

Revendications religieuses sur les aires protégées chez les Gourmantché du Burkina Faso : des obligations sacrificielles à la résistance

Alexis Kaboré

Volume 18, Number 1, May 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1058446ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal
Éditions en environnement VertigO

ISSN

1492-8442 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kaboré, A. (2018). Revendications religieuses sur les aires protégées chez les Gourmantché du Burkina Faso : des obligations sacrificielles à la résistance. *VertigO*, 18(1).

Article abstract

Most of the protected areas (classified forests, national parks and reserves of fauna...) are old territories of communities settled in their peripheries. These populations are organized following a process of the territory's construction which, most often, has a religious dimensions. In sub-Saharan African societies, the sacrificial altars constitute the greatest mark of such a representation of the space. Keeping on offering sacrifices to the powers associated to these altars is, for the populations, an obligation. Thus, they have to go to the altar even when it is located inside the classified area. The impossibility of going back to the sacrificial sites due to the constraints of the protected area is one of the main causes of contestation opposed by the populations of the periphery. How do societies characterized by populations' mobility solve the contradictions between movings (voluntary or forced) of people and "fixedness" of worship places? As far as Gourmantché are concerned, the sacrificial system has within itself solutions to accede the altars that the populations still sollicitate: the altar is to be displaced, reproduced or offered sacrifices from far away. Since the, how can we report the so strong resistances to the interdiction of access to these spaces, including for the perpetuation of the sacrifice rites. The goal of this article is to analyse the meaning of resistances manifested by administrative injunctions' round going practices and the critical speeches developed by the populations about the access to their worship places.



Revendications religieuses sur les aires protégées chez les Gourmantché du Burkina Faso : Des obligations sacrificielles à la résistance

Alexis Kaboré

Introduction

- 1 De par l'ancienneté de son peuplement humain et de sa position centrale dans l'histoire des royaumes gourmantché, la réserve de faune de Pama (Est Burkinabè) illustre particulièrement bien cette coutume. On y trouve, en effet, des autels incontournables pour l'ensemble de la population riveraine. Or, l'évolution de la politique des aires protégées au Burkina Faso est marquée par la restriction de plus en plus forte des possibilités d'entrée dans ces espaces. Le principe du « respect des us et coutumes des populations » est affirmé par la législation, mais les rapports de méfiance et les conflits d'autorité sur l'espace entravent son observation. L'impossibilité de retourner sur les sites sacrificiels du fait des contraintes de l'aire protégée est un des principaux objets de la contestation opposée par les populations de la périphérie. Comment des sociétés caractérisées par la mobilité des populations résolvent-elles la contradiction entre déplacements (volontaires ou forcés) des hommes et « fixité » des lieux de culte? Certains observateurs font remarquer que le système sacrificiel dispose en lui-même des solutions pour l'accès aux autels que les populations continuent à solliciter : il faut déplacer l'autel, le reproduire ou lui sacrifier à distance. Toutefois, il est évident pour les Gourmantché que le recours à ces modalités ne peut pas toujours être privilégié. Cela explique les résistances si fortes aux interdictions d'accès à ces espaces, notamment pour la perpétuation des rites de sacrifice.

- 2 L'objectif de cet article est d'analyser le sens des résistances manifestées par les pratiques de contournement des injonctions administratives et les discours critiques développés par les populations au sujet de l'accès à leurs lieux de culte. Nous situerons les fondements de ces revendications religieuses sur les aires protégées en nous référant aux prescriptions habituellement dictées par le système sacrificiel ou la géomancie gourmantché. Il importe au préalable de définir ce qui fait du régime actuel de l'aire protégée une contrainte pour l'accomplissement des obligations sacrificielles et de donner un aperçu des types d'autels et de rites en question.

Revue de littérature

- 3 Le cas de la forêt classée et réserve de faune Pama est loin d'être isolé en Afrique. Évoquant dans un article sur l'expérience de l'ONG locale Croix Verte dans l'aménagement de forêts sacrées en Côte d'Ivoire la situation des forêts classées dans ce pays, Jonas Ibo (2005) constate que celles-ci sont confrontées, dans leur majorité, au spectre de la colonisation agricole et du braconnage. Il met ces pratiques des populations riveraines au compte de leur opposition au modèle exclusif d'aire protégée appliqué à ces forêts classées en dépit des discours participatifs tels que ceux véhiculés par le Programme MAB (Man And Biosphere) de l'UNESCO. Ce concept se réclame innovateur en cela qu'il se définit par une plus grande ouverture des aires protégées aux activités humaines, en priorité celles des populations riveraines (p.10). L'auteur montre que dans la pratique, les activités tolérées sont « *uniquement celles que les gestionnaires internationaux et les forestiers locaux jugent compatibles avec la conservation de l'aire protégée* » (p.11). D'autres activités telles que les cérémonies rituelles sur les sites sacrés situés à l'intérieur des aires protégées sont, dans la plupart des cas, interdites ou soumises à des conditions contraires aux principes essentiels du site et des rites qui lui sont dédiés.
- 4 Les observations que nous avons faites à la Réserve de Pama sont à associer aux exemples rapportés des aires protégées de la Côte d'Ivoire. Autant, pour l'accomplissement de certains sacrifices, les Gourmantchés n'ont pas d'autre solution que d'entrer dans cette forêt classée, autant, pour certaines concertations liées à un site sacré en Côte d'Ivoire, les « gestionnaires coutumiers » de celui-ci sont tenus de se réunir sur le site, même s'il est localisé dans une forêt classée (p.11). Dans un contexte comme dans l'autre, changer de période ou de lieu, comme l'exigent souvent les conservateurs d'aire protégée, n'est pas envisageable selon les croyances séculaires en vigueur. Les réactions des populations sont tout aussi comparables : contournement des interdictions et les conditionnalités de l'administration forestière. Les activités illicites qui s'installent ainsi ne se limitent pas aux actes rituels, elles se développent en pratiques illégales d'exploitation des ressources, telles que le braconnage, le pacage, le défrichage, etc. La littérature abonde de ce type de témoignages recueillis aussi bien en Afrique que sur les autres continents (Colchester, 1995; Mengue-Medou, 2002; Adams, 2004; Rakotoarivony et Ratrimoarivony, 2006).
- 5 L'exemple de la Réserve de Pama conforte les analyses de Ibo en milieu ivoirien sur un autre plan, celui de l'incongruité, aux yeux des populations locales, des aménagements effectués sur des forêts sacrées ou des sites sacrés situés dans des forêts classées. Comme les forêts sacrées en Côte d'Ivoire, les sites sacrificiels dans le Gourma burkinabé sont des « sites sacrés non aménagés » selon la typologie de Michel Cartry (1993). Contrairement aux sites sacrés aménagés pour abriter, d'une génération à l'autre, les camps d'initiation, les sites non aménagés ne peuvent faire l'objet d'un quelconque aménagement, car ils ne

doivent subir aucune modification de la part de l'homme. Ils se définissent comme étant les lieux « de première rencontre » entre l'ancêtre fondateur de la lignée et les puissances spirituelles tutélaires du site. Les travaux d'implantation, à des fins touristiques, d'appareils modernes de téléphonie que nous avons relevés sur la colline dénommée Lompotangou (« colline de Lompo », l'ancêtre fondateur de la dynastie Gourmantché) dans la Réserve de Pama, renvoient aux opérations d'aménagement des forêts sacrées entreprises par l'ONG Croix Verte en Côte d'Ivoire à des fins de restauration sylvicole (Ibo, *ibid*).

- 6 La persistance du modèle classique d'aire protégée dans les politiques nationales telles que sont mises en oeuvre par les États et qui explique les résistances des populations contraste avec le nouveau discours dominant au sein des institutions internationales. Outre l'UNESCO déjà citée, l'UICN (dont les États sont membres) fait de la gestion inclusive le paradigme d'avenir en matière d'aires protégées. Les catégories d'aires protégées qu'elle définit reconnaissent les forêts sacrées (UICN, 2008) et les lignes directrices qu'elle recommande d'observer dans la planification de la gestion des aires protégées font une large place aux sites sacrés quel que soit l'aire protégée (UICN, 2011). Constatant la récurrence de ce nouveau discours en même temps que ses contradictions avec les pratiques qui continuent sur le terrain Cormier-Salem et al (2005) trouvent, dans les conséquences de cela, une nouvelle piste de recherche porteuse.
- 7 La source profonde des discordes entre gestionnaires des aires protégées et populations locales au sujet de l'accès aux sites sacrés localisés dans les forêts classées se situe dans les différences radicales de conception de la nature qui opposent les protagonistes. L'unanimité semble faite autour de cette thèse dans la littérature en sciences sociales abordant le débat. Les auteurs montrent qu'en vertu de la conception occidentale sur laquelle est bâti le modèle dominant d'aires protégées, les forestiers ne reconnaissent dans les éléments de la nature que leurs dimensions économiques, biologiques et scientifiques. Les populations au contraire, guidées par leurs traditions, restent attachées à une autre dimension non moins importante pour elles : la dimension spirituelle, celle qui fait de l'arbre ou de l'animal, pas seulement une ressource à manger ou à vendre, mais également un ancêtre, un génie, etc. Pourtant, aussi profondes que puissent être ces divergences, elles peuvent être dépassées. C'est ce qu'atteste l'expérience originale d'accord entre les tribus maories et l'État néo-zélandais sur le Parc national Te Urewera et la rivière Te Awa Tupua, deux entités essentielles à leur existence spirituelle, identitaire et biologique. La juriste Catherine J. Iorns Magaallanes (2015) qui rapporte l'événement montre que les populations ont posé leurs revendications sous un angle stratégique, celui du droit, en exigeant du gouvernement la reconnaissance formelle de leur cosmologie dans la gouvernance nationale du cours d'eau et de l'aire protégée : ceux-ci sont leurs ancêtres, leurs semblables, ils ne font qu'un avec eux, ils existent pour connaître les mêmes égards, les mêmes droits, tels que le droit à la bonne santé, au bien-être, à la protection... Pour les Maoris, c'est une obligation absolue pour eux de garantir à ces ancêtres lesdits droits, au risque de perdre leur propre bien-être par suite de la rupture du lien vital qui existe entre eux. Or, dans le contexte de l'État moderne, de tels droits ne peuvent être reconnus qu'aux êtres possédant une personnalité juridique, statut pourtant réservé aux humains. L'accord conquis de longues luttes par les Maoris consacre la reconnaissance légale par l'État, à des éléments biologiques comme une rivière et l'espace d'un Parc national, une personnalité juridique, des valeurs intrinsèques et un statut métaphysique (et non plus uniquement leurs valeurs économiques ou

scientifiques), et à des populations locales un pouvoir décisionnel (soit-il en co-gouvernance avec l'État) sur ces sites de statut national. Le processus dans son ensemble enseigne notamment sur les tenants profonds des revendications des populations locales, les possibilités de dépassement des positions de principe (légalité/légitimité) et des frontières disciplinaires (anthropologie/droit) et, enfin, ce que cela exige, surtout des États, en termes de changement de perceptions de ces communautés liées aux espaces-ressources requalifiés aires protégées. Au Burkina Faso comme en Nouvelle-Zélande, conceptions occidentales et locales s'affrontent à propos des aires protégées : comme les Maoris, les Gourmantchés de la Réserve de Pama associent aux éléments de la nature des valeurs intrinsèques (spirituelles) et des propriétés humaines (capables d'assentiment, de colère...) et lient certains événements malheureux qui leur arrivent (maladies, échecs...) à des perturbations ou dégradations subies par des sites ou des espèces végétales ou animales avec lesquels ils ont un lien sacré.

