

2

Les « bois sacrés », faits et illusions

À propos des sanctuaires boisés des Kasena (Burkina Faso)

Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, Anne FOURNIER,
Saïbou NIGNAN*

Il n'y a pas si longtemps, les « bois sacrés » d'Afrique ne suscitaient guère l'intérêt que d'une poignée d'observateurs (administrateurs coloniaux, missionnaires, ethnologues) qui, pour des raisons distinctes, s'étaient interrogés sur ces formations végétales singulières en lesquelles se déroulaient, selon les lieux, les temps et les groupes, certaines séquences de rites initiatiques, les assemblées de sociétés secrètes, ou encore les actes d'un culte sacrificiel rendu en commun par des segments de la communauté villageoise. Pour l'Ouest africain, une première esquisse typologique de ces « bois sacrés » fut proposée par M. Cartry en 1993, à partir d'une relecture soignée du dossier (Delafosse, 1912 ; Rattray, 1932 ; Cardinall, 1925 ; Fortes, 1936 ; Goody, 1956), augmenté à l'époque de deux thèses suscitées et soutenues sous son impulsion (Sanogo, 1986 ; Liberski, 1991). Retenant pour critères tant le mode de gestion de ces formations végétales que la nature des cultes qui s'y produisaient, cet auteur avait proposé de faire passer la ligne de partage entre d'une part, les grands bois initiatiques tels que les ont dessinés un grand nombre de sociétés du monde mandé (Mali, Côte d'Ivoire, Burkina Faso), et, d'autre part, les bosquets sacrés (ou *sacred groves*) qui abondent dans toute l'aire culturelle voltaïque, du sud du Burkina Faso au

* Danouta Liberski-Bagnoud, ethnologue, CNRS UMR 8171/IRD UMR 208 Paloc Paris (France) ; Anne Fournier, écologue, IRD UMR 208 Paloc, Paris (France) ; Saïbou Nignan, botaniste IRD UMR 208 Paloc, Bobo-Dioulasso (Burkina Faso).

Nord-Bénin en passant par le nord du Ghana et du Togo, et qui, malgré l'existence de différences importantes entre eux, ont pour communes caractéristiques d'être à la fois le théâtre et, à première vue du moins, l'objet d'un culte sacrificiel, mais aussi de se tenir au cœur du processus de territorialisation d'une communauté villageoise. Entre ces deux grands types de bois sacrés, il y a certes des points de croisement : en certaines régions, des formes d'initiation ont lieu dans les bosquets sacrés (Talis du nord du Ghana, notamment) et, quoique de manière totalement différente, la fondation d'un bois initiatique participe également à la transformation d'un espace quelconque en un territoire villageois (Worodougou de Côte d'Ivoire). C'est dans leur mode de gestion, toutefois, que la différence est la plus immédiatement perceptible. Accessibles par des chemins annuellement débroussaillés, les bois initiatiques sont souvent vastes et aménagés ; en leur centre se fait jour une clairière susceptible de contenir la masse des initiés, des constructions culturelles, et parfois même un foyer. On ne saurait avoir contraste plus grand avec les sanctuaires boisés de l'aire voltaïque qui, très variables en taille (quelques ares à plusieurs hectares), sont l'objet d'une attention qui, selon l'expression de Cartry, « vise à préserver plutôt qu'à transformer » : les accès sont souvent réduits à des sentes dessinées par le seul passage des hommes et des bêtes, le couvert végétal ne fait en général l'objet d'aucun soin d'entretien particulier, si ce n'est le prélèvement du bois mort pour un usage rituel – et, bien des fois, les constructions culturelles que l'on y trouve se différencient à peine de ce qui les entoure (une pierre au pied d'un arbre, un tumulus en terre, parfois, mais rarement, une poterie). De même que l'aménagement des bois initiatiques est le résultat de pratiques rituelles de défrichement annuellement réitérées, de même l'aspect « morceau de brousse laissé en l'état de nature » que revêtent certains « bois sacrés » est l'effet du rite : un ensemble d'interdits empêchent l'exploitation ordinaire de ces espaces (sans toutefois toujours en barrer l'accès), les exceptant ainsi du reste du territoire villageois.

Cette forme de gestion si particulière des sanctuaires boisés les a promus à un destin un peu particulier dans la littérature scientifique. Depuis une vingtaine d'années, en effet, sous l'impulsion de divers programmes internationaux¹, on assiste en Afrique comme en Europe à une multiplication des recherches, articles, programmes d'enquêtes, thèses, qui ont pour objet « les bois sacrés africains », avec pour visée de réitérer l'analyse selon laquelle les bois sacrés contribueraient à maintenir la biodiversité de la région, quand ce n'est pas pour suggérer l'existence d'un modèle de gestion endogène de la nature qui privilégierait sa conser-

1. D. Juhé-Beaulaton en fait une présentation détaillée dans le présent ouvrage.

vation par des pratiques de sacralisation. Dans l'ouvrage collectif *Patrimonialiser la nature tropicale* (2002), l'article de S. Dugast avait éclairé les ressorts profonds de la méprise qui était ainsi en train de s'installer entre la perception de l'objet « bois sacré » par une partie de la communauté scientifique, d'une part, et celle qu'en avaient les populations que l'on peut à bon droit considérer comme les concepteurs de ces mêmes bois, d'autre part. Il a notamment insisté sur l'erreur de jugement, si fréquente, qui consiste à ne pas prendre garde au fait que si, pour l'observateur étranger, les bois sacrés peuvent apparaître comme une forme de conservation d'un morceau de nature en vue d'en transmettre la jouissance entière aux générations futures, sorte de « patrimoine naturel » dont les populations africaines auraient une conception étrangement proche de celle de l'Unesco, telles n'étaient pas pour les usagers la visée explicite, ni même implicite, et encore moins l'utilité de ces lieux que, sur leur territoire villageois, ils ont appris à reconnaître comme exceptés.

Il était inutile de refaire ici la démonstration à propos d'une biodiversité qui serait « rituellement » préservée par la grâce d'une sanctuarisation des lieux, la leçon aurait été identique. L'utilisation de notions aussi marquées au coin par la culture juridico-scientifique qui les a produites que celles de « patrimoine » ou de « biodiversité » pour analyser des faits observés en des sociétés totalement étrangères à la dite culture ne peut se faire sans d'innombrables précautions, au risque sinon de retomber dans le travers, si souvent dénoncé mais toujours opérant, de l'ethnocentrisme. Plus simplement, en amont de cette question, il s'agissait pour les auteurs de l'article, aux formations différentes et complémentaires (écologue, botaniste et ethnologue), de mettre à l'épreuve l'hypothèse, si souvent affirmée mais rarement démontrée, que les « bois sacrés » contribueraient de manière significative à la biodiversité de la région. Chemin faisant, il s'agissait également de mesurer l'écart qui existe entre la construction de la catégorie « bois sacré » dans la littérature scientifique et les réalités sur le terrain. Au sud du Burkina Faso, à la frontière avec le Ghana, la région kasena offrait un terrain d'enquête propice aux échanges entre les co-auteurs de cet article, chacun ayant, en son domaine propre, été amené à y travailler depuis de nombreuses années en différents endroits de la région (ranch de gibier Nazinga à l'ouest, parc national Tambi Kaboré (ex-forêt classée de Pô) au nord, environs de Zabré, à l'ouest et villages orientaux de Kaya, Songo, Tangassogo)².

2. Outre les matériaux rassemblés en son domaine propre par chacun des auteurs entre 1981 et 2008, le présent travail s'appuie sur des données ethnologiques, écologiques et botaniques recueillies dans le cadre d'une mission conjointe en février 2008.

Qu'est ce qu'un « bois sacré » ?

À proprement parler, la notion de « bois sacré » ne correspond à aucune catégorie de la pensée religieuse kasena, et il serait bien hasardeux d'en tenter une traduction en langue vernaculaire. Le terme *pungu* par lequel les villageois désignent parfois ces entités végétales que la littérature appelle des « bois sacrés » est un terme générique qui désigne tout regroupement d'arbres, qu'il soit dense ou clairsemé, vaste ou restreint et qui, en français, peut donc être rendu, selon la réalité végétale désignée, par les termes de forêt, bois, bosquet, boqueteau, voire même simplement fourré ou taillis. Ceux d'entre eux qui, au village comme en brousse, ont été établis comme des lieux cultuels sont qualifiés, en certains contextes et en certains discours, de *culu*, terme qui signifie ce qui est « interdit » (uniquement du point de vue des règles religieuses), mais également ce qui est « prescrit » (dans ce même corpus de règles). Avec cette dernière désignation, ce qui est en jeu, ce n'est pas tant l'idée de « sacré », avec sa double résonance de « ce qui est interdit aux contacts des hommes »/« ce qui est chargé de présence divine » qu'avait bien fait entendre Émile Benveniste à propos des langues indo-européennes (Benveniste, 1969), que celle de « rite » comme système d'observances positives (obligation) et négatives (prohibition). En d'autres termes, ce qui est désigné dans la littérature sous l'appellation de « bois sacré » est défini en langue kasem comme des lieux couverts d'arbres (*pungu*) qui font l'objet d'observances dictées par le rituel (*culu*), c'est-à-dire aussi bien des actes (service sacrificiel, séquences de l'initiation) que des abstentions d'actes (la barrière d'interdits qui entoure ces lieux boisés). Pour parler de ces « lieux exceptés » (Czarnowski, 1921), nous emploierons la notion de *sanctuaires boisés*, de préférence à celle de « bois sacrés », qui véhicule trop à notre sens les imageries de « mystère » et de magie si souvent sollicitées dès lors qu'il s'agit des rites africains, et en l'occurrence, largement inadéquates.

Contrairement à ce qui est parfois affirmé, l'existence de tels sanctuaires boisés ne s'éclaire pas de l'ensemble de croyances liées à l'arbre (Blench & Dendo, 2004). La préservation, parfois au cœur du village, d'îlots de végétation plus ou moins dense, ne doit rien à de supposées croyances en le caractère bénéfique ou maléfique de telle ou telle essence d'arbre en particulier, et encore moins de la végétation sauvage « en général » (Kirby, 1987). Les raisons qui sous-tendent l'émergence et l'entretien de ces lieux arborés dans l'espace du village sont à chercher dans une toute autre direction que celle d'un corpus de superstitions liées à la Nature. Ainsi, par exemple, nous avons montré ailleurs (Cartry & Liberski, 1990 ; Liberski-Bagnoud, 2002) que les principaux sanctuaires

boisés d'une communauté kasena sont, par les actes rituels qui s'y produisent, le lieu de fabrication du lien social et territorial des groupes sociaux d'origines diverses qui composent le village. Contemporains de la fondation du territoire villageois, chacun d'entre eux concrétise dans l'espace et la durée ce moment où un groupe de migrants, à la recherche d'un lieu où demeurer, a rencontré un territoire, et, s'étant immobilisé, y a fait souche³. Point de son ancrage territorial autant que généalogique, le sanctuaire boisé est le lieu où se joue l'identité du groupe. Cette face institutionnelle, rarement analysée hors les travaux des ethnologues, s'enracine et prend vie dans un certain nombre de discours et de pratiques rituelles qui déploient une logique propre qu'il convient ici de restituer très brièvement avant de (se) poser toute autre question.

