

## Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement

**L**A prise de conscience de la nécessité de lier la protection de l'environnement au développement participatif en Afrique incite à porter une attention particulière aux représentations que se font les habitants eux-mêmes des relations entre les hommes et l'environnement. La preuve est faite, à partir d'études anthropologiques et d'une vaste littérature sur le « savoir paysan » et les « connaissances techniques locales » qui s'est développée depuis les années 70, que les paysans, les éleveurs, les chasseurs et les cueilleurs africains ont une connaissance et une pratique des techniques efficaces de gestion de l'environnement qui souvent réussissent à préserver à long terme des ressources naturelles. Cependant, s'appuyant sur un ensemble spécifique de représentations culturelles et d'expériences historiques, ces pratiques et ces savoirs locaux s'expriment souvent au travers de concepts qui ne sont pas familiers aux scientifiques et aux planificateurs européens. L'implication effective des populations locales dans le « débat environnemental » imposent que les termes de ce débat soient définis, et que le dialogue avec les intervenants extérieurs se tienne dans des termes faisant sens au niveau local.

Quelques thèmes majeurs des représentations africaines des relations entre populations et environnement seront examinés ici à partir d'exemples pris dans nos propres recherches effectuées dans certaines parties de l'Afrique de l'Est et de l'Ouest mais aussi d'autres études, afin d'illustrer certains problèmes d'ordre général dont les particularités devraient être examinées dans des contextes culturels et écologiques spécifiques. Ainsi, nous ne prétendons pas être exhaustifs. D'autre part, il n'est pas évident pour des observateurs d'origine européenne, quelle que soit leur expérience de la vie africaine, de revendiquer une autorité définitive dans la représentation

des savoirs culturels africains, et cet article devra être lu dans cet esprit.

Sachant que les populations rurales africaines dépendent directement de l'environnement, l'intérêt et les représentations locales vis-à-vis de celui-ci sont souvent d'ordre pratique et technique : il s'agit de le travailler afin de survivre. Il convient donc de commencer par examiner les concepts techniques — souvent spécifiques culturellement — employés pour décrire et maîtriser les processus écologiques affectant les sols, l'eau, la végétation et les animaux. Il en ressort que les gens ne se contentent pas « d'interpréter » ou de « s'adapter à » leur environnement externe, mais qu'ils le façonnent aussi tout au long de leur existence. Les processus écologiques sont liés de façon conceptuelle à la santé de l'homme et aux processus sociaux, et nous montrerons jusqu'à quel point, dans la pensée africaine, les relations entre les hommes et l'environnement naturel engagent les relations sociales, y compris les relations avec les ancêtres et les esprits. Il apparaîtra clairement que les différences sociales et politiques au sein des communautés africaines, de même qu'entre ces communautés et les décideurs extérieurs, sont souvent reflétées par les diverses interprétations des « questions environnementales ».

### **Les analyses locales des processus écologiques**

---

Les études sur l'utilisation de l'environnement et les modalités de son exploitation en Afrique introduisent souvent des typologies distinguant de manière radicale cultures permanentes ou itinérantes, terrains humides ou secs, cultures pluviales ou irriguées, systèmes intensifs ou extensifs, agro-écosystèmes de forêt ou de savane. De même, l'exploitation des différents types de ressources naturelles tels que arbres, eau et animaux est fréquemment étudiée séparément. Cependant, un trait distinctif des approches locales est que ces différences sont souvent considérées comme faisant partie d'un continuum et de processus pensés et gérés de manière globale. De nombreux paysans exploitent simultanément des champs de façon plus ou moins intensive, et selon des degrés de pente et de contrôle des eaux variables. Les paysans intègrent souvent l'usage des ressources végétales, arbustives et animales dans leur exploitation en utilisant les techniques de culture et de jachère afin d'obtenir des produits naturels (par exemple médicaments ou matériaux de construction) ainsi que des récoltes. Les approches africaines de l'environnement assimilent donc des processus écologiques qui intè-

de cueillette représentent une « série de variations sur des thèmes et des processus observés dans la nature » afin que les cultivateurs « accompagnent les processus naturels » au lieu de les « outrepasser » (1).