Approche méthodologique

- 8 L'article repose sur des données produites dans le cadre de notre travail de doctorat réalisé entre 2004 et 2010 (Kaboré, 2010). S'inscrivant dans une approche qualitative du sujet, la dynamique de production des données a articulé plusieurs techniques : l'entretien formel avec guides d'entretien, l'entretien informel, l'observation directe et l'observation participante et la recherche bibliographique (littérature savante, rapports d'expertise et administratifs, législation). La zone de l'enquête a été définie à partir de l'importance qu'accordent les populations à l'élément aire protégée dans l'évaluation de leurs conditions d'existence. Elle a concerné l'ensemble des entités régionales (selon la division coutumière de la région) entourant la Réserve de faune de Pama, à l'exception de la périphérie sud du fait qu'elle relève d'un autre pays, la République du Bénin. Il s'est agi ainsi des *diéma* (chefferies) de Fada N'Gourma, de Matiacoali et de Madjoari dans le royaume du Gulmu. La connaissance du milieu qui soutient nos interprétations est, toutefois, à mettre au compte d'une présence plus longue auprès de ces populations, dans la mesure elle inclut les enquêtes menées pour la rédaction du mémoire de maîtrise en sociologie (mars 1995- février 1996) et du mémoire de DEA entre juillet et septembre 2002. Des séjours (1 à 5 jours) très fréquents dans la plupart des villages jouxtant l'aire protégée ou parfois plus éloignés ont caractérisé le travail d'enquête. En effet, celui-ci a bénéficié de notre position de notre insertion dans des institutions gouvernementale (un an de stage au service régional des eaux et forêts) et non gouvernementale (projet de gestion participative des aires de faune) basées et opérant dans la même zone que celle de mes recherches. La participation à ces activités a constitué un atout pour notre rapprochement avec notre population d'enquête, les observations directes et participantes ainsi que les entretiens informels.
- 9 Les entretiens ont été de type individuel et de groupe, principal ou complémentaire, formel ou informel. À la suite des entretiens principaux ont été réalisés, dans tous les milieux, des entretiens complémentaires auprès des mêmes personnes. Ce type d'entretien est plus directif que les entretiens principaux et ces derniers plus que les entretiens informels. En permettant le retour sur certains thèmes auprès des mêmes personnes, les entretiens complémentaires participent à la recherche des constantes dans le matériau informationnel. Les entretiens informels se distinguent par un style de conversation non planifié et sans support de prise de notes. L'intérêt principal de

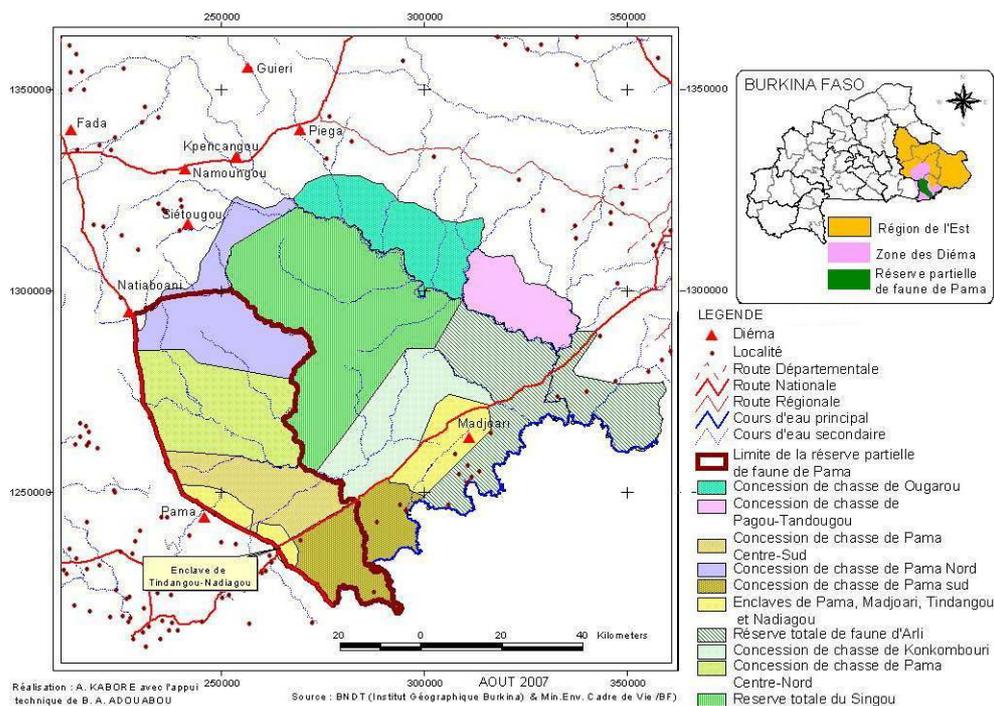
l'exercice porte sur la connaissance des milieux (sociaux, naturels...) à travers l'information et surtout les perceptions des acteurs hors des circonstances formelles d'entretien organisé avec nous et des situations de présence d'autres catégories de personnes. Nous avons été associés à des séances de divination et de rites sacrificiels, funéraires, de mariages. Le rapprochement avec les services forestiers nous a souvent permis de contourner certaines lourdeurs administratives pour l'accès aux informations, à la documentation et aux sites utiles à visiter. Avec des villageois comme avec des forestiers ou des concessionnaires de chasse, nous avons ainsi pu parcourir la réserve et visité des sites sacrés et sacrificiels, les anciens lieux d'établissement humains.

- 10 À la phase de l'analyse, les données produites ont revêtu des statuts différents selon leur source. Le premier point d'appui pour les interprétations est constitué des discours recueillis. Autrement dit, les données d'entretien occupent une place centrale dans l'analyse, puisque c'est pour le débat autour de ces données que l'information obtenue des autres sources (observations, littérature) est généralement convoquée.

La réserve de faune de Pama: histoire d'un régime contraignant pour les populations

- 11 Créée en 1955 par l'administration coloniale française pour promouvoir le tourisme cynégétique (Burini, 2009), la réserve partielle de faune de Pama a été concédée à des sociétés privées après sa subdivision en blocs de chasse en 1996 (Figure 1). L'amodiatiaire détient l'exclusivité des droits d'exploitation sur le bloc qui lui est attribué.

Figure 1. Organisation actuelle des aires de faune de l'est.



- 12 Le passage du statut de réserve nationale à celui de zone de chasse concédée s'est traduit par un durcissement des conditions d'accès à l'espace, les concessionnaires investissant beaucoup plus de moyens que l'État dans la police forestière. Le régime permissif qui

faisait la différence entre les réserves partielles et les autres catégories d'aires protégées a été progressivement abrogé. Contrairement à l'arrêté de classement de la Réserve partielle de faune de Pama qui reconnaît les droits d'accès et même de résidence à l'intérieur de la réserve, la législation post-coloniale appliquée à la réserve a évolué dans le sens d'une négation de ces droits. C'est chez les populations ayant leurs anciens sites d'habitation dans l'espace protégé que le thème de l'accès aux sites rituels est le plus fréquemment développé. Ces populations sont les plus nombreuses. Nous pouvons en effet inclure dans cet ensemble tous les villages entourant le continuum d'aires de faune protégées de la région (Casti et al., 2009; Benoit, 1999). Par ailleurs, comme nous le verrons, les autels sacrificiels interviennent dans les relations entre tous les groupes sociaux de sorte qu'il ne convient pas de les approcher comme requis uniquement par les anciens habitants des réserves.