Concernant les populations voltaïques⁴, on remarquera tout d'abord que c'est toujours en tant qu'il est associé à des particularités physiologiques du paysage que le morceau de terrain couvert d'arbres a en réalité retenu l'attention des hommes : le long d'un cours d'eau, les berges d'une mare, le sommet d'une butte, les pentes d'une colline, au pied d'un amoncellement rocheux, tels sont généralement les sites naturels où sont implantés les différents sanctuaires boisés d'un village (voir photos 26 et 27). C'est qu'en ces sanctuaires, le culte qui y est rendu s'adresse à une catégorie de puissances dont la première caractéristique est précisément de *se montrer* aux hommes sous l'aspect de collines, d'amoncellements de rochers, de trous d'eau, de biefs de rivière ou de fleuves, de mares, de sources. Ce sont très précisément les « objets naturels » qui donnent à un paysage son relief, sa spécificité, son caractère, bref, son identité, qui, dans les discours et les pratiques des villageois, sont identifiés, assimilés, à ce que faute d'un meilleur terme on appelle des puissances. En plusieurs langues voltaïques, ces puissances logées dans le paysage sont désignées de façon générique par un syntagme qui signifie littéralement « peaux de la terre » (*tingban, tengban, tangbain, tengwane*). Elles sont chacune dotées d'un nom dont on use, tel un nom propre, pour interpeller la puissance au cours des rites sacrificiels, mais aussi, tel un toponyme, pour désigner l'« objet naturel » (colline, marigot, bief de rivière, etc.) sous la forme duquel la puissance se montre aux yeux des hommes. La toponymie d'un village (kasena, talensi ou dagari) est ainsi toujours essentiellement une topographie religieuse. Dès lors qu'il a été fondé

3. Nous empruntons l'image à l'excellente analyse que Y. Thomas a faite à propos du culte de Lavinium (1990).

4. Il s'agit d'un ensemble de populations culturellement et/ou linguistiquement apparentées qui sont implantées principalement dans le bassin des trois fleuves autrefois nommés Volta (Rouge, Blanche et Noire), au Burkina Faso, au nord de la Côte d'Ivoire, au nord du Ghana, ainsi qu'au nord du Togo et du Bénin.

comme sanctuaire, le « bois » est désigné du nom de la puissance au culte de laquelle il est dédié. Chacune de ces puissances sont dotées de propriétés singularisantes, mais aussi de liens de parenté (mari/femme, parent/enfant, frère/sœur) qui les insèrent dans un vaste réseau qui excède largement le territoire du village. S'agissant de la région kasena, on peut affirmer que, de façon systématique, tous les plis et replis du paysage sont identifiés à des *taɲwana* (sing. *taɲwam*), même si tous ne font pas forcément l'objet d'un service sacrificiel.

La localisation de ces puissances « peaux de la terre » n'est pas spécifiquement villageoise. Il existe de très nombreux endroits, en pleine brousse comme dans la zone des grands champs dits « de brousse », qui se révèlent être le siège d'une puissance de ce type. Certains de ces sites naturels en brousse ont fait l'objet d'une procédure rituelle qui les a établis comme sanctuaires où un service sacrificiel régulier est rendu à la puissance. L'existence de tels sanctuaires en pleine brousse est toutefois beaucoup plus rare qu'en la partie habitée du territoire villageois, et témoigne toujours de l'existence non loin du site sanctuarisé d'une ancienne occupation des lieux⁵. C'est que la procédure de fondation de ces sanctuaires boisés est en réalité étroitement liée à la territorialisation des différents groupes sociaux qui composent toute communauté villageoise : elle est, par conséquent, toujours concomitante à l'émergence d'un village. Sans entrer ici dans le détail, on retiendra que cette procédure de fondation engage les compétences du devin autant que celle d'un personnage souvent appelé dans la littérature ethnologique « maître de la terre » ou « prêtre de la terre » (en kasem, il porte le titre de *tega tu*, littéralement « celui qui est voué à Terre »), et qu'elle ne s'est pas produite en une seule fois, mais par étapes, au gré des vagues successives de groupes migrants venus s'installer. Pour chacun de ces groupes lignagers originaires d'autres villages, parfois même d'autres régions, le « maître de la terre » a donné l'assise territoriale en délimitant, dans le grand domaine qui est le sien, le sanctuaire d'une « peau de la terre », sanctuaire dont il confie la prêtrise au doyen du groupe. Ce faisant, il attribue au groupe une portion plus ou moins vaste de terre, qui correspond à l'aire rituelle du sanctuaire sur laquelle les membres vont pouvoir demeurer et cultiver sans limite dans le temps, mais il leur assure également une « place où respirer », c'est-à-dire un lieu où les hommes pourront avoir accès à ce qui, en ces systèmes de pensée, est jugé nécessaire pour leur permettre de se multiplier, d'accroître leur récolte ou d'augmenter leur élevage. Le service sacrificiel régulièrement rendu dans le sanctuaire boisé aura pour

5. Contrairement à ce qui est attesté en d'autres régions d'Afrique, ces sanctuaires boisés situés en pleine brousse n'ont pas été érigés *après coup* sur d'anciens sites villageois, mais ils sont toujours la trace, parfois encore active, d'un village abandonné.

visée de maintenir intact ce « lieu de respiration », par-delà les aléas de la vie humaine et les manquements aux interdits, et d'en renouveler périodiquement les effets. Fondé comme lieu de leur nouvelle assise, le sanctuaire boisé confié au groupe migrant va constituer *ipso facto* son origine, sa butée généalogique au-delà de laquelle la mémoire collective effacera les noms et les liens pour ne retenir qu'une vague provenance (l'un des points cardinaux).

C'est donc au terme d'une telle procédure (qui, théoriquement, pourrait encore être exécutée de nos jours) que ce que nous appelons un sanctuaire boisé va émerger. Suivant les discours tenus en région kasena par celui qui en conduit l'acte principal, la fondation d'un nouveau sanctuaire passe tout d'abord par la recherche, à l'aide du devin, de la place de la puissance *taɲwam*, du lieu précis où, dans le site naturel (colline, rivière) « ça respire ». Différents « signes » vont orienter cette reconnaissance, et parmi eux, le plus fréquemment cité, est l'existence de plages de végétation plus denses que d'autres, ou encore plus homogènes que d'autres en ce qu'une même essence d'arbre y domine. Le plus souvent, mais non exclusivement. Ainsi une source, un trou d'eau ou une grotte à flanc de colline peuvent également faire signe de la présence en ce point précis du territoire d'une puissance *taɲwam*, marquer sa place, son lieu de « respiration » et constituer dès lors le cœur du sanctuaire⁶, même si aucun bouquet d'arbres ne vient abriter ce centre de son ombre. Ceci n'est pas sans conséquence sur le raisonnement à propos des sanctuaires boisés. Pour autant, le couvert végétal n'a pas tout à fait même statut que la source, la grotte ou le trou d'eau. Bien que tous ces éléments de la nature soient présentés indifféremment comme « la place du *taɲwam* », sa « maison » (on parle de la formation arborée, de la grotte ou du trou d'eau comme d'une « construction » faite par la puissance elle-même), ou encore comme « le lieu où ça respire », d'autres discours confèrent aux arbres du sanctuaire un statut identique à celui des autres êtres vivants qui y demeurent (oiseaux, reptiles, petits et grands mammifères), à savoir celui de « fils et de filles du *taɲwam* ».

L'observance d'une série de règles dans l'accès et l'usage des sanctuaires boisés n'a d'autre justification, aux yeux des usagers des lieux, que cette qualité d'« enfants du *taɲwam* » que possèdent les êtres végétaux et animaux trouvés dans l'enceinte du bois. Hors les règles spécifiques qui viennent individualiser les « peaux de la terre » (que nous ne traiterons pas ici), il existe un petit nombre d'interdits qui sont identiques pour tous les sanctuaires. Ainsi, tout homme, toute femme, sait qu'il est

6. Les Kasena appellent ce point nodal du sanctuaire tour à tour « l'œil du *taɲwam* », la « tête du *taɲwam* » ou encore, de façon générique « sa racine » (*kuri*, au sens de début, mais aussi de fond).

interdit d'y couper le bois frais des arbres, de ramasser le bois mort⁷, de mettre le feu à la végétation (y compris de façon accidentelle), ou encore de tuer l'un des animaux qui y a trouvé refuge. On ne peut pas plus prélever racines, écorces ou feuilles pour un usage médicinal. Celui qui s'y risque, parce qu'il y a vu la racine rare qu'il recherche, rare non d'un point de vue botanique, mais par les propriétés imposées par le rite (telle, par exemple, l'injonction faite aux propriétaires d'une médecine liée aux fossyeurs de prélever une « racine qui traverse un marigot »), le fait à ses risques et périls, car s'il est surpris par le prêtre du lieu, ce dernier peut retourner contre lui la puissance du lieu. Il en va de même pour la cueillette des fruits de *Strophantus* (dont on fait le poison des flèches) qui abonde dans certains sanctuaires boisés. Seul est autorisé, mais sous condition, le prélèvement en temps de famine de plantes comestibles s'il s'en trouve dans le bois (comme des ignames sauvages). Personne toutefois, hors les enfants, ne se risquerait à en faire provision sans avoir, au préalable, demandé l'autorisation au prêtre du sanctuaire. De même, la récolte du miel doit suivre un certain nombre de règles et ne peut se faire sans l'accord du responsable rituel. Par contre, s'il se trouve quelques arbres fruitiers dans le sanctuaire, aucune restriction ne frappe le ramassage des fruits sauvages tombés à terre, collecte qui est généralement le fait des enfants, au gré de leurs vagabondages. Minimale modification du milieu, sans doute, tout comme le fait qu'on n'empêchera jamais vaches, chèvres et moutons, de vaquer dans les sanctuaires boisés à la recherche de quelques nourritures en saison sèche. On notera enfin, dans un autre registre, que dès leur plus jeune âge, les enfants sont informés qu'on ne peut pas utiliser les bosquets des sanctuaires comme lieux d'aisances.

De toute évidence, cet ensemble d'interdits vise à préserver ces plages arborées de tout acte qui serait d'une nature contraire à ceux qui doivent s'y dérouler, il les retire de tout usage ordinaire. Attenter aux arbres du sanctuaire, quel qu'en soit le mode (prélèvement de racines, de morceaux d'écorce ou de feuilles, couper le bois frais, emporter le bois mort, mettre le feu) est sans aucun doute l'interdit le plus vigoureusement surveillé. On indique aux enfants comme aux jeunes épouses nouvellement arrivées au village les limites au-delà desquelles ils ne peuvent plus collecter le bois pour un usage domestique. La sanction, de nature essentiellement mystique (encore que la réprimande soit, elle, bien réelle), retombe tant sur la personne qui a enfreint l'interdit que sur le prêtre responsable du sanctuaire (si ce dernier laissait faire sans intervenir). C'est que, plus que

7. Il est fréquent de trouver à l'orée du sanctuaire des petits fagots de bois mort (photo 28). Ces réserves de bois ramassées dans le périmètre du sanctuaire végétal sont faites en prévision d'un sacrifice proche qui doit se dérouler dans le bois. En aucun cas, ces fagots ne peuvent être utilisés sur les foyers domestiques.

toutes les autres règles, cet interdit procède immédiatement de l'interdit majeur, celui par l'énonciation duquel le maître de la terre a signé l'acte de fondation du sanctuaire, à savoir qu'en ce lieu, nul désormais ne peut y cultiver. Par cet acte de parole, le maître de la terre a soustrait le morceau d'espace qu'il vient de délimiter de tout usage économique, il le met littéralement « en réserve »⁸. Il agit non pas dans le souci de garder intact un morceau du patrimoine végétal des villageois, mais il cherche à délimiter à la surface du sol une plage de terre d'où les hommes pourront avoir accès au lieu où l'Instance suprême, Soleil-Dieu, conserve en germe les événements à venir⁹. La mise en réserve d'un morceau de végétation offre ainsi une image sensible de ce qui se trame dans les sanctuaires boisés quand, par le biais de leurs sacrifices, les hommes « envoient » la puissance *tanwam* vers la réserve cosmique de semence afin d'y prélever ce qui doit permettre de renouveler et multiplier les plantes cultivées, mais aussi les femmes à épouser, les enfants à naître, les animaux d'élevage, s'assurant de la sorte que le fragment d'espace qu'ils occupent reste un *territoire*¹⁰. Maintenir en leur dynamique végétale propre ces endroits qui, à la surface de la terre, servent de points de contact avec la grande réserve cosmique de toutes les semences du vivant, telle est la logique qui préside à l'acte du maître de la terre quand il excepte des plages entières de terre du territoire des hommes, une logique qui, on l'aura compris, est celle du symbolique (tant mise à mal dans nos sociétés que l'on peine à en comprendre les ressorts quand on la rencontre ailleurs) et non celle de l'utilitarisme qui prévaut en nos sociétés technoscientifiques. Bien loin d'être une façon de « gérer » un coin de nature, comme il se dit en ces temps d'emprise du langage économique sur les esprits, l'existence des sanctuaires boisés témoigne en réalité de formes de pensée pour lesquelles les rapports des hommes à leur milieu ne se réduisent pas aux questions de l'accès et de l'utilisation des ressources « naturelles ». La logique mise en œuvre par les rites met en lumière que ces rapports emportent aussi en eux une définition de l'identité des groupes sociaux, autant que les conditions sociales et humaines de leur reproduction.