Plusieurs exemples montrent les moyens employés par les paysans et les éleveurs pour diriger de multiples processus écologiques, et illustrent l'utilisation par ceux-ci d'un vocabulaire et d'expressions idiomatiques spécifiques. Ces exemples servent également à mettre en lumière quelques différences entre les approches locales et les approches scientifiques européennes. Lorsque les cultivateurs et les éleveurs exploitent les dynamiques de la végétation, ils utilisent fréquemment le lexique de la parenté tel que « camaraderie » ou « fraternité » pour décrire des situations dans lesquelles les différentes cultures et les mauvaises herbes coexistent. De même, des termes tels que « tuer » ou « lutter » peuvent être employés pour décrire une élimination sélective, que ce soit dans les cultures ou les jachères. La gestion locale de la végétation a souvent un impact sur cet équilibre. Lorsque les agriculteurs du Bwisha, au Zaïre oriental, cultivent entre les rangs de caféiers, ils considèrent que cela encourage les plants de caféiers à s'enraciner plus profondément et de là à « se lier d'amitié » avec une culture intercalée de haricots. Les paysans profitent notamment des différences dans les périodes de semailles, dans le potentiel de repousse, dans la résistance au dessèchement, au pâturage et au feu pour activer les interactions végétales (2).

Afin d'accroître la couverture forestière dans la savane, ainsi que le font souvent les habitants des zones ouest-africaines de transition forêt-savane, des processus écologiques différents concernant les sols, les plantes et les animaux sont utilisés simultanément. Culture et pâturage des animaux domestiques sont dirigés activement pour créer les conditions favorables de sol et de résistance au feu qui conviennent à la germination et à la croissance des arbres. La multiplication des arbres est stimulée par la coupe des racines afin de stimuler la pousse de drageons nouveaux. Les arbres, qu'il s'agisse d'essences à croissance rapide tel le fromager (*Ceiba pentandra*) ou d'autres essences économiquement utiles comme le cola (*Cola nitida*), sont repiqués et la pousse d'autres arbres est encouragée par la protection des espèces animales qui contribuent à la propagation des semences. Les villageois gèrent également la pro-

(1) Cf. J. Fairhead, *Indigenous Technical Knowledge and Natural Resources Management in Africa: a Critical Review*, Communication au Social Science Research Council, 1992 ; P. Richards, *On the South side of the Garden of Eden: Creativity and Innovation in Sub-Saharan Africa*, Londres, Département

d'Anthropologie, University College, 1987, p. 2.

(2) J. Fairhead, *Fields of Struggle: Towards a Social History of Farming Knowledge and Practice in a Bwisha Community, Kivu, Zaïre*, université de Londres, SOAS, Thèse de doctorat, 1990.

tection des arbres contre le feu par le ramassage, en bordure de terrains boisés, d'herbes destinées à la clôture et à la couverture

des habitations, créant ainsi un pare-feu, et par le brûlis anticipé des herbes au commencement de la saison sèche afin de limiter la force des incendies ultérieurs qui pourraient entraîner plus de dégâts. Ainsi, les villageois utilisent de nombreux processus agro-écologiques pour favoriser la croissance des arbres, alors que les planificateurs du développement se focalisent souvent sur le reboisement à partir de pépinières, négligeant la diversité des pratiques d'exploitation forestière locales (3).

Les paysans africains utilisent aussi les dynamiques végétales pour améliorer la « fertilité du sol » et pour lutter contre les « mau-

Les paysans, les éleveurs, les chasseurs et les cueilleurs africains classent souvent les types de terre, de plantes, de sols, d'animaux en fonction des processus écologiques auxquels ils sont associés.