- 13 Les gestionnaires de la réserve (cessionnaires et agents forestiers) appréhendent avec méfiance la prétention de certaines populations à poursuivre les pratiques culturelles dans l'aire protégée. « Il y a des forestiers qui comprennent et d'autres qui ne comprennent pas », commentent des riverains. Les forestiers considèrent qu'il n'est pas toujours possible de faire la part entre ceux qui entrent pour des actes religieux et « ceux qui en font un alibi pour braconner ». La législation n'abordant le sujet que de manière expéditive, elle laisse surtout comme repère aux agents de terrain (cessionnaires et agents forestiers) le principe général de dissuader les populations d'accéder à ces espaces, quel qu'en soit le motif. Ainsi, les sociétés de chasse et les services forestiers exigent-ils que ces entrées se fassent sur demande. « Il suffit [pour les villageois] de prévenir pour les rites », dit le responsable d'une société concessionnaire.
- 14 Outre les coûts matériels que cela comporte, la plupart des sacrifices relèvent du domaine de la discrétion et dépendent des révélations des consultations divinatoires. Or, formuler des demandes d'accès comme l'exigent les gestionnaires de la réserve revient à rendre publics et planifiés les actes rituels. C'est surtout lorsque le poste forestier ou la société concessionnaire et les sacrifiants potentiels (cas de la chefferie de Pama par exemple) sont basés dans la même ville que cette exigence est observée. Même dans ces cas de figure, c'est principalement pour les sacrifices publics (rites annuels ou d'intronisation) que des démarches préalables sont accomplies auprès de l'administration. Pour le reste des sacrifices et plus strictement pour les sacrifices d'urgence, les populations entendent exercer de manière souveraine leurs droits d'accès aux autels de la réserve. Pour une femme en difficulté d'accouchement, pour un malade en situation critique, pour tout sacrifice à effectuer urgemment, les rites seront entrepris sans autorisation des services forestiers ou du concessionnaire. L'urgence et la discrétion du sacrifice ne s'accommodent guère de protocoles standardisés de demande d'autorisation.
- 15 Dans les cas où la distance géographique et sociale (absence d'intermédiaires ayant la confiance des sacrifiants et l'accès facile à l'administration) est appréhendée comme trop grande (cas des chefferies de Siétougou et de Kpenciangu), passer outre l'obligation de prévenir est la règle pour l'essentiel des sacrifices. Hormis les requêtes collectives formulées chaque année pour la fauche de la paille et accessoirement pour la pêche, demander l'autorisation d'entrer dans la réserve ne relève point de la pratique habituelle des populations. Demander l'autorisation comporte des coûts en raison principalement des distances, géographique et hiérarchique, qui existent entre les villageois et les gestionnaires de l'aire protégée. Les déplacements exigent des moyens humains, financiers et de locomotion. Mais le coût est surtout symbolique. La faiblesse de la

communication entre les populations et les administrateurs de la réserve et la méfiance qui domine ces rapports sont des contraintes difficiles à surmonter pour ceux qui prétendent à des droits d'accès à la réserve. Le plus simple pour eux est de passer par les pisteurs qui sont des habitants des villages, mais travaillent pour le compte des services forestiers et des sociétés de chasse. Toutefois, si ces pisteurs sont plus présents que leurs supérieurs administratifs sur le terrain du fait de leur travail de surveillance de la réserve, ils habitent seulement quelques villages de sorte qu'ils sont presque tout aussi distants des habitants des autres villages que leurs employeurs et sont vus par la majorité des populations comme plus proches des autorités de la réserve que des populations. Par ailleurs, le coût symbolique d'un recours à la médiation des pisteurs est, pour l'autochtone demandant à accomplir ses rites dans l'aire classée, celui de devoir négocier auprès de personnes avec qui il a probablement des relations de méfiance au regard d'une multitude de considérations : le passé souvent conflictuel des rapports pisteurs/paysans, le statut de chaque acteur dans la hiérarchie coutumière locale, etc.

- 16 Le respect de l'obligation de demander l'autorisation dépend donc de l'accessibilité des autorités et du type de sacrifice. Au-delà de ces contraintes circonstancielles, c'est la méfiance entre les populations et les autorités de l'aire classée qui s'exprime à travers la faible propension des populations à soumettre leurs activités sacrificielles dans la réserve à l'approbation des forestiers et des concessionnaires. C'est, enfin, le principe même de demander l'autorisation qui est contesté. Il y a une compétition entre, d'une part, la mise en application des droits permanents et exclusifs que s'attribue l'État ou qu'il concède aux sociétés privées¹ et, d'autre part, le rejet par les populations du caractère accessoire et constamment remis en question des droits dans lesquels l'administration de la réserve entend les confiner. Prévenir signifie pour elles un renversement de l'ordre politique consacrant leur perte de la souveraineté sur leur brousse et leurs sites sacrés. Au nom de quoi devraient-elles prévenir? À qui appartient la brousse? La légitimité de l'État et des privés comme propriétaires de la brousse est mise en cause.
- 17 En fin de compte, le principe de la demande d'accès est appréhendé par les villageois comme une contrainte. La tendance dominante est de l'ignorer et de poursuivre, sans autorisation, les incursions dans la réserve pour les sacrifices. Dans ces conditions de clandestinité, tous les sacrifices ne peuvent être honorés, et ceux qui le sont ne s'effectuent plus dans la quiétude, aux périodes et avec l'affluence souhaitées.

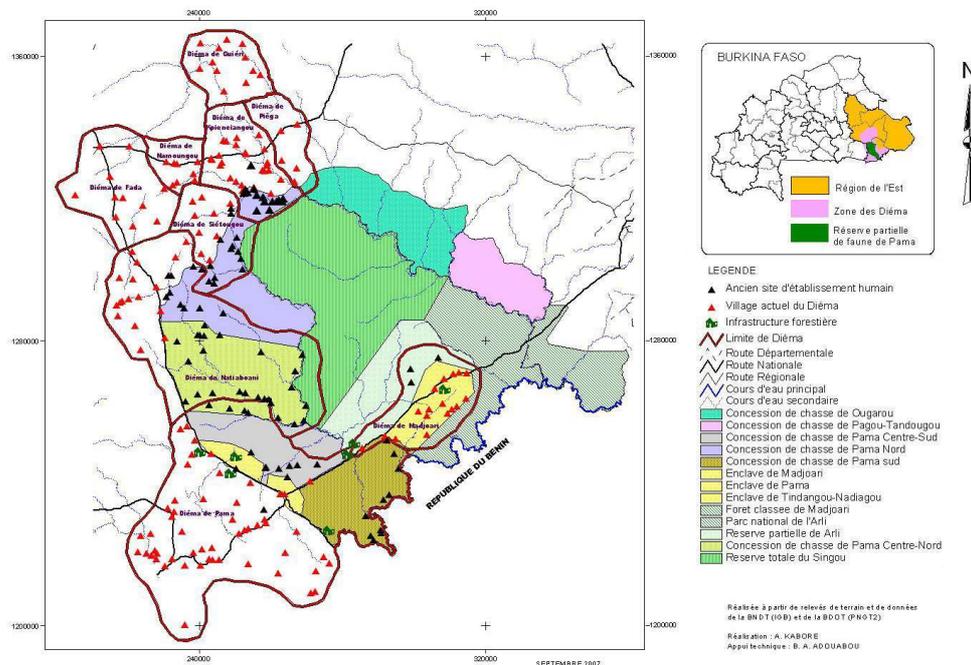
Illustrations de l'usage sacrificiel de la réserve

- 18 Parcourir la réserve de faune de Pama, c'est parcourir une aire rituelle. Les récits des populations rencontrées fourmillent d'illustrations quant à l'importance locale de la pratique sacrificielle. Les témoignages sont précis sur l'identité des sacrifiants, les circonstances dans lesquelles les rites sont entrepris et la typologie des autels sacrificiels. Nous pouvons mentionner ici quelques-uns de ces exemples, en prélude à la discussion que nous consacrerons à ce que représente le sacrifice dans la société gourmantché et à la question de l'« obligation » pour les populations de retourner sur les autels localisés dans l'aire protégée.
- 19 La charge historique du territoire est indissociable de sa charge religieuse qu'il faut maintenant évaluer. Pour avoir abrité durant des siècles (du 13e au 20e siècle) la capitale du premier royaume gourmantché (le royaume de Kjuabongou) et la capitale de nombreux *diéma* (groupes de villages formant le territoire d'une chefferie régionale) tels

que ceux de Pama, Madjoari, Siétougou, Kpenciangou (Figure 2), l'aire actuelle de la réserve de faune de Pama est de toute évidence une dense constellation de sites culturels. L'activité sacrificielle et divinatoire est presque (soit elle est omniprésente soit elle ne l'est pas !) omniprésente dans les mythes de fondation de l'empire gourmantché. Les autochtones insistent sur la présence d'innombrables lieux sacrés dans la réserve où ils sacrifient pour les problèmes individuels ou collectifs. Pour donner une idée de la densité des sites culturels qui parsèment l'aire protégée et de la fréquence des rites dont ils font l'objet, ils comparent les anciens villages de la réserve aux villages actuels de la périphérie.

« Dans notre village actuel on peut compter au moins une vingtaine d'autels. C'était la même chose quand nous étions dans la réserve. Et à tout moment on peut avoir besoin d'y retourner pour accomplir les actes de sacrifice, pour peu que les consultations géomantiques le demandent. C'est la même chose pour tous les autres villages qui y étaient. »²

Figure 2. Localisation des *diéma* par rapport aux concessions de chasse.



- 20 Une des versions de l'histoire fait de l'ancêtre fondateur Jaba Lompo un sacrificateur à Lompotangou et une autre le présente dans un rôle de devin à l'époque où il avait migré à Kjuabongou. Selon nos interlocuteurs, le site de Lompotangou représente, depuis lors, le plus grand autel des lignages Thiombiano régnant à la tête de l'empire gourmantché. Les membres de ces lignages respecteraient scrupuleusement l'interdiction qui leur est faite d'aller sur cette colline. « Ils viennent mais sacrifient de loin ».
- 21 Le site de Nassoabri (également dans l'aire protégée), abrite le plus grand autel des lignages Thiombiano régnant sur le *diéma* de Siétougou. Les autorités de ce *diéma* et l'empereur continuent de conduire régulièrement des activités sacrificielles à l'attention de cet autel « semé » par leurs aïeux communs et autour duquel ceux-ci vivaient avant l'éclatement qui a suivi la disparition de Jaba Lompo.
- « À Nassoabri régnait l'empereur Tidarpo. Il y était avec son grand frère. Entretemps, il est parti à Fada pour la chefferie, laissant son grand frère à Nassoabri. Après la mort de ce dernier, on érigea son tombeau en autel. Son corps

s'y est enfoncé, d'où l'appellation Tiantialingili donnée à cet autel (litt. « l'autel de la tombe du grand frère »)³.

- 22 À Nassoabri, les cérémonies sacrificielles à l'intention de l'ensemble du *diéma* se déroulent principalement en début et en fin de campagne agricole.

