

**REPRESENTATION CULTURELLE DE LA FORET
ET PROTECTION PARTICIPATIVE DE L'ENVIRONNEMENT EN AFRIQUE.**

**(LE CAS DES POPULATIONS RURALES
DU NORD TOGO)**

NADJIR Palamangue
Assistant au Département d'Anthropologie
Université de Lomé
TOGO

INTRODUCTION

En Afrique la protection de l'environnement est devenue récemment une priorité du fait de l'épuisement inquiétant des ressources forestières. La Côte-d'Ivoire constitue, sur ce chapitre, un exemple assez parlant. Les ressources forestières de ce pays connaissent en effet un épuisement graduel. La surface de forêt dense qui représentait 15 millions d'hectares au début du siècle et encore 12 millions à l'indépendance en 1960 n'était plus que de 6 millions d'hectares en 1975 et de 2 millions et demi en 1990. ¹(IBO J. G.; 1994).

La disparition de l'environnement forestier a une multitude d'incidences directes sur le régime climatique, la stabilité et la fertilité des sols, la multiplication des plantes adventices et des problèmes phytosanitaires, c'est-à-dire sur la capacité des exploitations agricoles à se reproduire à long terme.

Se référant à l'exemple de la Côte-d'Ivoire, on pense à juste titre que l'avenir des pays de la zone forestière d'Afrique réside dans leur capacité à reconstituer partiellement la forêt disparue en s'appuyant sur des espaces forestiers résiduels qui appartiennent au domaine de l'Etat ou qui se trouvent dispersés sur les territoires villageois.

Au Togo, les ressources forestières naturelles sont peu abondantes. Elles sont même en constante diminution. Les forêts couvraient en effet 449000 hectares en 1970. Dix ans après, cette superficie était réduite à 287000 hectares. Une décennie plus tard encore, c'est-à-dire en 1990, les ressources forestières nationales étaient estimées à 14000 hectares à peine (ODEF-UGETAP, 1997)². Le taux de déboisement au Togo serait l'un des plus élevés dans la sous-région ouest-africaine.

On explique souvent cette dégradation évolutive

de l'environnement forestier sous l'angle uniquement économique :

- Le progrès de l'agriculture sur brûlis est de plus en plus remarquable.
- Les surfaces caféières et cotonnières avides de terres nouvelles et fertiles connaissent d'année en année de très fortes extensions.
- La production de bois de chauffe et de charbon de bois, seule source d'énergie pour 80% de la population, est excessive.-

Pour arrêter ce phénomène de déforestation évolutive, l'Administration de l'époque coloniale avait pris des initiatives de reboisement. En effet c'est en 1905, en pleine période coloniale allemande, que des actions de reboisement avaient été entreprises sur une grande échelle. Plus de 200 essences ont été essayées. On avait particulièrement encouragé la plantation du teck qui semble réussir partout, sur toutes les catégories de terrains. Les superficies de plantations forestières (tous âges et toutes essences confondues) sont aujourd'hui estimées à 34.733 hectares. (ODEF-UGETAP, 1997). ³Elles sont réparties comme suit :

¹ Jonas - Guehi IBO. Appropriation et gestion de la rente forestière en Côte-d'Ivoire -

L'homme et la nature en Afrique - Politique africaine - n° 53
Editions Karthala - Paris
- Mars 1994

² ODEF-UGETAP, données d'inventaires 1989 actualisées jusqu'en 1997 sur la base des rapports techniques.

³ ODEF UGETAP, Op. Cit.

REGIONS	<10 ANS			11 à 25 ANS			26 à 50 ANS		+ DE 50	TOTAL
	E	T	A	E	T	A	E	T	ANS (T)	
MARITIME	3.631	1.428	1 324	4 381	411	616	315	554	23	12 683
PLATEAUX	1.754	735	1 052	613	1 543	833		399	690	7519
CENTRALE	1.062	503	906	397	660	238	-	1 520	299	5 585
KARA	2 053	932	1 178	692	307	1 073	-	157	355	6 747
SAVANES	702	281	420	379	151	228	1	35	3	2200
TOGO	-	-	-	-	-	-	-	-	-	34 733

(Source : Odef – Ugetap, 1997)

La plupart des parcelles reboisées couvrent entre 1 et 10 hectares en superficie.

0.1 CONTEXTE DE L'ETUDE

Le processus démocratique amorcé depuis quelques années au Togo a été marqué, on le sait, par des troubles socio-politiques. Dans les zones rurales, ces troubles ont été aggravés par une destruction massive, anarchique et irrationnelle des forêts. Dans les régions septentrionales du pays précisément, des forêts de tecks furent détruites «*gratuitement*» sans qu'il eût un accroissement réel de la demande en ressources ligneuses qui expliquât cette destruction.

Pendant cette période d'effervescence sociale, des aires protégées furent saccagées. «*Un braconnage de révolte*» détruisit la faune à la faveur des agitations socio-politiques et de l'éclipse momentanée de l'Autorité.