Ils considèrent les transformations de la qualité du sol en termes de changement de température, de degré d'humidité ou de consistance et gèrent ces critères afin d'équilibrer leurs avantages. C'est le cas par exemple de la région des Grands Lacs où les agriculteurs considèrent que le sol est « réchauffé » par le soleil et par la décomposition de la végétation ou du fumier. Cette chaleur favorise la croissance, à moins que le sol ne soit surchauffé et ne « brûle » les semences. L'eau peut « rafraîchir » le sol ou la culture. En cas d'excès, ce refroidissement peut à la fois réduire le développement des plantes et entraîner leur putréfaction. Le verbe « pourrir », en kinyarwanda, signifie également « être complètement froid » et « être détrempé ». Ce pourrissement d'une plante ou une croissance retardée peuvent être attribués à un « courant » dans le sol qui refroidit les racines ou à la pluie et à la rosée qui, en demeurant sur les feuilles, provoquent leur refroidissement et leur pourrissement. La végétation en décomposition et l'eau sont également considérées comme des éléments qui ramollissent les sols. Pour les agriculteurs bwisha, les sols durs, difficiles à cultiver et à ensemercer, sont également médiocres pour la plupart des cultures.

De pareilles expressions locales, utilisées pour classer et expli-

ne savent pas en repérer le vecteur (6). Toutefois, ces agriculteurs sont en mesure de comprendre cet état de maladie des cultures et d'y porter remède sans l'expliquer en termes de maladie. Dans l'exemple du Bwisha, ils considèrent que la pluie, la rosée ou l'humidité ont un pouvoir spécifique de refroidissement et de pourrissement et raisonnent en ces termes et non en termes de maladie pour gérer leurs cultures : en modifiant la période des semences et leur densité, en enlevant les mauvaises herbes par le paillage, la défoliation et la sélection de variétés de culture, ils contrebalancent les bons et les mauvais effets de l'eau. Au contraire, des spécialistes de pathologie végétale qui traitent les maladies, les agriculteurs, dont la connaissance du pathosystème est intégrée dans une compréhension élargie des relations plante-sol-eau, traitent les conditions dans lesquelles se déclare la maladie. On comprend alors dans ce cas que les fongicides soient localement connus comme des médicaments contre la pluie. Ceci ne veut pas dire qu'ils n'envisagent jamais la mauvaise santé des cultures en termes de maladie ou de contagion. En fait, on rencontre des techniques locales de fumigation et la contagion peut être comprise comme la transmission d'une mauvaise odeur. Ceci signifie tout simplement qu'il existe différents moyens pour comprendre et traiter la mauvaise santé (7).

Les représentations culturelles des phénomènes environnementaux ne sont pas aisément séparables de ce que font les populations ; le « savoir » est lié au « faire » qui donne à ces phénomènes toute leur signification. Elles varient en conséquence selon le contexte et les opinions les concernant, selon la perception de ceux qui les utilisent à des fins différentes. En ce sens, tout aspect particulier de l'environnement constitue l'objet de multiples expériences et de multiples savoirs (8).

### Processus écologiques, santé et reproduction humaines

Dans de nombreuses sociétés africaines, les concepts utilisés pour

(6) T.E. Eisemon, « Becoming a « modern » Farmer : the Impact of Primary Schooling on Agricultural Thinking and Practices in Kenya and Burundi », in D.M. Warren, L. Slikkerveer & S. Oguntunji Titilola (dirs.), *Indigenous Knowledge Systems : Implications for Agriculture and International Development, Technology and Social Change Program, Iowa State University, 1989* (Studies in Technology and Social Change 11) ; C.M. Mac Corkle, « Toward a Knowledge of Local Knowledge and its Importance for Agricultural RD & E », *Agricultural and Human Values* 4 (3), 1989, pp. 4-13.

(7) T.E. Eisemon, *op. cit.* ; J. Fairhead,

« *Fields of Struggle...* » *op. cit.* ; P. Trutmann, J. Voss & J. Fairhead, « Disease Control in Field Beans in the African Great Lakes Region of Central Africa », 1993, manuscrit non publié.

(8) G. Davies, P. Richards, « Rain Forest in Mende Life : Resources and Subsistence Strategies in Rural Communities around the Gola North Forest reserve », Rapport pour ESCOR, Overseas Development Administration, 1991 ; G. Dupré, « Les arbres, le fourré et le jardin : les plantes dans la société de Aribinda, Burkina Faso », in G. Dupré (dir.) *Savoirs paysans et développement*, Karthala-ORSTOM, 1991, pp. 181-194.

décrire les processus agro-écologiques sont également employés pour décrire certains aspects de la fécondité et de la santé (reproductrice) des hommes. La science européenne a tendance à tracer une frontière conceptuelle entre le corps humain et le sol, la médecine et l'agriculture. Dans de nombreux cas, les interprétations africaines déplacent le centre d'intérêt vers des processus qui agissent sur la santé, la mort et la fertilité, problèmes communs aux plantes, aux animaux et aux hommes. Ainsi, les concepts écologiques recouvrent également des concepts qui organisent les éléments d'une pratique locale de reproduction et de médication et vice versa.

