



ANNÉE UNIVERSITAIRE

2025-2026

N° D'ORDRE : 163

THÈSE DE DOCTORAT

FORMATION DOCTORALE SCIENCES JURIDIQUES,
ECONOMIQUES, SOCIALES ET HUMAINES

Mention : Anthropologie

Spécialité : Anthropologie du Développement
Communautaire

SUJET :

VALEURS CULTURELLES DU PARC NATIONAL DE TAI
(SUD-OUEST CÔTE D'IVOIRE)

Prénoms : Kobenan Vincent

NOM : APPIA

JURY

M. KOFFI Béné Jean-Claude, Professeur titulaire en Biologie animale,
Université Jean Lorougnon Guédé, **Président**

M. ZADOU Zidy Didié Armand, Maître de Conférences en Bioanthropologie,
Université Jean Lorougnon Guédé, **Directeur**

M. KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur Titulaire en Archéologie du
Patrimoine, Université Polytechnique de San-Pedro, **Rapporteur**

M. DJANE Kabran Aristide, Maître de Conférences en Sociologie de
l'Environnement, Université Peleforo Gon Coulibaly, **Examineur**

M. DIARRASSOUBA Abdoulaye, Expert, Colonel des Eaux et Forêt à l'Office
Ivoirien des Parcs et Réserves, **Examineur**

Soutenue le 10 / 01 / 2026

DEDICACE

A ma défunte grande sœur, APPIA Yawa Rachelle, arrachée trop tôt à notre affection.

Que ton repos soit paisible.

REMERCIEMENTS

Cette Thèse n'aurait pas été possible sans l'apport de plusieurs personnes physiques et morales. Qu'il nous plaise d'adresser nos sincères remerciements :

- au Professeure ADOHI Krou Viviane, Présidente de l'Université Jean Lorougnon Guédé (UJLoG), pour les dispositions administratives qui régissent et permettent la réalisation de ce travail de Thèse.
- à notre Directeur de Thèse, Monsieur ZADOU Zidy Didié Armand, Maître de Conférences (CAMES) en Anthropologie biologique et Directeur de l'Unité de Formation et de Recherche (UFR) des Sciences Sociales et Humaines (SSH) à l'Université Jean Lorougnon Guédé, pour avoir contribué à initier et à diriger cette Thèse. Pour ce faire, nous lui témoignons notre infinie reconnaissance. Caractérisé par une rigueur méthodologique et le goût du travail bien fait, il nous a donné des orientations et des conseils avisés qui ont été très précieux dans la réalisation de ce mémoire de Thèse. Malgré nos limites et nos égarements, votre soutien paternel, financier et scientifique ne nous a jamais fait défaut et nous a permis de nous surpasser pour atteindre ce niveau.
- au Docteur DIGBO Gogui Albert, Maître de Conférences (CAMES) en Sociologie du développement, Chef du Département de Sociologie et d'Anthropologie à l'Université Jean Lorougnon Guédé, pour les dispositions administratives qui ont facilité la conduite de nos recherches sur le terrain et l'élaboration de ce travail. Nous vous sommes également reconnaissants pour les conseils prodigués.
- aux Docteurs N'GUESSAN Kouadio Raymond, NIAVA Bogui Fernand Landry, KOFFI Kra Valérie épouse KOUASSI, respectivement Maître de conférences en Bioanthropologie, Maître-Assistant en Sociologie Politique et en Sociologie Économique au Département de Sociologie et d'Anthropologie à l'Université Jean Lorougnon Guédé pour leurs regards critiques et leurs apports consistants à l'élaboration et à l'amélioration de ce travail. Nous voudrions leur exprimer notre reconnaissance pour leur disponibilité et leurs précieux conseils. Mention spéciale au Docteur N'GUESSAN Kouadio Raymond, qui depuis la licence 2, nous a fait confiance et s'est investi à chaque fois que besoin s'est fait sentir pour nous permettre d'arriver au stade où nous sommes aujourd'hui, nous lui sommes très reconnaissants.

- aux Enseignants du Département de Sociologie et d'Anthropologie de l'UFR des Sciences Sociales et Humaines à l'Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa pour leur contribution à notre formation académique depuis la première année.
- au Docteur-Colonel DIARRASSOUBA Abdoulaye, Directeur de la Direction de Zone Sud-Ouest de l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves (DZSO/OIPR) et à toute son équipe pour avoir accepté de financer notre projet de recherche. Votre appui financier et votre accompagnement dans la réalisation de notre travail de terrain nous ont été d'une grande aide. Cet accompagnement témoigne de votre engagement à travailler pour la conservation durable de cette aire protégée.

Nos remerciements vont également à l'endroit des chefferies, des notabilités, des leaders communautaires, des personnes ressources et des enquêtés des villages de Tchétaly, Wonséaly, Gbliglo, Kpehiri, Gnamangui, Oupoyo, Touadji 1, Djapadji, Doba, Dahoro, Dagadji, Djouroutou, Youkou, Port-Gentil, Diere-Oula, Paule-Oula, Taï, Daobly, Ponan, Zaipobly et Keibly, qui ont facilité la réalisation de notre terrain dans leurs villages respectifs.

Aux Sous-préfets de Buyo, Gnamangui, Doba, Djouroutou, Taï et au premier adjoint au Maire de Taï, nous manifestons notre reconnaissance pour leur disponibilité et leur participation à notre étude.

Nous tenons à exprimer notre profonde gratitude aux illustres membres du Jury qui, en dépit de leurs emplois du temps chargés, ont accepté de participer à cette soutenance en apportant des critiques, des contributions et des observations qualitatives en vue de l'amélioration de ce travail.

Nous adressons nos sincères remerciements à notre aîné Docteur KOUAKOU Guy Charles pour ses conseils et ses observations pertinentes. Merci également à nos cadettes KOUAKOU Adjoua Marianne, BROU Adjoua Ange Christelle, DIEPEU Annick Joëlle et DIOMANDE Alice pour leur contribution à la construction du sujet et à la réalisation des travaux de recherche.

Enfin, nous manifestons notre profonde gratitude à notre famille, notamment à notre père SAFOUA Kouakou Appia, à notre mère KOUAME Akoua Kra, à notre oncle KOUAME Kobenan Badou, à notre papa TAKI Yao Alphonse, à nos grands frères KOFFI Foffié et YAO Kra Justin, ainsi qu'à tous nos frères et sœurs pour leur soutien moral, spirituel et financier tout au long de mes études. À toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué de façon

directe ou indirecte à la réalisation de ce travail, trouvez en ces lignes l'expression de notre profonde gratitude.

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	viii
SIGLES ET ACRONYMES	ix
LISTE DES TABLEAUX	xi
LISTES DES FIGURES	xii
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : CADRES THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE.....	7
CHAPITRE I : CADRE THEORIQUE	8
CHAPITRE II : CADRE METHODOLOGIQUE.....	63
DEUXIÈME PARTIE : RÉSULTATS DE L'ETUDE	80
CHAPITRE III : COMPOSANTES DES VALEURS CULTURELLES DU PNT	81
CHAPITRE IV : REPRESENTATIONS SOCIALES DES COMMUNAUTES LOCALES LIEES AUX VALEURS CULTURELLES DU PNT	206
CHAPITRE V : IMPLICATIONS DES VALEURS CULTURELLES DES COMMUNAUTES LOCALES KOUZIE, BETE, BAKWE, OUBI, DAO ET GUERE POUR LA CONSERVATION DU PNT	274
TROISIÈME PARTIE : DISCUSSION DES RÉSULTATS.....	316
CHAPITRE VI : RAPPORT DE L'HOMME À LA NATURE, SOURCE DE VALEURS CULTURELLES	317
CHAPITRE VII : VALEURS CULTURELLES ET STABILITÉ SOCIALE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES	331
CHAPITRE VIII : VALEURS CULTURELLES : PILIER D'UNE GESTION DURABLE DES AIRES PROTÉGÉES.....	349
CONCLUSION GENERALE.....	364
BIBLIOGRAPHIE.....	368
TABLE DES MATIERES	384
ANNEXES.....	392

AVANT-PROPOS

La gestion durable des aires protégées constitue un défi majeur dans le contexte actuel de dégradation de l'environnement et de perte de la biodiversité. Les aires protégées, espaces consacrés à la préservation des ressources naturelles, sont souvent considérées comme des refuges pour la biodiversité. Cependant, la gestion durable de ces aires dépend également d'une compréhension approfondie des valeurs culturelles des communautés locales qui les entourent. Cette étude anthropologique vise à examiner le rapport complexe entre culture et nature, en analysant les valeurs culturelles des communautés locales du Parc national de Taï (PNT).

En effet, les aires protégées sont des espaces où la conservation de la biodiversité revêt une importance primordiale. Toutefois, la réussite de la gestion des aires protégées ne peut être dissociée des contextes culturels et sociaux des populations locales. Les valeurs culturelles, qui englobent les croyances, les pratiques et les traditions des communautés locales, exercent une influence déterminante sur la perception et l'utilisation de ces espaces.

À cet effet, les études anthropologiques constituent un levier essentiel de connaissance sur l'interrelation entre l'homme et la nature dans la gestion durable des aires protégées, à travers l'analyse des dimensions cognitives, physiques, spirituelles, sociales et affectives des rapports des populations locales aux ressources naturelles. Pour donner une approche définitionnelle du concept d'anthropologie, disons que l'anthropologie est une discipline des sciences humaines qui étudie l'Homme sous tous ses aspects, tant culturels que biologiques. Elle cherche à comprendre les comportements, les croyances, les institutions et les pratiques des différentes sociétés humaines à travers le temps et l'espace. L'approche méthodologique adoptée dans cette étude sera qualitative, s'appuyant sur des entretiens semi-directifs, des observations et l'analyse de documents locaux.

En mettant en lumière les influences entre les valeurs culturelles et les stratégies de gestion des aires protégées, cette recherche vise à contribuer à la construction de modèles de conservation plus adaptés aux réalités locales. À travers l'analyse des conflits possibles entre les objectifs de conservation et les besoins des populations locales, elle peut faciliter ainsi la prise de décisions adaptées. Elle aspire à aider à la consolidation des relations entre les gestionnaires d'aires protégées et les communautés locales, favorisant ainsi une élaboration de politiques de conservation à la fois écologiquement durable et socialement équitable. En somme, cette étude aspire à constituer un plaidoyer en faveur d'une approche intégrative et respectueuse des valeurs culturelles dans la gestion des aires protégées.

SIGLES ET ACRONYMES

ADK : Atelier de Kahankro

AGR : Activités Génératrices de Revenus

AMP : Aire Marine Protégée

ARSO : Autorité pour l'aménagement de la Région du Sud-Ouest

AVCD : Associations Villageoises pour la Conservation et le Développement

BAC : Baccalauréat

BEPC : Brevet d'Étude du Premier Cycle

BIOPAMA : Programme pour la Biodiversité et la Gestion des Aires Protégées

BNETD : Bureau National d'Études Techniques et de Développement

CAMES : Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur

CDB : Convention sur la Diversité Biologique

CEPE : Certificat d'Études Primaires Élémentaires

CGL : Comité de Gestion Locale

CNDHCI : Commission Nationale des Droits de l'Homme en Côte d'Ivoire

COP : Conférence des Parties

DZSO : Direction Zone Sud-Ouest

ET AL : Et collaborateurs

GCNR : Gestion Communautaire des Ressources Naturelles

OIPR : Office Ivoirien des Parcs et Réserves

PAG : Plan d'Aménagement et de Gestion

PDCI : Parti Démocratique de Côte d'Ivoire

PNT : Parc national de Taï

PSTE : Petites Subventions Techniques pour les Évaluations

RFUK: *Rainforest Foundation United Kingdom*

RNC : Reserve Naturelle de Cavally

RNV-CET : Réserve Naturelle Volontaire du Corridor Écologique de Taï

RPFN : Réserve Partielle de Faune du N'ZO

SIFCA : Société Immobilière et Financière de la Côte Africaine

SNS : Sites Naturels Sacrés

SSH : Sciences Sociales et Humaines

OUA : Organisation de l'Unité Africaine

USA : *United States of America* ou Etats-Unis d'Amérique

UFR : Unité de Formation et de Recherche

UICN : Union Internationale pour la Conservation de la Nature

UJLoG : Université Jean LOROUGNON GUÉDÉ

UNEP : Programme des Nations Unies pour l'Environnement

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

V : Village

V1 : Village 1

V2 : Village 2

V3 : Village 3

V6 : Village 6

WCF : *Wild Chimpanzee Foundation*

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I: opérationnalisation des variables	59
Tableau II : description de l'échantillon	68
Tableau III : échantillon de l'étude	69
Tableau IV: matrice de synthèse des données	76
Tableau V : tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion ADK /V6	84
Tableau VI: tribus et cantons de la zone d'étude des secteurs de gestion Soubré et Djagadji..	89
Tableau VII: tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion Djouroutou.....	90
Tableau VIII: tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion Taï.....	93
Tableau IX: synthèse des cours d'eau sacrés de l'espace Taï	130
Tableau X : récapitulatif des totems alimentaires	159
Tableau XI: récapitulatif des espèces végétales sacrées	168
Tableau XII: récapitulatif des matériels culturels mobilisés comme remède en cas d'agression des totems	227
Tableau XIII: récapitulatif des espèces végétales exploitées pour la confection d'objets culturels.....	263
Tableau XIV: inconvénients liés à la valeur d'usage des espèces végétales pour la conservation du PNT	292
Tableau XV: récapitulatif des réalités liées aux végétaux comme habits de masque	296

LISTES DES FIGURES

Figure 1 : schéma récapitulatif du rapport nature et culture	34
Figure 2: schéma récapitulatif du rapport ressources naturelles et valeurs culturelles.....	39
Figure 3: schéma récapitulatif du rapport valeurs culturelles et conservation des aires protégées	48
Figure 4: champ géographique de l'étude.....	64
Figure 5: synthèse des espaces d'adoration	105
Figure 6: synthèse des forêts sacrées de l'espace Taï	112
Figure 7: synthèses des espaces sacrés de la zone périphérique du PNT	131
Figure 8: rôle des ressources naturelles mobilisées dans la cérémonie de la cola chez les Kroumen	171
Figure 9: récapitulatif des danses traditionnelles des communautés de l'espaces Taï.....	204
Figure 10: récapitulatif de l'usage des espèces animales et végétales dans la pratique de masques.....	215
Figure 11: synthèse des expériences positives liées au respect des valeurs culturelles	218
Figure 12: synthèse des expériences négatives de la déviance normative liées aux valeurs culturelles.....	224
Figure 13 : nuage de mots associés « aux espaces sacrés » issus des discours des participants	237
Figure 14: nuage de mots associés « aux animaux totems » issus des discours des participants	247
Figure 15: nuage de mots associés « aux espèces végétales totems » issus des discours des participants.....	250
Figure 16: récapitulatif des croyances associées aux pratiques de danses traditionnelles.....	260
Figure 17: récapitulatif des comportements d'abstinence liés aux sites naturels sacrés	268
Figure 18: synthèse des comportements d'abstinence par rapport aux espèces sacrées.....	271
Figure 19: récapitulatif des avantages de la sacralisation sur les ressources naturelles	283
Figure 20: récapitulatif des potentiels menaces liées à la pratique des masques.....	297
Figure 21: récapitulatif des réalités menaçantes pour la conservation du PNT	299
Figure 22: récapitulatif de l'impact des religions révélées sur les pratiques d'adoration des espaces sacrés	304

LISTE DES PHOTOGRAPHIE

Photo 1: une libation du Garant du Gouari à côté du Gouari en notre présence lors des enquêtes sociales à Daobly	103
Photo 2: une case construite dans la forêt sacrée Léguian de Keibly	110
Photo 3: la forêt sacrée de Daobly.....	112
Photo 4: une prise de vue de la rivière Gia à partir du pont de Doba.....	124
Photo 5: cœur de palmier à huile exploité pour consommation à Daobly.....	166
Photo 6: une cérémonie de la cola à Djouroutou.....	170
Photo 7: un morceau de Kaolin naturel conservé à Paule-Oula	179
Photo 8: une prestation du masque Zemahé à Wonsealy.....	184
Photo 9: une prise de vue avec les danseuses du Bleyio lors d'un circuit touristique à Daobly	201
Photo 10: les outils culturels utilisés dans la pratique de la danse Kantou conservés à Zaipobly	202
Photo 11: image des grains de « Sakô » (<i>Invingia gabonensis</i>)	209
Photo 12: une démonstration de danse Bleyio à la case ronde de Daobly	211
Photo 13: un masque fait à base du bois de akpi à Wonsealy	213
Photo 14: une jupe de masque faite à base de rameaux de raphia à Wonsealy.....	214
Photo 15: un polo à l'effigie de la panthère à Tchetalaly	246
Photo 16: van fait à base de lianes onon et de rotins.....	262

INTRODUCTION

La prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion des aires protégées constitue un enjeu majeur dans un contexte de dégradation des ressources naturelles. La considération du comportement traditionnel des communautés locales lié aux ressources naturelles des aires protégées permet d'identifier les influences réciproques entre les ressources et leur culture pour aboutir à une gestion durable de ces aires (Mayer, 2004). L'intégration des pratiques traditionnelles dans le processus de gestion des aires protégées se présente alors comme une approche efficace pour gérer et préserver durablement la biodiversité (Ehinnou *et al.*, 2014).

L'idée d'inclure les valeurs culturelles dans la gestion des aires protégées a commencé en 1971 lors de la convention de Ramsar. Cette convention a souligné l'importance de la conservation des zones humides en intégrant les savoirs locaux (Ramsar, 1971). Dans cette logique, en 1980, des rencontres internationales ont commencé à prendre en compte l'avis des peuples autochtones sur les problématiques de la conservation de la biodiversité, en reconnaissant leurs droits sur leurs terres et leurs cultures (Organisation des Nations Unies, 2007). À partir de 1990, les parties prenantes ont choisi d'adopter des modèles de gestion collaborative, en intégrant les pratiques traditionnelles au sein des stratégies de gestion des aires protégées. Dans cette optique, la stratégie mondiale de la conservation de 1992 suggère d'intégrer les savoirs locaux dans les stratégies de préservation de la biodiversité. Dans ce processus, l'année 2000 a été dédiée à l'élaboration du cadre juridique et politique relatif à la prise en compte des pratiques traditionnelles dans la gestion de ces espaces protégés. Dans ce cadre, les pays adoptent des lois dans les législations nationales afin d'inclure les savoirs traditionnels dans la gestion des aires protégées. Ces initiatives découlent de la demande de la Convention sur la Diversité Biologique (CDB) aux États de respecter les savoirs traditionnels dans la conservation de la biodiversité (CDB, 1992).

L'année 2010 marque la reconnaissance officielle des pratiques traditionnelles dans la préservation de la biodiversité. Ainsi, des initiatives mondiales comme les Objectifs de Développement Durable (ODD) englobent des objectifs liés aux pratiques traditionnelles dans la conservation. Dans l'ODD 15, en particulier, il est demandé de préserver les écosystèmes et de gérer durablement les forêts, en intégrant les savoirs locaux. Aussi, à la dixième Conférence des Parties (COP 10) de la Convention sur la diversité biologique, qui a eu lieu à Nagoya, au Japon, en octobre 2010, un plan stratégique pour la biodiversité a été approuvé pour la période 2011-2020. Ce plan comprend 20 objectifs, appelés les Objectifs d'Aichi. Ces objectifs visent

à limiter la dégradation de la biodiversité, essentielle pour la santé des écosystèmes, le bien-être humain et la pérennité des ressources naturelles. L'objectif n°18 de la convention d'Aichi souligne que :

« D'ici 2020, les connaissances, innovations et pratiques traditionnelles des communautés autochtones et locales qui présentent un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique, ainsi que leur utilisation coutumière durable, sont respectées, sous réserve des dispositions de la législation nationale et des obligations internationales en vigueur et sont pleinement intégrées et prises en compte dans le cadre de l'application de la Convention, avec la participation entière et effective des communautés autochtones et locales, à tous les niveaux pertinents » (UNEP/CBD/COP, 2010).

Cet objectif, tel que libellé par les parties prenantes de ladite convention, appelle à respecter les savoirs locaux et les pratiques culturelles des peuples autochtones et des communautés locales. Il est question de les considérer pleinement dans le cadre de l'application de la convention sur la diversité biologique (Borrini-Feyerabend *et al.*, 2013). Il s'agit, en effet, de la prise en compte des valeurs culturelles comme valeurs majeures de conservation des aires protégées.

Les valeurs culturelles renvoient à des croyances, des convictions et des attitudes qui participent à la construction de l'identité culturelle et à la conservation de la biodiversité. Spécifiquement, il s'agit des valeurs culturelles contribuant aux résultats de la conservation, telles que les pratiques de gestion coutumière qui concourent à protéger des espèces de faune et de flore (Peeters, 2016).

En outre, l'expérience a montré que la gestion des aires protégées avec les communautés locales présente de meilleurs résultats de conservation (Rainforest Foundation UK, 2018). Cependant, bien que l'association des communautés locales à la gestion des aires protégées favorise de bons résultats de conservation, certaines valeurs culturelles peuvent interférer avec les résultats de la gestion durable d'une aire protégée (UICN/PACO, 2009). En effet, l'interaction entre culture et nature a des répercussions importantes sur la gestion des ressources naturelles, la préservation de la biodiversité et la santé des écosystèmes.

La culture, qui regroupe les croyances, pratiques et savoirs d'une communauté, influence la perception de cette communauté ainsi que son usage des ressources naturelles. Les pratiques culturelles, les traditions et les modes de vie des populations sont en revanche influencés par la nature. Ce lien revêt une importance particulière dans le contexte des aires protégées, où la conservation de la biodiversité doit être accompagnée d'une prise en compte des valeurs culturelles des communautés. Les aires protégées, en raison de leur vocation à préserver des

écosystèmes uniques, sont souvent des espaces où coexistent biodiversité et patrimoine culturel. Selon l'UNESCO (2010), « *les sites naturels et culturels sont souvent indissociables, car les pratiques culturelles ont façonné les paysages et les écosystèmes au fil du temps* ». Par exemple, les méthodes traditionnelles d'agriculture telles que l'agroécologie aident à préserver la biodiversité tout en gardant les savoirs ancestraux (Altieri, 1999).

Pour mieux comprendre la relation entre la nature et la culture, l'anthropologue français Philippe Descola a suggéré de considérer les relations entre les existants (humains et non-humains) à travers deux schèmes fondamentaux, à savoir l'identification et la relation. L'identification se rapporte à la façon dont les individus établissent des analogies ainsi que des différences entre eux et les autres existants. Dans cette optique, il a observé quatre modes d'identification, à savoir le totémisme, l'analogisme, l'animisme et le naturalisme (Descola, 2003).

En effet, dans le totémisme, les groupes humains sont reliés symboliquement à certaines espèces animales ou végétales. Les totems symbolisent ainsi des ancêtres ou des esprits protecteurs. Les groupes humains s'identifient alors à leurs totems, qui occupent une importante place dans leur culture et leurs pratiques sociales. Il existe des règles qui régissent les interactions avec ces totems afin de maintenir l'équilibre entre les êtres humains et non-humains. Dans ce contexte, certains animaux sont considérés comme des ancêtres (Descola, 2014).

Concernant l'analogisme, les relations entre les humains et les non-humains reposent sur des analogies. Les humains et les non-humains partagent des caractéristiques similaires. La nature et la culture sont considérées comme liées par des relations d'analogie. Dans les pratiques culturelles, les analogies sont fréquemment utilisées afin d'expliquer les liens entre les différents éléments du monde. Dans ce cas, certaines sociétés africaines interprètent les forces de la nature en utilisant des récits et des symboles liés aux humains (Descola, 2013b).

Dans l'animisme, les êtres non-humains sont considérés comme des êtres ayant une âme ou une essence spirituelle. Les humains et non-humains sont considérés comme appartenant à un même ensemble, qui interagissent sur un même pied d'égalité. Dans cette logique, les pratiques rituelles sont fréquemment utilisées pour établir des relations harmonieuses avec la nature (Descola, 2013a).

Selon le naturalisme, la nature est considérée comme une entité différente de la culture. Il existe ainsi une distinction nette entre les êtres humains et les non-humains. Les humains sont vus

comme des êtres rationnels, capables de comprendre et d'utiliser la nature. Dans ce cas, les connaissances scientifiques sont mises en avant afin d'expliquer et de maîtriser la nature (Descola, 2005). Les quatre modes d'identification de Descola permettent d'avoir une vision approfondie et nuancée de la relation entre nature et culture. Chaque mode est une façon différente de percevoir le monde, ce qui a un impact sur les pratiques sociales, les croyances ainsi que sur les interactions avec l'environnement. Ces concepts sont essentiels pour les études anthropologiques et écologiques, car ils mettent en évidence la variété des perceptions et des interactions humaines avec la nature. Ces modes permettent de comprendre les différentes perceptions et interactions des sociétés avec leur environnement.

S'agissant des modes de relation qui organisent les interactions entre humains et non-humains, Descola en a identifié six catégories qui sont l'échange, la prédation, le don, la production, la protection et la transmission. En effet, l'échange est une relation dans laquelle les humains et les non-humains interagissent et dépendent les uns des autres. Cela peut englober des échanges tant matériels que symboliques. Les deux parties profitent de l'échange, créant ainsi un équilibre dans la relation. Cela se fait souvent avec des rituels qui renforcent les liens sociaux (Descola, 2005).

La prédation désigne une relation dans laquelle un acteur, qu'il soit humain ou non-humain, tire avantage d'un autre, généralement en le consommant ou en le dominant. Cette situation instaure une relation de domination où un acteur exerce une domination sur l'autre. La survie des prédateurs, qu'ils soient humains ou animaux, en dépend. Cela explique pourquoi les humains chassent les animaux ou les animaux se chassent entre eux pour se nourrir (Descola, 2013b).

La relation de don se caractérise par un transfert volontaire de ressources d'un acteur à un autre, sans attendre quelque chose en retour immédiatement. Cette relation est souvent basée sur des valeurs culturelles de solidarité et de communauté. Elle consolide les liens sociaux et instaure des obligations réciproques. Dans certaines cultures, des offrandes sont faites aux esprits ou aux ancêtres dans ce contexte (Descola, 2005).

La production se réfère à l'utilisation des ressources naturelles par les humains afin de produire des biens ou offrir des services. Elle nécessite un effort humain pour transformer l'environnement. Cela peut englober des pratiques respectueuses de l'environnement afin de garantir la durabilité des ressources, tout comme elle peut entraîner la déstructuration des ressources naturelles. On peut le constater dans l'agriculture, l'artisanat et d'autres formes de travail qui modifient la nature (Descola, 2013b).

La protection désigne les relations dans lesquelles les humains protègent les non-humains (ou vice versa) afin de garantir leur survie ou leur bien-être. Dans ce contexte, les humains jouent le rôle de protecteurs de certaines espèces ou éléments de la nature. Souvent, elle est accompagnée de pratiques rituelles visant à assurer la sécurité des entités protégées. C'est pourquoi il existe des aires protégées ou des sanctuaires pour des ressources naturelles (Descola, 2014).

La transmission implique la transmission de savoirs, de coutumes et de pratiques entre les générations ou entre des groupes différents. Elle nécessite l'apprentissage et la transmission de savoirs sur la nature et les relations avec les animaux et les plantes. Cela assure la durabilité des relations et des pratiques culturelles pour maintenir la culture. Cette transmission s'effectue par le biais des rituels d'initiation ou de formation associés à l'environnement (Descola, 2013a). Les six relations mises en évidence par Descola constituent un cadre enrichissant pour comprendre les interactions entre les humains et les non-humains. Chacune de ces relations joue un rôle important dans la structuration des sociétés et leur lien avec l'environnement, ce qui nous aide à comprendre les interactions entre la nature et la culture.

En plus, les services écosystémiques culturels, qui incluent les avantages immatériels que les humains tirent de la nature, tels que le bien-être spirituel et la détente, sont importants pour comprendre la relation entre les populations locales et les ressources naturelles. Selon Daniel *et al.* (2012), « *la reconnaissance des services écosystémiques culturels dans la gestion des aires protégées permet d'intégrer des valeurs culturelles dans les stratégies de conservation, favorisant ainsi une approche plus holistique* ». Ces services écosystémiques sont également un élément essentiel de la relation des communautés avec les ressources naturelles. Selon Chan *et al.* (2012), ces services sont souvent négligés dans les politiques de conservation, alors qu'ils constituent un facteur déterminant pour l'engagement des communautés locales dans la gestion des ressources naturelles. Ainsi, la gestion des aires protégées doit être participative, en impliquant les communautés locales dans la prise de décision. Comme le souligne Dudley *et al.* (2017), « *l'engagement des populations locales dans la gestion des ressources naturelles renforce non seulement la conservation, mais aussi la résilience des cultures face aux changements environnementaux* ».

Par ailleurs, la gestion des aires protégées nécessite une approche participative qui implique l'intégration des savoirs traditionnels et des pratiques culturelles. Dans ce sens, Davis & Slobodkin (2004) soulignent que les stratégies de conservation qui ignorent les dimensions

culturelles peuvent échouer, car elles ne tiennent pas compte des valeurs et des besoins des communautés locales. La Convention sur la diversité biologique reconnaît donc l'importance d'impliquer des communautés locales dans la gestion de la biodiversité, en mettant en évidence que la conservation ne peut être réussie sans l'implication active des populations vivant en harmonie avec ces écosystèmes (CDB, 2004).

En résumé, la relation entre la nature et la culture revêt une importance capitale pour la gestion durable des aires protégées. Cela nécessite d'adopter une approche intégrée qui valorise les connaissances traditionnelles et les pratiques culturelles, tout en préservant la biodiversité. Les recherches scientifiques et les études de cas mettent en évidence l'importance de cette synergie pour une gestion durable des ressources naturelles. C'est dans ce contexte que, dans le cadre des petites Subventions Techniques pour les Évaluations (PSTE) de BIOPAMA pour la mise en œuvre du projet d'appui au processus de candidature du Parc national de Taï à la liste verte de l'UICN, un projet d'identification a été initié par la Direction Zone Sud-Ouest de l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves (OIPR/DZSO). À cet effet, une série d'ateliers communautaires d'identification des valeurs majeures du Parc national de Taï a été réalisée par l'OIPR/DZSO en 2021 dans les cinq secteurs de gestion du PNT. Il en est ressorti que, faisant partie des valeurs majeures du Parc national de Taï, les valeurs culturelles sont moins documentées. De ce fait, elles ne sont pas suffisamment prises en compte dans la gestion du Parc. Dans le cadre de la réalisation des thèmes prioritaires de recherche dans le Parc national de Taï pour une meilleure conservation de ses valeurs, des travaux de recherche sur les valeurs culturelles du PNT ont été initiés avec l'appui de l'OIPR/DZSO.

Notre contribution, à travers ce travail, consiste à produire des informations scientifiques sur ces valeurs culturelles pour une meilleure conservation des valeurs majeures du PNT.

Partant, notre travail vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï. Outre l'introduction et la conclusion générale, la présente thèse est structurée en trois principales parties. La première partie est consacrée aux cadres théorique et méthodologique de l'étude. La deuxième partie présente les principaux résultats de l'étude. La troisième partie présente la discussion des résultats.

**PREMIERE PARTIE :
CADRES THEORIQUE ET
METHODOLOGIQUE**

CHAPITRE I : CADRE THEORIQUE

1. JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET

Ce travail, abordant les valeurs culturelles du PNT, se justifie à quatre niveaux. À savoir, la motivation personnelle, la pertinence scientifique, la portée sociale et l'intérêt culturel.

1.1. Motivation personnelle

Le choix de ce sujet est parti d'une participation à l'atelier de restitution globale et de validation du document synthèse des valeurs majeures du PNT, organisé par la DZSO/OIPR à Soubré, le vendredi 03 décembre 2021. En effet, une série d'ateliers communautaires d'identification des valeurs majeures du Parc national de Taï a été initiée par la Direction Zone Sud-Ouest de l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves (DZSO/OIPR) en 2021 dans les cinq secteurs de gestion du PNT dans le cadre des Petites Subventions Techniques pour les Évaluations (PSTE) de BIOPAMA pour la mise en œuvre du projet d'appui au processus de candidature du Parc national de Taï à la liste verte de l'UICN. Il est ressorti de cet atelier que, faisant partie des valeurs majeures du PNT, les valeurs culturelles sont moins documentées. De ce fait, elles ne sont pas suffisamment prises en compte dans la gestion du Parc. Cette réalité a amené l'OIPR à accorder un intérêt particulier à l'étude des valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï pour une gestion durable du PNT. Étant motivés par les questions de conservation et de développement communautaire, nous avons décidé d'apporter notre contribution à travers une production de connaissances scientifiques sur ces valeurs.

1.2. Pertinence scientifique

La problématique de l'intégration des valeurs culturelles dans la gestion des aires protégées a été l'objet de plusieurs recherches scientifiques. Ces recherches, en fonction de leurs préoccupations, ont mis l'accent sur des aspects spécifiques de cette problématique. Ainsi, certaines d'entre elles se sont intéressées à la valeur d'usage des plantes chez les populations humaines (Berété, 1998 ; Duchesne, 1996 ; Butare, 2001 ; N'Guessan et *al.*, 2010 ; Tchaa & Baoubadi, 2020).

En effet, les écrits ont fait état de l'utilité des plantes dans la satisfaction des besoins vitaux et culturels des populations humaines. Puis, des écrits ont présenté la relation qui existe entre les ressources naturelles et les valeurs culturelles (Blanc-Pamar, cité par Mougiana-Daouda, 1995 ; Sow, 2003 ; Djah, 2009 ; Mogomba, 2013a ; Juhé-Beaulaton cité par Guiblehon, 2015). Ces auteurs ont mis en lumière la relation des populations humaines aux ressources naturelles et

l'image que ces dernières y associent. Ce qui induit l'usage que ceux-ci font de ces ressources. D'autres études ont mis l'accent sur l'impact de la modernité sur l'avenir des pratiques culturelles conservatrices (Ndona Nzey, 2003; Sow, 2003; Takou *et al.*, 2010; Savadogo *et al.*, 2011 ; Koy & Ngonga, 2017; Mangambu *et al.*, 2021). Ces derniers écrits ont mis en exergue les multiples facteurs qui affaiblissent et menacent la continuité des valeurs culturelles. Toutes ces investigations, en plus d'avoir été réalisées dans diverses disciplines et sous diverses sphères, ont accordé très peu d'intérêt aux valeurs culturelles des parcs nationaux et réserves naturelles. Ainsi, avons-nous orienté cette recherche sur les valeurs culturelles du Parc national de Taï. Alors, cette contribution s'inscrit dans une perspective d'enrichissement de la littérature sur cette question et constituera une piste pour les futurs travaux de recherche.

1.3. Portée sociale

Le déficit d'informations scientifiques sur les pratiques culturelles des communautés riveraines du PNT a posé le problème de la non-prise en compte de celles-ci dans la gestion du PNT. En effet, pour prendre en considération les valeurs culturelles, il est nécessaire de connaître les pratiques culturelles des communautés liées aux ressources naturelles et leur influence sur la gestion durable du parc. Aussi, la production de connaissances scientifiques sur les valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï se présente comme un moyen essentiel pour préserver et valoriser ces savoirs traditionnels. Par conséquent, la documentation des savoirs traditionnels s'avère indispensable pour préserver ces cultures. En ce sens que les connaissances qui seront produites constitueront des archives pour les générations actuelles et futures. De plus, certaines pratiques traditionnelles sont aujourd'hui à l'arrêt en raison d'un manque de transmission. Concernant la valorisation des savoirs traditionnels, la disponibilité d'informations scientifiques sur les pratiques traditionnelles des communautés locales pourrait favoriser leur mise en valeur à travers l'écotourisme. Aussi, ces savoirs traditionnels peuvent être intégrés dans des projets de tourisme écologique, ce qui peut générer des revenus supplémentaires pour les communautés locales. Cela pourrait permettre aux populations riveraines de bénéficier matériellement des bénéfices associés à la présence du parc, tout en réduisant de manière significative les tensions entre les gestionnaires et les populations riveraines. Alors l'intérêt de cette étude est de (i) décrire les composantes des valeurs culturelles des communautés de l'espace Taï. (ii) Identifier les représentations des communautés locales liées à ces valeurs culturelles, et (iii) déterminer les implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT. Ainsi, ce travail permettra aux gestionnaires

d'avoir des connaissances sur ces valeurs pour leur prise en compte dans la gestion durable du parc et pour leur valorisation.

1.4. Intérêt culturel

Dans un contexte de périllement de certaines valeurs culturelles au profit de la modernité, la production de données scientifiques sur la culture des communautés autochtones de l'espace Taï est un important atout pour la valorisation et la pérennisation de la culture de ces communautés. La documentation des valeurs culturelles aide à conserver et à valoriser les identités culturelles des communautés. Les documents élaborés serviront de support pour faciliter la transmission des savoirs traditionnels aux jeunes générations, assurant ainsi la pérennité de ces connaissances. Par conséquent, les histoires, les mythes, les rituels et les croyances qui fondent l'identité des communautés seront préservés de toute déformation et garderont leur authenticité.

D'ailleurs, les acquis de cette étude permettront aux générations à venir de s'instruire sur les différentes valeurs culturelles étudiées, renforçant leur sentiment d'appartenance et de fierté au sein des communautés.

2. CLARIFICATION DES CONCEPTS

Cette étude renferme deux grands types de concepts : les concepts explicites et les concepts implicites découlant du sujet. La clarification de ces concepts s'avère nécessaire pour la compréhension de notre sujet et aussi pour éviter tout risque de confusion.

2.1. Concepts explicites

Les concepts explicites sont ceux qui apparaissent dans la formulation du sujet de recherche. Pour notre sujet, il s'agit des concepts de culture, valeurs culturelles et Parc national de Taï.

2.1.1. Culture

Du latin *cultura*, le mot *cultura* provient du verbe latin *colere*, qui signifie (cultiver, habiter, entretenir). La culture peut être définie comme le développement de certaines capacités intellectuelles par le biais d'exercices cognitifs appropriés. Elle est aussi l'ensemble des connaissances acquises. La culture, dans son sens le plus large, est considérée par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO) (1982) comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. La culture englobe, en plus des arts et des lettres,

les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.

De plus, la culture en sciences sociales est définie comme un héritage social, ce qui laisse une crainte de « *faire autrement* ». Elle est aussi perçue comme une création collective qui comprend les objets, les biens, les procédés techniques, les idées, les habitudes et les valeurs (Diantaill, 2012). Elle donne, à toute personne qui y participe, la liberté d'y laisser sa propre marque par des innovations personnelles plus ou moins importantes. L'anthropologue anglais Edward Tylor (1871) est considéré comme l'un des pionniers de l'anthropologie culturelle. Il a défini la culture comme « *l'ensemble complexe qui comprend la connaissance, la croyance, l'art, le droit, la morale, la coutume et toute autre capacité acquise par l'homme en tant que membre de la société* ». Selon les considérations anthropologiques, la culture s'apprend, elle utilise des symboles. Les cultures sont dynamiques, elles sont en constante évolution. La culture est intégrée à l'expérience quotidienne. La culture façonne la vie de chacun, elle est partagée. Et comprendre la culture implique de surmonter l'ethnocentrisme. Selon Gadou (2003), la culture est ce qui doit être mis en place et fait fonctionner pour satisfaire un manque ou une absence. Ainsi, chaque génération passée en a créé à un moment donné pour pallier une insuffisance ou combler un vide. Quant à Sanou cité par Gadou (2003, p. 18), la culture est « *l'ensemble des récits, expériences, représentations, figures et symboles de toutes sortes qui nourrissent l'imaginaire des contemporains, façonnant leur conception du monde, leur permettant de cerner les énigmes que constituent les autres, l'amour, l'univers, le temps et la mort, informent le goût et leur jugement moral, en un mot établissant les critères du vrai, du beau et du bien tout en fournissant des réponses aux mystères de l'existence* ».

Dans le cadre de cette étude, la culture désigne l'ensemble des principes, des représentations et des valeurs partagés par les membres d'une même société, qui influencent leurs façons de penser et d'agir sur la nature ainsi que leurs façons d'organiser leurs rapports sociaux.

2.1.2. Valeurs culturelles

Étymologie du latin *valor* « valeur » dérivé de *valere* « valoir », ce qui signifie avoir de la valeur, avoir de la vertu. C'est un idéal à atteindre et le terme valeur est utilisé dans de nombreux domaines. Du point de vue sociologique, les valeurs peuvent être définies comme des croyances liées aux affects. Elles motivent et servent de critère pour évaluer les actions. Elles sont des principes moraux servant de repères aux individus dans la conduite de leur vie sociale. Aux valeurs, sont attachées des règles de comportement social dont la transgression peut être

sanctionnée (Schwartz, 2006). Selon Durkheim (1897) et Weber (1905), les valeurs sont importantes pour expliquer comment la société et les individus s'organisent et le changent.

Les valeurs culturelles correspondent à l'ensemble des croyances, des langues, des coutumes, des traditions et des relations qui caractérisent une société ou un groupe de personnes. Il s'agit du patrimoine culturel d'une société, d'une communauté ou d'un groupe. Les valeurs culturelles peuvent être différenciées entre différentes communautés, qu'il existe ou non une série de valeurs humaines et sociales partagées. Cela prend en compte les biens matériels et immatériels qui constituent les valeurs culturelles. Il s'agit notamment du respect d'un symbole national, de montrer de l'admiration pour une personne illustre de l'histoire, de prendre soin des parcs nationaux. Les valeurs culturelles permettent aux individus de s'identifier à un groupe social, de développer un sentiment d'appartenance et de trouver des racines dans les coutumes qui leur ont été enseignées tout au long de leur existence (Encyclopedia-titancia, 2022).

Les valeurs culturelles sont des valeurs qui ont une importance esthétique, historique, scientifique ou sociale pour les générations passées, présentes ou futures. Il s'agit des pratiques culturelles, des connaissances, des chansons, des histoires, des endroits ou des dispositifs d'importance culturelle ainsi que des sites sacrés, des patrimoines bâtis, des arts, des reliques, des restes humains, des reliefs, des éléments de flore, de faune ou de minéraux naturels qui ont une signification culturelle (OIPR, 2021).

En outre, selon Bert Peeters (2016), les valeurs culturelles renvoient à des croyances, des convictions et des attitudes qui participent à la construction de l'identité culturelle et à la préservation de la biodiversité. Plus précisément, il s'agit des valeurs culturelles qui participent aux résultats de la conservation, telles que les pratiques de gestion coutumières qui concourent à protéger des espèces de faune et de flore.

Dans cette étude, on entend par valeur culturelle une construction idéologique basée sur les référents culturels.

2.1.3. Parc National

L'UICN définit un parc national comme une aire protégée de la catégorie II. Les aires protégées de la catégorie II sont :

« De vastes aires naturelles ou quasi naturelles mises en réserve pour protéger des processus écologiques de grande échelle, ainsi que les espèces et les caractéristiques des écosystèmes de la région, qui fournissent aussi une base pour des opportunités de visites de nature spirituelle, scientifique, éducative et récréative, dans le respect de

l'environnement et de la culture des communautés locales » (Dudley, 2008b).

Depuis la dixième assemblée générale de l'UICN en 1969 à New Delhi, l'UICN a recommandé aux différents gouvernements d'appeler parc national toutes les aires protégées qui présentent les caractéristiques suivantes :

« Un Parc National est un territoire relativement étendu 1° qui présente un ou plusieurs écosystèmes, généralement peu ou pas transformés par l'exploitation et l'occupation humaine, où les espèces végétales et animales, les sites géomorphologiques et les habitats offrent un intérêt spécial du point de vue scientifique, éducatif et récréatif. Ou dans lesquels existent des paysages naturels de grande valeur esthétique et 2° dans lesquels la plus haute autorité compétente du pays a pris des mesures pour empêcher ou éliminer dès que possible. Sur toute sa surface, cette exploitation ou cette occupation, et pour y faire effectivement respecter les entités écologiques, géomorphologiques ou esthétiques ayant justifié sa création ; et 3° dont la visite est autorisée, sous certaines conditions, à des fins récréatives. Éducatives et culturelles » (UICN, 1969).

En Côte d'Ivoire, la Loi n°2002-102 du 11 février 2002 relative à la création, la gestion et le financement des parcs nationaux et des réserves naturelles définit comme Parc national, une aire :

- placée sous le contrôle de l'État et dont les limites ne peuvent être changées, ni aucune partie aliénée, sauf par l'autorité législative compétente ;
- exclusivement destinée à la propagation, la protection, la conservation et l'aménagement de la végétation et des populations d'animaux sauvages, ainsi qu'à la protection des sites, des paysages, ou des formations géologiques d'une valeur scientifique ou esthétique particulière, dans l'intérêt et pour la récréation du public ;
- dans laquelle l'abattage, la chasse, la capture d'animaux et la destruction ou la collecte des plantes sont interdits, sauf pour des raisons scientifiques ou pour les besoins de l'aménagement et à condition que de telles opérations aient lieu sous la direction et le contrôle de l'autorité compétente ;
- comportant tout milieu aquatique auquel s'appliquent toutes ou l'une quelconque des dispositions des alinéas 1 et 3 de la présente définition.

Comme stipulé dans l'article trois de cette loi, les parcs nationaux ivoiriens sont créés dans le but de permettre la conservation des milieux naturels, de la faune et de la flore terrestre et aquatique, ainsi que le maintien de la diversité biologique et des processus écologiques contre toutes les causes de dégradation qui les menacent. Ces Parcs ont aussi pour vocation de

participer, par la récréation et l'éducation du public, à l'équilibre harmonieux des populations, qu'elles soient rurales ou urbaines. Dans cette étude, nous retenons la définition des parcs nationaux selon la loi n° 2002-102 du 11 février 2002, relative à la création, à la gestion et au financement des parcs nationaux et des réserves naturelles.

2.1.4. Parc national Taï

Le Parc national de Taï et la Réserve Partielle de Faune du N'ZO (RPFN) forment un bloc forestier qui couvre une superficie de 536 016 ha (PAG, 2020-2029). Ce bloc d'aire protégée située dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire, constitue la deuxième plus grande aire protégée du réseau national d'aires protégées. Il abrite une biodiversité exceptionnelle, avec plus de 1 300 espèces végétales et animales, dont certaines sont endémiques ou menacées. Depuis 1978, le PNT fait partie du réseau des réserves de Biosphère. Il est aussi inscrit sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1982 et sur la liste du patrimoine mondial en péril depuis 2003 (Kouakou, 2019; OIPR, 2020). En mai 2025, le PNT a été inscrit sur la liste verte de l'UICN pour sa bonne gouvernance, sa gestion efficace et la conservation des valeurs universelles exceptionnelles qu'il abrite.

Selon le dernier découpage administratif de 2013, le PNT s'étend sur trois (03) régions (Cavally, Nawa et San Pedro), six (6) départements (Guiglo, Taï, Buyo, Méagui, San Pedro et Tabou) et onze (11) sous-préfectures (Guiglo, Nizahon, Taï, Zagné, Buyo, Dapéoua, Oupoyo, Gnamangui, Doba, Dogbo et Djapadji) (OIPR/DZSO, 2021).

2.2. Concepts implicites

Les concepts implicites sont des concepts sous-entendus dans un sujet. Il s'agit ici des concepts de communauté locale, tradition, croyance, représentations sociales, environnement, biodiversité, aire protégée, conservation, espaces sacrés et totem.

2.2.1. Communauté locale

La communauté locale est définie dans la loi modèle de l'Organisation de l'Union Africaine (OUA) pour la protection des droits des communautés locales, des agriculteurs et des sélectionneurs et la réglementation de l'accès aux ressources biologiques comme « *une population humaine dans une zone géographique distincte, avec la priorité sur ses ressources biologiques, les innovations, les pratiques, les connaissances et les technologies partielles ou totalement régies par ses propres coutumes, traditions ou lois* » (Collot, 2019). Cette définition lie une communauté locale à un territoire, à une relation aux ressources naturelles régies par

des règles traditionnelles spécifiques. La communauté locale est principalement une identité ressentie par un ensemble d'individus ayant certains traits communs dont généralement le partage d'un même territoire (Christenson et Robinson cités par Simard, 2000).

Le concept de communauté locale désigne un groupe social vivant dans une zone géographique déterminée et partageant des caractéristiques communes, comme la langue, la culture, l'histoire ou l'économie. Dans le contexte de cette étude, il s'agit des populations riveraines du Parc national de Taï.

2.2.2. Tradition

Le dictionnaire du Centre national de ressources textuelles et lexicales (2005) définit la tradition comme l'action, la façon de transmettre un savoir, abstrait ou concret, de génération en génération par la parole, par l'écrit. Selon Gérard Lenclud cité par Parizot (2014), « *la tradition est un morceau de passé taillé à la mesure du présent* ». Ainsi, la tradition englobe des savoirs, des croyances et des pratiques des générations passées qui demeurent actives pour les générations présentes et futures. Dans le cadre de cette étude, la tradition est un ensemble de pratiques, de croyances, de valeurs et de coutumes transmises de génération en génération dans une communauté.

2.2.3. Croyance

Étymologiquement, la croyance vient du latin classique *credere*, tenir pour vrai quelque chose, croire, penser, avoir confiance, se fier. Selon Desbornes (2010), la croyance est un ensemble de représentations ou d'idées auxquelles un sujet adhère parce qu'il les tient pour vraies ou conformes au réel. Ainsi, le mot croyance peut être scindé en deux, qui sont le contenu de la croyance et l'adhésion du sujet ou la foi. En effet, la foi peut avoir plusieurs contenus notamment (les sensations, les imaginations, les préjugés, les mythes, les explications religieuses, les idéologies politiques, les valeurs, les hommes, etc.). L'adhésion du sujet ou la foi, quant à elle, relève de l'affectif. Il se caractérise, d'une part, par une absence ou un degré peu élevé de filtre, de critique et d'autre part, par une intensité psychique qui se projette sur le contenu de la croyance, le sujet qui croit, fait confiance à son intuition, selon laquelle le contenu de sa croyance est vrai (*Ibid*). Du coup, il accepte que sa croyance puisse échapper à toute vérification ou preuve. Pour lui, la raison n'explique pas tout. Il y a de l'irrationnel et il y a accès par sa foi (*Ibid*).

Les croyances correspondent à des affirmations qui sont tenues pour vraies sans qu'il y ait nécessairement de démonstration objective ou rationnelle. Une croyance peut être faible

(superficielle) ou forte (ancrée). Si une croyance est faible, elle peut être basée sur des intuitions ou des opinions anecdotiques. Si une croyance est forte, elle peut être réfléchie et basée sur des arguments (Green, 1971).

Pour Rokeach (1968), une définition très large du concept de croyance est toute proposition commençant par « je crois que... ». La croyance est définie également comme une proposition tenue pour vraie. Elle est de nature essentiellement individuelle, idiosyncrasique, car issue de l'expérience personnelle, et elle comporte une dimension affective ou de jugement (Goodenough, 1963).

Dans cette étude, les croyances correspondent à des affirmations qui sont tenues pour vraies sans qu'il y ait nécessairement de démonstration objective ou rationnelle qui oriente ou guide les actions et les décisions des individus.

2.2.4. Représentations sociales

À la fois écologique et social, la représentation sociale est un concept transversal et interdisciplinaire. Selon Moscovici (1984), la représentation sociale est :

« Une manière d'interpréter le monde et de penser notre réalité quotidienne, une forme de connaissance sociale que la personne se construit plus ou moins consciemment à partir de ce qu'elle est, de ce qu'elle a été et de ce qu'elle projette et qui guide son comportement. Et corrélativement, la représentation sociale est l'activité mentale déployée par les individus et les groupes pour fixer leurs positions par rapport à des situations, événements, objets et communications qui les concernent ».

Le concept a été introduit en 1898 par le sociologue Émile Durkheim dans son article : « Représentations individuelles et représentations collectives ». Son analyse a été reprise par Serge Moscovici, psychologue social et historien des sciences, en 1961 pour développer une théorie située à l'interface du psychologique et du social.

Selon la psychosociologue Denise Jodelet (1991, p. 51) : « *la représentation sociale est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourante à la construction d'une réalité commune à un ensemble social* ».

Quant au psychosociologue Jean-Claude Abric (1987), il a d'abord défini la représentation sociale comme étant : « *le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique* ». Ensuite, il l'a présenté comme « *une vision fonctionnelle du monde qui permet à l'individu ou au groupe de donner un sens à ses conduites, et de comprendre la réalité, à travers son propre système de références, donc de s'y adapter, de s'y définir une place* » (Abric, 1997,

p.13). Pour cet auteur, une représentation sociale est un ensemble organisé et structuré d'informations, de croyances, d'opinions et d'habitudes. Elle constitue un système sociocognitif particulier composé de deux sous-systèmes en interaction, dont un système central (ou noyau central) et un système périphérique. Le noyau central est constitué d'un ou de quelques éléments, toujours en nombre limité. Ce système est composé d'éléments stables et fondamentaux qui définissent l'objet de la représentation. Ces éléments sont peu susceptibles de changement au fil du temps et sont généralement partagés par le groupe social. Le noyau central assure trois fonctions essentielles, c'est-à-dire que c'est lui qui détermine la signification de la représentation (fonction génératrice) ; son organisation interne (fonction organisatrice) ; sa stabilité (stabilisatrice). Quant au système périphérique, il comprend des éléments plus flexibles et contextuels qui entourent le système central. Les éléments du système périphérique peuvent varier selon les individus, les contextes ou les situations. Ils se caractérisent par leur flexibilité, leur variabilité et leur fonction d'ajustement (Abric & Vergès, 1994).

Denise Jodelet (1991) et Jean-Claude Abric (1987) ont relevé cinq (05) caractéristiques et quatre (04) fonctions du concept de représentation sociale. S'agissant des caractéristiques du concept, ces auteurs en distinguent cinq (05) :

- Elle est toujours une représentation d'un objet. Il n'existe pas de représentation sans objet. Une représentation sociale est définie par un contenu (informations, images, normes, modèles, opinions, croyances, attitudes, valeurs) et par un objet (individus, faits de société, mécanismes politiques ou économiques). La représentation est toujours celle de quelque chose et de quelqu'un, ce qui souligne le lien indissociable entre le sujet et l'objet.
- Elle a un caractère imageant. Le terme image renvoie à l'imaginaire social et individuel.
- Elle a un caractère symbolique et signifiant. Le sujet symbolise l'objet en lui donnant un sens.
- Elle a un caractère constructif. La représentation construit la réalité sociale. Les représentations sociales ne sont pas de simples reflets de la réalité, mais sont élaborées par les interactions sociales et les expériences. Les représentations sociales sont ancrées dans les valeurs sociales et permettent l'interprétation et la gestion de l'environnement (Garnier & Sauvé, 1999a).
- Elle a un caractère autonome et créatif. Elle a une influence sur les attitudes et les comportements. Les représentations sociales interviennent dans la diffusion et

l'assimilation de connaissances, le développement individuel et collectif, l'expression de groupes et les transformations sociales (*Ibid*).

En ce qui concerne les fonctions, Denise Jodelet et Jean-Claude Abric en dénombrent également quatre (04) :

- Fonction cognitive : les représentations sociales permettent aux individus d'intégrer des données nouvelles à leurs cadres de pensée. Elles aident à nommer, définir et classer les différents aspects du monde.
- Fonction d'interprétation : elle est une manière de penser et d'interpréter le monde et la vie quotidienne.
- Fonction d'orientation des conduites et des comportements : les représentations sociales sont porteuses de sens, elles créent du lien ; en cela, elles ont une fonction sociale. Elles contribuent à la communication, à l'orientation des individus dans leur environnement et à leur action. Elles suscitent donc des attitudes, des opinions et des comportements.
- Fonctions identitaires : elles situent les individus et les groupes dans le champ social. Les individus élaborent des stratégies pour maintenir une identité sociale positive en comparant leur groupe d'appartenance avec des groupes de référence.

2.2.5. Environnement

Dans une dimension plus complète et inclusive, le concept d'environnement désigne l'ensemble des éléments naturels et artificiels ainsi que des facteurs économiques, sociaux et culturels qui favorisent l'existence, la transformation et le développement du milieu, des organismes vivants et des activités humaines (Abdelmalki & Mundler, 2010).

Selon Ghalem (2019), l'environnement est l'ensemble des éléments (plantes, animaux, forêts, étendues d'eau) qui entourent les êtres humains. L'environnement peut être défini aussi comme une construction sociale hybride entre nature et culture : « *l'environnement est un objet de connaissance et d'appropriation, mais c'est aussi un projet collectif : nos environnements sont à construire et à reconstruire ensemble, à la jonction entre nature et culture, en fonction des valeurs qu'on choisit d'adopter* » (Babou, 2015).

Dans cette étude, nous retenons la définition de la loi n°2023-900 du 23 novembre 2023 portant code de l'environnement de Côte d'Ivoire. Ce code stipule, en son article premier, que l'environnement est un ensemble des éléments physiques, chimiques, biologiques et des facteurs socio-économiques, moraux et intellectuels susceptibles d'avoir un effet direct ou indirect, immédiat ou à long terme sur le développement du milieu, des êtres vivants et des

activités humaines. Ainsi, l'environnement est un ensemble composé d'éléments biotiques (les plantes, les animaux et les micro-organismes), d'éléments abiotique (l'air, l'eau, le sol et le climat) et d'humain (les infrastructures, les activités économiques, les cultures et la société).

2.2.6. Biodiversité

Le mot biodiversité vient de la contraction de l'expression anglaise « biological diversity », ce qui signifie diversité biologique. La biodiversité est la variabilité des organismes vivants de toute origine, y compris entre autres les écosystèmes terrestres, marins et autres écosystèmes aquatiques, et les complexes écologiques dont ils font partie. Cela comprend la diversité au sein des espèces et entre espèces ainsi que celle des écosystèmes (CDB, 1992).

La biodiversité est aussi définie comme le tissu de la planète Terre et cela recouvre l'ensemble des milieux naturels et les formes de vie, c'est-à-dire les plantes, les animaux, les champignons, les bactéries, etc., ainsi que toutes les relations et interrelations qui existent d'une part entre les organismes vivants eux-mêmes et d'autre part entre ces organismes et leurs milieux de vie. Elle désigne les variétés et/ou la variabilité des gènes, des espèces et des écosystèmes où habita (Bergonzini, 2004 ; Mauvais et al., 2016).

La loi n°2023-900 du 23 novembre 2023 portant code de l'environnement de Côte d'Ivoire définit la diversité biologique ou biodiversité comme la variabilité des organismes vivants de toute origine y compris, entre autres, les écosystèmes terrestres, marins et autres écosystèmes aquatiques et les complexes écologiques dont ils font partie ; cela comprend la diversité au sein des espèces et entre espèces ainsi que celle des écosystèmes. Cette définition a été retenue pour la présente étude.

2.2.7. Aire protégée

Une aire protégée selon l'UICN (2008) est « *un espace géographique clairement défini, reconnu, dédié et géré par des moyens légaux ou d'autres moyens efficaces, dans un objectif de conservation, à long terme, de la nature, des services écosystémiques associés et de sa valeur culturelle* ».

Dans les lignes directrices pour les catégories de gestion des aires protégées publiées en 1994, l'UICN a classé les aires protégées en six catégories, à savoir les aires protégées de catégorie I, II, III, IV, V et VI. Les aires protégées de catégorie I sont des réserves naturelles intégrales/zones de nature sauvage. Cette catégorie d'aires protégées est gérée principalement à des fins scientifiques ou de protection des ressources sauvages. La catégorie II concerne les Parcs nationaux. Les Parcs nationaux sont gérés principalement dans le but de protéger les

écosystèmes et à des fins récréatives. Les aires protégées de catégorie III sont des monuments naturels. Elles sont gérées principalement dans le but de préserver des éléments naturels spécifiques. Les aires protégées de la catégorie IV concernent les aires de gestion des habitats ou des espèces. Elles sont gérées principalement à des fins de conservation, avec intervention au niveau de la gestion. Les aires protégées de la catégorie V sont des paysages terrestres ou marins protégés. Elles sont gérées principalement dans le but d'assurer la conservation de paysages terrestres ou marins et à des fins récréatives. La dernière catégorie concerne les aires protégées de ressources naturelles gérées. Elles sont principalement destinées à des fins d'utilisation durable des écosystèmes naturels.

La Convention pour la Diversité Biologique (CDB) définit une aire protégée comme « *toute zone géographiquement délimitée qui est désignée ou réglementée et gérée en vue d'atteindre des objectifs spécifiques de conservation* » (CDB, 1992).

Selon la loi n°2023-900 du 23 novembre 2023 portant code de l'environnement de Côte d'Ivoire, une aire protégée désigne une portion de terre, de mer, de rivière et/ou de lagune géographiquement délimitée qui est définie, réglementée et gérée pour la protection et le maintien du patrimoine naturel et culturel. Nous retenons la définition des aires protégées selon le Code ivoirien de l'environnement de 2023.

2.2.8. Conservation

Selon Patrick Triplet (2023), la conservation est l'utilisation et la gestion respectueuse des ressources naturelles afin d'éviter qu'elles soient perdues ou gaspillées. Cette définition vise à attribuer une valeur à l'environnement par les biens et services qui sont fournis aux êtres humains. Selon la stratégie mondiale de la conservation de 1980, la conservation comprend la préservation, le maintien, l'utilisation durable, la restauration et l'enrichissement de l'environnement naturel (Borrini-Feyerabend *et al.*, 2014). La conservation consiste alors à la préservation, à l'entretien, à l'utilisation durable, à la restauration et à l'amélioration ou à l'enrichissement de l'environnement naturel.