La détermination et la violence de l'acharnement des populations rurales contre les réserves de faunes ont suscité une interrogation : pourquoi tant de violence contre les forêts ? Les troubles socio-politiques ne seraient-ils pas des alibis qui cachent des déterminants sociologiques ou anthropologiques réels relevant des cultures ethniques ? La recherche de ces déterminants justifie cette étude.

0.2. PROBLEMATIQUE DE L'ENVIRONNEMENT

Après l'indépendance du Pays, l'Administration togolaise a créé des aires protégées communément appelées *parcs nationaux, réserves de faune et forêts classées*. Les plus importantes de ces aires protégées sont localisées dans la partie septentrionale

du pays.

20% des terres (soit environ 2670 km²) sont affectées aux parcs, aux réserves de faune et aux forêts classées dans la région centrale.

1/3 de la superficie de la région des Savanes est occupée par les réserves de faune de l'Oti et le parc national de la Kéran.

Le même parc national de la Kéran, dans sa partie méridionale, déborde jusqu'à la région de la Kara et y occupe près du 1/5 de la superficie régionale¹. (*Atlas du développement régional du Togo-Projet TOG/84/016*).

Toutes ces aires protégées sont aussi placées sous une surveillance constante appuyée de mesures coercitives car elles sont convoitées par des populations rurales. En effet certaines de ces réserves de faunes ont englouti des villages, contraignant les habitants à se déplacer et à s'établir ailleurs, loin de leurs terres ancestrales retournent périodiquement sur les ruines du village originel englouti par la forêt pour faire des sacrifices coutumiers.

L'action de ces sacrifices vise à renouer avec les ancêtres «*prisonniers de la brousse*» dans la brousse et à communier avec les divinités des terroirs perdus. «*Tout se passe comme si on voulait libérer, dans l'imaginaire, les ancêtres et leur terroir des forces maléfiques de la forêt qui les étouffe*».

A ce niveau, l'observation et l'examen des sentiments collectifs vis-à-vis de la forêt suscitent une interrogation qui constitue d'ailleurs le fondement de notre problématique : la perception de la forêt affichée par certaines populations rurales peut-elle générer des comportements sociaux susceptibles d'avoir des incidences sur leur propre Environnement ? cette question fonda-

mentale nous incite à émettre l'hypothèse méthodologique suivante.

De nombreuses populations au Nord Togo ont une représentation culturelle de la forêt qui contribue à influencer remarquablement l'évolution de l'Environnement à l'échelon local.

L'objectif général de notre étude est de repérer les pratiques culturelles et les croyances ethniques qui concourent à sauvegarder ou à dégrader l'Environnement à l'échelon local.

0.3 DEMARCHE METHODOLOGIQUE DE RECHERCHE

La méthodologie que nous avons adoptée s'appuie sur deux principes anthropologiques de la recherche :

- 1) *accorder la priorité à l'expérience personnelle du terrain.*
- 2) *Donner de l'importance à l'étude de l'infiniment petit et du quotidien. (LAPLANTINE F. 1973 : 147 - 151).*

L'expérience personnelle du terrain

Notre démarche procède d'une rupture par rapport au mode de connaissance abstraite et spéculative, qui n'est pas fondée sur l'observation directe des comportements sociaux à partir d'une relation humaine.

On ne peut en effet étudier les hommes qu'en communiquant avec eux. Cela suppose que l'on partage leur existence d'une manière durable, comme le conseillent Griaule et Leenhardt ou passagère comme le recommande Levi-Strauss ² (cité par LAPLANTINE F. 1973 : 147).

Partant de ce principe, nous avons cherché à découvrir, dans le cadre et le contexte de cette étude, les communautés ethniques ciblées. Aussi avons-nous séjourné « de manière passagère » dans « leurs terroirs ancestraux ». Les données que nous avons récoltées du terrain ont été complétées et enrichies par des récits et des recherches diverses sur l'Environnement.

L'étude de l'infiniment petit et du quotidien

Le sociologue, on le sait, accorde une priorité à la société globale ainsi qu'aux formes d'activités instituées (associations, syndicats, et c.)

Pour les besoins circonstanciels de notre étude, nous avons préféré la démarche anthropologique qui s'intéresse, elle, aux formes moins organisées de la socialité.

La démarche sociologique rejette parfois dans le registre du folklore la vie quotidienne des hommes, les phénomènes sociaux non écrits, non formalisés, non institutionnalisés. Le principe de notre démarche nous re-

commande de les rassembler, de les ramasser et d'en faire notre objet d'intérêt. Nous avons alors privilégié dans notre recherche ce qui apparaît comme étant le plus anodin dans les comportements sociaux mais qui peut être porteur d'une charge symbolique significative. Nous sommes intéressés aux mythes de ces communautés ethniques, aux totems claniques parfois, dans toutes les dimensions de leur valeur symbolique, et aussi aux contes qui expliquent l'origine et l'évolution de certains comportements sociaux de tous les jours en rapport avec l'Environnement.