L'ancienne ethnographie rwandaise, quelque peu désuète aujourd'hui, illustre ce fait. Elle montre comment les concepts écologiques utilisés pour comprendre la fertilité du sol (consistance, température et degré d'humidité) associent le bon état de la reproduction des plantes à celui des hommes pendant leurs cycles de vie respectifs. La reproduction humaine aussi bien que végétale nécessite l'arrivée simultanée de fluides dans des conditions de bonne

logiques et humains est plus que métaphorique ; les croyances africaines incluent des liens de causalité aussi bien que de représentation entre les processus concernant la reproduction et la santé de l'homme et la productivité de l'environnement « naturel ». Par exemple, chez les Beng comme chez les Aouan de Côte-d'Ivoire, si la menstruation d'une femme entre en contact avec les récoltes lorsque celles-ci se trouvent au stade de la « grossesse », la femme peut devenir stérile ou la récolte mourir parce que des moments différents des cycles de reproduction humaine et végétale se sont mélangés de façon inappropriée. Au Rwanda, le fait de mélanger la moisson d'une saison avec celle d'une autre, ou les enfants d'une génération avec ceux d'une autre, peut avoir des effets néfastes. Le cycle de reproduction peut être interrompu si bien que les semences ou le lignage peuvent devenir improductifs (11). Dans nombre de sociétés, les rapports sexuels, partie intégrante de la reproduction humaine, doivent avoir lieu uniquement dans le village et non pas dans la brousse ou dans les champs, lieux où les plantes et les animaux se reproduisent. Si ces règles sont transgressées, la mauvaise santé humaine, individuelle ou généralisée, ou la perte de la récolte peuvent en résulter. En pareilles circonstances, chez les Kissi et les Mende ouest-africains, un traitement coûteux par des experts locaux est requis afin que les processus de reproduction humains comme écologiques soient « remis sur le droit chemin ». Une telle relation de cause à effet entre les processus humains de la reproduction et la productivité écologique s'étend aux domaines de la chasse et de la pêche aussi bien qu'à celui de l'agriculture. Les femmes kouranko de Guinée par exemple croient que si une femme participant à un groupe féminin se livrant à la pêche pénètre dans une rivière ou une mare alors qu'elle est en période menstruelle ou en début de grossesse, la pêche comme sa future fertilité seront perdues. Comme plusieurs populations ouest-africaines, les Mende croient que la fortune d'un chasseur peut être influencée par les activités sexuelles de sa femme : si celle-ci commet l'adultère pendant que son mari est à la chasse, « la brousse se refermera » et il ne tuera rien (12).

### **Processus écologiques et processus sociaux**

Ainsi que le suggère cet exemple de la chasse mende, dans la perspective africaine, le comportement des hommes et leurs inter-

(11) Voir notamment A. Gottlieb, « Sex, Fertility and Menstruation among the Beng of the Ivory Coast : a Symbolic Analysis », *Africa* 52 (4), 1982, pp. 34-47 ; A. Lestrade, *Notes d'ethnographie du Rwanda*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1972 ; J. Van den Breemer, « Ideas and Usage : environment in Aouan Society, Côte-d'Ivoire »,

in E. Croll et D. Parkin (dirs.) *Bush Base : Forest Farm. Culture, Environment and Development*. Londres, Routledge, 1992, pp. 97-109.

(12) M. Leach, *Rainforest Relations : gender and resource use among the Mende of Gola, Sierra Leone*, Edimbourg, Edinburgh University Press (for IAI), 1994.



relations peuvent avoir des conséquences directes sur l'environnement « naturel » ainsi que sur les rapports des hommes avec celui-ci. En ce sens, un ensemble de relations causales et de processus conceptuellement liés transcendent la séparation, tout à fait fondamentale dans la pensée européenne, entre « nature » et « société » : la société et l'écologie deviennent de la socio-écologie.