En outre, « *la conservation est la gestion de l'utilisation par les hommes de la biosphère afin d'en tirer les meilleurs bénéfices durables pour les générations actuelles, tout en conservant son potentiel pour répondre aux besoins et aux aspirations des générations futures* » (UICN, 1980). Selon l'UICN, la conservation a trois objectifs spécifiques : maintenir les processus écologiques essentiels et les systèmes entretenant la vie, préserver la diversité génétique et veiller à l'utilisation durable des espèces et des écosystèmes. Nous retenons dans cette étude

que la conservation renvoie à la protection et à la gestion durable des ressources naturelles, y compris la biodiversité, les habitats et les écosystèmes.

2.2.9. Espace sacré

Les espaces sacrés englobent des sites naturels sacrés. Ils sont des espaces terrestres ou marins qui ont une importance spirituelle spéciale pour des peuples ou des communautés (Wild & McLeod, 2012). Les sites naturels sacrés sont de toutes dimensions. Ils peuvent être aussi petits qu'un seul arbre ou une formation rocheuse ou s'étendre à tout un massif montagneux. Dans certains cas, des paysages entiers sont considérés comme sacrés par des communautés, tout en renfermant en leur sein des lieux plus particulièrement révéérés. Les sites naturels sacrés peuvent être le séjour de divinités, d'esprits de la nature ou d'ancêtres, ou encore ils sont associés à des ermites, des prophètes, des saints et des chefs spirituels visionnaires. Ils peuvent être craints ou pas. Ils peuvent être des lieux de cérémonies ou de contemplation, de prière et de méditation (Wild & McLeod, 2012). Les sites naturels sacrés sont des espaces qui abritent des forces surnaturelles et dont l'appréhension par l'homme passe par la médiation d'individus initiés à un savoir érotique. Selon Ibo (1997, 2004), il faut parler de bois sacrés dans le cas de lieux d'initiation et de forêts sacrées lorsqu'il s'agit de la deuxième catégorie de sites sacrés. Pour plus de précision, le bosquet sacré aménagé désigne le bois sacré initiatique et le bosquet sacré non aménagé, lieu de première rencontre, désigne la forêt sacrée. Dans ce cadre, le bois sacré désigne *« les lieux socialement aménagés pour l'initiation ou la conservation des fétiches ou encore pour rendre des cultes aux ancêtres. Les bois sacrés sont en quelque sorte l'équivalent des temples hindous. Dans cette acception, la superficie de l'espace n'intervient quasiment pas en ce sens qu'elle n'a pas d'importance significative »* (Ibo, 2005).

Dans cette étude, les espaces sacrés sont l'ensemble des forêts, des cimetières, des rivières, montagne et des collines sacrés qui ont une importance spirituelle pour des communautés.

2.2.10. Totem

Selon Memel-Fotê (1998), le totem est un lien spirituel impliquant alliance et protection réciproque qui associe certains animaux et végétaux à des communautés humaines.

Selon la tradition amérindienne, un totem sert d'emblème à une tribu, un clan, une famille ou un individu. Un animal totem est celui qui vous accompagne toute votre vie, tant dans le monde physique que spirituel. Bien que les gens puissent reconnaître différents guides spirituels animaux au cours de leur vie, c'est cet animal totem qui fait office d'esprit gardien principal

d'un lignage ou d'un clan. Les humains ont souvent un lien de parenté ou une relation spirituelle avec les animaux totémiques (Vedova, 2022).

Au regard de son être et de son rôle moteur, dans le système traditionnel, des croyances, des pratiques culturelles de longue date et de l'harmonie de la nature qu'il alimente, l'arbre acquiert souvent une nature sacrée (Kouadio, 2023). Le végétal constitue un puissant maillon de la chaîne de symboles fonctionnels valorisés auxquels l'Africain reste fermement attaché, en ce sens que « *chaque civilisation a ses symboles qui évoquent son imaginaire tout en relevant ses valeurs et ses croyances* » (Darthon, 2017). Dans ce contexte, le totem est défendu de tout comportement qui pourrait nuire à sa tranquillité.

3. REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE

3.1. Écrits théoriques

3.1.1. Théorie de la mémoire collective

La théorie de la mémoire collective examine comment les groupes sociaux se souviennent du passé et comment ces souvenirs influencent leur identité et leur action. Elle soutient que la mémoire n'est pas seulement une activité individuelle, mais elle est aussi une construction collective. Elle est influencée par les interactions sociales, les échanges et les partages au sein d'un groupe (Kitzinger *et al.*, 2004). Les représentations sociales, construites, transmises, transformées et soutenues par des processus de communication, jouent un rôle essentiel dans la formation de la mémoire collective (Linell, 1999). Selon Gadou (2003, p. 17-18), la mémoire se définit comme suit :

« La mémoire est une aptitude à se souvenir. Dans sa dimension collective, c'est aussi un ensemble de souvenirs qui est lié à un groupe et qui permet à chaque individu d'avoir le sentiment d'appartenance et la nécessité de participer à la vie et à la survie du groupe. La mémoire collective est ainsi de l'ordre de la production, de la gestion et de la survie du groupe. La relation à l'antériorité, à ce qui s'est passé avant moi, est une pratique mémorable qui se vit de façon organique dans nos communautés villageoises, constituées essentiellement d'autochtones et d'enracinés. L'histoire, en tant que relation au passé, est donc une mémoire collective vivante. D'où son importance pour la culture de la sauvegarde de la biodiversité ».

Ainsi, la mémoire collective est un ensemble de souvenirs liés à un groupe, permettant à chaque individu de ressentir un sentiment d'appartenance et de participer à la vie et à la survie de ce groupe. La mémoire collective remplit à cet effet plusieurs fonctions :

- le sentiment d'appartenance, elle permet aux individus de se sentir membres d'un groupe, en partageant un passé commun et une identité collective.
- la cohésion sociale, elle contribue à la cohésion sociale en renforçant les liens entre les membres du groupe, grâce à la transmission des traditions, des valeurs et des normes communes.
- la survie du groupe, la mémoire collective est essentielle pour la survie du groupe, car elle assure la transmission des savoirs, des pratiques et des expériences accumulées au fil du temps.

La mémoire collective est une production sociale, constamment gérée et transformée par le groupe. Elle n'est pas figée dans le passé, mais s'adapte aux nouvelles réalités et aux défis rencontrés par le groupe. La mémoire collective est étroitement liée à la culture car, c'est à travers elle que les valeurs, les croyances, les savoirs et les pratiques sont transmis d'une génération à l'autre. La culture se définit comme ce qui est mis en place pour pallier un manque et elle s'appuie sur la mémoire collective (Gadou, 2003).

Chaque génération crée des éléments culturels pour répondre à des insuffisances, en utilisant des éléments existants dans la mémoire collective. La mémoire collective est un fondement pour la construction du présent. Les actions et les projets du groupe ne sont pas construits à partir de rien, mais à partir de ce qui existe déjà dans la mémoire collective. Le passé et le présent sont interdépendants et s'influencent. La mémoire collective explique la longue durée et la permanence des communautés, car elle assure la transmission des expériences et des identités. L'étude des mémoires collectives permet d'interroger les méthodes traditionnelles de connaissances et de gestion, comme la gestion de la biodiversité. La mémoire collective diffère de la mémoire individuelle, car elle est partagée par un groupe et façonnée par les interactions sociales (Gadou, 2001). En résumé, la mémoire collective est un élément constitutif de l'identité collective qui assure la pérennité et la cohésion du groupe. Elle n'est pas une simple archive du passé, mais une force vive qui façonne le présent et oriente l'avenir. Cette théorie met en exergue l'influence des mémoires culturelles sur l'identité et les actions des groupes sociaux. Cependant, elle ne renseigne pas sur le contexte de création des éléments constitutifs de cette mémoire et le sens de chaque élément constitutif. D'où la génétique culturelle qui permet de comprendre le contexte de l'initiation des pratiques traditionnelles.

3.1.2. Théorie de la génétique culturelle

La théorie de la génétique culturelle souligne l'importance du passé et de la mémoire collective pour mieux comprendre et gérer le présent, en vue de bien préparer l'avenir. Une méthode d'enracinement basée sur la génétique culturelle exige de créer d'abord de nouvelles relations avec le passé, des relations chargées de sens. Selon D'Haenens (1989), en se fondant sur le sens, il s'agit de porter la réflexion sur trois globalités : la globalité antérieure ou génétique, la globalité présente ou diagnostique, la globalité postérieure ou prospective.

- La globalité antérieure ou génétique, qui concerne l'étude du passé et des traditions.
- La globalité présente ou diagnostique, qui analyse la situation actuelle.
- La globalité postérieure ou prospective, qui se projette dans l'avenir.

En ce qui concerne la globalité antérieure ou génétique, nous devrions pouvoir interroger les mémoires collectives sur les méthodes de connaissance et de gestion de la biodiversité. Ici, la coutume apparaît comme une pratique, une survivance dont on voudrait se servir et qui devrait être replacée dans un contexte originel afin de comprendre pourquoi et comment la communauté est arrivée à l'initier, à l'institutionnaliser et à trouver les moyens de sa pérennisation. Cela, pour comprendre aussi pourquoi des générations successives ont réussi à la maintenir dans leurs esprits jusqu'à présent, sans toutefois remettre en cause la cohésion communautaire. En réalité, cette démarche ne vaut que quand on se considère soi-même comme une mémoire, réalité et maillon d'une chaîne de la longue durée (Gadou, 2003). Selon la théorie de la génétique culturelle, il est nécessaire de nouer de nouvelles relations avec le passé, des relations chargées de sens. Il s'agit d'interroger, par exemple, les mémoires collectives sur les méthodes de connaissance et de gestion de la biodiversité. La coutume est considérée comme une pratique dont on peut se servir, toutefois, elle doit être replacée dans son contexte originel afin d'en saisir pleinement la signification. Cette démarche vise à donner un sens aux rapports avec les mémoires culturelles, en les dépouillant de tout aspect superstitieux.

La méthode d'enracinement fondée sur la génétique culturelle repose sur la signification. L'objectif est de comprendre les pratiques culturelles comme des composantes importantes d'un système de pensée et d'action. La génétique culturelle est utilisée dans le contexte de la préservation de la biodiversité. Elle permet d'identifier les pratiques traditionnelles qui favorisent la préservation de l'environnement. Ainsi, elle suscite des interrogations sur la façon dont les systèmes de gestion traditionnels de la biodiversité ont été initiés par le passé (Sané et

al., 2021a). Il s'agit de comprendre les pratiques ancestrales de conservation de la biodiversité et de les mettre à jour. Cette approche se distingue d'un modèle de développement qui vise à imposer un modèle occidental aux communautés locales. Elle met en évidence l'importance de mettre en valeur les connaissances et pratiques locales.

En résumé, la théorie de la génétique culturelle constitue une approche d'analyse et d'action qui vise à comprendre le présent et à construire l'avenir, en s'appuyant sur la connaissance du passé, des traditions et des mémoires collectives. Elle met l'accent sur l'importance de la signification et de la compréhension des pratiques culturelles dans leur contexte d'origine. Elle revêt une importance particulière dans les contextes où les savoirs traditionnels peuvent contribuer à la résolution de problèmes contemporains, tels que la préservation de la biodiversité. Toutefois, cette théorie présente des limites, dans la mesure où elle ne met pas l'accent sur les fonctions des éléments qui composent les valeurs culturelles des communautés locales. Pour pallier cette insuffisance, la théorie fonctionnaliste a été mobilisée pour comprendre les fonctions des composantes des valeurs culturelles.

3.1.3. Théorie fonctionnaliste

Le concept de fonctionnalisme s'est imposé en Grande-Bretagne dans les années 1930-1950 grâce à Bronislaw Malinowski et Alfred Radcliffe Brown. Il s'agit d'un courant de pensée sociologique et anthropologique qui essaie de comprendre les phénomènes sociaux en identifiant les fonctions des éléments au sein de l'ensemble auquel ils se rattachent. La paternité du fonctionnalisme culturel est généralement reconnue à B. Malinowski, anthropologue britannique de la première moitié du XX^e siècle, qui a développé l'idée que, dans une culture, chaque élément possède une fonction comparable à celle d'un organe dans un corps vivant et répond à un besoin (Paul N'Da, 2006). La fonction désigne le rôle qu'un organe social (institution) joue dans une organisation sociale donnée. Cette théorie met l'accent sur la fonction des éléments qui constituent un système. Les fonctionnalistes tentent d'expliquer les phénomènes sociaux en se basant sur les fonctions que remplissent les institutions, les structures et les comportements. Ils postulent que les éléments sociaux et culturels remplissent des fonctions sociales et sont indispensables (Paul N'Da, 2006).

Selon Malinowski, cité par Perrineau (1975), les traits culturels ne peuvent être détachés de leur fonction dans le tout social. À cet effet, Jean Poirier (1968) a affirmé que « *la culture est une totalité organique dont les divers éléments sont interconnectés ; chaque élément s'ajuste à tous les autres, à sa place et joue son rôle dans un ensemble signifiant, comme les rouages d'une*

vaste machinerie » (Perrineau, 1975). L'interprétation fonctionnaliste s'appuie sur trois notions fondamentales, à savoir les pré-réquisits (besoins primaires), la fonction (leur satisfaction) et l'interrelation (ajustement des parties du corps social) qui renvoient à la biologie et à une finalité (Bessaignet, 1971). Selon Malinowski (1968), les fonctions de la société satisfont à deux catégories de besoins que sont les besoins primaires, physiologiques, tels que se nourrir, ainsi que les besoins culturels, tels que les besoins économiques, juridiques, etc. Ces derniers ne sont satisfaits que lorsque les besoins primaires sont comblés. Donc l'étude des valeurs culturelles doit passer par l'étude de la manière dont celles-ci comblent les besoins des communautés.

Trois postulats sont à la base de sa théorie :

- postulat de l'unité fonctionnelle : tout élément d'un système est fonctionnel pour le système social tout entier.
- postulat du fonctionnalisme universel : ce postulat stipule que chaque élément social et culturel remplit une fonction dans le système. Dans son ouvrage « *Théorie scientifique de la culture* », Malinowski (1968) démontre que si la société est un tout qui fonctionne, tout à l'intérieur de la société a une fonction. Il précise que « *l'analyse fonctionnelle de la culture part du principe que dans tous les types de civilisation, chaque coutume, chaque objet, chaque idée et chaque croyance remplit une fonction vitale quelconque* ».
- postulat de nécessité : ce postulat suppose que tous les éléments du système social sont nécessaires au fonctionnement de tout le système.

La méthode fonctionnaliste a un intérêt concret. Elle permet d'observer les phénomènes ou les institutions, de tenir compte de l'interdépendance de ces phénomènes ou de ces institutions et de leur lien avec la société globale (Paul N'Da, 2006). Ainsi, par rapport à cette étude, la théorie fonctionnaliste nous a permis de comprendre la fonction des éléments qui composent les valeurs culturelles des communautés locales Kouzié, Bété, Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao et Guéré de l'espace Taï. Cependant, cette théorie ne permet pas de savoir comment les valeurs culturelles sont construites et pérennisées dans le temps, ainsi que leur influence sur les individus. C'est pour combler ces insuffisances que la théorie du culturalisme a été utilisée.

3.1.4. Théorie du culturalisme

Le culturalisme a été développé aux USA à partir des années 1930 par des auteurs tels que Ruth Benedict, Margaret Mead, Kardiner et Linton. C'est un courant qui tend à expliquer la culture comme système de comportements appris et transmis par l'éducation, l'imitation et le

conditionnement dans un milieu social donné. Selon Kouassi (2018), pour mieux comprendre le culturalisme, le milieu social est à considérer. En effet, ce milieu donne une compréhension très aisée de la notion de culture.

« On peut noter que l'espace culturel est conçu comme un cadre de vie où l'individu peut exercer, en communion avec les autres, un certain nombre d'activités nécessaires à son épanouissement spirituel et social. Ainsi, certaines sociétés vivent leur histoire culturelle comme quelque chose de dynamique, une histoire en marche. L'individu s'y meut sans trop en subir les empreintes, le nombre et la nature des comportements possibles qui lui sont offerts étant ouverts et diversifiés. D'autres sociétés vivent leur culture comme si elles étaient dans un temps historique figé, arrêté, où tout semble immuable, où le nombre et la nature des comportements possibles sont réduits » (ibid).

Le culturalisme est un mode de pensée qui a connu ses heures de gloire au milieu du XX^e siècle aux États-Unis. Cette théorie soutient l'idée que la culture, sous toutes ses formes, exerce une influence sur la construction de la personnalité. Selon ce courant théorique, c'est la culture qui influence le comportement des individus. Il cherche à expliquer la culture comme un système de comportement appris et transmis par l'éducation, l'imitation et le conditionnement dans un milieu social donné. Car chaque société forme chez ses membres une personnalité de base. Les travaux de Ruth Benedict se sont penchés sur le repérage de « type de culture » par le recours à la notion de modèle culturel (*pattern of culture*). Le modèle culturel se traduit par un certain style de vie poursuivant certains buts choisis parmi la gamme de possibilités théoriques. En plus de Ruth Benedict, Margaret Mead a étudié le mécanisme de la transmission culturelle et de la socialisation de l'individu. Pour être compris, il faut replacer les comportements humains dans les cultures qui les font émerger. Ralph Linton a également tenté de comprendre le fondement culturel de la personnalité de base, tout comme Abram Kardiner qui a étudié les façons dont les individus acquièrent une configuration physiologique spécifique aux membres d'une société, en analysant les éléments tels que les façons de penser, les systèmes de sécurité, les attitudes religieuses. Le culturalisme est une approche théorique qui met l'accent sur la culture dans l'explication des différences entre les groupes humains ainsi que les comportements sociaux de leurs membres (Streiff-Fénart, 2021). Selon cette approche, la culture influence les comportements et les identités des individus.

Boas a suggéré, à cet effet, d'étudier les différentes cultures comme des représentations de l'humanité commune, chacune précédant sa propre cohérence et son histoire (Redfield et al., 1936). L'homme est à la fois l'inventeur, le porteur et la créature de la culture. La culture se réalise à travers l'individu, se transforme par lui et se transmet par celui-ci (Dufrenne, 1972).

À la suite de cette théorie, la théorie de l'ethnoécologie a été mobilisée pour comprendre la spécificité des rapports des communautés à certaines ressources naturelles.

3.1.5. Théorie de l'ethnoécologie

L'ethnoécologie est une théorie de l'anthropologie physique née autour des années 1960 et 1970. Elle est née après le rejet du déterminisme environnemental, aujourd'hui positivisme environnemental qui veut, cette fois, que la nature propose et que l'homme dispose. Elle est la connaissance environnementale qui est propre à des traditions culturelles (peuples) spécifiques et qui ne sont valides que pour ces dernières. Ce courant permet, par exemple, de montrer que dans certaines sociétés, les animaux peuvent être considérés comme des êtres humains à l'instar des hommes. Par ailleurs, les espaces peuvent être perçus comme des réceptacles des esprits des ancêtres ou tout simplement comme des ressources matérielles que les hommes peuvent exploiter (Milton, 1997). Cette théorie nous a permis de comprendre le rapport des individus à certaines ressources naturelles. Elle ne donne cependant pas d'information sur l'aspect technique de certains objets culturels. C'est dans ce cadre que la théorie de la médiation a été mobilisée.

3.1.6. Théorie de médiation

Cette théorie est inspirée par le linguiste et épistémologue Jean Gagnepain (1923-2006). Pour lui, l'homme médiatise sa relation au monde selon quatre formes de rationalité : le signe, l'outil, la personne et la norme. Autrement, cette théorie privilégie l'aspect technique et non la fonction parce que le même objet peut avoir plusieurs fonctions, d'où la technique fait ressortir la véritable fonction. Pour l'auteur, quatre étapes permettent d'appréhender tous les facteurs fondamentaux liés au fait culturel.

- Le plan glossologique ou plan logique
- Le plan ergologique ou plan technique
- Le plan sociologique ou consommation ou encore utilisation

Le plan juridique ou axiologique ou encore les normes qui régissent l'utilisation de l'objet fabriqué.

Il ressort de ces différents plans que l'objet fabriqué répond aux besoins de la personne qui le fabrique ou du groupe ethnoculturel qui l'utilise et ce en fonction des référents culturels. Cependant, il convient de noter que le besoin pour lequel l'objet culturel est fabriqué détermine

la technique de fabrication. À cet effet, l'usage de cette théorie nous a permis de connaître le contexte et la valeur d'usage des objets mobilisés pour la réparation des conséquences sanitaires provoquées par l'agression des espèces totémiques. Aussi, elle a permis de connaître leur rapport avec la nature ainsi que les rôles des instruments culturels utilisés dans la pratique des danses traditionnelles.

3.1.7. Théorie écosystémique

Dans le cadre de cette étude, la théorie écosystémique est mobilisée pour appréhender l'interaction entre les individus et leur milieu de vie. Cette théorie postule que l'individu est situé dans un environnement composé d'un ensemble de systèmes interdépendants (Boulanger, 2015). Ainsi, l'approche écosystémique permet de comprendre les interactions entre les systèmes biotiques, y compris l'homme, et les systèmes physiques dont ils dépendent (Chapin *et al.*, 2011). Cette théorie, qui a un ancrage biologique et écologique, est donc essentielle à la gestion durable des ressources naturelles. En plus de contribuer à la compréhension des interactions de l'homme avec son environnement, elle permet de mettre en perspective la sensibilité environnementale qui se construit à travers une socialisation écologique, se manifeste à travers une conscience et une émotion envers l'environnement (Djané 2029).

3.2. Écrits empiriques

La problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées a conduit plusieurs organismes de la conservation et des chercheurs à réaliser des études sur les valeurs culturelles des aires protégées. Les travaux de recherche réalisés dans ce sens abordent plusieurs questions liées aux dites valeurs.

Ainsi, la présente synthèse bibliographique est structurée en trois (03) parties. La première partie porte sur le rapport entre la nature et la culture. La seconde partie identifie les représentations des communautés liées aux ressources naturelles. La dernière partie présente le rôle des valeurs culturelles dans la conservation des aires protégées.

3.2.1. Nature et culture

3.2.1.1. Espaces sacrés

Les espaces sacrés sont des lieux réservés à des pratiques culturelles liées à la religion traditionnelle animiste. Ils sont constitués de bois sacré, de forêt sacrée, de cours d'eau sacrés et de mont sacré. Pour les communautés qui en disposent, ces sites sont construits comme des lieux de résidence des mânes des ancêtres et des génies protecteurs des villages.

Les bois sacrés servent de cadre pour les pratiques culturelles telles que les rites d'initiation, d'adoration et de remerciements. En effet, des sacrifices rituels sont faits à des moments précis de l'année, dans les lieux de culte de ces bois sacrés à des fins diverses (pluie, bonne saison, santé de la population, protection contre les sorts dramatiques) (Tchaa & Baoubadi, 2020).

En début de saison de pluie par exemple, dans la région Nord du Burkina Faso, chaque chef de terre est tenu de faire des sacrifices pour que les ancêtres donnent aux habitants de très bonnes récoltes et en fin de saison, la population se doit de les remercier à travers d'autres sacrifices (Savadogo *et al.*, 2010a).

Quant aux forêts sacrées, elles sont des espaces qui jouent un rôle dans la vie spirituelle de certaines communautés Africaines. Par conséquent, certains membres des communautés (hommes et femmes) s'y rendent accompagnés des responsables de ces sites, maîtres de cérémonie pour des rituels adressés aux génies ou esprits des forêts pour des besoins divers (fécondité, richesse, chefferie, protection contre le mauvais sort, traitement d'une maladie de sorcellerie, etc.). Les populations vivant autour de ces forêts sacrées leur reconnaissent un caractère sacré (Adou Yao *et al.*, 2013; Soumah *et al.*, 2018). Souvent, l'utilisation de certaines espèces d'arbres fruitiers ou animales des forêts sacrées est interdite au sein des communautés. Selon Symon (2006), le Ghana a une tradition de petites zones gérées par la communauté dites « *no take* », où il est interdit de prendre des ressources comme des forêts sacrées. Il s'agit de zones naturelles protégées de l'exploitation par les communautés, souvent parce qu'elles croient qu'elles sont l'emplacement d'une divinité, d'un ancien cimetière ou d'un vieux village et qu'il s'y trouve donc des esprits ancestraux.

Par ailleurs, des cours d'eau sont souvent considérés par des populations comme des résidences de génies protecteurs et sont à cet effet adorés par ces populations. En effet, le cours d'eau *Asuakôô*, dans la forêt sacrée Bakasso située entre les villages de Kouassia Niaguni et Kouadio Dongokro, dans le département de Transua à l'Est de la Côte d'Ivoire, est ainsi adoré. Les cérémonies d'adoration du « *génie protecteur* » de ce cours d'eau ont lieu, au moins une fois par an, lors de la fête des ignames par les deux villages (Adou Yao *et al.*, 2013).

Aussi, dans le département de Divo, « *Yokpâ* » est une rivière entourée d'une forêt de 25 hectares. Cette forêt bénéficie de la protection des populations. Les raisons qui suscitent la protection de la forêt "*Yokpâ*" sont essentiellement culturelles, mais elles participent à la régulation de l'exploitation des ressources qu'elle contient. La crainte d'un éventuel châtement du génie de la forêt « *Yokpâ* » amène les populations à une exploitation rationnelle de ses

ressources. Ainsi, elles n'y pratiquent pas d'activités champêtres et ne se limitent qu'aux pièges et au prélèvement de petits bois pour la construction des greniers ou à d'autres fins (Amani & Binin, 2017).

Les mêmes interdits s'observent sur les cours d'eau sacrés *Ehy, Tamsé, Dohouan, Dayonnin Kotoagnuan, Akissi béyoh n'ghan et Tanoé* dans la forêt des Marais Tanoé-Ehy dans le Sud-Est de la Côte d'Ivoire. Selon Zadou *et al.* (2011), des interdits régulent la sacralité de ces eaux, leurs accès sont interdits les mercredis. Aussi, « *aucune femme n'est autorisée à traverser tous ces cours d'eau sacrés pendant la période de menstruation. En cas de violation de cette interdiction, des sacrifices sont exigés aux fautives si elles ne veulent pas s'attirer les pires malédictions* ».

Des monts servent également de sites sacrés où ont lieu des pratiques culturelles. Dans ce sens, de nombreux Slovènes entreprennent, au moins une fois dans leur vie, l'ascension du mont Triglav situé dans le Parc national du même nom. Plus à l'Est, en Géorgie, le mont Kazbek a une grande valeur culturelle et spirituelle pour les nombreuses personnes qui visitent l'ancienne église construite à son pied (Stolton & Dudley, 2010). Après cet aperçu des sites naturels sacrés, qu'en est-il des espèces totems ?

3.2.1.2. Espèces sacrées

Les espèces sacrées sont généralement des animaux ou des végétaux qui constituent des « totems » pour certains membres des communautés. En effet, le mot totem provient des expressions des langues des Indiens d'Amérique du Nord. Les premiers ethnologues qui ont travaillé sur les religions primitives l'utilisaient pour désigner la relation de ces populations avec les animaux et d'autres espèces de la nature (Mbamba, 2018; Tchaa & Baoubadi, 2020).

Pour les religions traditionnelles africaines, le totem crée un lien, entre les animaux ou les végétaux et les groupes ou individus d'un clan. Le totem est sacré, on ne doit pas consommer l'animal ou le végétal du propre totem, ni en faire commerce. On doit s'élever aux exigences du totem, comme modèle. Il existe alors entre les humains et les animaux un lien qui va au-delà de la consommation. Parfois le mythe fait de l'animal lui-même l'ancêtre ou le parent de l'ancêtre, l'animal protecteur, l'animal guérisseur, l'animal guide, l'animal respectueux ou l'animal maléfique (Mbot, 1999). Un animal ayant jadis protégé l'ancêtre, les membres de ce clan s'interdisent de le tuer, de consommer sa viande et lui manifestent du respect de différentes manières. La première obligation est de ne pas le tuer et de ne pas le manger, même s'il a été

tué par un membre d'un autre clan. Pour les oiseaux également, il est interdit de prendre et de consommer leurs œufs (Tubiana, 2007).

Les obligations peuvent s'élargir :

- Ne pas toucher : « *Les Azza Bogorda ne touchent même pas la peau de la gazelle dama* », « *Les Azza Trôndo ne touchent même pas la tortue de la main* ».
- Les membres du clan Zaghawa Imogu ne peuvent même pas toucher les plumes de l'autruche utilisées par les membres des autres clans zaghawa pour des coiffures de femmes et des éventails (Tubiana, 1964).
- Protéger : « *Si un Azza Bolto voit que quelqu'un a capturé une outarde vivante, il lui donne une chèvre pour qu'il relâche l'outarde* » ; « *si un Azza Trôndo voit la tortue au soleil, on doit la mettre à l'ombre* ».
- Faire des offrandes : « *lorsqu'un serpent entre dans la maison d'un Zaghawa DeniRa, ce dernier lui fait une offrande de sel et de farine de mil* » (Tubiana, *op. cit.*).
- Manifester du respect : lorsqu'un Zaghawa Imogu rencontre une autruche, il est censé rester immobile pour ne pas l'effrayer (Tubiana, *op. cit.*) ; « *si un Azza Bolto voit que quelqu'un a tué une outarde, il ne le salue pas* ».
- S'identifier : l'exemple le plus flagrant d'une identification de l'homme et de l'animal s'observe chez les Zaghawa Imogu dont le chef revêt (ou revêtait autrefois) le "costume" de l'autruche mâle (pantalon et turban rouges, vêtement blanc recouvert d'un vêtement noir) pour les sacrifices ; les autres membres du clan (hommes et femmes) font de même à l'occasion des mariages, pour exécuter la "*danse de l'autruche*" lors de laquelle on imite la parade de cet oiseau (Tubiana, 1964).
- D'autre part, on relève des croyances selon lesquelles l'animal-totem respecte à son tour les membres du clan : « *Dès qu'un Azza Warda voit un scinque, il lui dit : « Moi, je suis Warda », alors le scinque ne le mord pas* » ; « *Le naja cracheur n'attaque ni les Bideyat Tamele ni leur bétail* ».
- De même, les Zaghawa Denira disent ne pas être mordus par les serpents et ne pas être attaqués par les lions (Tubiana, *op. cit.*). Si les membres du clan transgressent les interdits, brisent l'alliance, ils sont punis par la maladie, voire la mort. Souvent, il s'agit de maladies de peau : « *si les Bideyat Sar mangent la tortue à éperons, ils ont des boutons* » ou encore d'autres types de punitions.

En pays Kabyè au Togo, la sacralisation des animaux passe souvent par le concept d'animaux totems. Les totems sont plus liés au clan et varient d'un clan à un autre, ce qui explique une variété d'animaux totémiques. Les espèces animales font également l'objet de vénération. Par exemple, le Python est un fétiche qui a pris la forme de l'animal, le Caméléon (*Chamaeleo*) dans une maison est annonciateur d'un malheur imminent, ce que le Kabyè appelle (*kawlassi*). Le hibou (*Assio*) lorsqu'il crie la nuit selon la croyance est signe et annonciateur d'un malheur. Celui qui tue l'animal totem doit, dans un premier temps, l'enterrer comme si c'était le cadavre d'une personne, ensuite faire des cérémonies en mémoire de l'animal (Tchaa & Baoubadi, 2020).

En outre, il existe des arbres totems, des arbres considérés comme des arbres abritant des esprits bienfaiteurs ou malfaisants. Ces espèces d'arbres supposées abriter des esprits protecteurs ou malfaisants, sont toujours préservées. Quel que soit le lieu où ils se trouvent, ils bénéficient d'une protection de la part de ces peuples. Le *Bombax costatum*, *boumboum* en Bambara, est considéré comme un arbre abritant un esprit malfaisant ; de ce fait, il est un totem de certains Diarra au Mali. Le *Khaya senegalensis*, *Djala* en Bambara, est aussi considéré comme un arbre abritant un esprit malfaisant, par conséquent totem des Magassa au Mali (Maiga et al., 2006). Les totems étant ainsi décrits, qu'est-ce qu'il en est des pratiques culturelles associées ?

3.2.1.3. Pratiques culturelles

Les événements en Afrique, en fonction de leur nature, sont parfois marqués de cérémonies et danses particulières d'initiation, d'adoration ou de masques. Le masque est avant tout un objet construit par les humains qui l'investissent de pouvoir entre le caché et le non-caché, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sacré et le profane. Ses attributions diffèrent d'une communauté à une autre. Ayant valeur d'objet fétichisé dans certaines cultures, il ne l'est point dans d'autres. Le masque africain a une triple existence : il est une représentation, une valeur existentielle et exerce un pouvoir sur le public (Tchélando, 2020).

De ce fait, l'organisation sociale en pays wè, à l'Ouest de la Côte d'Ivoire, repose sur trois grandes institutions « sacrées ». Il s'agit des masques *koui*, *glæ* et *dji* (panthère), appelés des « masques », car ce sont des apparitions masquées. « Ces masques interviennent dans la régulation de l'ordre social. Ils sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres) et des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Ils sont les propriétaires de « sanctuaires boisés », leurs habitats » (Juhé-Beaulaton cité par Guiblehon, 2015).

En pays Coniagui, dans la partie Nord de la Guinée, à la frontière avec le Sénégal, le rônier (*Borassus aethiopum*), en raison de son importance socioculturelle, fait l'objet d'une attention particulière. Ses feuilles sont utilisées pour la fabrication de colliers de fiançailles et de masques (lukuta qui préside l'initiation des jeunes garçons, qui supervise la cérémonie d'excision de la jeune fille). Les noix du fruit sont utilisées dans les danses traditionnelles (Sow, 2003).

Par ailleurs, dans le pays kabyè localisé au Nord-Est de la région administrative de la Kara au Congo, les chants qui animent les danses lors des cérémonies d'initiation et de mariages font allusion aux animaux. Dans le cas des chants de mariage par exemple, la jeune fille mariée est désignée du terme de *Nenzem* (antilope). Les qualités de l'animal antilope sont utilisées pour chanter les louanges de la mariée. Dans les cérémonies d'initiation (*Evala, Kondonna*) des jeunes garçons, les chants, les louanges qui marquent les exploits des initiés sont souvent illustrés d'images d'animaux féroces. Ce sont les images de *Toyoyou* (*Panthera leo*) et *Kpowou* (*Panthera pardus*) qui inspirent la force et le courage (Tehaa & Baoubadi, 2020).

Il ressort de cette première partie qui aborde la thématique nature et culture que la nature peut faire l'objet de plusieurs pratiques culturelles. Elle peut être érigée en espaces sacrés, espèces sacrées, ou faire l'objet de cérémonies et de danses traditionnelles. Les espaces sacrés sont composés de bois sacrés, de forêts sacrées, de cours d'eau sacrés et de monts sacrés. Les espèces sacrées comprennent des animaux et des végétaux totems. Les cérémonies et danses traditionnelles renferment des pratiques d'initiation, des masques, des mariages et des danses traditionnelles. La figure 1 ci-dessous présente le schéma récapitulatif du rapport nature et culture.

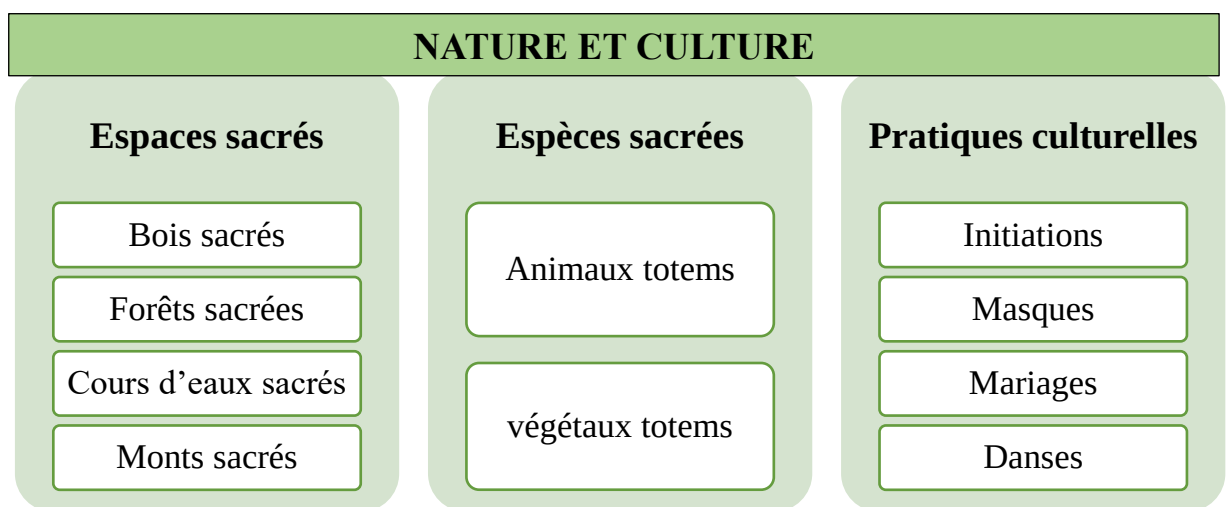


Figure 1 : schéma récapitulatif du rapport nature et culture

Source : (Appia : 2022)

3.2.2. Ressources naturelles et valeurs culturelles

3.2.2.1. Représentations des valeurs culturelles chez les communautés

Les valeurs culturelles sont perçues comme le socle de la vie des communautés. Elles assurent leurs protections contre les malheurs, entretiennent la cohésion sociale et préservent les ressources naturelles pour la survie des communautés. Ces valeurs culturelles sont généralement fondées sur des mythes.

Le mythe, en effet, est un moyen utilisé par le Kabyè du Congo pour protéger sa flore. Certaines espèces végétales sont entourées de mythe parce qu'elles sont supposées abriter une divinité ou un esprit. C'est le cas d'*Adansonia digitata* qui, selon la croyance locale, est l'habitat préféré des *agolma* (dieux), qui protège la société contre les malheurs (Tchaa & Baoubadi, 2020). Pour cela, en pays Kabyè, il est déconseillé d'abattre les individus de ces espèces. Ces espèces dites sacrées abriteraient un fétiche auquel une personne, une famille ou toute la communauté est liée. Elle demande protection, succès, santé à cet arbre-fétiche.

Pour ces communautés, lorsqu'une personne quitte la maison familiale pour s'installer un peu à l'écart dans sa propre demeure, le fétiche protecteur de sa grande famille peut le suivre et incarner une espèce qui s'installe à côté de lui. Les cas les plus rencontrés dans certaines familles sont les espèces fétiches, notamment *Adansonia digitata*, qui a pour fonction de protéger les membres de la famille, et l'*Hyphaene thebaica*, qui a pour fonction d'aider la famille dans le domaine de l'élevage. Chez le Kabyè, n'est pas fétiche n'importe quel arbre (Tchaa & Baoubadi, 2020).

Chez le peuple Dida en Côte d'Ivoire, le respect des restrictions liées au sacré qui accompagne l'ensemble des écosystèmes et des espèces végétales est lié aux idéologies associées. Parmi les espèces végétales qui bénéficient de l'intérêt des populations, trois se distinguent particulièrement en raison de leurs vertus ou de leurs pouvoirs. Il s'agit de *Carapa procera* ou *Djissou*, de l'*Alstonia goonei* ou *voukpé*, et de *Zanthoxylum gilleti* ou *Tchèrè*. Pour ces populations, ces bois ne doivent pas être coupés, quel que soit l'endroit où ils se trouvent, même dans un champ. La personne qui coupe l'un de ces bois devient folle parce qu'ils sont des bois sur lesquels les génies s'assoient, surtout la nuit pour surveiller le village. En outre, pour ces communautés, ces espèces ligneuses possèdent des vertus thérapeutiques efficaces contre les maladies mystiques (Amani & Binin, 2017).

Par ailleurs, des masques interviennent dans la régulation de l'ordre social, de la cohésion sociale et constituent un contre-pouvoir. Ces masques sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres) ou des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Les *koui*, *glae* et *dji* ont pour habitacle la brousse ou la forêt, notamment les « *sanctuaires boisés* » dont ils sont les propriétaires (Juhé-Beaulaton cité par Guiblehon, 2015).

3.2.2.2. Lien entre les valeurs culturelles des communautés locales et les aires protégées

En tant qu'humains, nous entretenons des liens culturels, psychologiques et spirituels riches et complexes avec le monde naturel. Les aires protégées étant souvent créées dans des régions où la nature est vierge et particulièrement belle, elles offrent de nombreux services culturels. Les aires protégées sont également importantes pour la santé publique. Elles constituent une source durable de plantes médicinales, qui sont les premiers médicaments consommés dans la majorité des pays pauvres du monde, et elles fournissent des ressources génétiques aux sociétés pharmaceutiques, dont certaines payent des droits de prospection aux aires protégées concernées. Au Népal, par exemple, l'accès aux plantes médicinales est devenu si compliqué que des accords de gestion autorisant la collecte de petites quantités de plantes dans les Parcs nationaux sont maintenant la seule option envisageable (Stolton & Dudley, 2010; Zadou *et al.*, 2011).

La perception et les décisions prises en fonction des avantages découlant des aires protégées peuvent varier selon les acteurs qui profitent de ces avantages. Les peuples, confrontés à la pauvreté et à l'inégalité, qui ont été contraints de quitter leurs terres ancestrales en raison de la création d'une aire protégée, peuvent éprouver du ressentiment et négliger les valeurs régionales ou mondiales de ces terres. Par contre, les individus qui bénéficient des aires protégées tant sur le plan culturel que spirituel, grâce aux emplois générés directement ou indirectement et aux services écosystémiques reconnus, auront sans doute une vision très différente (Stolton *et al.*, 2020). En outre, les sites sacralisés par les communautés sont interdits d'accès et d'usage de tous genres sous la supervision des garants des traditions. Des rites et autres cérémonies religieuses en faveur de la population s'y déroulent de façon périodique. De leur bonne gestion dépend l'avenir et même la survie de la communauté (Guiblehon, 2015). Les efforts des populations locales pour protéger la biodiversité et pour préserver la culture sont interconnectés et indissociables car des espèces rares d'animaux et de plantes existent aujourd'hui en vertu de leur place spéciale dans les cultures traditionnelles, de leur protection et de leur régénération dans les sites sacrés (Wild & McLeod, 2012).

Parler alors de la nature, c'est avant tout parler de la culture, parce que la nature ne peut plus être considérée comme extérieure au monde des hommes. La manière dont différents peuples sont entrés en relation avec elles, l'ont appréhendée et conceptualisée a donné naissance non pas à une seule nature extérieure, mais à plusieurs natures, aussi diverses que les cultures. Les éléments du milieu naturel ne deviennent signifiants qu'à partir du moment où ils font partie intégrante du système culturel (Blanc-Pamar, cité par Mouguiama-Daouda, 1995).

Des masques faits à base de ressources naturelles sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres), des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Les masques *koui*, *glæ* et *dji* ont pour habitacle la brousse ou la forêt, notamment les « *sanctuaires boisés* » dont ils sont les propriétaires. Des rites et autres cérémonies religieuses en faveur de la population s'y déroulent de façon périodique. De leur bonne gestion dépend l'avenir et même la survie de la communauté (Juhé-Beaulaton cité par Guiblehon, 2015).

Toutefois, dans une société, les espèces de nature spécifique ne sont pas toutes identifiées. Ceci serait dû au fait que la société désigne en priorité des choses ou des êtres avec lesquels elle entretient un rapport. Ces espèces, du fait de leur utilisation spécifique par une tierce société, passeront du statut d'espèces naturelles au statut d'espèces culturelles. Et toutes les autres espèces, ne faisant l'objet d'un usage par une société et n'existant que dans l'environnement de cette société, demeureront naturelles jusqu'à ce que la culturalité soit un jour avérée par un usage particulier (Mogomba, 2013b).

De ce fait, les programmes de protection et de gestion de la biodiversité doivent commencer par essayer de connaître le comportement traditionnel à son égard. Dans la mesure où l'imposition de règles et de restrictions sur l'utilisation des ressources naturelles nécessite des ajustements et des changements de la part des sociétés concernées, ce qui est essentiel pour assurer leur pérennité (Mayer, 1998).

Il est aussi manifeste que les communautés locales sont les plus intéressées par l'aménagement durable des forêts, puisqu'elles constituent leur moyen de subsistance. De plus, personne ne maîtrise mieux que ces communautés le fonctionnement et la gestion des forêts (Zadou *et al.*, 2011). Malgré l'importance des valeurs culturelles pour les communautés, celles-ci subissent les effets de la modernité.

3.2.2.3. Valeurs culturelles et modernité

La colonisation a bouleversé la culture traditionnelle et changé les croyances dans certaines communautés. Il en est de même pour les facteurs de la pression anthropique exercée sur les ressources en raison de la croissance démographique.

Les agents de l'administration publique, de par leurs actions successives, ont créé une désorganisation complète des systèmes traditionnels de gestion des ressources naturelles. Ainsi, les structures traditionnelles de protection des ressources naturelles ont perdu leur pouvoir face aux effets conjugués de ces différents facteurs. Tous ces facteurs ont contribué à la dégradation des ressources naturelles. De plus, ils ont affaibli les structures traditionnelles qui réglementaient les formes d'usage des ressources naturelles (Sow, 2003).

Les multiples facteurs qui menacent l'avenir des bois sacrés sont, entre autres, l'évolution rapide de la population humaine, les mutations sociales caractérisées essentiellement par l'influence des religions monothéistes (christianisme, islam) sur les sociétés locales. À cela, il faut ajouter le rôle non négligeable de l'école qui a entraîné le développement de l'esprit cartésien aux dépens des pratiques ancestrales. En effet, les jeunes qui sont séduits par la modernité ne sont plus disposés à continuer les pratiques des anciens. Les facteurs climatiques associés aux violents vents constituent également des menaces pour la dynamique des formations forestières sacrées (Ndona Nzey, 2003).

Dans certains cas, l'effritement des lois traditionnelles a été signalé, par exemple là où des lois gouvernementales ont été introduites ou bien où de nouvelles industries, des projets de développement ont modifié la structure des pouvoirs dans le cas de la foresterie communautaire au Cameroun (Kenneth, 2006).

En dépit des difficultés des temps modernes, les garants de la tradition optent pour de nouveaux systèmes de gestion des ressources naturelles. Un fait remarquable dans le système de gestion est l'initiative prise par certains chefs de village pour une gestion moderne des bois sacrés. Ainsi, dans la province du Yatenga, trois bois sacrés sont clôturés et placés sous la surveillance d'un gardien. D'autres chefs délimitent leurs bois par des diguettes et y introduisent des espèces exotiques en guise de reboisement : *Eucalyptus camaldulensis*, *Cassia siamea*, *Azadirachta indica* et *Prosopis chilensis*. En guise de perspective de meilleure gestion et conservation des bois sacrés, la population propose le reboisement et le suivi, les clôtures, les mises en défense, le soutien financier, l'assistance de l'administration locale (Savadogo et al., 2010b). Il ressort, de ce fait, que la durabilité des valeurs culturelles est menacée par la modernité.

Il apparaît dans la partie ci-dessus qui aborde le lien entre les ressources naturelles et les valeurs culturelles que les valeurs culturelles sont perçues par les communautés comme protectrices, garantes de la cohésion sociale, des identités culturelles et des moyens de préservation des ressources naturelles. Les communautés entretiennent alors des liens thérapeutiques et spirituels avec les ressources naturelles. Les ressources naturelles sont également des supports de pratiques culturelles. Cependant, les effets de la modernité tels que la croissance démographique, les religions révélées, l'abandon des pratiques culturelles et l'effritement des valeurs culturelles, affaiblissent les valeurs culturelles de nos jours. La figure 2 ci-après présente le schéma récapitulatif du rapport ressources naturelles et valeurs culturelles.

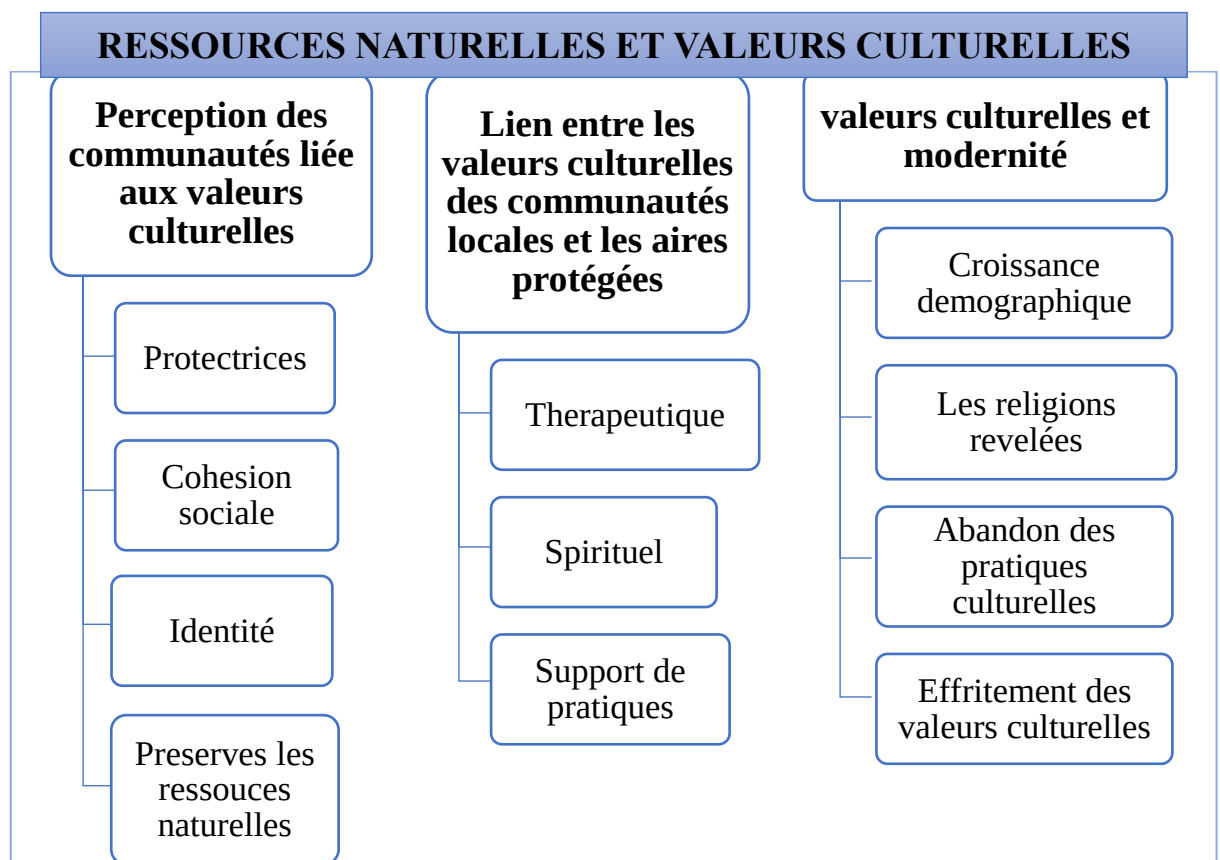


Figure 2: schéma récapitulatif du rapport ressources naturelles et valeurs culturelles

Source : (Appia : 2022)

3.2.3. Valeurs culturelles et conservation des aires protégées

3.2.3.1. Importance des aires protégées

Les aires protégées jouent un rôle essentiel dans la préservation de la diversité biologique ainsi que dans les processus écologiques essentiels à la vie. Elles favorisent l'évolution dynamique des espèces sauvages au sein du processus de sélection naturelle, tout en les protégeant des

pressions et des perturbations humaines. Elles ont longtemps été considérées comme de véritables laboratoires de recherche scientifique en raison de leur richesse en biodiversité. C'est dans ce cadre que le premier parc national, à savoir le parc national Yellowstone, a été créé en 1872 pour préserver l'environnement (Dudley & Stolton, 2003).

Il y a neuf grandes aires protégées en Afrique de l'Ouest, à savoir, la Réserve intégrale du Mont Nimba (Côte d'Ivoire), le Parc national de Taï (Côte d'Ivoire), le Parc national de la Comoé (Côte d'Ivoire), la Réserve naturelle intégrale du Mont Nimba (Guinée), le Parc national du Banc d'Arguin (Mauritanie), la Réserve de l'Air et du Ténéré (Niger), le Parc national du W (Niger, Bénin et Burkina Faso), le Parc national des oiseaux du Djoudj (Sénégal) et le Parc national du Niokolo Koba (Sénégal).

La Côte d'Ivoire compte un réseau de 18 Parcs nationaux et réserves naturelles qui couvrent une superficie de 2 250 895 ha, soit 6,98 % du territoire national, dont trois sont inscrits sur la liste des sites du patrimoine mondial de l'UNESCO. Il s'agit du Parc national de la Comoé, de la Réserve intégrale du mont Nimba et du Parc national de Taï. Les Parcs de la Comoé et de Taï sont également inscrits sur la liste des réserves de biosphère et sur la liste verte de l'UICN. La création de parcs nationaux repose principalement sur les valeurs de la biodiversité et des milieux naturels qu'ils protègent. Pour ce faire, l'UICN a centré ses stratégies de protection de la nature sur la création de zones protégées (Dudley, 2008a).

Les espaces protégés sont, en théorie, placés sous la responsabilité de l'État. Dans 83 % des cas, la SODEFOR et l'OIPR, des organismes publics dépendants respectivement du Ministère des Eaux et Forêts et du Ministère de l'Environnement, du Développement Durable et de la Transition Écologique, sont responsables de la protection et de la gestion de ces espaces protégés. En plus de ces structures, on observe l'intervention des populations (17 %) à travers les Associations Villageoises pour la Conservation du Parc et le Développement (AVCD) et les Comités de Gestion Locale (CGL) (CNDHCI, 2017).

En Côte d'Ivoire, l'OIPR, un établissement public national de type particulier, créé en juillet 2002, a en charge la gestion des Parcs nationaux et réserves naturelles. Il a pour objectif de gérer durablement et de valoriser un échantillon représentatif de la diversité biologique nationale. Ses principales missions sont :

- la gestion de la faune, de la flore et de leur biotope ;
- la gestion du patrimoine foncier ;
- l'exercice de la police administrative et judiciaire ;

- la mise en œuvre de politiques de gestion durable par la promotion des activités légalement permises en fonction de la nature juridique du Parc ou de la réserve considérée et de leur zone périphérique.

Pour l'exécution de ses missions, cet organe dispose de directions centrales et de structures déconcentrées qui sont les Directions de Zone et les Secteurs. Une Direction de Zone gère un parc et/ou une réserve ou un groupe de parcs et réserves. Le secteur est l'entité opérationnelle chargée de la mise en œuvre des activités sur le terrain. L'OIPR dispose de cinq Directions de Zones et de 22 Secteurs. La gestion du Parc national de Taï est confiée à la Direction de Zone Sud-Ouest (DZSO) (UICN/PACO, 2009). En plus de la RPFN, de la Réserve Naturelle de Cavally (RNC) et de l'Aire Marine Protégée (AMP) de Grand Bereby. Cette Direction, dans le cadre de la gestion de ces aires protégées, intègre de plus en plus les pratiques traditionnelles de gestion des ressources naturelles dans ses stratégies de mesure riveraine et de communication.

Dès lors, quelle est l'importance des ressources naturelles dans les pratiques culturelles des communautés locales ?

3.2.3.2. Importance des ressources naturelles dans les pratiques culturelles des communautés locales

Les facteurs socioculturels tels que les traditions, les coutumes, les croyances et les tabous influencent les comportements des populations en matière de préservation de la biodiversité. En lien avec les valeurs et les normes sociales, ces éléments influencent les décisions, les pratiques et les actions des populations. De ce fait, l'utilisation et la gestion des ressources naturelles sont régies par des lois traditionnelles afin d'empêcher leur destruction, car leur survie dépend de ces ressources. Chaque communauté décide comment utiliser les ressources naturelles de son environnement en fonction de ses valeurs. Les décideurs se doivent de considérer ces valeurs et les pratiques qui en découlent pour assurer une utilisation durable de la biodiversité. Les décideurs devraient logiquement valoriser les pratiques culturelles des communautés favorables à la conservation de la biodiversité. Cela implique de préserver les traditions, les coutumes et les croyances des divers groupes ethnoculturels et tout en intégrant les acquis de la législation traditionnelle dans le cadre législatif et réglementaire étatique (Sow, 2003).

Pélissier (1980) a signalé à cet effet que la forêt et les bois sont, pour de nombreuses ethnies africaines, les domaines des ancêtres fondateurs. Ils abritent les tombes et le panthéon des demi-

dieux, dont les arbres sacrés sont les demeures. Les plantes assurent pour les populations un rôle d'identité ou de marquage culturel, de définition des calendriers lunaire et agricole, de prospérité ou d'affirmation dans la société et de libération ou d'affranchissement de servitude (Akpavi *et al.*, 2013).

Les plantes sont utilisées par des communautés dans plusieurs cérémonies, entre autres les cérémonies funèbres, d'initiation et agraires. Selon Tchaa & Baoubadi (2020), l'écorce du *Ficus thoningii* sert à fabriquer le cache-sexe pour le cadavre d'une femme. L'espèce *Ocimum basilicum* trempée dans de l'eau est utilisée lors des rites de purification après un enterrement. La tige fourchue du *Ficus polita* sert à nettoyer l'intérieur des tombes traditionnelles. Les feuilles d'*Anthoclesta nobilis* trempées dans l'eau sont utilisées dans le canton de Pagouda pour purifier la chambre et le vêtement d'une personne décédée dans les conditions tragiques. Dans la Binah, *Euphorbia poissonii* et *Draceana arborea* sont utilisés dans les cérémonies *Donoutou*, cérémonie cultuelle qui consiste à chasser l'esprit de la mort dans la localité. Lors de cette cérémonie, la route est barrée à la mort en plaçant à chaque carrefour les branches de *Draceana arborea* disposées en croix, tandis que la tige d'*Euphorbia poissonii* utilisée dans cette cérémonie est jetée loin des habitats. La tige d'*Oxytenanthera abyssinica* est utilisée dans la cérémonie d'initiation de la jeune fille *Akpenu*. La racine du *Terminalia glaucescens* sert de cure-dent à l'initiée. Les racines du *Ficus capensis* et les tiges de *Tamarindus indica* sont utilisées dans la Binah, comme des fouets dans la cérémonie d'initiation *Hiling* où les jeunes initiés se fouettent tour à tour pour montrer leur courage et leur endurance. Ces multiples usages indiquent que des valeurs culturelles sont fondées sur les ressources naturelles. Quels peuvent être les avantages de la prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation des aires protégées ?

3.2.3.3. Avantages de la prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation des aires protégées

L'intégration des pratiques traditionnelles dans le processus de gestion des aires protégées ou de la biodiversité se présente comme une stratégie efficace, durable de gestion et de conservation de la biodiversité (Ehinnou *et al.*, 2014). En effet, les communautés locales disposent de systèmes traditionnels de gestion pour assurer le respect et la protection des lieux auxquels elles accordent de la valeur (Ndoro, 2006).

Les questions de conservation de la biodiversité, de développement, de normes culturelles et de valorisation des ressources naturelles sont liées et ne peuvent être comprises isolément. En ce

sens que la forêt est le repaire des esprits et le support des représentations mythiques collectives. La protection intégrale des forêts villageoises et des bosquets contre toutes façons d'exploitation est alors assurée par les sages des villages, et ce, à partir de formulations de plusieurs versions mythiques. Les espèces floristiques sont protégées par les chefs coutumiers du fait des vertus médicinales de certaines plantes (Sow, 2003).

Le respect du sacré constitue une attitude positive qui favorise la protection de l'environnement en général et la conservation de la diversité biologique en particulier. En effet, des espèces rares peuvent se retrouver dans des bois sacrés. C'est le cas du *Boswellia dalzielii*, une espèce rare identifiée dans les bois sacrés de l'Ogou au Togo (PNAE, 2002). Aussi, une espèce nouvelle appelée *Vangueria madagascariensis* a été signalée dans les bois sacrés de l'Ogou au Togo. Ce qui confirme l'importance des pratiques endogènes dans la conservation de la biodiversité (Takou *et al.*, 2010).

La conservation de la nature demeure encore au cœur de quelques pratiques traditionnelles des peuples Turumbu et Bamanga de la République démocratique du Congo, en ce sens que les espèces floristiques et fauniques ainsi que les phénomènes naturels constituent une limite à l'activité de chasse et/ou de pêche. En outre, les cimetières, les espaces de rites d'initiation culturelle, les interdits alimentaires et les espaces légendaires ont aussi joui de la sacralisation pour empêcher toute forme de dégradation. Les pratiques traditionnelles ou locales des peuples qui vivent dans les périphéries des aires protégées constituent une stratégie efficace de conservation de la biodiversité. Des auteurs soutiennent que les forêts à caractère sacré ont un rôle conservateur au niveau de la biodiversité et constituent, dans ce contexte, un frein à la forte action anthropique sur les forêts. L'on y trouve diverses espèces dont certaines ne se trouvent uniquement que dans ces forêts sacrées (Koy & Ngonga, 2017 ; Soumah *et al.*, 2018).

Dans la région nord du Burkina, certaines espèces rares se réfugient dans les bois sacrés, ce qui montre leur importance dans la conservation des espèces. La crainte suscitée par certains bois sacrés, en l'occurrence les bois de cimetières, et la perception favorable qu'ont les habitants quant aux valeurs magico-religieuses de certaines espèces (espèces sacrées), sont des supports considérables pour la gestion des ressources naturelles. Le cas étrange est surtout la présence de *Manilkara multinervis* dans le bois sacré de Dierko/Yatenga. Cette espèce jamais signalée dans toute la région a été retrouvée pour la première fois en peuplement naturel le long d'une vallée dans la province du Yatenga (Savado *et al.*, 2010a).

Au Fouta-Djallon en Guinée, les forêts villageoises et les bosquets sont, depuis des temps reculés, objets d'une protection intégrale contre toute exploitation, assurée par les sages des villages. Certaines espèces arborescentes bénéficient d'une protection particulière. Cette protection est basée sur la formulation des sages du village de plusieurs versions mythiques pour empêcher la destruction de la biodiversité. Par exemple, chaque enfant du village a son jumeau dans la brousse ; le diable du village protège les galeries, les gros arbres et les essences comestibles telles que le néré, le karité. Ces consignes sont religieusement respectées par l'ensemble des habitants du village. Ce qui épargne aux ressources concernées toute forme d'exploitation (Diallo et Diallo cités par Sow, 2003).

