeds — *mborooji* — *gudaali* — Adamawa.

O. Hoffmann: "The emergence of the notion of patrimony in the frame of identity and territory claims (Colombian Pacific)"

1991 and 1993's Legislations gave new territorial rights to black communities of colombian Pacific. Thus, peasants organize themselves to claim collective territories. In lowlands, they confront the government which pretend maintain control over these coastal areas which are also international boundary. They must construct a discourse based upon collective memory to justify their ancestry in these places. They also have to refer to their traditional practices to face the need of "sustainable development practices", as they must insist upon their politic organisation, with the help of the Church and Ngo's, to sustain their revindications. Based on a study case, we'll show how does the discourse of patrimony (national? communitary? natural? cultural?) interfere on a way still confuse and contradictory, in function of the contexts and the goals of the different actors.

Keywords: Black communities — Territory — Local space — Colombia — Ethnic identity.

C. Blanc-Pamard: "Territory and patrimony in Southwest Madagascar: a social construction"

This article focuses on the recent landscape history of a forest-savanna contact zone in southwestern Madagascar. Beginning in the 1920s, the savanna was grazed and cultivated in cotton. Since the 1970s the forest has been logged and planted in maize under a local system of shifting cultivation (*hatsaky*). The social practices of the founding clans testify to their effective control and construction of this territory. Its members

mobilize permanent land use rights inherited from their ancestors to engage in commercial crop cultivation in the forest and to settle immigrants – both of which lead to rapid and intense deforestation. Concerning the environment, the landscape has undergone transformations linked to pioneer agriculture: the dry dense forest that is subject to heavy and sustained perturbations does not reconstitute itself; rather, after being left in fallow, it evolves into savanna. The savanna landscape characterized by fantastic baobab trees is highly publicized in tourist brochures as being representative of the country's natural heritage. In fact, this so-called patrimonial landscape is a severely degraded forest ecosystem.

Keywords: Madagascar — Forest — Shifting-cultivation — Territory — Patrimony — Landscape — Deforestation.

A. de Saint-Sauveur: "The prevention of cattle stealing among the agropastoralists Bara of Madagascar: a defensive conception of patrimony"

The Bara, an agropastoralist group from the south-west of Madagascar, base their indigenous land tenure on the concept of *topontany*, or *master of the land*. This status, delegated by the spirits of the land to the clan, by the clan to the lignages and from lignage to lignage, is conditioned to social and environmental obligations: wealth redistribution, moderate usage of natural resources. The status of *topontany* encourages a patrimonial management of the land and the natural resources as it is a collective status, subordinated to the following of rules meant to ensure the permanence of a way of life and of its material support. It is on the pastoral territory that patrimonial land management is the most active. The pastoral area, because of its historical and spiritual content, can be considered as the *patrimony of the lignage who founded the village*. Its management is entirely under the authority of the lignage chief, who can authorise or not its exploitation, lend part of it to a neighbouring group, or decide to give up the use and the watching of some areas. The lignage members – and members of allied lignages established in the village in some cases – are responsible for the defence of the territory as far as they use it, and they must protect it. Bara rangelands are precisely delimited and watched, not to conserve forage resources but to prevent

cattle stealing. Cattle footsteps are controlled on strategic passage ways called *kizo*. According to indigenous land tenure – legalised by the state – villagers must pay back collectively any stolen cattle whose footsteps are found on the village territory. This collective responsibility contributes to maintaining the group's cohesion and its perception of a common territory. Indigenous law on cattle stealing even defines and modifies the area controlled by the lignage : exclusion of outsiders is only possible on watched rangelands, defending the territory being considered as an investment generating land rights. This warlike perception of land tenure, common in pastoral societies, could be given more consideration in land tenure studies: preventing cattle stealing can constitute a strong incentive to commonly manage large areas.

Key words: Madagascar — Cattle stealing — Land tenure — Bara — Pastoral patrimony.

M. Requier-Desjardins: "From pastoral territory to breeding patrimony. Economic study of pasture lands managed by an agropastoral project (Northern Cameroon)"

The evolution of breeding activities and of common pasture land status is analysed from the territory and the patrimony points of view in the region of Mindif, Northern Cameroon. An international project aiming at developing breeding and farming and at managing pastures has taken place in this region from 1979 to 1985. It has had important impacts on the breeding practices and also on the use of pastures. The paper relies on the results of field study investigations that were carried on in 1998 in the Mindif area.

Keywords: Breeding activity — Pastures — Territory — Patrimony — Northern Cameroon, project of development — Investigations.

A. Lericollais, S. Mohamed Seck: "Old patrimonies and new territories in the riverine region of Senegal river"

In the alluvial plain of the Senegal river, most of the land cultivated when river floods recede, belongs to previously dominant lineages.