Sélection des groupes ethniques cibles et des collaborateurs.

Nous avons porté notre intérêt sur trois communautés ethniques choisies de façon arbitraire : *les Tchamba*, *les Kabyè* et *les Mamprussi*.

Leur distribution dans l'espace est tout à fait aléatoire. Les Tchamba sont dans le Sud-Est de la région centrale, les kabyè occupent la partie centrale de la région de la Kara. Quant aux Mamprussi, ils sont localisés dans l'extrême Ouest de la région des Savanes.

Cette distribution spatiale appelle quelques observations :

- Les trois ethnies sont suffisamment éloignées les unes des autres.
- Elles n'ont pas de patrimoine culturel, spatial ou matériel en partage.
- Aucune d'elles n'exerce donc sur les autres, une influence culturelle manifeste ou latente.

Ces observations, apparemment anodines, peuvent constituer des indices qui montrent « l'originalité de chaque représentation culturelle. »

Le repérage des connaissances locales en rapport avec l'Environnement a été rendu possible grâce à la collaboration de quelques personnes autochtones avisées choisies parmi :

- *les personnes âgées*
Elles ont suivi l'évolution de leur terroir et connaissent l'histoire de son environnement.

- *les griots*

Ils sont les animateurs de la mémoire collective en pays Mamprussi dans la région des Savanes. « Le griot est le registre vivant qui reçoit fidèlement les récits historiques de sa communauté et les transmet tout aussi fidèlement aux générations futures, sans les transformer ni les déformer. »

1 Atlas du développement régional du Togo - Projet TOG/84/016 - Assistance à la planification régionale.

2 François LAPLANTINE, L'Anthropologie, Paris. Editions Universitaires, 1973 - P. 147.

0.4 RESULTATS DE L'ETUDE

En Afrique l'histoire des sociétés rurales en rapport avec leur environnement est une histoire de *coopération ou de lutte pour vivre*. Chaque communauté ethnique, dans ses relations avec son environnement, a sa propre expérience de cette coopération ou de cette lutte, dont l'histoire est racontée et transmise à toute la descendance de génération en génération sous le manteau des mythes et des légendes.

Ainsi les communautés Tchamba, Kabyè et Mamprussi du Nord-Togo entretiennent des relations particulières et uniques avec leur environnement.

0.4.1 Les Tchamba

Populations de braves paysans localisées dans la préfecture de Tchamba, ils constituent après les Kabyè, les Cotocoli et les Losso, le quatrième groupe ethnique numériquement important de la Région Centrale (*Atlas du Développement régionale du Togo - Projet TOG/84/016 : 82*).

Ces populations sont essentiellement composées d'agriculteurs et de chasseurs qui entretiennent avec leur *Environnement de proximité* une relation particulière, presque sentimentale, illustrée par la pratique de « *N'djinle* »

Origine de la pratique de N'djinle

N'djinle est « une histoire de chasseur » qui relève plus d'un mythe que d'un fait historique réellement vécu. « *L'événement* » s'est produit il y a longtemps, très longtemps, dans les forêts de Tchamba. Un chasseur est poursuivi par un buffle blessé. Il est en passe d'être rattrapé et écrasé par l'animal quand surgit un *génie de la brousse*, un *djinn*. Celui-ci le sauve de justesse en le cachant dans le creux d'un tronc d'arbre, hors de portée de la bête féroce. Le chasseur a eu ainsi la vie sauve et signe un pacte avec le *Génie sauveur*. Celui-ci n'a pas beaucoup d'exigences. Il demande que l'arbre qui l'a caché dans son ventre (entendons dans le creux du tronc) soit désormais vénéré, et au delà de cette vénération, que toute la forêt soit aussi respectée. Le pacte est scellé. La zone où vit ce bon *génie de la brousse* est giboyeuse et agréable. Le chasseur décide de venir s'y installer. Un nouveau village est ainsi créé et s'appelle Koutchoni.

Koutchoni est un petit village tchamba situé à 7 kilomètres de la ville de Tchamba, chef lieu de la préfecture, sur les bords de la rivière Ogou, à l'orée de la forêt classée de Abdoulaye.

Pratique de N'djinle

N'djinle est une pratique culturelle, presque un culte religieux des chasseurs.

A l'approche de l'ouverture de la saison de

chasse, les chasseurs se rassemblent, durant une semaine, pour accomplir des sacrifices rituels collectifs, exprimer des vœux et faire des offrandes à la divinité protectrice de leur corporation.

Le jour de l'ouverture de la chasse est marquée par une fête autour d'un grand repas rituel partagé par tous les membres de la communauté. « Pour la circonstance ce repas rituel est préparé au feu de tige de mil ou de maïs, car ce jour le feu de bois est interdit dans tous les villages. C'est la façon rituelle *n'djinle* de respecter la forêt ».