En Côte d'Ivoire, il est formellement interdit de pêcher du poisson dans la rivière Sransi, située à Min nan pia (Sapia) dans la région du Gontougo qui abrite les silures sacrés. Il est interdit de faire des champs aux environs de la rivière. Ce qui permet de conserver un petit massif forestier protégeant le cours d'eau contre l'assèchement. Il est également établi un jour de la semaine, notamment le mercredi appelé (*soupe*) en langue locale Koulango où il est défendu aux femmes de se rendre à la rivière pour toutes activités anthropiques, favorisant ainsi la remise à niveau de la petite mare. En cas de violation de l'un de ces interdits, le coupable doit sacrifier un animal domestique. À vrai dire, les endroits interdits servent de lieu de refuge et de reproduction tant pour la flore que pour la faune. Les espèces végétales et animales, ainsi que les poissons, s'y multiplient facilement (Ibo cité par Gadou, 2001). En outre, chez le groupe ethnoculturel Senoufo de Côte d'Ivoire, le *Poro* est une coutume ancestrale Senoufo, qui a pour lieu d'expression la forêt sacrée et son caractère inviolable contribue à la protection de l'écosystème naturel (Konaté *et al.*, 2021).

Au Mali, chez les Bambaras du BéléDougou, les grands arbres sont craints parce qu'ils sont considérés comme hantés par des génies. Il est interdit de les abattre, ce qui contribue à sauvegarder cette variété d'espèces floristiques. Certains sites naturels sont dotés de divers interdits pour faciliter l'organisation d'une diversité d'activités culturelles. Ce qui met quelques essences floristiques et fauniques à l'abri de toute exploitation (Yameogo cité par Koy & Ngonga, 2017).

Les patrimoines culturels africains présentent la particularité de conserver de très importants fondements naturels. Les sociétés africaines ne sont pas développées sur un clivage entre protection des génies et œuvre de la nature. Elles s'appuient sur une synergie dans laquelle leur

culture et leur spiritualité sont profondément enracinées et se nourrissent de l'interprétation traditionnelle des phénomènes et des ressources de l'environnement naturel (Sanou, 2003).

Certaines espèces sont souvent protégées aux termes des lois villageoises, par exemple le groupe ethnique Pouvi du Gabon protège les léopards et certaines zones de la forêt peuvent être interdites à l'exploitation ou à l'accès, du fait de croyances et de religions traditionnelles (Coad, 2007).

Kümpel (2006) signale que les tabous et les totems traditionnels continuent d'exister, ce qui veut dire que certaines espèces sont ignorées si elles sont rencontrées. En effet, les grands singes tels que les chimpanzés sont rarement chassés du fait de leur similarité à l'homme. Aussi, sur l'île de Bioko en Guinée équatoriale, les *galagos* (bush babies) sont évités, car ils sont considérés comme malfaisants.

Les espaces sacrés contribuent à la conservation de la nature car en règle générale dans les sociétés traditionnelles il s'avère impossible de dissocier les ressources terrestres des aspects socioreligieux. Les sites naturels sacrés, en plus de leur rôle dans la reproduction socioreligieuse et la préservation des valeurs culturelles des communautés locales, jouent un rôle vital pour la conservation des ressources et des écosystèmes (Said *et al.*, 2011). Les écrits susmentionnés montrent l'importance des croyances traditionnelles et des valeurs culturelles dans la conservation des ressources naturelles. Cependant, quelles sont les conditions de participation des communautés locales à la conservation des aires protégées ?

3.2.3.4. Conditions de participation des communautés locales à la conservation des aires protégées

La Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement atteste que la meilleure façon de traiter les questions d'environnement, est d'assurer la participation de toutes les parties prenantes (Mubalama *et al.*, 2021).

Le blocage persistant dans les rapports sociaux entre les acteurs de la conservation et les communautés locales est lié souvent au fait que la gestion des aires protégées s'est résumée pendant longtemps à un travail de surveillance et que les populations locales sont considérées comme un problème à la gestion. Pour lever ce blocage, la mise en place d'aires protégées, autour et au sein desquelles réside une population, s'accompagne le plus souvent de la notion de développement durable, avec l'objectif de concilier protection de l'environnement et maintien des populations locales. La situation d'une population dans son environnement doit

se penser en termes d'interrelations entre un milieu social et son environnement. C'est donc la société elle-même qu'il faut comprendre avec ses dynamiques de reproduction sociale, physique et matérielle dans une relation avec le milieu où elle tire totalement ou en partie les moyens de cette reproduction (Mampeta, 2017).

La mise en œuvre d'une gestion durable des aires protégées suppose la reconnaissance et la valorisation des savoirs des communautés locales. Le recours aux connaissances traditionnelles peut notamment stimuler la coopération entre les gestionnaires des aires protégées et les communautés en créant le cadre d'une collaboration plus confiante. Pour une conservation durable, les décideurs devraient logiquement valoriser les pratiques culturelles des communautés en matière de conservation de la biodiversité en préservant les traditions, les coutumes et les croyances des divers groupes culturels, et en intégrant les acquis de la législation traditionnelle dans le cadre législatif et réglementaire de l'aire protégée (Mubalama *et al.*, 2021).

Il est aussi avantageux d'orienter les objectifs de la conservation vers le développement des communautés afin que ces communautés bénéficient des avantages de la présence de l'aire protégée (Mengue-Medou, 2002).

Ainsi, on ne peut pas imaginer une stratégie de conservation et de gestion efficace des aires protégées, sans la mettre en relation avec la culture des communautés riveraines. Dans ce contexte, l'écotourisme sous toutes ses dimensions est préconisé dans des zones des aires protégées (Koumantiga *et al.*, 2021). S'il est pratiqué correctement et géré selon un ensemble de principes éthiques, l'écotourisme visant les sites naturels sacrés peut profiter directement aux populations locales, économiquement, socialement et culturellement, à condition de respecter intégralement les systèmes de valeurs des communautés locales (Wild & McLeod, 2012).

À titre d'exemple, des études portant sur des forêts sacrées au Ghana ont montré que lorsque les communautés gardiennes recevaient les bénéfices du tourisme et qu'elles les géraient elles-mêmes, la population locale était plus favorable à la conservation des singes en danger vivant dans la forêt. À contrario, les communautés d'une forêt sacrée, où le tourisme était géré par le gouvernement et qui ne percevaient que peu de bénéfices au niveau communautaire, étaient peu favorables à la protection des ressources (Ormsby, 2007).

Pour améliorer la performance de l'équipe de gestion de l'aire protégée, il faut systématiquement tenir compte des populations locales dans le processus de conservation. Il y

a plusieurs cas où la préservation de la faune sauvage et des écosystèmes attire l'attention et bénéficie de subventions considérables alors que les communautés pauvres vivant à proximité ne peuvent que jouer le rôle de témoins. Cela peut être douloureux, frustrant, choquant pour les villageois de voir l'attention et les financements dont bénéficient leurs animaux quand eux-mêmes n'ont pas accès à l'eau potable, ni suffisamment d'argent pour envoyer leurs enfants à l'école ou faire trois repas par jour (Vermeulen & Triplet, 2009).

Cette dernière partie de notre synthèse bibliographique, portant sur le rapport entre les valeurs culturelles et la conservation des aires protégées, met en exergue l'importance des aires protégées (maintien de la biodiversité et des processus écologiques, protection des ressources naturelles des pressions anthropiques...). Ensuite, elle donne l'importance des ressources naturelles dans les pratiques culturelles des communautés locales (sanctuaires des êtres surnaturels, matières médicinales, usages dans les cérémonies...). En outre, elle indique l'avantage des valeurs culturelles dans la conservation des ressources naturelles (sacralisation des ressources, interdits, crainte des sanctions). Enfin, elle présente les conditions de participation des communautés locales à la conservation des aires protégées (gestion participative, profit de la présence de l'aire protégée). La figure 3 ci-dessous présente le schéma récapitulatif du rapport entre les valeurs culturelles et la conservation des aires protégées.



Figure 3: schéma récapitulatif du rapport valeurs culturelles et conservation des aires protégées

Source : (Appia : 2022)

À l'évidence, cet exercice ne présente pas un état de l'art exhaustif des recherches sur la question des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Toutefois, il permet de comprendre que les relations entre la culture et la nature permettent souvent de faire de la nature un espace sacré, un sanctuaire d'espèces sacrées et de pratiques culturelles.

Ensuite, les ressources naturelles font l'objet de représentations sociales qui engendrent des liens particuliers entre des communautés locales et ces ressources. Les ressources naturelles

jouent alors un rôle important dans les pratiques culturelles des communautés locales. Les valeurs culturelles contribuent aussi à la conservation de ces ressources.

Enfin, la contribution des valeurs culturelles à la préservation des aires protégées nécessite un cadre de collaboration transdisciplinaire entre gestionnaires et communautés locales.

3.3. Spécificité de l'étude

La problématique de la gestion durable des aires protégées a fait l'objet de plusieurs études scientifiques. À cet effet, la contribution des valeurs culturelles à la gestion efficace de ces aires a été au centre de plusieurs réflexions. Dans la mesure où l'être humain entretient continuellement des relations avec les ressources naturelles, il vit et survit quasiment aux dépens de celles-ci. Cela s'observe particulièrement en Afrique. Ces ressources sont alors gérées et exploitées de manières diverses suivant les aires et groupes ethnoculturels. Ainsi, les communautés humaines, dans leur singularité, parviennent à partir d'une éthique écologique qui leur est propre à une véritable gestion de ces ressources naturelles. Pour éviter tout conflit lié à la gestion et à l'exploitation de ces ressources, dans un contexte de sauvegarde de la biodiversité dans les aires protégées, plus spécifiquement dans les parcs nationaux et réserves naturelles de la Côte d'Ivoire, une gestion participative desdites ressources est recommandable.

Ainsi, certains chercheurs se sont intéressés aux pratiques culturelles des communautés locales qui compromettent la conservation des ressources naturelles. D'autres études ont porté sur la relation entre l'homme et la nature, ainsi que l'influence des pratiques culturelles sur la gestion durable de la biodiversité (Sow, 2003; Tchaa & Baoubadi, 2020). En ce qui concerne les valeurs culturelles des communautés locales, les différents travaux que nous avons examinés leur ont accordé peu d'importance.

Pourtant pour parvenir à une gestion durable du Parc national de Taï, il semble important d'analyser les pratiques culturelles des communautés autochtones riveraines de cette aire protégée. Cela permettra d'identifier les éventuelles interactions entre ces communautés et les ressources naturelles, ainsi que leur influence sur la conservation de cette aire protégée, afin de faciliter l'intégration des valeurs culturelles dans les stratégies de gestion de cette aire protégée pour sa gestion durable.

3.4. Théories de référence de l'étude

Les théories de référence de cette étude sont les théories de l'ethnoécologie et de représentations sociales. Ces deux théories cadrent avec notre étude car elles cherchent à montrer

respectivement le dynamisme qu'il y a entre les cultures humaines et leur environnement, et l'importance des valeurs culturelles pour les communautés locales.

3.4.1. Théorie de la représentation sociale

Une théorie de référence de cette étude est la théorie de la représentation sociale. En effet, nous traitons la question des représentations sociales des valeurs culturelles (sites naturels sacrés, espèces sacrées, cérémonies et danses traditionnelles) pour la conservation du Parc national de Taï. Et les représentations sociales, qui sont des connaissances socialement partagées et qui ont une fonction d'orientation des conduites, permettent d'abord de comprendre la manière dont les sites naturels sacrés, les espèces sacrées, les cérémonies et les danses traditionnelles sont construits et perçus par les communautés de l'espace Taï. Ensuite, comment cette perception oriente-t-elle leurs pratiques sur ces valeurs culturelles, dans la mesure où la gestion des ressources naturelles est intimement liée aux connaissances, croyances et pratiques sociales propres à chaque communauté ?

Selon la théorie des représentations sociales, toute représentation portée par un individu est socialement construite. Les représentations sont sociales, elles se forgent à travers la communication et l'agir social, qu'elles contribuent à rendre possibles, par ailleurs (Garnier & Sauvé, 1999). Elles sont à la fois des produits et des processus. Les représentations sociales constituent une base qui échappe au contrôle des individus, mais qui façonne leurs actions et paroles et qui leur permet de coexister (Moscovici, 1989). Elles guident l'action et orientent la communication sociale (Abric, 1994). Selon Doise *et al.* (1992), la dynamique de construction des représentations sociales est étroitement liée à celle des rapports sociaux.

L'étude des représentations sociales peut contribuer, en effet, à mieux comprendre les rapports entre l'individu, le groupe social et l'environnement. Elle peut aider à comprendre les problèmes environnementaux, ainsi que la prise de position des différents acteurs et ce qui cause les conflits entre les groupes sociaux. Il est essentiel d'avoir une telle compréhension pour planifier des interventions visant à résoudre des problèmes de conservation ou pour concevoir des projets socialement acceptables. L'étude des représentations sociales contribue également à l'élaboration de stratégies d'éducation appropriées à l'environnement et aux groupes visés (Garnier & Sauvé, 1999b).

Selon Doise *et al.* (1992), le fait que la représentation soit socialement construite et partagée rappelle en effet que la théorie des représentations sociales a été construite autour de la notion de système. Au-delà de l'étude des contenus des représentations, la recherche sur les

représentations sociales vise aussi à montrer comment ces contenus sont organisés. Entre autres, Abric (1994) ainsi que Flament (1994) se sont intéressés aux structures particulières de la représentation que forment le noyau central (ou dur) et la zone périphérique. Ils ont également étudié les processus de construction et d'évolution de ces structures, montrant ainsi que l'une se caractérise par sa stabilité, sa structuration et sa capacité à porter des éléments communs, tandis que l'autre est plus diversifiée et plus dynamique.

L'étude des représentations sociales permet de comprendre comment les individus construisent leur réalité sociale et comment cela influence leur comportement et leurs interactions avec les autres. Les représentations sociales sont à la fois un objet d'étude et un instrument pour la recherche ainsi que pour l'intervention sociale.

3.4.2. Ethnoécologie

Une autre théorie de référence de cette étude est la théorie de l'ethnoécologie développée par M. Hugh Popenoe et Harold Conklin. Cette théorie permet de comprendre la manière valide et fiable dont les humains interagissent avec l'environnement et comment ces relations complexes ont été maintenues au fil du temps. L'ethnoécologie révèle la connaissance environnementale qui appartient à des traditions culturelles particulières et qui ne sont valides que pour ces traditions. C'est une théorie de l'anthropologie physique née dans les années 1960 et 1970, après le rejet du déterminisme environnemental, aujourd'hui positivisme environnemental, qui veut cette fois que la nature propose et que l'homme dispose. Elle est la connaissance environnementale qui appartient à des traditions culturelles et qui ne sont valides que pour ces traditions culturelles. Ce courant permet, par exemple, de montrer que dans certaines sociétés, les animaux peuvent être considérés comme des humains au même titre que les hommes, ailleurs comme des réceptacles d'esprits des ancêtres ou tout simplement comme des ressources matérielles que les hommes peuvent exploiter (Milton, 1997). Avec cette théorie, l'objectif de base est de savoir comment les catégories nature et culture sont liées dans les esprits des peuples étudiés. À travers l'ethnoécologie, les chercheurs s'intéressent plus aux résultats des activités humaines (motivations, buts, croyances) et aux croyances, aux conséquences sociales et culturelles des actions plutôt qu'à leurs conséquences écologiques. Par ailleurs, les savoirs sur la nature ne sont pas uniquement guidés par la raison utilitariste. C'est-à-dire que les processus cognitifs mis en œuvre par les hommes dans l'appropriation de l'environnement n'ont pas comme unique but de subvenir aux besoins biologiques. Mais ils sont également conditionnés par des logiques symboliques qui orientent la production et la consommation (Géraud *et al.*,

1998). De ce fait, l'ethnoécologie étudie les savoirs et savoir-faire écologiques d'une société. La notion d'écologie renvoie à celle d'habitats et de relations. Cet environnement peut être pensé et pratiqué comme objet et sujet façonnés par les interactions sociales de collectifs associant des humains et des non-humains. L'ethnoécologie permet d'analyser les différentes interactions sensorielles que l'homme en société peut établir avec son environnement. L'étude des perceptions sensorielles et de leurs apprentissages est un enjeu fondamental de la compréhension des processus cognitifs mis en œuvre.

Ainsi, l'ethnoécologie nous a permis d'expliquer le rapport des communautés locales aux ressources naturelles de l'espace Taï.

4. PROBLEMATIQUE

Depuis la convention sur la diversité biologique de 1992, qui a appelé à la gestion participative des aires protégées en vue d'une conservation durable de celles-ci, les savoirs traditionnels bénéficient d'une reconnaissance croissante dans le domaine de la gestion des ressources naturelles. Cette reconnaissance découle de l'efficacité des systèmes traditionnels de gestion des ressources naturelles utilisés par les communautés locales depuis des siècles pour gérer les ressources naturelles auxquelles elles accordent une grande importance (Mubalama, 2006).

Depuis des siècles, les communautés locales et autochtones ont géré leurs ressources naturelles de manière durable, en s'appuyant sur des connaissances traditionnelles et des pratiques ancestrales. Ces connaissances et pratiques de gestion traditionnelles peuvent constituer des leviers de conservation de la biodiversité (Coulibaly, 2011). En effet, dans de nombreuses régions du monde, les communautés locales avaient et ont encore des systèmes traditionnels de gestion pour assurer le respect et la protection des lieux auxquels elles accordent de la valeur (Ndoro, 2006). En Afrique, la nature a une valeur magico-religieuse. Ainsi, toutes les composantes biologiques de la nature, y compris l'homme lui-même, sont considérées comme l'œuvre d'un Dieu suprême. Ce référent cosmologique fonde un sentiment de respect envers la nature (Badiane, 2006). Dans ce contexte, les principes de la sacralité et du totémisme constituent des leviers culturels qui rendent possible la préservation de la faune et de la flore. Dans la mesure où il est ancré dans la conscience des communautés locales qu'aller contre les croyances qu'elles véhiculent reviendrait à attirer des malédictions de tous ordres (maladies, sécheresse, infertilité) sur la communauté (Ibo, 2005, Amani et Binin, 2017).

Souvent, les valeurs culturelles des peuples autochtones découlent de leur interaction avec des ressources naturelles spécifiques. Le respect de l'environnement et la compréhension des

écosystèmes locaux contribuent ainsi à renforcer le sentiment d'appartenance et d'identité des communautés (Berkes, 2012).

Dans certaines cultures africaines, la nature et ses composantes (forêts, rivières, montagnes, certaines espèces) sont considérées comme sacrées ou divines. Cette croyance implique un respect profond et une protection accrue des ressources naturelles. Les forêts sacrées, par exemple, sont souvent des sanctuaires de biodiversité, dans lesquelles l'exploitation des ressources est interdite ou strictement réglementée. Dans ce sens, chez les Dida de la Côte d'Ivoire, des forêts sont dédiées aux ancêtres et aux génies. Ces forêts, qui sont ainsi dédiées aux ancêtres, sont protégées contre toute intrusion. Aussi, chez les peuples Akan du Ghana, certaines forêts sont perçues comme des lieux de culte. Cela nécessite leur protection (Boffa, 2000).

L'efficacité des pratiques traditionnelles de gestion des ressources naturelles repose sur les tabous, les interdictions et les restrictions sur l'utilisation de certaines ressources, à certaines périodes ou à des endroits précis. Par exemple, il est possible d'interdire la pêche dans des zones pendant la période de reproduction des poissons. Les *Dala*, mares sacrées en Haute Guinée, sont protégées par leur caractère sacré. Aussi, la pêche chez les Ehotilé en Côte d'Ivoire était soumise à des interdits religieux. Ces pratiques ne se limitent pas à de simples superstitions, mais sont des moyens d'assurer la protection des ressources aquatiques (Djah, 2009).

La gestion des ressources est généralement collective, avec des droits d'usage attribués aux familles, aux clans ou aux communautés. Ainsi, l'accès aux ressources peut être régulé et des sanctions peuvent être appliquées en cas de violations. Au Sénégal, dans le delta du Saloum par exemple, les populations locales ont instauré des méthodes traditionnelles de gestion des espaces naturels basées sur le droit coutumier (Fall, 2006).

Les chefs traditionnels, les aînés, les gardiens des traditions et autres figures d'autorité traditionnelles jouent un rôle essentiel dans cette gestion des ressources. Ils ont la charge de l'application des règles coutumières, de la résolution des conflits ainsi que de la transmission des savoirs locaux. Les pratiques de gestion sont fréquemment ajustées en fonction des spécificités culturelles de chaque communauté. Chez les Ehotilé, par exemple, chaque zone de pêche collective était sous la responsabilité d'un Boson qui punissait les individus qui ne respectaient pas les règles de pêche socialement établies.

Les croyances et les pratiques culturelles des peuples autochtones influencent leur manière de gérer les ressources naturelles et leur identité. Ils considèrent généralement la terre non

seulement comme une ressource, mais également comme un élément sacré et essentiel à leur identité. Cette vision holistique de la terre influence leurs pratiques de gestion (Berkes, 2012). Ces croyances spirituelles incitent ces peuples à adopter des pratiques de gestion qui préservent l'intégrité écologique des écosystèmes. En outre, les peuples autochtones considèrent souvent qu'ils ont la responsabilité de protéger leur environnement pour les générations futures (McGregor, 2004).

Les méthodes de gestion des ressources naturelles des peuples autochtones sont souvent basées sur des connaissances écologiques traditionnelles, qui ont été développées et affinées au fil des siècles (Davis & Slobodkin, 2004b). Les communautés locales possèdent des connaissances pointues sur leur environnement, les espèces, les écosystèmes et les pratiques de gestion durables. Ces savoirs peuvent être utilisés pour améliorer les stratégies de conservation et les pratiques de gestion. Les pratiques environnementales anciennes peuvent être déduites d'une analyse des activités humaines telles que l'agriculture, la chasse, la pêche, etc (Ibo, 1993).

La spiritualité des peuples autochtones joue également un rôle central dans leur approche de la conservation. Les croyances et les rituels liés à la nature renforcent leur engagement envers la protection de l'environnement (Deloria, 1994).

Les rituels de remerciement et les pratiques sacrées liées à la nature sont des moyens par lesquels les peuples autochtones expriment leur gratitude et leur engagement envers les espaces culturels. Par exemple, de nombreuses cultures autochtones pratiquent des cérémonies pour honorer les esprits de la nature avant de procéder à la chasse ou à la récolte (Cajete, 1994 et Deloria, 1994).

Les croyances culturelles façonnent la gestion des ressources naturelles. C'est ainsi qu'à partir de 1980, l'importance des savoirs locaux est prise en compte dans les débats mondiaux sur la nature (Roué, 2012; Tubiana, 2005). L'implication des populations locales est désormais reconnue comme une bonne pratique pour la gestion des aires protégées. Leur participation devient alors essentielle pour une meilleure acceptation et efficacité des actions de conservation. Depuis lors, la vision historique des Parcs et Réserves a évolué, de Parcs sous cloche, les aires protégées deviennent de plus en plus des territoires de gestion durable de l'environnement où les activités humaines, lorsqu'elles sont compatibles, peuvent être intégrées à la gestion (Mauvais *et al.*, 2016).

Ainsi, dans de nombreuses aires protégées qui comprennent des sites d'importance spirituelle, les gestionnaires prennent ces valeurs en compte afin de les protéger et de créer un environnement accueillant pour la méditation et le culte. C'est le cas du Parc national de la

montagne d'Ambre, au nord de Madagascar, où les populations locales peuvent entrer dans le Parc pour se rendre à une cascade sacrée (Mallarach et Torcal, 2009).

Les Maasai qui vivent autour du parc national du Serengeti en Tanzanie ont une relation culturelle profonde avec la terre et les animaux. Les efforts pour intégrer leurs connaissances et pratiques traditionnelles dans la gestion du parc ont montré des résultats positifs, notamment en matière de réduction des conflits entre les éléphants et les communautés (Homewood & Randall, 2000).

Cependant, bien que l'association des communautés locales à la gestion des aires protégées favorise de bons résultats de conservation, certaines valeurs culturelles peuvent interférer avec les résultats de la gestion durable d'une aire protégée (UICN/PACO, 2009).

En Côte d'Ivoire, des pratiques de danses de masques du peuple Wê se font au moyen de l'exploitation d'espèces animales. En effet, « *les coiffes de ces masques sont faites de plumes de touraco, de calao et d'autres oiseaux sauvages* » (Gnonsoa & Galli, 1998). Ces constats attestent des menaces que peuvent comporter certaines pratiques culturelles des populations locales, notamment les communautés qui vivent à la périphérie des aires protégées.

Dans l'environnement immédiat et proche du Parc national de Taï (PNT), Réserve de Biosphère et patrimoine mondial de l'UNESCO situé au Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire, se retrouvent des espèces animales et sites naturels sacrés identifiés comme des valeurs culturelles. À ce jour, ces valeurs culturelles liées aux communautés locales sont très peu prises en compte dans le plan de gestion du PNT du fait d'un manque d'informations scientifiques y relatives. Cette situation suscite l'interrogation suivante : quelles sont les valeurs culturelles du Parc national de Taï ?

De cette question centrale, découlent les questions secondaires suivantes :

- quelles sont les composantes des valeurs culturelles du PNT ?
- quelles sont les représentations sociales des communautés locales liées aux valeurs culturelles ?
- quelles sont les implications des valeurs culturelles pour la conservation du PNT ?

5. OBJECTIFS DE L'ETUDE

5.1. Objectif Général

L'objectif général de cette étude est d'analyser les valeurs culturelles des communautés locales du Parc national de Taï.

5.2. Objectifs spécifiques

Il va s'agir spécifiquement de :

- décrire les valeurs culturelles des communautés locales du PNT ;
- identifier les représentations sociales des communautés locales liées à ces valeurs culturelles ;
- déterminer les implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT.

6. HYPOTHESES DE TRAVAIL

6.1. Hypothèse générale

Les valeurs culturelles du PNT sont constituées d'un ensemble de ressources naturelles et de pratiques sociales des communautés locales.

6.2. Hypothèses spécifiques

- Les valeurs culturelles du PNT sont composées de pratiques traditionnelles, d'espaces et d'espèces naturelles sacrés.
- Les représentations sociales des communautés locales liées aux valeurs culturelles du PNT sont fonction des idéologies associées.
- Les implications des valeurs culturelles pour la conservation sont perceptibles à travers l'état de conservation du PNT.

7. MODELE D'ANALYSE

Dans cette partie de notre travail, nous présenterons le cadre conceptuel, ensuite l'opérationnalisation des variables, enfin le mode d'intégration des différentes approches disciplinaires.

7.1. Présentation du cadre conceptuel

Le cadre conceptuel est un cadre cohérent d'explication d'un phénomène, un modèle qui servira à vérifier l'exactitude des hypothèses construites à partir des variables. L'hypothèse conceptuelle de cette étude est : « **les valeurs culturelles du PNT sont construites à partir d'un ensemble de ressources naturelles et de pratiques sociales des communautés locales** ».

Les valeurs culturelles du PNT sont construites à partir d'un ensemble de ressources naturelles et de pratiques sociales des communautés locales.

À l'analyse de cette hypothèse, elle présente deux variables dont une dépendante et une autre indépendante.

La variable dépendante ou variable à expliquer est : « **les valeurs culturelles du PNT** ».

Cette variable fait allusion aux pratiques culturelles exercées par les populations riveraines qui sont susceptibles d'avoir, à court, moyen et long terme, un impact sur la conservation du PNT. Ces pratiques sont souvent le fruit du rapport homme et nature, basé sur des constructions mythologiques et des histoires particulières. La résultante de ce rapport homme et nature constitue les valeurs culturelles. Ces valeurs culturelles renferment notamment des espaces sacrés, des espèces sacrées, des cérémonies et des danses traditionnelles.

La variable indépendante ou variable explicative est : « **Ensemble de ressources naturelles et de pratiques sociales des communautés locales** ».

Cette variable décrit les espaces sacrés, les espèces sacrées, les cérémonies et les danses traditionnelles. Les espaces sacrés sont composés de forêts sacrées, de cours d'eau sacrés et de monts sacrés. Quant aux espèces sacrées, elles sont constituées d'animaux et de végétaux sacrés. Les cérémonies et danses traditionnelles renferment des pratiques d'initiation, d'adoration, de danses de masque, de danses guerrières et de danses de réjouissance des communautés locales autochtones de l'espace Taï.

7.2. Opérationnalisation des variables

Il s'agit d'une construction abstraite qui vise à rendre compte du réel. En d'autres termes, l'opérationnalisation des variables consiste à préciser les indicateurs grâce auxquels les dimensions des variables pourront être totalement mesurées. À partir des variables des hypothèses opérationnelles, on dégage les dimensions, les composantes et les indicateurs. Les indicateurs donnent une orientation précise sur le corpus des informations pouvant permettre la vérification empirique. Les hypothèses opérationnelles de notre étude sont :

- les valeurs culturelles du PNT sont composées d'espaces, d'espèces naturelles et de pratiques traditionnelles ;
- les représentations des communautés liées aux valeurs culturelles du PNT sont fonction des idéologies associées ;
- les implications des valeurs culturelles pour la conservation sont perceptibles à travers l'état de conservation du PNT.

Le tableau 1 ci-après présente l'opérationnalisation des variables.

Tableau I: opérationnalisation des variables

Variables	Dimensions	Composantes	Indicateurs
Composantes des valeurs culturelles du Parc national de Taï	Physique	Espaces sacrés	- Espaces d'adoration - Espaces d'initiation - Cours d'eau
		Espèces totems	- Espèces animales sacrées - Espèces végétales sacrées
	Sociale	Pratiques culturelles	- Masques de réjouissance - Masques funéraires - Masques judiciaires - Danses guerrières - Cérémonie traditionnelle
		Organisation sociale	- Acteur - Rôle - Fonction sociale - Circonstance - Norme sociale
	Spirituelle	Cultes	- Initiation - Adoration - Rituel
		Croyances	- Mythe - Légende - Conte - Histoire
Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles	Cognitive	Connaissances	- Signification des noms des sites naturels sacrés - Significations des noms des espèces totems - Histoire
		Expériences	- Témoignage - Vécu
	Spirituelle	Croyances	- Perception - Représentation
		Pratiques	- Organisation - Comportement
Implications des valeurs culturelles pour la conservation du Parc national de Taï	Spirituelle	Croyances	- Évolution de l'idéologie - Attachement/détachement
		Pratiques	- Interdit social - Action perpétuelle
	Sociale	Éducatives	- Mode de transmission - Action de valorisation
		Relations	- Collaboration - Maintien de la culture - Conservation du Parc - Avantage/Inconvénient

Source : (Appia : 2022)

7.3. Mode d'intégration des différentes approches disciplinaires

Il convient ici de décrire les champs disciplinaires qui ont contribué à la réalisation de l'étude. À ce titre, il s'agit d'expliquer la mise en relation des paradigmes et des techniques de l'ensemble des disciplines scientifiques ayant contribué à la réalisation de l'étude. L'intégration des approches disciplinaires dépend du sujet choisi et de l'objectif que le chercheur veut atteindre. L'objectif visé dans ce travail est d'analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT. Quatre disciplines ont contribué à la réalisation de cette étude, à savoir l'écologie humaine, l'ethnobotanique, l'ethnologie et l'éthologie humaine.

7.3.1. Écologie humaine

Le mot écologie vient du grec « *oikos* » qui signifie science de l'habitat. Cette expression a été utilisée pour la première fois au XIX^e siècle par le biologiste Ernst Haeckel (1866) pour désigner l'étude des rapports entre les êtres vivants et le milieu naturel qui les entoure. Le terme écologie humaine a été utilisé pour la première fois par Robert Ezra Park, professeur de sociologie à l'Université de Chicago, dans un article publié en 1916 sur « La ville » et republié dans l'ouvrage éponyme en 1925. L'écologie humaine étudie la relation entre une société ou un groupe humain et les composants vivants et non vivants de son environnement. C'est en ce sens que Lawrence (2001) a défini l'écologie humaine comme l'étude des interrelations dynamiques entre les populations humaines et les caractéristiques abiotiques, biotiques, culturelles et sociales de leur environnement ainsi que de la biosphère.

Au regard de l'intérêt que cette discipline accorde à la place de l'Homme dans l'environnement, celle-ci nous a permis de comprendre les interactions entre les populations locales de la zone d'étude et leur environnement physique.

7.3.2. Ethnobotanique

Des ethnobotanistes ont réalisé des inventaires floristiques dans des sites sacrés dans le but d'évaluer leur richesse botanique. Ainsi, des relevés phytosociologiques ont été effectués dans différentes formations végétales (bois sacrés et formations adjacentes) en utilisant la méthode Braun-Blanquet (1932) pour évaluer la végétation sur des surfaces de 1000 m² et de 100 m² respectivement pour les ligneux et les herbacées, en vue de déterminer les différentes phytocénoses. Ils ont recensé 190 bois sacrés, dont 35 ont fait l'objet d'inventaires phytosociologiques. Cette méthode a permis de recenser 178 espèces dont 16 % de Leguminosae-Mimosoideae et 12 % de Combretaceae. De plus, ils y ont identifié 11

groupements végétaux, dont cinq pour les strates ligneuses et six pour la strate herbacée (Savadogo *et al.*, 2010).

Cette approche disciplinaire permet ainsi d'évaluer la richesse floristique des différents bois sacrés. Elle s'avère donc importante pour connaître la richesse végétale des espaces sacrés.

7.3.3. Ethnologie

Apparue au XVIII^e siècle avec les colonisations et les différentes occupations extra-européennes, l'ethnologie a été synonyme, au début du XIX^e siècle, de science de la classification des groupes humains. Elle analyse plus particulièrement la structure, le fonctionnement et l'évolution des sociétés primitives. Elle est l'une des composantes de l'anthropologie sociale et de l'anthropologie culturelle qui étudient des problèmes plus généraux (Copans & Adell, 2019). L'ethnologie se définit comme une étude explicative et comparative de l'ensemble des caractères de groupes humains, particulièrement des populations « primitives », qui tente d'aboutir à la formulation de la structure et de l'évolution des sociétés. L'ethnologie est une discipline des sciences humaines et sociales. Elle relève de l'anthropologie et est connexe à la sociologie. Elle s'intéresse à tous les aspects de l'activité humaine. Elle se consacre à l'étude de l'origine et des caractéristiques socioculturelles des ethnies et des groupes humains, notamment leur histoire, leurs comportements, leurs migrations, leurs terres, leurs brassages, etc. L'ethnologie est l'étude de l'ensemble des caractères de chaque groupe ethnoculturel pour établir la structure et l'évolution des sociétés.

En utilisant sa méthode ethnographique, l'ethnologie nous a permis de décrire et d'analyser les pratiques culturelles, les croyances, les institutions sociales et les modes de vie des communautés locales de l'espace Taï.

7.3.4. Éthologie humaine

L'éthologie a été créée en 1956 par le naturaliste français Étienne Geoffroy Saint-Hilaire pour étudier le comportement des espèces animales. Quant à l'éthologie humaine, elle est apparue dans les années 80 avec le Professeur Irenaeus Eibl-Eibesfeldt. Elle étudie comment les hommes se comportent dans leur environnement physique et social. Les études en éthologie humaine se sont focalisées sur le développement de l'enfant ainsi que la communication non verbale (Doré, 1978). Ces études ont montré que l'homme est guidé par des pulsions, des schémas d'action prédéterminés et une capacité d'action autonome. Certaines règles morales sont fondées sur des adaptations phylogénétiques. Toutefois, l'ensemble du comportement humain n'est pas strictement conditionné. *« Il est souple mais pas à l'infini. Les*

conditionnements culturels imposent des limites à ces souplesses » (Eibl-Eibesfeldt, 1977). Le comportement humain est souvent contrôlé par des mécanismes culturels, sociaux et biologiques. Skinner, cité par Eibl-Eibesfeldt (1977), soutient que le comportement de l'homme est conditionné par son environnement. La morale est également le résultat d'un conditionnement.

Cette discipline nous a permis de comprendre le comportement des communautés de l'espace Taï en rapport avec leur environnement et avec leur culture.

CHAPITRE II : CADRE METHODOLOGIQUE

1. DÉLIMITATION DES CHAMPS DE L'ÉTUDE

1.1. Champ géographique

La présente étude s'est déroulée dans l'espace Taï situé à l'interface des régions de la Nawa, de San-Pedro et du Cavally dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. L'espace Taï comprend, en plus du parc, la RPFN, la RNC, la Réserve Naturelle Volontaire du Corridor Écologique de Taï (RNV-CET), les terroirs, les sous-préfectures et les forêts classées de la zone géographique du parc. L'étude a concerné des localités des secteurs de Taï (Tai, Port-Gentil, Diere-oula, Paulé-oula, Daobly, Ponan, Zaipobly, Keibly), de Djouroutou (Djouroutou, Youkou), de Djapadji (Djapadji, Doba, Dahoro, Dagadji), d'ADK/V6 (Tchètaly, Wonséaly, Gbliglo) et de Soubré (Gnamangui, Kpehiri, Touadji1, Oupoyo).

Deux raisons ont guidé le choix de ces localités. D'abord, les régions concernées sont situées dans l'espace Taï (OIPR/DZSO, 2021). En outre, les localités choisies sont celles des communautés autochtones de l'espace Taï qui disposent de valeurs culturelles conformément au rapport d'identification des valeurs majeures du Parc national de Taï élaboré en 2021 par l'OIPR. La figure 4 ci-dessous présente le champ géographique de l'étude.

REPARTITION DES POPULATIONS AUTOCHTONES AUTOUR DU PARC NATIONAL DE TAI

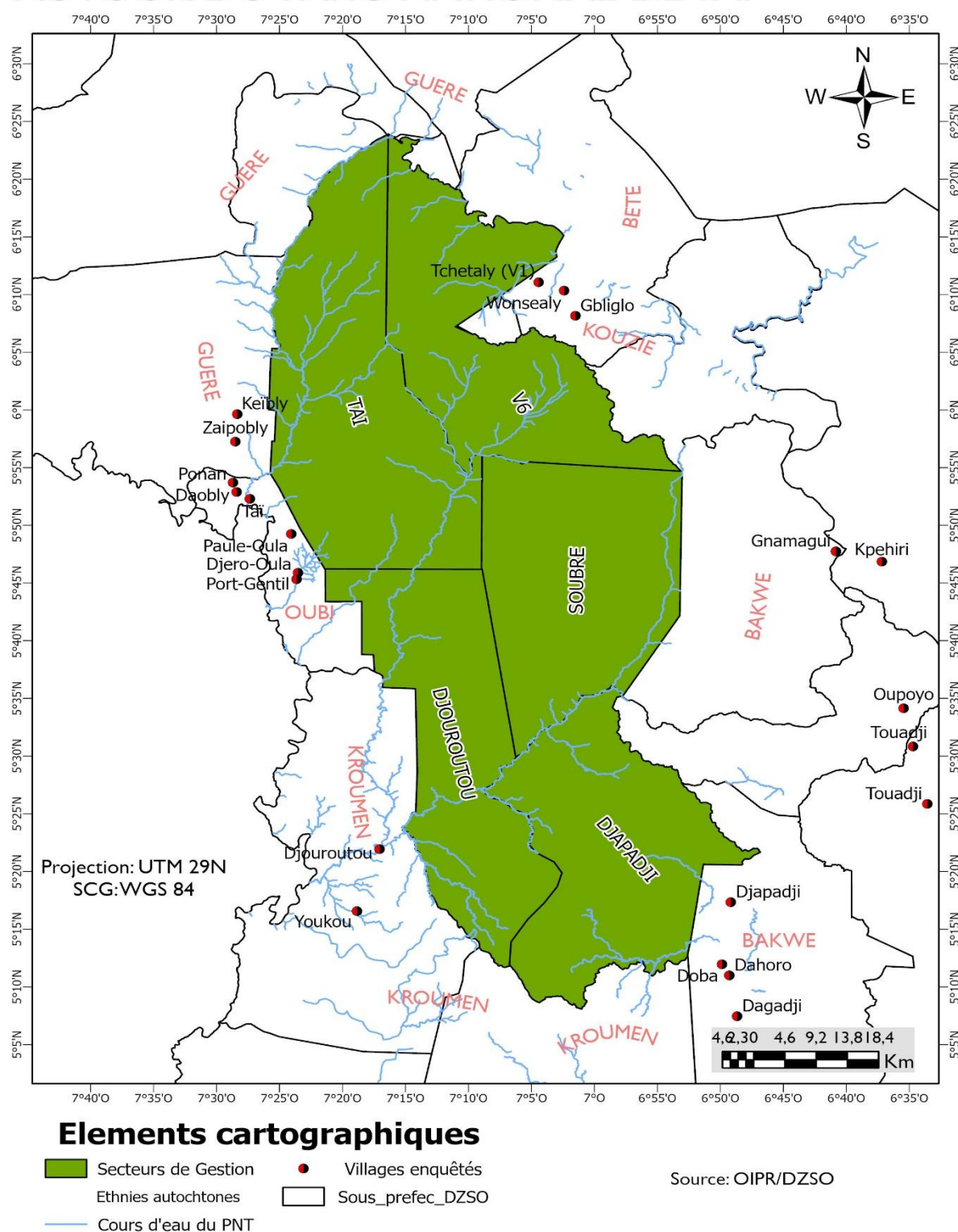


Figure 4: champ géographique de l'étude

1.2. Champ social de l'étude

Le champ social de l'étude est composé de la population et de l'échantillon d'étude.

1.2.1. Population de l'étude

Dans le cadre de cette étude, la population cible représente des communautés autochtones, allochtones et allogènes de la zone périphérique du parc, les gestionnaires du PNT et les partenaires techniques et financiers. Ces personnes ressources sont regroupées en trois catégories d'acteurs. À savoir, les acteurs locaux (chefs de village, notables, chef de tribu, chef de canton, chef de terre, responsables des femmes, responsables des jeunes, chefs de communautés et garants des institutions culturelles), les partenaires techniques et financiers (représentants de partenaires financiers et techniques et représentants des ONGs de la conservation) et les acteurs institutionnels (représentants du corps préfectoral et représentants de l'OIPR/DZSO (chef de secteur)).

❖ Les acteurs locaux

Il s'agit des responsables des différents groupes sociaux constitués dans les villages de l'espace Taï :

- **Notables, chef de tribu, chef de canton, chef de terre ;**
- **Responsables des femmes ;**
- **Responsables des jeunes ;**
- **Chefs de communautés ;**
- **Garant des institutions culturelles.**

Les chefs de village, les notables, les chefs de tribu, les chefs de canton, les chefs de terre sont les autorités traditionnelles et coutumières des localités de l'espace Taï concernées par l'étude. Certains jouent le rôle de relais entre l'administration et leurs communautés respectives. Ils sont les garants des normes et valeurs traditionnelles des communautés locales. De plus, ils sont les responsables du développement communautaire. À cet effet, ils veillent à la protection et à la conservation du patrimoine culturel. Ces autorités traditionnelles ont aussi une connaissance approfondie des valeurs culturelles. De ce fait, elles sont en mesure de nous donner les informations nécessaires sur les valeurs culturelles de leurs localités respectives.

Les responsables des femmes sont les représentantes des femmes des villages. La femme est le socle de la vie familiale. Elle a donc une grande importance dans la vie communautaire. Les femmes se chargent de l'embellissement du village. Elles se mobilisent et participent à la vie

communautaire des villages. Lors des cérémonies traditionnelles et festives du village, elles s'occupent des tâches qui leur incombent. Aujourd'hui, certaines femmes font partie de la notabilité du chef de village. Elles mobilisent et encadrent les femmes de leur village et transmettent aux jeunes filles les valeurs culturelles du village.

Les responsables des jeunes représentent les jeunes des localités des communautés étudiées. Ils sont ainsi des responsables du développement communautaire. À ce titre, ils sont associés aux prises de décisions engageant la vie sociale, culturelle et économique des villages. Les jeunes s'occupent de l'assainissement du village à travers le nettoyage général du village et l'ouverture des voies d'accès. Ils mobilisent et encadrent la jeunesse. Les jeunes sont la relève des communautés, ils apprennent et participent à l'exécution et à la valorisation des pratiques traditionnelles.

Les chefs de communauté sont les responsables des populations allochtones et allogènes vivants dans l'espace Taï. Ils jouent le rôle de porte-parole de leurs communautés d'appartenance. Dans ce contexte, ils sont membres de la chefferie villageoise et participent à toutes les rencontres de prise de décisions qui engagent la vie communautaire, à la demande des chefs de village. Ils contribuent, dans des localités, à la pratique de certaines cérémonies traditionnelles.

Les garants des institutions culturelles sont les responsables des espaces, des produits et des pratiques culturelles ou exécutants des pratiques culturelles. Ils sont chargés de l'animation et de la pérennisation des pratiques culturelles. Ils sont les dépositaires des savoirs liés aux valeurs culturelles.

❖ **Les partenaires techniques et financiers**

- **Représentants de partenaires financiers ;**
- **Représentants des partenaires techniques ;**
- **Représentants des ONGs de conservation.**

Les représentants des partenaires financiers et techniques sont des responsables de la politique de financement et de renforcement des capacités pour la gestion durable des aires protégées. Ils apportent des ressources financières et leur expertise pour la gestion efficace et durable des aires protégées. À cet effet, ils apportent un appui financier à la mise en œuvre du Plan d'Aménagement et de Gestion (PAG) du PNT. Experts en écologie, en développement local et en agronomie, ils interviennent également dans le renforcement des capacités des gestionnaires

du PNT et des communautés locales. Nous avons abordé, avec ces personnes ressources, les questions de l'implication des valeurs culturelles pour la conservation du PNT.

Les représentants des ONG de la conservation contribuent à la mise en œuvre des activités de gestion des aires protégées en fonction de leur centre d'intérêt. À cet effet, ils organisent et conduisent des actions de sensibilisation communautaire pour la conservation du PNT. Ils sont régulièrement en contact avec les communautés locales. Nous avons abordé, avec ces personnes ressources, les questions liées à la pratique des valeurs culturelles, leurs valorisations et leur implication sur la conservation du PNT.

❖ **Les acteurs institutionnels**

- **Représentants du corps préfectoral**
- **Représentants des directions et services des ministères techniques**
- **Représentants DZSO/OIPR**

Les représentants du corps préfectoral sont les responsables de l'administration déconcentrée. Ils sont les premiers responsables hiérarchiques des autorités traditionnelles et coutumières. Ils organisent et participent souvent à l'expression et à la valorisation des pratiques traditionnelles. En qualité de premiers responsables de leurs circonscriptions administratives, ils sont des facilitateurs de la collaboration entre les populations locales et les gestionnaires du PNT. Ils interviennent souvent pour sensibiliser ou régler des conflits entre les gestionnaires et les communautés locales. Nos entretiens ont tourné autour des questions de l'implication des valeurs culturelles pour la conservation du PNT.

Les représentants de la DZSO/OIPR sont les chefs des secteurs de gestion du PNT. À ce titre, ils sont chargés de la mise en œuvre du PAG du PNT dans leurs secteurs respectifs en collaboration avec les parties prenantes, notamment les communautés locales.

1.2.2. Techniques d'échantillonnage

L'échantillon de cette étude est de type qualitatif. Il est construit à partir des techniques d'échantillonnage du milieu institutionnel et typique ou de jugement. Ces techniques d'échantillonnage permettent de choisir les personnes ressources sur la base des critères d'inclusion qui portent sur les institutions sociales, les compétences et la représentativité des participants à l'étude. Ce faisant, la description de l'échantillon de l'étude se présente comme suit dans le tableau II :

Tableau II : description de l'échantillon

Personnes ressources		Compétences et/ou critères d'inclusion
Acteurs locaux	Chefs de village, notables, femmes et jeunes	- Garants des normes et valeurs traditionnelles - Responsable du développement communautaire
	Chefs de communautés	- Porte-paroles de leur communauté d'appartenance - Responsables de communautés vivants dans l'espace Taï
	Garants des institutions culturelles	- Responsables d'une institution culturelle - Exécutants d'une pratique culturelle
Partenaires techniques et financiers	Représentants de partenaires financiers	- Responsables de la politique de financement pour la gestion durable des aires protégées - Responsable de l'appui financier du Plan d'Action du PNT
	Représentants des partenaires techniques	- Experts en écologie, en développement local et en agronomie - Experts en renforcement de capacités des gestionnaires des aires protégées
	Représentants des ONGs de la conservation	- Défenseurs des aires protégées - Responsables des actions de sensibilisation communautaire
Acteurs institutionnels	Représentants du corps préfectoral	- Responsables de l'administration déconcentrée - Facilitateurs de la collaboration entre les populations locales et les gestionnaires du PNT
	Représentants DZSO/OIPR	- Responsables du PAG dans les secteurs du PNT - Chargé des mesures riveraines autour du PNT

Source : données de terrain, 2022

À travers les techniques d'échantillonnage du milieu institutionnel et typique ou de jugement, 169 personnes ressources ont constitué notre échantillon au total (Tableau III). Les personnes ressources constitutives de notre échantillon sont composées de 127 autochtones, 26 chefs de

communautés allochtones et allogènes, 6 responsables d'ONG et d'associations, 5 sous-préfets, 5 chefs de secteur et le Directeur de Zone Sud-Ouest de l'OIPR.

Tableau III : échantillon de l'étude

Localités	Autochtones	Allochtones et allogènes	ONG et associations	Corps préfectoral	Chef secteur et DZ	Total
Secteur Soubré						
Soubré	0	0	0	0	2	2
Gnamangui	5	0	0	1	0	6
Kpehiri	2	0	0	0	0	2
Touadji1	8	0	0	0	0	8
Oupoyo	4	0	0	0	0	4
Secteur Djapadji						
Djapadji	6	3	0	0	1	9
Doba	6	2	0	1	0	9
Dahoro	6	0	0	0	0	6
Dagadji	5	3	0	0	0	8
Secteur Djouroutou						
Djouroutou	9	3	0	1	1	14
Youkou	1	0	0	0	0	1
Secteur Taï						
Taï	6	1	2	1	1	11
Port Gentil	3	0	0	0	0	3
Diere-oula	3	0	0	0	0	3
Paulé-oula	9	3	1	0	0	13
Daobly	9	2	0	0	0	11
Ponan	2	0	0	0	0	2
Zaipobly	3	0	0	0	0	3
Keibly	1	0	0	0	0	1
Secteur ADK/V6						
ADK/V6	0	0	0	0	0	0
Tchètaly	7	2	1	0	0	10
Wonséaly	17	3	1	0	0	21
Gbliglo	15	4	1	0	0	20
Buyo	0	0	0	1	0	1
Total	127	26	6	5	5	169

Source : données de terrain, 2024

Le tableau ci-dessus présente l'échantillon de l'étude. Cet échantillon est composé de personnes ressources des cinq secteurs de gestion du PNT. Les autochtones, constitués de la notabilité, des chefs de terre, des chefs de tribu, des chefs de canton, des présidentes de femmes, des présidents des jeunes et des Garants de valeurs culturelles. Les allochtones et les allogènes sont les chefs de communauté des localités visitées. Les ONG et associations renferment des responsables d'organisation de conservation du PNT. Le Corps préfectoral est représenté par les sous-préfets des secteurs de gestion du PNT. Le Directeur de zone assure la gestion opérationnelle et locale des aires protégées de sa zone et les chefs de secteur veillent à la mise en œuvre du PAG dans leur secteur. Les effectifs des personnes ressources par localité sont fonction de la représentativité des valeurs culturelles et des rapports liés à ces valeurs, ainsi que de la présence des communautés allochtones, allogènes, des ONG, des associations de conservation et du corps préfectoral identifié dans les secteurs.

2. TYPE ET APPROCHE DE L'ÉTUDE

2.1. Type de l'étude

Le type d'étude décrit la structure utilisée selon qu'on vise à décrire des variables ou des groupes de sujets, à examiner des relations entre des variables ou à vérifier des hypothèses de causalité (N'Da, 2015). Il a identifié, à cet effet, cinq types d'étude. Il s'agit des études de type exploratoire et descriptif, des études de type descriptif et corrélationnel, des études de type expérimental, explicatif et prédictif, et des études de type qualificatif. Cette étude est une étude exploratoire-descriptive. En effet, la recherche exploratoire-descriptive a pour objectif de décrire, de nommer ou de caractériser un phénomène, une situation ou un événement de manière à ce qu'il apparaisse familier. Dans ce cadre, le chercheur produit les données à partir d'observations, d'entretiens ou de questionnaires. Ce type d'étude cadre avec notre étude dans la mesure où les valeurs culturelles des communautés de l'espace Taï sont méconnues. Elle a aidé à décrire ces valeurs pour les rendre factuelles.

2.2. Approche de l'étude

Cette étude s'inscrit dans une approche qualitative, appropriée pour comprendre les valeurs culturelles du PNT. Elle ambitionne de comprendre ces valeurs et non de les démontrer ou de les prouver. En effet, l'approche qualitative permet de saisir la signification qu'un individu ou un groupe d'individus donne à un phénomène ou à une réalité sociale donnée. À cet effet, N'da (2006) affirme que l'approche qualitative d'investigation cherche à comprendre le phénomène plus tôt que de démontrer, de prouver, de contrôler quoi que ce soit.

Dans cette perspective, l'ethnographie, une dérivée de l'approche qualitative, sera mobilisée. C'est une méthode de recherche des sciences anthropologiques qui permet de réaliser la « description dense » d'un phénomène social. Elle s'utilise dans l'étude de la culture des peuples ou des milieux sociaux donnés (Geertz, 1973; Cléret, 2013). Dans notre cas, nous allons utiliser la description épaisse pour étudier les valeurs culturelles des communautés riveraines du PNT. La description épaisse consiste à contextualiser les comportements des individus et à comprendre les significations culturelles qui sous-tendent ces comportements. Ainsi, la description ne se limitera pas à des données brutes mais expliquera ce que ces données signifient pour les membres de la communauté. La finalité de l'ethnographie est de proposer un « tableau descriptif » de la dimension culturelle d'un groupe social, dont l'analyse mettra à jour les fondements (Poisson, 1991). La démarche ethnographique repose sur une implication significative du chercheur dans le phénomène étudié. Que son immersion soit partielle ou totale, le chercheur-ethnographe ne peut être détaché de son objet d'étude. L'observation ainsi que la participation du chercheur constituent les piliers de la méthode ethnographique. À cet effet, nous avons fait une immersion de six mois avec des allers-retours sur le terrain pour produire et compléter les données sur les valeurs culturelles des communautés locales. Cette méthode permet de réaliser la description des valeurs culturelles du PNT. En effet, l'ethnographie convient bien à cette étude, dans la mesure où l'étude porte sur la culture des peuples de l'espace Tai. Cette méthode a nécessité notre séjour dans le quotidien des peuples étudiés pour nous imprégner des pratiques autour de ces valeurs culturelles.

Dans le contexte de cette étude, elle a permis de décrire les sites naturels sacrés, les animaux totems, les cérémonies et les danses traditionnelles des communautés de l'espace Taï. Ensuite, l'ethnographie a permis de déterminer les implications de ces valeurs pour la conservation du PNT.

3. PRODUCTION DES DONNÉES

3.1 Techniques de production de données

3.1.1 Recherche documentaire

La documentation est très importante dans l'élaboration d'un travail scientifique. Elle met le chercheur en rapport avec les travaux antérieurs liés au sujet de recherche. Elle nous permet, dans notre cas, de recenser la littérature liée à notre sujet afin d'avoir toutes les informations nécessaires concernant notre sujet de recherche.

Au regard des objectifs de l'étude, la recherche a porté sur les aires protégées, la gestion des aires protégées, les valeurs culturelles d'une aire protégée, les représentations sociales des valeurs culturelles et les implications de ces valeurs culturelles pour la conservation d'une aire protégée.

3.1.2 Observations

Cette étude a nécessité l'observation directe et l'observation participante :

- observation directe

L'observation directe est une méthode des sciences sociales et humaines. Elle consiste à constater les faits, les situations, les événements ou les comportements des acteurs tels qu'ils se produisent sur le terrain. Le chercheur est physiquement présent dans le milieu étudié pour percevoir le phénomène ou les acteurs étudiés. Il regarde se dérouler les comportements et les événements sur une période donnée et les enregistre. Selon Paul N'Da (2006), lorsque le chercheur observe ce que les sujets font, on est dans l'observation directe. Ainsi, au cours de nos séjours dans les zones d'étude, nous avons observé des sites naturels sacrés, des cérémonies et des danses traditionnelles. Ces observations nous ont permis de compléter ou de vérifier les informations obtenues lors des entretiens avec des personnes ressources.

- observation participante

Bogdan et Taylor, cités par Lapassade (2002), définissent l'observation participante comme : « une recherche caractérisée par une période d'interactions sociales intenses entre le chercheur et les sujets, dans le milieu de ces derniers. Au cours de cette période, des données sont systématiquement collectées (...) l'observateur s'immerge personnellement dans la communauté. Il partage leurs expériences ». Selon Lapassade (2002), au cours du travail de terrain, l'observateur participant prend part à la vie collective de ceux qu'il observe, dans le même temps. Il s'occupe essentiellement de regarder, d'écouter et de converser avec les gens, de collecter et de réunir des informations. Il se laisse porter par la situation (*Ibid*). L'observation participante implique donc une immersion de longue durée sur le terrain auquel il s'intéresse, qui est conditionnée par l'instauration d'une relation de confiance avec les acteurs du phénomène observé. Lorsque le chercheur n'est pas autorisé à faire lui-même l'observation du fait d'interdits, d'obligations, de rites de passage, il peut solliciter l'aide d'un acteur clé du système. On parlera dans ce cas de « *recours à un observateur participant* ». Dans le cadre de cette thèse, nous avons fait des observations sur les sites naturels sacrés, les animaux totems,

les cérémonies et les danses traditionnelles. Le but de cette observation est de produire un récit descriptif de ces valeurs culturelles des communautés locales.

3.1.3 Entretien semi directif

Selon Paul N'Da (2015), l'entretien est un contact direct, entre deux personnes ou une personne et un groupe de personnes, au cours duquel l'une transmet à l'autre des informations recherchées sur un sujet précis. Quant à l'entretien semi-directif, c'est un entretien qui n'est ni entièrement libre ni entièrement dirigé par un grand nombre de questions précises structurées. Le chercheur pose des questions à l'enquêté tout en lui laissant la possibilité de parler ouvertement dans les termes et l'ordre qui lui conviennent. Toutefois, le chercheur recentre l'entretien sur les objectifs lorsque le sujet s'en écarte, avec des questions de clarification au besoin.

Dans le cadre de cette étude, des entretiens individuels et des entretiens de groupe ont été réalisés par nos soins. L'entretien individuel est une technique de production de données centrée sur l'individu. Il se déroule en face-à-face. Il offre la possibilité d'explorer en profondeur les expériences, les perceptions et les motivations de l'enquêté pour mieux comprendre son comportement et son attitude. Dans ce type d'entretien, en fonction du cadre d'entretien adopté, l'enquêté a la possibilité d'exprimer librement ses opinions ou ses perceptions. Les entretiens de groupe ont aussi été utilisés avec des groupes de personnes pour recueillir des informations du groupe. Ce type d'entretien permet d'obtenir des informations complètes et précises.

Dans cette étude, les entretiens ont été menés sur les composantes des valeurs culturelles, les représentations des communautés liées à ces valeurs culturelles et les implications de celles-ci pour la conservation du PNT.

3.1.4 Focus group

Le *focus group* est une série de discussions soigneusement planifiées dans le but d'obtenir des perceptions sur un domaine d'intérêt défini dans un environnement favorable (Kruegar & Casey, 2000). Il permet d'avoir différentes significations et une hétérogénéité des informations sur un sujet. Le *focus group* est une technique d'entretien qui réunit 6 à 12 participants et un animateur, dans le cadre d'une discussion structurée, sur un sujet particulier (Geoffrion, 1993). En rapport avec les valeurs culturelles du PNT, des *focus groups* ont été organisés avec 6 à 12 participants sous notre modération pour des discussions portant sur les thématiques des représentations et implications de ces valeurs culturelles chez les communautés locales.

Le *focus group* a permis d'avoir différentes significations et une hétérogénéité des informations sur les questions d'importance partagées telles que les représentations des communautés liées à ces valeurs culturelles et l'implication de celles-ci pour la conservation du PNT.

3.2 Outils de production des données

3.2.1 Grille de lecture

Une grille de lecture a servi de support pour noter les informations élémentaires sur chaque document exploité.

La structure de la grille de lecture a permis de recueillir les informations suivantes : les noms et prénoms de ou des auteurs, la date de parution de l'ouvrage, le titre de l'ouvrage, le type d'ouvrage, la maison d'édition, le nombre de pages de chaque ouvrage, le résumé de lecture de chaque ouvrage, ainsi que la critique et l'analyse formulée après lecture.

3.2.2 Grille d'observation, Bloc-notes et appareil photo

- Une grille d'observation et un bloc-notes ont été utilisés lors des observations de terrain. Une grille d'observation a été utilisée pour noter les informations élémentaires sur chaque valeur observée. La structure de la grille d'observation permet de noter les informations sur le type de valeur culturelle, la nature de la valeur, le lieu et les pratiques liées à cette valeur.
- Le bloc-notes, quant à lui, a permis de réaliser des croquis (dessin, schéma), de décrire certains événements, de réaliser des préanalyses, des renvois théoriques et surtout de laisser une trace de l'étonnement lors des premiers contacts. Les événements peuvent concerner des idées, des émotions, des pensées, des décisions, des faits, des citations, des descriptions de pratiques vues ou de paroles entendues. Le temps, les personnes, les lieux, l'argumentation ont été notés également.