8. Lorsqu'il fonde un nouveau sanctuaire, on dit qu'il « pose (*tiŋ*) *tanwam* », le verbe *tiŋ* ayant le double sens de « poser » et de « mettre en réserve » (du cultivateur qui prélève et met de côté les semences pour l'année suivante, on dit qu'il « pose les semences », *o tiŋ dwə*).

9. Selon un fragment de mythe (qui se transmet entre les maîtres de la terre), la Terre est née de la séparation en deux moitiés d'un fruit de calebassier cosmique ; Soleil-Dieu (qui est à la fois l'autre moitié et celui qui a séparé) emporta avec lui la pulpe du fruit contenant les semences de toutes choses. C'est un sacrifice inaugural sur des fragments de ce germen cosmique, accompli par l'ancêtre des maîtres de la terre (une créature issue du ciel), qui permit l'apparition de la vie sur terre, sous toutes ses formes.

10. Projetées sur la surface de la terre sous la forme de colline, de rivière, de rocher, de mare, sur la surface du sol, les « peaux de la terre » sont en réalité conçues comme des entités éminemment mobiles.

Dans le système de pensée kasena, les « peaux de la terre » sont dans un rapport singulier avec le feu, mais aussi avec la pluie et l'eau terrestre. On notera tout d'abord que le réseau des « peaux de la terre » d'un village suit très étroitement le réseau hydrographique (depuis les sources et les collines d'où dévalent les eaux pluviales jusqu'aux moindres mares, en passant par l'ensemble des cours d'eau, bas fonds et autres ruisseaux). Cette coïncidence n'est évidemment pas due au hasard. Outre le fait patent qu'une couverture végétale plus dense (mode privilégié sur lequel, on s'en souvient, une « peau de la terre » manifeste sa présence) signale l'existence d'eau à proximité, l'identification qui est systématiquement opérée sur le plan symbolique entre l'eau terrestre et les « peaux de la terre », il n'est pas un trou d'eau qui ne soit crédité d'être occupé par une puissance de ce type, fait pendant à l'impact que ces dernières sont censées avoir sur le régime de pluies.

Les prêtres des sanctuaires boisés sont directement impliqués dans les rites exécutés en cas de sécheresse sévère ou de pluies trop abondantes. Objet central du rite dans le premier cas (le prêtre est maintenu assis au soleil, sans boire, assoiffé comme l'est la terre des champs qui se craquelle, « battu » et « insulté » par la foule des desservants du culte qui le « font souffrir comme eux-mêmes souffrent »), il est aussi celui qui est crédité du pouvoir de mettre fin aux pluies excessives, simplement en dressant un petit feu au milieu de son champ de maison, sans spécification de lieu. Ce dernier acte, qui fait appel à la figure rhétorique bien connue de l'antinomie (un modeste feu terrestre arrêtant un excès d'eau céleste), doit être distingué du rite que ce même prêtre effectue chaque année, au terme de la saison des pluies, et qui utilise également le ressort du feu en relation avec la pluie, mais cette fois comme marqueur temporel venant signifier l'arrêt de la saison des pluies et l'entrée dans la saison sèche. À la différence du premier, ce second rite (appelé « brûler *gaa* », brûler l'herbe) est effectué dans un espace-temps doublement déterminé : il prend place après la récolte des champs de maisons¹¹ (fin octobre) et aux abords de la maison du prêtre, là où se dresse la bordure en pierres qui marque la limite entre l'espace domestique (la cour extérieure) et les champs de maison.

Par trois fois, empruntant tout d'abord le sentier qui le mène à son sanctuaire puis, successivement, les sentiers à gauche et à droite du premier, le prêtre se rend auprès de cette limite, s'y arrête et met le feu au tapis herbacé qui, au-delà de la ligne de pierres dressées, borde les champs. La division temporelle (l'alternance des saisons) est rabattue sur une division de l'espace qui rend manifeste l'alternance des activités,

11. Cette récolte a lieu plusieurs semaines avant celle du sorgho planté dans les grands champs de brousse et dont les derniers épis seront coupés vers décembre-janvier.

entre les champs de maison où viennent de s'achever les travaux liés à la saison des pluies et la cour extérieure où se déroulera principalement la vie (rituelle et quotidienne) de la saison sèche. Les gens âgés évoquent un temps révolu où il fallait attendre que ce rite ait été effectué pour entreprendre de brûler les tiges de mil et de nettoyer par le feu les grandes herbes qui encombrant terres et chemins à cette époque de l'année¹². C'est que l'acte du prêtre n'a pas pour seule visée d'ouvrir la saison sèche, il a aussi un effet protecteur et bénéfique pour l'année à venir pour l'ensemble de la communauté, effet qui est directement lié à l'état interne de son sanctuaire boisé. Lorsqu'il met par trois fois le feu, il répète aussi par trois fois la formule : « c'est la saison sèche, je veux brûler l'herbe pour que ça ramasse toutes les mauvaises choses et les fasse partir, pour que ça amène dans le pays les choses qui ont la saveur ». L'herbe étant encore gorgée d'eau, la ligne de feu en arc de cercle qu'il a ainsi créée ne s'avance guère en direction du sanctuaire réel. Mais par la forme d'homologie qui existe entre le prêtre et la puissance, entre sa demeure et le sanctuaire, l'acte rituel revient à faire *comme si* le feu mis aux herbes de son champ débarrassait du même coup l'intérieur du sanctuaire boisé de « toutes les mauvaises choses » (mort, maladie, épizootie, etc.) qui, par la faute des hommes ou par le fait simple de l'existence, se sont accumulées pendant l'année écoulée et d'amener pour l'année qui s'annonce « les choses qui ont la saveur ». Nous ne commenterons pas plus avant cette relation d'homologie que le rituel établit entre l'état interne des sanctuaires, la maison des prêtres et le reste du pays. Qu'il nous suffise de souligner que ces formes d'« identifications » entre différents segments d'espace permet de résoudre l'antinomie¹³ que pose le rituel lui-même entre des sanctuaires qu'il faut « nettoyer des mauvaises choses », d'une part, et ces mêmes sanctuaires dont le couvert végétal ne peut être consommé par le feu sans que cela provoque des perturbations de la nature (sécheresse et stérilité de la terre).

À la différence d'autres populations évoquées en cet ouvrage (Bassar et Kabyé du Togo), les Kasena n'ont pas institué de travaux collectifs visant à désherber annuellement des abords des sanctuaires, afin

12. Aujourd'hui les cultivateurs ont tendance à ne plus procéder à ces grands nettoyages par le feu des abords des chemins et des maisons, ni même au brûlage des tiges de mil (sauf lorsqu'ils ont le projet de fabriquer une palissade pour les jardins, pour laquelle ils utilisent encore des tiges de mil débarrassées de leurs saletés ; ou encore lorsqu'ils ont besoin de potasse). L'explication donnée est l'augmentation des troupeaux (de petit et gros bétail) qui sont laissés divaguant dans le village à la recherche de nourriture et qui y trouvent de quoi se repaître grâce à ces herbes.

13. Cette propriété du rituel, qui met en œuvre des représentations et des figurations de l'espace pour résoudre certaines antinomies a été épinglée depuis longtemps par M. Mauss qui y voyait l'une des énigmes du rituel (Mauss, 1974 : 15-191).

d'aménager un espace coupe-feu. C'est aux cultivateurs dont les champs jouxtent le bois de veiller, individuellement, à établir ce pare-feu avant d'entreprendre de nettoyer leurs champs et de mettre le feu aux petits tas de résidus de culture¹⁴. Si, aujourd'hui, ils n'attendent plus pour entreprendre ces travaux que le prêtre du sanctuaire ait fini de « balayer » le sanctuaire avec le rite « brûler l'herbe », ils conservent cependant la croyance qu'une mise à feu accidentelle dudit sanctuaire, suite à leurs travaux de désherbage, dispersera dans le pays les « saletés » qui s'y sont accumulées pendant l'année passée, (au lieu d'être ramassées et renvoyées vers l'instance Terre par le biais du rite), et que c'est donc là un événement de bien mauvais augure pour l'année qui s'ouvre.

Entre le rôle joué par les sanctuaires boisés (et leur prêtre respectif) dans le contrôle symbolique du régime des pluies et la relation d'évitement par rapport au feu, il existe de toute évidence une relation d'imbrication, voire d'implication réciproque. Il ne s'agit pas d'une particularité culturelle. On retrouve peu ou prou le souci lié au feu, comme son usage rituel, en toutes les populations qui ont érigé des sanctuaires boisés (*cf.* ici même les études présentés au troisième chapitre) ; et quoique la relation à l'eau terrestre et céleste est moins fréquemment mise en avant, elle existe elle aussi bel et bien¹⁵. Au-delà des différences entre ces différentes sociétés, ces ensembles d'actes et de paroles mettent toujours en scène la façon dont ces communautés humaines organisent leur vivre ensemble à travers une action exercée non pas directement sur les relations entre les hommes (il ne s'agit pas d'un système normatif de type juridique), mais sur la relation entre ceux-ci et le milieu qui les accueille. Et les sanctuaires boisés sont au cœur de ce montage. Un montage qu'étudie en priorité l'ethnologue, mais qui pointe vers des réalités qui intéressent aussi au premier chef l'écologue et le botaniste dans leur enquête sur la dynamique végétale d'un site, par cela même qu'il met aussi en jeu des pratiques effectives et des comportements quotidiens (notamment en relation avec le feu).

La préservation du couvert végétal en de nombreuses plages de terre du territoire est ainsi profondément motivée par un ensemble complexe de croyances et de représentations qui institue la manière dont les hommes habitent ensemble une même portion de la terre. Les arbres, on l'aura compris, ne sont protégés qu'en tant qu'ils signent la présence en ces lieux d'une certaine catégorie de puissance — ils en sont, comme les

14. Il en résulte que les sanctuaires situés à l'écart des habitations, en des espaces perçus comme « brousse », sont moins épargnés par les grands feux qui, à certains moments de la saison sèche, peuvent embraser la savane que les sanctuaires implantés au cœur de l'espace villageois et donc, placés sous le contrôle du regard collectif.