Pendant toute la durée de la saison de chasse, les pratiques coutumières *n'djinle* interdisent les feux de brousse. Les femmes des chasseurs devront dans cette période planter des arbres. Chaque femme plante autant d'arbres qu'elle a d'enfants. Dans un passé encore récent, l'arbre ainsi planté était personnalisé et portait le nom de l'enfant dont il est le *correspondant*. En effet selon les croyances populaires locales, l'âme de l'enfant, après les jeux et les courses folles de la journée, venait se reposer à l'ombre de son *arbre-correspondant*.

Si, par insuffisance ou par faute d'entretien, l'arbre planté était desséché ou arraché, l'âme de l'enfant dont il est le *correspondant* n'aurait plus jamais de point de repos ; elle pourrait même en mourir. Chaque femme en plantant ses arbres doit donc en assurer l'entretien, autant qu'elle donne les soins à ses enfants. Aussi les femmes étaient-elles au premier plan pour soutenir toutes initiatives ou toute réglementation coutumière de protection de la forêt, telle que l'interdiction par la coutume de faire des feux de brousse pendant la saison de chasse.

Le respect dû à une femme était proportionnel au nombre d'arbres plantés et bien entretenus par elle. A l'opposé, la pire des insultes faite à une femme est de lui dire qu'elle n'a jamais planté d'arbres ou qu'elle ne peut jamais en planter

Représentation culturelle de l'arbre et de la forêt chez les Tchamba

La pratique de *n'djinle* a certainement influencé le comportement des populations tchamba vis à vis de leur « environnement » :

- les populations rurales locales ont en effet conscience que *n'djinle* est une contribution participative à la protection de l'Environnement. « Imaginez un arbre planté et entretenu par chaque femme Tchamba, chaque année. Si c'est une famille polygame, par exemple de 5 femmes, chacune ayant 3 enfants, dans 10 ans, ça sera une véritable forêt sur plusieurs milliers d'hectares ».
- *le respect de la forêt* a permis de sauvegarder

l'écosystème local, les feux de brousse étant interdits par les réglementations coutumières.

- *le culte de l'arbre*, un fait social presque religieux dans la communauté tchamba, a freiné la coupe anarchique des arbres et limité dans la région le phénomène de la déforestation. La croyance populaire soutient « qu'on ne peut détruire gratuitement l'arbre qui a été planté par les Ancêtres et qui sert de trait d'union entre les générations passées et présentes sans attirer sur soi la malédiction des morts ».

Mais aujourd'hui il faut se rendre à l'évidence, cette belle institution est en déclin.

Déclin de la pratique de n'djinle

Incontestablement les Autorités n'ont pas su tirer profit de la pratique de n'djinle pour aider les populations locales à entreprendre des actions participatives de protection de l'Environnement.

Pire elles ont, par insuffisance d'informations ou par ignorance des informations utiles, posé des obstacles aux pratiques coutumières. En interdisant par exemple la chasse traditionnelle et rituelle, les Autorités ont détruit les fondements même de n'djinle, comme le témoigne ce ressortissant du village de Koutchoni : « cette pratique a connu un déclin depuis l'interdiction de la chasse au Togo en 1988, lorsque (notre) chef fut condamné pour un an d'emprisonnement avec une amende. »²

Les conséquences de ce déclin sont nombreuses et alimentent des sentiments de frustration dans la population. Aujourd'hui on constate en effet avec amertume que :

- les reboisements rituels que faisaient les femmes des chasseurs chaque année à l'ouverture de la saison de chasse sont arrêtés.
- la ferveur dans *la vénération de l'arbre et de la forêt* s'est largement éteinte, laissant libre cours à la coupe incontrôlée du bois d'art.
- les feux de brousse que la pratique de n'djinle permettait de réglementer sur des bases coutumières claires et inflexibles sont maintenant incontrôlés.

Le culte de l'arbre chez les Tchamba ressemble fort à *la vénération de la forêt sacrée* chez certaines communautés ethniques de la région tels que les Kabyè.

0.4.2 Les Kabyè

Les hommes et leur cadre physique

Les Kabyè, localisés dans la partie septentrionale du pays, occupent la région de la Kara où ils sont largement majoritaires. Peuple de solides cultivateurs,

ils sont les premiers occupants de leur « espace-terre » et en sont donc les seuls et uniques possesseurs. L'histoire de leur peuplement dans la région est mise en relief par un mythe : « le premier homme (le premier Kabyè donc) serait descendu directement du ciel et placé par Dieu lui-même à Farindé d'où il colonisa progressivement le reste de la région. » (VERDIER R. – 1982 : II).

Le pays Kabyè est tout entier dominé par des montagnes : le massif Nord d'abord, puis le massif Sud et enfin les trois montagnes excentriques de Boufalé au Nord, de Djamdé au Sud-Ouest et de Circa au Sud.