À l'aide d'un appareil photo, des photographies numériques ont été faites pour capturer des informations et un visuel accessible après l'étude de terrain.

3.2.3 Guide d'entretien et dictaphone

Le guide d'entretien se présente sous la forme d'une liste de questions ou de thèmes qui doivent obligatoirement être abordés au cours de l'opération, soit spontanément parce que l'enquêté en parle lui-même au cours de la séance, soit sur la demande expresse de l'enquêteur. Le plus souvent, ce dernier doit relancer l'entretien en s'aidant du guide créé auparavant (Weil, 2006).

À cet effet, nous avons utilisé le guide d'entretien pour les entretiens semi-directifs. Le guide d'entretien a été utilisé pour les entretiens avec les représentants de la notabilité, des chefferies communautaires, des adorateurs, des initiés, des spiritualistes, des danseurs traditionnels et de masques, les autorités préfectorales, les responsables des directions et services des ministères techniques, l'OIPR, les partenaires techniques et financiers. Les rubriques du guide d'entretien ont porté sur les composantes des valeurs culturelles, les représentations des communautés liées aux valeurs culturelles et les implications de ces valeurs culturelles pour la conservation du PNT.

3.2.3 Canevas d'entretien et dictaphone

Le canevas d'entretien a été utilisé pour recueillir des informations pendant les *focus group*. Il a servi pour les entretiens avec les représentants de la notabilité, des chefferies communautaires, des adorateurs, des initiés, des spiritualistes, des danseurs traditionnels et des masques sur la thématique de l'étude.

Le dictaphone a été utilisé pour les enregistrements audio lors des différents entretiens.

4. EXPLOITATION DES DONNÉES

4.1. Synthèse des données

Dans cette phase, il s'agit pour nous de donner au corpus des données recueillies, une forme plus ou moins compréhensible qui nous permet d'aboutir à une analyse complète des données. Ainsi, les données ont été classées et synthétisées en fonction des rubriques tirées des objectifs spécifiques de l'étude. Il s'agit entre autres de :

- décrire les valeurs culturelles des communautés locales du PNT ;
- identifier les représentations des communautés locales liées à ces valeurs culturelles ;
- déterminer les implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT.

4.1.1. Traitement des données

La phase d'exploitation de données a débuté par une transcription intégrale des entretiens enregistrés lors de la production de données, pour l'obtention d'un corpus textuel. Ensuite, il a été question de procéder à une lecture flottante. Il s'agit de lire plusieurs fois le corpus textuel obtenu et de laisser flotter l'intuition en demeurant attentif aux flashes qui traverseront l'esprit,

à l'effet de s'approprier la logique du discours des interviewés. Cela a permis de s'assurer de la richesse des données produites.

À l'issue de la transcription des entretiens, le corpus textuel des données obtenu a fait l'objet d'une synthèse et ce en fonction des rubriques liées aux objectifs spécifiques de l'étude. Ce faisant, la matrice de synthèse se présente comme suit dans le tableau 2 :

Tableau IV: matrice de synthèse des données

Rubriques	Composantes des valeurs culturelles	Représentations des communautés liées à ces valeurs culturelles	Implications des valeurs culturelles pour la conservation du PNT.
Contenus	Données à fournir après la phase de terrain	Données à fournir après la phase de terrain	Données à fournir après la phase de terrain

Source : (Appia : 2022)

Les logiciels informatiques tels que Word 2016 nous ont permis de faire ressortir des tableaux avant d'analyser les corpus de données. La fonction SmartArt de Microsoft Office a été utilisée pour créer des tableaux et des figures qui synthétisent les résultats obtenus.

4.2 Schéma d'analyse des données

4.2.1. Analyse de contenu thématique

Pour l'analyse des données, nous avons utilisé l'analyse de contenu thématique en mode écriture. Selon Sabourin (2009), faire une analyse de contenu, c'est produire du langage à partir du langage. L'analyse de contenu cherche à dégager la signification sous-jacente des données produites. L'objectif est de découvrir le sens du message contenu dans le discours des enquêtés. Elle se fait par classification ou codification dans diverses catégories des éléments du contenu analysé, avec l'intention de dégager les différentes caractéristiques et de comprendre le sens précis (N'Da, 2015).

Cette étude implique une analyse qui a conduit à la compréhension ainsi qu'à l'interprétation des valeurs culturelles du PNT. Ainsi, les données ont été soumises à une méthode d'analyse qualitative : l'analyse de contenu thématique.

Cette analyse a consisté, d'abord, en la lecture des transcriptions et au marquage des phrases. Ensuite, nous avons effectué la synthèse des phrases marquées en fonction des dimensions

anthropologiques, en tenant compte des questions posées dans le guide d'entretien. La construction des concepts a été faite sur la base des domaines de connaissance de la bioanthropologie. Les concepts construits ont ensuite été classifiés et ont fait l'objet de commentaires analytiques en lien avec les questions posées et les référents culturels des communautés étudiées. Les résultats obtenus ont été traduits en schéma et en tableau. Les commentaires analytiques ont enfin été interprétés à partir des approches compréhensives et systémiques.

4.2.2. Approche systémique et compréhensive

Les thématiques (catégories) retenues à l'issue de cette analyse ont été soumises à des modèles d'interprétation que sont les approches systémiques et compréhensives.

4.2.2.1. Approche systémique de Bertalanffy

L'approche systémique de Ludwig Von Bertalanffy s'appuie sur le postulat selon lequel tout est un système, ou que tout peut être appréhendé comme un système (Turchany, 2007). Pour Bertalanffy, le système se distingue par l'interdépendance des éléments, la capacité d'adaptation, l'équilibre interne et les mécanismes de rétroaction (Audet, 2012). Dans l'approche systémique, l'interprétation commence par considérer le système dans son ensemble et examiner les relations entre les différents éléments, car ce sont ces interactions qui définissent le système. L'objectif de cette étape est de prendre en compte tous les aspects du système considéré. Ensuite, il faut établir les limites et l'environnement du système, ce qui implique de déterminer ce qui constitue le système étudié et ce qui fait partie de son environnement. Identifier les objectifs et la téléologie du système pour comprendre les buts, les finalités ou les tendances inhérentes au système. Analyser l'organisation et les relations internes pour examiner comment les éléments du système sont organisés et la nature des relations qui les unissent. Comprendre ces interactions est fondamental pour interpréter le comportement du système (Le Moigne, 1994).

Cette approche a permis de déterminer et d'interpréter les valeurs culturelles sans les extraire de leur contexte. Il s'est agi de déceler l'interconnexion des facteurs sociaux et écologiques des valeurs culturelles ainsi que leur influence sur la conservation du PNT.

L'interprétation dans l'approche systémique commence par considérer le système dans sa globalité et examiner les relations entre les éléments, car ce sont ces interactions qui définissent le système. Cette étape consiste à adopter une perspective holistique. Dans le cas de cette étude, nous avons affaire à des institutions culturelles telles que les forêts sacrées, les rivières sacrées,

les totems, les cérémonies et les danses traditionnelles. Les différents acteurs qui interagissent dans ces institutions ont été identifiés et l'influence des croyances sur leurs pratiques a été examinée. Les comportements, les attitudes et les perceptions des acteurs ont été contextualisés dans la culture et l'histoire des communautés étudiées. Cela a permis d'identifier le motif des interactions et des comportements et leur implication sur les institutions culturelles.

Cette approche a également permis de déterminer et d'interpréter l'interconnexion des facteurs sociaux et écologiques des valeurs culturelles ainsi que leur influence sur la conservation du PNT.

4.2.2.2. Approche Compréhensible de Weber

La méthode compréhensive nécessite une connaissance approfondie du monde socioculturel du groupe étudié. En effet, comprendre une action sociale, c'est remonter aux motivations, aux intentions et aux projets des acteurs concernés, ce qui rend leurs actions significatives (Rocher, 1968).

Weber a identifié quatre principaux types d'action, à savoir les actions rationnelles, en fonction des fins ; les actions rationnelles, en fonction des valeurs ; les actions affectives et les actions traditionnelles. Les actions rationnelles, en fonction des fins, visent à atteindre des objectifs spécifiques. Les actions rationnelles, en fonction des valeurs, sont motivées par des croyances ou des valeurs personnelles. Les actions affectives, elles sont dictées par les émotions. Et les actions traditionnelles, elles sont basées sur des habitudes ou des coutumes (Weber, 1905).

L'approche compréhensive a servi d'approche d'interprétation des données. À travers cette approche, l'on s'est intéressé particulièrement au sens que les acteurs qui interagissent dans l'espace Taï donnent aux pratiques culturelles. Ainsi, les significations culturelles, les croyances et les motivations des acteurs des institutions culturelles, en référence au contexte culturel et social des communautés, ont été identifiées.

Cette approche a permis de décoder le sens des propos des acteurs et de parvenir à une interprétation scientifique du fondement des valeurs culturelles du PNT.

5. CONDITIONS SOCIALES DE L'ETUDE

Toute œuvre humaine est souvent émaillée de difficultés. Dans notre cas, les difficultés sont de trois ordres.

La première difficulté porte sur l'indisponibilité de certains ouvrages à la bibliothèque de proximité, nous empêchant d'accéder à des documents dont nous avons besoin pour élaborer notre travail de recherche. Pour surmonter cet obstacle, nous nous sommes tournés vers des ouvrages et articles que nous avons pu recueillir en ligne.

Le contexte dans lequel l'étude a été commanditée ne nous a pas laissé le choix sur le champ géographique de l'étude. Le bailleur, animé par la volonté d'avoir des connaissances sur toutes les valeurs culturelles des communautés de l'espace Taï, a au préalable initié des ateliers d'identification de ces valeurs. Les résultats de ces ateliers ont révélé plusieurs valeurs culturelles dans 18 villages de l'espace Taï. Aussi, lors des études exploratoires, trois autres villages dans lesquels des valeurs supplémentaires ont été identifiées se sont ajoutés aux villages préalablement identifiés. Il nous fallait alors mener l'étude dans tous ces 22 villages et aborder plusieurs et différentes valeurs culturelles appartenant à différentes communautés. Nous avons pu surmonter cette difficulté avec la contribution de nos cadets qui nous ont accompagnés dans la collecte et l'exploitation des données.

Enfin, l'accès à certaines informations culturelles n'a pas été aisé. Certains tenants des informations ne comprennent pas le français. D'autres communautés ne disposent plus d'informations sur certaines pratiques traditionnelles après la disparition des garants de ces valeurs. Aussi, certaines valeurs ne sont pas accessibles. Les connaissances associées sont réservées uniquement aux initiés. Nous avons dû nous contenter des informations disponibles et accessibles aux non-initiés.

DEUXIÈME PARTIE : RÉSULTATS DE L'ETUDE

CHAPITRE III : COMPOSANTES DES VALEURS CULTURELLES DU PNT

1. Sociohistoire des communautés Kouzié, Bété, Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao et Guéré étudiées

1.1. Histoire et organisation sociale des Kouzié

Les communautés ethnoculturelles Kouzié se retrouvent seulement dans deux villages, que sont Tchétaly et Wonséaly, du secteur de l'OIPR à ADK/V6 dans la sous-préfecture de Buyo. Ce groupe ethnoculturel devenu aujourd'hui riverain du PNT occupait auparavant la zone de la ville de Buyo aux abords du fleuve Sassandra. C'est dans le cadre de la construction du barrage de Buyo que ces derniers ont été déplacés et réinstallés en 1980 par l'Autorité pour l'Aménagement de la Région du Sud-Ouest (ARSO) sur les sites des villages actuels. Ces nouveaux villages ont été désignés par la lettre « V » suivie du numéro d'ordre. Cette nomination des villages s'explique par le fait que plusieurs villages ont été regroupés lors de leurs réinstallations. L'habitat des peuples Kouzié et Bété a alors subi des mutations. Sur l'ancien site, les maisons étaient généralement construites en terre battue et couvertes de *papot* (feuilles de raphia ou de palmier). Par contre, sur le nouveau site, les maisons sont construites en béton avec des toitures en tôles.

Au cours de leur migration, les Kouzié se sont dirigés vers le fleuve Sassandra, quittant le fleuve Cavally où ils avaient pour voisins les Kroumen. Ainsi, étant à la recherche d'éléphants, les Kouzié se sont déportés sur l'autre rive du côté de Soubré passant par les groupes ethnoculturels Néo et Kroumen d'abord et puis les Bakwé. C'est pour cela qu'ils sont alliés directement au Bakwé. D'ailleurs, l'histoire du Kouzié révèle que l'appellation vient d'un parent dont le nom était *Kouzia*. *Kouzia* étant le petit frère de *Kromainni* (Kroumen), il était chez les Kroumen. En effet, le nom Kouzié vient de « ko », nom d'une rivière sacrée affluent du fleuve Cavally. Il y avait une famille qui vivait au bord du fleuve Cavally et cette famille de pêcheurs a pêché dans la rivière « Ko » que les autres peuples adoraient. C'est ainsi qu'ils ont été chassés. Dans leur migration, il y avait toujours des disputes entre ceux qui ont pêché dans la rivière sacrée et les autres membres de la famille. Celui qui a pêché dans la rivière disait alors que sa peau était fatiguée, d'où *Kouzia*. Kouzié veut dire que ma peau est fatiguée. Ils se sont donc séparés. Ceux qui ont pêché les poissons de « ko » ont marqué une pause au cours de la migration, d'où le nom « *Koasèon* » pour dire ceux qui ont pêché dans la rivière. Et ceux qui sont allés trouver un autre espace plus loin « *gnan* » sont appelés Gnanboua, pour dire ceux qui sont partis devant.

Celui qui a pêché dans la rivière « *ko* » lorsqu'il passait le fleuve Sassandra, il était avec sa sœur, qui s'appelait Dodoblie. Quand il est arrivé sur un rocher, « *les blancs* » l'ont trouvé à cet endroit et lui ont demandé « *tu es quitté où ?* ». Il dit « *i bio bi bi héyo* », c'est-à-dire « *bio bi bi* » j'ai tourné, tourné « *bio héyo* » j'ai tourné pour venir. C'est de là que vient le nom Buyo « *bio* ». La seule sous-préfecture où l'on trouve les Kouzié est celle de Buyo. Dans toute la Côte d'Ivoire, les Kouzié n'ont que deux villages qui sont Tchétaly et Wonséaly. Le nom Kouzié provient d'un ancêtre qui était de la troisième génération selon la lignée. Le Kouzié a comme préférences culinaires le foutou manioc accompagné de la sauce « *Sakô* », ainsi que le riz à la sauce graine. Culturellement chasseur et pêcheur, le peuple Kouzié pratique aujourd'hui l'agriculture. Les Kouzié, regroupés dans deux villages aujourd'hui, étaient répartis en 7 villages (Koreahinou, Dafrahinou, Gbadahinou, Toulahinou, Iréboua, Lessio et Kassrabiahinou) sur l'ancien lieu d'habitation. Ces villages sont devenus des quartiers dans les nouveaux sites. Ainsi, les chefs des anciens villages sont devenus automatiquement les chefs des quartiers. Les Kouzié de Tchétaly et de Wonséaly sont regroupés aujourd'hui en un seul canton, le canton Kouzié.

À Tchétaly, 3 anciens villages Kouzié ont été installés, à savoir *Dafrahinou*, *Gbadahinou*, *Koreahinou*. Tchétaly veut dire en langue locale trois familles. *Hinou* signifie enfant en Kouzié, donc *Dafrahinou* pour dire les enfants de *Dafra*, *Gbadahinou* pour dire les enfants de Gbada et *Koreahinou* pour dire les enfants de Korea. Aujourd'hui, à Tchétaly, ces anciens villages sont devenus des quartiers. Bien avant d'être réinstallés dans le village actuel, ils ont dû camper sur un site au V2 à côté de la rivière *Sobro* en attendant la finition de la construction des nouvelles habitations. Ces 3 grandes familles constituent la tribu *Kozoam*, qui veut dire force, peuple vainqueur.

À Wonséaly, quatre villages Kouzié y ont été installés. Il s'agit de Lessio, Iréboua, Toulahinou, Kassrabiahinou devenus aujourd'hui des quartiers. Les Kouzié ont donné le nom Wonséaly « la bouche est fatiguée » à ce village parce qu'ils ont été beaucoup déplacés avant d'arriver sur ce site. En effet, c'est en 1979 qu'ils ont quitté l'ancien village et se sont installés dans un village provisoire pendant un an en attendant la finition de l'aménagement des nouveaux sites d'habitation.

Wonséaly est subdivisé en deux (02) grandes tribus à savoir la tribu Zatti (Iréboua et Lessio) et la tribu Baglo (Toulahinou et Kassrabiahinou). Zatti signifie « on a repoussé les Zâ (Guéré) ». Baglo signifie « village des hommes qui viennent de loin ».

1.2. Histoire et organisation sociale des Bété de Gbliglo

Quant au Bété de Gbliglo, ils sont venus du Liberia pour s'installer en Côte d'Ivoire. Ceux qui se sont installés à Issia, entre autres, le Bété de Lagoguhé, le Bété de Kplebouo, le Bété de Detouo et le Bété de Zakuhé, se sont retrouvés à Buyo à la recherche de gibier. Les Bété s'étant orientés dans le Centre-ouest et le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire dans leur migration, le groupe qui nous intéresse dans cette étude, quittant Issia, s'est retrouvé à Buyo. Cela dit, on retrouve à Issia, le Bété de Gbliglo. Nous avons à Gbliglo quatre (04) villages. Il s'agit de Zakué, Kplebouo, Détouo et Lagoguhé. Ce sont initialement les villages Bété de Lagoguhé, Zakuhé et Kplebouo qui ont été recensés pour être déguerpis à l'exception du village de Detouo, qui se trouvait à au moins 14 kilomètres de Buyo. Puisqu'ils sont de la même tribu, les autres villages ont refusé de se déplacer sans Detouo. C'est ainsi qu'ils ont effectué le déplacement ensemble en 1977 dans un campement pour attendre l'achèvement de l'aménagement du nouveau site. Leur installation provisoire a duré environ trois ans. C'est le 12 février 1980 que ces communautés ont été installées définitivement dans le village actuel. Gbliglo veut dire en langue locale le serpent bois. Arrivés sur le site, les Bété ont donné le nom de Gbliglo au village. *Gbli*, c'est le serpent bois. Le serpent *Gbli* est un long serpent. Ils ont donc donné le nom Gbliglo aux quatre quartiers qui constituent le village pour dire que le village est long. Ces villages regroupés font 3 kilomètres, étant donné que le village est long comme ce serpent, ils ont préféré le nommer Gbliglo. Ces anciens villages étaient sur l'axe Yabayo-Buyo. Les Bété de Gbliglo ont pour activité agricole la culture du cacao, une habitude depuis leur ancien site. Le nom de la tribu est Kplebouo-Noukpoudo. Zakué et Détouo sont appelés *Noukpoudo*, ce qui signifie en langue locale petit frère. Kplebouo est donc le grand frère. Le Tableau IV ci-dessous présente les tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion ADK/V6.

Tableau V : tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion ADK /V6

Villages	Quartiers (anciens village)	Tribus	Cantons
Tchéталы	Koreahinou	Kozoam	Canton Kouzié
	Dafrahinou		
	Gbadahinou		
Wonsealy	TouaLahinou	Baglo	
	Kassrabiahinou	Zatti	
	Iréboua		
	Lessio		
Gbliglo	Kplebouo	Kplebouo- Noukpoudo	Canton Loblé
	Détouo		
	Lagoguhé		
	Zakuhé		

Source : données de terrain, 2023

1.3. Histoire et organisation sociale des Bakwé

Les communautés Bakwé étudiées sont réparties dans huit (08) villages qui sont Kpehiri, Gnamangui, Oupoyo, Touadji 1, Djapadji, Doba, Dahoro et Dagadji. Les villages Kpehiri, Gnamangui, Oupoyo et Touadji 1 sont situés dans le secteur Soubré, dans les sous-préfectures de Gnamangui. Quant aux villages Djapadji, Doba, Dahoro et Dagadji, ils sont situés dans le secteur de Djapadji, dans la sous-préfecture de Doba.

Les récits recueillis lors des enquêtes sociales révèlent une histoire du groupe ethnoculturel Bakwé marquée par les migrations. Les peuples Bakwé étudiés ne sont pas originaires de leur lieu de résidence actuel. Ils sont arrivés dans la région de la Nawa à la suite de mouvements migratoires liés aux guerres tribales et à la conquête de nouveaux territoires. Ces migrations sont liées à des conflits intercommunautaires, à des motivations économiques (chasse, pêche, agriculture) ou à des contraintes politiques (travaux forcés, enrôlement militaire). Les dates d'arrivée dans la région de la Nawa diffèrent d'un village à un autre. Certains se sont installés dès le 19^e siècle et d'autres, au milieu du 20^e siècle. Les Bakwé appartiennent à l'aire ethnoculturelle Krou. Les Krou s'étendaient vers le Sénégal. Ils ont migré au fur et à mesure qu'il y avait des confrontations avec des ennemis plus forts qu'eux. Lorsqu'ils constataient qu'ils perdaient les siens au cours des combats, ils fuyaient à la recherche de nouveaux espaces jusqu'à se trouver dans la zone de Sassandra. Les Bakwé, un sous-groupe se trouvant dans la zone de Soubré, y sont venus de Sassandra. Les Bakwé étaient appelés Sirikwé. Les Sirikwé sont composés de Ninfa et de Wonlin. Sirikwé veut dire l'ensemble de tous les Bakwé (Ninfa

et Wonlin). C'est lors des travaux forcés que les Sirikwé ont été nommés Bakwé. En effet, lors des travaux forcés, ils ont été contraints de faire des travaux forcés. Lorsque les colons étaient avec eux et qu'ils leur donnaient des travaux vraiment pénibles, ils s'encourageaient les uns, les autres. Par exemple, lorsqu'ils finissaient d'enchaîner une bille ou un objet lourd, en tirant, ils disaient *Koê* pour dire tirer. Maintenant, pour demander à tout le monde de tirer, ils disent *Bakoê*. Lorsque c'est une seule personne pour dire qu'il faut tirer, ils disent *Koê*. Quand ce sont plusieurs personnes, ils disaient *Bakoê* (c'est-à-dire nous tous tirons). Donc Bakwé vient de l'expression *Bakoê*.

Les récits des habitants révèlent un passé marqué par des migrations et des déplacements de populations. Certains villages retracent leur histoire à partir d'un ancêtre commun et d'une migration depuis un lieu d'origine, souvent motivée par des conflits intercommunautaires ou la recherche de terres fertiles.

Les Bakwé de Kpehiri (*l'homme noir*) viennent de *Polibrousse (Gbêbrê)* dans la zone de Sassandra. Étant des guerriers chasseurs, au cours des chasses, ils ont remonté la rive du fleuve Sassandra jusqu'à créer le village Kpehiri avant d'être déplacés et réinstallés à Soubré au profit de la construction du barrage de Soubré. Ils ont créé le village Kpehiri vers les années 1904. La tribu des Bakwé, par exemple, est composée de plusieurs villages dispersés sur un territoire étendu. L'histoire de leur installation à Kpehiri est liée à un ancêtre commun nommé Hikadia col ka et à une migration depuis la région de Sassandra. Ils y vivent avec des Baoulés, des Akans et leurs frères Krous, comme les Dida et les Guinéens, ainsi que des Burkinabés.

Touadji, « *ensemble des troupeaux de buffles ; ça veut dire les enfants d'un même père* », l'actuel Touadji était un champ de cacao et de café des Bakwé de Touadji. Ils vivaient à proximité du PNT, dans un ancien village qui portait le même nom. Ils se sont installés sur le site actuel à l'occasion de l'ouverture de la route Soubré-San-Pedro. La route traversant ces champs, et dans une volonté de se désenclaver, les trois frères qui détenaient le village ont décidé de s'établir au bord de la nouvelle route en créant le village Touadji 1, actuel village composé de trois quartiers (Seriagui, Takoguèagui et Grépoagui), bâtis respectivement par les trois frères. Touadji fait partie d'une tribu de sept villages. Les villages qui composent cette tribu sont Kragui, Pogrehagui, Serihagui, Djagui, Agoguehagui, Gnakhroagui et Sarèkroagui. Ils étaient les combattants, des guerriers (Sanklagui). Ils vivent avec d'autres communautés, notamment des allochtones (Baoulé, Agni, Bété...) et des allogènes (Burkinabè, Malien, Nigérian...).

Quant à Gnamangui, *Gnama* signifie en Bakwé, ce n'est personne et *gui*, enfants donc ce sont les enfants de *Gnama*. Les *Gnama* sont des lignées des Gagou. Le premier village était à Gneinrago à Sassandra. Après, ils sont venus à Issia, précisément à Gazibo. À cause des palabres avec les Bété, ils ont quitté ce lieu pour venir dans la zone de Soubré. Avant de s'installer dans le village actuel, ils ont dû livrer une bataille aux Oubi qui occupaient ce territoire. Dans ce combat d'installation, ils se sont alliés aux Bakwé de Kpéri qu'ils considèrent comme des frères. À cette époque, il existait un poste de contrôle des colons dans la zone. Les dirigeants de ce poste ont fait un rapport selon lequel des gens tuaient dans la forêt. Kpéri, un guerrier chasseur d'éléphants, a alors été arrêté et mis en garde à vue. À cause de la guerre, les Bakwé de Gnamangui ont décidé que les gens ne seraient pas nombreux dans le village. Pour eux, lorsque vous êtes nombreux, vous êtes faibles.

L'organisation sociale des communautés étudiées repose sur un système lignager, avec des chefs de village et des conseils d'anciens jouant un rôle central dans la prise de décisions et la résolution des conflits. La transmission du pouvoir se fait traditionnellement de manière héréditaire, le fils aîné succédant généralement à son père. On observe une diversité dans l'organisation politique des villages, avec des chefs élus par la communauté ou désignés par les anciens. L'influence de la modernité se fait sentir sur l'organisation sociale, avec l'apparition d'associations de jeunes et de femmes, et une certaine contestation de l'autorité traditionnelle par les jeunes générations. La tribu repose sur la notabilité des ancêtres. L'autorité coutumière est assurée par le chef de village, le chef de tribu, le chef de terre, accompagnés par le président des jeunes et la présidente des femmes.

Chez les Bakwé du secteur Djapadji, plusieurs villages, dont Dagadji et Djapadji, sont nés du regroupement de plusieurs hameaux ou campements, souvent dispersés dans la forêt. Dagadji, est issu de la fusion de deux termes : *Dago*, le nom d'une famille, et *Ti*, qui fait référence à une rivière importante pour la famille. Le nom reflète l'importance des liens familiaux et des ressources naturelles dans la toponymie locale. *Dag* veut dire maintenant. Ils ont fait un regroupement avec les gens de *Té*, la terre appartient au Dag donc, ils ont utilisé le nom de leur ancêtre pour nommer le village. La colonisation et l'instauration des travaux forcés ont contribué aux déplacements de population et à la création de nouveaux villages. L'attrait économique de l'espace Taï et des zones environnantes a attiré des populations d'autres ethnies (Baoulé, Mossi, Malinké...), modifiant ainsi la composition ethnique des villages.

Djapadji signifie les enfants de Djapa. Ce village est composé de cinq familles. Pour l'histoire de ce village, avant la colonisation, chaque famille avait son village. Ils étaient en majorité au bord du grand fleuve San-Pedro. Avec l'arrivée des Blancs qui marque le début de la colonisation et du travail forcé, il fallait des gens pour la construction des routes et pour le développement des villages. C'est à cette époque que les familles se sont rassemblées et ont décidé de se mettre ensemble et de former un grand village. Pour le nom, ils ont décidé de donner le nom de celui qui a fondé tous les campements. Et c'est ainsi qu'ils ont donné le nom de Djapa. D'où le nom Djapadji (*village des enfants de Djapa*). Vivant de chasse et de cueillette, les villages étaient construits aux bords des cours d'eau pour avoir à manger en abondance (*le poisson et la viande de brousse*). Les villages se sont regroupés en 1972. Djapadji est composé de sept (7) villages (Gnagbétou, Siboua, Dogbalé, Néguaia, Togba et Torso). La limite des terres des Bakwé de Djapadji et de Soubré est la rivière Go. Le village comprend une tribu dénommée Gnénagbi (chacun a son comportement). Les Gnénagbi sont caractérisés par la patience. Pour l'histoire, lorsqu'il y avait des problèmes ou la guerre, cette tribu servait de médiatrice. Les villages de la tribu sont Gnagbétou, Siboua, Dogbalé, Néguaia, Togba et Torso.

Doba signifie montagne. Le village était sur une montagne. Le nom Doba vient de Dogba, qui signifie montagne en langue locale Bakwé. Le nom a été mal transcrit par les colons. Doba est une déformation du capitaine Kieffer. Doba est le regroupement de quatre (4) villages. Il s'agit de Tosso, Téki, Gbaledédji et Doba. Ces villages se sont regroupés depuis 1973. Doba a été créé par Niga et Goli, des guerriers de cette communauté. Les autochtones Bakwé vivent en harmonie avec différentes communautés, notamment les Baoulé, les Béninois, les Lobis, les Nordistes, les Maliens, les Burkinabès, les Bétés et les Nigériens. Doba fut le plus grand village de la région, abritant le premier chef de canton, une école publique, un dispensaire et le lieu de travail de l'administration. Les Bakwé de Doba sont répartis dans quatre tribus, les Gnalabis, les Tekis, les Gbaléyadjis et les Takpladjis. La tribu Gnalabis est la plus représentée. Cette tribu s'étend sur trois villages, Djapadji, Doba et Dahoro. Les Gnalabis sont les révolutionnaires. Les Tekis sont des guerriers. Le Capitaine Kieffer faisant partie du quatrième débarquement de la Deuxième Guerre mondiale, donna ce nom au village. Lorsqu'il est dans le village pour la première fois, c'est une femme âgée qu'il a trouvée. Lorsque la troupe lui a demandé le nom du village, la femme âgée pensant qu'on lui demandait où les autres étaient situés, elle a répondu Dogba, qui veut dire sur la colline. Et qui a été mal orthographié pour ce nom, Doba.

Dahoro (*prêdoroï*), cette appellation fait allusion à la traversée difficile d'une rivière, où pour la traversée, l'on est obligé de franchir 20 petites rivières. Dahoro est la déformation de *Doro* en Bakwé qui signifie 20 fois, nom donné à une partie de la rivière San-Pedro. Cette partie de la rivière est scindée en 20 petits ruisseaux qu'il faut traverser l'un après l'autre pour arriver à la rive, d'où le nom Doro. Dahoro est situé entre Doba et Dagadji. À Dahoro, il existe une seule famille, la famille Kiadji. Le village a été créé en 1973. Ils étaient dans la forêt. C'est lors du désenclavement de la région initié par le Président Houphouët-Boigny qu'il leur a été demandé d'abandonner leur localité située au bord de la rivière *Yé* pour s'installer au bord de la route. C'est ainsi que l'ancien village a été abandonné. Certains Bakwé de Dahoro sont allés s'installer à Taï. Ce village ne compte aujourd'hui que des autochtones Bakwé. Ils vivaient avec des étrangers, mais ces derniers sont rentrés suite à la destruction de leurs maisons pour avoir défriché une partie du PNT. À Dahoro, il y a la tribu Noukor.

Dagadji (*les enfants de Daga*), le nom du village à la création était Djakotedji. À l'arrivée de la tribu Gnanrangbi, le village a été renommé Dagatechi. Ils sont venus d'un village du nom de Djako. Djako, c'est un petit marigot vers le fleuve (*Go*). Les Tedji ont un deuxième village appelé *Go*. Ils sont tous venus de Sayo. De Sayo à Djagor, ils ont traversé la rivière, un groupe est resté au bord de cette rivière et ils ont fondé le village Go. Dans la tribu, il y a les Gnagbé et les Tedji. Des années après, un conflit entre les deux tribus entraîna des morts d'hommes. Pour les réconcilier, les Dao ont dû intervenir pour leur demander de Dagadji (*asseyez-vous, on va vous dire la vérité*), d'où le nom Dagadji. Ils sont venus de Tabou en 1974. Ils y vivent avec des Burkinabés, des Maliens, des Baoulé, des Abron, des Gouro, etc. Ils sont issus de la tribu Trigoué. Cette tribu est divisée en deux sous-tribus, la tribu Tedjii et la tribu Gnanrangbi. Le tableau V ci-après présente les tribus et cantons de la zone d'étude des secteurs Soubré et Djagadji.

Tableau VI: tribus et cantons de la zone d'étude des secteurs de gestion Soubré et Djagadji

Villages	Tribus	Cantons
Secteur de gestion Soubré		
Kpehiri	Nigagba	Canton Bakwe
Gnamangui		
Touadji 1		
Oupoyo	Touadji	Canton Guibouo
	Kagnanako, Obli	
Secteur de gestion Djagadji		
Djapadji	Gninagbi	Canton Triboue
Doba		
Dahoro	Gninagbi, Noukor	
Dagadji	Trigoue, Teti	

Source : données de terrain, 2024

1.4. Histoire et organisation sociale des Kroumen

Les Kroumen dans cette étude sont répartis dans deux villages, à savoir Djouroutou et Youkou. Ils sont situés dans le secteur Djouroutou dans la sous-préfecture de Djouroutou. Ce groupe ethnoculturel de l'aire culturelle Krou est subdivisé en deux grands sous-groupes. Il s'agit des Trépo et des Glaro.

Le nom *Djouroutou* en langue locale Kroumen provient d'un arbre appelé communément Makoré (*Tieghemella heckelii*). Le village tire également son nom d'un chasseur nommé Boua, qui avait tué un éléphant sous cet arbre. Avant l'arrivée des colons, le village était connu sous le nom de *Bouadieu*, signifiant le village de Boua. Le village était initialement composé de plusieurs petites communautés dispersées. Avec le développement et la construction de la route, les familles se sont regroupées pour former un village plus grand et plus uni. Ils étaient dans l'actuel Parc national de Taï. C'est lorsque la voie A7 a été tracée qu'ils sont sortis de la forêt pour s'installer au bord de la route. Le premier village était Glignedé. C'est dans les années 1942 qu'ils se sont installés à Djouroutou. Djouroutou est le chef-lieu du canton Patokola. Seul Djouroutou peut hériter du canton. Les Kroumen y vivent avec les Agni, les Baoulé, les Burkinabés, les Togolais, etc. Chaque communauté a son représentant.

Djouroutou est composé de (06) familles, les Wéwé, les Douwé, les Anwé, les Kiriwé de Djouroutou, les Kiriwé diaodi. Le *Djouroutou* a été découvert lors d'une chasse. Étant des chasseurs, ils parcouraient de grandes distances pour aller à la chasse aux éléphants. C'est ainsi qu'un chasseur a tué un éléphant sous l'arbre appelé *Djouroutou*. C'est un braconnier, il abat

un éléphant et retourne avec la trompe et la queue au village. Il a convaincu les siens d'aller vivre au pied de l'arbre où il a tué l'éléphant, car il y a du bonheur. Les Kiriwé de Djouroutou et les Kiriwé Diaodi sont des frères. Le village a été bâti par les Kiriwé. Quatre (4) familles se sont déplacées pour s'installer à Djouroutou. Une famille qui était dans les environs s'est jointe aux autres familles et une autre est venue s'ajouter après. Cette zone était occupée par des Guéré et des Bété. Ces derniers ont été repoussés par les guerriers Kroumen. La famille Douwé est une famille guerrière venue du pays Bété en passant par les Bakwé. Ils se sont associés au Kiriwé pour chasser les Guéré et les Bété. Après cette libération, ils ont décidé de rester avec ceux qu'ils ont libérés. Le canton est dénommé Patokola. Le Kpatopla, c'est la forêt dans laquelle pendant la guerre tribale avec les Wè, les Krepo se sont cachés. Le Patokola signifie que les Trepo ont gagné la bataille de la forêt. La tribu Trepo compte 17 villages, dont 13 villages Trepo et 4 villages Glaro. À Djouroutou, la chefferie est tournante. Un chef nommé, il le demeure à vie. Il n'est remplacé qu'après son décès. Le canton compte deux tribus, la tribu Trepo et la tribu Glaro. Le chef de canton de Djouroutou est issu de la famille Gligbé, la famille fondatrice du canton. La succession se fait au sein de cette même famille, assurant ainsi une continuité dans la transmission du savoir traditionnel. Le chef de canton est assisté par un porte-parole, qui agit comme un intermédiaire entre lui et la population. Les Trépo et les Glaro sont considérés comme les autochtones de la sous-préfecture de Djouroutou, avec une histoire qui précède l'arrivée d'autres groupes. Ces peuples sont organisés en familles, avec des chefs de famille qui jouent un rôle important dans la prise de décisions. Les villages sont souvent composés de plusieurs familles, et l'organisation sociale est basée sur un système de chefferie. Il existe une hiérarchie au sein de la communauté, avec des chefs de village, des chefs de tribu et des chefs de terre. Le Tableau VI suivant présente les tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de l'OIPR à Djouroutou.

Tableau VII: tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion Djouroutou

Villages	Tribu	Canton
Djouroutou	Trepo	Canton Patokola
Youkou		

Source : données de terrain, 2024

1.5. Histoire et organisation sociale des Oubi

Les Oubi constituent l'un des peuples autochtones du département de Taï. Ils sont originaires de Soubré et se sont déplacés vers Taï en raison de conflits tribaux. Le nom *Oubi* viendrait d'une expression Bakwé signifiant *voilà leurs traces*. Les Oubi ont des liens avec le peuple Bété. Les Oubi parlent une langue maternelle qui vient de leurs mères. Le canton Oubi est appelé Ouebloa. L'étude s'est déroulée dans les villages Oubi identifiés comme villages de l'espace Taï disposant de valeurs culturelles notamment, Taï, Paulé-Oula, Diéré-Oula et Port-Gentil.

Le nom *Taï* viendrait d'un vieux nommé Taré qui campait au bord de la rivière. Les colons ont déformé ce nom en Taï. En langue Oubi, Taï se dit Tare-oula. Le village a été établi suite à la pénétration française et à la création d'un poste militaire en 1901. Initialement peuplé d'Oubi, le village accueille maintenant de nombreuses communautés, notamment les Dan, les Akan, les Béninois, les Yoruba, les Maliens, les Guinéens, les Burkinabés, les Bétés, les Gouros et les Guérés. Taï est divisé en trois grands quartiers : le quartier Oubi, le quartier Oufè et le quartier résidentiel. Le peuple Sawê, propriétaire du village de Taï, a migré de Soubré en passant par Danané avant de s'installer à Taï. La tribu Kouré a une histoire de séparation entre deux frères jumeaux, Ka'o et Kuala, qui ont formé des sous-groupes. Les sous-groupes incluent les Massa, les Hiyam et les Gao. Les Massas sont considérés comme les chefs au sein de la tribu Kouré. La tribu Kouré est organisée en groupes distincts, mais se reconnaît comme une seule famille.

Paule-oula, ce village a été créé par une personne nommée Paulé et est composé de quatre grandes familles : les Salèyo, les Blèyo, les Kouyayo et les Salèbiyo. Le nom signifie *le village de Paulé*, d'après la personne qui a créé le village. Les Oubi sont arrivés dans ce village en 1956. C'est le village central de la tribu. La tribu Goué est composée de plusieurs familles : Falèyo, yo, Sahégouyo, Wêlèmnou, Woroyo, Kuhayo. La tribu Oubi est présente dans plusieurs villages de la sous-préfecture de Taï, notamment à Taï même.

Diéré-oula, ce village a été construit par la famille Glé. Le nom signifie le village de Diéré. La famille Glé est composée des sous-familles : Noulê, Toé, Tahï et Dohouwo. Le village a connu plusieurs déplacements dus à des conflits familiaux. Le village de Diéré est né de l'arrivée de populations venues du Libéria après une guerre. La présence des colons a aussi influencé les déplacements, en raison de la violence et des réquisitions. Selon le chef de village de Diere-Oula, lorsque les colons voulaient essayer leurs fusils, ils les dirigeaient vers le village. De

nombreuses communautés étrangères sont présentes dans les villages (Baoulé, Maliens, Burkinabés, etc.).

Port-Gentil, le village, a été créé par le vieux Kabelou, aussi appelé Zavian, qui a travaillé avec les colons. Le nom viendrait de la manière accueillante dont les habitants ont reçu les colons. Les Yabatawi, considérés comme la plus grande tribu, sont associés à ce village. Les habitants sont de différentes communautés Malinké, Mossi, Baoulé, Dagari et Oubi. Les Yabatawi sont considérés comme la plus grande tribu et sont associés au village de Port-Gentil. Le nom Yabatawi signifie la plus grande.

1.6. Histoire et organisation sociale des Guéré

Les Dao de Ponan et de Daobly sont venus du Libéria, passant par Soubré avant de s'installer dans leurs villages actuels. Les communautés Dao sont d'origine Guéré et leur canton est composé de deux villages (Daobly et Ponan).

Dans leur parcours, ils sont venus du Liberia en passant par Soubré, Guiglo avant de s'établir à Daobly et à Ponan. Daobly est constitué de quatre familles : Sehouo, Wlahouoo, Douo et Ndeyeo, chacune ayant un totem spécifique.

Ponan a été fondé par trois familles en 1973 et est connu comme un village de guérison. Ils ont des ancêtres Bété d'Issia. Ponan signifie *bénédiction* ou *village de guérison*. Le village de Ponan a été créé par des individus de Daobly suite à des conflits intracommunautaires.

Zaïpobly est un village Gnéo du groupe ethnoculturel Guéré fondé par Zahibo en 1935, après avoir quitté Guiglo en raison de conflits. Le nom signifie le village de Zahibo. Il est composé de deux grandes familles, Sihegbo et Blèh, et se distingue des autres villages Guéré par l'absence de masques. Les habitants se considèrent comme les enfants de Douê, leur patriarche. Les habitants de Zaïpobly parlent le Nihon et sont considérés comme un sous-groupe des Wê. Ils sont originaires d'un territoire où se trouvait une montagne avec des fétiches, qu'ils ont quittée pour s'installer à Zaïpobly.

Keibly, les habitants de ce village se sont déplacés de Guiglo en 1933, après avoir vécu à Guitrabéwé puis à Paris-Léonard. Ils sont regroupés en six grandes familles. Le village a été créé en 1933. Les habitants étaient à Guiglo avant de se déplacer. Le village s'appelait à la base Guitrabéwé, puis Paris Léonard. Les habitants sont regroupés en 6 grandes familles. Le tableau ci-dessous présente les tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de l'OIPR à Taï.

Tableau VIII: tribus et cantons de la zone d'étude du secteur de gestion Taï

Villages	Tribus	Cantons
Keibly	Niaho	Canton Niaho
Zaïpobly		
Ponan	Dao	Canton Dao
Daobly		
Taï	Kouré	Canton Ouebloa
Paule-oula	Hoube	
Diéré-oula	Ywa	
Port Gentil	Yabatawi	

Source : données de terrain, 2023

1.7. Gouvernance locale des communautés Kouzie, Bété, Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao et Guéré étudiées

Des systèmes de gouvernance locale sont marqués par une articulation complexe entre structures traditionnelles et influences de la modernité. Chaque village dispose d'un président des jeunes, d'une représentante des femmes, de chefs de famille, de chefs de quartier, d'un chef de village, d'un chef de terre et souvent d'un chef de tribu et d'un chef de canton. La transmission du pouvoir se fait traditionnellement par nomination ou par héritage, mais de plus en plus de villages adoptent le système électif. La succession des chefs peut se faire par consensus, nomination par les anciens ou par l'âge. Dans certains cas, comme à Ponan, le chef est désigné à vie par la famille héréditaire. La légitimité de ces figures d'autorité repose sur un héritage traditionnel, le pouvoir étant souvent transmis de manière héréditaire, du père au fils aîné. Cependant, les résultats montrent également des exemples de chefs élus par la communauté ou désignés par les anciens, indiquant une certaine évolution des modes de désignation. L'influence de la modernité se manifeste à travers l'émergence d'associations de jeunes et de femmes, qui participent de plus en plus activement à la vie sociale et économique des villages. Ces associations contribuent au développement local, à l'organisation d'activités communautaires et à la défense des intérêts spécifiques des jeunes et des femmes. Les résultats révèlent le rôle croissant des femmes dans la prise de décisions au niveau local. Elles sont impliquées dans les conseils de village, les associations et les activités économiques, témoignant d'une évolution vers une gouvernance plus inclusive.

Pour régler les litiges ordinaires, ils s'adressent en premier lieu au chef de famille, en second au chef de quartier. Si le problème persiste, ils remontent le problème au chef de village et si le litige est au-dessus de ses compétences, le chef du village à son tour fait appel au chef de tribu pour qu'il donne le regard de la tradition sur ce problème. Pour régler les litiges fonciers et tout ce qui concerne la terre (les libations, les enterrements...), ils font appel au chef de terre, c'est lui le garant de tout ce qui concerne la terre. Le dernier recours est le chef de canton. Le chef de canton est le garant des us et coutumes du canton.

L'organisation sociale est basée sur les familles, avec un chef de famille désigné par ancienneté. Le chef de famille règle les litiges au sein de la famille. Le chef de famille est le plus âgé et joue un rôle déterminant dans le règlement des litiges et la représentation de la famille lors des cérémonies. La famille est identifiée par un nom, comme *Kouyayo*, et possède souvent des totems, des sites et des pratiques spécifiques qui la distinguent des autres familles.

Les chefs de quartier sont les collaborateurs directs du chef. Ils ont à leur charge la gestion d'une ou plusieurs familles d'un même quartier. Chaque village a un chef de village, responsable de l'administration et de la gestion des affaires courantes du village. Le chef de village gère les affaires quotidiennes du village et représente sa communauté auprès des autorités externes. Le chef de village est un personnage central de la gouvernance locale, jouant un rôle de médiateur entre les membres de la communauté, entre la communauté et d'autres communautés et entre la communauté et l'administration. Il est responsable de l'organisation du village, du règlement des conflits intercommunautaires et de la coordination des activités de développement. Il est le garant de la paix et du bien-être de sa communauté. Le chef de village est souvent assisté d'un conseil des notables, composé de représentants des jeunes, des femmes, des différentes familles, des quartiers, des communautés étrangères ou des tribus du village. Ce conseil participe aux prises de décisions importantes. Les notables, généralement des hommes âgés et respectés de la communauté, forment un conseil qui assiste les chefs dans la prise de décision. Ils sont souvent consultés pour le règlement des conflits et la gestion des affaires importantes du village. Le chef de village a pour premier rôle d'assurer le bien-être de tous et de promouvoir le développement pour tous. Il est le premier garant après le sous-préfet. S'il y a des informations ou des messages, c'est lui qui les fait passer auprès de sa communauté. Le chef de village est responsable de la cohésion sociale et représente le village auprès des autorités extérieures. Lorsque la chefferie est héréditaire, le chef de village est choisi au sein d'une famille spécifique du village et reste en fonction jusqu'à son décès. Après sa mort, sa famille

propose un successeur qui est ensuite approuvé par le village. Dans le cas contraire, la chefferie est tournante entre les familles. De plus en plus, la chefferie s'octroie par élection. Le chef de village travaille en étroite collaboration avec le chef de canton pour régler les conflits et assurer le bien-être de la population.

Le chef de terre, quant à lui, détient un pouvoir spirituel et symbolique, lié à la terre et aux ancêtres. Le chef de terre occupe une position spirituelle importante, souvent héritée au sein d'une famille. Le chef de terre est souvent issu d'une famille considérée comme la première à s'installer sur le territoire et est le garant du peuple, chargé de régler les conflits fonciers et de faire les libations. Il est responsable de la libation, un acte symbolique qui marque le lien avec les ancêtres. Il est responsable de la gestion des espaces sacrés, des rituels et des traditions ancestrales. Il est souvent choisi par la communauté en raison de ses connaissances et de sa sagesse. Le chef de terre est chargé de faire les libations, les sacrifices et de régler tous les problèmes liés à la terre. Il est responsable de l'attribution des parcelles pour la construction, l'agriculture et d'autres activités. Il intervient également en cas de litige foncier entre les villageois. Chaque famille a son propre chef de terre. Le chef de terre est garant de la gestion des terres et des ressources naturelles.

Dans certains cas, un chef de tribu peut superviser un ou plusieurs villages. Le chef de tribu joue un rôle coutumier. Sur les forêts ou les problèmes de famille. Il est le garant de la tradition. Chez les Oubi, le chef de tribu occupe une position centrale dans la société. Il est responsable de la résolution des conflits et sa décision est irrévocable. La succession au poste de chef de tribu est héréditaire et souvent liée à des rituels ancestraux. Il existe une hiérarchie au sein de la tribu. Le chef de tribu est assisté par des chefs de terre et des guerriers. Le chef de tribu est le garant de la paix et de l'ordre social. Il est responsable de la résolution des conflits et sa parole a une force de loi. Dans le cas de la famille Boué, le chef de tribu est également le chef de famille, assurant ainsi une continuité dans la lignée. Des rituels ancestraux peuvent jouer un rôle dans la désignation du chef. L'exemple de la chaise placée sur la termitière illustre l'importance des traditions dans la légitimation du pouvoir. Les tribus sont constituées de plusieurs familles. Le chef de tribu est le chef suprême, au-dessus du chef de canton et du chef de terre. À Paulé-oula, le chef de tribu est souvent le chef suprême, au-dessus du chef de canton. Au sein des tribus, les chefs sont choisis selon des critères d'ancienneté, de sagesse et de connaissance des traditions.

Le chef de canton peut commander toute une région ou des villages regroupés. Le chef de canton représente l'autorité traditionnelle la plus élevée au niveau local. Il est le garant des coutumes et des traditions, jouant un rôle de médiateur et de juge dans les conflits entre les villageois. Chaque village du canton possède son propre chef, responsable de l'ordre et de la cohésion au sein de sa communauté. Le chef de canton a une autorité qui s'étend sur plusieurs villages. Il intervient dans les conflits inter-villageois et les problèmes qui dépassent les compétences du chef de village. Les cantons ont été créés par les colons. Ils regroupent plusieurs villages et ont leur propre notabilité. Le canton Oubi est appelé Ouebloa.

2. Espaces sacrés des communautés locales du PNT

Les résultats de cette étude révèlent la présence de nombreux sites sacrés dans l'espace Taï et soulignent leur importance capitale pour les communautés locales Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao, Guéré, Kouzié et Bété. Ces sites, que ce soit des forêts, des rivières ou des montagnes, revêtent des dimensions physiques, spirituelles, cognitives et sociales. Ces espaces sont utilisés pour des rituels, des sacrifices et des pèlerinages visant à obtenir la protection et la bénédiction des forces surnaturelles.

2.1. Espaces d'adoration

2.1.1 Montagnes comme espaces d'adoration

❖ Mont Sikré

Le *Sikré (montagne de protection)* était une montagne sacrée importante pour les communautés Bakwé de Touadji1 dans le secteur Soubré. *Sikré* signifie (*montagne de protection*). Cette montagne de protection constituait un lieu d'adoration où les ancêtres réalisaient des sacrifices de moutons (*Gbaglê*) et de boissons traditionnelles (*Bangui*). Cette montagne est décrite comme un lieu d'adoration où les ancêtres pratiquaient des rituels pour obtenir la faveur des dieux. Le mont *Sikré*, enveloppé d'une fumée permanente, est perçu comme un lieu de résidence des esprits. Dans cette perspective, un garant de valeur culturelle à Touadji 1 a affirmé que : « *Sikré est une montagne sacrée où les parents allaient faire des adorations pour avoir le bonheur. Il y avait toujours de la fumée sur cette montagne* ». La fumée persistante au sommet du mont est interprétée comme un signe de l'acceptation des offrandes par les divinités. Cette montagne permettrait d'éviter la famine. Elle favorisait une bonne semence aux communautés. Le *Sikré* est très haut, personne n'allait au sommet de cette montagne. Les communautés faisaient des champs aux alentours de cette montagne, mais elles ne pouvaient pas aller au sommet de cette

montagne. Sa particularité principale réside dans le fait qu'elle était un lieu d'adoration pour les ancêtres. Les habitants s'y rendaient pour faire des sacrifices et des libations, en utilisant des moutons, du *Bangui blanc* (une boisson traditionnelle) et des poulets (*Sapê*). Cette montagne était située non loin du village. Elle permettait aussi de protéger le village. Elle est engloutie par l'eau du barrage de Soubré.

❖ Mont Trouma

Les données révèlent que certaines montagnes et collines, telles que le mont *Trouma* à Dahoro, dans le secteur Djapadji, sont perçues comme des lieux sacrés abritant des esprits et des génies. Cette montagne, située à proximité du village, est réputée pour sa nature mystique, marquée par des manifestations telles que l'échappement de feu et de fumée. Le chef de terre de Djapadji a précisé que : « *C'est un trou d'eau et arrivé à un moment, ce trou sèche. L'accès à cette montagne est interdit, et même les chercheurs n'osent pas s'en approcher* ». Par ailleurs, il est interdit de pêcher les poissons du *Trouma* en utilisant les grains de raphia (*Djrou*). Le site, connu sous le nom de *Glôgônova*, est le lieu d'adoration du *Trouma* où des cérémonies rituelles ont lieu chaque fin d'année. La rivière qui l'accompagne abrite des silures et des crabes, renforçant son caractère sacré.

❖ Cimetière

Les résultats montrent que, chez les Bakwé du secteur de l'OIPR, le cimetière est perçu comme un lieu sacré où les défunts sont enterrés et se transforment ensuite en esprits. Les cimetières (*datchi* ou *Kouyoublou* ou *bèrègroh*), en tant que lieux de repos des ancêtres, sont considérés comme des lieux sacrés. Les lieux de sépulture des ancêtres sont considérés comme sacrés et sont souvent situés dans des forêts ou près d'arbres spécifiques. Des cérémonies y sont fréquemment organisées, surtout pendant les fêtes de la moisson (récolte de riz) en juillet. Ces espaces sont entourés d'un profond respect et soumis à de nombreux interdits liés aux rites funéraires, tels que l'interdiction de déféquer sur les lieux, de proférer des insultes ou d'enterrer un corps sans l'avoir vêtu. Ces actes sont considérés comme des sacrilèges. Certains les considèrent comme sacrés, interdisant toute action irrespectueuse ou profane en leur sein. Selon ces communautés, les défunts, une fois enterrés, rejoignent le monde spirituel et deviennent des esprits sacrés. Le cimetière est donc perçu comme un lieu habité par les ancêtres et les esprits, ce qui lui confère une dimension sacrée et impose le respect. D'où les propos suivants : « *bon, le cimetière est sacré parce que c'est là-bas qu'on enterre les gens* » (Président des jeunes de Dahoro). Cette affirmation montre que la sacralité du cimetière est liée à la présence des corps

des humains en ce lieu. Selon ces communautés, les esprits des défunts demeurent dans les sites où ils sont inhumés.

À Dahoro et Dagadji, des sacrifices sont faits dans les cimetières en l'honneur des parents défunts. La nourriture de l'adoration est composée de riz (*Côpou*) avec du poulet (*Sapê*) mélangé à de l'huile rouge (*Frofroki*). L'adoration au cimetière est dirigée par le chef de terre. L'adoration se déroule en matinée, à l'heure où la nourriture est prête, mais toujours avant 14 heures. Le chef de terre se rend d'abord au cimetière avant que la nourriture destinée au rituel n'y soit apportée. Préparée en hommage aux défunts, cette nourriture est disposée dans des feuilles de Katemfe (*Bobla*) et généralement déposée soit à l'entrée, soit au centre du cimetière, les tombes étant réparties de part et d'autre de cet espace sacré. Pour ces communautés, un homme enterré devient un esprit, chaque entité ayant sa propre manière de fonctionner : l'esprit selon ses lois et l'homme physique selon les siennes. Ces communautés n'y font pas d'adoration, mais plutôt des sacrifices. C'est souvent quand une personne enfreint les interdits qu'elles y font des sacrifices. Cela se perçoit à travers le verbatim suivant : « *Si, par exemple, on dit qu'on ne coupe pas de bois et tu le fais, là, tu n'as pas respecté les principes, donc maintenant, les amendes qui suivront ça, c'est ça qu'on t'impose* » (Présidente des femmes de Dahoro). Les données révèlent qu'il est formellement interdit de souiller le cimetière par des déjections, d'y tenir des palabres ou d'y proférer des insultes. On y enterre la journée, pas la nuit, ils le font avec un cercueil et non avec le corps simple. Ceux qui enfreignent les règles sont soumis à des sanctions socialement instituées. Ces sanctions sont proportionnelles à la gravité de l'acte posé. Selon le Président des Jeunes de Dahoro :

« Les amendes sont faites en fonction de la gravité de l'interdit. Quand c'est élevé, c'est mouton et quand c'est moins, c'est poulet. Et on donne ça au Chef de terre. C'est lui qui fait ces cérémonies. Il implore les esprits au village et après il prépare la viande avec de l'huile rouge pour aller déposer ça au cimetière ».

Ce verbatim montre que les sanctions prononcées en cas de transgression des interdits sociaux qui régissent le cimetière sont proportionnelles à la gravité de la faute commise. Lorsqu'une faute est constatée, les dons prélevés pour sa réparation sont remis au chef de terre pour les rituels de réparation. Le sacrifice se fait avec du riz, de l'huile rouge, des œufs et du poulet. Le repas confectionné avec ces éléments est mis dans des feuilles appelées localement *Gbogla* et envoyé au cimetière pour le sacrifice. Ce sacrifice se fait dans le mois de juillet. Juillet est la fête de la moisson chez ces communautés. Elles ont pour aliment de base le riz, et la récolte du

riz se fait dans cette période. Si quelqu'un enfreint les lois, un sacrifice est fait au cimetière en guise de pardon. Les allogènes contribuent aussi à la pratique des sacrifices et des adorations.

À Dagadji, c'est le cimetière seulement qui est un espace sacré. Il est interdit d'y aller sans l'autorisation du Chef de terre. Il est strictement interdit d'abattre des arbres dans cet espace sacré. Seule la collecte des feuilles y est autorisée. Toute transgression de cette règle expose les contrevenants à des maladies. Les sacrifices se faisaient chaque fin d'année. Lorsque le sage constatait qu'il y avait des malheurs dans le village, « *il peut appeler et faire des sacrifices pour éviter le malheur dans le village* ». Cependant, ces pratiques sont arrêtées aujourd'hui au profit du christianisme. Ces valeurs risquent de disparaître, car les jeunes ne s'y intéressent plus aujourd'hui. À Doba, le cimetière est un espace sacré, mais maintenant cet espace est ouvert à tout le monde.

Les habitants pratiquent des cérémonies traditionnelles au cimetière, notamment lors de la fête des moissons en juillet. Ils font des sacrifices, des libations et déposent de la nourriture pour honorer les ancêtres et implorer leur protection. Ces pratiques témoignent de l'importance du lien entre les vivants et les morts dans la culture Bakwé.

❖ **Mont Niénokoué**

Les données révèlent que le mont Niénokoué constitue un lieu sacré pour les Kroumen du canton Patokola, dans le secteur Djouroutou. Ce site est le théâtre de cérémonies annuelles d'adoration, de purification et d'initiation, inscrites dans une dynamique rituelle qui mobilise des dimensions spirituelles, cognitives, sociales et culturelles. Ces pratiques ritualisées participent à la consolidation des liens symboliques entre la communauté, ses ancêtres et son environnement naturel.

Le nom *Nienokoué* est, selon cette communauté, une déformation des blancs. Le nom local est *Gnonrongbo*. Deux histoires différentes sous-tendent la sacralité du mont *Nienokoué*. Le Chef de terre de Djouroutou nous a confié qu'une famille vivait au pied de cette montagne. Cette famille s'étant agrandie, quelques membres de la famille se sont retirés pour venir vivre à Djouroutou actuel. Quelque temps après, ils ont décidé de se retourner voir la famille, « *à leur retour, ils ont constaté que la montagne s'était renfermée sur ceux qui étaient là-bas* ». Depuis ce jour, ils se disent que « *nous avons des parents là-bas, donc chaque année on doit aller là-bas* ».

Une seconde histoire, racontée par le chef de village de Djouroutou, stipule qu'autrefois un lieu de résidence pour une famille réputée pour sa méchanceté, le mont *Nienokoué*, est devenu un lieu de culte après la disparition mystérieuse de cette famille, engloutie par la montagne. Cette montagne a englouti les méchants membres d'une famille. Pour l'histoire, les pigmés sont venus leur dire qu'ils sont méchants et à cause de cette méchanceté, Dieu leur enverra une sentence. Ces derniers n'ont pas cru « *tellement qu'ils étaient méchants comme Sodome et Gomorrhe* ». Il y avait quelques membres qui étaient allés chercher du fagot et les autres en fête au village. Seuls ceux qui étaient allés à la recherche de fagots ont été épargnés, les autres ont été engloutis par la montagne. Ces derniers se sont alors déplacés pour aller vivre à Maïno. On les appelle les Glaro, donc cette cérémonie ne se fait pas sans un petit-fils des Glaro. Depuis lors, les habitants de Djouroutou vénèrent cet espace et y effectuent des sacrifices annuels pour demander protection et bénédictions. Pour faire cette cérémonie, il y a trois personnalités présentes, un membre de la famille guerrière, un de la famille des propriétaires terriens et un Glaro.

Chaque fin d'année, avant de rentrer dans la nouvelle année, ils adorent cette montagne. C'est après l'adoration de cette montagne qu'ils commencent à faire les cultures de l'année (riz...). Cette cérémonie se fait en trois temps. Il y a la réception, l'organisation et l'adoration. Des poulets sont sacrifiés sur la place publique du village avant de se rendre au mont *Niénokoué*, un acte symbolique visant à obtenir l'autorisation des ancêtres. Des boissons, notamment de l'alcool local, sont offertes aux esprits de la montagne. Les habitants de Djouroutou adressent des prières aux ancêtres pour demander leur protection et leur guidance. Ces rituels, qui impliquent des sacrifices de poulets, de cabris, de bœufs et des offrandes de boissons, visent à demander la protection des ancêtres et à obtenir des bénédictions pour le village, la santé des habitants et la réussite des récoltes.