« On y sacrifie les vendredis, normalement avec un taureau noir, mais comme c'est cher, on substitue actuellement au bœuf une chèvre ou un poulet. On sacrifie au bord du trou créé par la chute de la sépulture. On y sacrifie en début de saison des pluies pour demander la santé, la nourriture et moins de décès. En fin de campagne, on y sacrifie pour remercier de la promesse tenue. On continue de le faire, mais en cachette avec moins de gens. Pour le choix du jour du sacrifice, on se réfère au verdict du sable. »⁴

- 23 Dans la réserve, il y a aussi, pour les autochtones de Siétougou, le Tidjoadi. C'est un autel de protection au creux d'une montagne. Leurs grands-parents y sacrifiaient pour empêcher les ennemis d'arriver jusqu'à la population ou pour que les blancs ne puissent pas capturer des gens du village pour les travaux forcés. Jusqu'à ce jour, cet autel est réputé être très puissant. Outre les sacrifices que lui consacrent les autorités du *diéma* de Siétougou, l'autel reçoit des offrandes de l'empereur du Gourma, car son histoire et son échelle d'action dépassent le cadre du *diéma*.

« L'empereur Yentangou en son temps avait tout fait pour connaître le site, mais nous avons évité de lui montrer, malgré le bœuf et le vélo qu'il a offerts en cadeaux aux vieux. Il se contente de sacrifier depuis Fada. Historiquement, on redoutait que si les rois de Fada découvraient l'endroit de cet autel, ils viennent y opérer des rites contre le village, pour nous livrer aux blancs avec qui ils coopéraient. »⁵

- 24 Il y a également l'autel dont nos enquêtés ne peuvent prononcer le nom sauf dans le cadre d'un sacrifice sur l'autel, « car si tu commences à dire son nom, il faut réciter toute la généalogie, du premier au dernier ancêtre. Or, si tu ometts l'un d'entre eux, tu meurs. »

- 25 À Partangou, village situé sur la frontière entre les *diéma* de Siétougou et de Pama, les employés (pisteurs) de la société concessionnaire du bloc nord de la réserve sont régulièrement témoins des sacrifices annuels conduits dans l'aire protégée sur un des autels dudit village.

« Régulièrement, nous les surprenons, tout le village, lors de nos sorties. Nous pensons d'abord à des braconniers. Lorsque nous nous rendons compte de quoi il s'agit, nous rebroussons chemin. L'an passé comme l'année surpassée, nous les avons trouvés là-bas. »⁶

78

« Depuis le premier jour, on n'arrive pas là-bas pour les sacrifices. On a toujours fait, mais à distance. C'est les Onadja qui font, précisément Fimba, le roi. Toutefois, au moment de l'accession au trône, il est obligé d'arriver sur le site pour son premier sacrifice. C'est ensuite qu'il fait à distance, tous les deux ans. C'est le chef seul qui sacrifie mais tout le monde peut aller manger le repas sacrificiel. L'autel est un rocher. »⁹

- 26 Si le besoin d'entrer dans l'aire protégée pour satisfaire à certaines obligations rituelles est plus systématiquement rappelé par les chefferies, il vaut aussi pour le reste de la population. Il est d'ailleurs rare qu'on sacrifie à un autel dans le seul cadre des cérémonies annuelles, d'intronisation ou d'inhumation de chef. Outre ces sacrifices à échelle d'action villageoise ou régionale, le même autel peut être sollicité par les individus ou les lignages. Comme le confient les gens de Siétougou dans une des citations ci-dessus, l'autel situé à Nassoabri ne reçoit pas que les sacrifices annuels que lui dédie le

lignage régnant. Les sacrifices pour les individus ou les familles se font à tout moment de l'année. Un des adultes révèle :

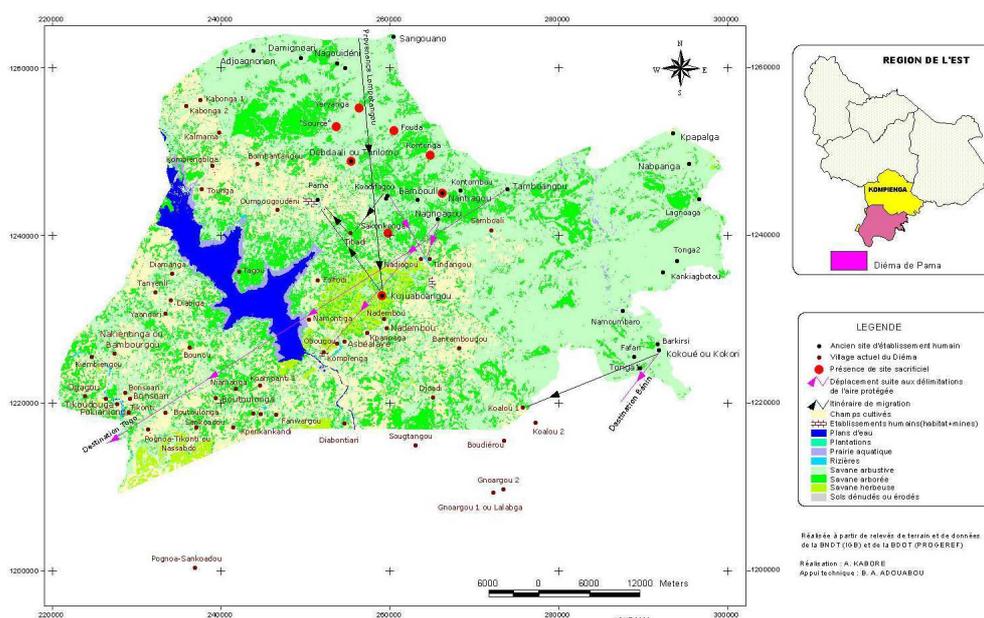
« Les gens sont obligés d'entrer dans la réserve pour des sacrifices. Si tu ne sais pas, tu perds des récoltes, des maladies se succèdent dans ta famille, tu es jeune, mais tu n'arrives pas à avoir une femme ou des enfants, etc. C'est à Nassoabri. »¹⁰

27 Les sacrifices effectués à Lompotangou le seraient aussi à la demande de personnes engagées en conflit avec d'autres. Par ailleurs, lors de la colonisation de la bande nord de la réserve, principalement par les migrants mossi et gourmantché du nord, l'installation des champs et des campements s'est souvent accompagnée de la constitution d'autels pour la protection et la prospérité des exploitants. Les récits de certains anciens habitants de la zone avant leur expulsion par l'État attestent que ces autels font partie intégrante de la représentation de cette partie de l'aire classée. À cela s'ajoutent, pour ce qui est toujours de cette zone relevant du diéma de Kpencianguou, les autels et sacrifices collectifs auxquels l'ensemble de la population est associé : c'est le cas des autels installés au hameau dit Liamou par le frère et délégué du chef du diéma ou encore le sacrifice pour la pêche collective à la mare du site dit Doudountanwalbougou. Le départ de la zone (par suite des expulsions) ne signifie pas l'abandon des obligations sacrificielles vis-à-vis de ce lieu ayant par ailleurs abrité le premier chef-lieu du diéma :

« Nous n'avons pas abandonné Doudountanwalbougou. C'est le plus grand autel et c'est à lui de partager l'offrande sacrificielle avec les plus petits, dont celui de Liamou. »¹¹

28 Au vu de la description précédente, la discussion qu'il nous semble essentiel de mener porte sur le double questionnement suivant : que signifie, pour les populations considérées, la possibilité d'accomplir son acte de sacrifice? Comment élucider les contradictions qu'on pourrait entrevoir entre l'attachement des populations aux lieux d'implantation des autels et la mobilité qui caractérise les sociétés en présence (Gourmantché, Mossi, Peuls)?

Figure 3. Diéma de Pama : localisation des villages et mouvements de la population.



Conceptions du sacrifice chez les Gourmantché

- 29 À la suite de Michel Cartry (1978, 1987), nous pouvons affirmer que dans le lien que les Gourmantché établissent entre leurs actes sacrificiels et les événements qui leur arrivent, ils ne prétendent pas obtenir autre chose que ce que Dieu (*Otienu*) lui-même a souverainement décidé de créer. Le sacrifice ne crée pas l'événement et ne contraint pas Dieu à le faire. L'effet attendu du rite n'est pas un contre-don de la part des divinités dès lors que celles-ci ont reçu le don. C'est plutôt en termes d'attrance sélective de possibilités déjà créées par Dieu que les discours semblent définir l'effet attendu de l'acte sacrificiel. Pour les Gourmantché, tout ce qui arrive aux hommes, que cela fasse suite ou non à un acte sacrificiel, est un *utienu'tuonli* (œuvre de Dieu), notion dont la traduction littérale est « œuvre de Dieu », c'est-à-dire le produit de cette œuvre. Les questions que posent le devin et ses adeptes expriment deux préoccupations principales : ce qui fait obstacle et ce qui fait défaut, qui est la cause et que faut-il aux *buli* (pluriel de *bulo*) et, à travers eux, à Dieu pour attirer le bien ou détourner le mal? Ce que recherche le sacrifiant, c'est de pouvoir supprimer l'excédent de facteurs ou combler l'insuffisance d'éléments qui empêcheraient, parmi la multitude de « possibilités déjà créées » par Dieu, celle que l'on souhaite voir descendre dans le monde des hommes. En fait, le terme de création est presque inexistant dans le langage du sacrifiant, tout au plus l'emploie-t-il pour rappeler la puissance créatrice divine et le fait que tout est déjà créé. Ce que l'officiant demande, ce n'est jamais une création selon ses désirs à lui. Il est plutôt demandé à Dieu de « faire descendre », d'« attirer », d'« enlever » tel ou tel bienfait pour les humains, autrement dit, un bienfait déjà existant dans cet ensemble des choses que l'on appelle la « propriété » de Dieu.
- 30 C'est dire que les Gourmantché ont admis le caractère imprévisible de l'effet du sacrifice. Pour augmenter la probabilité d'obtenir la concordance entre le sacrifice et l'effet désiré, les sollicitations formulées au cours du rituel sont relativement larges : « Nous demandons seulement la paix, la pluie, la santé, la joie, etc. » Les prières sont dites à l'intention de personnes ou face à des circonstances spécifiques, mais elles sont le plus souvent conclues par des expressions visant un champ d'action plus général : « Nous demandons la santé pour telle personne et pour toute sa famille, la pluie pour que nos semis ne meurent pas et pour toute la campagne... » D'où le fait que de nombreux événements qui surviennent sont considérés comme des effets de sacrifices déjà effectués.
- 31 Les précisions sur les modalités d'effectuation du sacrifice (matériaux, gestuelle, périodes, autel, acteurs à associer, etc.) permettront d'accorder les éléments du rite avec ceux qui constituent la possibilité souhaitée. C'est surtout sur cette idée d'accord ou de convenance que les interviewés insistent. L'effet attendu du sacrifice n'est pas le produit de ce rite à lui seul, mais son harmonie avec tout un ensemble d'autres facteurs que sont la chance des hommes, la compétence des esprits et le travail divin. Les modalités du sacrifice telles qu'elles ont été conçues ou exécutées peuvent ne convenir qu'à un *utienu'tuonli* non souhaité. « Le sacrifice n'a pas convenu » est l'explication couramment donnée à l'échec du rite. L'inefficacité du sacrifice peut être due à une mauvaise prescription ou à une mauvaise exécution des modalités du sacrifice, mais l'échec du sacrifice et, d'ailleurs, l'événement malheureux qui explique qu'on a eu recours au sacrifice peuvent provenir de la réaction négative des *buli* (autels) suite à une conduite