La lutte contre un Environnement austère

Pour subsister dans cet univers de montagnes et de cailloux, où l'espace se réduit de plus en plus, au fur et à mesure que la population se multiplie, les paysans kabyè ont dû mettre en culture le maximum de terres, les soumettre à une exploitation intensive et éviter leur épuisement. Pour en tirer le meilleur profit, ils ont mis au point des méthodes culturelles appropriées et ingénieuses : l'épierrage leur permet de ne pas perdre le moindre pouce, tandis que des lignes d'épierrement et de murettes faites aux flancs des montagnes et des collines luttent contre l'érosion des sols (c'est la fameuse culture en terrasse du pays Kabyè).

De plus, grâce à leur mode d'habitat dispersé, ils réalisent une fumure assez élaborée aux abords de leur maison, permettant ainsi un véritable jardinage et la production de légumes et condiments les plus divers (gombo, tomate, piment, épinard, haricot, etc.).

Absence de grands espaces forestiers

En raison de la très forte pression démographique et de l'insuffisance des terres agricoles, les grands espaces forestiers ont disparu. La forêt ne survit qu'à l'état de bosquets sacrés plus ou moins étendus où se trouve, jalousement gardée, la pierre sacrée du clan. la fameuse pierre de la virginité autour de laquelle se déroule la partie essentielle des cérémonies d'initiation féminine, *les Akpéma*.

¹ *AGBERE Bileya, un ressortissant de la région concernée (23 Juin 1999)*

² *propos tenu par un ressortissant du village (AGBERE BILEYA 1989 : DST 23 juin)*

Une multitude de forêts sacrées.

Ce sont ces bosquets qui intéressent, en raison du fait qu'ils sont maintenus. Ils intéressent aussi par leur nombre : il y a en effet autant de bosquets sacrés qu'il y a de cantons. L'écosystème est ainsi maintenu envers et contre tout, dans cet univers de contraintes marquées par l'insuffisance de l'espace vital (espace pour l'habitat et espace pour les champs) et de la pression démographique.

Certains bosquets couvrent de grandes superficies et sont alors appelés « forêts sacrées ».

Dans ces forêts respandit et explose une vie sauvage et abondante au milieu des immenses espaces montagneux de cailloux totalement découverts.

Relations entre les hommes et leur forêt sacrée

Les populations rurales entretiennent des relations particulières, presque affectives avec leur forêt sacrée. En pays kabiyè, cet espace est considéré comme tel et respecté par tous. En tant que telle, la forêt sacrée est entourée de mythes et chargée de symboles.

- C'est généralement l'endroit où se reposent les esprits des ancêtres du clan, *les agolma*. (VERDIER R. 1982 :21). La forêt sacrée, dans sa partie visible (les arbres en particulier) est un trait d'union entre le monde visible et le monde invisible. Couper un arbre dans la forêt sacrée, c'est « couper le trait d'union » entre les deux mondes. On ne peut donc détruire la flore sacrée sans attirer sur soi la colère des ancêtres, gardiens éternels de « ce trait-d'union ».
- Les mythes soutiennent aussi que « les ancêtres après plusieurs années de pérégrination dans l'univers insondable de l'au-delà, reviennent construire leur demeure dans les gros arbres de la forêt sacrée. C'est de là qu'ils sont invoqués pour se secourir les vivants en cas d'envoûtement ou de maladie grave ».
- Dans certaines localités, *les agolma* sont allergiques aux bruits. Toute nuisance acoustique provoque la colère de ces esprits invisibles qui peuvent en guise de punition envoyer soudainement des centaines de milliers d'abeilles sur les imprudents auteurs du bruit.

Dans la forêt sacrée vit une faune abondante. Tous les animaux y sont protégés car le souffle et l'esprit des ancêtres sont en chaque animal. Tuer et manger un gibier de la forêt sacrée est un grand sacrilège car le souffle des ancêtres et des morts du clan est en ce gibier. Les croyances populaires admettent d'ailleurs « que les bêtes sauvages de ces forêts ne sont que des esprits des morts (des parents défunts, les *adédinaa*) : et qui aimerait manger ces esprits qui sont de toutes générations ? »¹

La forêt sacrée et la brousse

Dans la représentation culturelle locale de l'environnement, les Kabiyè admettent des différences entre « la forêt sacrée » et « la brousse ». Alors que la première est considérée comme « un espace domestique » abritant la pierre sacrée du clan, *les agolma et les adédinaa* mentionnés plus haut, la seconde est perçue comme un espace profane, « espace du dehors », habité par des animaux sauvages, où l'on s'exerce à la chasse. Il est vrai que l'activité cynégétique intervient aujourd'hui de façon très subsidiaire dans l'alimentation du fait du déboisement intensif des montagnes et de la mise en culture des terres de plaine, mais les rituels de chasse continuent de rythmer la vie de la société et de jouer un rôle pivot dans la suite de l'initiation des jeunes *évalo*. En effet la chasse est considérée comme une épreuve d'endurance et d'habileté, de patience et de ruse qui complète harmonieusement la formation du jeune *évalo*.