Les données révèlent que l'adoration est ouverte à toutes les familles du canton, mais seuls les membres de la famille responsable participent activement aux cultes. Par ailleurs, seuls les autochtones sont autorisés à prendre part à ce rituel. Pour que l'adoration puisse se dérouler, il est impératif que les agents de l'OIPR quittent le Parc. C'est une adoration annuelle, les parents y vont pour faire des prières. « *Nos parents y vont pour faire des prières en vue d'avoir l'enfant de leurs choix* » (Président des jeunes de Djouroutou). Cette adoration se fait en deux phases : ils sacrifient des poulets sur la place publique du village, ensuite le chef de terre prend un bœuf en direction du mont pour le sacrifice sur le mont. Cette adoration est un héritage reçu des

parents, avant que l'espace soit érigé en parc national. Les sacrifices continuent jusqu'à ce jour, avec la dernière adoration ayant eu lieu du 27 au 29 décembre 2023. En règle générale, les cérémonies d'adoration se tiennent entre le 15 et le 19 décembre, sous la conduite du chef de terre, chaque année au mois de décembre. Ils confient que lorsqu'ils vont adorer, « *on invoque tous nos problèmes, la bénédiction du village, les enfants, la santé* » (Chef de terre de Djouroutou). Pour la continuité de cette pratique, chaque année, l'OIPR vient en aide à cette communauté. Cela se perçoit dans les propos qui suivent : « *Chaque année, concernant les cérémonies, ils viennent à notre aide. Par exemple, cette année, ils ont tout payé, la boisson, le cabri, le bœuf et le poulet, ce sont eux* » (Chef de Terre de Djouroutou). Cette affirmation montre que les gestionnaires du PNT participent à la sauvegarde de certaines valeurs culturelles en favorisant leur expression.

Tous les 17 villages que compte la tribu participent à l'adoration. Les Glaro dirigent cette adoration, car ils sont les descendants de la famille qui vivait sur la montagne. Lors de la cérémonie d'adoration, tous ces villages devraient participer. L'adoration se fait pendant la saison sèche. Elle dure cinq (5) jours. Cette adoration est dirigée par la famille (*Tcherewé*) du Chef de terre, c'est la famille du Chef de village qui en est le responsable. Avant l'adoration, des annonces sont faites à la radio locale. Un don collectif est recueilli pour l'adoration. Chacun donne ce qu'il peut. L'argent est pris dans la caisse pour faire l'adoration. Des personnes extérieures participent aussi aux rituels.

L'initiation des jeunes hommes a lieu lors de cette cérémonie, perpétuant ainsi la transmission des savoirs traditionnels. Le mont *Niênokoué*, lieu de sacrifices et de prières, représente un espace sacré et chargé de spiritualité pour les Kroumen du Canton Patokola. Ce lieu sacré témoigne d'une relation profonde avec le territoire, perçu comme un espace habité par les esprits des ancêtres et source de bénédictions. L'accès à la forêt sacrée est réglementé et les rituels qui s'y déroulent sont entourés de secrets. Seules certaines personnes, initiées et autorisées, peuvent participer aux cérémonies et aux rituels.

❖ **Caillou sacré**

Les résultats indiquent que le caillou est perçu comme la représentation du poisson silure, qui était autrefois vénéré par la famille Douwé de Djouroutou dans le secteur Djouroutou. Le fait qu'il ne soit plus vénéré aujourd'hui témoigne de l'évolution des croyances et des pratiques culturelles au sein de la communauté. La vénération du caillou sacré est un autre exemple de pratique qui témoigne du respect des ancêtres. Ce caillou, considéré comme la représentation

du poisson silure et associé à un ancêtre spécifique, était autrefois l'objet d'un culte familial. Le chef de cette famille a raconté l'histoire de ce caillou en ces termes :

« C'est un frère de nos parents qui a décidé d'aller à la pêche. Il ne procréait pas. Et il a pêché un silure. C'est le silure-là qui a dit que lui, il ne doit pas manger de silure. Il a conversé avec le silure-là. Il a dit que notre totem, c'est le silure là. Et le silure là s'est transformé en un caillou. Ce caillou-là se trouve avec moi. Avant, ma maman adorait ce caillou. Un caillou à la forme d'une roue de camion » (Chef de famille Douwé, Djouroutou).

Ce récit montre que la sacralité du caillou tire son origine d'une rencontre mythique entre un membre de la famille Douwé et un silure. Ce caillou, qui est la transformation du poisson, a été conservé et adoré par des générations. Même si cette vénération n'est plus pratiquée aujourd'hui, le récit de cette tradition souligne l'importance accordée à la mémoire des ancêtres et à leur influence sur la vie des descendants.

❖ Montagne sacrée Karahoulo

Des montagnes, comme Karahoulo, sont vénérées comme des lieux de pouvoir et d'adoration. Cette montagne sacrée est la propriété de la famille Bléyo à Paulé-oula dans le secteur Taï. Karahoulo (en haut de la montagne) est une montagne sacrée des oubi de Paulé-oula située entre Gohuako et le fleuve Cavally, à environ 3 km de Gohuako. *Karahoulo* est composé de *Kara*, signifiant (montagne), et *Oulo*, signifiant (en haut de). Le nom fait donc référence au sommet de la montagne. La montagne *Karahoulo* est considérée comme un lieu sacré depuis des générations. Les habitants y pratiquaient des sacrifices et des adorations. Des cérémonies d'adoration et de purification y sont pratiquées pour demander protection et guidance au génie protecteur. La montagne *Karaoulo*, avec son sommet considéré comme particulièrement puissant, est un site sacré vénéré par plusieurs familles. Selon ces communautés, en 1946, un parent de la famille Bleyo s'était réfugié sur la montagne *Karahoulo* pour échapper à l'invasion des colons et de leurs soldats. Cet épisode historique souligne l'importance de *Karahoulo* comme lieu de refuge et de protection pour cette communauté. Ce grand-père y avait élu domicile et adorait cette montagne. Cependant, après son décès, celui qui devrait continuer les adorations (*bayotouwe*) s'est converti au christianisme et est devenu pasteur, donc il a arrêté l'adoration. La particularité de cette montagne est que les réponses aux demandes lors des prières d'adoration étaient instantanées.

❖ Gouari

Les données révèlent que *Gouari* (crane) est un site sacré où l'on adore des crânes de chimpanzés à Daobly, dans le secteur Taï. Le chimpanzé est considéré comme un membre de la famille Sehouo pour ceux qui le vénèrent comme totem. On pense que ceux qui enfreignent cet interdit s'exposent à de graves maladies. Une histoire raconte qu'un jeune homme, terrifié à l'idée d'être circoncis, s'est enfui dans la forêt et a été protégé par un chimpanzé. Cet épisode renforce l'image protectrice de l'animal et son association avec la transition vers l'âge adulte. Ce site abrite les crânes des chimpanzés et sert de lieu de rassemblement pour les cérémonies de fin d'année. Ces rituels, menés par le chef de famille, visent à honorer les ancêtres et à demander leur protection pour l'année à venir. *Gouari* (site d'adoration) : lieu où sont conservés des crânes de chimpanzés jusqu'à aujourd'hui. Des adorations y sont effectuées chaque fin d'année pour demander protection et bénédiction. Le chimpanzé, considéré comme sauveur d'un ancêtre lors d'une circoncision, illustre le lien profond entre la communauté et son totem. Le respect du totem est perçu comme essentiel pour la protection et la bénédiction de la famille. Lors des cérémonies ou lors de la réception d'un visiteur au *Gouari*, des libations sont faites en face du lieu qui abrite le *Gouari* par le Garant du *Gouari* pour implorer la protection de celui-ci (photo 1).



Photo 1: une libation du Garant du *Gouari* à côté du *Gouari* en notre présence lors des enquêtes sociales à Daobly

(Source : Appia, 2024)

❖ Mont sacré Tarbahon

Le mont *Tarbahon* est un espace sacré de la communauté Kouzié de Tchétaly dans le secteur ADK/V6. *Tarbahon* signifie en langue locale Kouzié « *gâteur de chansons* ». Le *Tarbahon* est une montagne habitée par un génie du nom de *Tarbahon*. Selon les Kouzié de Tchétaly, le *Tarbahon* est venu de chez les Guéré de Toulepleu. En effet, le *Tarbahon* a eu l'œil cassé lors d'une danse de masque, c'est ainsi qu'il est venu trouver refuge chez les Kouzié à l'ancien site. Cela se perçoit à travers les propos d'un sage de Tchétaly : « *Le Tarbahon ça, c'est un génie, ce n'est pas pour nous-mêmes. Il était chez les Guéré à Toulepleu maintenant, il dansait masque, ils ont cassé son œil. Il est venu voir notre vieux BADA* ». Ainsi, le *Tarbahon* est arrivé dans la communauté Kouzié sous une forme humaine vêtue en tout blanc pour expliquer à un vieillard de la famille Badahinou du village tout le calvaire qu'il a vécu en pays Guéré. Suite à cela, le *Tarbahon* a disparu. « *Il s'est caché, maintenant, on ne le voit pas. Il disparaît, c'est pourquoi, je dis, c'est un génie. Il habitait dans une grotte* ». Ces propos indiquent que le *Tarbahon* est un esprit qui a la capacité d'apparaître et de disparaître à son aise.

Le *Tarbahon* a perdu son œil à cause de la danse de masque, ce qui a créé chez lui un mépris à l'endroit des masques. Dans cette nouvelle communauté dans laquelle le *Tarbahon* est allé s'installer, c'est-à-dire chez les Kouzié à l'ancien village, le patriarche de la famille Badahinou, en accueillant le *Tarbahon*, a décidé de ne plus pratiquer les danses de masques. Par solidarité avec cette famille, les deux autres familles de l'actuel Tchétaly, c'est-à-dire la famille Dafrahinou et Koréahinou, ont décidé de ne plus pratiquer la danse de masque. Voici les propos du chef de tribu de Tchétaly qui justifient cette assertion : « *Ici nous ne dansons pas le masque. Donc un masque ne peut pas rentrer dans le village. La famille Badahinou là, ils ne font pas de danse de masque donc nous tous on ne fait pas* ». Ce verbatim montre que toute la communauté ne pratique pas les danses de masque par solidarité avec la famille *Badahinou* qui l'a pour totem. Ainsi, aucun masque n'a le droit de danser, ni de rentrer dans le village.

Le Mont *Tarbahon* est une grande montagne située à l'ancien site de la communauté Kouzié de Tchétaly à Buyo qui porte le nom de *Tarbahon*. Cette montagne est constituée d'une grotte et c'est à l'intérieur de la grotte que se trouve le génie. Les données révèlent qu'il y a une panthère qui se met toujours devant cette grotte pour la surveiller. Ce sont uniquement les membres de la famille Gahigo de la grande famille Badahinou qui sont habilités à faire les adorations au pied de cette montagne, car c'est à cette famille que le *Tarbahon* s'est révélé. Le chef du village de cette communauté affirme que « *les cérémonies d'adoration du génie de Tarbahon ont lieu*

au moins chaque trimestre. On le fait avec des sacrifices, des dons de poulets, du riz au gras et de l'huile rouge ». Au cours de ces cérémonies, les villageois demandent à *Tarbahon* de leur épargner tous les malheurs tels que les infécondités, les mauvaises récoltes, les épidémies, etc. L'adoration du *Tarbahon* se fait avec un poulet blanc (*Sonhon prou*) et une fois dans les lieux, le *Sonhon prou* est jeté dans le trou de la grotte. Selon les informations reçues des enquêtés, lorsque le sacrifice est accepté, le poulet en question reste dans le trou ; dans le cas contraire, le génie rejette le *Sonhon prou* dehors, ce qui signifie que le sacrifice n'a pas été accepté. Par ailleurs, tout lieu considéré comme étant un espace sacré regorge bien évidemment des interdits. Au Mont *Tarbahon*, il est interdit de tuer et de consommer toutes les espèces reptiliennes qui rôdent autour de cette montagne, telles que les serpents « *Sinh* », les tortues « *kola* », les lézards « *Pahin* », les pangolins « *gnan* ». Ceux qui sont habilités à aller faire des adorations au *Tarbahon* sont vêtus d'un pagne confectionné avec les écorces de l'espèce végétale Ako dont le nom en langue locale est *Didiètou*. La figure ci-après présente la synthèse des espaces d'adoration des communautés de l'espace Taï.

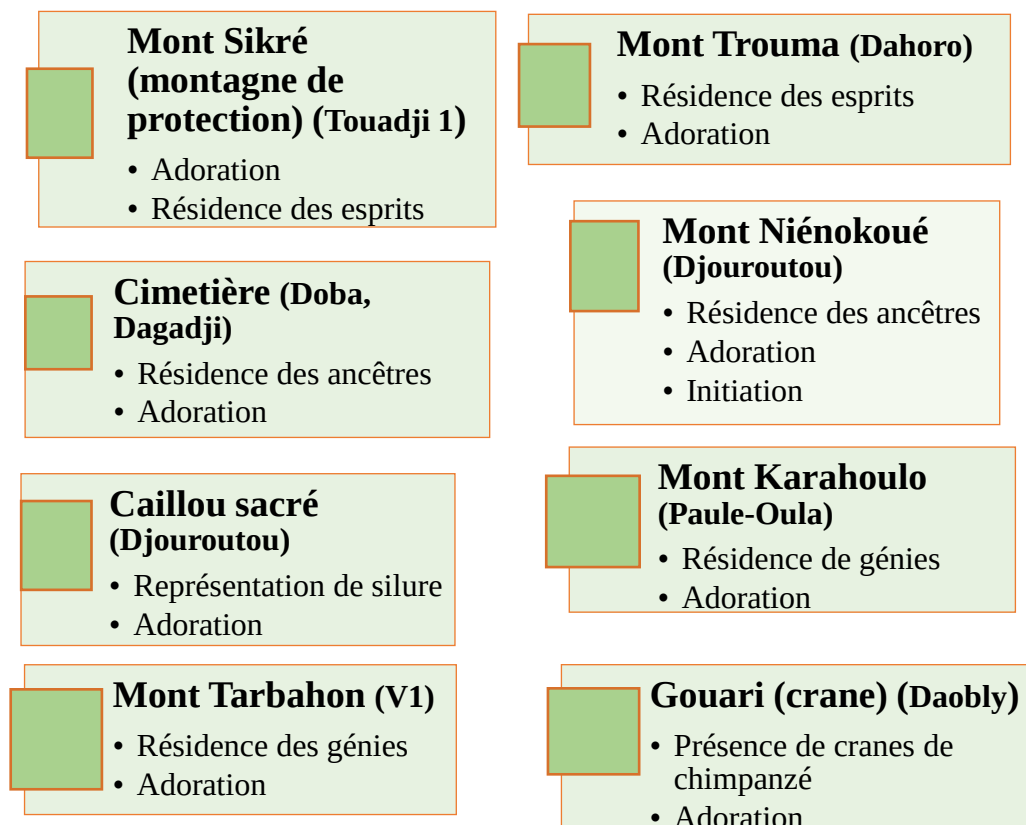


Figure 5: synthèse des espaces d'adoration

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

2.1.2 Forêts sacrées, espaces d'initiations

❖ Forêt sacrée Gloklagba

Les forêts sacrées sont des sites vénérés et réservés à l'expression culturelle. Ces sites sont très souvent des lieux où se font des pratiques culturelles qui rattachent l'homme aux esprits ou aux ancêtres. L'accès à une forêt sacrée ainsi que sa gestion sont réglementés par les autorités traditionnelles. En pays Kouzié, des forêts jouxtant les cimetières sont conservées comme des lieux sacrés, considérées comme sanctuaires des êtres surnaturels où se pratiquent des adorations et des initiations.

En ce sens, *Gloklagba* est une forêt sacrée de la communauté Kouzié de Tchétaly (V1). Ce nom signifie « *gros village* » en langue Kouzié. Le chef de terre de ce village en est le premier responsable. Cette forêt sacrée se trouve à la périphérie du cimetière « *Zokougouli* » du village. Selon nos enquêtés, cet espace est étroitement lié au village. L'entrée de cette forêt est délimitée avec des feuilles de palme pour montrer que c'est un seuil que les profanes n'ont pas le droit de franchir. Par ailleurs, cet espace est régi par certaines normes sociales. Selon les villageois, *Gloklagba* est une forêt sacrée qui est formellement interdite « *aux hommes non-initiés et aux femmes* ». *Gloklagba* est réservé pour les rites initiatiques, pour la sauvegarde de certains objets culturels et pour garder les masques. Les propos du Chef de tribu de Tchétaly attestent clairement cette affirmation : « *Ce sont nos outils traditionnels qui sont conservés là-bas. C'est dans ce Gloklagba qu'on fait les initiations, c'est aussi la maison du masque Kouhi et puis c'est là qu'on fait certaines choses qu'on ne peut pas faire en public* ». Ces propos montrent que cette forêt sert de lieu de conservation et de perpétuation des traditions des Kouzié de Tchétaly.

❖ Forêt sacrée Bobokloa

Les données révèlent que *Bobokloa* est une forêt sacrée de la communauté Kouzié de Wonséaly. Les populations Kouzié vivant près de cette forêt lui reconnaissent un caractère sacré. En effet, *Bobokloa* signifie en langue locale « *lieu d'adoration* ».

La forêt sacrée *Bobokloa* est située à Wonséaly près du cimetière (*Zokougouli*) du village, non loin du centre sanitaire dudit village. Cette forêt, qui se trouve à côté du cimetière, a été instituée sacrée par le premier chef de ce village (chargé des adorations à l'ancien village). Cette pratique existait chez ces communautés avant leur réinstallation sur le nouveau site appelé Wonséaly. Une fois sur ce site, elles ont érigé la forêt qui se trouve près du cimetière en forêt sacrée pour

continuer leur pratique. Pour ce faire, les quatre villages réunis (Lessio, Ireboua, TouaLahinou, Kasrabiahinou) ont sacrifié un bœuf aux esprits.

« La forêt sacrée existait dans l'ancien village à Buyo. Chaque année, on tuait trois bœufs pour faire l'adoration. Maintenant, quand ils nous ont déplacés pour venir ici, notre vieux Krouhi Yahiti Victor a réuni tout le monde pour dire que notre forêt sacrée doit exister ici. Il a dit que la forêt qui se trouve à côté du cimetière ne doit pas être touchée. Comme ici, ce sont quatre villages réunis, ils ont enlevé un bœuf pour faire le sacrifice. C'est comme ça qu'elle est devenue la forêt sacrée » (Garant de la forêt sacrée de Wonsealy).

Les propos ci-avant indiquent que la forêt sacrée *Bobokloa* a été instituée en remplacement de celle que la communauté a abandonnée sur l'ancien site du village au profit de la construction du barrage de Buyo. Ainsi, selon les dires des enquêtés, l'accès à cette forêt est interdit à toutes les femmes et à tous les hommes non-initiés. En cas de déviance aux interdits liés à *Bobokloa*, des sanctions sont aussitôt infligées aux individus fautifs par les gardiens de la tradition. Pour la communauté locale de Wonséaly, *Bobokloa* est destiné aux rites initiatiques et à l'approvisionnement des devins guérisseurs en plantes médicinales.

Parlant d'adoration de la forêt sacrée *Bobokloa*, la forêt en elle-même n'est pas adorée, mais ce sont les esprits ancestraux présents dans ces lieux qui sont adorés. Cependant, compte tenu du fait que l'accès à cet espace sacré et à certaines informations est réservé aux initiés, nous n'avons pas pu avoir d'information approfondie sur cet espace.

❖ Forêt sacrée Galozô

Le *Galozô* (sous le dabéma) est une forêt sacrée de la communauté Bété de Gbliglo. Cette forêt est un espace réservé aux pratiques d'initiation et d'adoration du village. Le *Galozô* a été institué pour répondre à un besoin de fétiche protecteur. Face aux guerres tribales, il fallait une protection spirituelle pour préserver ses proches lors des guerres tribales. Alors, dans un rêve, un ancêtre a eu la révélation que ce fétiche doit être institué par le sang humain. Ainsi, les ancêtres d'alors ont immolé un humain au pied d'un dabéma pour instituer ce fétiche. C'est ainsi que la forêt dans laquelle se trouve ce dabéma est devenue une forêt sacrée. Les initiations des jeunes du village aux danses de masque ont lieu dans cette forêt. Il est formellement interdit aux non-initiés d'y entrer. Y aller sans être imité expose à des malheurs tels que la perte de sa femme, de ses enfants ou la stérilité à vie.

❖ Forêt sacrée Kpododougrou

Les résultats montrent que, dans le secteur Djapadji, à Doba, l'existence d'une forêt sacrée est évoquée. Cette forêt, de taille modeste, est située à proximité d'un fromager géant, appelé *au fromager* dans la langue commune et *Kpododougrou* ou *Kpôtôwêlê* (sous le fromager) dans la langue locale. Située près du village de Doba, cette forêt est marquée par la présence d'un grand fromager, arbre symbolique et vénéré. Elle est considérée comme un lieu de résidence des esprits et fait l'objet de rituels de purification. Cette forêt abrite des arbres vénérés, comme le fromager (*fôtô*), et est souvent le lieu de sépulture des anciens chefs et guerriers. L'accès à cette forêt est interdit aux non-initiés. Cette forêt abrite des génies et est soumise à des interdits. Avant, il y avait des singes, mais ils n'y sont plus. C'est un lieu sacré des Bakwé de Doba. Cela fait un bon moment qu'ils ont arrêté les adorations, à peu près cinq à six ans, suite au décès du responsable qui était l'adepte de ce site.

Des parcelles de forêt, généralement dominées par de grands arbres comme le fromager, sont considérées comme des lieux de résidence des esprits et des ancêtres. Les personnes non-initiées ne peuvent pas entrer dans ces forêts sacrées, des rituels et des sacrifices spécifiques y sont pratiqués. En général, les forêts sacrées sont réservées à l'adoration des esprits et aux sacrifices rituels. Ces sites, marqués par la présence d'arbres remarquables, de rochers ou de sources d'eau, sont considérés comme des points de rencontre entre le monde physique et le monde spirituel. Des arbres spécifiques considérés comme sacrés, tels que le fromager (*fôtô*), sont souvent présents dans ces espaces. Des cérémonies et des sacrifices y étaient traditionnellement pratiqués, mais l'avènement du christianisme et de la modernisation a entraîné l'abandon de ces pratiques dans certaines zones.

❖ Forêt sacrée Gble

La forêt sacrée *Gble* est située à Zaïpobly, dans le secteur Taï. Cette forêt sacrée de cinq hectares sert de lieu d'initiation et abrite des singes protégés par les interdits. Son nom, *Gble*, signifie *savoir* en langue locale, soulignant son rôle de transmission des connaissances traditionnelles. Cette forêt est située aux alentours du village jouxtant l'école primaire de ce village.

❖ Forêt sacrée Léguian

Leguian est une forêt sacrée des Gnèò de Keibly dans le secteur Taï. Située au périphérique du village, cette forêt est réputée pour ses pouvoirs de guérison. Des cérémonies de purification ainsi que des rituels de guérison y sont exécutés dans le but de soigner les malades et de

restaurer l'équilibre spirituel. Cette forêt constituait jadis la demeure d'un puissant charlatan qui assurait sa protection. Les gens étaient amenés dans cette forêt pour être soignés. Le *leguian* tire son nom d'une fontaine intarissable dans cette forêt où tout le village partait se ravitailler. Cette forêt est aussi un lieu de guérison. L'héritière du charlatan continue d'y faire des consultations et des guérisons. Elle y convoque toute personne dont elle a une révélation et la sauve de tout malheur. Les habitants y organisent des cérémonies et des réunions. Aujourd'hui, cette forêt est surveillée par l'héritière de ce charlatan. L'héritière du guérisseur garde la forêt et personne n'est autorisé à y pénétrer sans permission. La présence d'une case construite sur le site de la forêt sacrée, où personne n'habite, suggère une volonté de préserver cet espace et de le protéger de toute intrusion. L'héritière joue vraisemblablement un rôle central dans cette protection, veillant au respect des traditions et des interdits liés à la forêt. Les gens y vont aujourd'hui pour des réunions et des fêtes de réjouissance. Cette forêt regorge aujourd'hui d'espèces végétales rares dans la zone. Elle sert de brise-vent et procure de l'air pur à ce village. Cette forêt était devenue sacrée parce que le charlatan y soignait des gens. Aujourd'hui, l'héritière de ce charlatan garde la forêt et une case a été construite à l'intérieur. Les habitants s'y rassemblent pour des cérémonies, des réunions et des *trucs de résistance*.

La forêt sacrée, et par extension l'héritière, occupe une place importante dans les pratiques rituelles de la communauté. L'héritière pourrait être responsable de la conduite de certains rites ou de la transmission du savoir traditionnel aux nouvelles générations. La photo 2 suivante présente une case construite dans la forêt sacrée *leguian*.



Photo 2: une case construite dans la forêt sacrée Léguian de Keibly
(Source : Appia, 2024)

La photo ci-dessus présente la case de la charlatane gardienne de la forêt sacrée *Léguian*. Les cérémonies de consultation et de guérison se déroulent dans cette case.

❖ Forêt sacrée Kpan

À Keibly, *Kpan* est une forêt sacrée dédiée aux masques. L'accès à cette forêt est interdit aux femmes. Cette forêt est un lieu de purification pour ces communautés. Ils y font des sacrifices pour chasser les mauvais esprits et s'attirer des bénédictions. C'est un lieu de règlement des conflits. *« Il peut y avoir 2 clans qui s'affrontent et on se retrouve dans la forêt sacrée pour régler ces conflits. Le gla par exemple peut prendre l'initiative d'appeler tous les chefs de village pour leur dire qu'il y a un problème et qu'il faut qu'on le règle »* (Chef du village de Keibly). Les femmes et les enfants n'y vont pas, les hommes qui y vont se préparent mystiquement avant d'y aller. Les décisions prises dans cette forêt restent secrètes. *« Tous les habitants des villages en palabre s'habillent en blanc. Ils versent l'eau à terre et ils disent que c'est pour celui qui a réglé le palabre. Si toi, tu as repris palabre après ça encore, c'est ton*

problème. Donc, à la base, les forêts sacrées étaient des lieux de discussions ». Cette forêt sert de lieu de discussion, d'expression des forces mystiques et de guérison des enfants dits *enfants-génies*. Cette forêt est consacrée aux rituels de purification. Les villageois s'y rendent pour se purifier des impuretés et se reconnecter aux forces spirituelles de la nature.

❖ Forêt sacrée Kpa

La forêt sacrée *Kpa* (enclos des masques) est située à Diéré-Oula dans le secteur Taï. Cette forêt est destinée à la pratique du masque et à la conservation des objets traditionnels du village. Elle sert d'enclos pour les masques. On y initie également à la pratique des masques. Il est interdit aux étrangers et aux non-initiés de rentrer ou de prélever des ressources dans cette forêt. Les contrevenants sont obligés de payer des amendes composées de dons de cabri (*oulé*), de casiers de vin, d'une liqueur et d'un sac de riz.

❖ Forêt sacrée de Daobly

Une forêt sacrée située à Daobly, dans le secteur Taï, est considérée comme un lieu de protection contre les influences maléfiques. L'accès à cette forêt est strictement interdit aux femmes et aux non-initiés, soulignant le caractère sacré et secret des rituels qui s'y déroulent. Cet espace est réservé aux réunions et aux pratiques rituelles. Cette forêt contribue à la préservation des traditions. Cette restriction souligne le caractère sacré et secret de cet espace, réservé aux pratiques rituelles et aux hommes ayant suivi un parcours initiatique spécifique. Le respect de cette interdiction est crucial pour maintenir la pureté et l'intégrité du lieu. La forêt sacrée est utilisée pour les réunions importantes du village, notamment pour prendre des décisions collectives. Ce rôle met en évidence l'importance de cet espace comme lieu de rassemblement et de consensus pour la communauté Dao. La forêt sacrée se présente comme un espace neutre et symboliquement chargé, propice aux discussions importantes et à la recherche d'un accord commun. La forêt sacrée de Daobly est aussi liée aux pratiques des masques. Donc, la forêt sacrée de Daobly joue également un rôle dans la conservation de ces traditions masquées. La photo 3 ci-dessous donne un aperçu de la forêt sacrée de Daobly.



Photo 3: la forêt sacrée de Daobly

(Source : Appia, 2024)

Cette forêt sacrée se trouve à la rentrée de Daobly dans le sens Zagné-Daobly. Elle est réputée pour son rôle de conservation des traditions du village.

La figure suivante présente la synthèse des forêts sacrées de l'espace Taï.

Forêt sacrée Gloklagba (gros village) (V1) • Résidence des Ancêtres • Garderie des objets culturels • Initiation	Bôbôcloua (lieu d'adoration) (V2) • Résidence des ancêtres • Adoration • Initiation	Galozo (Sous le Dabema) (V3) • Présence de fetiche • Adoration • Initiation
Forêt sacrée Kpododougrou (Sous le fromager) (Doba) • Résidence des ancêtres • Adoration	Forêt sacrée Gblé (savoir) (Zaipobly) • Résidence des masques • initiation • Garderie des objets culturels	Forêt sacrée Légouan (Keibly) • Lieu de guérison • Lieu de rencontre • Garderie des objets culturels
Forêt sacrée Kpan (Keibly) • Résidence des masques • initiation • lieu de reglement de conflits • Lieu de purification	Forêt sacrée Kpa (Diere-Oula) • Résidence des masques • initiation • Garderie des objets traditionels	Forêt sacrée de Daobly • Résidence des masques • lieu de reunions • initiation

Figure 6: synthèse des forêts sacrées de l'espace Taï

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

À l'analyse de cette figure (figure 6), il apparaît que les forêts sacrées de l'espace Taï sont, pour certaines, des résidences des ancêtres, des garderies des objets culturels, des lieux d'initiation, des résidences des masques, des lieux de règlement de conflits, des lieux de réunion et de rencontre.

2.1.3. Rivières sacrées, espaces d'adoration

❖ Rivière sacrée Sobro

Cette étude a permis d'identifier certains espaces comme le « *Sobro* » qui est une rivière sacrée du quartier Zakouhié de Gbliglo. Cette rivière est située entre Tchetalý et Wonsealy. Cet espace sacré existe hors du Parc, mais prend sa source dans le Parc. À Buyo, dans l'ancien village de Kplebouo, vivait un guerrier qui, à chaque retour de chasse, se rendait à un endroit spécifique pour se changer et déposer son fétiche avant d'entrer dans le village. Un jour, alors que l'eau coulait dans cette zone, au lieu de suivre son cours habituel à la surface, la rivière s'est infiltrée dans le sol à l'endroit où se trouvait le fétiche, pour réapparaître plus loin en amont. Cet événement a conduit les anciens à déclarer cette rivière sacrée, car elle a montré du respect pour le fétiche du guerrier.

Dans cette rivière, se trouvent des espèces aquatiques qui sont toutes interdites à la consommation. Ainsi, toute espèce aquatique issue de cette rivière est non autorisée à la consommation. Dès que des individus font de la pêche dans cette rivière, il y a un danger qui s'abat sur le village. C'est pourquoi il est aussi défendu de pêcher dans cette rivière. D'où les propos du chef de terre de Gbliglo :

« La rivière Sobro dont j'ai parlé hier est là. Donc, cette rivière-là, nous ne mangeons pas le poisson de là-bas. Si des gens se lèvent comme ça, ils s'en vont tuer le poisson de là-bas, vous voyez que ça va faire des répercussions de danger dans le village. Il y a eu une année où ça s'est produit. Il y a eu mort d'homme, même, les toitures ont été décoiffées ».

Ce verbatim montre que les poissons du *Sobro* sont interdits à la consommation. La violation de cette interdiction a des répercussions violentes sur le village. Ces répercussions se manifestent par des tornades violentes dans le village et peuvent conduire à des morts d'hommes.

Pour faire l'adoration de la rivière « *Sobro* », il faut être de la famille Kplebouo et être le plus âgé des initiés. Les initiés choisissent un jour dans l'année où le plus âgé des initiés fait l'adoration et les autres initiés l'accompagnent par des chants. Ce site est considéré comme la demeure d'un puissant génie et les poissons sont considérés comme « *ses enfants* ». Ainsi, arrivé

sur le site, il prononce ces paroles : « *Sobro atto* », ce qui veut dire « *le vieux, il faut faire sortir les enfants* ». Si l'on constate un poisson carpe qui sort avec une multitude de petites carpes derrière lui, c'est un signe de bonheur. Dans le cas contraire, quand il sort seul, c'est un signe de malheur. C'est cette explication que nous donne un Garant des valeurs culturelles de (V3) dans le verbatim qui suit :

« On a notre vieux qui adore, et puis vous, les enfants, vous chantez. Vous êtes derrière, vous chantez [...]. Quand tu vas dans cette rivière et que tu vois le poisson carpe là, et puis derrière lui il y a des petits, c'est que c'est un moment de joie. Un moment de bonheur, mais quand tu vois qu'il est seul, qu'il est peu embourbé, c'est qu'il y a un malheur dans le village ».

Ces propos montrent que chaque apparition des poissons carpes de la rivière sacrée révèle un message précis. Selon les expériences de ces communautés, la présence de poissons avec plusieurs petits poissons est annonciatrice d'un événement heureux et la présence d'un seul poisson embourbé est signe d'un malheur imminent. L'on accorde alors une attention assez particulière à l'adoration de cette rivière et pour ce faire, ils utilisent des produits alimentaires tels que le riz et l'huile rouge qui sont accessibles au village, et tout ceci accompagné d'un chant qui fait sortir les poissons sacrés. Cela se perçoit dans les propos suivants :

« Quand il fait l'adoration, il donne du riz, de l'huile rouge, on ne met pas de piment dedans. Il y a des chansons, on chante et puis les poissons, ils sont contents, ça saute, saute. Souvent en janvier ou en fin d'année. Dès que le grand masque sort, il met kaolè (kaolin) sur nous et puis on s'amuse, le lendemain, le 2, on s'en va vers la rivière » (Chef tribu au V3).

Il apparaît dans ce verbatim que les adorations de cette rivière se font le deuxième jour du nouvel an. Cette adoration conduite par le garant de la rivière était bien accueillie par les poissons. Ces communautés estiment que ces poissons manifestent leur joie à travers des sauts au rythme des chansons des adorateurs.

❖ **Pipikegui**

Le *Pipikegui* est un ensemble de rivières et de rochers sacrés des communautés Bakwé de Gnamangui dans le secteur Soubré. Il est situé près de l'ancien village de Gnamangui. Ce site est sacré en raison d'un sacrifice effectué par les anciens pour protéger leurs fils de l'esclavage. En effet, le *Pipikegui* est devenu un site sacré suite à un sacrifice réalisé par les anciens pour que leurs fils, même s'ils étaient emmenés en esclavage ou partaient à l'aventure, reviennent toujours au village. Pour ce faire, ils ont placé une jeune fille, un python et une pierre dans un

trou creusé près de la rivière. La panthère, totem des Bakwé, vivait également près de la rivière, renforçant son caractère sacré.

Cette rivière était sacrée et les poissons de la rivière étaient interdits à la consommation. Dans le *Pipikegui*, il y avait une panthère qui protégeait le village. Cette panthère n'est pas sacrée, mais la panthère est un totem pour tous les Bakwé de ce village. Cette panthère joue un rôle de protecteur pour ces communautés. Lorsque les adorations se pratiquaient, cette panthère sortait de cette grotte. Les poissons du *Pipikegui* étaient interdits à la consommation et une fête était organisée chaque année pour adorer la rivière. Lors de cette fête, les participants venaient chercher le bonheur et les femmes stériles pouvaient tremper leurs mains dans un creux de pierre pour guérir de la stérilité. L'adoration se faisait avec des colas et des animaux tués pour l'occasion, comme des sangliers. Aujourd'hui, le *Pipikegui* est englouti par l'eau du barrage de Soubré et n'est plus accessible. La tradition d'adorer la rivière a également disparu.

❖ Rivière Daglaté

Le *Daglaté (ivoire)* est une rivière sacrée pour les Bakwé de Touadji 1. Le *Daglaté* est un site sacré entouré de raphias sauvages, qui était habité par un génie. Les parents adoraient cette rivière auparavant. La rivière est située près de l'ancien village de la communauté Bakwé de Touadji 1. La présidente des femmes explique que c'est une rivière que les grands-parents adoraient, car il y avait un cours d'eau qui coulait du village jusqu'à la rivière. Selon les Bakwé de Touadji 1, lorsque l'on coupe une branche de raphia de ce site, il s'ensuit des pluies qui peuvent durer plus de deux jours. Cela montre la colère du *Daglaté*. Dans cette forêt, l'abattage d'un bambou est vu comme un acte impie qui attire le malheur sur la communauté. Pour que cette pluie s'arrête, il est nécessaire que la personne ayant coupé les raphias reconnaisse son acte afin que les anciens du village puissent intervenir et demander pardon. Le totem de ce site interdit formellement la coupe des raphias durant les mois de janvier et février, car cela est perçu comme une provocation envers le génie protecteur. Afin d'apaiser ce dernier et d'arrêter la pluie, il faut faire des sacrifices expiatoires, tels qu'immoler un mouton ou un poulet, accompagnés d'huile rouge sur le site. Cette source d'eau constitue un lieu de rituel où leurs ancêtres sacrifiaient des animaux et utilisaient de l'huile rouge afin de demander la joie, la protection et le bonheur pour la communauté.

❖ Rivière Nio

Le *Nio* est une rivière sacrée des Bakwé de Touadji 1. L'adoration de cette rivière apporterait la bénédiction dans le village. Le *Nio* était une rivière sacrée. Cette rivière existait dans l'ancien village des Bakwé de Touadji 1. À l'occasion de l'ouverture des routes, ces communautés ont abandonné cet ancien village pour se rapprocher des voies de communication en créant un nouveau village au bord du nouveau goudron reliant Soubré à San-Pedro. Décrite comme une rivière sacrée autrefois, elle offrirait une protection aux habitants.

❖ Rivière Pôtô

Le *Pôtô* est une rivière sacrée dont les Bakwé de Kradji et Touadji 1 s'abstiennent de consommer l'eau. Lors d'un affrontement avec des communautés ennemies, des parties d'un guerrier invincible et intouchable décapité ont été jetées dans cette rivière. D'après le Chef de terre de Touadji 1, un être humain a été découpé et une partie de son corps a été jetée dans cette rivière. :

« Il y avait un guerrier qui ne mourait pas, il faut le tuer, comment, comment, il ne mourait pas, et c'est une femme qui a donné son secret, et il a été tué par les ennemis. Le guerrier a été découpé en morceaux, une partie jetée dans cette rivière, une partie emportée et une autre partie donnée aux animaux féroces » (Garant de valeurs culturelles, Touadji 1).

Ce verbatim montre que les membres de la communauté ont arrêté de consommer l'eau de cette rivière depuis qu'une partie du corps d'un guerrier de la communauté y a été jetée. Consommer l'eau de cette rivière provoquerait des plaies sur la peau du concerné. Pour remédier à ces plaies, ces communautés boivent l'eau d'une chute d'eau.

❖ Marigot Toinié

Le *toinié* (eau des buffles) était un marigot sacré des Bakwé de Touadji 1. Les poissons de cette rivière étaient interdits à la consommation, surtout le silure. Ce marigot était adoré.

❖ Rivière Go

Le *go* (*pirogue*) est une rivière sacrée où il est interdit de pêcher et de faire la lessive. C'est une rivière qui ne tarit jamais, qu'il pleuve ou non. Elle tire sa sacralité d'une légende selon laquelle elle avait sauvé les ancêtres de la sécheresse. Son nom original, considéré comme *diabolique* par le narrateur, est évité en raison de son pouvoir destructeur. Des interdits stricts y sont liés, notamment l'interdiction de pêcher ou d'y laver des vêtements. Cette rivière a pour totem la lessive en son sein. Une personne qui y lave des habits ou y fait la lessive verrait l'eau monter

en crue et reculer, indiquant la nature sacrée de l'endroit. Il est également mentionné qu'on ne pêche pas les poissons pour les manger dans la rivière *Go*, contrairement aux autres rivières.

❖ Rivière Nawa

La *Nawa* est un espace sacré des Bakwé de Pkehiri, où leurs parents faisaient des adorations. Elle est décrite comme un petit coin d'eau courante sur le fleuve Sassandra. C'est une branche du fleuve Sassandra. Les gens viennent de partout pour y faire des sacrifices à la recherche du bonheur. Le plus étonnant, les communautés Bakwé qui sont au bord de la *Nawa* soutiennent qu'elles ne profiteraient pas de cette eau sacrée, mais cette eau profiterait plutôt à ceux qui viennent d'ailleurs pour l'adorer. Tout réussirait à ces derniers. La *Nawa* est indiquée comme la limite naturelle entre les Bétés et les Bakwé. Le premier pont sur le Sassandra marque cette séparation géographique et culturelle. De plus, le Sassandra était un moyen de transport important pour les colons et les Bakwé à l'époque où il n'y avait ni pont ni route. La *Nawa* joue également un rôle dans la mémoire collective des Bakwé. Un habitant raconte comment les colons utilisaient la force des Bakwé pour transporter des billes de bois sur le Sassandra jusqu'au port. Ce souvenir souligne l'importance de la *Nawa* dans l'histoire de l'exploitation coloniale. En résumé, la *Nawa* est un fleuve important pour les Bakwé, à la fois comme lieu sacré, limite géographique et symbole de leur histoire.

❖ Rivière Gnanahoule

Gnanahoulé est une rivière sacrée des Bakwé de Djapadji. Le *Gnanahoulé* est une rivière composée d'une cascade et d'une montagne. *Gnanahoulé*, « ça veut dire que tu es étonné quand tu vas là-bas. Quand tu vois, tu te dis que c'est du jamais vu », c'est extraordinaire. C'est une chute où les poissons ne peuvent pas remonter à la surface. Cette rivière était adorée par les Bakwé de Djapadji. D'après le chef de terre de Djapadji, cette rivière parle jusqu'au matin avant de s'arrêter. « Parfois, quand tu es ici, tu entends quand ça parle » (Chef de terre de Djapadji). L'adoration de cette rivière est dirigée par le chef de terre. Pour l'adoration, il tue un poulet, un mouton ou un cabri. Les animaux immolés sont préparés sur les lieux par les femmes. Cette cérémonie est rythmée de chants. Le chef de terre fait la libation, les femmes chantent et dansent sur les lieux au cours de la cérémonie et rentrent le soir. L'adoration est faite pour le bonheur de la communauté. Cette rivière était adorée par ces communautés. Pour ces communautés, lorsque cette rivière fait beaucoup de bruit, cela est un signe annonciateur de problèmes. Cela indique que « l'année sera difficile ». Au vu de ces signes, les sages demandaient un sacrifice de moutons et de poulets blancs pour demander pardon au génie pour tout le mal qu'ils ont pu

faire. Ils prennent le poulet blanc parce qu'il exprime le bien, la pureté. Cette adoration se faisait entre octobre et décembre, avant la fin de l'année. Parfois, cette adoration se passe en présence des hommes uniquement, lorsqu'il y a des pratiques à y faire que la femme ne doit pas voir. Cette rivière n'est pas dans le Parc, mais dans les environs du village. Cette pratique a été arrêtée parce que les parents ont cédé cet espace aux migrants agricoles. Mais une limite à ne pas franchir dans l'exploitation de l'espace a été indiquée aux *occupants*. *Dépasser cette limite pourrait être source de malheur*. Ce site est aujourd'hui entouré de plantations.

❖ Rivière Gbli

Le *Gbli* est un endroit « *très sacré* » des Bakwé de Doba. Le *Gbli* est un affluent de la rivière San Pedro. Il s'agit d'un rapide, un endroit où l'eau coule avec une grande vitesse. La présence de rochers est une caractéristique importante du *Gbli*. Le *Gbli* est considéré comme un lieu sacré par la communauté de Doba. Il est associé à un génie qui y réside. Les habitants de Doba pratiquent des sacrifices au *Gbli*. Avant, les ancêtres de cette communauté allaient chaque année, après les récoltes, offrir de la nourriture au génie pour « *dire que l'année est finie, voilà votre part de nourriture, vous allez manger aussi comme nous et comme depuis le début de l'année, on ne s'est jamais approché de vous pour vous saluer* » (Secrétaire général du chef de Doba). Le *Gbli* était adoré dans des circonstances bien précises, lorsqu'un malheur s'abattait sur le village ou lorsqu'un endroit sacré du village était profané. Pour conjurer ces malheurs, les doyens du village demandèrent au propriétaire de ce génie d'aller faire les sacrifices dans le *Gbli*. « *Il peut y avoir un malheur dans le village, et on se dit peut-être que le génie n'est pas content ; on peut profaner aussi les endroits pour dire que le génie n'est pas content* » (Secrétaire général du chef de Doba). Souvent, s'il y a des maladies dans le village, il faut aller demander la guérison. S'il y a le malheur, il faut demander le bonheur. Il y a d'autres aussi qui n'ont pas d'enfant et qui veulent avoir des enfants. Ils vont au *Gbli* aussi pour demander des enfants. Chez les Bakwé, le chef de terre étant chargé des libations, il est le responsable de ce site sacré. Cependant, ce site est mis à nu aujourd'hui par ces communautés par la déforestation. Les parcelles qui se trouvent aux alentours de ce site ont été défrichées au profit de l'agriculture. Face à ce désagrément causé au génie protecteur, souvent en juillet ou à chaque fin d'année, ils font des sacrifices sur ce lieu sacré pour demander pardon au génie protecteur. Pour faire les sacrifices, ils utilisent souvent les moutons, les poulets, l'huile rouge. Ils y vont dans la soirée et y passent la nuit. Ils dansent au son des tam-tams jusqu'au petit matin. Pendant cette nuit, le sacrificateur appelle les génies aux sacrifices. C'est le matin que la nourriture se prépare. Ils

font le repas soit avec le sel, soit avec l'huile rouge. Lorsqu'ils y mangent, le grain de riz ne doit pas toucher l'eau. C'est avant de manger que le sacrificateur jette des grains de riz dans l'eau. Lorsque le sacrifice est accepté par les génies, les poissons apparaissent là où ils ne pouvaient pas et lorsque le sacrifice n'est pas accepté, tu ne verras rien. Il est interdit d'avoir des rapports sexuels sur la rive de cette rivière. Aussi, une femme en menstruation ne doit pas s'y rendre. On n'y va pas avec des armes blanches (couteau, machette...). L'étranger n'y va pas. Pour la pêche dans cette rivière, après une partie de pêche, l'on doit laisser sur le rocher quelques poissons pêchés en signe de reconnaissance. C'est un petit caillou appelé en langue locale *ouli*. Selon le Secrétaire du chef, « *c'est juste un petit caillou, mais son village est très vaste* ». Cette affirmation révèle le mystère de ce caillou. De sa dimension physique, ce caillou paraît petit, mais selon les considérations spirituelles de ces communautés, ce caillou renferme un grand monde spirituel, le demeure des esprits.

❖ **Rivière Glor**

Le *Glor* est une rivière sacrée à Doba dans laquelle toute pratique de pêche est interdite. Cette rivière regorge de plusieurs espèces de poissons, notamment le poisson à queue rouge appelé *dara* en Bakwé, le gadon (*kosso*), le silure (*Nin*) et les carpes (*Garcin*). L'adoration de cette rivière se fait en juillet par le chef de terre. Il est formellement interdit de pêcher et de consommer les poissons provenant de cette rivière. De même, il est pros crit de s'y laver avec du savon, d'y déverser de l'huile de palme ou des graines. Toute forme d'insulte y est strictement prohibée, et il est également défendu de s'y rendre avec du riz. Enfin, l'usage de savon pour faire la lessive dans cette rivière est également interdit. Le *Glor* est un caillou, mais il se distingue par un large trou en son centre, ce qui lui donne l'apparence d'une marmite. Il est interdit de prendre un savon pour aller vers ce lieu : « *Si tu as fait ça, tu vas voir un signal. Tu ne verras pas celui qui va te signaler, mais tu verras un signal. Pour dire que ce que tu fais-là ne le fait pas. Même où je parle actuellement, des personnes ont tenté et elles ont regretté* » (Présidente des femmes de Doba). Une femme à la peau claire ou au teint métissé ne doit pas nager dans ce lieu. Il est également interdit à une femme de se dévêtir complètement avant d'entrer dans cette eau, car le génie qui habite cet endroit a une prédilection pour les femmes. Un jeune homme burkinabè, qui s'y était rendu pour laver du linge, est tombé dans l'eau et s'y est noyé. De même, une jeune fille à la peau claire, venue se laver avec ses amies, est restée dans l'eau alors qu'elle portait uniquement un caleçon et un soutien-gorge. Les propos suivants en témoignent :

« Nous étions allées sans prévenir le chef de terre, mais on ne pouvait pas. C'est le lendemain, lorsque le chef de terre est venu, qu'il a acheté une bouteille de liqueur pour implorer les génies qui sont là-bas pour dire que je vous demande pardon. Pourtant, il y avait un petit bois dans l'eau auquel la petite est collée. Après avoir fait ses incantations, il est rentré, la petite est sortie » (Secrétaire général du chef de Doba).

Cette affirmation montre que cette rivière est dotée d'une puissance surnaturelle et face aux transgressions de ses principes, seule l'intervention des initiés à travers des rituels peut apaiser la colère des génies. Cette rivière est sollicitée lorsqu'il y a des problèmes dans le village. En cas de maladie, d'accouchement ou de mauvaises récoltes, le génie de cette eau est invoqué. Les habitants implorent son pardon afin que la pluie tombe et qu'ils puissent obtenir de meilleures récoltes pour se nourrir. Dans toutes les communautés Bakwé, le chef de terre est perçu comme le détenteur d'un pouvoir sacré transmis par héritage. Une fois désigné par la communauté, il établit une connexion spirituelle avec la terre, de sorte que ses paroles et ses demandes se réalisent. À cet effet, le Secrétaire du chef a déclaré que : *« étant assis comme ça, il n'y a pas de manifestation, mais s'il est en action, il tombe en transe, il n'est plus comme on le voit actuellement »*. C'est comme les masques-là : quelqu'un peut ne pas savoir danser, mais une fois qu'il porte le masque, c'est fini, il va faire tout ce qu'il ne connaît pas sans s'en rendre compte. La sacralité du *Glor* est sans ambiguïté pour certains membres de la communauté qui ont fait l'expérience. Cela se perçoit dans le verbatim qui suit :

« Moi, je suis chrétien adventiste et après ma retraite, lorsque je suis rentré au village, je ne savais pas et je suis allé laver mes habits et une voix me dit en français qu'on ne lave pas d'habits ici avec le savon. C'est pourquoi quand les gens disent que ce n'est pas la vérité, c'est une erreur. Lorsque cela est arrivé, j'ai dit que je suis le fils du village, mais je ne savais pas qu'on ne le faisait pas. J'ai pris mes choses, je suis allé d'un autre côté. C'est plus tard que le défunt chef de ce village m'a dit qu'on ne lave pas les habits avec le savon en ce lieu. Et moi-même, en tant que chrétien, voici la voie que j'ai entendue, donc je sais déjà que là, il y a un génie qui est là. Tous ceux qui ont tenté sont morts là. Et moi-même, bien qu'étant chrétien, je ne pouvais pas me permettre cela parce que la Bible nous dit qu'il ne faut pas danser sur le même chemin que le diable. Cependant, toutes les femmes qui ont tenté sont mortes en ce lieu-là, et si moi aussi je tentais, j'allais mourir là » (Secrétaire général du chef de Doba).

Ce témoignage montre que le *Glor* est habité par des génies capables de communiquer avec les humains et aussi de rappeler à l'ordre ou de châtier ceux qui passent outre les principes qui régissent ce site.

Si quelqu'un ne le sait pas et qu'il y va, rien ne lui arrivera, mais si une personne va uniquement pour défier, elle saura qu'il a mal fait parce qu'il va mourir. Quand on va là-bas, on va avec du

sel et avec un bidon. Mais quand tu rentres là-bas, avant de revenir, il faut laisser un poison sur le caillou pour le génie afin qu'il puisse te satisfaire à la prochaine pêche. Si tu as préparé de la sauce et que tu la goûtes, on ne dit pas le nom de piment et de sel en ce lieu. On ne dit pas le nom d'une personne, on n'insulte pas, une femme ne doit pas se mettre nue pour se laver dans cette eau, on ne crie pas et quand tu cries et que l'écho te revient, celui qui va te rencontrer, c'est pour toi seul. Avant, on ne faisait pas la chasse en ce lieu. Si tu le fais, d'ici tu vas t'en rendre compte, tu as déjà tiré sur un génie. Le verbatim suivant en témoigne :

« Les temps où on faisait les premières attributions, il y a un lobi qui est allé à la chasse là-bas. Il a suivi un animal qui montait sur la colline. Ne sachant pas où il partait, il a suivi l'animal et il a tiré sur lui, d'après lui, or en réalité il a tiré sur quelqu'un. Il est venu, on l'a emmené chez lui et il est mort. On a notre propre frère qui était avec nous ici, il s'est levé pour aller à la chasse, il est perdu dans la brousse. Il tourne en rond sur lui-même et il ne voit pas la route. Dans ça. Il a fait trois jours, les gens qui sont partis le chercher aussi ne pouvaient pas crier parce qu'on ne crie pas là-bas. Ce qui l'a sauvé, c'est qu'il pleuvait, donc ils ont suivi ses pas, ces traces-là, et c'est là qu'ils l'ont retrouvé pour l'envoyer au village. En temps normal, si on partait faire des sacrifices là-bas, c'était bon, mais actuellement tout est gâté parce que les trucs ne sont plus respectés, on ne va plus demander pardon aux génies »
(Secrétaire général du chef de Doba).

Ce verbatim révèle une forte dimension symbolique et rituelle liée aux croyances et aux pratiques spirituelles des communautés locales. L'histoire racontée met en lumière le rapport entre l'homme et la nature sacrée, où la nature, représentée par la colline et la forêt, est perçue comme un espace habité par des forces surnaturelles (génies). La nature n'est pas simplement un lieu d'exploitation, mais un espace doté de puissances, exigeant le respect et les précautions. De plus, les interdits et tabous, comme l'interdiction de crier dans la brousse, illustrent les règles qui structurent les interactions entre les hommes et le sacré. Leur transgression entraîne des conséquences comme la perte dans la forêt. Le rôle des sacrifices et des rituels était fondamental dans l'équilibre entre les humains et les génies protecteurs, et leur abandon est perçu comme une source de désordre dans la communauté, ce qui reflète une rupture avec les valeurs ancestrales. Les récits comme celui-ci font partie de la mémoire collective, servant à transmettre les savoirs traditionnels et à avertir contre les comportements déviants. Enfin, le verbatim évoque la modernité et l'érosion des traditions, exprimée par l'idée que « tout est gâté », suggérant que la rupture avec les pratiques spirituelles traditionnelles engendre des perturbations dans l'harmonie sociale.

❖ Rivière Gbipia

Le *Gbipia* est une rivière sacrée pour les Bakwé de Dahoro, située entre les localités de Doba et Djapadji. Cette rivière se déverse dans la rivière San-Pedro et constitue un lieu central pour les rites et cérémonies traditionnelles, particulièrement lors des fêtes. Les rites d'adoration au *Gbipia* se caractérisent par des sacrifices, au cours desquels les participants peuvent offrir l'animal de leur choix, bien que le poulet blanc soit le plus couramment utilisé. Une fois sacrifié, le poulet est consommé sur place. Ces cérémonies sont également accompagnées de la consommation du *Bandji*, une boisson traditionnelle fabriquée à partir de raphia ou de palmier. Les participants s'assoient en cercle pour partager cette boisson, symbole de communion et de fraternité. Pendant les cérémonies, des prières sont adressées à travers l'utilisation d'eau bénie pour demander des bénédictions. Ces prières visent le bien-être collectif et incluent des demandes pour la prospérité du village, la réussite individuelle, des accouchements sans complications pour les femmes, ainsi que la réussite des enfants dans leurs entreprises. Les croyances traditionnelles attribuent aux rites un pouvoir de réalisation des vœux pour ceux qui participent avec foi.

❖ Rivière Tchité

La rivière *Tchité*, considérée comme sacrée à Djapadji, est entourée de croyances et de pratiques spécifiques. Il est interdit d'y appeler quelqu'un par son nom, car selon les communautés, cela pourrait attirer l'attention des génies qui pourraient ensuite appeler cette personne, particulièrement la nuit. Il est également interdit d'y proférer des insultes, sous peine de provoquer des phénomènes naturels tels que des pluies violentes ou le débordement de la rivière, comme l'explique le chef de terre de Djapadji.

La rivière est aussi un lieu d'adoration pour ceux qui cherchent la bénédiction ou la chance. Ces rituels, souvent conduits par un patriarche, impliquent des offrandes laissées à la discrétion des adorateurs. Ces offrandes incluent un poulet blanc (*Pôlôsabè*), un bœuf ou un mouton blanc (*Pôlôsagbagbloi*), le blanc symbolisant la lumière et la pureté.

❖ Rivière Palambo

Le *Palambo*, connu sous le nom de *Tcha* en langue Bakwé. Cette rivière sacrée se trouve à l'affluent de la rivière San-Pedro. Cette rivière a été nommée *Palambo* par des Européens qui travaillaient avec la Société Immobilière et Financière de la Côte Africaine (SIFCA) dans la région. Bien que la consommation de ces poissons ne soit pas interdite, toute activité de pêche

nécessite une demande préalable de permission. Cette autorisation s'obtient généralement par un rite traditionnel, qui inclut l'offrande d'un mouton ou d'un cabri pour demander le pardon et assurer la bénédiction. Si *c'est plus lourd*, il faut un bœuf (*Bâboulé*). Le *Palambo* est une rivière située dans le Parc. Une grande partie de cette rivière se trouve dans le Parc. Les communautés faisaient les sacrifices au bord de cette rivière. C'est depuis que l'espace a été érigé en parc qu'ils ont arrêté l'adoration de cette rivière. Il adorait cette rivière pour le bonheur du village. Cette adoration est faite en fin d'année, pour ceux qui cultivent le riz, pour les non-mariés, pour ceux qui n'ont pas d'enfants, pour ceux qui cherchent du travail. Ils le font pour apporter la chance à tout le monde dans le village. Lorsqu'on prend un caillou au bord, on se perd. Il faisait l'adoration avec des cabris, des poulets, de l'huile rouge et des œufs. Le chef de terre de Djapadji a confié que : « *ils mélangeaient et ils mettaient ça au carrefour à l'entrée du village* ». Ce mélange est mis dans des feuilles de Katemfe (*bobla*) et déposé aux endroits de sacrifice. Une partie est mise dans du *talier*, du riz avec de l'huile rouge, avec de la viande de poulet, des œufs, et tous les enfants viennent manger au centre du village. En fin d'année, ils appellent ainsi les ancêtres « *pour leur donner à manger, c'est la fin de l'année, on les appelle pour qu'ils viennent bénir le village* » (Chef de terre de Djapadji). L'adoration se fait entre octobre et décembre, parce que c'est à cette période qu'ils cultivent le riz. Selon ces communautés, « *les enfants que tu vois là, ce sont des génies. Ils voient plus que nous, mais ils n'ont pas la bouche pour parler. Ils causent avec des gens que toi, tu ne connais pas* », donc donner à manger à un enfant, c'est attirer le bonheur sur soi. Cette rivière est appelée *Tcha* par ces communautés. « *C'est en Kroumen, ça veut dire que quand tu arrives là-bas, il faut t'amuser, mais il ne faut pas faire du mal* ». On ne fait pas de palabre, on ne crie pas le nom d'une personne en ce lieu.

« *Si tu cries le nom de quelqu'un, il y a des gens qui vont te répondre. Tu vas penser que c'est la personne que tu as appelée. Ils vont te dire de venir et quand tu vas y aller, tu vas te perdre. On n'enlève pas de bois sec en haut, on ne fait pas tomber de bois sec, sinon la pluie va venir et vous empêcher de faire ce que vous êtes allé faire. Tu peux ramasser les bois qui sont à terre* » (Chef de terre de Djapadji).

Ce verbatim montre que l'inobservance des règles de cette rivière sacrée conduit à une punition immédiate des génies de ce site. Quel que soit l'objet que l'homme y prend, il se perd. Lorsque tu le fais, il pleut, les génies ou les pygmées te frappent. On ne verse pas le riz dans cette rivière. « *Si tu vas là-bas et que tu dis des choses qu'on ne doit pas dire, tu ne vas pas dormir la nuit ou tu vas te perdre dans la forêt, dans le Parc* » (Chef de terre de Djapadji). Il est interdit d'y injurier une personne. « *Quand tu vas là-bas et puis tu chantes, il y a un autre groupe là-bas*

qui chante avec toi. Tu ne les vois pas. Mais ils chantent, ils t'accompagnent, ils te répondent. Ce sont des génies » (Chef de terre de Djapadji). Lorsqu'ils y font la chasse, elle n'est jamais fructueuse. Selon le Chef de terre de Djapadji, « *souvent, quand tu vas à la chasse, un singe peut être devant toi. Tu vas tirer, mais tu ne vas jamais le toucher* ». Ce verbatim révèle la dimension spirituelle des animaux de ce site sacré. Ces animaux sont investis d'un pouvoir mystique, au point qu'ils deviennent invincibles lors des chasses.

❖ Rivière Gia

Gia est une rivière sacrée des Bakwé de Dahoro située à proximité du pont de Doba situé entre Djapadji et Doba. La rivière *Gia* est considérée comme sacrée et son nom est tabou. La pêche y est interdite dans certaines zones et la baignade est déconseillée dans certaines parties en raison de la présence de génies. Les communautés évoquent la présence de forces surnaturelles et renforcent la dimension sacrée de la rivière. Les habitants racontent que ceux qui ne respectent pas ces interdits risquent de tomber malades ou de mourir. La photo 4 ci-dessous présente la rivière *Gia* à partir du pont de Doba.