humaine non respectueuse de certains interdits. L'un des attributs des *buli* est de veiller, en infligeant des sanctions, à ce que ces interdits soient observés. Trois grandes catégories de délits sont réprimées par les *buli* : 1) les rapports sexuels prohibés : en brousse, sur la place du village, avec la femme d'un parent ou les filles du lignage; 2) les conflits liés aux droits sur la terre et à la distribution des femmes; 3) le non-respect des devoirs et des interdits relatifs à un *bulo* (autel). La réaction répressive des *buli* se traduit par l'envoi d'un événement malheureux, qui se traduit par quelque chose en excès ou en insuffisance dans le processus productif ou procréatif. Elle peut également se manifester simplement par le « refus de recevoir » le sacrifice concernant une personne ou une question spécifique.

32 Le refus ou l'acceptation de l'offrande sacrificielle peuvent se voir au cours du rite en interprétant la position de l'animal mis à mort, par la rencontre d'une espèce particulière d'animaux sauvages (oiseaux notamment) ou d'un tourbillon en brousse, etc. Alors, « il faudra d'abord demander au *bulo* de laver la saleté et si cette demande est reçue, on peut maintenant solliciter ce que l'on souhaite. »¹². Pour ce faire, le devin et les anciens prescriront des substances (médicinales par exemple), des actes ou des sacrifices. Dans nombre de situations, le sacrifice prescrit pour une telle réparation s'effectue en un temps différent du sacrifice consacré au type de doléance soumis par le sacrifiant. Les fonctions expiatoire et propitiatoire du *bulo* sont invoquées dans le cadre de sacrifices différents adressés à des *buli* distincts ou au même *bulo*. Dans ce dernier cas, les séquences d'expiation et de propitiation peuvent aussi être enchaînées au cours du même rite. Il peut s'agir aussi d'opérer des corrections au niveau qui convient dans toute la chaîne, du choix du devin aux modalités du rite en passant par le choix du sacrificateur, du sacrifiant¹³, etc. Cela peut parfois impliquer la suppression pure et simple d'un culte cyclique ou d'un rite qu'on observait systématiquement dans des circonstances précises. C'est ainsi que la chefferie régionale de Kpencianguou a abandonné la cérémonie sacrificielle collective la plus connue chez les Gourmantché, le *dilembo* (ou *Idi'lemma* est une fête de fin de campagne agricole de sacrifice annuel des récoltes), pour avoir constaté qu'après chaque cérémonie un décès survenait dans le lignage de la chefferie. Des deux cérémonies sacrificielles annuelles du *diéma*, il n'est plus pratiqué que le *boukpaanli* (sacrifice annuel des récoltes (célébré dans certains villages en remplacement du *dilembo*). Les deux libations consacrent la fin de la campagne agricole.

33 À l'échelle de la population dans son ensemble, ce sont les fonctions propitiatoire et expiatoire des autels qui les rendent incontournables. Pour reprendre l'heureuse formule de Jacob (2004 : 27) « attraction de richesses et rejet d'impuretés » constituent les deux objectifs classiques des démarches sacrificielles. Autrement dit, la finalité d'un sacrifice est, soit l'obtention de la production des quantités de nourriture et de fortune souhaitées, soit la protection contre les sorts ou les risques de sorts jetés par d'autres personnes ou puissances spirituelles. Le conflit ou la compétition entre personnes ou groupes ou le manquement à un interdit peuvent être à l'origine de tels sorts. Dans cette société, « taper le sable » soi-même ou consulter un devin qui va le faire pour vous, fait partie des étapes classiques de traitement de toute question importante touchant à la vie de la société et de ses membres. Qu'un événement heureux ou triste arrive à l'individu, au lignage, au village, à la région, qu'une campagne agricole s'approche ou se termine, qu'un enfant soit attendu, qu'un conflit surgisse entre les dirigeants du village et d'autres, qu'un troupeau peine à prospérer, qu'un jeune homme ait du mal à trouver une épouse ou qu'une femme n'enfante pas, qu'une décision importante doive être prise (installation

d'une nouvelle habitation, un nouveau champ...), etc., cela suscite une question qui sera soumise au *tampuaro* (devin). C'est ce que font les Gourmantché, et de manière assez fréquente aussi, les Mossi et les Peuls qui peuplent la région. Comment attirer l'heureux événement et conjurer le mauvais sort? La catégorie de personnes ayant la prérogative et la responsabilité de consulter le devin est définie par le modèle de division sexuelle du travail, mais aussi par les hiérarchies. Interroger le devin pour tous les types de questions relève du devoir des hommes, particulièrement des aînés. En général, les femmes ne conduisent elles-mêmes une telle démarche que pour les sujets relatifs à la procréation (troubles de la fécondité ou de la santé physique et/ou spirituelle de l'enfant). Le devin étant toujours un homme, l'activité divinatoire reste, pour l'essentiel, un domaine de prédilection masculine.

- 34 La fréquence de la pratique divinatoire tient non seulement à son application à tous les problèmes auxquels font face les hommes, mais aussi au caractère itératif du processus de clarification des différentes dimensions du même problème. Les verdicts sont souvent considérés comme imprécis ou demandant à être confrontés à de nouvelles interrogations du sable, auprès du même devin ou d'autres¹⁴. L'application des recommandations du devin peut impliquer plusieurs séances géomantiques dans la mesure où la poursuite ou la clôture du processus de traitement du problème peuvent, elles aussi, faire l'objet d'une consultation. Même si ce n'est pas toujours le cas, les examens divinatoires débouchent, de manière classique, sur la prescription d'au moins un sacrifice ou une offrande.
- 35 Si les populations sont si attachées aux autels qu'elles ont installés elles-mêmes ou reçus par héritage dans l'aire classée, qu'est-ce qui explique par exemple qu'elles ne les emportent pas avec elles lorsqu'elles sont amenées à s'établir hors de la réserve? Ou encore pourquoi ne les remplacent-elles pas par de nouveaux autels qu'elles implanteraient dans leur localité actuelle? Ces questions sont d'une importance capitale dans une approche socio-anthropologique du sujet. Au-delà du fait qu'elles alimentent bien les discours conflictuels qui opposent l'administration des aires protégées et les populations riveraines, elles mettent au centre du débat théorique la dialectique du fixe et du mobile, discussion incontournable dans toute étude approfondie sur l'organisation sociale de la mobilité dans les sociétés rurales africaines (Chauveau et al., 2004).
- 36 Chez les populations touchées par la réserve de faune de Pama, la mobilité n'est pas le seul fait des expulsions inhérentes au classement et à l'extension de cette aire protégée par l'État. Les créations de nouveaux villages par suite de divisions familiales ou de départs de villages entiers sont aussi au cœur de la dynamique de l'occupation humaine de la région. Dans cette société marquée par la mobilité, la question de la gestion des autels sacrificiels lorsque leurs desservants quittent le lieu se pose sous le double angle de leur conservation et de leur accès¹⁵.

Déplacement, reproduction et sacrifice à distance des autels sacrificiels

« Ca ne date pas d'aujourd'hui. C'est à Nassoabri. Dans l'impossible, on restera à distance pour sacrifier. C'est quelqu'un de notre famille ou notre neveu qui peut conduire le rite parce que c'est nous qui régnons là-bas. Tu pars faire le sacrifice quand il y a le besoin. C'est l'autel qui peut gêner ou arranger pour toi dans les

domaines de la production et de la reproduction. On ne peut pas déplacer l'autel »
(T.C, Village de Kalmama, 11/10/2005).