Les forêts sacrées, espaces privilégiés des *agolma*, *espaces du dedans*, sont encore respectées en pays kabiyè, mais il faut se rendre à l'évidence, aujourd'hui l'existence de « l'espace du dehors » est en sursis. Les plaines propices à la faune, autrefois domaines de « la brousse » et réservées à la chasse, sont à présent colonisées par des établissements humains.

La chasse rituelle, dans certaines localités, est réduite à sa plus simple expression, se limitant à l'action des *ahozá* pourchassant souris, mulots et rats dans les champs environnant les habitats dispersés.

La représentation dualiste de l'environnement chez les Kabiyè (espace du dedans et espace du dehors) est assez intéressante en ce sens qu'elle offre des possibilités réelles de protection participative de l'Environnement : « les populations rurales kabiyè paieraient un prix fort pour protéger leur forêt sacrée, demeure de leur *agolma* ».

Dans le grand ensemble géographique du Septentrion togolais, d'autres communautés ethniques affichent des représentations collectives de la forêt identiques à celles des Kabiyè : il s'agit des Mamprussi dans la région des Savanes.

0.4.3 Les Mamprussi

Localisation

Communauté ethnique à cheval entre le Ghana et le Togo, les Mamprussi, à l'instar des autres peuples,

ont subi les conséquences du partage du territoire national entre les puissances colonisatrices.

Le territoire actuel des Mamprussi en république togolaise couvre les cantons de Lotogou, de Warkambou et de Tami, soit une superficie d'environ 171 km² (ATLAS du Développement régional du Togo Projet TOG/84/016).

Aspects dominants du relief régional, de la flore et de la faune.

Le pays mamprussi fait corps avec un ensemble géographique complexe, le plateau de Dapaong qui individualise deux principales lignes de côtes :

- La première ligne de côte est limitée par un puissant escarpement interrompu à Bamboaka et à Nano. Cet escarpement se poursuit à l'ouest en territoire ghanéen sous l'appellation de Gambaga scarp, en plein pays mamprussi du Ghana où il se caractérise par une hardiesse spectaculaire.
- Le deuxième « plan incliné » est un plateau moins rigoureux que le premier ; il commence insensiblement loin à l'Est de Korbongou, passe par la ville de Dapaong, descend vers le Sud-Ouest en laissant à son passage de petites collines (collines de Nakpadjoik à Tami, collines de Daandjor et de Nassiok à Lotogou) et disparaît enfin vers Warkambou en plein pays mamprussi du Togo.

La région est caractérisée par une savane arbustive claire. Des touffes de forêts galeries sont remarquables le long des petits cours d'eau (réserve de la fosse aux lions, forêt de la fosse sacrée de Doung dans le canton de Tampiélim).

Deux saisons rigoureusement tranchées se succèdent dans l'année : une saison sèche allant du mois d'octobre au mois de mars et une saison pluvieuse du mois d'avril au mois de septembre.

Les hommes et leurs activités

Le calendrier des activités rurales en milieu mamprussi est tout aussi tranché et relativement rigide. Ainsi la saison sèche est sectionnée, chronologiquement parlant, en trois tranches équilibrée :

- **octobre- novembre**, c'est la période des récoltes et des offrandes de prémices aux divinités du village et aux mânes des ancêtres (tingbânpab).
- **décembre- janvier**, le Mamprussi rend les derniers hommages aux morts de la saison par des

cérémonies de funérailles et de *fin de deuil* (ku-kwana).c'est aussi la période de préparation des cérémonies « *d'enfermement des âmes* » de ceux qui sont morts de « *mauvaise mort* » (*sopohoun*)

- **février- mars**, c'est le temps de la chasse traditionnelle. Deux types de chasse sont reconnus par les institutions traditionnelles : *kpog* (les chasseurs s'organisent et font une journée de chasse) et *sok* (la chasse dure quatre jours et trois nuits, loin des villages, au cœur même de la *haute brousse*).

La fragmentation du temps et la répartition des activités rurales en fonction du moment semble être le reflet d'une certaine représentation collective du monde environnant chez les Mamprussi.

Représentation collective du monde environnant

Les Mamprussi perçoivent le monde environnant comme une entité vivante structurée où trois compartiments environnementaux sont nettement identifiés :

- **L'environnement bienveillant qui protège les humains**. C'est le domaine des divinités protectrices et des génies bienveillants.
- **L'environnement hostile qui agresse les humains**.

C'est le domaine des djinns, des esprits malveillants et des fantômes.

- **L'environnement « neutre »** et parfois complaisant qui montre aux humains les secrets de la nature.

C'est le monde des esprits de la brousse et des djinns bienveillants de la forêt noire.