Photo 4: une prise de vue de la rivière Gia à partir du pont de Doba

(Source : Appia, 2022)

❖ **Rivière Dohan**

L'étude met en évidence l'importance de l'adoration de la rivière *Dohan* dans la vie spirituelle et sociale des Kroumen de Djouroutou. Ce rituel, ancré dans les traditions ancestrales, témoigne d'un lien profond entre la communauté et la nature, soulignant la dépendance des Kroumen à l'égard des ressources hydriques et la sacralité accordée à l'eau. La rivière *Dohan*, qui traverse le territoire Kroumen, est bien plus qu'un simple cours d'eau. Elle représente une source de vie essentielle, nourrissant les cultures, abreuvent le bétail et assurant la subsistance de la communauté. La rivière est perçue comme un élément indispensable à la vie et au bien-être des Kroumen. Sa présence est synonyme d'abondance et de prospérité, tandis que sa disparition est synonyme de famine et de malheur. La rivière est considérée comme une entité sacrée, habitée par des esprits protecteurs et des ancêtres bienveillants. Elle est vénérée et respectée, et son eau est utilisée lors des rituels et des cérémonies importantes. L'adoration de la rivière *Dohan* est un événement collectif qui rassemble toute la communauté Kroumen, y compris les membres vivant à l'extérieur du village. Ce rituel, organisé généralement en début d'année, vise à honorer la rivière et à solliciter sa bienveillance pour l'année à venir. Une famille spécifique est responsable de l'organisation de l'adoration. Elle se charge de mobiliser les habitants, de collecter les dons et de préparer les offrandes. Chaque membre de la communauté participe à l'adoration en apportant des offrandes selon ses moyens. Ces dons peuvent inclure des animaux, des denrées alimentaires, des boissons ou de l'argent. Après la cérémonie d'adoration, un grand festin est organisé, réunissant tous les participants autour d'un repas partagé. Ce moment de convivialité renforce les liens sociaux et souligne l'unité de la communauté. Au cours des adorations, des sacrifices d'animaux sont faits, des prières et des offrandes sont déposées au bord de l'eau. Cependant, les détails des chants, des danses et des paroles prononcées lors de la cérémonie restent confidentiels. La connaissance approfondie des rites de l'adoration semble être réservée aux initiés et aux anciens du village. Les jeunes générations sont progressivement intégrées à ces pratiques, assurant la transmission des traditions.

❖ **Lac Guigbaho**

Les données révèlent que les communautés Oubi de Diere-Oula vénéraient un lac sacré, qui occupait une place centrale dans leurs pratiques spirituelles. Pour exprimer leur adoration envers ce lac, les membres de la communauté utilisaient des dents de panthère, symboles de force et de protection. Cette pratique illustre non seulement l'importance du lac dans leur

culture, mais aussi le lien profond entre les croyances spirituelles et les éléments naturels qui les entourent.

Cette adoration a été suspendue en raison de l'interdiction de chasser dans le parc. Auparavant, ce lac était riche en gros poissons. Lors des pêches dans cette rivière, il était interdit de déclarer qu'on avait pêché. En effet, si quelqu'un révélait avoir attrapé du poisson, la pêche devenait infructueuse pour lui. De plus, si l'adoration n'était pas effectuée pendant la période dédiée, les pêcheurs ne ramenaient que du poisson sec. Ce lac avait le pouvoir d'exaucer toutes les prières de la communauté. Par exemple, en cas de sécheresse prolongée, les membres de la communauté se rendaient au lac pour prier et demandaient la pluie, et celle-ci tombait souvent après leurs supplications. Ce lac était donc une véritable source de bénédiction pour le village. L'importance de ce lac se voit dans les propos suivants : « *s'il y avait de fausses couches dans le village ou si les gens meurent beaucoup, lorsqu'on fait l'adoration ça s'arrête* » (Garant de valeur culturelle à Diéré-Oula). À défaut de dents de panthère, cette adoration pouvait se faire avec un bélier blanc et des poulets blancs, mais les générations actuelles ne savent pas faire cette adoration. Elle a été arrêtée depuis la création du Parc.

❖ Chute d'eau Guahéko

Guahéko est un site sacré pour les Oubi de Paulé-oula. Le nom *Guahéko* provient de la chute d'eau elle-même. La découverte de cette chute par les ancêtres, lors de leur arrivée dans la région, a marqué le début de sa sacralisation. Le *Guahéko* était le seul point de passage pour traverser la rivière *Melo* pour le peuple Oubi. C'est une chute à travers laquelle passe l'eau, même en saison sèche, lorsqu'elle a tarri. Les braconniers y faisaient des sacrifices pour que la chasse leur soit favorable.

Les adorations de la rivière se font avec du poulet blanc ou un mouton. Lorsqu'ils adoraient cette rivière, cela leur apportait la réussite. D'où la déclaration suivante : « *La vie a changé un peu. Avant, quand nos parents demandaient, les jeunes intellectuels qui étaient dans le village, il y avait des ouvertures pour eux. Mais il est difficile maintenant pour les gens de réussir. Sur 20 personnes, peut-être deux personnes vont réussir* » (Chef du village de Paulé-Oula). L'adoration se faisait en langue Bakwé avec quatre poulets blancs, du riz local, environ cinq kilogrammes. On ne parlait pas une langue étrangère. « *Quand c'est comme ça, la rivière se secoue et il va y avoir une inondation.* ». Le *Guahéko*, situé dans le Parc national de Taï, est un lieu protégé et l'accès y est restreint. Cette situation limite la pratique des rituels traditionnels. *Guahéko* était le seul point de passage pour traverser la rivière *Melo* pour le peuple de Soubré.

Le peuple effectuait des sacrifices à *Guahèko* pour demander protection et guidance lors de ses déplacements. *Guahèko* a servi de refuge aux habitants pendant les guerres tribales.

❖ Cours d'eau Wahlenier

Le *Wahlenier* est un cours d'eau sacré des Oubi de Paulé-oula situé entre Taï et Gouliako 2. En venant de Taï, cette rivière sacrée se trouve avant le corridor de gendarmerie. Cette rivière est une rivière médicamenteuse pour les Oubi de Paulé-oula. *Wahlenier* (l'eau de médicament), ce cours d'eau, est considéré comme sacré et possédant des pouvoirs curatifs. Les habitants le désignent comme « *l'eau de médicament* » ou « *l'eau des médicaments* », témoignant de la croyance en sa capacité à guérir diverses maladies. Lorsque les épidémies surgissaient dans le village, des sacrifices étaient faits dans cette rivière pour éradiquer ces épidémies. Des rituels de sacrifice, notamment de poulets blancs, y sont pratiqués pour solliciter la guérison et la protection. La présence d'un python dans le *Wahlenier* renforce son caractère sacré. Un python se trouverait dans cette rivière. Lors de l'adoration de la rivière, le python sort à la surface de la rivière. Cette rivière servait également à régler les problèmes d'enfantement. Selon les enquêtés, seuls les ancêtres détiennent toute la connaissance liée à cette rivière. Pour des raisons financières, certains parents ont cédé la terre autour de cette rivière sacrée, qui a depuis été convertie en plantations. Aujourd'hui, la rivière appartient à une femme, et les pratiques d'adoration qui lui étaient autrefois dédiées ont été abandonnées. Les données révèlent qu'une jeune femme avait fait un rêve dans lequel l'esprit de la rivière, appelé *Wahlenier*, lui avait reproché cet abandon. Malgré ce rêve, les rites d'adoration n'ont pas été repris. La rivière est pourtant considérée comme une source de bénédictions, apportant la prospérité dans les affaires et favorisant l'enfantement. Autrefois, pour les sacrifices, le chef de famille se rendait à la rivière, accompagné d'une jeune fille vierge (*Gnonnonhé*) et d'autres membres de la communauté. On croyait que quiconque participait à ces rites trouvait le bonheur. Bien que les cérémonies aient cessé, certains habitants visitent encore la rivière occasionnellement pour s'assurer que l'espace sacré qui lui est dédié est toujours préservé.

❖ Rivière sacrée Dara

Le *Dara* est une rivière sacrée à Taï adorée par les Oubi de la tribu Kouré. Le jour de l'adoration de cette rivière, ils ne mangent pas de riz. Cette pratique a été importée depuis la *Nawa*. Le *Dara* est une rivière sacrée des Kouré. Cette rivière se trouvait à Oupoyo dans la zone de Soubré. Au cours des migrations, avant de se déplacer, les parents ont pris de cette eau pour déplacer cette tradition sur leur nouvel espace. Arrivés à Taï, ils ont versé un peu de cette eau

dans une rivière. Ils ont donné le même nom (*Dara*) à ce nouveau cours d'eau. Ce geste symbolique a conféré à la rivière *Dara* le caractère sacré de la rivière originelle. La rivière *Dara* est un lieu d'adoration où la communauté se rend pour solliciter des bienfaits. Une femme affirme que « *quand tu y vas, ce que tu demandes, tu as ça* » grâce à la puissance de la rivière. Un interdit alimentaire est associé à la rivière *Dara*. La consommation de riz est proscrite lors des cérémonies qui s'y déroulent. En cas de transgression de cet interdit, il est nécessaire de se rendre chez le chef de famille pour obtenir un pardon. Cette rivière n'est plus adorée.

❖ Rivière sacrée Sélédjo

Le *Seledjo* est une chute sacrée appartenant à la famille Yaba Taoui de Port-Gentil. Cette chute se trouve entre Port-Gentil et Diere oula. Elle est décrite comme une chute d'eau sur le fleuve Cavally. Avant, les ancêtres vivaient au bord de cette rivière. Cette rivière est une source de bénédiction. Le *Sélédjo* est associé à des esprits et revêt une importance spirituelle profonde pour les communautés locales. Selon les croyances, des hommes se transformaient en personnages mystiques et se rendaient au *Sélédjo* pour intercéder en faveur de la communauté, notamment pour assurer une bonne année ou pour favoriser la réussite des élèves et écoliers. Des témoignages font état de manifestations surnaturelles au *Sélédjo*. On raconte que si une femme voit son mari en rêve et se met à courir, c'est le signe qu'un esprit du *Sélédjo* la poursuit. Il faut alors la rattraper et la ramener au village pour la protéger. Un autre témoignage mentionne que lorsqu'un bruit de chute se fait entendre au *Sélédjo*, c'est un signe de mauvais augure pour ceux qui le reconnaissent. Cette chute est habitée par des génies. Pour faire les adorations au *Seledjo*, le responsable peut donner une procuration à un individu de la famille en touchant son dos. Pour avoir la prospérité, une année réussie, les populations y font des sacrifices avec des poulets blancs qu'elles mettent dans l'eau. Lorsque le poulet reste dans l'eau, cela veut dire que la prière est exaucée. Dans le cas contraire, le poulet ressort. Cette adoration ne se fait que dans le mois de février. Des sacrifices réguliers sont effectués au *Sélédjo* pour honorer les esprits. La population locale affirme avoir demandé aux gestionnaires du PNT de construire des cases rondes au bord du Cavally, près du *Seledjo*, pour permettre aux visiteurs de découvrir ce lieu sacré. Cette demande s'inscrit dans une volonté de valoriser les valeurs culturelles locales dans la gestion du Parc. La chute *Sélédjo*, de par son importance spirituelle et les témoignages de manifestations surnaturelles qui lui sont associés, occupe une importance spirituelle pour ces communautés.

❖ Cours d'eau sacré Souanié

Un cours d'eau sacré situé à proximité du village de Daobly, sur la route menant à Ponan, après la montagne et le cimetière. Le nom *Souanié* signifie (l'eau de roche) ou (l'eau où se trouvent beaucoup de rochers), indiquant une caractéristique géographique distinctive. Le lac formé par les rochers est considéré comme un lieu de pouvoir et de mystère. La rivière *Souanié* est décrite comme un lieu qui *donne le bonheur*. Cette notion de bonheur est vague, mais elle implique probablement la prospérité, la santé et la protection spirituelle. Les enquêtées mentionnent que des rituels d'adoration sont effectués chaque année au bord de la rivière. Cette adoration implique des sacrifices de moutons et de poulets. Ces sacrifices visent à obtenir les faveurs des esprits et à maintenir l'harmonie entre la communauté et le monde surnaturel. Des interdits stricts entourent la rivière *Souanié*. Il est interdit de porter du blanc ou du rouge lors des cérémonies, sous peine d'être chassé. Malgré son importance, la rivière *Souanié* semble confrontée à des menaces. Les données révèlent un manque d'entretien et une dégradation de l'espace. De plus, la transmission des connaissances traditionnelles est compromise par le déclin des pratiques ancestrales. La pratique de rituels d'adoration autour de *Souanié* souligne l'importance de l'eau dans la spiritualité Guéré et la nécessité de la protéger. Le tableau ci-dessous présente la synthèse des cours d'eau sacrés de l'espace Taï.

Tableau IX: synthèse des cours d'eau sacrés de l'espace Taï

Lieu	Appellation	Éléments constitutifs
Gbliglo	Rivière Sobro	- Résidence de génies - Adoration
Gnamangui	Pipikegui	- Habitat de totem - Adoration
Touadji 1	Rivière Daglaté	- Résidence des esprits - Adoration
Touadji 1	Rivière Nio	- Résidence des esprits - Adoration
Kradji et Touadji 1	Rivière Pôtô	- Présence du corps d'un ancêtre
Touadji 1	Marigo Toinié	- Résidence des esprits - Adoration
Touadji 1	Rivière Go	- Résidence des esprits - Adoration
Khehiri	Rivière Nawa	- Résidence des esprits - Adoration
Djapadji)	Rivière Gnanahoulé	- Résidence des esprits - Adoration
Doba)	Rivière Gbli	- Résidence des esprits - Adoration
Doba	Rivière Glor	- Résidence des esprits - Adoration
Dahoro	Rivière Gbipia	- Résidence des esprits - Adoration
Djapadji	Rivière Tchité	- Résidence des esprits - Adoration
Djapadji	Rivière Palambo	- Résidence des esprits - Adoration
Dahoro	Rivière Gia	- Résidence des esprits - Adoration
Youkou	Rivière Don	- Résidence des esprits - Adoration
Taï	Rivière Dara	- Résidence des esprits - Adoration
Diere-Oula)	Lac Guigbaho	- Résidence des esprits - Adoration
Paule-Oula	Chute d'eau Guahéko	- Résidence des esprits - Adoration
Paule-Oula	Rivière Wahenier	- Résidence des esprits - Eau de guérison - Adoration
Port-Gentil	Rivière Seledjo	- Résidence des esprits - Adoration
Daobly	Rivière Souanié	- Résidence des esprits - Adoration

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

Il ressort de ce tableau que les cours d'eau sacrés de l'espace Taï sont des résidences de génies, des habitats de totems, des résidences d'esprits. La figure 7 ci-après présente la synthèse des espaces sacrés de la zone périphérique du PNT.

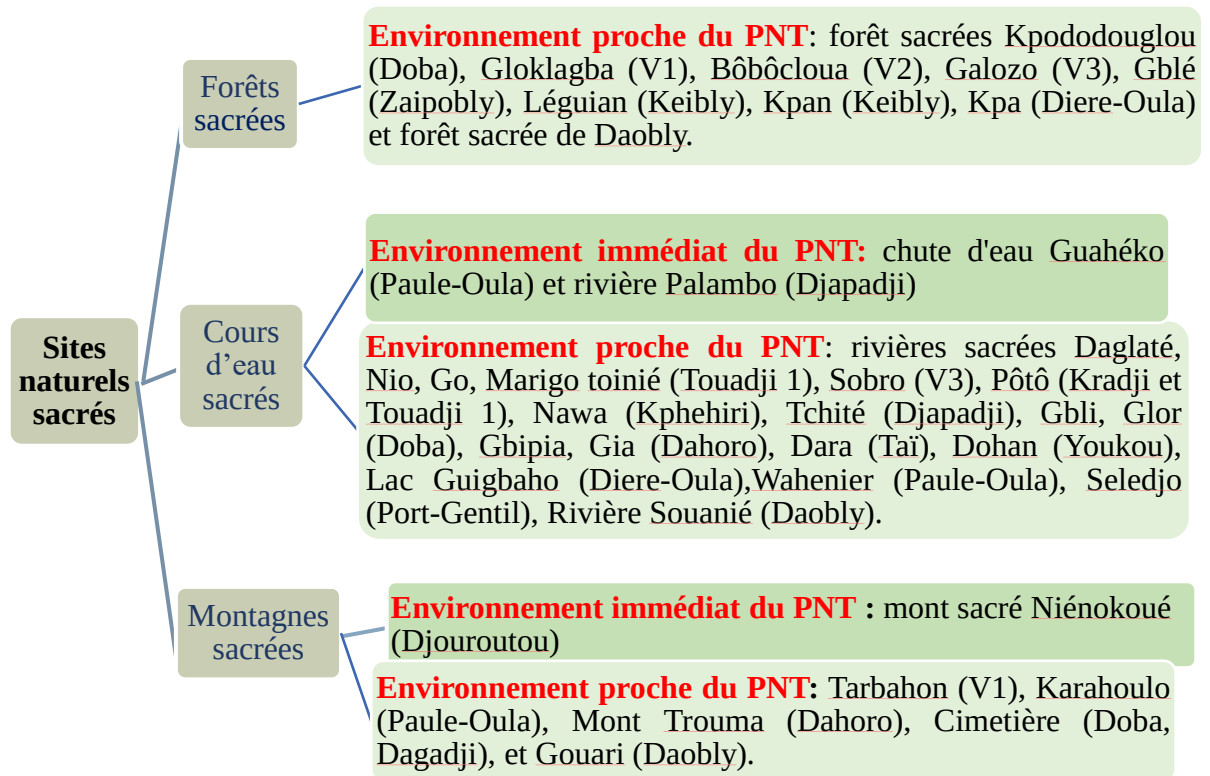


Figure 7: synthèses des espaces sacrés de la zone périphérique du PNT

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

3. Espèces sacrées

Les résultats mettent en évidence une diversité d'animaux totems, tels que le buffle, la panthère, le chimpanzé, la civette, le singe et le serpent. Cette diversité illustre la richesse de la faune culturelle du Parc national de Taï et l'importance de sa préservation pour les communautés locales. Le respect du totem est fondamental. Tuer ou consommer son animal totem est considéré comme un sacrilège, pouvant entraîner des malheurs pour l'individu et sa famille. Cette pratique contribue à la protection de la faune locale et à la préservation de l'écosystème.

3.1 Totems alimentaires

❖ Buffle de forêt

Le buffle est construit comme un totem alimentaire pour plusieurs communautés, notamment les Bakwé de Touadji 1, les Oubi de la famille Kouré de Taï, les Gnèò de Keibly, et les Dao de Daobly. Ces communautés s'interdisent de consommer cet animal en raison de la valeur symbolique et spirituelle qu'il représente.

➤ Les Bakwé de Touadji 1

Selon les Bakwé de Touadji, leur origine est étroitement liée au buffle. Ils racontent que leur peuple est sorti de cet animal. Le buffle, qui vit en meute, est perçu comme un symbole d'unité et de solidarité. Ainsi, lorsqu'un individu aperçoit un buffle, il en verra souvent d'autres peu de temps après. Cette croyance est également transposée à leur communauté : si un Toua est aperçu en ville et désigne un étranger, un autre membre de la communauté apparaîtra peu après, reflétant le comportement des buffles en groupe.

➤ Les Oubi de la famille Kouré de Taï

Pour la famille Kouré, appartenant à la tribu du même nom, le buffle de forêt appelé (toué) occupe une place centrale dans leurs traditions. Ce totem a été adopté après qu'un buffle a sauvé un de leurs ancêtres durant une guerre tribale. Pourchassés par des ennemis, leurs ancêtres ont pu traverser le fleuve Cavally grâce au buffle, qui a agi comme un pont naturel, les transportant sur son dos. En reconnaissance de cet acte de sauvetage, la famille Kouré a décidé de ne plus jamais consommer cet animal et de l'honorer en tant que totem. Le buffle est ainsi perçu comme un symbole de force, de protection et de survie. Certaines personnes de cette famille portent même son nom pour renforcer leur lien spirituel avec lui. En respectant ce totem, ils espèrent bénéficier de sa protection et de ses bénédictions.

➤ Les Gnèò de Keibly

Chez les Gnèò de Keibly, le buffle, appelé (*dihi*) en langue locale, est également construit comme un totem alimentaire. Deux variantes du buffle sont spécifiquement considérées comme sacrées : le buffle noir (*dihi*) et le buffle à cornes (*dodho*). Ce totem, transmis de génération en génération, incarne la force et la continuité des traditions ancestrales.

➤ **Les Dao de Daobly**

À Daobly, le buffle, symbole de force et de résistance, occupe également une place importante dans le système totémique Dao. Sa chasse et sa consommation sont prohibées. Selon ces communautés, le buffle possède des connaissances particulières sur l'eau et les dangers qui y sont liés. Il est capable de détecter la présence de poissons dans l'eau avant de boire, évitant ainsi une mort certaine. Ce savoir ancestral renforce le respect et la protection accordés à cet animal. Le buffle vénéré pour sa force et sa sagesse est également un totem fondamental.

❖ **Singe**

Certains singes sont construits comme des totems alimentaires pour les Bakwé de Touadji 1, les Oubi de la famille Glé de Diere-Oula, les Oubi de Taï, et les Bété du quartier Kplebouo de Gbliglo. Ces communautés s'interdisent de consommer ces animaux en raison de la valeur symbolique et spirituelle qu'ils représentent.

➤ **Les Bakwé de la famille Tagadio de Touadji 1**

À Touadji1, la famille du quatrième quartier du village, la famille *Tagadio*, ne mange pas le colobe rouge (*Tatoué, glé*). Une croyance est mentionnée concernant le *glé*. Selon cette croyance, si ce colobe tombe derrière une personne, il faut couper une feuille et la placer sur le colobe pour éviter un malheur. Cette croyance suggère une certaine peur ou un respect envers cet animal. Le colobe est protecteur et annonciateur pour ces communautés. Le lien, entre l'humain et l'animal que crée le totem, empêche l'humain de consommer ce totem. La consommation de l'animal totem peut provoquer de graves maladies chez l'individu.

➤ **Les Oubi de la famille Glé de Diere-Oula**

À Diéré-Oula, chez les Oubi, l'histoire la plus courante associée au singe Diane (*Glé*) comme totem est celle du sauvetage des ancêtres de la famille *Glé*. La famille *Glé* raconte que le singe *Glé* a sauvé ses ancêtres pendant une période de guerre tribale, les aidant à traverser un cours d'eau et à échapper à leurs poursuivants. La première histoire stipule que les singes leur ont indiqué le pont sur lequel ils ont traversé le fleuve. Le singe les a aidés à retrouver le chemin dans la forêt pour s'échapper lors des guerres tribales. Étant pourchassés par les ennemis, ils avaient le Cavally en face et les ennemis à leur poursuite. Ils éprouvaient donc des difficultés à traverser le Cavally. C'est à ce moment que le singe les a aidés à traverser en leur indiquant le passage. La deuxième histoire stipule que les ennemis étaient venus les attaquer, mais ils ont d'abord demandé : « Combien êtes-vous ? » Ils ont répondu qu'ils sont nombreux. Alors, ils

ont demandé d'appeler. Lorsqu'ils l'ont fait, les singes ont répondu dans la forêt, alors les ennemis sont partis. En effet, après avoir traversé le fleuve, il était confronté à nouveau à un autre groupe ennemi. Lors de l'attaque, les singes multipliaient leur voix quand ils parlaient. Cela a amené l'ennemi à penser qu'ils étaient très nombreux, ils ont donc fui et abandonné la guerre. Ils venaient ainsi d'être sauvés une deuxième fois grâce aux singes. Le singe est alors devenu leur sauveur. Cet acte surnaturel a conduit à l'adoption du singe comme totem pour la famille. Il est alors interdit de le tuer. « *Si tu tues, il ne faudrait pas que tu emmènes ça au village, parce que pour envoyer ça, c'est un problème si on te voit et ça ne sera pas bon* » (Chef de famille Glé, janvier 2024, Diere-Oula).

À Diere oula, c'est le singe Diane seulement qui est le totem *Glé*. Il a le visage rouge et la barbe blanche. Le singe est considéré comme un grand-parent. Le manger peut alors entraîner de graves conséquences telles que la perte des dents ou faire des grimaces et parler comme le singe. Pour remédier à cela, « *le plus âgé de la famille va verser de l'eau sur mon visage et faire des prières et ça va aller après* ». De peur d'enfreindre ce totem, ils ne mangent pas de viande de brousse dans les restaurants pour éviter d'y manger son totem. Celui qui le mange tombe malade. Des furoncles apparaissent sur le corps. Lorsqu'il y a des sacrifices, le responsable verse de l'eau (*nié*). Lorsqu'une personne le mange, il y a des signes qui apparaissent tels que le mal de gorge et les boutons. Pour remédier à ce mal, il prend de l'eau en regardant le lever du soleil, il verse par terre pour demander pardon à l'animal. En lui disant que « *pardon, ton fils ne savait pas que tu es son totem, il n'a pas fait exprès, il est innocent* ». C'est après cela que le mal passe.

Pour les cérémonies d'adoration pour demander le pardon et la bénédiction des ancêtres, il porte le pagne blanc, le kaolin, les rameaux (*Gbô*) et verse de l'eau à terre. Il ne verse pas le sang, le faire les amènerait à le répéter chaque année. Si tu es de la famille et que tu tues le singe, tu dois faire un sacrifice. Ils peuvent demander un poulet blanc (*Pawer pour*), un peu d'huile rouge (*Crassoà*), un peu de riz et du percale blanc pour faire un petit sacrifice. Ils peuvent même prendre un mouton. Selon le responsable actuel du totem, « *avec le christianisme, certains se donnent le malin plaisir de ne pas respecter le totem, mais cela agit sur eux* ». C'est le non-respect des totems qui entraînerait « *les maladies et la mort* ». Ces propos confirment que le lien totémique continue d'exister entre les humains et les animaux. Toutefois, tous les membres qui violent cette relation au nom de leurs nouvelles convictions en subissent des conséquences.

➤ Les Oubi de Taï

À Taï, une autre histoire racontée évoque une femme enceinte aidée par un colobe rouge. Chez les Oubi de Taï, une femme enceinte s'était mise au bord de la route pour que tous ceux qui passaient puissent l'aider à charger son fagot. Mais tout le monde a refusé. C'est le colobe qui a chargé la femme. La femme a mis au monde une très belle fille. Lorsque la femme a mis au monde son enfant, elle a eu plusieurs prétendants. Elle a refusé tous les prétendants sauf le colobe. Le colobe « *est arrivé et a dit que cet enfant, je vais avec elle et en partant, il y a eu des cris* ». La queue rouge du colobe est le badigeon reçu lors de cet événement. Depuis cet événement, le colobe fait partie de cette communauté. Par conséquent, ils se sont interdits de le manger : « *Le colobe fait partie de nous. On ne doit pas manger le colobe* » (Chef du village de Taï). Le totem du colobe, comme les autres totems dans ces communautés, sert de symbole de protection, de bonheur et d'identité familiale. Il représente le lien spirituel avec les ancêtres et l'histoire du groupe.

➤ Les Bété du quartier Kplebouo de Gbliglo

À Gbliglo, le colobe noir et blanc est appelé « *Bolè* » en langue locale Bété de Gbliglo. Cette espèce animale est construite comme un totem pour la communauté Bété du quartier Kplebouo de Gbliglo. Pour ce totem, tous les individus originaires de Kplebouo ne doivent jamais tuer ni manger le « *Bolè* ». En effet, les Bété de Gbliglo tiennent cette observance de leur belle-mère venue d'un autre village qui avait pour totem cet animal. Lorsque les femmes cuisinaient, chacune devait donner un peu de sa nourriture à la belle-mère. Et souvent, les femmes mangeaient ensemble dans les mêmes assiettes, sauf les fois où la viande du « *Bolè* » était au menu. Dans ce cas, tous les autres membres de la famille se retrouvaient dans la brousse pour manger cette viande, de crainte que la belle-mère ait contact avec la viande de cet animal vu qu'elle ne la mange pas. Mais, en réfléchissant à la question du totem de la belle-mère, le patriarche a décidé que toute la communauté de Kplebouo s'abstienne de la chair du « *Bolè* » par solidarité avec la belle-mère. C'est depuis lors que le « *Bolè* » est devenu un totem pour la communauté Bété de Kplebouo à Gbliglo. Cela se perçoit à travers ce verbatim d'un garant des valeurs culturelles de Gbliglo :

« Le Bolè est devenu un totem par rapport à une belle-mère. Donc, la belle-mère est venue dans le village, elle ne mange pas le singe. Or, les femmes là, quand elles préparent, chacune doit donner un peu chez la belle-mère. On dit, si c'est comme ça, nous aussi, on ne va pas manger. Depuis ce jour-là, tout Kplebouo, si tu manges ça, tu as des problèmes ».

D'après les informations recueillies auprès des enquêtés, il n'y a pas de responsable pour veiller au respect de ce totem. Chacun fait la police derrière lui-même pour ne pas transgresser ce totem. En cas de transgression, la personne qui a commis cet acte est frappée par une malédiction, à travers des maux de gorge et des furoncles sur la peau. En plus de cela, la personne peut mourir si rien n'est fait pour conjurer le sort.

En outre, nos enquêtes nous ont donné un certain nombre de détails sur le rituel de guérison lié au « *Bolè* ». Il s'agit en effet d'un mélange d'eau avec du kaolin dans du van fait à base de lianes, pour faire boire le mélange obtenu à la personne afin qu'elle trouve la guérison.

❖ Civette

La civette est construite comme un totem alimentaire pour les Bakwé du quartier Seriadjé de Touadji 1 et les Bakwé de Dahoro. Ces communautés s'interdisent de consommer cet animal en raison de la valeur symbolique et spirituelle qu'il représente.

➤ Les Bakwé du quartier Seriadjé de Touadji1

À Touadji 1, la civette (*Bouboué*) est construite comme un totem alimentaire pour les Bakwé du quartier Seriadjé de Touadji 1. Son origine provient d'un récit familial où une femme a accouché d'une civette. Cela a créé un lien de parenté entre l'animal et les membres de cette famille. À la vue de cet animal, des sacrifices de bonheur étaient effectués avec du kaolin blanc (*Gblé*) et des champignons de forêt, utilisés par ces communautés pour ces sacrifices. C'est pour attirer le bonheur vers la communauté. Lorsqu'ils mangent la civette, cette dernière bloque leur gorge et rend le parler difficile. Il est alors interdit aux membres de cette famille de manger la civette.

➤ Les Bakwé de Dahoro

À Dahoro, la civette (*Boué*) est construite comme un totem alimentaire de la famille Kiadji. Cette famille ne mange pas la civette. Les membres actuels de cette famille ne connaissent pas, malheureusement, l'histoire de ce totem. Cette histoire est tenue secrète de peur qu'elle soit divulguée. Seuls ceux qui font montre d'une discrétion sont informés de ce secret. C'est ce qui se perçoit dans les propos suivants :

« Les parents ont juste dit de ne pas manger cela, donc on ne peut pas approfondir et quand tu demandes à ton papa, il se fâche parce qu'il ne peut pas te dire réellement la vérité. C'est quand tu es clair et que tu ne parles pas trop dehors qu'on peut te donner le secret, parce qu'il y a d'autres qui propagent après avoir appris cela, donc comment est-ce qu'on peut te le dire encore » (Président des jeunes de Dahoro) ?

Ce verbatim montre qu'au sein de la famille, certaines informations culturelles ne sont pas données à tout le monde. Par peur de les voir divulguées, ces informations sont données uniquement à ceux qui sont discrets.

En Afrique, souvent des informations sont tenues secrètes, soit pour préserver la notoriété de la famille, soit pour contrôler les jeunes qui désobéiraient aux aînés à la découverte de ces informations.

Les membres de la tribu Tchiaby à Dahoro ont pour totems la civette. Cet animal nocturne est un totem pour plusieurs communautés Bakwé. Il est souvent associé à la clairvoyance et à la capacité de voir dans l'obscurité. Les familles ayant la civette comme totem s'abstiennent de la consommer et la considèrent comme un protecteur spirituel. « *C'est la nuit que l'animal sort, donc quand tu le manges le matin, tu n'auras pas la vue aussi parce que l'animal ne voit pas dans la journée* » (Présidente des femmes de Dahoro). Cet animal nocturne est fréquemment mentionné comme totem, notamment par les familles Kitia et Niambetou. La raison de cet interdit alimentaire reste souvent floue, transmise de génération en génération sans explication précise. Une association symbolique est faite entre la civette, qui voit mal le jour, et la perte de la vue liée à la vieillesse. L'interdiction de consommer la civette est la principale interdiction liée à ce totem.

❖ **Panthère**

La panthère est construite comme un totem alimentaire pour les Bakwé de Gnamangui, les Bakwé de Dagadji, les Gnèò de la famille Loho de Keibly, la famille Barouwé de Djouroutou, Youkou, Barou et Para, les Oubi de la famille Sawê de Taï, les Kouzié de Tchétaly. Ces communautés s'interdisent de consommer cet animal en raison de la valeur symbolique et spirituelle qu'il représente. C'est le léopard que les communautés de l'espace Taï appellent panthère car le PNT ne contient pas de panthère mais des léopards.

➤ **Les Bakwé de Gnamangui**

À Gnamangui, la panthère (*gbé, saouah*) est construite comme un totem central, vénérée pour sa capacité à protéger la communauté des dangers et des difficultés. Elle est considérée comme un animal utile et bienveillant envers les villageois. En effet, dans la migration des parents, après avoir traversé le fleuve, il y a eu une guerre entre les Oubi et les Bakwé. Au cours de cette guerre, la panthère a servi d'intermédiaire entre les Bakwé et les Oubi. « *Lorsque les ennemis les approchaient, la panthère se défoulait sur eux* ». La panthère se mettait devant les ancêtres

pour combattre les ennemis, c'est ainsi qu'ils ont conquis tout le territoire dont ils disposent aujourd'hui. La panthère est alors devenue un dieu sacré pour ces communautés. La panthère est aussi considérée par ces communautés comme un chien, ainsi elles la prenaient pour aller à la chasse. L'ancien site du village (Amaragui) a été choisi à cause de l'aide de cette panthère. La panthère vivait avec sa femelle dans un rochet appelé *Danhon*. « *Quand le parent venait en saison sèche, il disait à la panthère que ses enfants ont faim, la panthère tue des gibiers pour le vieux qu'il amène à la famille* » (Garant de Valeurs Culturelles à Gnamangui). La panthère les a protégés pendant les périodes difficiles. C'est la raison pour laquelle ils ne la tuent ni ne la mangent. Même aujourd'hui, ils ne peuvent pas se permettre de consommer la chair de la panthère, ce lien est ancré en eux et ils doivent lui obéir. La panthère leur donnait à manger. Le lieu où la panthère séjournait s'appelle *Pipikegui*. Chaque fin d'année, il adorait et célébrait la fête du *Pipikegui*. Le jour de l'adoration, il préparait le riz accompagné de l'huile rouge. Il lui faisait à manger en guise de reconnaissance. Et en retour, la panthère tuait des biches, des potamochères qu'il laissait pour eux au bord de la rivière. Les gens allaient ramasser ces gibiers le matin et une fête s'ensuivait dans le village. Donc, ils ne tuent ni ne mangent la panthère. Lorsqu'elle a faim, qu'ils ne font pas les sacrifices, pour manifester son mécontentement, elle tue tous les moutons du village. La panthère est alors considérée comme un membre du village, qui n'habite pas le village, mais la forêt. Celui qui mange la panthère peut tomber malade, voire mourir. Selon le chef du village de Gnamangui, lorsqu'un habitant de Gnamangui croisait la panthère, « *c'est comme son tuteur, donc les deux cheminent ensemble. Il ne les agresse pas* ». Ces communautés font confectionner des gadgets à l'effigie de la panthère pour montrer leur attachement à cet animal. Ils estiment qu'ils ne sont plus protégés parce qu'il n'y a plus de panthère pour les protéger. Au temps de leurs parents, la panthère était utile, elle les servait et eux, ils la servaient également. Cependant, le barrage de Soubré a englouti le *Pipikegui*. Il n'existe pas aujourd'hui (Garant de Valeurs Culturelles à Gnamangui).

➤ **Les Bakwé de Dagadji**

À Dagadji, la panthère (*fayé*), ce félin puissant, est construite comme un totem pour certaines familles, symbolisant la force, le courage et la protection. Elle avait veillé sur un chasseur. La panthère joue un rôle de sauvetage pour les Bakwé de Dagadji. Il est interdit de manger la panthère. Sa protection provient des croyances et du respect envers cet animal. Les Bakwé de Dagadji sont venus de Sayo, ils y ont laissé leurs frères Gnangbé. L'un de leurs parents, chasseur, aux alentours d'une chute du nom de *Ségréyo*, avait aperçu un hippopotame lors d'une

chasse. Il a tiré sur cet hippopotame et l'animal est tombé dans l'eau. Sachant qu'il ne pouvait pas survivre aux blessures, il attendit en vain. Il a alors décidé de rentrer. Le lendemain, ils se sont rendus à la rivière à la recherche de l'animal. Ils ont descendu le chasseur dans la rivière à l'aide de lianes à la recherche de l'hippopotame. Lorsqu'il a retrouvé l'animal, il l'a mis à la corde et l'hippopotame a été remonté. Mais malheureusement, pour lui, il n'est jamais remonté. L'ayant attendu jusqu'à la tombée de la nuit sans le voir, ils sont revenus à sa recherche le lendemain matin. À leur arrivée, ils ont trouvé une panthère sur le caillou sur lequel ils ont tiré l'hippopotame, et ce dernier regardait dans la direction du village. L'endroit est comme une plage, la panthère, à sa vue, s'est levée du caillou et est rentrée dans l'eau au même endroit où le chasseur était rentré la veille. Alors les sages ont conclu que la panthère est leur frère, ils ne doivent plus la manger ni toucher son sang. La panthère est devenue une protectrice pour cette communauté. Elle a protégé également un chasseur égaré lors d'une chasse. Celui qui la mange va avoir froid, tomber malade et se mettre à parler comme la panthère. Pour remédier à ce mal, celui qui partage ce totem et qui ne le mange pas prend un bâton pour le mettre sur la langue du concerné pour l'en délivrer.

➤ **Les Gnèò de la famille loho de Keibly**

À Keibly, la panthère *Dilia* est construite comme un totem de la famille loho. Étant des guerriers, cet animal leur rendait des services. D'où les propos suivants : « *Les gens utilisaient mystiquement cet animal. Tu peux être en danger et la panthère va venir t'aider. Souvent, tu peux être dans le besoin, tu dis que tu vas à la chasse pour avoir à manger. Et la panthère peut aller tuer un gibier pour t'envoyer* » (Chef du village de Keibly). Il ressort de ces propos que la relation totémique entre les humains et certains animaux s'établit suite à des situations où ces animaux ont agi dans le bon sens envers un individu ou une famille. Par reconnaissance et en tenant compte des référents culturels de solidarité, la famille décide de ne plus consommer ces animaux.

➤ **Les Kroumen de la famille Barouwé de Djouroutou Youkou, Barou et Para**

À Djouroutou, la panthère est le totem principal des frères de Youkou, Barou et Para de la famille Barouwé. Il est précisé que la panthère est un totem *total* pour ces villages, ce qui suggère que l'interdiction de la consommer ou de l'agresser s'applique à tous les habitants de ces villages. Lorsqu'ils mangent la panthère, cela entraîne des complications. « *Il peut perdre ses dents* » (Chef de la famille Barouwé à Djouroutou). Si une personne mange la panthère, elle peut perdre ses dents, elle peut avoir des boutons sur le corps. Lorsque les boutons apparaissent,

c'est de la cendre qu'il faut appliquer pour les faire rentrer. Ces communautés perçoivent la panthère comme un animal protecteur et un symbole de force et de puissance. Les familles qui portent ce totem croient qu'elles bénéficient de la force et de l'agilité de la panthère. La consommation de la panthère est alors interdite et sa présence suscite un sentiment de respect mêlé de crainte.

➤ **Les Oubi de la famille Sawê de Taï**

À Taï, chez la famille Sawê, le totem panthère (*gui*) est lié à leur identité de guerriers. On dit que la panthère est un animal féroce qui correspond à l'esprit guerrier de ce peuple. Les Sawê se considèrent comme des guerriers et voient dans la panthère un symbole de leur férocité et de leur force. Le totem panthère est donc un signe de leur statut de guerriers. L'origine du totem panthère remonterait à une histoire d'un enfant ramassé dans la forêt lors d'une guerre. Cet enfant a été associé à la panthère. La décision de ne plus consommer cet animal découle de la reconnaissance de son rôle positif dans la vie de cette communauté. Cela illustre un principe éthique profondément ancré dans la culture Oubi, où le respect et la gratitude envers les êtres vivants sont valorisés. La panthère est considérée comme un signe, un emblème de la famille. À cet effet, les personnes ayant la panthère pour totem ne doivent pas manger sa viande. Si elles le font de façon délibérée ou même sans le savoir, elles peuvent ressentir des douleurs à la gorge ou d'autres problèmes de santé. Le totem panthère est un symbole sacré pour cette famille et il est important de le respecter. Les Sawê déposent de la nourriture pour la panthère. Selon ces communautés, une personne ayant la panthère comme totem peut communiquer avec elle et l'animal ne l'agressera pas. Les familles ayant la panthère comme totem peuvent ressentir de la joie si l'animal est respecté et protégé.

➤ **Les Kouzié de Tchétaly**

La panthère (*Gui*) est construite comme un totem alimentaire pour la communauté Kouzié de Tchétaly. La panthère est appelée *Gui* en langue locale Kouzié. Selon les informations reçues, l'une de leurs sœurs avait donné naissance à des jumeaux dont l'un était un humain et l'autre était un *bébé panthère*. Leur sœur en question avait décidé de garder les deux bébés et de les élever ensemble, mais le bébé panthère la griffait lors des tétées. C'est suite à cela que les villageois ont décidé de tuer le *bébé panthère* (léopard) et de partager ses différentes parties entre les différentes familles de leur communauté. Selon ce mythe, l'objectif n'était pas de manger le bébé panthère, c'était pour donner une certaine autorité à chaque famille constituant le village. Il y a donc trois guerriers. La patte droite de la panthère, caractérisée par la force, a

été donnée à Koréa, la patte gauche, caractérisée par l'agressivité, à Dafra et la tête, caractérisée par la morsure, à Bada. Cette idée est observable à travers lesdits suivants d'un Garant des valeurs culturelles de Tchétaly :

« Ils ont tué, comme on dit que c'est une panthère, ils ont partagé maintenant. Il y a la droite, c'est pourquoi ceux-là sont forts, hein. Ils disent que ce sont les planteurs qui sont là, Koréahinou là, ce sont les planteurs, c'est pourquoi quand tu dis grosse plantation dans le village là, ce sont eux, on leur a donné le bras droit, mais nous, on nous a donné la main gauche qui tire là. C'est pourquoi quand on dit celui qui a tapé premier, c'est nous. Qui est le palabreur là ? C'est Dafrahinou. Qui a mordu ? Ils ont donné la tête à Badahinou, ils frappent leur femme, ils vont mordre ».

Ce verbatim montre que le comportement des membres de chaque famille qui compose le village est déterminé par la partie de la panthère reçue lors du partage de celle-ci. Selon les référents culturels de ces communautés, la patte droite de la panthère représente la force et la puissance. La patte gauche, l'agressivité et la tête le mordant. Par conséquent, les membres de cette communauté étant liés à cet animal, le comportement de chaque membre reflète la partie de l'animal qui le caractérise.

En plus du mythe du totem *Gui*, nous avons aussi une légende rattachée à ce totem. Selon cette légende, la panthère a sauvé les populations Kouzié de Tchétaly pendant la période des guerres tribales. Un jour, les Kouzié étaient allés à la chasse et durant leur balade, ils sont arrivés au bord du fleuve Sassandra. Une fois au bord de l'eau, ils ont remarqué la présence des jeunes guerriers venus d'une autre tribu pour les attaquer et aussi deux grosses panthères, dont un mâle et une femelle, sont venues se mettre devant eux, donc les Kouzié n'avaient plus d'échappatoire. Ils étaient acculés par les guerriers et par les panthères. Cela se justifie à travers le verbatim du Chef de village de Tchétaly : *« On était coincé, voilà le fleuve, voilà les gens qui poussent les cris de guerre, on a voulu fuir, en même temps, les panthères aussi sont devant nous »*. Ce verbatim montre que les Kouzié étaient acculés, mais à leur grande surprise, les deux panthères ont bondi sur les guerriers ennemis pour les dévorer en laissant la vie sauve aux Kouzié. C'est sur la base de ce mythe et de cette légende que la panthère est devenue un totem pour toute la communauté Kouzié de Tchétaly.

En outre, ce félin joue le rôle de gardien et de protecteur pour les membres de cette communauté. Selon le Chef de tribu de Tchétaly, lorsque le *Gui* sent que le village est menacé par la présence d'un danger, la panthère quitte la forêt pour venir sillonner le village pour chasser tous les maux qui minent la communauté. C'est ce que relèvent les propos suivants :

« Si un mauvais événement veut arriver, ils descendent dans le village pour chasser le mauvais esprit. Voilà, quand il y a les mauvais esprits, ils viennent, surtout quand on dort la nuit ». Cela montre que la présence de la panthère au village, selon le moment, est porteuse d'un message. Elle vient, soit pour chasser un esprit, soit pour annoncer un malheur imminent.

Il existe des interdits rattachés à ce totem. En effet, selon les enquêtés, il est formellement interdit aux femmes d'aller dans le lieu d'adoration du *Gui* ainsi qu'aux hommes non-initiés. Ceux qui font l'adoration sont au nombre de deux ou trois personnes, ils sont vêtus d'un pagne « *Didiè* » fait avec les écorces de l'espèce végétale Ako appelée « *Didiètou* » en langue locale Kouzié.

❖ **Chimpanzé**

Le chimpanzé est construit comme un totem alimentaire pour les Bakwé de Gnamangui, d'Oupoyo, de Touadji 1, de la famille Medja de Djapadji, de la famille Teguy de Doba, les Oubi de la famille Kabelou de Port-Gentil, les Dao de la famille Sehouo de Daobly et les Kouzié de la tribu Baglo de Wonséaly. Ces communautés s'interdisent de consommer cet animal en raison de la valeur symbolique et spirituelle qu'il représente.

➤ **Les Bakwé de Gnamangui**

À Gnamangui, le totem Chimpanzé (*Gouè*) est un emprunt culturel chez les Bété. Le chimpanzé les avait sauvés dans le passé. Le totem chimpanzé était le totem d'une belle famille Bété de Guiagui. Un Bakwé a marié une femme de Guiagui qui avait pour totem le chimpanzé ; par solidarité avec cette belle-fille, ils ont décidé de ne pas manger le chimpanzé. Celui qui consomme le chimpanzé peut tomber malade, voire mourir ou devenir sourd. Une autre histoire stipule que le chimpanzé a joué un rôle important dans l'histoire des Bakwé. Il a aidé les Bakwé lors d'une guerre contre les Oubi. Cette histoire souligne l'importance du chimpanzé dans la mémoire collective du peuple Bakwé. Selon le chef du village de Gnamangui, de manière générale, il existe une certaine flexibilité dans l'application de l'interdit. Bien que la consommation du totem soit généralement proscrite, il existe des exceptions. Le chimpanzé est également un totem courant chez les Bakwé, mais l'interdit de le manger peut être levé si une personne est mariée à quelqu'un d'un village où le chimpanzé n'est pas un totem.

➤ **Les Bakwé de Oupoyo**

À Oupoyo, l'histoire du chimpanzé est souvent liée à des récits ancestraux transmis de génération en génération. Selon cette communauté, une colonie de chimpanzés a guidé un

chasseur perdu dans la forêt, le ramenant sain et sauf au village. Cet événement fondateur a conduit à l'interdiction de consommer le chimpanzé pour cette communauté, un interdit toujours respecté de nos jours. D'où le chef de terre qui indique que « *de manière générale, chimpanzé, nous on ne mange pas* » (Chef de terre Oupoyo). L'interdiction de la consommation de cet animal symbolise ici la reconnaissance de cette communauté envers le chimpanzé pour le service rendu.

➤ **Les Bakwé de Touadji 1**

À Touadji 1, l'interdiction de consommer le chimpanzé est profondément ancrée dans l'histoire et la tradition de ces communautés. Le chimpanzé est considéré comme un animal bienfaiteur et protecteur, une image renforcée par le récit du chasseur sauvé. Sa fonction est de veiller sur la communauté, de la guider et de la protéger contre les dangers de la forêt. Le lien avec le totem du chimpanzé est fort. Il est mentionné qu'une personne ayant tué un chimpanzé a été « *accusée d'avoir tué son frère* » (Garant de valeurs culturelles à Touadji 1). Cette expression met en évidence l'intensité du lien spirituel entre les Bakwé et leur totem. Par ailleurs, ce garant a dénoncé la violation de ce totem par les migrants. Cette violation aurait attiré le malheur sur le village.

➤ **La famille Medja de Djapadji**

À Djapadji, la famille Medja ne mange pas le chimpanzé. Un membre de cette famille était allé à la chasse aux éléphants et il a été tué par un éléphant lors de cette partie de chasse. Après quatre jours sans rentrer de la chasse, ses parents se sont mis à sa recherche dans la forêt. Ils y ont retrouvé « *les chimpanzés à côté de son corps en train de pleurer. Les chimpanzés avaient pris le corps du défunt et l'avaient enterré dans le contrefort du bois. Quand les parents sont arrivés, ils ont senti l'odeur du corps là, mais lorsque les chimpanzés les ont vus, ils se sont retournés* » (Chef de terre de Djapadji). Lorsqu'ils ont découvert le corps, « *les chimpanzés l'avaient déjà enterré* ». Après consultation des patriarches restés au village, ils ont décidé de laisser le corps là où il avait été gardé par les chimpanzés. Depuis ce jour, le chimpanzé est devenu leur totem. Ils ont aussi affirmé que « *Si on a un parent qui est mort dont on n'est pas au courant, les chimpanzés viennent là crier près du village. Ils annoncent aussi les décès* » (Chef de terre de Djapadji). Ils sont ainsi annonciateurs d'événements pour ces communautés. De plus, « *S'il y a un malheur quelque part, les chimpanzés là viennent crier jusqu'à deux jours après, le malheur arrive* » (Chef de terre de Djapadji). En guise de témoignage avant le décès de leur dernier patriarche, les chimpanzés sont venus crier et 10

minutes après, le vieux a rendu l'arme. Ces chimpanzés se sont éloignés d'eux aujourd'hui à cause de la déforestation, « *à cause des champs, là, les chimpanzés sont loin de nous* » (Chef de terre de Djapadji).

➤ **La famille Teguy de Doba**

À Doba, certains membres de la famille Teguy qui ont pour totem le chimpanzé le mangent aujourd'hui. Ils ne le mangeaient pas parce qu'ils avaient reçu de leurs parents le fait que, s'ils le mangeaient, leur visage serait couvert de cheveux, donc ils ne le mangeaient pas dans leur enfance. Mais ils le mangent aujourd'hui. Chez ces communautés, l'abstinence liée à un animal s'observe toujours à la suite d'un événement entre l'animal et l'homme. Soit cet animal a sauvé un parent, soit cet animal a fait quelque chose de grand pour le village. Selon le responsable de cette famille, le chimpanzé, quand il doit avoir un malheur dans la famille, il entre dans le village pour le signaler. Aussi, marcher dans le sang de chimpanzé attire le malheur.

➤ **Les Oubi de la famille Kabelou de Port-Gentil**

À Port-Gentil, le chimpanzé (*Gouè*) est considéré comme le cousin des Oubi de la famille Kabelou. Cette communauté vivait de la chasse. Lorsqu'il arrivait qu'un chasseur, par malheur, ait un malaise en chasse, les chimpanzés informeraient les enfants de ce dernier. Pour ce faire, « *ils se mettront ensemble et feront du bruit pour interpeller les enfants de la victime* ». Même lorsqu'une personne décède au village pendant qu'un chasseur se trouve à la chasse dans la forêt, les chimpanzés l'informent du décès. Le chimpanzé, selon le responsable de cette communauté : « *Le chimpanzé, ce que nous retenons, c'est qu'il connaît les événements qui arrivent à l'avance* » (Chef du village de Port-Gentil). Lors d'un palabre, ils ont également pris les os du chimpanzé pour protéger leurs enfants, pour leur donner la vigueur et la résistance du chimpanzé. Tuer un chimpanzé est assimilé à tuer un membre de la famille Yoba à Port-Gentil. Il est alors interdit de tuer le chimpanzé, de rentrer dans le village avec le corps d'un chimpanzé. Ils ne peuvent pas toucher le corps du chimpanzé. Les chimpanzés ne sont ni tués ni consommés. Et même s'il arrive qu'une personne ait tué un chimpanzé, il doit quitter le village, aller loin, attendre que tout soit remis en ordre avant de revenir. Tuer le chimpanzé entraîne des conséquences graves. Cela se perçoit dans l'affirmation qui suit : « *Même si une personne se cache pour tuer un chimpanzé et que cette personne arrive à le consommer en cachette, elle aura des répercussions sur sa vie. Elle se mettra à avouer qu'elle a mangé un chimpanzé. Raison pour laquelle il en souffre. Mais ça sera trop tard pour lui* » (Chef du village de Port-Gentil). Cette affirmation montre que quelles que soient les conditions dans lesquelles un

membre de la famille consomme le chimpanzé, il en subit un malheur. Selon les référents spirituels de cette communauté, le totem est doté de forces surnaturelles capables d'attirer le bonheur ou la malédiction sur les membres en fonction de leur comportement vis-à-vis du totem. Toutefois, il existe des mécanismes pour remédier aux conséquences de la consommation du chimpanzé. Pour ce faire, ils utilisent le cœur de palmier à huile pour faire un sacrifice expiatoire. Le chimpanzé est leur combattant, leur frère, de ce fait, ils se doivent de garder de bons rapports avec lui.

➤ **Les Dao de la famille Sehouo de Daobly**

À Daobly, le chimpanzé, bien plus qu'un simple animal, est élevé au rang de membre de la famille Sehouo de Daobly, témoignant d'un lien profond et d'un respect absolu. L'interdiction de le consommer ou de lui faire du mal souligne sa valeur sacrée et son rôle protecteur pour la communauté. Le chimpanzé occupe une place unique au sein de la communauté. Il est considéré comme un membre de la famille, en relation directe avec les ancêtres, et son importance se reflète dans son statut de totem. Cette relation étroite se traduit par une série de croyances et de pratiques qui soulignent son caractère sacré et protecteur. L'origine ancestrale, un jeune homme, pris de peur lors de son initiation, s'est réfugié dans la forêt et a vécu parmi les chimpanzés. À son retour au village, transformé par cette expérience, il a convaincu sa famille de ne plus consommer cet animal. Des interdictions alimentaires et leurs conséquences, manger le chimpanzé est strictement interdit. Ceux qui enfreignent cet interdit s'exposent à des malheurs et des maladies, confirmant ainsi son rôle de protecteur spirituel. Le Chef de famille joue un rôle crucial dans la transmission de cette tradition aux enfants. Il enseigne le respect du chimpanzé et les conséquences de sa transgression. Le chef de famille est le gardien de cette tradition et veille à son respect. Il est le garant du bien-être spirituel de la famille et s'assure que les générations futures continuent à honorer le chimpanzé. Le chimpanzé représente un lien tangible avec le passé et une source de protection pour le présent. C'est un symbole puissant de l'identité et de la cohésion de la communauté. Il est strictement interdit de le manger ou de le maltraiter, car cela attirerait le malheur sur la communauté.

➤ **Les Kouzié de la tribu Baglo de Wonséaly (V2)**

Au V2, le chimpanzé est un grand singe qui ressemble fortement à l'être humain, que ce soit par sa morphologie ou son comportement. Son pelage est noir et il ne possède pas de poils sur le visage, les mains et les pieds. Le chimpanzé est appelé *Gouè* en langue locale Kouzié. C'est un animal totem pour la tribu Baglo au V2. En effet, selon cette communauté, le *Gouè* ne doit

pas être tué ni mangé par un individu de cette tribu, car celui-ci était un homme et il vivait avec les hommes. Il est allé vivre en brousse parce qu'il a été énervé par les hommes. C'est en ce sens que le Garant des valeurs culturelles de la tribu Baglo au V2 disait en ces mots :

« Il est devenu notre totem parce que le chimpanzé vivait avec l'homme. Parce qu'ils l'ont fait fâcher, il est rentré en brousse. Sinon, c'était l'homme. Maintenant, selon les histoires, le chimpanzé s'est fâché, il a quitté le village. Il se rase souvent même, il a la tête rasée comme l'homme ».

Ce verbatim montre que le chimpanzé est un être humain qui s'est retrouvé dans la brousse après des mécontentements. Le totem *Gouè* est un grand totem pour ces communautés, toute déviance à l'égard de celui-ci entraîne de graves dommages au déviant, allant des maladies à la perte de grossesse. La consommation de la viande du *Gouè* entraîne pour l'individu de graves problèmes de santé. Le déviant a comme répercussions des furoncles sur tout le corps, des maux de gorge. Le verbatim qui suit le témoigne : *« Chimpanzé, tu as touché son sang, tu as les furoncles partout. C'est un totem fort, hein. Chimpanzé, il ne faut même pas t'amuser. Si tu as une femme qui se cache pour aller manger un chimpanzé et qui est enceinte, la grossesse se gâte. Elle perd la grossesse »* (Garant des valeurs culturelles de la tribu Baglo, V2). De ce qui précède, il apparaît que le totem *Gouè* est un totem important pour ces communautés. De ce fait, l'agresseur attire sur lui immédiatement des malheurs.

Selon les membres de cette communauté, lorsque cela arrive, il faut le remède totémique du chimpanzé, et il s'agit d'œufs et de kaolin, le tout mélangé dans du van fait à base de lianes, et le fait boire à la personne pour la délivrer de ce mal.

❖ **Guib harnaché (*Tragelaphus scriptus*)**

À Touadji 1, le guib harnaché est construit comme le totem du quartier Seriadjé de Touadji 1. Le Président des jeunes de Touadji1 explique que les habitants de ce quartier ne consomment pas le guib harnaché car il est leur totem. Il précise que c'est le plus grand quartier de Touadji 1. Le respect du totem du guib harnaché semble persister, malgré l'influence du christianisme. Bien que l'interlocuteur mentionne que le christianisme a affaibli certaines traditions, il affirme que manger le guib harnaché a des conséquences néfastes.

À Djouroutou, le guib harnaché est construit comme un totem familial pour les familles Anwé et Douwé. Chez les Douwé, ce totem remonte à un ancêtre qui avait des difficultés à procréer. Après avoir pêché un silure, le poisson lui a parlé et lui a conseillé de prendre le guib harnaché comme totem. Cet événement a marqué la famille et a instauré l'interdiction de consommer le guib harnaché. La famille s'interdit strictement de tuer, de blesser ou de consommer le guib

harnaché. Cette interdiction est motivée par la croyance en un lien spirituel profond entre la famille et l'animal. Ils considèrent le guib harnaché comme un membre de la famille, un allié qui leur apporte protection et force. Le guib harnaché, un animal considéré comme sacré et symbole de rapidité et d'agilité. Les membres de la famille Doué ne consomment pas de guib harnaché et respectent son habitat. Le chef de famille explique que la rencontre avec un guib harnaché est perçue comme un signe positif et que l'animal ne doit jamais être agressé. Cette protection s'étend même à la vue d'un guib harnaché mort, considérée comme un mauvais présage. Ils considèrent le guib harnaché comme un membre de la famille, un allié qui leur apporte protection et force. Tuer ou blesser un guib harnaché est perçu comme une grave offense à l'esprit de l'animal et aux ancêtres. Les conséquences peuvent être diverses, elles peuvent nuire à la santé, à la prospérité ou à la famille du transgresseur. Lorsqu'ils voient le guib harnaché, ils la félicitent : « *Le guib harnaché sort pour dire voilà mon allié* », et elle continue son chemin. Mais s'ils l'agressent, il y aura des effets négatifs. Alors, s'il le fusille, le feu de l'arme peut le rendre aveugle. C'est naturel pour eux, l'on ne doit pas tirer sur son totem. Le faire, c'est considéré comme une défiance. Il y a une alliance forte entre la famille Anwé et le guib harnaché. Le chef de la famille a confié à cet effet que « *quand le guib harnaché te voit et que tu es de sa famille, elle est fière et vient vers toi* ». Ainsi, le guib harnaché est considéré comme un membre de cette famille, avec lequel il fraternise. Pour la fraternité entre ces communautés et le guib harnaché, elles ne veulent pas que le guib harnaché soit agressé, et elles dénoncent ceux qui le font aux agents de l'OIPR. Ils ne doivent pas voir la carcasse du guib harnaché. La voir, selon cette communauté, attire le malheur sur soi. La remédiation consiste principalement en une introspection et un repentir sincère. L'individu qui a transgressé l'interdit doit reconnaître sa faute et demander pardon à Dieu et aux ancêtres pour avoir manqué de respect à son totem.

À Wonsealy, la communauté Kouzié de la tribu Baglo a indiqué que le caractère totémique du guib harnaché, appelé « *dry* » en langue locale, vient du fait qu'elle est née d'une de leurs sœurs. Le guib harnaché est ainsi considéré comme l'un de ses descendants. Dans l'ancien village où se trouve l'actuel barrage de Buyo, lorsque la femelle du guib harnaché devait mettre bas, elle venait le faire au village dans les cuisines de fortune. Lorsque le guib harnaché met bas, ces communautés se badigeonnent de kaolin. Cet acte est considéré comme une source de bénédiction. Le guib harnaché qui accouchait au village était traité de la même façon qu'ils traitaient les femmes qui accouchaient dans la communauté.