Irrigated crops, which were introduced during the colonial period, became vitally important during the nineteen seventies, on account of drought. The regional development companies which managed them caused a redistribution of land and activities. However, managerial difficulties led governments to withdraw from these projects, whence the emergence of the private sector and transfer of the management of major developments to users.

The development of irrigation, the gradual implementation of land ownership legislation and the stakes involved in management of the river water led to new dynamics which favoured a reorganisation of the space and the founding of inheritances whose contours are still poorly defined.

Key words: Senegal river — Flood recession cropping — Irrigation — New land management.

V. Duchesne: "Sacred sites or listed sites: evolution of the control of natural resources in the South East of Ivory Coast"

The control of the natural resources (water, game, plants) is a significant power stake which has to be articulated with the production system, political system and beliefs system. In the South East of Ivory Coast, at the precolonial and colonial times, the religious beliefs play an essential part in the territorialisation process of the rural anyi population. The inhabitants of the same villageous land share the same religious topography, each place which mark the territory is invested with a tutelary power called *boson*. Religious interdicts are real rules of nature protection, and by this way, places for hide and reproduction of fauna and flora are preserved. The founder lineage has the control and the management of natural resources through the intermediary of *boson* cult. In modern Ivory Coast, the production system based on export cultures and agricultural industries is linked with substructures. In the South East of the country, the Anyi religion is no more unic and unanimous, and the control of natural resources are now the fact of private actors (foresters) and local representatives of the State (Sodeci workers, officers of Water and Forests, university experts). Their relationship with natural environment is no more religious. The control and the management

of natural resources, by the way of sacred sites or listed sites, hides always important power stakes.

Keywords: territorialisation — Religious ecology — Sacred site — Power.

T. J. Bassett: "Patrimony and development territories in Northern Côte d'Ivoire"

The notion of patrimony is variously used by land users, planners, NGOs, and aid donors to legitimate their roles and interventions in development and conservation projects. At the local scale, the notion of patrimony is regularly used with reference to land bequeathed to and managed by a lineage head for current and future generations. At the national scale, patrimony is more broadly defined as the natural resources located within the boundaries of a nation that should be conserved in the interest of national economic development for future generations. Global environment and development discourses add a third level of meaning. At this scale, aid donors and non-governmental organizations (NGOs) emphasize how land use activities at the local scale have implications for the environmental health of the planet. The natural patrimony of a country is thus viewed as an integral part of the "global ecological commons" which legitimates the intervention of global resource managers in designing rural land management programs like the *gestion de terroir* projects of francophone West Africa. This paper examines the various interpretations and deployments of the concept of patrimony with reference to the delimitation of protected areas and conservation and development territories in Côte d'Ivoire. It argues that these discursive battles have important implications on how development and conservation territories are designed and the degree of authority assumed by different actors. To illustrate these points, this paper examines the socio-spatial organization and implementation of two "participatory" integrated conservation and development projects in northern Côte d'Ivoire the *Projet de Gestion Participative des Ressources Naturelles et de la Faune* (Geprenaf) and the *Projet National de Gestion de Terroir et d'Équipement Rural* (PNGTER).

Keywords: Patrimony — Territory making — Conservation geographies — Participatory development — Côte d'Ivoire.

J. Fairhead, M. Leach: « Practising 'patrimony' and 'biodiversity': The articulation of diverse local, national and international perspectives in Guinea, West Africa »

This chapter outlines how many of the patches of semi-deciduous rainforest that can be found in the savannas in Guinea Forestiere owe their origins to the management of land by inhabitants. The paper then goes on to consider how scientific evaluation of the region's biodiversity has not taken into account this social shaping of the forest heritage. International interest in biodiversity has interacted with existing scientific traditions in Guinea to obscure villager's perspectives. It has given new impetus to action-research that lists the species present; that explores ecosystem dynamics; that harnesses traditional plant medicines, and that promotes the use of 'semi-wild' plants. These each involve different social relations and funding of science; different international networks, and different political discourses, and each also carries wider importance in shaping national and local social categories and identities. Yet in common they reproduce western distinctions between nature and culture which overlook the social shaping and meaning of landscape heritage in ways which compromise attempts at 'participatory' conservation.

Keywords: savanna-forest mosaic — Landscape heritage — Political discourses — Local practices — Biodiversity conservation — Social identity.

É. Demeulenaere: "Is the *Moringa stenopetala* the Konso tree (South-West of Ethiopia)?"