Dans la pensée socio-écologique africaine, les mécanismes écologiques et de la médecine peuvent être associés aux relations politiques et sociales. Ainsi, dans une grande partie de l'Afrique centrale et orientale, les maîtres des rituels politiques étaient responsables de l'équilibre de la température, de la douceur et du degré d'humidité des terres qu'ils administraient. Au Rwanda, le verbe « administrer » signifie également « chauffer », le mot « paix » désigne la chaleur, la fraîcheur ou la douceur. Des pratiques royales assuraient la fertilité des hommes et des cultures par l'allumage, l'entretien, et la distribution du feu, équilibrant ainsi la température de l'eau et l'adoucissement des sols. A l'inverse, des pratiques pour vaincre l'ennemi consistaient à déstabiliser leur écologie. Remettre « sur le droit chemin » les mécanismes de production écologique et sanitaire après la perte totale d'une récolte ou une épidémie généralisée impliquait l'extinction du feu royal « pollué » et l'allumage d'un nouveau feu. La mort avait pour effet de refroidir et durcir la terre et les pratiques durant le deuil assuraient son réchauffement (13).

Les rapports avec les ancêtres comme avec les vivants font partie des relations socio-écologiques. Pour beaucoup de populations africaines, la terre et la végétation conservent des liens durables avec ceux qui les ont travaillées ou façonnées dans le passé. Maintenir de bons rapports avec les ancêtres est souvent considéré comme essentiel pour assurer à la fois la productivité continue des cultures et la fertilité humaine qui perpétue le lignage. Des sacrifices individuels, familiaux ou collectifs peuvent être utilisés pour renouveler les rapports avec les ancêtres, solliciter leurs faveurs ou pour réparer des ruptures de ces relations, avec toutes leurs conséquences sociales et écologiques.

De même, des intermédiaires non humains — esprits ou divinités — jouent aussi un rôle important dans ces relations socio-écologiques. Pour de nombreuses populations ouest-africaines, le monde à l'extérieur du village est peuplé de djinns qui établissent leur « demeure » soit dans certains arbres, dans des rochers ou dans des mares et s'associent quelquefois à des animaux. Les Kouranko,

(13) Cf. J. Fairhead, « *Indigenous Technical Knowledge* », *op. cit.* ; A. Lestrade, *op. cit.* ; A. Richards, « *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia* », Londres, Oxford University Press, 1939 ; J.M. Schoffeleers,

« Introduction », in J.M. Schoffeleers (dir.), *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults*. Gwelo, Mambo Press, 1979.

par exemple, pensent que les multiples formes de djinns (*dyina*) ont une vie « sociale » séparée de celle des êtres humains. Si certains individus peuvent nouer des relations bénéfiques avec les djinns, une distance respectueuse et parfois des sacrifices sont nécessaires pour établir une relation convenable avec eux. Quand les agriculteurs kouranko par exemple abattent des forêts galeries pour créer des champs de riz, ils laissent soigneusement intacts certains bosquets à l'entrée de la vallée ou sur la pente, expliquant que ce sont les endroits où les djinns ont élu domicile ou les lieux qu'ils

l'effondrement de la société humaine. On considère que ce genre de conceptions et les réglementations qui en découlent ont servi d'interdit culturel à l'encontre de pratiques agricoles, qui, selon certains observateurs, dégradent davantage l'environnement forestier que la culture traditionnelle de l'igname pratiquée par les Aouan (14). Les transformations sociales et économiques récentes ont toutefois contraint les Aouan à demander à Assie d'accepter l'adoption de la culture du riz, dont la rentabilité permettait de répondre à un défi social.

### **Socio-écologie et institutions socio-politiques**

Au début du siècle, une grande partie du Zimbabwe, de la Zambie, du Mozambique et du Malawi ont connu une mosaïque de cultes territoriaux qui géraient ces préoccupations socio-écologiques. Dans les royaumes interlacustres du Rwanda et du Burundi, ainsi qu'au Zaïre et en Ouganda, l'autorité était également basée sur ce genre d'« écosystème socio-politiquement médiatisé ». Ce type de contrôle (associé à une puissance militaire et économique) permettait parfois à la classe aristocratique de dominer la masse de la population, d'aliéner la terre et d'extorquer des impôts astronomiques.