« C'est nous-mêmes, notre sœur qui avait accouché d'un guib harnaché. Dans l'ancien village, le guib harnaché, pour accoucher, rentrait jusqu'à la cuisine. Quand elle accouche comme ça, on met du kaolè sur les gens. Et puis on chante façon quand les femmes crient là ligbo ligbo (la femme a accouché). Quand ils ont fini tout, on fait sortir l'enfant et on crie ligbo ligbo. On dit Ao deux fois, c'est quel sexe ? Si, c'est une femme, on dit gbohétan, si c'est un garçon, on dit gbohonio. C'est comme une femme qui a accouché. Même si un guib harnaché accouche en brousse, si tu vois que tu n'as pas kaolè, tu mets tes deux doigts par terre et puis tu mets sur toi » (Garant de valeurs culturelles, V2).

L'analyse de ce verbatim laisse transparaître la dimension humaine que le totem confère au guib harnaché chez les Kouzié de la tribu Baglo à Wonsealy. Partant du mythe selon lequel le guib harnaché est un membre de leur famille, cet animal reçoit un traitement au même titre que les humains, lorsqu'elle met bas. Cette relation totémique a assimilé l'animal à un être humain, avec toutes les considérations humaines qui vont avec.

❖ Silure

À Touadji 1, le poisson silure est un totem de la famille Nyipi. Celui qui mange ce totem voit apparaître des taches sous forme de lèvres sur son corps. Selon le Garant de cette famille, le silure avait aidé leurs parents à traverser une rivière. Pour ce service que le poisson a rendu aux parents, le manger est pour eux manger ses aïeux. Ce poisson leur a indiqué le chemin lors de leur fuite. Ils ont pu se sauver du danger grâce à ce poisson. Pour cette communauté, le silure donne le bonheur. Aussi, le Garant de cette famille a indiqué que celui qui mange trop de silure dans cette famille ne donne naissance qu'à des filles.

À Djouroutou, le silure est le totem de la famille Douwé répartie sur trois villages, Djourourou, Youkou et Kako. Ce totem tire sa source de l'histoire d'un des leurs qui avait des difficultés à procréer. L'origine de ce totem, lors d'une partie de pêche, l'un de leurs parents a pêché un silure qui lui a parlé et révélé des secrets. Le silure lui a dit qu'il ne devrait pas manger de guib harnaché, car il est leur totem. Suite à cette rencontre mystique, le silure s'est transformé en une pierre qui est conservée précieusement par la famille. Ce caillou se trouve avec le chef de famille actuellement. Selon le chef de la famille Douwé, sa maman adorait ce caillou, *« un caillou à la forme d'une roue de camion. Ce n'est pas gros, mais c'est petit. Il a la forme. C'est comme un pilier »*. Elle faisait des sacrifices sur le caillou. Elle gardait le caillou à côté d'un canari qu'elle arrosait tous les jours. Cet événement a conduit à l'adoption du silure comme un totem familial. L'interdiction de consommer le silure s'applique aux membres de la famille après leur mariage.

Avant le mariage d'un jeune homme de la famille, il est autorisé à consommer le silure sans inconvénient, mais une fois marié, le silure devient sacré pour lui. Ainsi, lorsque les jeunes hommes n'ont pas encore épousé une femme, ils peuvent le manger, mais dès qu'ils se prennent une femme, ils ne doivent plus le consommer. Ce totem ne concerne que les garçons. Cette croyance souligne l'importance du lien spirituel entre la famille et le poisson, qui semble se renforcer avec l'engagement du mariage. Les femmes peuvent en manger quel que soit l'âge. Les filles étant appelées à aller se marier dans d'autres familles, cette exigence ne les concerne pas, mais les hommes qui procréent doivent s'en abstenir. Les femmes sont amenées à se plier aux exigences de leur mari. Cette famille adore le silure pour rendre les hommes féconds et perpétuer leur lignée. Selon cette famille, ce totem apporte le bonheur et protège la famille. Le poisson, en se transformant en caillou, a offert une protection tangible à la famille et a permis la continuation de la lignée. Ce caillou, autrefois vénéré comme une relique sacrée, symbolise la puissance du lien entre cette famille et ce totem.

Plusieurs espèces de poissons restent vénérées en Afrique, mais la plus populaire est le silure. La sacralisation de ces animaux aquatiques tient au moins en partie aux services qu'ils ont rendus à des familles ou à des groupes ethnoculturels lors de certains épisodes de leur vie. En effet, chez la communauté Kouzié de Wonséaly, le silure (*Lôkôsignin*) est une espèce totémique dont il est interdit de pêcher et de manger. Le silure est appelé en langue locale *Lôkôsignin*. Selon nos enquêtes, c'est le plus vieux de la tribu Baglo de Wonséaly qui est l'actuel garant de ce totem. Ce sont uniquement les familles de la tribu Baglo qui sont habilitées à jouer le rôle de garant du totem *Lôkôsignin*. En dehors de cela, nous avons été aussi renseignés sur la manière dont cette espèce animale aquatique est devenue un totem culinaire pour cette communauté. En effet, il y a une légende liée au totem *Lôkôsignin*. Selon cette légende, au temps des guerres tribales, les Kouzié ont été envahis pendant une attaque par les guerriers d'autres communautés. Les Kouzié cherchaient à émigrer sur l'autre rive du fleuve Sassandra, mais ne savaient pas comment traverser le fleuve. Les enquêtés ont affirmé que ce sont de gros silures avec la tête ornée de cauris qui sont sortis à la surface de l'eau en se dressant comme un pont pour permettre ainsi au peuple Kouzié de traverser le fleuve Sassandra. En effet, de gros silures avec des cauris sur la tête se sont alignés et tout le monde a traversé en marchant sur les silures. Dès qu'ils ont traversé, ces silures sont rentrés dans l'eau et les Guéré qui étaient à leur poursuite n'ont pas pu les atteindre. Voilà quelques propos du chef adjoint de la tribu Baglo qui attestent cela :

« Pendant la guerre, les gens tuaient et nos parents ont prié, demandé pardon. C'est comme ça que les silures sont sortis. Ils se sont alignés. »

On a dit qu'il a un gros silure où il y a des cauris dessus, c'est lui qui s'est aligné et puis tout le monde a traversé, marché sur les silures. Dès qu'ils ont traversé, les silures se sont engloutis. Et ceux qui venaient nous tuer sont restés derrière. Voilà pourquoi nous on ne mange pas de silure ».

Ce verbatim met en exergue le mythe de la dimension sociale du totem silure chez les Kouzié de Womsealy. Le lien totémique dans cette condition est établi à la suite de ce service salvateur que le Silure a rendu aux membres de cette communauté en détresse.

Depuis lors, le peuple Kouzié de Wonséaly s'est promis de ne plus jamais pêcher ni manger ce poisson et de vénérer toute sorte de silure confondue en guise de reconnaissance. Cette reconnaissance a commencé depuis qu'ils étaient encore à l'ancien site à Buyo avant le projet de construction du barrage, puisqu'ils adoraient les silures dans les eaux de l'ancien village. Cette communauté a créé un sanctuaire au sein du village Wonséaly pour continuer l'adoration de *Lôkôsignin*. La cérémonie d'adoration se déroule généralement en fin d'année, au cours de laquelle les populations se badigeonnent le corps de kaolin blanc. Les adorateurs apportent du *Kokou* (riz) sans piment, fait à base de *Tchrazana* (huile rouge), à la rivière pour le donner aux génies. Un masque de réjouissance est sollicité pour mettre de l'ambiance lors de la cérémonie.

Selon les enquêtés, en cas de déviance totémique de *Lôkôsignin*, l'individu qui l'a commise sera frappé par une malédiction et par des maladies telles que des maux de gorge, des plaies et des furoncles sur le corps. Cependant, le garant du totem *Lôkôsignin* nous informe qu'il existe un rituel de guérison lié à ce totem qu'il pratique pour délivrer les personnes qui transgressent ce totem du mauvais sort. Il utilise le van fabriqué avec les lianes à l'intérieur duquel il mélange *Goulouho* (le kaolin) avec de l'eau et par la suite, il fait des incantations pour le faire boire à ce dernier.

❖ Écureuil Volant

Cet animal, considéré comme une femme guerrière, est le totem du troisième quartier de Touadji 1. L'histoire raconte que Séri, le fondateur de la famille, a appelé des enfants et a transformé le dernier en écureuil volant, créant ainsi un lien fraternel entre l'animal et la famille.

❖ Éléphant

À Djapadji, l'Éléphant, cet animal majestueux, occupe une place centrale dans les croyances de certaines familles en tant que totem, incarnant la force, la sagesse et la longévité. À Siboua, par respect pour cette symbolique sacrée, les habitants s'abstiennent de consommer la chair de l'éléphant, perpétuant ainsi une tradition qui honore leur héritage culturel et spirituel. « *Sinon,*

il y aura des palabres dans leur quartier, mais ils mangent quand même, et il y a toujours des histoires là-bas » (Chef de terre de Djapadji). Ils ne respectent pas le totem éléphant.

À Paulé-Oula, plusieurs familles vénèrent l'éléphant (*doué*) comme totem, notamment la famille Bléyo à Paulé-Oula. L'éléphant est considéré comme leur ancêtre. Donc, ce totem se transmet de génération en génération. Ils jurent même qu'au nom de cet animal, le faire donnerait une certaine puissance, un pouvoir à l'individu. C'est très puissant selon cette communauté : quand on jure au nom de l'éléphant, le vœu formulé se réalise. *« Une femme, lui, a juré par le nom de l'éléphant, avec son mari, là, mais elle peut faire : si le monsieur ne fait pas attention, la femme peut lui porter main facilement au nom de l'animal, parce que toute la puissance peut venir »* (Chef Canton Oubi, Paulé-Oula). Mais cela était interdit aux femmes. Une femme n'avait pas le droit de jurer au nom de l'éléphant pour se venger. Le responsable de ce totem a affirmé qu'il n'a pas reçu l'origine de ce totem, cela se perçoit à travers le verbatim suivant : *« Concrètement, mon vrai père ne m'a pas dit pourquoi on ne mange pas l'éléphant, mais ce qu'il a dit, c'est qu'on sort du royaume des éléphants, nous sortons de la famille de ces bêtes-là, là où tous les éléphants se sont regroupés, où ils vivent »* (Chef Canton Oubi, Paulé-Oula). Manger l'éléphant pouvait entraîner des maladies telles que la perte de dents chez ces personnes. *« Tu pouvais perdre tes dents, moi, j'ai ma grande sœur : à force de manger cette bête-là, elle a perdu toutes ses dents et son mari, il tombait malade quand il touchait la viande de l'éléphant »*. Pour remédier à cela, ils versent de l'eau pour chasser le mauvais esprit. L'éléphant est pour eux un ancêtre protecteur. Certaines traditions sont bafouées aujourd'hui au profit de l'église. Certains mangent leur totem à cause de la religion. Le totem de l'éléphant est associé à la puissance et à la protection. Jurer au nom de l'éléphant est considéré comme un acte grave. Ainsi que les transgressions contre le totem peuvent entraîner des sanctions. Ce totem est plus exigeant pour les femmes. Par exemple, lorsqu'une femme mange la viande de l'éléphant, elle perd toutes ses dents.

❖ Serpent

Chez les Bakwé, bien que non mentionné explicitement comme un totem, le serpent est entouré d'interdits et de croyances. Manger du serpent peut entraîner des malformations ou des problèmes de santé.

Les Bakwé de la tribu Negon de Dagadji ont pour totem le mamba vert, ce serpent est leur allié et leur protecteur. Le chef de terre de Doba a pour totem un gros et un petit serpent. Ce totem vient de ses parents maternels à Djapadji. Ces derniers adorent ces serpents et ne les tuent

pas. Lorsque, par hasard, ils se trouvent nez à nez avec un serpent dans une maison, ils le poussent et puis il sort. Il ne peut même pas lui faire du mal. Lorsque la peau du serpent se renouvelle, la sienne se renouvelle également. Lorsqu'il observe que sa peau quitte, il sait automatiquement que le serpent fait sa mue à ce même moment. Ainsi, ce serpent peut être en compagnie des humains sans crainte. Selon le président des jeunes de Dagadji, « *même si un nouveau-né est là ou est venu au monde, le mont peut venir se coucher à côté de lui sans qu'il ait de problème* ». Cela montre une bonne cohabitation entre les membres de cette tribu et le serpent. Cette cohabitation se nourrit du lien totémique qui lie les deux entités.

À Tchetalý, les communautés ont précisé que les reptiles (le serpent « *Sein* », le pangolin « *Gnan* », la tortue « *Kola* », le lézard « *Pain* », le python de seba « *Guimê* ») qui sont aux alentours du mont sacré *Tarbahon* sont des totems. Ces reptiles sont considérés comme les enfants du *Tarbahon*. Les ramasser peut entraîner la mort de celui qui les ramasse : « *Maintenant, arrivé autour du Tarbahon aussi, il y a les tortues qui tournent à côté, il ne faut pas ramasser un dedans. Tous les animaux qui rampent avec leur ventre là, il ne faut pas ramasser un dedans maintenant, là tu ramasses, là tu meurs. On ne mange pas ça* ». Ce propos met en lumière la dimension spirituelle des reptiles du *Tarbahon*. Bénéficiant du pouvoir du *Tarbahon*, la consommation de ces animaux peut entraîner des malédictions, voire la mort.

Le Python (*Bré*) est un totem d'une famille à Djapadji. Le père de cette famille a adoré le python au Liberia pour avoir des enfants et le succès.

« *Serpent Python, parce que nos parents, si tu ne fais pas enfant du tout, on va au Liberia, là-bas y a un génie là-bas et le python là, c'est lui qui est là-bas. Si tu ne fais pas enfant, ou bien si tu veux devenir grand type, tu vas là-bas pour l'adorer. C'est notre grand-papa, il est allé faire et puis il a eu des enfants, donc c'est notre totem, on ne mange pas* » (Chef de terre de Djapadji).

La famille Barouwé à Djouroutou ne mange pas le python. La panthère et le python sont des animaux tabous pour cette famille. Leur consommation est interdite et leur présence suscite un sentiment de respect mêlé de crainte. À la vue du python, ils prennent du kaolin sur lequel ils crachent et le mettent sur le python. Si le python meurt, cela aura des répercussions sur la famille. « *S'il fait une mue, vous allez le sentir sur votre peau. Vous allez voir votre peau quittée. S'il t'a mordu, ta peau tombe* » (Chef de famille à Djouroutou).

Les habitants de Paulé-Oula croient fermement en la puissance du python (*Glon*) et de la rivière sacrée *Wahenié*. Ils racontent des histoires de guérisons miraculeuses et de bénédictions obtenues grâce à l'adoration du python du *Wahenié*. Le python vivait dans une rivière sacrée à

Paulé-Oula. Ce Python sortait au cours de l'adoration de cette rivière. Il représente l'emblème de cette pratique sacrée. Ce python était adoré. Le python est décrit comme un *emblème* associé à la puissance de la rivière sacrée. Les habitants croient que l'adoration du python, dans ce lieu, apporte le bonheur et la protection.

À Keibly, chez les Gnèò, le python, le totem de la famille Dilia, était utilisé pour combattre les ennemis pendant les guerres tribales. C'est ainsi qu'il est devenu leur totem alimentaire. Ceux qui avaient pour totem le serpent, lorsque le serpent piquait une personne, quelle que soit la plante qu'ils appliquaient sur la morsure, la personne guérissait aussi tôt. Pour la famille Dilia à Keibly, le totem python est lié à la famille maternelle. Il existe une histoire selon laquelle un ancêtre a vu en rêve que les familles Dilia devaient respecter le python pour être sauvées.

❖ Pangolin géant

À Doba, le Pangolin géant (*Congo*), reconnaissable à ses écailles, est également construit comme un totem important chez les Bakwé. Il est souvent associé à la force, à la protection et à la sagesse. Son statut de totem est parfois lié à des événements historiques ou des légendes familiales. Ce mammifère est construit comme le totem de la tribu Yoman. Son adoption comme totem est expliquée par un récit impliquant un chasseur. Il y avait un chasseur de la famille Tagadahedji qui a découvert un grand trou où rentrait un pangolin géant chaque fois. Par curiosité, il a décidé de suivre le pangolin dans ce trou : « *À sa surprise, il trouve un vieillard assis sur un caillou dans ce trou* ». Ce vieillard lui a demandé ce qu'il cherchait, le chasseur lui répondit qu'il avait « *suivi un pangolin géant qui est rentré dans ce trou* ». Et à son tour, le vieillard lui dit : « *C'est moi, regarde le manteau que je porte lorsque je vais manger tous les jours.* » C'est ainsi qu'à son retour, il recommanda à sa famille de ne plus manger le pangolin.

❖ Abeilles

A Doba, les membres de la famille Teguy ne consomment pas le miel, cela est lié au rôle que les abeilles jouaient dans les guerres tribales pour ces communautés. Parce que « *lors des combats, ce sont les abeilles qui étaient notre force, on les mettait devant pour mieux maîtriser nos ennemis* » (Chef du village de Doba). Dans le village de Doba, les membres de la famille Teguy sont associés aux abeilles et sont surnommés les abeilles ou les guerriers. Lorsqu'ils allaient en guerre, ils utilisaient les abeilles comme une arme, les envoyant devant eux pour attaquer leurs ennemis.

❖ **Touraco**

Le touraco, un oiseau coloré, est construit comme le totem de tout le canton Patokola de Djouroutou. Ils ne l'agressent pas, ne le tuent pas ni ne le mangent. Lors des guerres tribales, certains se transformaient en touraco pour défendre la communauté. Aussi, lors des guerres tribales, ces communautés étaient poursuivies par des ennemis et elles ont dépassé des touracos sur un arbre. Lorsque les ennemis sont arrivés au niveau des Touracos, les découvrant pour la première fois et étant émerveillés par leur beauté, ils se sont mis à les admirer au point d'oublier qu'ils pourchassaient des gens. Cela a permis aux Kroumen du canton de s'échapper et de se sauver de la mort. Donc ils estiment qu'ils sont redevables aux touracos, car ils leur ont sauvé la vie. Une autre version raconte qu'au cours d'une guerre, les ancêtres du village étaient poursuivis par des ennemis. En traversant une rivière, ils ont été sauvés par un touraco qui les a cachés dans son plumage. En signe de gratitude, le touraco est devenu le totem du canton, et il est interdit de le tuer ou de le manger. Par conséquent, ils ont décidé de l'adorer et de ne pas le manger. Lorsque le touraco meurt, ils l'enterrent comme un être humain. Le touraco est le totem des deux tribus. En solidarité, tous ceux qui sont venus vivre avec eux ne mangent pas non plus le touraco. Ceux qui ne sont pas de ces familles peuvent les manger, mais si les membres de la famille les découvrent, les concernés seront amendés. Dans le canton, le touraco est le totem commun.

Un fils du village a une fois désobéi au totem en tuant le touraco et il a été découvert. Il y a eu une grande pluie ce jour-là et les parents ont été obligés de payer des amendes pour faire un sacrifice. Ils lui ont même demandé de quitter le village. Sa présence est perçue comme un signe de bon augure et son chant, un message des ancêtres. L'interdiction absolue de tuer, de blesser ou de consommer le touraco est profondément ancrée dans la culture des Kroumen. Cet interdit s'étend à toute la population, y compris les étrangers. Les habitants croient fermement que le touraco est un allié spirituel et que toute agression envers cet oiseau entraînerait des conséquences graves.

❖ **Crabe (ka), la crevette (sanhan), le ccrocodile nain (boué), l'anguille (baon)**

Les espèces aquatiques, le crabe (*Ka*), la crevette (*Sanhan*), le ccrocodile nain (*Boué*) et l'anguille (*Baon*), sont construites comme des totems de la famille Kouyayo à Paulé-Oula. Cette famille est décrite comme détentrice d'un savoir spécifique concernant ces animaux, en soulignant leur relation particulière avec eux, notamment en raison d'une pratique alimentaire qui les conduit à ne pas en consommer. Cette famille s'abstient de consommer ces animaux en

raison du respect qu'elle leur voue et de la reconnaissance de leur caractère sacré. Ce comportement d'abstinence met en évidence l'importance de leurs connaissances traditionnelles et de leurs pratiques culturelles liées à la pêche et à la consommation des ressources aquatiques. La famille Kouyayo semble jouer un rôle clé dans la préservation de ces savoirs, agissant à la fois comme gardienne de traditions et comme référence pour la communauté. Leur abstention de consommer ces espèces pourrait également indiquer des croyances spirituelles ou des tabous associés à ces animaux, renforçant leur statut symbolique et culturel. Bien que les membres actuels de la famille ne maîtrisent pas l'origine de ces totems, le respect de ces totems est perçu comme une source de chance, de bonheur et de protection pour la famille.

❖ Daman des arbres

Le totem daman des arbres (*Gaho*) est mentionné spécifiquement dans le village de Zaïpobli. Pour l'histoire, un homme s'était égaré dans la forêt lors d'une partie de chasse. Il a été recherché pendant plusieurs jours sans issue. Dans la recherche de chemin de sortie, il a croisé un daman des arbres, un petit mammifère nocturne, qui lui a indiqué le chemin de sortie. C'est ainsi que le daman est devenu un totem pour ces communautés. Lorsqu'il crie la journée, c'est un signe d'un malheur imminent. Le daman des arbres parlerait comme le masque « *et vu que notre totem, c'est le masque, alors nous avons aussi adopté ça comme notre totem* » (Chef du village de Zaipobly), il ne le mange pas. Même quand les étrangers les aperçoivent par hasard au village, ils appellent ces communautés.

« *Nous ne le mangeons pas. Même la dernière fois qu'il est sorti, il est rentré dans la cour d'un Burkinabé et on nous a appelés. Nous sommes allés le chercher. Nous avons fait des cérémonies et l'avons ramené dans la forêt* » (Chef du village de Zaipobly). Lorsqu'un daman meurt, ils organisent ses funérailles comme un être humain. « *Nous organisons des funérailles pour ça, et nous lui mettons du kaolin sur le corps pour l'ensevelir. Nous mettons des palmiers à huile sur sa tombe, et lorsque c'est fini, on rentre à la maison* » (Chef du village de Zaipobly).

Tuer un daman attirerait le malheur, même en cachette ou par erreur ; l'enterrement doit se faire devant tout le monde. C'est pareil que tuer un homme et le cacher : l'âme du défunt va troubler le coupable et le pousser à avouer son forfait. Lorsque cela arrive, « *le concerné doit aller voir les anciens et les informer de la situation pour qu'ils lui conseillent la conduite à tenir* » (Chef du village de Zaipobly). Le daman des arbres est vénéré et respecté par la famille du Chef. Il est considéré comme un être sacré et sa parole est écoutée avec attention.

❖ Céphalophe de Jenkink

À Ponan, le céphalophe (*Gnaragbê*), l'un de leurs parents, s'était égaré lors d'une partie de chasse. « *C'est cet animal qui lui a permis de retrouver le chemin de retour* » (Président des jeunes de Ponan). C'est ainsi que leurs parents ont décidé de ne plus manger le céphalophe. Il est devenu un totem (*Gbadè*) pour eux. Le céphalophe, appelé *Gnaragbê* en langue Guéré, est mentionné comme étant le totem du groupe familial des Djirayo.

❖ Rongeurs

Les rongeurs (*Gbédou*) sont construits comme des totems à Ponan. Ils avaient un grand-père qui avait des rongeurs dans une partie secrète de sa chambre. Où personne, ni ses femmes n'étaient autorisées à rentrer. « *Quand il va là-bas, il peut dormir. Mais, quand il est là-bas, personne ne doit le déranger et il va avec la nourriture qu'il donne à ces animaux-là et souvent, tu vois ces animaux sortir de sa chambre pour venir jusqu'au salon pour repartir. Il était interdit de toucher ces animaux* » (Président des jeunes de Ponan).

❖ Aigle couronné

L'aigle couronné (*Guissi*) est un totem des Kouzié du quartier Irreboua de Wonsealy. Cet aigle est devenu un totem lorsqu'il a aidé une femme qui avait un accouchement difficile en envoyant une herbe pour faciliter la libération. En effet, la femme est tombée enceinte, lorsqu'elle est arrivée à terme et qu'elle devait accoucher, elle a fait trois jours de douleur. Jusqu'au quatrième jour, le village était triste parce que, dans ce genre de situation, quand la femme meurt en accouchant, ses parents de l'autre village viennent faire la guerre accusant la belle-famille d'avoir tué leur fille. C'est ainsi qu'un aigle couronné est quitté en forêt avec une herbe dans son bec. Il est venu s'asseoir dans la maison dans laquelle était la femme, les gens le chassaient, mais il était toujours là et quand il a fini par se lever, c'étaient des cris de joie parce que la femme avait accouché. Ainsi, les patriarches, les vieux, se sont réunis et ont dit que c'est un pacte, une alliance qu'ils tissent maintenant avec cet oiseau qui est venu leur sauver la vie. Chez eux, quand une femme est en travail, derrière la maison, dans un lieu secret et que vous entendez « *limo, limo, limo* », ça veut dire que la femme a accouché et puis on demande « *Bohidiaman* ». Si on dit « *Bohitan* », ça veut dire que c'est une fille qu'elle a accouchée. Si on dit « *Bohignin* », ça veut dire que c'est un garçon qu'elle a accouché.

❖ Varan

À Gbliglo, le varan (*Pagnin*) est un totem des communautés bété du quartier Detouo. Cet animal est devenu totem par emprunt au totem de leur belle-mère. En effet, le varan était le totem de leur belle-mère. Elle vivait avec eux, mais ne consommait pas le varan. C'est ainsi que son totem est devenu celui de tout le village.

❖ Mouton

Le mouton est un totem pour les Oubi de la famille Salêyio à Paulé-oula. Celui qui le mange va avoir ses joues enflées. Le bétail a été institué totem parce que ses parents se servent du bétail pour préparer leurs fétiches de guerre. Étant donné que le bétail a de la force, cela leur donnait la force pour vaincre leurs ennemis. Pendant les guerres tribales, ils ont pris le bétail pour faire un médicament pour la famille. Le bétail est caractérisé par la force. La famille Salêyio est guerrière. Les trois autres familles du village comptaient sur cette famille. Manger le mouton chez cette communauté fait enfler le visage et les yeux. Pour y remédier :

« Tu devras voir un grand-père qui est le plus vieux pour lui dire que tu as mangé un mouton sans le savoir. Donc, il prend de l'eau, la met dans sa bouche. Ensuite, il la verse sur ton visage et il prend le champignon qui est Rouho en Oubi. Et là, il le met sur ton visage pour que tes joues guérissent. Donc voilà un peu le témoignage » (Chef du village de Paulé-Oula).

Ce verbatim donne le processus de remédiation des conséquences de la transgression du totem mouton. Il est dévolu aux patriarches le rôle d'intercesseur pour obtenir le pardon du totem offensé. Pour que cette intersession puisse aboutir, le fautif doit regretter son erreur, ensuite l'intercesseur procède au rituel de guérison.

La désobéissance aux exigences du totem occasionne le malheur. Lorsque vous vous acquittez des amendes, ils plaident pour votre cause. Le totem agit quel que soit le lieu, quand bien même vous le mangez de façon imprudente. *« Il y a le fils de ma grande sœur. Dans son école, il y avait une fête et ils ont tué le mouton. Il ne savait pas et il a mangé. Le lendemain, ses yeux étaient enflés, son visage était enflé »* (Chef du village de Paulé-Oula). À l'analyse de ce verbatim, il apparaît que les sanctions de l'agression du totem s'exécutent quel que soit l'âge, le lieu et le niveau de connaissance.

❖ Poisson

À Daobly, le poisson, symbole de la vie aquatique, est un autre élément essentiel de la faune locale qui bénéficie d'une protection particulière. Le poisson est également construit comme

un totem sacré dont la consommation est interdite. Ce totem tire son origine d'un incident tragique où un membre de la famille a été empoisonné après avoir mangé un poisson, renforçant ainsi le tabou qui l'entoure. Aussi, ce totem est lié au totem chimpanzé. Ayant pour totem le chimpanzé, ils ont décidé de ne plus manger le poisson, tout comme le chimpanzé. Car le chimpanzé, considéré comme un membre de leur famille, les membres de la famille se doivent de respecter ses préférences alimentaires. En effet, les référents culturels de ces communautés recommandent d'être solidaire envers les exigences alimentaires des membres de la famille.

❖ Cabri

À Djapadji, le bouc est un animal porteur de malheur pour les Bakwé du quartier Nangbéto. Lorsqu'elles le consomment, le malheur les suit partout. Lorsque quelqu'un le mange, il le rend malade. Ils utilisent les feuilles du rameau de palmier à huile ou de raphia pour remédier au mal en grattant la langue de la concernée. « *Tu vas là où on jette les ordures et tu parles. Tu dis que le bouc t'a tenté pour voir ta compétence, et maintenant, tu as vu que ce que ça fait est mal, donc tu demandes pardon* » (Chef de terre de Djapadji). Devant les ordures, parce que c'est l'endroit où l'on jette tout ce qui est mauvais.

Le cabri « *Vaka* » est un animal totémique pour la communauté Kouzié du quartier Lessio à Wonséaly, c'est-à-dire que tous les membres de cette communauté ne doivent ni toucher ni manger la viande de cabri. C'est ce que dit un Garant des valeurs culturelles du quartier Lessio de V2 en ces termes : « *C'est nous qui sommes de Lessio qui ne mangeons pas, même s'il y a quelqu'un qui mange là, on va lui dire de déposer ça quelque part où on ne va pas toucher* ». Le cabri est appelé « *Vaka* » en langue locale Kouzié. Selon le garant de ce totem culinaire, l'une de leurs sœurs était mariée depuis des années, mais elle n'avait toujours pas d'enfant suite à de nombreuses fausses couches ainsi qu'à de nombreux enfants mort-nés. Un jour, leur sœur était à nouveau tombée enceinte, mais cette fois-ci, elle va donner naissance à des jumeaux. Selon cette légende, l'un des enfants était un humain et l'autre était un cabri. Mais, selon les Kouzié, le cabri a prononcé des mots à l'endroit de leur sœur à sa naissance et il est mort par la suite. Le cabri a dit à sa sœur que c'est parce qu'à chaque fois qu'elle fait des enfants, les enfants meurent que cette fois-ci, il a décidé d'accompagner le bébé humain pour que le bébé reste en vie. Voilà le verbatim qui atteste cela : « *Le cabri, quand il est né en même temps, il a commencé à parler Kouzié, pour dire que notre sœur, elle a fait beaucoup d'enfants, mais ses enfants ne restent pas, donc, c'est comme ça, il a accompagné le fils qui est là* » (Garant valeurs culturelles

du quartier Lessio de V2). C'est ainsi que le « *Vaka* » est devenu un totem pour la communauté Kouzié de Wonséaly.

Les enquêtés ont souligné que certaines personnes ne respectent plus ce totem. Pourtant, la déviance expose la personne qui l'a commise à des sanctions négatives potentielles. Cela se justifie à travers le verbatim du Garant de ce totem en ces termes : « *Les dents là, ça sort comme ça et puis tu as beaucoup de plaies, tu ne peux même pas manger; la bouche-là, ça peut enfler jusqu'à, même les furoncles-là, ça va sortir partout sur ton corps* ». Ce verbatim montre que la transgression du totem cause toujours des sanctions. Ces sanctions sont automatiques du fait de la dimension spirituelle du totem. Pour conjurer le sort, selon nos enquêtés, il existe un rituel. Comme remède totémique, il faut un mélange d'eau et de kaolin dans du van fabriqué avec les lianes, sur lequel des incantations sont prononcées et par la suite, faites boire à la personne afin qu'elle retrouve la guérison. Le tableau IX ci-après présente le récapitulatif des totems alimentaires des communautés étudiées.

Tableau X : récapitulatif des totems alimentaires

Totems alimentaires				
Noms locaux	Groupe ethnoculturel	Village	Noms communs	Noms scientifiques
<i>Bolè</i>	Bété	Gbliglo	Colobe blanc noir	<i>Colobus polykomos</i>
<i>Tatoué, Glé</i>	Bakwé	Touadji 1	Colobe rouge	<i>Piliocolobus. badius</i>
<i>Glé</i>	Oubi	Diere-Oula et Taï	Singe Diane	<i>Cercopithecus diana</i>
<i>Vaka</i>	Kouzié	Wonsealy	Cabri	<i>Balistes capriscus</i>
<i>Wle</i>	Bakwé	Djapadji		
<i>Blalè</i>	Oubi	Paule-Oula	Mouton	<i>Ovis aries</i>
<i>Gui</i>	Kouzié	Tchetaly	Panthère	<i>Panthera pardus</i>
<i>Gbé, Saouah</i>	Bakwé	Gnamangui		
<i>Fayé</i>	Bakwé	Dagadji		
<i>Dilia</i>	Guéré	Keibly		
<i>Dji</i>	Kroumen	Youkou, Barou, Para		
<i>Gui</i>	Oubi	Taï	Chimpanzé	<i>Pan troglodyte verus</i>
<i>Gouè</i>	Dao	Daobly		
	Kouzié	Wonsealy		
	Bakwé	Gnamangui, Oupoyo, Touadji 1 Djapadji, Doba		
	Oubi	Port-Gentil		
<i>Lôkôsignin</i>	Kouzié	Wonsealy	Silure	<i>Silurus spp</i>
<i>Nin</i>	Bakwé	Touadji 1		

<i>Kohewinin</i>	Kroumen	Djouroutou		
<i>Dry</i>	Kouzié	Wonsealy	Gui harnaché	<i>Tragelaphus scriptus</i>
<i>Douhi</i>	Bakwé	Touadji 1		
<i>Doue</i>	Kroumen	Djouroutou		
<i>Guissi</i>	Kouzié	Wonsealy	Aigle couronné	<i>Stephanoaetus coronatus</i>
<i>Pagnin</i>	Bété	Gbliglo	Varan	<i>Varanus varius</i>
<i>Toué</i>	Bakwé	Touadji 1	Buffle de forêt	<i>Syncerus caffer</i>
	Oubi	Taï		
<i>Dihi</i>	Guéré	Keibly		
<i>Doue</i>	Dao	Daobly		
<i>Bouboué</i>	Bakwé	Touadji	Civette	<i>Civettictis civetta</i>
<i>Boué</i>	Bakwé	Dahoro		
<i>Pouhi</i>	Bakwé	Touadji 1	Ecureuil volant	<i>Anomalurus</i>
<i>Doue</i>	Bakwé	Djapadji	Eléphant	<i>Loxodonta cyclotis</i>
<i>Doué</i>	Oubi	Paule-Oula		
<i>Tro</i>	Bakwé	Dagadji	Serpent	<i>Serpentes</i>
<i>Gbré</i>	Bakwé	Djapadji	Python de seba	<i>Python sebae</i>
<i>Djire</i>	Kroumen	Djouroutou		
<i>Glon</i>	Oubi	Paule-Oula		
<i>Gli</i>	Guéré	Keibly		
<i>Congo</i>	Bakwé	Doba	Pangolin géant	<i>Smutsia gigantea</i>
<i>Dogba</i>	Bakwé	Doba	Abeille	<i>Apis</i>
<i>Chou</i>	Kroumen	Djouroutou	Touraco	<i>Corythaeola crustata</i>
<i>Ka</i>	Oubi	Paule-Oula	Crabe	<i>Cardisoma armatum</i>
<i>Sanhan</i>			Crevette	<i>Parapenaeus lonirostris</i>
<i>Boué</i>			Crocodile nain	<i>Osteolaemus tetrapis</i>
<i>Baon</i>			Anguille	<i>Aguilla anguilla</i>
<i>Gaho</i>	Guéré	Zaipobly	Daman des arbres	<i>Dendrohyrax arboreus</i>
<i>Gnaragbé</i>	Guéré	Ponan	Céphalophe	<i>Cephalophus sp</i>
<i>Gbédou</i>			Rongeur	<i>Rodentia</i>

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

3.2 Arbres sacrés

Les bois sacrés sont un instrument de la spiritualité traditionnelle, un instrument de transition entre le monde des humains et celui des non-humains. Le caractère sacré des bois concerne donc la dimension spirituelle que cette dernière permet de nouer avec les ancêtres.

❖ Iroko

À Gnamangui, l'Iroko (*djédjè*) est adoré pour sa capacité à abriter des pythons. L'iroko est considéré comme un bois sacré utilisé pour la fabrication de médicaments. Ses racines et ses

écorces sont particulièrement prisées pour leurs propriétés médicinales. Sa présence dans la forêt est associée à une sensation de fraîcheur, ce qui pourrait suggérer la présence des esprits, un lien symbolique avec la purification et le bien-être.

L'iroko est un bois sacré pour la communauté Bété de Gbliglo appelée en langue locale *Guigui*. Les membres de cette communauté vouent des cultes d'adoration aux pieds de l'iroko qui se trouve près du village. On perçoit cette affirmation à travers le verbatim d'un garant autochtone de valeur culturelle qui dit en ces termes : « *Les bois il y a des bois sacrés on appelle ça Guigui (iroko) nous on adore ça, si ça y est près du village comme ça on nettoie en bas bien propre maintenant les parents se croisent pour adorer ça* ». Ce bois interpelle les initiés qui sont détenteurs de pouvoirs mystiques. Selon les enquêtés, le lieu d'adoration de *Guigui* est interdit aux non-initiés ainsi qu'aux femmes. Pour faire l'adoration de *Guigui*, « *souvent, on peut prendre des pointes, les fétiches et puis un coq qu'on égorge pour verser le sang là sur l'iroko* ». Les membres de la communauté utilisent les racines de cette espèce végétale pour la fabrication de têtes de masques. Selon les enquêtés, c'est ce qui fait de *Guigui* un bois sacré pour la communauté de Gbliglo.

❖ Fromager

Le fromager (*Fôtô*) est un arbre symbolique dans la culture Bakwé. Le fromager, majestueux et imposant, est souvent associé à la présence des esprits et des ancêtres. Dans tous les villages parcourus, le fromager est mentionné comme un arbre sacré associé aux rites funéraires. Sa présence près des tombes renforce sa symbolique spirituelle. La présence des anciens dans les fromagers leur conférait un caractère sacré. Le fromager poussait sur les tombes et les plus âgés étaient enterrés sous les fromagers. Le fromager servait de sépulture pour les anciens et les filles du village, remplaçant les cercueils. Ces fromagers étaient adorés par ces communautés.

Un fromager situé près du village de Doba est considéré comme sacré et fait l'objet de rituels. C'est une bouteille de djin qui était utilisée pour l'adoration. Il y avait plusieurs types de cérémonies de sacrifice au pied de ce fromager. Pour nettoyer le malheur du village, ils pouvaient prendre par exemple le riz, l'huile rouge, des œufs avec d'autres ingrédients qui accompagnent. Parfois, ils écrasent du kaolin (*Gbleu*) et du charbon (*Caton*) pour le mettre sur le visage du chef de terre (le front et la joue). Si l'adoration nécessite un poulet ou deux poulets blancs, ils font la sauce. Lorsque le riz est cuit, ils le mettent dans une assiette et ils prennent l'huile rouge et les œufs pour faire le mélange. Il ne doit pas y avoir de sel ni de piment dans ce repas des génies. Quand c'est pour l'adoration de la forêt sacrée, ça nécessite le poulet. Mais

quand c'est pour un malheur qui frappe le village, ça nécessite le mouton blanc, l'huile rouge et les œufs. C'est l'adorateur, le sacrificateur, le chef de terre qui prépare, c'est pour les génies, donc la femme ne prépare pas. Quand il a fini de préparer, il fait le mélange dans une grosse assiette, il va le diviser en deux. Il met une partie au milieu du village, tous les enfants du village vont la manger. Ils mangent, aussi versent par terre. Il y a des feuilles qu'on appelle *Gbogla*, au cimetière, leurs parents qui les ont devancés mangent aussi. À la sortie du village et au cimetière, ils mettent sur les feuilles et maintenant, ils vont à l'adoration. Il prend, il verse ça dans la forêt. Et puis le reste, il étale ça sur des feuilles *Gbogla*. Cette adoration se transmet de génération en génération. Les adorations du *Fôtô* ne se faisaient pas tous les jours, elles se faisaient vers le mois de juillet.

À Dagadji, avant, il y avait un bois sacré où ils enterraient les guerriers. Ceux qui ont conquis le territoire dont ils héritent, ils ne les mettraient pas dans la terre. La femme qui a accouché de beaucoup de jumeaux n'était pas inhumée dans la terre. Elle était inhumée dans un fromager. C'est ce fromager qui est considéré comme bois sacré chez ces communautés. Bois sacré pour avoir un médicament aujourd'hui, il n'y en a pas. C'est dans l'ancien village que cela se trouvait. Le nom de l'ancien village, c'est Djakotetchi. Depuis qu'ils ont quitté l'ancien village, ils ne mettent plus les corps dans le fromager. Avant, chaque fin d'année, ils y faisaient des libations. Ils utilisaient du poulet blanc, de l'huile rouge. Souvent, ils préparent un peu de riz qu'ils mélangent à l'huile rouge (*Frofroki*). La variation du repas de sacrifice dépendait de « *celui qui faisait, les parents disaient qu'il y a d'autres qui ne mangent pas l'huile, y a celui qui ne mange pas de sel, d'autres ne mangent pas le piment. Même le riz préparé, il ne mangeait pas* » (Chef de terre de Dagadji). La nourriture de sacrifice est déposée auprès du bois sacré sur une feuille appelée *bouboura*.

Les fromagers situés dans les forêts sacrées abritent les esprits des ancêtres. Le pied de ce fromager est un lieu d'adoration et de sacrifices. Le chef de terre est l'acteur principal des rituels. Le fromager est un arbre sacré fréquemment mentionné. Les habitants y pratiquaient des sacrifices et des offrandes pour demander la protection des ancêtres et la prospérité du village.

À Touadji 1, le fromager, cet arbre majestueux est un lieu sacré multifonctionnel. Il sert de cimetière, accueillant les dépouilles des filles du village. Avant leur mariage, les jeunes filles y subissaient des rites de passage impliquant le port de pagnes spéciaux. Ils fendent l'écorce du fromager pour cacher le corps des filles du village qui mouraient avant le mariage. Cet arbre

est adoré par cette communauté « *à cause des anciens* » qu'elle y inhume. Un arbre sacré, utilisé pour les sacrifices et pour enterrer certaines filles du village avant leur mariage.

❖ Koutou

Chez les Bakwé, le plus ancien du village était enterré dans l'arbre samba (*Koutou*), ils y creusaient et y mettaient le corps du défunt. Le *Koutou*, l'arbre du deuil, est une sépulture traditionnelle réservée aux anciens chefs de village ou aux personnes ayant eu une vie exceptionnelle, comme les femmes ayant donné naissance à de nombreux jumeaux. Ce lieu, chargé d'histoire et de symbolisme, représente un lien tangible avec les ancêtres et l'autorité traditionnelle. Ce lieu, souvent situé dans la forêt, est considéré comme sacré.

À Dahoro, le *Koutou* se trouve dans l'ancien village. Lorsqu'un plus âgé du village mourait, étant donné qu'avant, il n'y avait pas de cercueil, il était mis dans le samba (*Koutou*) et l'on fermait son corps avec ce bois. Les moins âgés sont emballés dans une natte et mis sous terre. Tout le monde, au village, peut être initié au *Koutou* à volonté, même les femmes. Pour faire l'initiation, l'information est portée à la connaissance de tout le monde au village et chacun est libre d'y prendre part ou pas. Mais il faut avoir 9 ans au moins. Les héros de ces communautés étaient enterrés dans le Samba. Cet arbre était considéré comme un bois sacré. Étaient enterrés dans cet arbre, les dirigeants, les femmes qui ont fait plusieurs jumeaux, les chefs. Les propos qui suivent en témoignent :

« Chez nous, quand on parle d'un bois sacré, c'est un bois où ils ont enterré celui qui était votre dirigeant, votre Chef de groupe. On enterrait dans le bois et c'était sacré. La terre ne s'acquerrait pas comme ça. Pour avoir une place, il fallait se battre avec d'autres tribus. Celui qui nous aide à avoir la place, s'il reste avec vous jusqu'à ce qu'il meure, on l'enterre dans un fromager. Et ce sont ces bois qu'on appelle bois sacrés. Chez nous, on n'enterrerait pas dans la terre. Celui-là, plus la femme qui a fait plusieurs jumeaux » (Chef de terre de Dagadji).

L'analyse de ce verbatim laisse transparaître la dimension culturelle de l'arbre chez ces communautés. Inhumér un individu dans cet arbre est alors un acte symbolique rempli de significations culturelles. Pour ces communautés, de façon symbolique, cela indique l'importance de la personne inhumée et traduit la reconnaissance de la communauté au défunt pour les actions posées en faveur de celle-ci. Avant, les membres de cette communauté y faisaient des cérémonies pour les ancêtres, mais avec l'avènement de l'église, ils ont arrêté. Cela a entraîné la méconnaissance et la disparition de plusieurs pratiques culturelles.

À Oupoyo, le Koutou est également associé aux rituels pour les morts, notamment lors du *broi*, une cérémonie de fin d'année où l'on offre de la nourriture aux ancêtres. Il est considéré comme un lieu de passage entre le monde des vivants et celui des morts. Sa sacralité provient de sa connexion avec les ancêtres et les défunts. Le Koutou, en tant que samba sacré, sert de lieu de sépulture pour les anciens, soulignant son rôle dans la transition entre la vie et la mort. Il symbolise le lien entre les générations, connectant les vivants à leurs ancêtres.

❖ **Palmier à huile**

Le vieux palmier de très grande taille (*Progba*) est mentionné comme un totem important pour la communauté de Doba. Il y a eu une rencontre entre un chasseur et un esprit sous ce palmier, suggérant un lien profond entre cet arbre et le monde spirituel. Il est considéré comme un totem pour tout le village. Symbole de chance et de bonheur pour la communauté. Les villageois sont les principaux bénéficiaires de sa protection. Il y a un grand palmier (*Progba*) dans le Parc, au pied duquel on ne s'arrête pas pour le regarder de haut. « *Si tu lèves les yeux pour le regarder, un insecte va tomber dans tes yeux* » (Chef de Terre de Djapadji). Seuls les initiés peuvent le voir.

❖ **Makoré**

À Djouroutou, le makoré (*Djrouitou*), également appelé « *l'arbre de la vérité* », occupe une place centrale dans la fondation du village de Djouroutou. L'histoire raconte qu'un chasseur nommé Boua a abattu un éléphant sous cet arbre, marquant un moment de prospérité et de célébration. Cet événement a conduit au déplacement de la communauté vers le site actuel du village et le makoré est devenu un symbole de ce nouveau départ, de l'abondance et de la chance. Le nom même du village, Djouroutou, est lié à cet arbre et à l'histoire de la chasse à l'éléphant. Selon les enquêtés, le colonisateur a rencontré les habitants du village rassemblés sous cet arbre, soulignant son rôle comme lieu de rencontre et de palabre. Le makoré est aussi associé à la vérité et à la justice. On raconte qu'accuser quelqu'un à tort sous cet arbre peut entraîner des conséquences néfastes. Cette croyance souligne l'importance de l'honnêteté et du respect au sein de la communauté. « *Quand on t'accuse de la sorcellerie pour prouver que tu es innocent, on va couper les branches pour voir; si tu as menti, tu vas mourir; si tu n'as pas menti, tu vas vomir* » (Chef de canton de Djouroutou). Mais cet arbre ne se trouve aujourd'hui que dans le Parc.

❖ Katou

À Port-Gentil, le *Katou* est un arbre fétiche, un arbre sacré. Le terme *Katou* désigne avant tout un arbre spécifique considéré comme sacré. Le *katou* (quelque chose de lourd). Il ne se trouve plus dans l'environnement immédiat des communautés. Il ne se trouve que dans le Parc aujourd'hui en raison de la déforestation causée par l'expansion des plantations de cacao. Le *Katou* donnerait la puissance et protégerait contre le mal. « *Le Katou, nos parents prenaient pour se protéger, pour protéger la famille. Par exemple, si moi je me lave avec le Katou, mon fils peut être protégé, mais il faut respecter les interdits. Dans ce cas, la personne qui voudra du mal à mon fils ne pourra pas l'atteindre* » (Chef du village de Port-Gentil). Ils ont confié qu'ils peuvent utiliser le *Katou* pour protéger leur demeure mieux que tout le village du mal. Lorsqu'ils se lavent avec le *Katou*, cela peut protéger leur progéniture s'ils respectent les interdits. Il est également qualifié d'arbre possédant une *puissance* qui le distingue des autres arbres.

❖ Palmier à huile

Chez certains Bété on trouve des plantes qui sont des totems ou interdites à la consommation. Le *Galô* est une désignation qui signifie en langue Bété palmier. En effet, le *Galô* est un totem qui concerne plus la population du quartier Lagoguhé de Gbliglo. En se référant au mythe fondateur de ce totem, un palmier à huile a parlé à l'une des sœurs du village et cela a causé son décès. Depuis ce jour, il leur a été interdit de toucher ce palmier et aussi de boire sa boisson. C'est ce que confirme le garant autochtone des valeurs culturelles de V3 par ces affirmations :

« *Le palmier, là, ils ont leur grande sœur. Avant eux, ils mangeaient le cœur de palmier à huile et buvaient le Bangui. Mais la sœur-là, c'est un palmier à huile qui a ouvert sa bouche pour parler à la femme là et puis elle est décédée. C'est là que les parents ont dit : il ne faut pas qu'ils vont manger, il ne faut pas qu'ils vont boire. C'est ça, ils n'ont qu'à faire comme totems. Il ne faut pas qu'ils vont toucher le palmier à huile* ».

Ce verbatim montre que le totem *Galô* chez les Bété de Gbliglo a pour fondement une conversation mythique entre un membre de la communauté et un palmier à huile. Ce mythe confère une dimension humaine au *palmier*, dans la mesure où le palmier à huile a conversé avec un être humain.

À Port-Gentil, le cœur du palmier à huile est un totem alimentaire important pour les Oubi. Le cœur du palmier à huile est lié à une origine magique du lien entre le cœur de ce palmier et la rivière *Seledjo*. Les anciens ont fait des recherches et ont eu des songes révélant l'importance

du cœur du palmier à huile pour les adorations. Le cœur de ce palmier est utilisé comme offrande lors des adorations à la rivière *Seledjo*. La tradition liée au cœur de palmier à huile demeure toujours. Transgresser l'interdit de le manger entraîne des conséquences néfastes, décrites comme « *le malheur qui s'abat sur toi* ». Cependant, les interdictions ont connu une souplesse due à l'explosion de la démographie. Avant, il n'était pas admis d'abattre le palmier à huile et de toucher à son cœur. Mais avec l'arrivée des migrants comme les Baoulé, ils exploitent aujourd'hui le palmier à huile, mangent le cœur et boivent le vin de palmier à huile. Les Oubi eux, respectent toujours cette tradition. La photo 5 suivante présente un cœur de palmier à huile exploité pour consommation à Daobly.



Photo 5: cœur de palmier à huile exploité pour consommation à Daobly

(Source : Appia, 2024)

Ce cœur de palmier à huile dont la consommation est proscrite chez les Oubi de Port-Gentil et les Bété du quartier Lagoguhé de Gbliglo, sa consommation est prisée chez les Dao de Daoby.

❖ Asperge

À Taï, l'asperge (*Clo*) était utilisée comme clôture protectrice autour des villages. Les piquants de l'asperge empêchaient les ennemis de pénétrer. Cette utilisation pratique a conféré à l'asperge un statut symbolique de protecteur. L'asperge grande, couverte de piquants, est un totem pour les Oubi de Taï. Un totem de la famille maternelle du Chef de Taï qui est de Taïgolia. Ce totem tire son origine du rôle de sauvetage qu'a joué l'asperge pour cette famille lors des guerres. Selon le chef du village de Taï, lors d'une guerre tribale, tout le monde s'est réfugié

dans les asperges. Et aucun piquant n'a piqué quelqu'un, et quand les ennemis sont arrivés, ils ont su que les gens étaient rentrés dans les asperges, mais les ennemis ne pouvaient pas y rentrer. C'est après cette situation qu'ils ont demandé à ce que personne ne mange les asperges. L'asperge est un totem de cette famille. La consommation de l'asperge provoquerait des furoncles sur le corps de l'individu. D'autres, lorsqu'ils mangent l'asperge, n'ont pas de furoncles, mais tout ce qu'ils disent provoque des palabres. Pour remédier à cela, ils sont amenés à lécher le dessous de la marmite dans laquelle ils ont mangé ou qui a servi à préparer l'asperge.

❖ Pistache

Pour le Kouzié du quartier Lessio de Wonsealy, la pistache est devenue totem après une révélation d'une cephalope (*libi*) à un chasseur. Un jour, lorsqu'un chasseur se rendait dans la brousse pour la chasse, il a aperçu une biche qui broutait les feuilles du pistachier et lorsqu'il voulait tuer l'animal, celui-ci lui a demandé de ne pas le tuer, car il était en train de désherber son champ. La biche lui a dit que le *Lah* est leur frère, qu'il ne devrait pas manger le *Lah*. Manger le *Lah* expose les ressortissants de Lessio à un malheur. Le verbatim qui suit est une illustration :

« Lah (pistache), c'est, quand, les parents vivaient, il y a un chasseur quand il partait, il y avait un champ comme ça, et puis les viandes-là, ils sont en train de bouffer Lah, donc, où il voulait fusiller, animal-là, il dit que, il ne faut pas me tuer, je suis venu désherber dans mon champ, je ne suis pas venu gâter mon champ, c'est mon champ vous voyez-la, donc, ne me tue pas. Le chasseur lui demande ça, c'est quoi ça ? C'est l'animal qui lui dit ça, c'est Lah. Il a dit : est-ce qu'on peut bouffer ? Il a dit non parce que cet animal-là est un charlatan. C'est lui qui a dit que non, toi je te connais, je connais tes parents, tes parents, ce sont des grands chasseurs, vous êtes Lessio, mais, ça-là, on appelle ça Lah, votre frère, ne touche pas à ça, si jamais que vous touchez à ça -là, ce qui va vous arriver sera malheur » (Garant des valeurs culturelles du quartier Lessio, V2).

Ce verbatim expose le mythe fondateur du totem *Lah*. Ce mythe confère une dimension humaine à la plante pistache. La plante étant assimilée à un membre de la famille Lession, consommer cette plante est devenu un sacrilège pour cette communauté. La consommation de cette plante expose à des maladies telles que les maux de gorge. Lorsqu'un individu enfreint ce totem, ce dernier doit boire de l'eau provenant d'un van pour conjurer le sort.

« Le type, il dit que lui, il va essayer. Il a cueilli pour manger. Quand il a goûté, avant de quitter la brousse pour venir là, sa langue-là, c'était sortie. En rêve, c'est le même animal qui est venu dire : il faut prendre

l'eau dans le van, tu vas boire. Quand il a bu ça le matin, le matin jusqu'à dix heures-là, c'est rentré. Donc, c'est comme ça, c'est devenu un totem » (Garant des valeurs culturelles du quartier Lessio, V2).

Ce témoignage révèle que la consommation de cette plante provoque des complications chez les membres de cette famille, instaurant une relation totémique entre ceux-ci et la plante. Par conséquent, les conséquences du non-respect de cette relation peuvent se manifester par des maladies chez les transgresseurs. Pour remédier aux maladies causées par la consommation de l'animal totem, ces communautés font usage du van, un matériel bioculturel reconnu pour son rôle d'épurateur. Dans les référents culturels de ces communautés, cet objet sert à épurer des grains par tamis, ainsi son usage dans un contexte de remédiation est dans le but de soustraire du souffrant le malheur causé par la transgression du totem. Le Tableau X ci-après présente le récapitulatif des espèces végétales sacrées des communautés étudiées.

Tableau XI: récapitulatif des espèces végétales sacrées

Espèce végétale sacrée				
Noms locaux	Groupe ethnoculturel	Village	Noms communs	Noms scientifiques
<i>Galô</i>	Bété	Gbliglo	Palmier à huile	<i>Elaeis guineensis</i>
<i>Djo</i>	Oubi	Port-Gentil		
<i>Guigui</i>	Kouzié	Wonsealy	Iroko	<i>Milicia excels</i>
<i>Djédjè</i>	Bakwé	Gnamangui		
<i>Lah</i>	Kouzié	Wonsealy	Pistache	<i>Cucumeropis mannii</i>
<i>Djoutou</i>	Kouzié	Tchetaly	Makoré	<i>Tiéghémella heckelii</i>
<i>Droutou</i>	Kroumen	Djouroutou		
<i>Fôtô</i>	Bakwé	Doba, Dagadji, Touadji 1	Fromager	<i>Ceiba pentandra</i>
<i>Koutou</i>	Bakwé	Dahoro, Doba, Dagadji, Oupoyo	Samba	<i>Triplochiton scleroxylon</i>
<i>Progba</i>	Bakwé	Djapadji	Palmier géant	<i>Corypha umbraculifera</i>
<i>Clo</i>	Oubi	Taï	Asperge	<i>Asparagus acutifolius</i>

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

4. Cérémonies et danses traditionnelles

4.1 Cérémonies traditionnelles

4.1.1 Cérémonie de la cola

Les données révèlent que, chez les Kroumen, la cérémonie de la cola revêt une importance particulière en tant que rituel d'accueil pour les étrangers. La cérémonie de la cola est un rite ancestral pratiqué dans de nombreuses communautés en Afrique de l'Ouest. Chez les Kroumen,

elle s'inscrit dans une longue tradition d'hospitalité et de respect des relations sociales. La cola servait de remontant aux parents dans le passé. En effet, il parcourait plusieurs kilomètres sans nourriture pour faire la chasse, ils se servaient de la cola avec un peu d'eau pour se refaire les forces. Cela les rendait endurants et leur permettait de passer plusieurs jours en chasse dans la brousse. Certaines personnes évoquent un chasseur qui, perdu et affamé dans la forêt, a retrouvé ses forces grâce à la cola, instaurant ainsi la tradition de l'offrir aux visiteurs. Donc lorsqu'un étranger arrive, ils ne savent pas s'il est poursuivi ou s'il est épuisé. Ils lui donnent un peu de cola, du piment et de l'eau pour l'aider à refaire ses forces. Après, ils lui demandent les nouvelles avant de penser à lui donner à manger. Cette cérémonie est très importante dans les relations sociales, car elle permet d'accueillir les étrangers. Lorsqu'on offre de la cola à un visiteur, cela témoigne de l'hospitalité, symbolisant l'acceptation et le désir de nouer une relation amicale. Elle sert également à sceller des alliances. La cola est également utilisée pour sceller des accords, des pactes ou des alliances entre familles, clans ou villages. Le partage de la cola symbolise l'engagement mutuel et la volonté de maintenir des relations harmonieuses. Cette cérémonie sert enfin à résoudre des conflits. Dans certaines situations, la cérémonie de la cola peut être utilisée pour apaiser les tensions et faciliter la résolution de conflits entre individus ou groupes.

La cérémonie de la cola est une alliance au cours de laquelle ils montrent à l'étranger les principes de vie du village, l'engageant au respect de ces principes. C'est donc une manière d'appeler au respect des principes de vie du village. C'est au cours de cette cérémonie que l'étranger est informé des règles de vie du village. Deuxièmement, il est le symbole d'accueil chez ces communautés. C'est aussi un pacte de non-agression. La cérémonie de la cola a une particularité. D'abord, le pacte de non-agression, un étranger qui mange la cola offerte n'a pas le droit de violer les principes de la communauté. Par exemple, il ne doit pas participer à la sorcellerie. S'il y participe, il meurt.

La cérémonie de cola est le *démarrage* de tout chez ces peuples. Lorsqu'une personne étrangère ou habituelle arrive, la cérémonie de la cola marque le début de l'accueil de l'étranger. La Cola est un signe d'hospitalité. C'est une manière de dire à l'étranger qu'ils le reçoivent, qu'il est accepté dans le village ou dans la famille. Ils en profitent pour lui donner les interdits du village et la manière dont il faut se comporter dans le village. Ils le font parce qu'« *on dit l'étranger à gros yeux mais il ne voit pas clair* ». La cérémonie de la cola est une manière pour le Kroumen d'accueillir un étranger chez soi. Cette cérémonie ne se fait pas la nuit, mais la journée. Après

13 heures, il n'y a plus de cola. Le matin, pour recevoir l'étranger, ils font la cérémonie de la cola et ils demandent les nouvelles. S'il y a un problème à régler, c'est à ce moment qu'ils le règlent, mais tout commence par la cola.

Cette cérémonie se fait avec la cola, de l'eau de rivière, du piment et la boisson « *Bandji qu'on appelle du lait maternel* ».

« L'eau de rivière, parce qu'on dit chez nous, quand tu vas prendre, c'est de l'eau de marigot, mais quand tu envoies, ça devient l'eau de sagesse. Le piment permet de détecter la sensibilité humaine et l'eau que nous mettons à côté, c'est une source de vie. Ça veut dire que quand vous êtes né, si vous n'avez pas touché l'eau, alors vous pouvez enfreindre ce qui peut venir. Le Bangui, que vous appelez le vin de palme, est sacré. Si vous prenez ça, c'est qu'on vous a dit que vous n'avez pas le droit de faire le contraire de ce qu'on fait, sinon ce n'est pas bon ».