15. Chez les Bwaba, notamment. Information orale de S. Dugast.

animaux qui résident dans le sanctuaire, les « enfants ». Toutefois, les arbres, les animaux ne sont pas la puissance elle-même. Et c'est bien cela qui rend raison du fait que, même lorsque le couvert végétal en est fortement dégradé, voire inexistant, l'efficacité des rites accomplis dans l'enceinte d'un sanctuaire n'est jamais remise en question, comme l'est encore moins la croyance qu'en ce lieu se manifeste une puissance de type « peau de la terre ». Une poignée de terre, un caillou prélevé dans l'enceinte du sanctuaire permet, chez les Kasena, de fabriquer un rejeton de la puissance pour aller l'implanter près de la maison du responsable rituel. Dans la région de Bondoukuy (pays bwa à l'ouest du Burkina Faso), l'interdit d'emporter hors de l'enclos arboré ne fut ce qu'un caillou témoigne de la même façon de penser. Il n'est que deux événements qui, pour les desservants du culte, pourraient faire s'éclipser non pas leur croyance mais la puissance, et ces deux événements seraient de leur fait : exiger de la puissance trop de bienfaits sans offrir de contrepartie sacrificielle ou arrêter de lui rendre un culte. Cette dernière menace est, curieusement, souvent proférée au cours des prières qui sont adressées à la puissance. Fait remarquable, cette menace est toujours aussitôt assortie d'une clause selon laquelle les villageois, en agissant de la sorte, « veulent se perdre » (*i. e.* quitter le village) — preuve s'il en est que l'arrêt des sacrifices aux puissances « peaux de la terre » et par conséquent leur « disparition », est intimement perçu comme un acte qui met instantanément en danger l'assise territoriale des villageois.

À l'inverse d'une démarche qui part du principe que les « bois sacrés » forment une catégorie de la pensée religieuse des sociétés étudiées¹⁶, les données qui viennent d'être rapidement évoquées éclairent d'un jour différent le statut et la fonction des arbres implantés dans les sanctuaires dédiés aux « peaux de la terre ». Bien loin, en effet, de pouvoir se contenter de dire que si ce n'est directement à eux qu'est adressé le culte, du moins en sont-ils les témoins indispensables, il apparaît que les arbres des sanctuaires boisés pourraient bien tous disparaître un à un, le site naturel n'en resterait pas moins un lieu singulier en ce qu'il *est en soi* manifestation d'une présence de l'invisible. Pour important qu'il soit en ce qu'il témoigne du fait que le lieu a été « soustrait » à sa mise en culture, le caractère boisé du sanctuaire n'est donc pas un *trait de définition* de ces lieux. On ne sera dès lors pas étonné d'apprendre qu'il n'y a, chez les Kasena, aucune corrélation entre l'importance socio-

16. Cardinall, travaillant au nord du Ghana pour le compte de l'Administration coloniale anglaise au début du XIX^e siècle, frappé par la profusion de ces formations végétales qu'il rencontrait tout au long de son parcours dans les *Northern Territories*, croit avoir décelé l'existence d'une « véritable institution des bois sacrés dans l'arrière pays Ashanti » (Cardinall, 1925).

logique, rituelle, symbolique d'un sanctuaire boisé et son faciès végétal (boqueteau, bois, forêt). À Kaya, le plus important sanctuaire, d'un point de vue à la fois symbolique (il se tient à l'origine du village, il lui a donné son nom), rituel (tous les habitants sont susceptibles d'y offrir des sacrifices) et sociologique (il est le creuset de tous les réseaux de liens sociaux du village) est situé au pied d'un rocher, sans l'ombre d'un arbre pour le protéger du soleil ; à l'inverse, le sanctuaire boisé d'*adambula* dont la couverture végétale est la plus dense, la plus diversifiée et la plus étendue comparativement aux autres sites sélectionnés pour l'étude (*cf.* ci-dessous) est d'une importance très moyenne tant sur le plan sociologique (il relève de l'autorité d'un seul segment de lignage), que sur celui du symbolique (il n'est pas, pour ce lignage, un sanctuaire fondateur), ou encore sur celui du rite (il n'a pas de réputation d'efficacité particulière). De même, et contrairement à ce qui a pu être observé ailleurs (*cf.* dans le présent volume l'étude de M. Daugey), les éventuelles spécifications rituelles des sanctuaires boisés en région kasena ne correspondent d'aucune manière à des particularités de taille et de couvert végétal.

Si l'on ne prend pas garde au fait que la catégorie sémantique « bois sacré » recouvre en Afrique des réalités parfois très différentes qui ne revêtent pas toutes, loin s'en faut, l'aspect de « morceau de brousse » laissé à l'état de nature au cœur du village (stéréotype que véhicule forcément l'expression même de « bois » et encore plus celle de « forêt sacrée »), la question du rôle des sanctuaires boisés dans le maintien de la biodiversité est nécessairement grosse d'illusions ; la moindre étant celle qui conduit à interpréter systématiquement en terme de « dégradation » tout sanctuaire qui n'aurait pas l'heur d'offrir une ouverture végétale bien fournie, bien diversifiée. Comme si tout sanctuaire avait forcément connu un état antérieur de virginité floristique, que c'était là sa raison d'être. Dès lors, loin de chercher à retracer la dynamique singulière qui préside à l'état présent du dit sanctuaire, les causes de la « dégradation » sont souvent toutes trouvées d'avance, à savoir qu'aujourd'hui, la pression démographique et plus massivement la « perte des valeurs » face à la modernité (conviction intime que partagent les « anciens » du village et nombres d'observateurs) rendent raison du phénomène (Blench & Dendo, 2004). Que la couverture arborée d'un sanctuaire puisse subir tout simplement les outrages du temps — après tout, et les usagers des sanctuaires le savent bien, les arbres meurent aussi et ne se renouvellent pas forcément — ou les effets du changement climatique, cela ne semble pas jusqu'ici avoir été promu par la communauté scientifique au statut d'hypothèses à vérifier, tant est profondément ancrée sans doute la croyance, chez les observateurs, que le symbolique se rabat sur le réel et que la mise en réserve rituelle de plages de terre boisées correspond à une mise sous cloche, à une forme de conservation, d'un morceau de nature.

Qu'il n'y ait pas de méprise : il ne s'agit pas de contester le fait que la pression démographique alliée aux aléas de la modernité puissent dans certains cas avoir un impact sur l'état de la végétation des sanctuaires. L'exemple qu'offrent les villes et les petits centres urbains soumis, comme la capitale, à la logique croissante du lotissement est à ce propos suffisamment parlant. Il s'agit plus simplement de mettre en garde contre certains effets d'optique qui pourraient avoir des effets de sidération et occulter quelques nuances.

Nous venons de brosser à grands traits la place et le rôle qu'occupent les entités « peaux de la terre » dans le système de pensée kasena. Nous avons vu qu'on ne pouvait les assimiler sans reste à des « bois » : tout espace boisé n'est pas nécessairement le sanctuaire d'une entité « peau de la terre », et inversement, tous les sanctuaires consacrés à une peau de la terre ne sont pas obligatoirement boisés. On aura également retenu que l'existence d'espaces boisés au cœur du territoire villageois est le résultat tout à la fois d'un acte rituel unique (rite de fondation), accompli au moment de l'émergence du village (c'est-à-dire, concernant la plupart des villages kasena, il y a plus de deux cent cinquante ans), d'une part, et de comportements rituels sur le long terme (barrière d'interdits et rites sacrificiels réguliers), d'autre part. Enfin, nous avons insisté sur le fait que ces sanctuaires boisés n'avaient pas pour visée de transmettre aux générations futures un « patrimoine végétal », et que la disparition du couvert végétal (sous l'effet de facteurs divers) n'entamait en rien le caractère excepté du lieu. Ces constats, établis au fil d'une enquête ethnologique, suffirent sans doute à mettre en doute l'idée que la biodiversité puisse constituer un trait récurrent des « bois sacrés africains ». Ils ne suffirent pas toutefois à le démontrer, et encore moins à mesurer si ces « sanctuaires » contribuent ou non de manière significative à la biodiversité de la région (les deux choses n'étant pas superposables). Seule l'enquête du botaniste et de l'écologue, limitée pour des raisons évidentes, au territoire d'un village, et dans ce territoire, à un échantillon raisonné de « lieux exceptés » pouvait nous le dire.

Mais il ne s'agit pas seulement de mesurer, à l'aune des outils du botaniste et de l'écologue, les données discursives de l'ethnologue, ni d'habiller par quelques considérations anthropologiques une enquête botanique, qui aurait été menée dans une perspective écologique. Il s'agit surtout d'exercer, sur un mode réflexif, un croisement des regards sur cette catégorie littéraire de « bois sacré » que les ethnologues envisagent d'abord comme un morceau de nature institué par l'homme, c'est-à-dire comme une construction symbolique, alors que botanistes et écologues en retiennent pour l'essentiel sa dimension concrète de milieu naturel modifié par l'homme, c'est-à-dire comme une construction biologique. Cet exercice des regards croisés, développé dans les pages qui suivent, permet de lever pour chacun un coin du voile sur ses propres *a priori* : à

l'ethnologue, il apprend qu'il a tendance à confondre végétation dense avec biodiversité, à l'écologue et au botaniste que les sanctuaires boisés sont bien moins sanctuarisés qu'ils ne le pensaient.

La végétation des sanctuaires boisés étudiés à Kaya

En raison de la nature transdisciplinaire de ce travail et, donc, de la nécessité de se forger un langage commun, nous avons conservé l'expression « sanctuaire boisé » sans nous référer à la définition stricte, encore largement adoptée en écologie, qui est donnée au terme « boisé » dans la classification des savanes dite « de Yangambi », pour l'entendre en son sens courant de « bois, mot utilisé pour désigner ce qui n'est pas perçu comme une forêt ou un bosquet (encore qu'avec ce dernier terme il y ait souvent superposition) mais comme un espace arboré malgré tout¹⁷ ». Les biogéographes en proposent la définition suivante : « Formation végétale caractérisée par des arbres plantés ou spontanés, aux cimes jointives ou peu espacées, dominant souvent un sous-bois arbustif ou herbacé » et utilisent également le terme pour désigner l'espace couvert par ce type de végétation.

Au-delà de la question du vocabulaire, la difficulté rencontrée fut de s'accorder sur l'échantillon à constituer, les règles de l'écologue n'ayant aucune commune mesure avec la façon dont l'ethnologue reconstruit une catégorie comme celle de « sanctuaires boisés » à partir de l'interprétation d'un montage de représentations endogènes sur la question, tel qu'il vient d'être fait. Pour l'écologue, en effet, un sanctuaire boisé est avant tout un fragment de végétation, et, comme tel, on peut chercher à en préciser la nature et la signification en le comparant à d'autres éléments de végétation, choisis en fonction de la question précise qu'on se pose. Il s'agissait ici d'évaluer ce que les « bois sacrés » représentent en terme de biodiversité végétale dans la région de Kaya, question que l'on peut décliner selon deux approches complémentaires, un premier aspect concernant la végétation naturelle dont ils se rapprochent le plus, dont on peut faire l'hypothèse qu'ils sont potentiellement issus —, un second l'intérêt biologique particulier de la flore qu'ils abritent. Il s'agissait donc de considérer un groupe de sanctuaires le plus « typique » possible au regard des pratiques qui engendrent et maintiennent ce type de structure végétale et d'en faire un inventaire floristique aussi complet que possible.