Cette vision tridimensionnelle de l'environnement influence assez profondément les représentations locales de la forêt. Ainsi en pays mamprussi on distingue :

La forêt sacrée (tingbân – for)

La forêt sacrée est généralement située dans le périmètre de l'espace villageois. Son histoire se confond et se fond dans celle de la communauté villageoise. Elle abrite le fétiche fondateur de la localité, la tombe du premier Ancêtre ou l'autel de la divinité protectrice du terroir. Elle constitue aussi un refuge idéal et un abri pour des entités-totem du clan : animaux-totem, oiseaux-totem, arbres-totem, rochers-totem qui, en relation avec les divinités locales et les Ancêtres, protègent le village contre toutes les formes d'agressions extérieures. Dans ce contexte, les rapports avec les Ancêtres font

partie des relations socio-écologiques. Pour beaucoup de populations rurales dans cette partie septentrionale du Togo, la terre et la forêt conservent des liens durables avec ceux qui les ont travaillées ou exploitées 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, le clan et l'ethnie. 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 les conséquences sociales et écologiques. Ici, l'homme semble entretenir avec la forêt sacrée et les divinités qui y vivent une sorte de coopération positive pour la survie. A l'opposé de la forêt sacrée il y a tout naturellement *la forêt maudite*.

La forêt maudite (fo – bir)

Généralement située à la périphérie du village, à une bonne distance des habitations humaines, elle est peuplée de djinns et de fantômes qui y établissent leur demeure. Dans cette forêt sont souvent inhumés tous ceux qui meurent «de mauvaise mor»¹. Leurs âmes ne sont pas autorisées à rejoindre celles des Ancêtres. Aigries et éternellement maudites par le sort, elles sont condamnées à tourner à la périphérie du village, notamment dans ces forêts maudites, près des tombes où leurs corps ont été inhumés. Ces âmes sont dangereuses et hostiles aux vivants. La forêt maudite est ainsi objet de répulsion et de crainte.

Les Mamprussi ont une conception semblable à celle des Kouranko de Guinée. Ceux-ci pensent en effet que des djinns (dyina) habitent dans ces forêts maudites et ont une vie sociale semblable à celle des humains. Pour entretenir des relations convenables avec eux, c'est-à-dire des rapports non conflictuels, il est parfois nécessaire de faire des sacrifices. La sagesse kouranko recommande de ne pas abattre totalement ces forêts au risque de déclencher la colère des djinns et des fantômes, locataires des lieux. Abattre la totalité de la forêt reviendrait à les chasser et cela les conduirait à se venger, en provoquant la maladie ou la mort, ou encore en tourmentant tout le village pendant des décennies.

Il n'est pas rare d'entendre des personnes âgées dire en pays mamprussi qu'il y a «apparition de maladies nouvelles (allusion au sida), d'épidémies et de catastrophes naturelles en Afrique parce-que les forêts sont détruites, contraignant ainsi leurs locataires (les djinns et les fantômes) à venir vivre dans les villages avec les humains».

La forêt noire

Les Mamprussi et les communautés apparentées appellent communément ce type de forêt « la grande

brousse » par opposition à la petite « brousse » (la forêt de proximité) qui est à la périphérie immédiate du village.

La grande « brousse » est peuplée d'une multitude de djinns et d'animaux sauvages. Les mythes et contes mamprussi soulignent qu'il y existe des djinns méchants qui capturent *les humains* (les promeneurs solitaires) pour en faire leurs esclaves.

«Dans l'imaginaire de la communauté Mamprussi, la forêt noire (*la grande brousse*) fait peur ». Seuls les grands chasseurs y pénètrent. Certains, dans cette aventure, parviennent à entrer en commerce avec ces djinns et à nouer des relations confiantes avec eux. Ils obtiennent alors de ceux-ci, dans un contexte du donné et du recevoir, des pouvoirs mystérieux, des forces et des connaissances qui sont naturellement inaccessibles aux humains. Ces genres de relations de complicité entre les djinns et les humains sont largement expérimentées ailleurs en Afrique de l'Ouest.

Chez les Mende de Guinée par exemple, les chasseurs traditionnels Karamajo 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 à assurer la médiation convenable entre la forêt et le reste de la société (*FAIRHEAD J. 1994* ²: *Politique Africaine* n° 53).

Chez certaines communautés Bassar du Togo, les chasseurs détiennent (ils le prétendent du moins) un pouvoir magique et une recette-miracle pour guérir *l'impuissance sexuelle masculine*, pouvoir qu'ils auraient reçu d'un djinn de la forêt noire. Le récit de l'obtention de ce pouvoir est certainement assez rocambolesque mais il souligne le caractère fructueux du commerce avec les djinns. « Un djinn métamorphosé en écureuil détruit un champ d'igname d'un grand chasseur. Celui-ci arrive, le surprend et menace de le tuer. Le djinn implore le pardon au chasseur et lui donne en échange de sa vie sauve, un pouvoir magique et une recette-miracle pour guérir l'impuissance sexuelle masculine ». Depuis ce jour, conclut l'auteur du récit, celui qui souffre de l'impuissance sexuelle en pays Bassar consulte un chasseur ³.