- 37 Avant de discuter des solutions qui s'offrent aux desservants d'un autel lorsqu'ils sont amenés à quitter un lieu, il importe de rappeler que le lien entre sacrifice et autel ne va pas de soi. Tous les rites n'exigent pas le recours à un autel sacrificiel et tous les autels ne font pas l'objet de sacrifice. L'offrande du doa (aumône musulmane), inspiré de l'aumône musulmane, met directement en relation des personnes, sans l'intermédiation d'un autel. Le sacrifiant ne fait que donner son offrande à un nécessaire ou une personnalité particulière (maître coranique, parent du sacrifiant). Lorsque le devin prescrit un sacrifice sur un carrefour, à la place du marché, sur une termitière, etc., il n'envisage pas ces lieux comme des autels parce qu'ils ne sont pas consacrés comme tels. Ils sont plutôt considérés comme des endroits de « synthèse d'énergies » d'origines diverses dont le sacrifice permettra à celui pour lequel il est fait, d'en bénéficier. L'endroit est un site sacrificiel, uniquement pour celui qui y opère le rite et seulement durant le temps de l'acte de sacrifice. À l'inverse, nous avons le cas, exceptionnel certes, du nga'bulo qui est une catégorie d'autel ne faisant pas l'objet de sacrifice. Traduisible par « autel de l'ancêtre formateur » (Cartry, 1987 : 157), il s'agit du bracelet métallique offert dès son jeune âge à l'homme gourmantché comme symbole de l'ancêtre que le devin aura identifié comme son tuteur. Malgré son assimilation aux autels (comme le montre sa dénomination), « il est inconcevable, pour les Gourmantché, qu'on puisse faire des offrandes sacrificielles sur un nga'bulo » (1987 : 157).
- 38 La question de la conservation des autels dans les situations de mobilité ne se pose pas non plus pour tous les types d'autels. Certains sont par nature mobiles, comme le bracelet (*nga'bulo*) dont nous venons de faire cas. Tous les autels masculins revêtent ainsi une forme non fixée au sol. Nous pouvons retenir la description de Cartry (1987, p. 167) qui les présente comme: « une chose en boule, cachée dans une corne ou un sac et recouverte de dépôts d'anciens sacrifices tels que la bouillie de mil, sang coagulé, plumes de volaille ou poils de quadrupèdes, etc. »
- 39 Pour les autels non « fixés » au sol, la première alternative est celle qui consiste à déplacer l'autel avec soi.
- « Pour déplacer un autel, tu pars un soir déposer un pot d'eau sur le site en disant à l'autel que tu vas revenir le lendemain lui demander de t'accompagner à ta nouvelle installation. Le jour même, tu viens avec un panier, tu y charges la pierre sacrée et le pot d'eau et tu rapportes le tout chez toi. Tu sacrifies sur la pierre puis tu verses l'eau sur elle. Tu verras de temps en temps un tourbillon autour du nouveau site. C'est la preuve que l'ancien site est devenu profane au profit du nouveau. »¹⁶
- 40 L'aisance de l'opération ainsi décrite ne doit pas faire oublier qu'elle n'est possible que dans un nombre réduit de cas. Elle est évidemment exclue pour les autels qu'il est physiquement impossible de retirer de leur milieu, tels que les tombeaux, les arbres, les collines, les grands rochers, les points d'eau, etc. Pour les autres types d'autels, elle est soumise à l'approbation préalable de l'autel lui-même. C'est la consultation divinatoire qui fera connaître la volonté de l'autel avant, éventuellement, de faire connaître les précautions à observer pour le succès de l'opération. La preuve que la puissance de l'ancien site s'est transférée sur le nouveau n'est que la confirmation de l'agrément de l'autel tel que l'avaient révélé plus tôt les devins. Cela signifie que cette prédiction n'est pas un ordre donné à l'autel, une tentative de déplacement peut échouer par refus de l'autel.

- 41 Aussi, existe-t-il une deuxième option, celle de la reproduction de l'autel. Pour les autels dont le transfert est irréalisable en raison de leur nature physique, les titulaires prélèveront une partie de l'autel qu'ils viendront déposer sur le nouvel emplacement. Le respect scrupuleux des vœux et des interdits de l'autel, notamment au moyen d'un ensemble d'activités de divination, de sacrifice et de purification de l'acteur principal de l'opération, confèrera au nouvel autel les mêmes propriétés fonctionnelles que l'ancien. Comme l'explique Cartry (1987 : 145), ce rituel dit « *boadi* » permet de répliquer à l'identique un autel sans en diminuer la puissance, dans la mesure où les sacrifices que comporte la procédure sont destinés à compenser la force soustraite.
- 42 Cependant, tout comme le déplacement, la reproduction dépend du consentement de l'autel et celui-ci peut ne pas être obtenu. Ces deux options (déplacement et reproduction) impliquent l'accès physique à l'autel, et sont donc tributaires d'un droit d'accès à l'autel. La capacité d'accès se mesure en général par rapport à la distance qui sépare l'ancien site sacré du nouveau, c'est-à-dire l'ancien village du nouvel établissement du groupe social concerné par l'autel. Si la plupart des déplacements de populations se limitent à l'intérieur de la région (Sud Gourma), la sphère de mobilité des hommes s'étend à tout le Gourma et au-delà. De nombreux anciens habitants de la réserve ont ainsi émigré à Bilanga, Tenkodogo et d'autres se retrouvent en République du Togo. Si l'on considère le fait que, même pour les autochtones habitant les villages les plus proches des limites de l'aire protégée, la distance à parcourir pour atteindre certains sites cultuels implantés dans l'aire classée peut atteindre une cinquantaine de kilomètres¹⁷, il est possible d'imaginer le défi que représente aujourd'hui le retour sur les autels situés dans la réserve. L'éloignement peut constituer une contrainte, même si celle-ci n'est pas absolue, car il n'existe pas de distance au-delà de laquelle le sacrifiant peut justifier son renoncement à se présenter physiquement sur l'autel pour certains sacrifices. Indépendamment des moyens de déplacement dont ils disposent, des autorités ou leurs émissaires ont toujours parcouru des centaines de kilomètres pour honorer des sanctuaires.
- 43 Une autre contrainte peut venir de l'absence de droit d'accès à l'autel. Outre les stratégies de protection des autels contre des rivaux dont nous avons fait état plus haut, la restriction des droits d'accès est le propre des sites sacrificiels. L'accès à la plupart des sites est interdit à toute autre personne qu'à leurs titulaires légitimes ou nécessite leur présence ou, tout au moins, leur autorisation. L'accès à un autel peut aussi être déconseillé ou interdit, y compris aux titulaires légitimes, lorsque leur lignage traverse une crise qui entraîne une suspension des activités rituelles concernant l'autel en question. Le temps d'une crise de succession, la période qui sépare la révélation d'une faute grave commise et l'organisation des sacrifices expiatoires, le temps que durera la conviction que les sacrifices offerts à l'autel produisent plus d'effets négatifs que positifs, les autorités peuvent exiger l'interruption de toute activité sacrificielle sur l'autel. Les sacrifices qui lui seraient consacrés sont alors reportés sur un autre autel ou simplement suspendus.
- 44 Ce sont donc les décisions internes à la société ou, très souvent, le système sacrificiel lui-même qui limitent les capacités et les droits d'accès aux sites sacrificiels. L'impossibilité d'accès est rarement imposée par une force externe à la société. Avant la colonisation française, les populations de la réserve de faune de Pama ont subi deux formes principales de domination. La première était la domination transitoire épisodique de razzias dont l'effet était essentiellement de spolier les populations de leurs biens

économiques et de leurs hommes (pour en faire des esclaves). Ces opérations ont duré des siècles, mais, consistant en incursions éphémères, elles n'avaient pas pour objectif d'installer une domination permanente sur les sociétés vaincues. Il ne s'agissait pas pour les agresseurs de remettre en cause les institutions politiques en place. La deuxième était une domination définitive de lignages « étrangers » sur des lignages « autochtones ». Dans ce cas également, les rapports de domination n'impliquaient pas nécessairement l'exclusion définitive des populations assujetties en ce qui concerne les activités sacrificielles. Au nom de leur ancienneté, non seulement elles continuaient à tenir une place de choix dans les instances décisionnelles, mais certaines fonctions comme celle de maître du couteau sacrificiel (prêtre) leur étaient généralement réservées. Elles ne détenaient plus le pouvoir décisionnel sur les autels communautaires certes, mais leurs droits d'accès à ces lieux de culte n'étaient pas déniés, pour peu qu'elles les exercent désormais dans le respect de l'ordre hiérarchique en vigueur.

- 45 Cette reconnaissance à différents groupes du droit de sacrifice sur certains autels signifie que les impossibilités d'accès à un autel, lorsqu'elles survenaient, n'étaient que rarement absolues et définitives et qu'elles se rapportaient en général à des conjonctures internes au système politique et sacrificiel propres à la société. Aussi, la doctrine qui définit les rapports des hommes aux autels a-t-elle prévu des solutions également internes et conjoncturelles aux problèmes d'accès aux sites de sacrifices. Il s'agit notamment du sacrifice à distance. Cette troisième alternative, s'ajoutant à celle du déplacement ou de la reproduction de l'autel, consiste en ce que les Gourmantché appellent *o'tuogosaninè* (sacrifice pour un autel à distance). Regardant dans la direction du site de l'autel, le sacrifiant effectue son rite. « Quelle que soit la distance, si tu prononces bien les formules, l'autel reçoit. C'est du vent, c'est comme le tourbillon »¹⁸. Comme le vent, l'autel est omniprésent et, pour autant qu'il n'ait pas refusé le principe, il est possible de lui dédier des sacrifices sans se rendre sur le lieu où est situé son habitacle.
- 46 La solution du sacrifice à distance n'est pas non plus sans condition. Notre interlocuteur relativise : « toutefois, il y a des sacrifices pour lesquels il faut forcément se rendre sur l'autel. Tu ne peux pas toujours demander des excuses pour faire de loin. Si tu fais trois fois, la quatrième fois ça ne va pas marcher »¹⁹. Un autre ancien insiste sur le fait que « regarder dans la direction pour sacrifier, c'est quand on ne connaît pas l'endroit exact de l'autel »²⁰. De plus, l'autel peut demander que le même sacrifice soit fragmenté pour être effectué en plusieurs périodes ou qu'il soit suivi d'autres séances rituelles. Il peut exiger que ces opérations, du fait qu'elles s'inscrivent dans un même processus sacrificiel, soient conduites de la même manière que le sacrifice initial, c'est-à-dire sur le lieu de l'autel. Pour un sacrifice de remerciement d'un sacrifice antérieur, il est dans la plupart des cas recommandé de retourner sur le même autel. De tels effets pouvant s'étendre indéfiniment sur la descendance des sacrifiants, le besoin de repartir sur l'autel restera potentiellement présent dans l'esprit de toutes les générations.
- 47 L'argumentaire sur l'obligation de rejoindre les autels sur leur site originel (en l'occurrence dans la réserve) se fonde d'abord sur le caractère indissociable de l'esprit et de son habitacle. Le *bulo* (autel) est à la fois le génie et le rocher qui l'abrite. Il est l'ancêtre et la portion de terre qui entoure la tombe du défunt ou tout autre lieu dédié à lui. Cette formule que Tarot reprend de Hubert et Mauss exprime bien l'idée : « Le dieu habite l'arbre ou la pierre sacrée non au sens où un homme habite une maison, mais au sens où son âme habite son corps » (Tarot, 1999 : 533). C'est, de plus, le fait que l'habitacle est un lieu ou un élément naturel lui-même fixé de manière fusionnelle à un endroit de la

terre qui complique tout projet de déplacer l'autel. Comme le soutient un de nos enquêtés, « le vrai autel est né de l'enfoncement d'un vieux ou d'une vieille et on y pratique des sacrifices »²¹. Bouju constate la même conception chez les Dogon (Bouju, 1995 : 355), tandis que, selon de Surgy (1994), c'est notamment cette définition de la notion d'autel qui la distingue de la notion de fétiche. Les autels sont rarement des fétiches au sens d'objets fabriqués (1994 : 60). En général, ils se confondent plutôt avec leur habitacle naturel. « Les fétiches ne sauraient être confondus avec des résidences occasionnelles ou permanentes d'esprits invisibles individués auxquels ils devraient l'essentiel de leur puissance. Tout d'abord, ils n'ont aucun effet sur les esprits ancestraux, sereins et impassibles, qui décident eux-mêmes du lieu où il convient de leur rendre un culte » (1994 : 45).