This study shows the narrow relations which unite the Konso peasant and the food tree *Moringa stenopetala*. In fields, this species dominates the tree park and is the object of original agricultural practices. Its leaves occupy a wide place in the daily food. Its historic anchoring into the Konso culture, the particularly strong affection of which it is the object and its transmission to the future generations lead to consider this tree as one of the elements of the Konso patrimony.

Keywords: Ethnobotany — Pot-herb — agroforestry — Natural resource management — Cultural patrimony.

Y. Dévérin: "The tree for the Mossi: from rival to partner"

Sometimes, the management of their environment by the Mossi people of Burkina Faso looks like a predatory use of it. Because increasing densities of population and degradation of environment, usually the Mossi run away either by clearing more and more land for cultivation or by moving off to other areas in Burkina Faso or to other countries in West Africa. Nowadays, the Mossi begin to adopt a third way: they manage a development on the field by taking more care of their environment because they know it has to be transmitted to the next generations.

Keywords: Vegetation — Trees — Local knowledge — Management of the environment — Mossi people — Burkina Faso.

D. Juhé-Beaulaton, B. Roussel: "The religious *vodun* spaces: patrimonies in permanent evolution"

In the *Aja-Tado* cultural area (South of Benin and Togo), access and management of some special spaces and natural objects are strictly controlled by the religious rules of the *vodun* cult: This particular management is considered by some scientists as a kind of nature patrimonialisation

A two-fold approach, ethnobiological and historical, was conducted to define the specificity of those spaces (the process of sacralisation, social functions, management and appropriation...) and, at the same time, to check their quality of natural patrimony. Is their management relevant to the biodiversity conservation?

Those sites are linked, more or less closely, to natural elements: there are almost always associations between some deities and places, specific vegetation or even some plants or animals. Sacred spaces can be partially laid out or completely "built" and controlled. Plant communities even if they are often of spontaneous origin, are always deeply modified by human actions. Their nature, mainly foresed, binds up to representations of the environment and doesn't reflect the local biodiversity.

If the constant use of some sites is attested by oral or written historical sources, others have a more complex history as a succession of sacred and secular periods sometimes in relation with the more general history of those populations (Christianity spreading, colonial and post-colonial policies). At present, these sites are revalued on the religious plan but also for tourist and museographic purposes. Sometimes, these activities do not seem compatible with objectives of biodiversity conservation. Current *vodun* sites cannot be reduced to simple elements of a natural patrimony: they appear rather as the *interweaving of various nature patrimonies*.

Keywords: Sacred groves — History and ethnobotany — Biodiversity management — Tourism valorisation — Cultural patrimony.



Achévé d'imprimer en février 2002
sur les presses numériques
de l'Imprimerie Maury SA
21, rue du Pont-de-Fer – 12100 Millau
N° d'imprimeur : B02/26356 P
Dépôt légal : février 2002



La patrimonialisation de la nature, très souvent considérée comme la solution pour une gestion durable de l'environnement, suscite dans le Sud des enjeux spécifiques. Une réflexion sur la pertinence de la notion de patrimoine naturel, son émergence et son développement en Afrique et à Madagascar met en évidence la diversité des processus et des acteurs : des bergers peuls aux pêcheurs sakalava, des prêtres *vodun* aux ONG « vertes ». Des liens très forts existent entre patrimoines naturels, territoires et identités. Il en résulte souvent des conflits d'accès et d'usage, expressions de revendications multiples, du local à l'international.

Issu d'un séminaire pluridisciplinaire, l'ouvrage propose des pistes de réflexions et d'actions pour la conservation de la biodiversité et la gestion des ressources naturelles au profit des communautés locales. Il s'adresse autant aux scientifiques qu'aux décideurs et aménageurs.

Patrimoine – Territoire – Conservation de la biodiversité – Rapports société-nature – Politiques locale/globale – Identités

The patrimonialisation of nature, often considered as a solution for the sustainable management of the environment, creates specific problems in the South. Reflection on the relevance of the notion of natural patrimony, its emergence and its development in Africa and Madagascar, reveals the variety of the processes and the actors: from Fulani herders to Sakalava fishermen, from Vodun priests to "green" NGOs. Very strong links exist between natural patrimonies, territories and identities. These often result in many conflicts of access and use, and expressions of multiple demands, from local to international levels. This book is the result of a multidisciplinary seminar. It proposes lines of reflection and actions for the conservation of biodiversity and management of natural resources, for the benefit of local communities. The book is intended as much for scientists as policymakers and planners.

Patrimony – Territory – Biodiversity conservation – Nature-society relationships – Local and global policies – Identities



Centre de recherches africaines
Université Paris-I



IRD Éditions

213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10

Diffusion

IRD, 32, avenue Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 79 09
diffusion@bondy.ird.fr

20 € t.t.c.

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1496-4