La peur de la forêt noire est à l'origine de nombreux proverbes et anecdotes en pays Mamprussi. Veut-on donner à un ami un conseil de prudence ? on lui dira : « **ne vas pas seul dans la brousse si tu n'es pas chasseur** ». On dira d'une femme qui meurt au cours de son accouchement *qu'elle s'est égarée dans la brousse*.

0.5. CONCLUSION

Au terme de cette étude, une remarque se dé-

gage : les représentations locales de l'Environnement et de la forêt sont un cocktail culturel de croyances où le spirituel et le social s'interpénètrent et exercent l'un sur l'autre des influences déterminantes.

La prise en compte de ces représentations est nécessaire pour réaliser un travail efficace dans la gestion participative des ressources naturelles locales.

Si les intervenants extérieurs (Etat ou ONG) négligent ces croyances ethniques, ils ne comprendront ni l'écologie locale ni sa gestion.

En outre, étant donné le lien étroit entre la gestion locale et les problèmes sociaux, ils risquent de saper les institutions locales (c'est le cas de N'djinle), celles-là mêmes qui régissent la gestion des ressources naturelles et dont ils devraient chercher la coopération. La plantation d'arbres, la manipulation du feu ou la chasse sont dans la vie locale tchamba ou mamprussi intimement liées aux bien-être moral et spirituel des personnes ainsi qu'aux relations sociales et aux institutions qui contribuent à celui-ci.

Les projets extérieurs qui visent à agir sur la gestion locale des ressources naturelles traitent ainsi de préoccupations fondamentales pour les communautés locales, et ne se préoccupent pas seulement, comme ils se l'imaginent, de problèmes «d'Environnement».

Pour ces raisons là, imposer des projets qui s'inspirent des classifications occidentales et qui désocialisent les questions d'environnement peut avoir un effet négatif. La destruction massive (apparemment gratuite) de la faune et de la flore lors des troubles socio-politiques y trouvent un début d'explication.

Ailleurs les mêmes situations ont produit les mêmes effets. Au Cameroun par exemple, Fisiy a décrit comment la profanation sous la responsabilité de l'Etat d'une forêt sacrée a provoqué une désillusion généralisée parmi les habitants quant à leur compréhension des processus socio-écologiques gouvernant le statut de la forêt. Les structures institutionnelles et sociales qui régissaient l'utilisation administrative de la forêt étaient minées et la forêt fut envahie par les cultivateurs locaux (FISIY cité par FAIRHEAD J. 1994 : 24, *Politique Africaine n° 53*).

1 Mort par suicide, noyade, accident, morsure de serpent, "toute mort violente" etc.

2 James FAIRHEAD : Représentations culturelles africaines et Gestion de l'Environnement.

Politique Africaine - 53 - Mars 1994 - L'homme et la nature en Afrique.

3 Mythe rapporté par un villageois du pays Bassar.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 1 - BAKPESSI J. (1968) : L'organisation sociale en pays Kabré et son évolution, Institut Cardjin, Bruxelles, ronéo 187 p.
- 2 - FAIRHEAD J. (1994) : Représentations culturelles africaines et gestion de l'Environnement Politique Africaine n°53
- L'homme et la nature en Afrique.
- 3 - FAURE P. J. (1939) : Le Dieu des Kabré, J. Mission Evang.
- 4 - HARROY, J.-P. (1945) : L'Afrique, terre qui meurt, Bruxelles,
- 5 - IBO J. -Ghehi (1994) : (Mesrs - Orstom - Abidjan) : Appropriation et gestion de la rente forestière en Côte-d'Ivoire Politique africaine n° 53 L'homme et la nature en Afrique.
- 6 - KI -ZERBO, J. (1990) : Eduquer ou périr, Paris, UNICEF/UNESCO,
- 7 - LAPLANTINE F. (1973): L'Anthropologie - Editions Universitaires - Paris
- 8 - LECOMTE, N. (1989) : Côte-d'Ivoire. L'Après-Houphouët, Paris, Nord-Sud, Export Consultants,
- 9 - PAQUET, C. (1986): Pour l'Afrique, j'accuse, Paris, Plon, Collection « Terre humaine »
- 10 - PILON M. (1990): Genèse du déséquilibre entre population et ressources En pays Moba-Gourma (Nord Togo), Communication au colloque, Déséquilibres alimentaires, Déséquilibres démographiques, Paris, 14-16 (document ronéo, 26 p.)
- 11 - SIMTEKPEATI M. (1977): Culture et Civilisation chez les kabré, Togo Presse, 17 mai 1977.
- 12 - SOURNIN (R.P.) (1947) : L'initiation des filles chez les Kabré, Notes Africaines, n° 38.
- 13 - VERDIER R. (1982) : Le pays Kabiye, cité des dieux, cité des hommes -Editions Karthala - Paris.