- 48 L'importance du lieu d'installation de l'autel tient ensuite au statut particulier de l'autel fondateur. L'autel qu'a lui-même installé l'ancêtre fondateur de la communauté est celui qui conserve toute sa légitimité originelle. Cartry résume bien l'enjeu :

« L'un des principaux lieux de culte d'un village gourmantché est ce lieu où le fondateur du village aurait, pour la première fois, découvert la présence d'un bulo. Lors de certaines cérémonies, le chef est astreint à se rendre en ce lieu pour y accomplir un rite sacrificiel public. C'est comme si on appelait cet ancêtre à comparaître au titre de témoin de l'authenticité de ses propres paroles car nul n'est mieux qualifié que le fondateur de ce culte particulier pour attester que cette parole n'est pas l'expression d'une subjectivité particulière, mais une parole qu'il faut à chaque fois extraire de la bouche de la terre, comme seule instance de vérité. » (1987 : 177).

- 49 Nous avons vu plus haut, dans l'exemple de la chefferie de Pama, que cette catégorie de cérémonies dont parle Cartry et pour laquelle le chef est tenu de se présenter physiquement à l'autel comprend notamment les rituels d'intronisation, de *dilembo* et d'inhumation. Qu'en est-il exactement et quelles logiques sous-tendent cette obligation?
- 50 Une fois nommé, c'est-à-dire élu parmi les postulants, l'impétrant doit affronter la deuxième étape principale de sa quête du pouvoir : un voyage rituel à travers les lieux où se concentrent les différents symboles constitutifs du *bali* (le trône, le pouvoir de chef) suivi d'un isolement dans le camp de retraite. Observant un rite similaire chez les Mossi du Yatenga, Michel Izard propose de voir dans ce parcours une logique de test (2003 : 156), constitué d'épreuves d'abord spirituelles puis physiques. Consistant en une visite des hauts lieux du *bali* (chefferie, royauté), le voyage rituel que doit réussir le nouvel élu pour accéder au trône met de nouveau en scène les puissances spirituelles (*buli*). Il s'agit à la fois d'un test sur le destin de la région une fois qu'elle sera placée sous le règne du postulant et d'un test sur le destin propre de ce dernier une fois sur le trône. La sortie du camp de retraite est en soi une victoire, une preuve que l'intéressé est tout autant un homme en règle vis-à-vis des *buli* du *bali* qu'un homme bien protégé par les *buli* qu'il a su mobiliser pour sa propre protection.
- 51 Le sacrifice du *dilembo* constitue, comme le rite d'intronisation, une épreuve pour le *bado* (chef). Pour ce sacrifice, celui-ci, en tant que dirigeant du rite, est obligé de se rendre sur l'autel consacré, quelle que soit la distance à parcourir et l'endroit où il est situé. Etant donné qu'il fait partie en général de l'un des plus anciens du village et du fait des fréquents changements de sites d'habitation des autochtones, l'autel destinataire du *dilembo* peut être situé en un endroit excentré. Dans certains villages, un autel plus récent tenant lieu d'autel de la terre reçoit le culte annuel du *dilembo* à la place de l'autel de la terre originel. Dans d'autres villages par contre, les autorités ont maintenu l'autel de la

terre originel comme autel du *dilembo*, en dépit de la distance qui le sépare du site d'implantation actuel. Alors qu'ils font partie des personnes les plus âgées du village, les principaux desservants de cet autel (les chefs) auront pourtant à parcourir une grande distance pour y accéder. Parfois, au fil des ans, le chef se trouve dans l'incapacité physique d'effectuer l'itinéraire conduisant à l'autel de la terre, et doit renoncer à son devoir d'être physiquement présent sur l'autel lors du sacrifice du *dilembo*. Quand on connaît l'assimilation faite dans cette société entre l'imperfection physique d'une personne et son incapacité à gouverner, on peut imaginer le risque que prend un chef en laissant apparaître une quelconque perte de ses capacités motrices. Il est connu dans cette société qu'un chef meurt rarement de lui-même, il serait le plus souvent « achevé » selon l'appréciation qui est faite de la gravité de sa maladie. Pouvoir présider le sacrifice du *dilembo* devant l'ensemble de ses sujets surtout lorsque cela implique un effort de déplacement est, pour le chef, la preuve solennelle de sa capacité physique à assumer ses fonctions et à se défendre contre ses éventuels détracteurs.

- 52 Néanmoins, l'enjeu ne se résume pas à la démonstration, par le chef, de ses facultés physiques et mentales. Être reconnu comme *bado* par les hommes n'est pas le seul objectif qui explique la soumission du chef à l'obligation de rejoindre l'autel à son site originel. Il s'agit aussi de se prémunir d'une réaction négative des ancêtres fondateurs. Déplacer l'autel peut être vu par ceux-ci comme un acte indélicat de violation du pacte qu'ils ont conclu avec les puissances du lieu, engagement imposant à leur descendance d'honorer désormais ce lieu. « On ne peut pas les déplacer vers ici. Ce n'est pas nous qui les avons installés, c'est le chef de Fada qui les a installés en installant nos grands-parents. Ceux qui les ont installés ne sont plus »²². De façon générale, ne pas se présenter à l'autel revient, pour tout sacrifiant, à se priver de toute la force que confère à tout autel son caractère originel. En la matière, la puissance d'une « copie » est rarement égale à celle de « l'original ».

Conclusion

- 53 Lorsque les promoteurs d'aires protégées s'intéressent aux sites sacrés qui se trouvent à l'intérieur de ces domaines, c'est rarement pour traiter de la question des droits d'accès des populations qui les ont constitués ou hérités de leurs ascendants. C'est, le plus souvent, pour les exploiter comme curiosités à l'attention d'étrangers. Au nom de l'intérêt commercial ou des besoins de la protection et de l'aménagement de l'aire protégée, des sanctuaires sont profanés sinon détruits et leurs titulaires éconduits. Des gestionnaires affichent la conviction que, sous l'influence du christianisme et de l'islam ainsi que de l'occidentalisation des modes de vie, les croyances africaines ne sont plus que des survivances et les pratiques qui y sont associées des contingences. Les populations peuvent bien se passer des dieux qu'adoraient leurs aïeux. Des chercheurs relativisent également l'intérêt et le caractère obligatoire du retour sur les anciens sites sacrés, en l'occurrence ceux restés dans les aires classées : domaines de puissances spirituelles dont certaines sont maléfiqes, ces endroits et la brousse dans son ensemble repousseraient par leur caractère dangereux (Benoit, 1998 : 54; 57).
- 54 Pourtant, bien des sites touristiques et archéologiques sont des lieux de cultes de populations tenant à perpétuer sur eux et de façon souveraine leurs croyances et pratiques rituelles. Pour les lignages régnant à la tête des chefferies comme pour le reste de la population, l'importance actuelle des autels et des sacrifices est à la hauteur du

caractère essentiel de leur fonction dans la légitimation de l'autorité coutumière et dans l'atteinte de la prospérité individuelle. Il n'est pas d'accès à la chefferie, d'exercice de ce pouvoir et de fin de règne qui ne repose pas sur une observation constante de rites sacrificiels. De la même manière, il n'y a pas de réussite dans la production, la protection, la procréation et la purification sans le concours des puissances spirituelles associées aux autels sacrificiels. Face aux contraintes de la mobilité, le système reconnaît les possibilités de déplacer l'autel, ou de le reproduire ou encore de lui sacrifier à distance. Toutefois, il est évident pour les Gourmantché qu'à condition que le type de sacrifice ou d'autel ne le recommande, le recours à ces modalités ne saurait être privilégié. Autrement dit, ces solutions ne sont pas valables pour toutes les catégories d'autels et de sacrifices. Pour certaines d'entre elles, se rendre sur le site originel s'impose, car c'est le moyen le plus sûr d'obtenir la réaction authentique de l'autel, de renouveler sa fonction de marqueur de la maîtrise du lieu et, dans le cadre particulier de la chefferie, de « tester » les capacités physiques du chef à assumer ses fonctions.

- 55 Dans ces principes du système sacrificiel gourmantché se situent les sources du caractère obligatoire du retour sur les autels les plus anciens, localisés dans une forêt classée soient-ils. Contester la souveraineté des populations sur ces lieux ne fait qu'accentuer la méfiance entre gestionnaires des aires protégées et populations. Les tensions qui en résultent compromettent l'inclusion des populations dans l'effort de conservation et remettent en cause l'atteinte des objectifs fondamentaux des politiques environnementales, à savoir l'efficacité écologique et l'équité sociale.

Glossaire

- 56 Nyoagisi : potion à effets surnaturels
 57 U muagu : herbe, paille

Remerciements

- 58 Cette étude a été réalisée dans le cadre de mes recherches doctorales à l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID) de l'Université de Genève (Suisse). Elle a bénéficié du soutien financier et logistique de l'IHEID et de l'IRD. Je remercie ces institutions. J'exprime ma profonde reconnaissance aux Professeurs Jean-Pierre Jacob, Anne Fournier, Marc Hufty et Maryvonne Charmillot pour leurs appuis scientifiques et leurs soutiens multiformes.

BIBLIOGRAPHIE

Adams, W.A., 2004, *Against Extinction. The Story of Conservation*, London, Earthscan, 311 p.