Dans la région côtière guinéenne, on trouve des associations similaires entre pouvoir politique et socio-écologie. Chez les Mende, les chasseurs « traditionnels » *kamajo* prétendent posséder un savoir particulier, contrôler la « médecine » locale (*halei*) ainsi que les alliances avec les esprits de la brousse qui les aident à s'occuper de la forêt, et assurer la médiation convenable entre la forêt et le reste de la société. Ceci leur a permis de créer et de consolider des relations patrons-clients avec les gens « ordinaires » et d'accéder à des positions politiques importantes dans la hiérarchie locale. Dans certaines parties de la région, des « forêts sacrées », institutions masculines et féminines, sont essentielles dans les relations entre sexes et entre aînés et jeunes. Les fondements distincts du pouvoir que ces institutions accordent à chaque sexe sont liés au contrôle de chacun sur le savoir et la médecine liés à différents processus socio-écologiques. Les principales autorités de la forêt sacrée acquièrent et maintiennent leur pouvoir en partie au travers du contrôle des procédures d'initiation nécessaires à la fertilité humaine et aux relations fructueuses entre les hommes et l'écologie. Dans d'autres parties de l'Afrique de l'Ouest, chez les Diola du Sénégal, l'autorité de certains aînés est liée au fait qu'ils gardent les lieux sacrés des

(14) J. van den Breemer, *op. cit.* ; C. Fisiy, *The Death of a Myth System and Land Colonisation on the Slopes of Mount Oku, North West Cameroon*, communication à la

conférence sur les modes de gestion pour une agriculture durable en Afrique au sud du Sahara, Amsterdam, KIT, 1991.

esprits qui ont un pouvoir sur la fertilité humaine et sur la productivité des rizières (15).

Certains lieux ou certains objets deviennent d'une façon ou d'une autre essentiels pour ces processus socio-écologiques. Leur importance peut être due à leur signification écologique « naturelle » (par exemple les sources, les endroits où des arbres révèlent la présence d'eaux souterraines ou bien ceux dans lesquels des poissons comestibles se reproduisent), ou à leur signification « écologique » sociale ou politique (par exemple la tombe d'un ancêtre important ou le domaine d'un esprit des eaux) : bocages « sacrés », cuvettes « sacrés » qui empêchent l'eau de s'échapper, forêts « sacrés », mares à poissons « sacrés », animaux ou plantes « sacrés ». Leur signification se trouve dans leur fonction de gestion des processus écologiques qui rejoignent des relations de productivité agro-écologiques, sociales et humaines et non — ainsi que le suggèrent certains auteurs — dans leur rôle de protection de l'environnement *per se*. Alors que le raisonnement sous-jacent peut être solidement enraciné dans ce que les Européens appelleraient une rationalité « naturelle » agro-écologique, il n'est en aucune façon limité à cela. Des dommages infligés à ces endroits ou à ces objets peuvent perturber les processus écologiques aussi bien sociaux que « naturels ». Ainsi ces endroits ou ces objets ne sont ni simplement sacrés dans un monde par ailleurs profane, ni simplement des oasis de la « protection locale » dans un paysage par ailleurs exploité (16).

En général, l'endroit le plus important identifié comme spécifique dans la pensée socio-écologique est le « village », foyer principal du cycle de vie de l'homme. Il est souvent nettement distingué de la « brousse » environnante, foyer principal de la production des végétaux, des animaux et des esprits. Cette différence semblerait trouver ses origines dans l'expérience historique qui fait que lors de sa fondation, l'espace du village humain a été découpé à partir de la brousse. Cette fondation impose de créer une relation ou un « contrat » avec la brousse originelle, contrat qui continue à régir les relations entre la productivité des hommes, des cultu-

(15) Sur l'ensemble de ces questions, voir C. Bledsoe, « The Political use of Sande Ideology and Symbolism », *American Ethnologist*, 1984, pp. 455-472 ; M. Leach, « Images of Propriety... », *op. cit.* ; O. Linares, « Power, Prayer and Production : the *Jola* of Casamance, Senegal », Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; C. MacCormack, « From proto-social to Adult : a Sherbro Transformation », in C. MacCormack et M. Stathen (dir.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

(16) Outre C. Fisiy, *op. cit.*, et M.