17. <http://geoconfluences.ens-lsh.fr/doc/territ/ForetAmegt/ForetAmegtVoc.htm> consulté le 15 juin 2009

Par ce qui précède, le lecteur aura sans doute compris que les sanctuaires boisés, en région kasena, sont étroitement associés à la transformation d'un espace de brousse en un territoire villageois. Laissant de côté le cas des sanctuaires situés en brousse évoqués en début de chapitre, les limites de l'étude ont été fixées à des sites naturels liés à des sanctuaires toujours en activité et situés dans le périmètre du village. Nous avons en outre restreint l'enquête à un échantillon représentatif des sanctuaires boisés, choisis en fonction non de leur faciès végétal, puisque c'était justement là l'objet de la recherche, mais de la place qu'ils occupent dans une forme de hiérarchie qui ordonne tous les sanctuaires d'un même territoire villageois. L'échantillon comprend donc, à proportion égale, trois sanctuaires « fondateurs » qui fonctionnent comme lieu de culte pour des lignages résidant en un même quartier (*penduga, vora, kekaa*), deux sanctuaires dont le culte ne concerne qu'un seul lignage sans pour autant être en place d'origine pour lui (*kanziga, adambula*), et enfin trois petits sanctuaires dont l'aire rituelle s'étend à quelques maisons (*caacaa*), voire une seule maison (*gulubuga, acamnabara*). Ces huit sanctuaires sont implantés dans la partie habitée du territoire villageois, certains tout à côté d'une maison (*gulubuga, acamnabara*), deux au-delà des dernières maisons du village (*adamboula* et *vora*), un (*kekaa*) en plein milieu de l'espace villageois non loin du marché (qui est devenu permanent depuis une dizaine d'années), et enfin deux (*penduga* et *caacaa*) à la limite de deux quartiers du village. Pour que ces indications soient comprises à leur juste mesure, il convient de préciser que l'habitat kasena est fort dispersé, les maisons s'éparpillant à plus d'une centaine de mètres les unes des autres dans un paysage qui englobe aussi bien des champs et des jachères que des collines, des cours d'eau, des mares, des amas rocheux, et bien entendu, des bois sacrés (photo 29).

Inventorier les espèces végétales d'un sanctuaire boisé, même introduits auprès des responsables rituels et accompagnés par l'ethnologue qui a toute leur confiance, n'est pas un acte anodin. Les circuits empruntés autour ou à l'intérieur du bois ne sont pas entièrement libres, la nécessité de se montrer très précautionneux dans ses gestes est clairement indiquée par l'attitude des accompagnateurs villageois, contrainte dont le degré varie d'ailleurs selon les sites¹⁸. Dans ces conditions, une campagne « classique » de relevés sur des placettes de taille définie, bien délimitées sinon matérialisées, n'était pas concevable ; on a au contraire choisi de réaliser un inventaire aussi complet que possible sur la totalité de la superficie des sanctuaires, leur laissant ainsi le caractère d'entités qu'ils ont pour les villageois. Les huit sanctuaires boisés typiques d'un point de

18. En raison de ces contraintes, on peut estimer que la liste floristique établie pour *adamboula* est un peu moins complète que celle des autres sanctuaires.

vue social qui ont fait l'objet d'un inventaire botanique étaient différents par leur taille, leur physionomie et leur position dans le paysage (Tableau I). Il est important de noter que cet inventaire n'a porté que sur les espèces ligneuses, seules identifiables à l'époque des relevés (pleine saison sèche après le passage des feux), car on sait que dans les savanes soudaniennes, espèces herbacées et espèces ligneuses réagissent de façon assez différente à l'impact des activités humaines (Devineau *et al.*, 2009). Les contraintes méthodologiques ont conduit à ne baser l'interprétation des résultats que sur des analyses très simples et robustes.

Tableau I. Les huit sanctuaires boisés visités à Kaya

- *adambula* est un îlot d'environ 3 ha de forêt sèche de bas-fond à dominance de *Anogeissus leiocarpus* et *Balanites aegyptiaca*.
- *kanziga* est une savane arbustive, arborée par endroits d'environ 3 ha, à *B. aegyptiaca*, *A. leiocarpus* et *Khaya senegalensis* sur colline latéritique, elle longe un petit cours d'eau.
- *kekaa* est une savane arborée à *A. leiocarpus* située en plaine entre deux collines, ce grand bosquet d'environ 5 ha est traversé par un cours d'eau dans le lit duquel se trouvent des blocs et affleurements granitiques.
- *vora* est un assez grand morceau (environ 5 ha) de forêt claire à *A. leiocarpus* sur plateau (photo 30).
- *caacaa* est une savane arbustive à arborée d'un demi-hectare environ, avec *A. leiocarpus* et *B. aegyptiaca*, le sol y est peu profond avec des affleurements latéritiques par endroits.
- Le site de *penduga* est une savane arborée d'un demi-hectare environ à *A. leiocarpus*, *Lannea microcarpa*, et *Cassia sieberiana* sur colline de grès.
- Le site de *gulubuga* est une mince galerie arborée d'environ un quart d'hectare très dégradée sur la rive d'un petit cours d'eau, elle est colonisée par l'exotique *Jatropha gossypifolia* (photo 31).
- Le site de *acamnabara*, contigu à *gulubuga*, est une galerie arbustive très dégradée d'un quart d'hectare environ dont la végétation initiale est pratiquement remplacée par l'exotique *Jatropha curcas*.

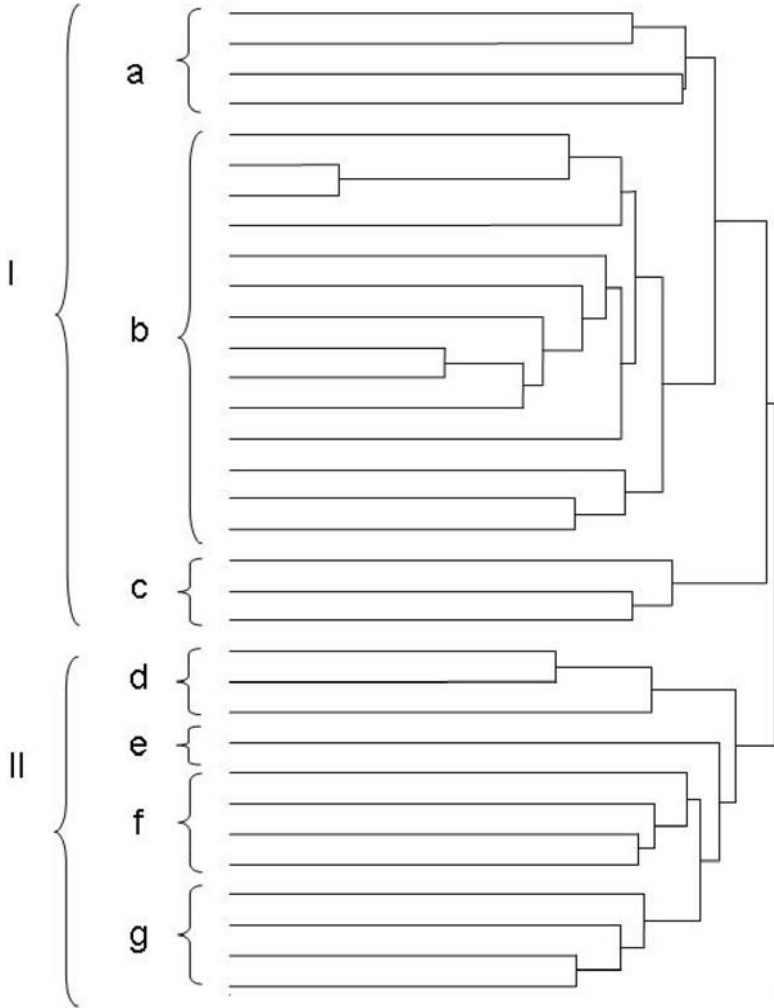
Place des sanctuaires dans la végétation de la région

Ainsi qu'il a été dit, les sanctuaires boisés sont en principe mis en place à partir de milieux naturels lorsqu'on transforme en village un espace de brousse encore peu investi par les hommes. À partir du moment où cet acte est posé, les sanctuaires ainsi délimités sont soumis à un régime particulier d'interdits et de prescriptions dont on peut penser dans le cas présent qu'ils ont été en vigueur pendant plus d'un siècle et demi¹⁹. Pour préciser leur place dans la végétation de la région, les huit sanctuaires boisés de Kaya ont été comparés à 31 autres sites représentant des milieux variés de brousse (y compris des jachères) dans un rayon n'excédant pas 60 km autour de Kaya²⁰. L'analyse met en évidence deux grands ensembles en fonction de leurs affinités floristiques, le premier correspond à divers milieux de savane, le second aux sanctuaires boisés de Kaya pour un peu plus de la moitié et à d'autres relevés pour le reste (figure 1). Ce qui distingue surtout ces deux ensembles, c'est la répartition des sites anthropisés. Le premier contient en effet les jachères et les parcs arborés des champs, le second les sites anciennement habités. De manière plus attendue, la répartition des relevés au sein des deux grands ensembles que nous venons de définir se fait ensuite selon la position topographique ou les sols. L'ensemble II qui contient les sanctuaires boisés et les sites d'habitat s'individualise par une fréquence élevée de *Tamarindus indica* et *Adansonia digitata*, espèces connues pour leur localisation préférentielle près des habitations, mais aussi de *C. sieberiana*, espèce qui affectionne les sols latéritiques et les bosquets de termitières. Cet ensemble s'organise en quatre groupes. Tous les sanctuaires sont inclus dans deux groupes très proches l'un de l'autre (f et g) ayant en commun une forte fréquence des deux espèces à fruits comestibles *Sclerocarya birrea* et *L. microcarpa* ; le groupe g ne contient que des sites sur berges (*adambula*, *kanziga*, *caaca*, *gulubuga*, *acamnabara*) ; le

19. Si l'on en croit les généalogies de la chefferie et le mode de datation des historiens, le premier des sanctuaires, Kaya, aurait été établi avant le XVIII^e siècle. Mais ce sanctuaire n'est pas boisé actuellement, et rien ne permet de dire qu'il l'était, car Kaya est une source. Le plus tardif des sanctuaires est celui de *vora*, fondé il y a plus d'un siècle et demi (avant les incursions Djerma, ces cavaliers venus du Niger, qui ont ravagé la région kasena entre 1850 et 1896).

20. Ces relevés proviennent de travaux précédents effectués dans le ranch de gibier de Nazinga, dans le parc national Tambi Kaboré près de Pô et dans les environs de Zabré (Guinko, 1984, Nandnaba, 1986, Fournier, 1991 et données non publiées, Devineau, 1984). Par ailleurs les sites d'*acamnabara* et de *gulubuga* à Kaya, contigus et très ressemblants, ont été considérés comme un seul relevé. L'ensemble des sites se localise sur un substrat précambrien de granites et migmatites, les sols variant en fonction de la toposéquence.

Figure 1. Classification hiérarchique (logiciel ADE4, distance de Jacquard) de 38 relevés de végétation ligneuse relatifs à divers milieux autour de Kaya



Légende :

I. *Savanes (pas ou peu anthropisées)* : **a** sols pauvres, **b** plaines drainées, **c** bas de pentes et bords de cours d'eau.