- Benoit, M., 1999, *Statut et usages du sol en périphérie du Parc National du « W » du Niger, Tome 4 : Peuplement et genres de vie dans le Gourma oriental avant la création du Parc National du « W » du Niger*, Paris, Niamey, IRD, 96 p.
- Bouju, J., 1995, Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali), dans : Vincent J.-F., D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, pp. 352-366.
- Burini, F., 2009, La politique coloniale française dans le cercle du Gourma : les réserves d'Arly et les aires contiguës, dans : Casti P. et S. Yonkeu (dir), *Le Parc National d'Arly et la falaise du Gobnangou (Burkina Faso)*, L'Harmattan, pp. 101-127.
- Cartry, M., 1987, Le suaire du chef, dans : Cartry M. (dir), *Sous le masque de l'animal. Essai sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF, pp. 31-231.
- Cartry, M., 1993, Les bois sacrés des autres : les faits africains, dans : *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples*. Collection du Centre Jean Bérard, n 10, pp. 193-208.
- Chauveau J.-P., J.-P. Jacob et P.Y. Le Meur, 2004, *Gouverner les hommes et les ressources. Dynamiques de la frontière interne, Autrepart*, n 30, Paris, IRD-Armand Colin.
- Colchester, M., 1995, *Nature sauvage, nature sauvée? Peuples indigènes, zones protégées et conservation de la biodiversité*, Genève, UNRISD, 56 p.
- Ibo, J., 2005, La contribution des organisations non gouvernementales écologistes à l'aménagement des forêts sacrées en Côte d'Ivoire : l'expérience de la Croix Verte, *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 6 Numéro 1 | mai 2005, mis en ligne le 01 mai 2005, URL : <http://vertigo.revues.org/2813> ; DOI : 10.4000/vertigo.2813
- Izard, M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, Cambridge, Cambridge University Press, 594 p.
- Jacob, J.-P., 2007, *Terres privées, terres communes. Gouvernement de la nature et des hommes en pays winye, Burkina Faso*, Paris, IRD Editions (Collection A travers champs), 281 p.
- Casti, P. et S. Yonkeu (dir), 2009, *Le Parc National d'Arly et la falaise du Gobnangou (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.
- Cormier-Salem M.-C. et B. Roussel, 2005, De la reconnaissance de patrimoines naturels à la valorisation des savoirs locaux. Premier bilan et perspectives de recherches dans les pays du Sud, dans : Cormier-Salem M. C., D. Juhé-Beaulaton, J. Boutrais et B. Roussel (ed), *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales* Paris, IRD-MALD-MNHN, coll. Colloques et séminaires, 553 p.
- Magallanes C. J. I., 2015, Nature as an Ancestor: Two Examples of Legal Personality for Nature in New Zealand, *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Hors-série 22 | septembre 2015, mis en ligne le 10 septembre 2015, URL : <http://vertigo.revues.org/16199> ; DOI : 10.4000/vertigo.16199
- Mengue-Medu C., 2002, Les aires protégées en Afrique : perspectives pour leur conservation, *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 3 Numéro 1 | avril 2002, mis en ligne le 01 avril 2002, URL : <http://vertigo.revues.org/4126> ; DOI : 10.4000/vertigo.4126
- Neumann, P. R., 1998, *Imposing wilderness, Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Rakotoarivony, C.B. et M. Ratrimoarivony, 2006, Terre ancestrale ou parc national? Entre légitimité sociale et légalité à Madagascar, *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 7 Numéro 2 | septembre 2006, mis en ligne le 08 septembre 2006, URL : <http://vertigo.revues.org/2255> ; DOI : 10.4000/vertigo.2255

Surgy (de), A., 1994, *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire. Le cas du Sud-Togo*, Paris, L'Harmattan, 446 p.

Tarot, C., 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique : sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte, 123 p.

Thomas, L. et J. Middleton, 2011, *Lignes directrices pour la planification de la gestion des aires protégées*, Gland, Suisse : UICN, x + 67 p.

NOTES

1. Code forestier, art. 154.
2. Propos d'un groupe d'adultes, village de Siétougou, 25/06/06.
3. Propos d'un groupe d'adultes, village de Siétougou, 26/06/06.
4. Propos d'un groupe d'adultes, village de Siétougou, 26/06/06.
5. Propos de T. Y., habitant du village de Kalmama, 11/10/05.
6. Propos de Z. H et T. G., habitant des villages de Boulba et Bouboanga, 25/03/07.
7. Si, selon le concessionnaire, la requête a toujours reçu une suite favorable, ce dernier est visiblement embarrassé que les rites aient parfois lieu en période de chasse (vu les perturbations de la faune et surtout les risques d'accident avec les chasseurs). Il est d'autant plus réservé que, confie-t-il, « le braconnier ne connaît pas de sacré. Il profite pour entrer » (B. M, Pama, 08/03/07).
8. Juafuali est le titre consacré au roi du *diéma* de Pama et Kankangou et l'appellation originelle du royaume de Pama. Juafuali veut dire « roi de la brousse » et Kankangou est le figuier, arbre ayant abrité l'ancêtre fondateur dans la brousse (actuelle réserve). Le nom Pama donné au chef-lieu du royaume serait du fait des colonisateurs français à qui les premiers habitants expliquaient qu'ils étaient en train de construire une nouvelle concession (nouveau se disant *Pam* en *gulmancéma*). D'autres traditions indiquent plutôt qu'il renvoie au nom « nouvelle montagne » (*Pamlédjuali*) que l'ancêtre fondateur du royaume donna à la colline (près du site actuel de Pama) qui lui servit de troisième site d'installation après la scission de Kujabongou et l'escale de Yuantotobou (circuit interne à la Réserve de Pama).
9. Propos de K. M., habitant de Pama, 10/03/07.
10. Propos de W. C., habitant du village de Kalmama, 11/10/05.
11. Propos de T.T., habitant du village de Boulba, 25/03/07.
12. Propos de W. T., habitant du village de Bobodjuari, 30/06/05.
13. Le devin peut recommander une catégorie précise de personne (neveu, oncle, enfant, célibataire...) pour sacrifier au nom du groupe ou même au nom de celui pour le compte de qui les démarches sacrificielles sont effectuées.
14. Sacrifier un animal à quatre pattes peut être la recommandation d'un devin. Préciser l'espèce de l'animal, son pelage... peut exiger d'autres consultations.
15. C'est dans le même sens que Sten Hagberg aborde la problématique à propos de certaines forêts classées de la région du centre-ouest du Burkina Faso : forêts classées de Tiogo et de Laba (Hagberg, 2001; 2000; 1998).
16. Propos de T. K., habitant du village de Namoungou, 15/10/05

17. Comme c'est le cas par exemple les gens du village de Siétougou à leur ancien village de Nassoabri.
 18. Propos de T.K., habitant du village de Namoungou, 16/10/05.
 19. Propos de T.K., habitant du village de Namoungou, 16/10/05.
 20. Chef de village de Giangankorgo, 19/10/05
 21. Chef de village de Giangankorgo, 19/10/05.
 22. Groupe d'anciens du Village de Giangankorgo, 19/10/05.
-

RÉSUMÉS

Dans leur grande majorité, les aires protégées (forêts classées, parcs nationaux et réserves de faune...), sont d'anciens territoires de communautés installées dans leurs périphéries. Ces populations sont organisées au travers de processus de construction du territoire qui, dans la plupart des cas, comportent une dimension religieuse. Dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne, les autels sacrificiels constituent la marque par excellence d'une telle représentation de l'espace. Continuer à offrir aux puissances associées à ces autels des sacrifices est, pour les populations, une obligation. Pour ce faire, il faut se rendre sur l'autel, même lorsqu'il est situé à l'intérieur du domaine classé. L'impossibilité de retourner sur les sites sacrificiels du fait des contraintes de l'aire protégée est un des principaux objets de la contestation opposée par les populations de la périphérie. Comment des sociétés caractérisées par la mobilité des populations résolvent-elles la contradiction entre déplacements (volontaires ou forcés) des hommes et « fixité » des lieux de culte? Chez les Gourmantché, beaucoup d'observateurs font remarquer que le système sacrificiel dispose en lui-même des solutions pour l'accès aux autels que les populations continuent à solliciter : il faut déplacer l'autel, le reproduire ou lui sacrifier à distance. Cependant, le recours à ces alternatives n'est pas toujours possible, comme nous le montrerons. L'objectif de cet article est d'analyser le sens des résistances manifestées par les pratiques de contournement des injonctions administratives et les discours critiques développés par les populations au sujet de l'accès à leurs lieux de culte.

Most of the protected areas (classified forests, national parks and reserves of faune...) are old territories of communities settled in their peripheries. These populations are organized following a process of the territory's construction which, most often, has a religious dimensions. In sub-Saharan African societies, the sacrificial altars constitute the greatest mark of such a representation of the space. Keeping on offering sacrifices to the powers associated to these altars is, for the populations, on obligation. Thus, they have to go to the altar even when it is located inside the classified area. The impossibility of going back to the sacrificial sites due to the constraints of the protected area is one of the main causes of contestation opposed by the populations of the periphery. How do societies characterized by populations' mobility solve the contradictions between movings (voluntary or forced) of people and "fixedness" of worship places? As far as Gourmantché are concerned, the sacrificial system has within itself solutions to accede the altars that the populations still sollicitate: the altar is to be displaced, reproduced or offered sacrifices from far away. Since the, how can we report the so strong resistances to the interdiction of access to these spaces, including for the perpetuation of the sacrifice rites. The goal of this article is to analyse the meaning of resistances manifested by administrative

injunctions' round going practices and the critical speeches developed by the populations about the access to their worship places.

INDEX

Mots-clés : aire protégée, Gourma, Burkina Faso, site sacré, système sacrificiel, Gourmantché

Keywords : protected areas, Gourma, Burkina Faso, sacred site, sacrificial system, Gourmantché

AUTEUR

ALEXIS KABORÉ

Enseignant-chercheur, Université Ouaga I Pofesseur Joseph Ki-Zerbo, Département de sociologie, Ouagadougou, 07 BP 58 Ouagadougou 07, Burkina Faso, courriel : alexiskaboresocio@gmail.com