Leach, « Images of Propriety... », *op. cit.*, voir P. Castro, « Sacred Groves and Social Change in Kirinyaga, Kenya », in M.S. Chai-ken et M.S. Fleuret (dir.), *Social Change and Applied Anthropology : Essays in Honour of David Brokensha*, Boulder, Westview Press, 1990 ; B. Riley et D. Brokensha, *The Mbeere in Kenya : Changing Rural Ecology*, Lanham, University Press of America, 1988 ; K. Wilson, *Indigenous Conservation in Zimbabwe : Soil Erosion, Land-use Planning and Rural Life*, communication à l'atelier « Protection et société rurale », Cambridge, African Studies Association of UK, 1988.

res, des arbres et des animaux. Ce contrat continu se manifeste tant dans les affaires quotidiennes — comme par exemple l'interdiction d'apporter à l'intérieur du village les filets de pêche mouillés, car ils signifient l'intervention humaine dans la production du poisson — que dans les procédures communautaires fondamentales qui ponctuent les stades de la vie, telles que l'initiation.

Certains individus ou groupes sociaux s'identifient souvent avec ces lieux par des moyens qui reflètent — et aident à définir — leur position sociale et politique. Chez les Mende, créer chaque année un nouvel emplacement de culture à partir de la brousse en jachère équivaut à l'acte de fondation d'un site d'habitation. Les hommes qui procèdent au défrichement de la brousse s'identifient à des guerriers-fondateurs à une micro-échelle et, ce faisant, établissent leur autorité sur les épouses et les subordonnés qui travaillent sur le site défriché. Certaines femmes aînées qui défrichent ou organisent le défrichement dans leur propre brousse acquièrent ainsi une autorité « masculine ». Les ouvriers masculins qui travaillent dans ces champs sont socialement considérés plutôt comme des femmes. La distinction entre brousse d'un côté, champ et village de l'autre, est par conséquent chargée de sens dans la négociation quotidienne des relations d'autorité et entre sexes (17).

De même, des lieux, des plantes et des animaux peuvent être considérés comme des symboles qui établissent la légitimité de certains groupes. Les éléphants tués par les chasseurs-fondateurs qui ont établi de « nouveaux » sites de village reviennent dans les histoires des villages mende ; l'acte de tuer un éléphant symbolise à la fois la victoire sur les occupants précédents et le pouvoir politique des tueurs-d'éléphant-devenus-chefs. Dans la région Aribanda du Burkina Faso, l'histoire orale met l'accent sur l'existence, autrefois, d'une végétation dense et « sauvage » qu'un lignage dominant a trouvée à son arrivée, indiquant, et par là, légitimant son statut de « premier occupant ». Dans une grande partie de l'Afrique de l'Ouest, la plantation de certains arbres, souvent des fromagers (*Ceiba pentanda*), a constitué un moyen important pour marquer des droits territoriaux. La légitimité de la propriété foncière est établie et attestée par le fait que c'est le propre ancêtre du propriétaire qui a planté cet arbre. Par de semblables explications, qui en disent souvent davantage sur les relations socio-politiques actuelles que sur la « vérité » des événements passés ou sur l'écologie, des plantes, des animaux ou certaines formations végétales peuvent fonctionner comme des repères privilégiés du temps ou de l'espace social (18). De cette façon, les classifications et les représentations locales concer-

(17) M. Leach, *Rainforest...*, *op. cit.* ; à propos des chasseurs mende, voir M. Hill, « Where to Begin ? The Place of the Hunter-

founders in Mende Histories », *Anthropos*, 79, 1984, pp. 653-656.

(18) G. Dupré, *op. cit.*

nant l'environnement deviennent elles-mêmes des ressources culturelles utilisées et manipulées dans la vie politique et sociale.

Les représentations locales de l'environnement en Afrique sont essentiellement d'ordre technique ; elles se réfèrent à la gestion des processus naturels. Mais les idées locales relatives à la « nature » intègrent des problèmes humains et sociaux qui rendent les distinctions occidentales entre « nature » et « culture » inappropriées.