II. *Milieux anthropisés et sanctuaires boisés* : **d** bords de cours d'eau dont un site anciennement habité, **e** forêt claire sur site d'ancien village, **f** sanctuaires sur collines et latérite et site anciennement habité, **g** sanctuaires sur berges de petits cours d'eau.

groupe f rassemble les sites sur sol latéritique et collines (*kekaa*, *vora*, *penduga*) plus un relevé dans un site à termitières anciennement habité, il se distingue par la fréquence de deux espèces capables de s'accommoder de longues sécheresses et d'inondations temporaires, *Combretum paniculatum* et *Faidherbia albida*. Le groupe le plus proche ensuite (e) est constitué d'un unique relevé dans une forêt claire à *Anogeissus leiocarpus* sur un site d'ancien village. Le quatrième et dernier groupe (d) rassemble des bords de cours d'eau, dont l'un est très probablement un site d'ancien habitat. Une telle structuration indique l'affinité des sanctuaires boisés de Kaya avec d'anciens habitats diversement localisés dans le paysage, tandis que les sites naturels ou ayant connu un autre type d'anthropisation, la mise en culture, s'en séparent (ensemble I). L'analyse montre ainsi surtout l'appartenance au village des sanctuaires de Kaya, celle-ci les marque si fortement qu'elle prend le pas sur les autres variations comme celles liées à la différence de position topographique. L'une des composantes de cette appartenance au village est l'absence du feu de végétation ou au moins sa rareté sur laquelle nous reviendrons. L'analyse ne conduit pas à une hypothèse simple sur l'origine des sanctuaires boisés à partir de la végétation naturelle de la région.

Affinité phytogéographique de la strate ligneuse des sanctuaires

L'affinité phytogéographique des espèces ligneuses des sanctuaires boisés de Kaya a été comparée à celle des autres milieux de la région et à celle d'un ensemble de « bois sacrés » étudiés par S. Guinko (1985)²¹ dans l'ensemble du Burkina Faso. La comparaison se base sur un spectre simplifié qui distingue simplement les endémiques, les africaines et les espèces à plus large répartition (tableau II).

21. Les bois sacrés étudiés par S. Guinko (1985) se répartissent un peu partout dans le pays (voir la carte qu'il donne), il les répartit en trois « groupements » s'organisant en gros en fonction de la latitude et de l'humidité : un sahélien, un soudanien et un guinéen. Les groupements sahélien et soudanien sont dominés par *Anogeissus leiocarpus*. Le groupement soudanien (pays mossi, samo, gourounsi, bisσα et gourmantché) correspond à des sites installés sur des sols drainés de plateau ou sur colline granitique (p. 30). Il n'est pas précisé s'ils se localisent dans le village.

Tableau II. Comparaison des spectres phytogéographiques des espèces ligneuses dans les sanctuaires boisés de Kaya, les autres milieux de la région et les « bois sacrés » étudiés par Guinko dans l'ensemble du Burkina Faso

Appartenance phytogéographique des espèces ligneuses	Sanctuaires boisés de Kaya (ce travail)	Bois sacrés du Burkina (Guinko 1985)	Sites non sacrés, région de Kaya (divers travaux voir texte)
endémiques soudano-zambéziennes ou guinéo-congolaises	46 % (33 à 65 %)	56 % (44 à 73 %)	76% (40 à 100 %)
africaines continentales	32 % (10 à 47 %)	28 % (19 à 49 %)	15% (0 à 44 %)
espèces à large répartition ou pantropicales	22% (12 à 36 %)	16 % (7 à 28 %)	9 % (0 à 30 %)

Légende : les espèces à affinité guinéo-congolaise, peu nombreuses, ont été regroupées avec les soudano-zambéziennes.

Les sanctuaires boisés de Kaya se distinguent donc par le remplacement d'espèces endémiques par des espèces africaines, pantropicales ou à large répartition, ce qui correspond à leur caractère anthropisé. Cet effet existe aussi dans les « bois sacrés » étudiés par S. Guinko dans l'ensemble du Burkina si on les compare aux divers milieux de la région de Kaya, mais il est moins marqué. Ces valeurs suggèrent que les sanctuaires boisés sont tous des milieux assez fortement anthropisés et que ceux que nous avons étudiés à Kaya, tous localisés dans les limites de l'espace villageois, le sont tout spécialement, elles renforcent l'idée d'appartenance au village de ces formations végétales.

Hypothèse sur une végétation originelle des sanctuaires

Un trait frappant des sanctuaires boisés de Kaya est la présence quasiment systématique et souvent abondante d'*A. leiocarpus* et de *D. mespiliiformis*. Ces deux espèces sont connues comme sensibles au feu, ce qui indique qu'un régime de feux moins violents et moins réguliers est certainement une clé pour comprendre la végétation de ces lieux. L'abondance de *A. leiocarpus* y témoigne peut-être d'une végétation présente autrefois

dans la région mais qui aujourd'hui a disparu ou s'est raréfiée parce qu'elle occupait les meilleurs sols pour l'agriculture, mais elle résulte probablement aussi d'une dynamique de forestation passée ou en cours, quelle qu'ait été la nature du site avant sa sacralisation. Une telle présence régulière de ces deux espèces dans des sanctuaires boisés n'est pas propre à Kaya, elle ressort des travaux de S. Guinko (1985) au Burkina Faso et de ceux de T.T.K. Tchamiè (2000) et de M. Kpeli Poukpezi (2006) dans les collines du pays kabyè dans le Nord-Togo²². Elle n'est cependant pas systématique dans ce type de formations, car dans certains « bois sacrés » de la plaine centrale du Togo, sous un climat pourtant plus humide, ce sont plutôt des espèces à affinité savanicole qui sont les plus fréquentes (Kpéli Poukpezi cité par Kokou *et al.*, 2006).

La littérature permet de faire une hypothèse sur la végétation dont pourraient être issus certains au moins des sanctuaires boisés de Kaya. Une végétation à *A. leiocarpus* et *D. mespiliformis* aurait été fréquente autrefois, avant qu'une forte densification de la population, avec l'implantation de villages ne la fasse disparaître à certains endroits et ne la modifie profondément à d'autres. Au Burkina Faso dans la région du Nazinon, espace vide d'habitants, D.Y. Alexandre (1992) mentionne des végétations de bords de rive où abondent notamment *A. leiocarpus* et *D. mespiliformis*. Des végétations à *A. leiocarpus* et *D. mespiliformis* se rencontrent également sur berges ou sur plaines temporairement inondées sous forme de galeries ou de bandes au Nord-Togo (ministère de l'Environnement et des Ressources forestières, 1998) et au Nord-Bénin (Biaou & Sokpon, 2003), notamment dans la chaîne de l'Atakora (Wala, 2005). La composition floristique et la richesse spécifique de ces espaces les rapproche des sanctuaires boisés sur berges de Kaya. Parmi les variantes décrites par N. Sokpon *et al.* (2006), l'une est particulièrement intéressante. Il s'agit de petits îlots de quelques ares de forêt claire à *A. leiocarpus*, riches d'une vingtaine d'espèces ligneuses en association avec le baobab qui sont disséminés un peu partout, surtout sur des élévations. Ils présentent une strate arborescente de 10 m ou plus à *A. leiocarpus*, *D. mespiliformis* et *T. indica* et une strate arbustive de 3 à 10 m à *Feretia apodanthera*, *Combretum* spp., *Dichrostachys cinerea* et *Grewia mollis*. Cette dernière formation est clairement une variante anthropique correspondant à d'anciens sites habités, très semblables aux sanctuaires sur collines de Kaya. On peut donc imaginer que la végétation naturelle avoisinante que décrivent N. Sokpon *et al.* était aussi celle qui prédominait autrefois à Kaya au moment où les sanctuaires ont été mis en place.

22. Certains bois sacrés du pays kabyè sont dominés par des espèces à affinité plutôt forestière (Tchamiè, 2000).

Dans un travail consacré à la végétation des savanes du sud-est du Burkina Faso, K. Hanh-Hadjali (1998) décrit un groupement dense à *A. leiocarpus* ; rare et n'occupant que de faibles superficies, il vient sur des sols minces sableux ou limoneux sur latérite, à mauvaises aptitudes culturales, mais trouverait des éléments nutritifs et de l'eau sous la cuirasse (Müller-Haude & Neumann 1995). L'auteur rapproche ces formations de celle des bois sacrés décrits par S. Guinko et mentionne que Lock (1984) les signale aussi dans le parc national de Keran au Nord-Togo, sous forme de petits bois denses localisés sur les sommets aplatis des buttes ou parfois dans les vallées. Toutes ces formations seraient secondaires, elles se seraient mises en place dans des sites perturbés par les hommes. On peut encore noter que dans la région de Ouango-Fitini (parc de la Comoé, nord de la Côte d'Ivoire) à environ 350 km au sud-ouest de Kaya, J.L. Devineau (1984 : 140 et suivantes) reconnaît trois groupements floristiques forestiers. Les espèces caractéristiques de l'un d'entre eux sont *A. leiocarpus*, *C. sieberiana* et *T. indica* qui font toutes trois partie des espèces les plus fréquentes dans les sanctuaires sacrés de Kaya. Cet auteur précise que ce groupement correspond à un ensemble de sites où « une activité anthropique, passée ou récente, a pu être décelée ». Bien que les savanes de cette région soient d'un type plus humide que celles de Kaya, la ressemblance est frappante. Dans la réserve de Mole (Nord-Ghana) J. Lawson *et al.* (1968) font état, eux aussi, de petites surfaces marquées par des peuplements presque monospécifiques de *A. leiocarpus* qu'accompagnent des espèces liées à l'homme ; il s'agit d'anciens villages abandonnés dans cette région qui était très peuplée il y a plusieurs siècles.

Ces données renforcent l'idée que la végétation des sanctuaires boisés étudiés à Kaya a, avant tout, une affinité avec le village. L'idée souvent admise que tous les milieux de ce type sont les reliques d'une végétation naturelle au fort couvert ligneux aujourd'hui disparue alentour doit donc être fortement nuancée. Les mécanismes écologiques observables dans ces régions ne permettent pas d'écarter l'hypothèse que certains de ces sites sont issus de savanes ou forêts naturelles, mais ils autorisent aussi à les penser comme des végétations s'étant mises en place sous l'effet d'une protection apportée par les hommes. Il est important de comprendre que si certains de ces lieux sont effectivement issus de formations naturelles denses déjà en place avant l'octroi du statut de sanctuaire, ils se sont de toute évidence considérablement transformés depuis.

Contribution des sanctuaires à la biodiversité

Abordons maintenant la question de la contribution des sanctuaires boisés de Kaya à la biodiversité végétale. L'une des facettes de cette notion polysémique correspond à la rareté des espèces, ou plutôt à leur endémisme. On n'attribuera pas bien entendu la même valeur écologique à une « mauvaise herbe » des villages présente dans l'ensemble de la zone tropicale, à une plante rare rencontrée seulement dans une petite région ou dans quelques rares stations, à une espèce à large amplitude écologique ou encore à une autre qui serait inféodée à des milieux végétaux très spécialisés. L'examen du degré d'endémisme des sanctuaires boisés de Kaya à travers leurs spectres phytogéographiques nous a amenés à conclure que, de ce point de vue, leur biodiversité ligneuse n'était pas très élevée, une bonne partie des espèces qu'ils abritent sont en effet des plantes banales ou largement répandues. Les communautés végétales qu'accueillent ces sanctuaires présentent une forte présence d'espèces anthropiques, souvent préférentiellement localisées sur leur marge, c'est là l'un de leurs caractères distinctifs, voire constitutifs. En conclure que ces milieux sont dégradés serait pourtant abusif car on ignore en fait la nature du milieu végétal originel avant qu'on ait « posé *tajwam* » ; il n'est donc pas exclu que le bois se soit construit sous l'effet de la protection mise en place par les hommes, auquel cas il serait absurde de parler de dégradation. Du même coup, on comprend ce que présenterait de sommaire une évaluation de la biodiversité qui ne se fonderait que sur la richesse en espèces. Une liste floristique longue peut en effet être le signe d'une telle modification (des espèces exotiques et banales s'ajoutant à celle de milieux « de brousse »), tout aussi bien que celui d'un milieu naturel complexe, préservé dans un certain état originel. Les écologues connaissent bien l'effet dit de la « perturbation intermédiaire (c'est-à-dire modérée) », qui génère des milieux plus riches en espèces que leurs équivalents protégés, ils ont également observé que la végétation de certains stades transitoires des dynamiques de reconstitution en savane peuvent aussi comporter bien plus d'espèces que celle des stades suivants. Mais ils savent aussi qu'une grande pauvreté en espèces témoigne presque à coup sûr d'une perturbation assez forte pour éliminer les espèces spécialisées, ne laissant plus en présence que des espèces banales. La qualité écologique d'un milieu se mesurera donc davantage par le caractère original de sa flore, la longueur de sa liste floristique n'étant pas un critère pertinent à lui seul.

Les 8 sanctuaires boisés de Kaya abritent 50 espèces ligneuses au total, leur richesse individuelle, loin d'être uniforme, vaut de 10 à 37 (tableau III). Les 31 autres sites de la région, choisis dans des milieux

Tableau III. Liste et fréquence des espèces ligneuses des sanctuaires boisés de Kaya, richesse spécifique

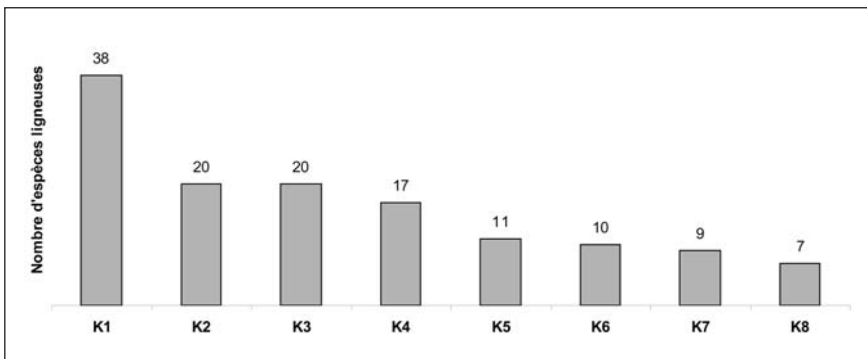
Espèces	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	Fréq. %
<i>Anogeissus leiocarpus</i> (DC.) Guill. & Perr.	+	+	+	+	+	+	+	0	100
<i>Dichrostachys cinerea</i> (L.) Wight & Arn.	+	+	+	+	+	+	0	+	100
<i>Syzygium guineense</i> var <i>guineense</i> (Willd.) DC	+		+	+	+	+	0	0	86
<i>Adansonia digitata</i> L.	+	+	0	0	+	+	+	0	71
<i>Cassia sieberiana</i> DC.	+	+	0	+	0	+	0	+	71
<i>Combretum nigricans</i> Lepr. ex Guill. & Perr.	+	+	0	0	+	0	+	+	71
<i>Faidherbia albida</i> (Del.) A. Chev.	+	+	+	+	+	0	0	0	71
<i>Saba senegalensis</i> (A. DC.) Pichon	+	+	0	0	+	0	+	+	71
<i>Azadirachta indica</i> A. Juss.	+	0	0	0	+	0	+	+	57
<i>Balanites aegyptiaca</i> (L.) Del.	+	+	+	0	+	0	0	0	57
<i>Combretum molle</i> R. Br. ex G. Don	+	+	+	0	0	+	0	0	57
<i>Jatropha curcas</i> L.	+	0	0	+	0	0	+	+	57
<i>Lannea acida</i> A. Rich.	+	0	+	+	0	+	0	0	57
<i>Sarcocephalus latifolius</i> (Smith) Bruce	+	+	+	+	0	0	0	0	57
<i>Acacia sieberiana</i> DC.	+	0	+	0	+	0	0	0	43
<i>Bombax costatum</i> Pellegr. & Vuillet	+	0	+	0	0	+	0	0	43
<i>Combretum fragrans</i> F. Hoffm.	0	0	+	+	0	+	0	0	43
<i>Ficus ingens</i> (Miq.) Miq.	+	+	0	0	+	0	0	0	43
<i>Keeta cornelia</i> Cham. et Schlecht.	+	+	+	0	0	0	0	0	43
<i>Parkia biglobosa</i> (Jacq.) Benth.	0	+	0	+	0	0	+	0	43
<i>Phyllanthus reticulatus</i> Poir.	+	0	+	+	0	0	0	0	43
<i>Stereospermum kunthianum</i> Cham.	+	+	0	0	0	0	+	0	43
<i>Acacia hockii</i> De Wild.	+	0	0	+	0	0	0	0	29
<i>Albizia chevalieri</i> Harms	+	0	0	+	0	0	0	0	29
<i>Combretum paniculatum</i> Vent.	+	0	0	+	0	0	0	0	29
<i>Erythrina senegalensis</i> DC.	+	+	0	0	0	0	0	0	29
<i>Ficus sur</i> Forssk.	+	0	0	0	0	0	+	0	29
<i>Grewia lasiodiscus</i> K. Schum.	0	+	0	+	0	0	0	0	29
<i>Isobertinia tomentosa</i> Craib et Stapf	+	+	0	0	0	0	0	0	29
<i>Mimosa pigra</i> L.	+	0	+	0	0	0	0	0	29
<i>Sterculia setigera</i> Del.	+	+	0	0	0	0	0	0	29
<i>Uvaria chamae</i> P. Beauv.	0	0	+	+	0	0	0	0	29
<i>Acacia nilotica</i> (L.) Willd. ex Del.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Bridelia scleroneura</i> Müll. Arg	0	0	0	+	0	0	0	0	14
<i>Celtis integrifolia</i> Lam.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Cissus aralioides</i> (Baker) Planch. (Baker) Planch	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Cissus populnea</i> Guill. et Perr.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Combretum collinum</i> Fresen	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Cynometra vogelii</i> Hook. f.	0	0	0	0	0	+	0	0	14
<i>Detarium senegalense</i> Gmel.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Ficus glumosa</i> Del.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Flacourtia indica</i> Willd.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Grewia flavescens</i> Juss.	0	0	+	0	0	0	0	0	14
<i>Grewia venusta</i> Fresen. Juss.	0	0	+	0	0	0	0	0	14
<i>Kigelia africana</i> (Lam.) Benth.	0	0	+	0	0	0	0	0	14
<i>Lonchocarpus laxiflorus</i> G. & Perr.	0	+	0	0	0	0	0	0	14
<i>Oncoba spinosa</i> Forssk.	0	0	0	0	0	0	0	+	14
<i>Sesbania sesban</i> (L.) Merrill	0	0	+	0	0	0	0	0	14
<i>Vitex chrysocarpa</i> Planch. ex Benth.	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Xeroderris stuhlmannii</i> (Taub.) Mendonça & E.P. Sousa	+	0	0	0	0	0	0	0	14
<i>Ximenea americana</i> L.	0	0	+	0	0	0	0	0	14

Légende : K1 *adambula*, K2 *kanziga*, K3 *kekaa*, K4 *vora*, K5 *caacaa*, K6 *penduga*, K7-8 *gulubuga* et *acamnabara*.

naturels variés en termes de position topographique, de sols, de type de perturbation etc., abritent 66 espèces au total, avec une richesse individuelle de 3 à 71 espèces. Il est toujours difficile de comparer la richesse de relevés faits sur des superficies différentes, protocole que nous avons adopté en cohérence avec le choix de considérer les bois en tant qu'entités comme le font les villageois eux-mêmes. Mais dans le cas présent, les données parlent. On sait que la liste des espèces s'allonge quand augmente la surface prospectée : à richesse égale, la liste floristique devrait donc être plus longue dans les sanctuaires, échantillonnés aussi intégralement que possible rappelons-le – que dans les sites « de brousse » où les relevés ont porté sur des surfaces bien inférieures au demi hectare. Or ce n'est pas ce que l'on observe.

Si à côté des autres sanctuaires de Kaya, *adambula* fait figure de milieu riche avec ses 38 espèces (figure 2), l'illusion se dissipe quand on le met en regard des milieux « naturels » équivalents de la zone soudanienne (galeries et savanes sur berges) décrits par S. Guinko (1984). Selon les faciès considérés, ces sites abritent en effet de 15 à 30, 50 ou même 80 espèces ligneuses. De même, les sanctuaires de *kanziga*, *kekaa*, *vora*, *caacaa*, *penduga* dont le peuplement ligneux vient sur des substrats de cuirasse et de colline n'apparaissent pas comme particulièrement riches à côté des milieux « naturels » équivalents, qui selon le même auteur abritent 10 à plus de 40 espèces ligneuses. Quant à la pauvreté de *gulubuga* et *acamnabara* situés en bord de cours d'eau, elle se passe de commentaires écologiques.

Figure 2. Richesse en espèces ligneuses des sanctuaires boisés étudiés à Kaya



Légende : K1 *adambula*, K2 *kanziga*, K3 *kekaa*, K4 *vora*, K5 *caacaa*, K6 *penduga*, K7-8 *gulubuga* et *acamnabara*.

Sans vouloir nier que certains types de sanctuaires boisés puissent dans certains cas abriter une biodiversité exceptionnelle, l'exemple de Kaya montre que ce n'est pas une vérité générale. Dans cette région, s'ils ne constituent pas inmanquablement des « hot spots » de biodiversité, les îlots de végétation des sanctuaires boisés ont le mérite de maintenir au plus près des hommes, dans des espaces fortement investis par ces derniers, une trame végétale qui contient à côté d'espèces anthropiques une « biodiversité ordinaire » issue de la végétation des savanes au sens large (formations forestières comprises).

Des sanctuaires actuels qui abritent une biodiversité « ordinaire »

La composante ligneuse des sanctuaires boisés de Kaya, relativement banale, emprunte ses espèces aux milieux naturels locaux, forêts sèches et savanes, ainsi qu'à un cortège à large répartition lié aux habitats humains. Mais depuis leur mise en place, ces milieux ont de toute évidence suivi une trajectoire d'évolution qui les a fortement transformés et il est bien difficile d'y reconnaître aujourd'hui les reliques de milieux naturels disparus ailleurs, qui auraient été ici préservés par des pratiques conservatoires villageoises ; le caractère boisé de certains n'est d'ailleurs sans doute que le résultat d'une dynamique forestière à partir de milieux ouverts. Ces petits îlots doivent donc plutôt être considérés comme des ensembles végétaux originaux qui ont émergé à partir du fond floristique disponible dans la région sous l'effet d'un régime particulier d'interdits et de prescriptions liés à des croyances. Si l'on voulait donner une valeur à ces sanctuaires en termes de biodiversité, ce serait plutôt leur caractère de créations culturelles issues d'une « gestion rituelle » des savanes, qui favorise une dynamique forestière par l'absence de feu, qu'il faudrait retenir.

On retiendra encore que le caractère anthropisé des sanctuaires boisés n'est pas à mettre au compte d'un relâchement dans l'observance des interdits (doléance que l'on retrouve à Kaya comme ailleurs), mais qu'elle est une donnée intrinsèque à la constitution de ces sanctuaires boisés. Par contre, cette étude permet de mesurer l'impact sur le respect des interdits de la présence effective d'un prêtre ou d'un responsable rituel vivant. La très forte dégradation du couvert ligneux de *gulubuga* et *acamnabara* est, ainsi, de toute évidence, à mettre sur le compte de l'absence de responsable attitré. Le maître de maison qui les avait en charge est mort il y a plus de 40 ans, et n'a jamais été remplacé. Ses frères cadets, fort âgés, n'ont jamais été que de simples intérimaires. De

leur vivant, personne n'osait cependant venir couper du bois frais en ces deux petits sanctuaires, gestes que nous avons maintes fois vu faire ces dix dernières années, après la disparition du dernier doyen de la maison.

À une époque qui incite à rechercher les moyens d'une estimation de la valeur économique de la biodiversité et des services écosystémiques (Chevassus-au-Louis, 2009), l'exemple des sanctuaires boisés de Kaya vient rappeler combien les relations entre les hommes et la végétation sont complexes. Mis en place à partir et à cause d'éléments du paysage (végétaux ou autres), qui ont été choisis pour leurs particularités naturelles, les sanctuaires ne s'y limitent cependant pas. Leur valeur économique est une question sans objet, leur valeur très relative comme conservatoires d'une biodiversité somme toute assez commune n'est qu'un effet non directement recherché. En dépit de leur caractère sacré, on peut ainsi les inclure dans une « biodiversité ordinaire » définie comme celle qui interagit fortement et de façon durable avec les hommes et satisfait certains de leurs besoins (Devineau *et al.* 2009). Or ces besoins sont ici religieux et sociaux et c'est dans ce domaine que les sanctuaires rendent des « services écosystémiques ». En termes d'écologie, on pourrait dire que le principal « facteur déterminant » du maintien de la biodiversité de ces sanctuaires boisés est un ensemble de croyances et de manières de penser la société et la nature. Depuis 1996, les habitants de Kaya, comme ceux de l'ensemble de la région, ont connu de profondes modifications dans leur mode de vie : hors le dispensaire et une école qu'ils connaissaient de longue date, ils ont vu s'ériger un barrage, un marché permanent, de nouvelles écoles, une église chrétienne, un temple protestant et un cercle d'adventistes, un vidéoclub et se sont emparés sans difficultés de la technologie des téléphones portables et de la télévision. Ce passage à la « modernité » ne suffit pas toutefois à évincer sans reste, du moins jusqu'à présent, ces croyances et manières de penser liées aux sanctuaires boisés, tant celles-ci sont au fondement de ce qui lie ensemble les membres de la communauté villageoise. Il est significatif à cet égard que les relevés botaniques réalisés pour cette étude se sont déroulés de part en part sous l'œil soupçonneux non pas des aînés qui nous ouvraient la route, mais des jeunes gens du village, qui nous créditaient du désir de « voler la puissance de leurs *tanwana* ».

Références bibliographiques

- ALEXANDRE D. Y., 1992, « Quelques observations sur la physiologie des semences et de plantules forestières de la zone du Nazinon », in L. M. SOME & M. DE KAM (dir.), *Les Problèmes de semences forestières, notamment en Afrique*, Leiden, Backhuys : 203-209.
- BENVENISTE E., 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit.
- BIAOU H. S., SOKPON N., 2003, « Aménagement des forêts sèches du Nord-Bénin : bases techniques pour une gestion durable », in N. SOKPON, B. SINSIN & O. EYOG-MATIG (dir.), *Actes du II^e Séminaire international sur l'aménagement intégré des forêts naturelles des zones tropicales sèches en Afrique de l'Ouest*, Parakou, Bénin, 25-29 juin 2001.
- BLENCH R. & DENDO M., 2004, « Cultural and biological interactions in the savanna woodlands of Northern Ghana : sacred forests and management of trees », communication à la Conférence *Trees, Rain and Politics in Africa*, Oxford, 29 sept.-1^{er} oct. 2004, <http://www.rogerblench.info/Ethnoscience%20data/Oxford%20papers%202004.pdf>.
- BOUKPESSI T., 2003, *Les Pratiques endogènes de gestion et de conservation de la biodiversité : cas des bois sacrés du Centre-Togo*, Université de Lomé, mémoire de Géographie.
- CARDINALL A. W., 1925, *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast. Theirs Customs, Religion and Folklore*, London, Routledge.
- CARTRY M., 1993, « Les bois sacrés des autres : les faits africains », in *Les Bois sacrés*, Actes du colloque international de Naples, Collection du centre Jean Bérard, 10 : 193-208.
- CARTRY M. & LIBERSKI D., 1990, « D'une fondation sans fondateur », in M. Detienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-paris, Peeters, coll. Bibliothèque de l'École Pratiques des Hautes Etudes, sciences religieuses, 93 : 191-248.
- CHEVASSUS-AU-LOUIS, B. (dir.) 2009, *Approche économique de la biodiversité et des services liés aux écosystèmes. Contribution à la décision publique, rapports et documents Centre d'analyse stratégique*.
- CZARNOWSKI S., 1923, « Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie », Actes du V^e congrès international d'histoire des religions, Paris.
- DELAFOSSÉ M., 1912, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*, Paris, Larose, 3 vol.
- DEVINEAU J.-L., 1984, *Impact écologique de la recolonisation des zones libérées de l'onchocercose dans les vallées burkinabé (Nazinon, Nakanbé, Mouhoun, Bougouriba)*, rapport final, Convention OMS/ Orstom, 109 p.

- DEVINEAU J.-L., FOURNIER A., 1997, « Flore et végétation », in DEVINEAU J.-L., FOURNIER A. & KALOGA B. (dir). *Les Sols et la végétation de la région de Bondoukui (Ouest burkinabé). Présentation générale et cartographie préliminaire par télédétection satellitaire (Spot)*, Paris, Éditions de l'Orstom : 29-47.
- DEVINEAU, J.-L., FOURNIER A., NIGNAN S., 2009, « Ordinary biodiversity in western Burkina Faso (West Africa) : what vegetation do the state forests conserve? » *Biodiversity & Conservation*, 18 (08) : 2075-2099.
- DUGAST S., 2002, « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu », in M.-C. Cormier-Salem, D. Juhé-Beaulaton, J.-B. Boutrais, B. Roussel (dir.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD, coll. « Colloques et Séminaires » : 31-78.
- FORTES M., 1936, « Ritual festivals and social cohesion in the Hinterland of the Gold Coast », *American Anthropologist*, 38 (4) : 590-604. [Réédition conforme à l'original : *Time and Social Structure and Others Essays*, London, Athlone Presse for the University of London (Monographs on Social Anthropology, n° 40), 1970 : 147-163].
- FORTES M., 1974, Tallensi ritual festivals and the ancestors, *Cambridge Anthropology*, 2 : 3-31. [Réédition : *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi religion*, Jack Goody (éd.), Cambridge, Cambridge University Press].
- FOURNIER A., 1991, *Phénologie, croissance et production végétales dans quelques savanes d'Afrique de l'Ouest. Variation selon un gradient climatique*, Paris, Éditions de l'Orstom, coll. études et thèses, 312 p.
- GOODY, J., 1956, *The Social Organisation of the LoWiili*, London. [Reproduction à l'identique : London, Oxford University Press pour l'International African Institute, 1967].
- GUINKO S., 1984, *Végétation de la Haute-Volta*, thèse de doctorat d'état, Université de Ouagadougou (Burkina Faso), tome II, 404 p.
- GUINKO S., 1985, « Contribution à l'étude de la végétation et de la flore du Burkina Faso. Les reliques boisées ou bois sacrés », *Bois et Forêts des Tropiques*, 208 : 29-36.
- HANN-HADJALI K., 1998, « Les groupements végétaux des savanes du sud-est du Burkina Faso (Afrique de l'Ouest) », *Études flor. vég. Burkina Faso*, 3, 3-79.
- KIRBY J.-P., 1987, « Bush-fires and the domestication of the wild in the Northern Region : a case study », *Occasional Papers of th TICCS*, 1 : 14-30.
- KOKOU K., ATATO A., BELLEFONTAINE R., KOKUTSE A.-D., CABALLÉ G., 2006, « Diversité des forêts denses sèches du Togo (Afrique de l'Ouest) ». *Terre et Vie*, n° 3 vol. 61.
- KPÉLI POUKPEZI M., 2006, *Impact des feux de brousse sur la biodiversité des bois sacrés en pays kabiye (nord-Togo)*, mémoire de technicien

- supérieur agricole, Institut national de formation agricole, République togolaise.
- LAWSON G. W., JENIK J., ARMSTRONG-MENSAH K. O., 1968, « A Study of a Vegetation Catena in Guinea Savanna at Mole Game Reserve (Ghana) » *Journal of Ecology*, 56 (2), 505-522.
- LIBERSKI D., 1991, *Les dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat unique, Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e section.
- LIBERSKI-BAGNOUD D., 2002, *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS-Editions (coll. Les chemins de l'ethnologie).
- LOCK J. M., 1984, *Aménagement des réserves de faune et promotion du tourisme. Étude de faisabilité*. Ministère de l'agriculture, Royaume uni, 35 p.
- MAUSS M., 1974, *Œuvres complètes*, t. 2., Paris, Editions de Minuit.
- MÜLLER-HAUDE P. & NEUMANN K., 1995, « Böden und Vegetation in Trockenwäldern Südwest-Burkina Fasos », *Berichte des Sonderforschungsbereichs*, Frankfurt a. Main, 268 (5) : 177-188.
- NANDNABA E., 1986, *Dynamique comparée de populations de karité, Vitellaria paradoxa dans une zone protégée et sur jachères dans la région de Nazinga, Burkina Faso*, DEA d'écologie générale, Université Paris-Sud Orsay, 53 p.
- RATTRAY R. S., 1932, *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, Oxford, Clarendon Press, 2 vol.
- SANOGO M., 1986, *Contribution à l'étude du Koma : une société initiatique masculine chez les Worodougou de la Côte d'Ivoire*, thèse de troisième cycle, Paris, EHESS.
- SOKPON N., BIAOU S. H., OUINSAVI C., HUNHYET O., 2006, « Bases techniques pour une gestion durable des forêts claires du Nord-Bénin : rotation, diamètre minimal d'exploitabilité et régénération », *Bois et forêts des tropiques*, 287 (1), 45-57.
- TCHAMIÈ T. T. K., 2000, « Évolution de la flore et de la végétation des bois sacrés des massifs kabyè et des régions environnantes (Togo) », *Lejeunia*, nouvelle série n° 164 : 1-36.
- THOMAS Y., 1990, « L'institution de l'origine. *Sacra principorum Populi Romani* », in M. Detienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Etudes, sciences religieuses », 93 : 143-170.
- WALA K., 2005, *Recherche sur les formations végétales de la chaîne de l'Atakora dans le nord Togo et Bénin. Rapport final*, projet financé par la British Ecological Society (BES), 57 p.

Liberski-Bagnoud D., Fournier Anne, Nignan S. (2010)

Les "bois sacrés", faits et illusions : à propos des sanctuaires boisés des Kasena (Burkina Faso)

In : Juhé-Beaulaton D. (dir.) Forêts sacrées et sanctuaires boisés : des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)

Paris : Karthala, 59-90. (Hommes et Sociétés)

ISBN 978-2-8111-0348-4