L'eau symbolise la sagesse. La noix de cola étant collée, elle symbolise l'union. Quand un Trépo te fait la cola, s'il a de mauvaises intentions, cela retourne contre lui, si tu as de mauvaises intentions, cela retourne contre toi. « *Parce que c'est une alliance qui signifie qu'on aime l'autre qui est là* ». Pour cela, le Kroumen doit toujours avoir de la cola à la maison. Où il n'y a pas de cola, « *ils font du cacao bien grillé là qu'ils mettent dans les assiettes* » pour faire la cérémonie. Quand il fait nuit, ils ne font pas de cola, ils te « *donnent de l'eau ou bien de la sucrerie et on te dit de laver ton pied avec, que demain on va faire ta cola* ». Lorsqu'ils finissent la cérémonie de la cola, ils te demandent les nouvelles. Ensuite ils t'indiquent un dortoir. Parce que chez eux, « *l'étranger ne doit pas avoir ses bagages dehors et puis échanger avec toi* ». La photo 6 suivante présente des éléments utilisés lors d'une cérémonie de la cola à Djouroutou.



Photo 6: une cérémonie de la cola à Djouroutou

(Image : Appia, 2022)

Cette photo présente les éléments constitutifs d'une cérémonie de la cola qui nous a été offerte lors de nos enquêtes exploratoires en 2022 à Djouroutou. En plus de la cola, de l'eau et du piment, cette photo montre que les boissons modernes telles que la bière et la sucrerie sont utilisées dans cette cérémonie. En effet, cette mutation tire son fondement de la rareté du vin de palme utilisé initialement. Par manque de palmier à huile lié à la déforestation, ces communautés se trouvent souvent dans l'incapacité de se procurer quotidiennement le vin de palme pour la cérémonie. Ainsi, les boissons modernes sont utilisées pour combler ce manque. La figure ci-après présente le rôle des ressources naturelles mobilisées dans la cérémonie de la cola chez les Kroumen.

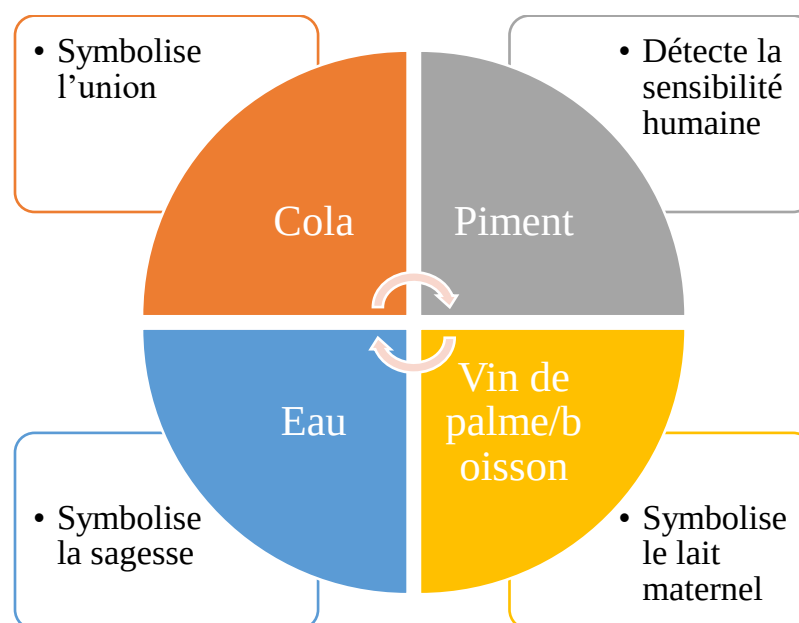


Figure 8: rôle des ressources naturelles mobilisées dans la cérémonie de la cola chez les Kroumen

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

L'analyse de cette figure laisse apparaître les composantes naturelles utilisées dans la cérémonie de la cola chez les Kroumen du canton Patokola. Chaque composante mobilisée joue un rôle précis. Ainsi, la cola symbolise l'union, l'eau symbolise la sagesse, le vin de palme symbolise le lait maternel et le piment permet de détecter la sensibilité du visiteur.

4.1.2. Cérémonie de Brol

Le brol est une cérémonie d'adoration des Bakwé de Doba. Cette cérémonie annuelle, célébrée en fin d'année, est dédiée aux ancêtres. Le Brol est organisé au pied du fromager (*Fôtô*) sacré.

Un arbre qui symbolise le canal de connexion entre le monde des vivants et celui des morts. La cérémonie a pour objectif d'offrir de la nourriture aux ancêtres, en demandant leur bienveillance et la prospérité pour le village. Le Brol est un moment de communion avec le passé, renforçant ainsi le lien entre les générations et perpétuant la mémoire collective.

4.2 Danses traditionnelles

4.2.1. Masques de réjouissance

❖ Masque Guet

Le *Guet* est une danse traditionnelle de masques chez les Bakwé de Touadji 1. Cette danse est exécutée lors des cérémonies et des fêtes. Ce n'est pas une danse que l'on a la possibilité de voir tous les jours. Le *Guet* est une danse de masques sacrée que seules les personnes initiées peuvent voir. Les femmes ne doivent jamais la voir. Traditionnellement, pour être initiés au *Guet*, les jeunes hommes devaient avoir entre 15 et 19 ans. Le *Guet* anime les célébrations et réjouit la population lors de cérémonies et de fêtes.

❖ Masque Glê

Le *Glê* est un masque des communautés Bakwé de Touadji 1. Il sort lors des cérémonies de mariage, de dot, de funérailles et bien d'autres. Il vient pour égayer la communauté. Le *glê* est un masque de réjouissance. Le *Glê* est sollicité pour des événements graves, comme le *Kouhi*, mais aussi pour des cérémonies de réjouissance, ce qui le distingue du *Kouhi*. Le *Glê* apparaît notamment lors de cérémonies funéraires. Il est intéressant de noter que le *Glê* semble avoir une fonction plus large que le *Kouhi*, intervenant à la fois lors de situations difficiles et de célébrations. Son association avec la résistance suggère un rôle de protecteur et de défenseur du peuple Bakwé.

❖ Masque Zobagui

Ce masque est actuellement le plus important du village de Djapadji. Il représente un esprit guérisseur et son nom est d'origine Guéré. Ce masque sort lors des fêtes, des funérailles et lors des sollicitations. Le masque règle aussi les problèmes dans le village, les problèmes jugés graves dont la solution est difficile à trouver. Il est considéré à cet effet comme l'État qui maintient l'ordre. Le Zobagui est un masque danseur. Il sort lors des cérémonies pour accueillir une personnalité. Il est parfois utilisé pour des comédies. Lors des fêtes, il peut faire des danses pour amuser les gens. Le masque sort pour réjouir la communauté. Il danse pour faire plaisir aux gens et leur faire oublier leurs soucis. Lors des funérailles, sa manière de danser imite le

défunt et peut faire pleurer. La transmission de cette pratique se fait du danseur au choix de ce dernier. L'esprit du masque choisit la personne qui le portera. Il peut envoyer un rêve à quelqu'un pour lui demander de prendre sa succession. Il choisit celui qu'il veut pour lui apprendre à faire le masque. Avant de sortir, il en informe toute la communauté que le masque va sortir. Ensuite, le chanteur commence à chanter et le masque sort. Ils utilisent des castagnettes accompagnées de chant. Les chants sont en Guéré. Les chants sont pour accueillir le masque et pour lui lancer des défis. « *On lui dit qu'il sait danser, donc on va devant la foule. Il ne doit pas nous honnir devant les gens. Il doit montrer qu'il est fort. Donc, on dit à tout le monde que le masque arrive, et on chante pour saluer le public* » (Chef de terre de Djapadji).

Pour prester dans d'autres villages, il y a un droit à payer : à l'entrée du village, il doit recevoir un coq avant d'entrer dans le village. Après la prestation, il a droit à une bouteille de boisson pour le compte rendu à faire aux vieux restés au village. Le masque est fait de raphia et il a une manière particulière d'être tissé. Il porte une sorte de jupe en raphia et un visage sculpté en bois d'akpi. Il y a une tête en bois sculptée avec des plumes d'oiseaux rapaces. C'est le seul masque qui reste dans le village. Les autres masques ont disparu, car les parents n'ont pas assuré la relève et les jeunes ne s'y intéressent plus.

À Djapadji, il existait plusieurs masques, mais aujourd'hui il n'en reste qu'un. Les autres se sont retournés dans les bas-fonds, « *parce qu'on ne dit pas que le masque est mort. Non, ils sont retournés dans les bas-fonds* ». Ces masques sont Djarobla, Awlouhadia, Dakpahi et Djïerogla, ce sont des masques danseurs. Ces pratiques se sont arrêtées à cause de la négligence. Après la mort du danseur d'un masque, il devrait être remplacé, mais les jeunes d'aujourd'hui ne s'y intéressent pas.

❖ Masque Zoubani

Un masque de guérison, qui intervient lors des maladies et des accidents pour chasser les mauvais esprits. Lorsqu'une personnalité importante visite le village, les habitants organisent une cérémonie d'accueil avec des danses, des chants et la présence du masque *Zoubani*. Les funérailles Bakwé sont des événements importants, marqués par la présence du masque *Zoubani* qui danse pour honorer le défunt et consoler les familles. La danse du masque peut exprimer la tristesse et imiter les gestes du défunt. Le responsable du masque *Zoubani* veille à sa conservation et autorise sa sortie lors des cérémonies. La demande pour faire sortir le masque implique une offrande, comme une bouteille de liqueur et un poulet. La musique et les chants accompagnent les danses du masque et rythment les cérémonies. Les musiciens utilisent des

instruments traditionnels, comme le tam-tam, le grelot et les castagnettes. La danse du masque est un élément central des cérémonies Bakwé. Les danseurs, souvent des hommes initiés, portent le masque et exécutent des pas complexes, exprimant la joie, la tristesse ou la colère selon l'occasion. Le masque *Zoubani*, également appelé *Zo Paayer* ou *Pauli Daniel*, est un élément central de la culture Bakwé. Il représente un esprit et est associé à des pouvoirs surnaturels. Son apparition lors des cérémonies funéraires, des fêtes et des événements importants marque la continuité des traditions et la présence des ancêtres. Le masque *Zoubani* a plusieurs fonctions. Il danse pour exprimer la joie et la tristesse, pour divertir la communauté et pour honorer les défunts. Il peut également être invité à participer à des festivals de masques dans d'autres villages. Le masque *Zoubani* est traditionnellement confectionné avec des feuilles de raphia tressées pour le pagne et une tête sculptée en bois. Le masque est accompagné de chanteurs qui lancent des défis et des éloges au danseur.

❖ Masque Guigbe

Le masque de Doba s'appelle Guigbe, « *qui veut dire chat en français* », ce masque danse comme un chat. Il sortait au cours des cérémonies de réjouissance, de funérailles et de mariage. Lorsque l'on habille le masque, il est interdit à la femme d'y aller, mais elle peut assister aux manifestations de ce masque. Le porteur du masque de Doba est décédé, depuis lors ils n'ont pas encore eu de remplaçant. C'est l'esprit du masque qui désigne le porteur, mais depuis le décès du dernier porteur, il n'a pas encore désigné son successeur. Le masque est habillé avec des pailles de rameaux. Il est fait de raphia et possède un visage en bois. Il y a un type de bois spécifique utilisé pour sculpter son visage, appelé *Nitou*.

« Chez nous, le masque ne porte pas de pagne, il ne porte pas de pantalon, il a une manière de s'habiller. Pour son vêtement, ce sont les rameaux du raphia, il y en a, on tisse, de telle sorte que ça ressemble à une jupe bien limitée ; avec une tête, c'est-à-dire son visage-là est fait en statut de bois. On utilise les bois d'Akpi (Nitou) pour le visage du masque ».

Ce verbatim expose la dimension physique du masque *Guigbé*. Pour des considérations vestimentaires, des composantes spécifiques des ressources naturelles sont utilisées pour habiller le masque.

❖ Masque Ida Gualai

Le masque *Ida gualai* est un masque du peuple Guéré. Les Bakwé, étant voisins aux Guéré, les imitent. Il sort lors des cérémonies festives et lors du décès des vieillards. Les habits du masque sont faits de paille, de rameaux de raphia et de bois léger (*Nitou*). Il est aussi appelé simplement

Gu ou Ida Gu. C'est un masque danseur. Il est parfois imité par des danseurs d'autres villages. Les chanteurs et les tapeurs accompagnent le masque. Son visage est fait de bois sculpté. Le porteur du masque apprend auprès de ses prédécesseurs. L'esprit du masque désigne la personne qui le portera. Il y a un *papa du masque* qui est responsable. Pour que le masque sorte, il faut de temps en temps offrir un poulet.

❖ Masque chanteur Gbébrégale

Il y a deux sortes de masques chez les Bakwé de Dahoro, l'un est chanteur appelé *Yéyé* et l'autre danseur nommé *Yéyégalé*. Ces masques sortent lors des funérailles et des manifestations de joie. Ils peuvent être invités par les organisateurs des cérémonies. Il est habillé de paille de *Douazrabi* ou *Wotrograzrabi* tissée. Avant, ils utilisaient des cordes dures pour faire le tissage, mais ils le font maintenant avec du *Douazrabi*. Son visage est sculpté à partir du bois nétou. Pour l'habillement du masque, un pagne est mis sur la paille. Le bois du visage est couvert de cendre ou de charbon noir. Il y avait le masque Djìèroglà ou Dialoga, qui est un masque danseur qui n'existe plus aujourd'hui.

❖ Masque Guégué

À Dagadji, le Guégué est un masque qui symbolise le courage et la force, associé à la panthère. Ce masque, signifiant *Guérir, petite panthère*, témoigne de l'importance de la panthère dans la culture Bakwé. Il est souvent mentionné qu'il y a deux types de masques Gué : un danseur et un chanteur. Le masque chanteur accompagne le masque danseur et il ne danse pas comme l'autre. Ce masque danseur n'est plus présent dans le village.

❖ Masque Dêbodjayi

Il existe un masque appelé *Dêbodjayi* (quelque chose est quitté du haut). Cette origine inhabituelle suggère une signification spirituelle ou mythologique. Il sort pendant les cérémonies d'enterrements et parfois durant les mariages. Il sort aussi pour égayer les invités de marque. Pour en savoir plus sur ce masque, il faut être homme et initié. Il fait sortir les femmes de leurs maisons pour venir l'adorer. Il est considéré comme quelque chose qui est tombé du ciel, ce qui lui donne un caractère extraordinaire. Il est dit que ce masque offre un spectacle de joie et de démonstration. Le masque *Dêbodjayi* est un élément important de la culture locale, mais il est entouré de mystère et de spécificités.

❖ **Masque Zaoui ou Blo**

À Djouroutou, le masque Zaoui ou blo, ce masque est associé à des cérémonies telles que les funérailles et les mariages. Il peut également être présenté lors d'événements heureux ou pour amuser le public. Il est créé à partir d'éléments naturels, notamment le raphia, qui peut être renouvelé. Ce masque est lié à des pratiques secrètes et n'est pas présenté à tout le monde. Le Zaoui ou le Blo est un masque qui apparaît lors de certaines cérémonies ou événements spécifiques. Il est décrit comme un danseur. Le rôle principal du Zaoui ou du Blo est d'animer et de divertir la communauté. Il apporte de la joie, en particulier aux femmes. Les femmes sortent de leurs maisons pour le voir danser. Le masque Zaoui ou Blo apparaît lors d'événements heureux comme les mariages et malheureux comme les funérailles. Il peut aussi être présent lors de grandes célébrations et pour divertir la communauté.

❖ **Masque Glaou**

À Djouroutou, le masque Glaou est un spectacle impressionnant, impliquant des acrobaties et des démonstrations de force. Le danseur, masqué et habillé de costumes traditionnels, incarne un esprit puissant et suscite l'admiration et la crainte.

❖ **Masque Ziakpê**

Le masque Ziakpê appartient aux Oubi de Paulé-Oula. *Ziakpê* signifie en langue locale suivez-le. Ce masque est un masque guerrier. Il a été créé par un missionnaire qui a dit aux Oubi de Paulé-Oula qu'il l'avait ramassé. Depuis lors, il le suit toujours et il ne savait pas quoi faire. Les femmes ont alors décidé de s'habiller en blanc pour adorer sa voix. Ce masque s'habille en rameaux de raphia, de plumes d'aigle couronné, de plumes de calao. L'arbre utilisé pour sculpter le visage du masque est le bois d'Akpi, appelé *Karortou* en langue locale. Il utilise aussi la liane (*Nonhi*) dans la fabrication des tenues du masque. Il sort généralement pendant la fête de fin d'année pour danser. Au cours des cérémonies du masque, il y a des danseurs (*Guiegnin*), des batteurs, des femmes (*Batignrou*) qui chantent et des hommes (*Glaiwo*) qui sont devant le masque qui parlent en son nom. « *Pour être membre, on ne choisit pas. C'est un don, on naît avec* » (Garant de Valeurs Culturelles à Paulé-Oula). Personne ne peut aller dans l'enclos du masque. Ce masque est vraiment puissant, les masques de la contrée ne pouvaient pas le rivaliser. C'est un petit masque. Les masques dansent aussi au cours des funérailles. Ceux qui dansent ne doivent pas s'insulter. Lorsque tu manques à l'appel du responsable trois fois de suite, le masque te lance un sort. Ils peuvent prendre des amendes comme la poule ou le coq.

Lorsqu'ils prennent les plumes de l'aigle couronné et du calao pour tisser les accessoires du masque, ils appellent cela Gléna.

❖ Masque Touégbé

À Diéré-Oula, le nom Touégbé est associé à une espèce de serpent venimeux. Cette association suggère que le masque incarne la puissance et qu'il est potentiellement porteur de forces mystiques. Le masque Touégbé est transmis de génération en génération au sein d'une même famille. Le responsable actuel du masque a hérité de cette fonction après le décès des anciens. Le Touégbé est décrit comme un masque guerrier, puissant et nerveux. Il était utilisé par les anciens pour se protéger et pour aller en guerre. Son apparence imposante et sa symbolique liée au serpent venimeux contribuent à renforcer son image de protecteur et de force redoutable. Les habitants attribuent au Touégbé un pouvoir de protection contre les forces maléfiques et les personnes mal intentionnées. Il est perçu comme un gardien de la communauté, capable de repousser les influences néfastes.

Le masque Touégbé avait autrefois une fonction de protection et de sécurité pour la famille et la communauté. Il était utilisé pour aller en guerre et pour protéger les champs. Sa présence était censée repousser les ennemis et assurer la sécurité des habitants. Le masque Touégbé jouait également un rôle dans l'organisation sociale du village. Il était utilisé pour organiser les travaux collectifs, comme le défrichage des champs. Lorsque le masque parlait, les habitants étaient tenus de se mobiliser et de participer aux tâches assignées. Touégbé est un masque qui appartient à une famille de Saléihio. Avant que ce masque sorte, le responsable doit faire des rituels avec mouton, pintade blanche, sac de riz et huile rouge. C'est lui qui a le pouvoir et Ziapkê l'accompagne. Le visage du masque est sculpté avec du bois d'Akpi (*Karortou*) et la jupe tissée avec du raphia et des lianes. Le Touégbé sort lorsqu'il y a la guerre. Il a été fabriqué pour la guerre. Actuellement, c'est pendant la fête de Nouvel An qu'il sort pour danser.

❖ Masque Duègla

L'histoire du masque Duègla est étroitement liée à la chasse à l'éléphant, une pratique ancestrale importante pour les communautés locales de Diéré-Oula. Le masque Duègla est un masque d'éléphant des Oubi de Diere oula. Ce masque est un masque imitateur d'éléphant. Vivant de la chasse, ils ont observé le comportement de l'éléphant au cours de la chasse. Le masque a été créé pour reproduire le comportement de l'éléphant. Ce sont les chasseurs d'éléphants qui donnaient le pouvoir à leurs grands-parents. Ce masque imitait l'éléphant, ce qu'il mange, ce qu'il fait, comment il est, sa manière de dormir, comment il vit, aux enfants. Ce masque était

porté par les grands chasseurs. Aujourd'hui, le masque Duègla est perçu comme une représentation de l'éléphant. Sa danse rappelle la vie de cet animal et permet aux jeunes générations de se familiariser avec un animal qu'elles ne voient plus dans leur environnement.

Le masque Duègla est décrit comme *le plus gros* ou *le plus grand* des masques. Cette caractéristique physique souligne son importance et son autorité au sein de la hiérarchie des masques. Le *Duègla* sort chaque année pour bénir le sol et apporter le bonheur aux familles. Cette fonction souligne son rôle de médiateur entre le monde spirituel et le monde terrestre, capable d'influencer la prospérité et le bien-être de la communauté. Le masque *Duègla* est associé à la protection et au maintien de l'ordre. Il est décrit comme *un génie* qui réside dans les bas-fonds. Sa présence est censée dissuader les individus mal intentionnés et garantir la sécurité lors des cérémonies.

Aujourd'hui, lorsque ce masque sort, cela rappelle la vie de l'éléphant. Lorsque le *Douègla* doit sortir, il lance le *Douè* (*Kaolin de la forêt*) pour donner le bonheur. Il tue un mouton chaque année à la sortie du *Douègla* pour festoyer. Le *Douè* est un grand masque. Il est fait de rameaux de raphia, les têtes sont faites de plumes d'aigle pour les gros masques. Les masques danseurs, ce sont les plumes de toucan qu'ils utilisent. L'aigle symbolise le patriarche. Le *Douègla* montrait aux gens comment faire la chasse. Lorsqu'il sort, il reproduit une scène de chasse pour montrer au chasseur comment il faut chasser. « *Quand le Duègla sort, il y a des chasseurs. C'est-à-dire qu'on fait le film. On fait le film de la chasse. Il y a les chasseurs, ils sont là, puis les femmes sont là. Quand ils mangent, il y a les chasseurs qui les frappent. Et puis, les hommes les arment pour les battre* » (Garant de valeurs culturelles à Diéré-Oula).

Ils prenaient le *Douègla* et le Guédé pour organiser les travaux champêtres. Ils portent les mêmes masques que les Gueré, ils les ont empruntés chez les Gueré. Les masques de Diéré oula appartiennent aux Niaou. *Douegla* est utilisé lors des cérémonies et des travaux communautaires. *Douegla* aidait les parents à aller en guerre. Il sort chaque année au mois de janvier. La photo 7 présente un morceau de kaolin naturel conservé à Paule-Oula.



Photo 7: un morceau de Kaolin naturel conservé à Paule-Oula
(Image : Appia, 2024)

Cette image expose un morceau de kaolin de « *forêt* », utilisé comme un objet de purification chez toutes les communautés étudiées. Lors des cérémonies festives ou de purification, ces communautés se badigeonnent le corps avec cette composante naturelle.

❖ **Masque Djédé**

Djédé est un gros masque des Oubi de Diéré-Oula. Ce masque était fait aussi pour la sécurité de la famille. Lors des guerres à répétition, c'est le masque qui partait en guerre. Il organisait la communauté pour l'exécution des travaux dans le village. L'on pouvait venir d'autres villages solliciter l'aide du masque *Djédjé* pour réaliser ses travaux. « *Soit on peut dire aujourd'hui : moi j'ai mon champ à défricher, soit un hectare, deux hectares. Je vais vers Djédjé pour lui demander de l'aide* ». Lorsqu'il y a un travail à faire, par exemple un travail de défrichage, lorsque le masque convoque les individus pour le travail, tous les initiés doivent se rendre obligatoirement dans le champ pour travailler. « *Dès que le masque dit : Tout le monde m'a invité pour aller défricher un champ, personne ne doit rester, c'est obligatoire. Tout le monde doit partir. Donc il aidait les parents à combattre les ennemis, et puis aussi à faire leurs travaux, organiser les gens* » (Garant de valeurs culturelles à Diéré-Oula). Celui qui ne participe pas aux travaux est amendé. Il doit donner un cabri. S'il refuse de payer, il est attaché et obligé de payer. Ils utilisaient ce masque aussi pour faire les bancos de maison. Les initiés et les non-initiés doivent obligatoirement participer aux travaux. Aujourd'hui, il danse seulement.

❖ Masque Siagor

À Diéré-Oula, *Siagor* est un masque guerrier (*Tagnon*), ils le prenaient pour aller en guerre. Il servait à défendre le peuple. Aujourd'hui, lorsqu'il sort, c'est pour danser. Le responsable de ce masque a exposé les circonstances de la sortie de ce masque en ces termes : « *Par exemple, on peut dire : bon, les Dao et Gnèò, ils font la guerre. Si les Gnèò voient que les Dao les tuent beaucoup, ils peuvent rappeler le Siagor pour aller intervenir* ». Ce propos montre la dimension sociale du masque. Il était ainsi défenseur de la communauté, mais aujourd'hui, il ne sort que lors des cérémonies.

❖ Masques Zanier et Douézé

Les masques Zanier et Douézé sont de petits masques qui appartiennent aux Oubi de Diéré-Oula. Ils sont tous deux des masques de danseurs. Ils sortent les moments festifs. Le masque Zanier peut être sollicité pour une manifestation. « *Bon, quelqu'un peut dire : moi, je vais tuer le cabri pour lancer mon Douè pour ma protection, alors le masque peut sortir pour faire la cérémonie* ». Zanier est un masque qui danse et peut être invité pour une bénédiction. Le douézé peut sortir pour faire la comédie et soutenir les personnes qui ont des soucis. Ils sont habillés de rameaux de raphia et de plumes de touraco.

❖ Masque Guiato

Le *Guiato* est un masque mendiant (*Wagnon*) Oubi de Diéré-oula. Il apprend à la communauté la manière de bien négocier. Il peut intervenir pour consoler ou égayer. Le Responsable du masque a confié qu'« *il sortait les dimanches. Aujourd'hui, si on dit que quelqu'un a beaucoup de soucis, il peut sortir pour aller l'égayer, pour l'aider à oublier ses soucis* ». Cela montre la dimension sociale du masque. Il assiste les attristés de la communauté et les aide à surmonter leurs difficultés.

❖ Masque Gbloglahi

Gbloglahi est un grand masque des communautés Dao de Daobly. Le plus grand et le plus important des masques, symbole de bonheur et de prospérité. Ce masque imposant, souvent associé à la vieillesse et à la sagesse, est honoré et inspire le respect. Ils interviennent lors des cérémonies importantes, comme les sacrifices ou les rituels de bénédiction. Il sort rarement, généralement une fois par an, pour bénir le sol et apporter le bonheur à la communauté. Il se vêt de rameaux de raphia et sa coiffe est faite de plumes d'aigle.

❖ **Masque Gbaglahi**

Le masque Gbaglahi est un masque danseur des communautés Dao de Daobly. Il est chargé de l'animation des cérémonies et des danses festives. Pour les accessoires de ce masque, les plumes du touraco ou du calao sont utilisées pour la coiffe et les rameaux de raphia pour les jupes.

❖ **Masque Zroglahi**

Zroglahi est un masque mendiant des communautés Dao de Daobly. Ce masque est associé à des rituels visant à demander la prospérité ou à apporter assistance aux plus démunis. Il a la capacité de demander et obtenir ce qu'il veut. Par son insistance et sa manière de faire, il pousse les gens à donner sans s'en rendre compte.

❖ **Masque Layeglahi**

Layeglahi est un masque sage des communautés Dao de Daobly. Il est vénéré pour sa sagesse et son pouvoir de bénédiction. Il occupe une place élevée dans la hiérarchie des masques. Ce masque, symbole de sagesse et de bénédiction, sort rarement, parfois seulement une fois tous les cinq ans. Son apparition est un événement majeur qui attire les membres de la communauté, même ceux qui ont quitté le village. *« Quand ils arrivent là, on dit que la bénédiction est là. Même, les fonctionnaires, les cadres même quittent les villes pour venir, et quand il doit venir là, tous ceux qui sont quittés dans la région qui travaillaient ailleurs là, ils sont au courant et ils viennent, ils viennent assister »* (Chef Canton Dao, Daobly). La coiffe du masque Layeglahi est spécifiquement faite de plumes d'aigle et sa jupe est faite de rameaux de raphia.

❖ **Masque Teheglahi**

Teheglahi est un masque qui assure la sécurité des communautés Dao de Daobly. Il garantit l'ordre et protège la communauté lors des cérémonies. Il veille au bon déroulement des cérémonies et protège la communauté des influences néfastes et des perturbations. Ce masque, comparable à un policier, assure la sécurité lors des cérémonies et veille au bon déroulement des rituels.

❖ **Masque Bleglahi**

Bleglahi est un masque chanteur des communautés Dao de Daobly. Le chansonnier, appelé *Bléon* en langue Guéré, joue un rôle important lors des cérémonies. Il chante les louanges des masques et des ancêtres, contribuant à l'ambiance festive et à la transmission de la mémoire

collective. Sa présence est indispensable pour que les masques puissent danser. Il lance des défis aux masques, il les incite à faire mieux. Cela se perçoit dans le verbatim qui suit :

« Quand le chansonnier n'est pas là, le masque ne veut pas danser. C'est lui qui fait force de masques. Voilà. Et c'est lui-même qui fait que, des fois aussi, les masques peuvent s'affronter. Toi, tu viens, tu dances, puis l'autre là, il ne t'a pas considéré. Il dit qu'il est venu avant toi, tout ça-là. Il vous met tous en palabre. Ce qui fait même que le masque peut danser normalement, même, il peut t'appeler comme ça, il te dit, toi, tu as fait ça, ton père était comme ça, il fait l'histoire comme les griots là. Le chanteur, il dit, ah si c'était ton papa là, depuis il est déjà arrivé au village, mais toi, tu es jeune et puis tu es paresseux. Bon, si tu entends ça-là, ça donne de la force. Tu vas lui prouver que, toi aussi, tu es fort. C'est ça. Donc, il provoque les gens. Il provoque les gens ».

Ce verbatim expose le rôle d'incitateur du chansonnier dans les pratiques de danse de masque. Les chansonniers lancent des défis aux masques pour les emmener à donner le meilleur d'eux-mêmes et danser plus pour égayer la communauté.

Les résultats de cette étude ont révélé six (6) masques de réjouissance dans le secteur d'ADK, à savoir *Guagla*, *Djédégla*, *Zémahé*, *Mimilago*, *Dosigla* et *Douigla*.

Les masques *Guagla* et *Djédégla* appartiennent à la communauté Kouzié de Wonséaly (V2). Ces deux masques ont pour habitat la forêt sacrée de ce village. *Guagla* et *Djédégla* sont des masques originaires du pays Wobé. C'est par imitation que les ancêtres de la communauté Kouzié de Wonséaly ont instauré cette pratique dans leur communauté. Le responsable des masques *Guagla* et *Djédégla* est chargé de faire sortir ces deux masques à chaque fin d'année, précisément au mois de janvier, pour que ces masques apportent leur bénédiction à la famille pour la nouvelle année. Selon les propos du garant de ces masques, c'est un héritage culturel que son père lui a laissé, donc son devoir est de faire connaître cette pratique aux générations présentes et de la transmettre aux générations futures. Cela est perceptible à travers le verbatim du garant de ces masques en ces termes : *« C'est chaque fin d'année, en janvier comme ça, que je dois faire sortir les masques. C'est pour encourager et faire connaître ce que mon père faisait avant ; et puis le masque sort chaque année pour bénir la famille ».*

En effet, il y a des individus qui ont été formés spécialement pour guider et suivre ces masques lors des prestations. Il s'agit, en l'occurrence, du chanteur et du tapeur. Ce rôle leur a été octroyé sur la base de leur compétence en tant que tapeur et chanteur. Cela se perçoit à travers le verbatim du garant qui suit : *« Il y a deux personnes qui sont devant les masques. Il y a un chanteur et un tapeur. Ce sont les guides ; quand les masques sortent, ce sont eux qui sont chargés de les guider. Il y a un vieux là, c'est lui qui les forme ».* Au-delà de cet aspect, nous

avons la dimension physique de ces deux masques *Guagla* et *Djédégla*. Ces deux masques sont tous de grands masques, mais leur différence s'observe au niveau de leur vêtement. *Guagla* est déguisé en pagne « *Adingra* » et *Djédégla* en pagne « *Quita* ».

Par ailleurs, au niveau du rôle de *Guagla* et *Djédégla*, il faut noter que ces deux masques jouent pratiquement le même rôle. Nos enquêtés ont relevé que ce sont des masques de réjouissance, mais au-delà des fêtes, ils participent à l'éducation de la communauté. Ils sont également sollicités pour les cérémonies funéraires des chefs coutumiers. En outre, nos enquêtés nous ont instruits sur les interdits rattachés aux masques *Guagla* et *Djédégla*. En effet, lorsque ces masques sortent, il est interdit de faire palabre, il est interdit aux femmes de piler du piment dans le mortier, il est également interdit de lancer des injures à l'endroit de la femme. Les contrevenants à ces interdits s'exposent à des sanctions qui exigent un don de mouton ou de poulet. Cette assertion se justifie à travers le verbatim suivant : « *Ceux qui ne respectent pas sont aussitôt soumis à des sanctions venant de ces masques, ils demandent soit un mouton, soit des poulets. L'amende dépend de la nature de la faute commise* » (Responsable des masques *Guagla* et *Djédégla*, V3).

Quant aux masques *Zémahé* et *Mimilago*, ils appartiennent à la communauté Kouzié de Wonséaly (V2). Selon le garant de ces deux masques, il existe une organisation associée à la pratique de ces masques où chaque acteur joue un rôle spécifique. Il s'agit des chanteurs, des tapeurs, des danseurs de masques, ainsi que des guides (4 personnes) qui ont pour rôle de suivre ces masques dans tous leurs mouvements lors des prestations. Au-delà de cet aspect, nous avons la dimension physique de ces deux masques, c'est-à-dire la particularité des masques *Zémahé* et *Mimilago*. Selon le responsable, leur différence se situe, à première vue, au niveau de leur taille. En effet, les masques *Zémahé* et le masque *Mimilago* font partie de la catégorie des petits masques, mais *Zémahé* est un peu grand par rapport à *Mimilago*. Le verbatim suivant l'affirme : « *La différence d'abord, Zémahé, lui, il est un peu grand, mais Mimilago, lui, il est trop petit* ». On aperçoit leur différence également au niveau de leur déguisement. Le masque *Zémahé* a le visage peint en couleur bleu ciel, la barbe faite à base de laine de couleur verte, il porte un habit bicolore (blanc et vert) aux manches longues couvrant entièrement ses mains. Il porte des feuilles de rameaux de raphia tissées, descendant de la poitrine jusqu'au mi-cuisse et un jambelet en laine de couleur verte sur ses deux chevilles avec des chaussettes de couleur verte ornées de cauris. Quant au masque *Mimilago*, il a un visage peint en vert foncé, une barbe en laine de couleur orange, un habit tricolore (orange, blanc, vert), une jupe en raphia et un jambelet en laine de couleur orange. En effet, ces deux masques ont été fabriqués à base

d'espèces végétales telles que le fromager, le bois d'Akpi et les feuilles de rameaux de raphia. Le garant de ces masques atteste cela en ces termes : « *Pour faire les masques là, on prend les racines de fromager, racine de bois d'Akpi, on prend les feuilles de rameaux de raphia aussi* ». Concernant le rôle de *Zémahé* et *Mimilago*, on retient qu'ils sont tous deux des masques uniquement danseurs. Le responsable de ces deux masques souligne que, lorsqu'il s'agit d'aller faire des tournées, *Zémahé* et *Mimilago* peuvent aller dans d'autres villages et en ville pour faire des prestations. Le garant nous a également instruit sur l'endroit où sont gardés ses masques. En effet, *Zémahé* et *Mimilago* ont pour habitat la forêt sacrée du village. C'est dans ce même espace forestier que se déroulent les rites initiatiques liés à ces deux masques. Enfin, nous avons les masques *Dosigla* et *Douigla* de la communauté Bété de Gbliglo. Le Garant de ces deux masques est du quartier Lagoguhé de Gbliglo. Aux dires de nos interviewés, ces deux masques ont pratiquement les mêmes types de déguisement. Ils sont fabriqués avec du raphia, le bois de l'iroko et le bois d'akpi. Au-delà de cet aspect, il y a le rôle que joue chaque masque. Le *Douigla* est un masque uniquement danseur, il exécute une danse particulière en imitant le buffle dont les cornes ont une section triangulaire. Quant à *Dosigla*, c'est un masque comédien, il est fait pour le divertissement. Il amuse la galerie par des scènes de théâtre. Il va partout avec les enfants et tous les coups sont permis avec *Dosigla* car il est fait spécialement pour l'amusement. Les danses des masques *Dosigla* et *Douigla* sont accompagnées de sons de tam-tams fabriqués localement à partir d'espèces végétales. La photo 8 suivante présente une prestation du masque Zemahé à Wonsealy.



Photo 8: une prestation du masque Zemahé à Wonsealy

(Source : Appia, 2023)

4.2.2 Masques funéraires

Les résultats de cette étude ont montré deux masques funéraires, à savoir *Gouégnoulougrou* et *Kouhi*. Le masque *Gouégnoulougrou* est un masque de la communauté Kouzié de Wonséaly. Selon le garant de ce masque, pour la dimension physique de *Gouégnoulougrou*, il faut le classer dans la catégorie des grands masques. Cela se justifie à travers les propos du responsable de *Gouégnoulougrou* qui dit en ces termes : « *Gouégnoulougrou lui, quand tu le vois, il tire un peu sur un gros masque* ». En plus de la taille de *Gouégnoulougrou*, son déguisement est fait à base de composantes d'espèces végétales que sont les feuilles de rameaux de raphia, les racines de fromager et les racines du bois d'Akpi.

Par ailleurs, plusieurs acteurs interviennent dans l'organisation sociale associée à *Gouégnoulougrou*. Il s'agit des joueurs d'instruments traditionnels de musique, des danseurs et des guides. Ces trois catégories d'acteurs sont ainsi chargées de suivre et de guider *Gouégnoulougrou* pendant les cérémonies. D'après le garant, « *Gouégnoulougrou, il n'est pas fait pour les manifestations, c'est uniquement lorsqu'un vieillard décède dans le village qu'on fait appel à ce dernier pour les cérémonies funéraires* ». Le garant souligne également que *Gouégnoulougrou* a pour habitat la forêt sacrée du village de Wonséaly. Dans ce même espace sacré forestier les rites initiatiques des personnes qui veulent appartenir à la confrérie du masque *Gouégnoulougrou* sont effectués.

En plus du masque *Gouégnoulougrou*, il existe le *Kouhi* qui appartient à la communauté Kouzié de Tchétaly et de Wonsealy. Il est principalement funéraire. Selon les informations collectées, le *Kouhi* est le plus grand dans l'ordre de commandement du cercle mystique. Lorsqu'il sort pendant les cérémonies exceptionnelles (funérailles), les femmes, les enfants et les hommes non-initiés sont privés de voir le *Kouhihi*. En effet, l'initiation au masque *Kouhi* est uniquement réservée aux hommes âgés de plus de 30 ans. Cela se perçoit à travers ce verbatim : « *Kouhi là, femme et puis enfant ne voient pas, toi, garçon même, il faut avoir l'âge avant d'être initié, c'est à partir de 30 ans qu'on peut faire* » (Chef tribu, V1). Le *Kouhi* a pour milieu de vie les forêts sacrées des villages. Les rites initiatiques au *Kouhi* sont également organisés dans ces espaces sacrés. Au sujet du rôle du masque *Kouhi*, selon le chef de tribu de Tchétaly, le *Kouhi* sort de la forêt sacrée généralement pour présider aux obsèques des personnes âgées, notamment les autorités traditionnelles du village. Au-delà de cet aspect, il peut souvent intervenir lorsque l'ordre social est menacé par des conflits ou le non-respect des interdits,

lorsqu'une calamité s'abat sur le village nécessitant de procéder à des rituels et des sacrifices, lorsqu'il s'agit d'exprimer un remerciement après une bonne récolte aux ancêtres.

4.2.3 Masques judiciaires

❖ Masque Ouiya gla

Le plus grand masque à Keibly est un masque de femme. La jupe du masque est faite de raphia, le visage avec du rotin et des plumes de l'aigle ou du touraco, « *pour la beauté, on prenait les plumes de l'aigle et pour les toucans* ». La plume de l'aigle est utilisée pour les grands masques. L'aigle est le plus grand de tous les oiseaux. Les masques danseurs, étant considérés comme de petits masques, ne peuvent pas porter de plume de l'aigle. Les plumes de l'aigle sont réservées aux grands masques. L'origine du nom *Gla* semble être liée à une espèce de fourmis venimeuses que l'on trouve dans la brousse. La piqûre de ces fourmis provoque des réactions corporelles intenses, possiblement similaires à l'état de transe ou de possession associé au port du masque. Le *Gla* joue un rôle de protecteur de la communauté, spécifiquement contre les dangers spirituels et les ennemis. Le *Gla* est présent lors des cérémonies importantes, notamment les funérailles et les fêtes, marquant des moments clés de la vie sociale et spirituelle. Le *Gla* est associé à des pouvoirs surnaturels, comme la capacité de contrôler les éléments naturels. À Keibly, l'*Ouiya gla* est un masque régulateur.

« Il peut approcher les gens pour leur dire que ce qu'ils ont fait n'est pas bon. Il peut aller voir tous les chefs pour leur dire de voir les communautés, de discuter avec eux, parce que ce qui arrive là, vous n'êtes pas dedans. Donc, ils peuvent sortir pour informer les étrangers sur ce qu'on ne fait pas ici. C'est l'éducation ».

À en croire ce verbatim, l'*Ouiya gla* revêt une dimension sociale pour la communauté. Il assure à cet effet le rôle d'éducateur. Pour maintenir l'ordre, il sanctionne sévèrement ceux qui commettent des actes socialement condamnés. Cela se perçoit dans les propos du Chef de village : « *Aujourd'hui, les jeunes s'adonnent à la drogue, mais si le masque t'attrape, ils vont vider la maison de ta famille. Ils vont te dire de donner deux bœufs, ça fait 800 000 FCFA actuellement, deux casiers de boissons et il faut mettre 500 000 FCFA dessus* » (Chef du village de Keibly). Cela montre que pour contraindre les récalcitrants à obéir aux règles sociales, le masque leur impose de s'acquitter de dons coûteux. Malheureusement, les masques sont en voie de disparition aujourd'hui pour défaut de disponibilité de tenue. Les composantes des ressources naturelles utilisées dans l'habillement des masques sont en voie de disparition. Cela est lié à la disparition du couvert forestier dans l'espace immédiat des communautés. Pourtant,

toutes les composantes concernées telles que le raphia, le bois d'Akpi et le fromager se trouvent généralement en forêt. Pour remédier à ce manque, ils ont prévu des endroits où ils vont planter des raphias.

Dans le secteur d'ADK, les résultats de cette étude ont révélé deux masques judiciaires, à savoir Zougla et Gnonglégla. Le Zougla est un masque qui appartient à la communauté Kouzié de Wonséaly. D'après le responsable du masque, Zougla est un grand masque qui n'apparaît que pendant la nuit et par occasion. C'est un masque formellement interdit aux femmes et aux enfants.

Zougla est un régulateur de société, c'est-à-dire qu'il est un masque sollicité lorsqu'il y a un problème dans le village qui trouble l'ordre social, tel que les problèmes de paix et de guerre. Il intervient pour trancher les différends entre les populations de Wonséaly, mais également les problèmes entre Wonséaly et d'autres villages. Lorsque le masque Zougla doit sortir, le garant utilise le « *Guêbo* » (corne de la girafe) comme une flûte et c'est à travers cet objet symbolique qu'il appelle le Zougla accompagné des éloges, avant que le masque ne sorte de son enclos qui n'est rien d'autre que la forêt sacrée du village.

Ensuite, nous avons le masque Gnonglégla appartenant à la communauté Bété de Gbliglo. Concernant la dimension physique de ce masque, il fait partie de la catégorie des grands masques du village. Gnonglégla est fabriqué avec la racine du bois d'akpi et ses vêtements sont faits avec des raphias et des plumes d'oiseaux. Il fait partie du groupe des masques inventés par la communauté Bété de Gbliglo elle-même. Au sujet de son rôle, Gnonglégla a pour premier rôle la régulation de la société. Son travail consiste à trancher les différends entre les membres de la communauté et à prononcer des sentences à l'endroit des individus qui ne respectent pas les normes sociales de la communauté. Mais au-delà de ce rôle, Gnonglégla est un masque qui fait les démonstrations de puissances mystiques. Selon le garant, « *lorsqu'on tire avec le fusil sur Gnonglégla, ça ne rentre pas dans son corps ; quand on met le feu sur lui, il ne brûle pas. C'est ce qui fait de lui un masque de miracle* ». Gnonglégla est aussi sollicité lors des fêtes de réjouissance telles que la fête de la nouvelle récolte où il va danser à la grande place du village en présence des villageois. Sur la base des informations recueillies auprès de nos enquêtés, il est interdit aux hommes et aux enfants de prononcer des injures de femme publiquement. Il est également interdit aux femmes de piler du piment dans le mortier une fois la nuit tombée (19 h). Il est aussi interdit aux non-initiés de pénétrer le sanctuaire de Gnonglégla, c'est-à-dire la forêt sacrée. En cas de déviance d'un interdit, le déviant est aussitôt sanctionné par le masque

Gnonglégla. En effet, Gnonglégla attache le déviant, verse du piment sur lui et le met au soleil. Pour être libéré, il doit payer une amende de poulet ou de mouton.

4.2.4 Danses guerrières

❖ Kouhi

Figure emblématique de la culture Bakwé, le *Kouhi* est une pratique sacrée dont l'origine remonte de longues dates. Cette danse est empreinte de mystère et de puissance. Il joue un rôle de régulateur social et de garant des traditions. Le *Kouhi* est un guerrier qui protège et intervient dans des situations graves ou de conflits importants. Il intervient dans les situations nécessitant une intervention spirituelle pour rétablir l'ordre et la paix au sein de la communauté. La danse montre l'importance du *Kouhi* et rappelle son rôle de garant de l'ordre et de la justice dans la communauté. Le *Kouhi*, en tant que figure d'autorité spirituelle, aide à maintenir l'ordre et le respect des traditions. Les propos qui suivent en témoignent :

« Le Kouhi est une pratique sacrée, qu'on ne voit pas, donc c'est un truc mystique. Les femmes et les non-initiés n'ont pas le droit de voir le Kouhi. Lorsqu'il sort, tout le monde est dans la maison, il peut faire le tour du village pendant deux jours. Lorsqu'il sort, c'est qu'il n'est pas content. Le Kouhi est le maître de tout, il dicte la conduite à tenir lorsqu'une personne désobéit aux règles du Kouhi, il crie et cette dernière est sanctionnée. Il peut être attaché à un bois comme un animal, et ils mettent le feu sous l'arbre pour te punir. Pour s'en sortir, il est obligé de payer des amendes, ils peuvent te prendre un bœuf. C'est lorsqu'il envoie le bœuf qu'il est détaché. Ce bœuf est mangé par le Kouhi, ils mettent ainsi de l'ordre dans le village ».

Le rôle du *Kouhi* est de mettre de l'ordre dans le village. Il instaure et fait respecter l'ordre. Cela imposait le respect des aînés et des règles et normes de la communauté. L'arrêt du *Kouhi* aujourd'hui a causé le désordre et l'irrespect. Cette pratique est arrêtée à Gnamangui depuis les années 1962, le dernier a été initié en 1962.

Le *Kouhi* était très avantageux pour la communauté, lorsqu'il n'y a pas de route, il exige l'ouverture d'une voie. C'est comme un « *travail forcé, mais avec souplesse* ». Ne disposant pas de prison, la sanction était exécutée sur le champ. Le récalcitrant est attaché, le corps badigeonné de piment. Lorsqu'il sort de ce châtiment, il ne récidive plus. Ils payent des amendes telles que mouton (*Gbablé*), cabri (*Ouilé*), poulet (*Sapê*) ou nettoient les champs de quelqu'un et ils doivent y aller obligatoirement. Le *Kouhi* est habillé de feuilles de palme. Il règle les problèmes entre les membres de la communauté. « *Lorsque tu n'es pas initié, tu ne dois pas voir le Kouhi ; s'il te voit, il te tue. C'est lorsque tes parents payent les amendes qu'il te*

ressuscite ». Quel que soit l'âge, lorsqu'il le ressuscite, il est automatiquement initié. Mais l'âge requis pour l'initiation est de 21 ans. Le *Kouhi* sort pour des situations jugées graves, comme le meurtre, les problèmes inter-villages... Il existe dans tous les villages Bakwé. Le *Kouhi* défendait la communauté. Lorsqu'un membre désobéit au *Kouhi*, il est puni, il est attaché et mis au soleil. Assorti d'amandes. Les situations dans lesquelles le *Kouhi* sort.

« Mais, c'est le Kuhi qui apparaît quand il y a un cas grave. S'il y a un phénomène grave qu'on ne peut pas régler humainement parlant, le doyen d'âge lui demande. Et il peut dire que moi, j'ai accepté le pardon, mais pour que je puisse laisser tomber, il faut aller m'envoyer telle chose. Mais il te demande l'impossible. Quand on te dit ça qu'on n'a pas pu régler, et puis il est rentré, tu vois le frère te dépasser et s'en va. Tout le monde avait peur du Kouhi, il corrigeait les têtus » (Chef de terre de Touadji 1).

Le *Kouhi* est décrit comme un esprit ou un être sacré qui se manifeste à travers des chants. Le *Kouhi* joue un rôle protecteur, intervenant dans les situations de danger ou de conflit. Autrefois une pratique courante, la pratique de *Kouhi* a disparu avec l'avènement de la religion chrétienne.

À Doba, les *Kouhi* ne sont pas des masques, ce sont des guerriers. C'est une personne qui, dans la chambre, entonne des chants sacrés. Il n'est pas permis aux non-initiés et aux femmes de le voir. *« Le Kouhi était dans les affaires de sorcellerie. Quand on disait que celui-là a tué une telle personne, c'est lui qu'on va voir. Ou bien en cas de litige. Quand il dit quelque chose, on ne peut plus dire quelque chose d'autre. Et quand le Kouhi te dit, c'est comme ça et que tu ne fais pas, il dit : attachez-le. On te prend, on t'attache. S'il dit, frappez-le, on te frappe »* (Garant de valeurs culturelles, Doba).

Le *Kouhi* était pratiqué par de puissants hommes. *« Quand tu le surprends, il crie sur toi. Il paraît que quand il crie sur toi, tu meurs. Mais après, il te ressuscite »*. Le *Kouhi* a été arrêté parce qu'il était *« mélangé à la sorcellerie. C'est pour cela qu'ils ont abandonné cela. Parce que ça tue les gens, les parents mettent de la sorcellerie dedans et ça tue les gens »* (Chef de terre de Djapadji). Le *Kouhi* tranchait dans les situations difficiles ou de récidive. Lorsqu'une personne sort avec la femme d'un autre homme, par exemple, et qu'elle ne veut pas s'excuser, ils font appel au *Kouhi* pour l'y obliger. Il oblige ce dernier à demander pardon. Il rendait justice. Le *Kouhi* était une personne qu'on ne voit pas, cette personne était dans une chambre. De cette chambre, elle chantait, faisait les commandements et donnait les ordres. *« Donc, c'est lui qui réglait les plus grands conflits et litiges de forêts de la région »*. Il faisait attacher le récalcitrant pour l'amener à obéir aux ordres. Actuellement, cette pratique n'existe plus, seule la pratique du masque continue. Pourtant, les ordres du masque ne sont pas suivis comme ceux du *Kouhi*.

Ces communautés voudraient que cette pratique reprenne pour son rôle de maintien de l'ordre. Le Kouhi sortait chaque vendredi ou jeudi après 19 h, 20 h et tout le monde restait terré à la maison. Lorsqu'on t'initie, « *on te fait entrer dans le monde des voyants* ». Une fois initié, « *toi, tu peux voir ce que les autres initiés voient* ».

À Daobly, cette pratique guerrière existait. Cette pratique existerait sur tout le territoire Guéré, tout comme chez les Bakwé. Le *Kouhi* était utilisé pour organiser la société et conduire des travaux d'envergure. Ce se vérifie dans le verbatim suivant :

« Nous sommes au village ici. Moi ou bien le chef de village peut avoir un travail, un travail qui est pressé. Et les autorités vont faire ça ce matin-là. Il peut appeler le Kouhi ; quand il appelle, aucun ne sortira du village. Tant que le travail là n'est pas fini. Donc, lui, vraiment, quand c'est chaud, il met de l'ordre. Même s'il peut t'attacher, ça n'ira nulle part. Même qui fait quelque chose, il fait un travail, il finit, il dit bon, ton travail est fini. Le Chef dit bon, j'ai un cabri. Il tue un cabri, les travailleurs ont fini de manger et lui, il s'en va. C'est une manière d'organiser le village, les gens, tout se passe bien » (Chef canton Dao, Daobly).

L'analyse de ce verbatim laisse transparaître le rôle du *Kouhi* pour ces communautés. Le *Kouhi*, une pratique guerrière, est sollicité dans les périodes d'urgence. Notamment dans l'exécution des travaux sociaux ou individuels de grande envergure. Le *Kouhi* étant considéré comme le protecteur et le défenseur de la communauté, ces ordres sont considérés comme de l'évangile à respecter et à exécuter à la lettre. Ainsi, tous se doivent de participer aux activités initiées par le *Kouhi*, dans le cas contraire, les contrevenants s'exposent à des sanctions. L'initiation au *Kouhi* se déroule dans la forêt sacrée du village. Au sujet du rôle du *Kouhi*, selon le chef de tribu de Tchétaly, *Kouhi* sort de la forêt sacrée généralement pour présider les obsèques des personnes âgées, particulièrement les autorités traditionnelles du village. Au-delà de cet aspect, il peut souvent intervenir en cas de conflits ou de non-respect des interdits. Ils sortent aussi pour des rituels et des sacrifices expiatoires et pour exprimer des remerciements aux ancêtres après une bonne récolte.

4.2.5 Danse des chasseurs

❖ Kôpado

Ancrée dans les traditions ancestrales des Bakwé de Kpehiri, la danse des chasseurs (*Kôpagnon*) célèbre le courage et la puissance des chasseurs d'éléphants. La danse des chasseurs, pratiquée avant et après des parties de chasse importantes, comme la chasse aux éléphants, invoque la force et la protection des esprits pour assurer le succès et la sécurité des chasseurs. Cette danse

rituelle vise à invoquer la protection des esprits et à assurer le succès des expéditions de chasse. Elle renforce également les liens de solidarité entre les chasseurs et galvanise la communauté.

Le *Kôpado* est une danse qui est exécutée avant le départ à la chasse et au retour de la chasse. Une partie de la chasse comprend plusieurs mystères. Le chasseur peut être confronté à des esprits qui se transforment en un animal pour l'affronter. Il peut aussi croiser des génies malfaiteurs ou bienfaiteurs au cours de la chasse. Le retour d'un chasseur après une chasse est alors considéré comme une victoire et est célébré à cet effet. Il peut aussi tuer de gros gibiers. Cette danse est exécutée par les courageux et les vaillants. Ces derniers transmettent cette danse par l'apprentissage aux autres. Les initiations se font à partir de l'âge de 15 ans. *Kôpado* est une danse de guerrier. Cette danse est exécutée pour démontrer la force du guerrier chasseur. Avant d'aller à la chasse, le guerrier prend les initiés et ils exécutent la danse pendant deux jours. Il prend la force d'une femme ou de deux jeunes filles par des rites les rendant invalides. Il accapare cette puissance et peut parcourir de longues distances en forêt à la chasse aux éléphants. Selon le chef du village de Kpehiri, « *il faut être fort pour tuer un éléphant car il y a aussi des humains qui se transforment souvent en éléphants* ». Lorsque le chasseur tue l'éléphant, il coupe sa trompe (*Donmon*) qu'il met sur son visage. Il prend le bout de cette trompe et se retourne vers le village avec ses accompagnateurs. Arrivés au village, ils font le tour du village avec des chants. À l'arrivée de la nuit, ils font un feu autour duquel le village se réunit. Ils emmènent l'éléphant tué et la communauté chante autour du gibier jusqu'au matin. C'est lorsque les chasseurs reviennent de la chasse que les femmes utilisées reviennent en elles-mêmes. Le chasseur prend la puissance des femmes pour pouvoir se transformer en femme. Au cours de la chasse, s'il se trouve face à un homme qui veut l'attaquer, ce dernier va le voir en garçon. Pourtant, il y a certains hommes, à la vue d'une femme, ils deviennent impuissants. Le chasseur a ainsi deux identités. À son retour de sa partie de chasse, il ramène l'âme de ces femmes en elles. Ces chasseurs sont souvent sollicités dans d'autres villages pour une partie de chasse aux éléphants. Ils vont chasser à Taï et revenir. Ces chasseurs sont guidés par un chef guerrier, c'est lui qui initie les individus, donne les rôles et conduit la chasse. Il initie des compagnons (*Kôpadji*), les porte-bagages, il prépare deux à trois personnes pour l'accompagner, l'aider en assurant ses arrières, car un danger peut surgir par l'arrière au cours de la chasse. Souvent, lorsque l'éléphant est blessé, il les agresse. Dans cette situation, ils peuvent toucher un bois et disparaître. Le guerrier donne tous ces secrets à ses accompagnateurs.

Au cours de cette danse exécutée par tout le monde, femmes comme garçons, les guerriers démontrent leur puissance. Ils peuvent taper une personne avec un couteau sans que ce dernier soit blessé.

Avec l'avènement de l'église, toutes ces pratiques sont stoppées. Lors de la chasse, les accompagnateurs se cachent derrière les arbres et le chef guerrier chasse les éléphants. Lorsqu'il en tue un, il s'assure que l'éléphant est vraiment mort en coupant sa trompe avant d'appeler ses compagnons. Ils récupèrent les ivoires et abandonnent la chair sur les lieux. Le premier guerrier de Kpehiri, Kanoukeliya, est celui qui a pu arrêter Gbely, stratège guerrier venu de Daloa. Selon le Chef de village, c'est le seul qui a pu frapper Gbely, pourtant personne ne pouvait l'arrêter.

À Djouroutou, cette danse est liée à la chasse aux éléphants, notamment quand un chasseur a tué un éléphant. La danse des chasseurs est une pratique traditionnelle importante dans les communautés locales, étroitement liée aux activités de chasse et à la culture. La danse des chasseurs est une forme de célébration qui intervient après qu'un chasseur a réussi à abattre un animal, surtout un éléphant. Cette danse est une façon pour le chasseur de partager sa réussite avec la communauté et de montrer ses compétences. Quand un chasseur revient avec sa proie, la communauté l'accueille avec une danse. Pendant cette danse, le chasseur peut mimer les gestes qu'il a faits durant la chasse, montrant ainsi comment il a abattu l'animal. Les participants, y compris les femmes, peuvent danser, chanter et frapper sur des objets comme la carapace des tortues. La danse est souvent accompagnée de musique, de chants et de percussions, créant une atmosphère festive. Les instruments utilisés peuvent inclure des éléments naturels comme les carapaces de tortues. Les femmes jouent un rôle important dans cette danse, non seulement en tant que spectatrices, mais aussi en participant activement à la célébration. Elles sortent de leurs maisons pour venir admirer et encourager les chasseurs. Les femmes peuvent également faire des chants et des danses spécifiques, comme le *Boro*, lors des célébrations liées à la chasse. La danse des chasseurs n'est pas seulement un divertissement, mais aussi une manière de préserver et de transmettre les valeurs et les traditions de chasse de la communauté. Elle permet de renforcer les liens sociaux et de célébrer le courage et les compétences des chasseurs. La danse est considérée comme une partie intégrante de l'identité culturelle, avec des pratiques associées qui peuvent inclure l'utilisation de masques.

Dans le secteur ADK/V6, trois danses guerrières ont été identifiées au cours de cette étude, à savoir la danse *Gbaiman*, la danse panthère et la danse *Goulè*. Chez les Kouzié de Wonséaly, la

danse *Gbaiman* de la communauté est une danse récente. La danse *Gbaiman* a été empruntée par les Kouzié au pays Niamboua (Guessabouo et Gregbeu), précisément en 2021. Le verbatim du Garant de la danse *Gbaiman* qui suit en témoigne : « *Ça a duré chez les Niamboua, mais nous c'est l'année passée, on a pris ça au pays Niamboua pour envoyer ici* ».

Pour appartenir à la confrérie de la danse *Gbaiman*, il faut avoir participé à une séance d'initiation dans une forêt sacrée chez les Niamboua. Néanmoins, le responsable de la danse *Gbaiman* confirme avoir créé un endroit en zone forestière au sein du village pour y effectuer certaines rencontres, les membres de la danse *Gbaiman*. En ce qui concerne l'initiation à cette danse, les rites initiatiques se font uniquement pour les jeunes majeurs (19 ans) sur une durée de sept mois en zone forestière sacrée. La cérémonie d'initiation au *Gbaiman* permet ainsi, aux membres de la danse *Gbaiman*, d'être invincibles face aux attaques telles que l'empoisonnement, les mauvais sorts, les armes blanches, les armes à feu, etc. Lors des prestations de la danse *Gbaiman*, les hommes initiés portent des jupes en rameaux. Ils se couvrent tout le long du corps d'amulettes. Ils tiennent tous des machettes et des couteaux bien aiguisés avec lesquels ils font les démonstrations.

La danse *Goulè* appartient également à la communauté Kouzié de Wonséaly. Selon les enquêtés, il s'agit d'une danse guerrière exécutée exclusivement par des jeunes guerriers. C'est une démonstration de scène de guerre livrée sur un champ de bataille chorégraphique qui allie frayeur et respect. La danse *Goulè* est une pratique initiée par la communauté Kouzié dans le but de former des jeunes guerriers. Ces jeunes sont initiés et formés spécialement pour la défense de la communauté en cas d'attaque. Le verbatim suivant justifie cette assertion : « *C'est une danse guerrière créée par les parents, ça vient de chez nous ici même, on a initié des gens dedans pour nous défendre, pour défendre le Kouzié* ».

En effet, le masque *Goulè* vit essentiellement en forêt. C'est dans cet espace forestier que se déroulent les rites initiatiques du *Goulè*. Les hommes initiés au *Goulè* sortent uniquement quand il y a un affrontement entre les Kouzié et d'autres communautés. Il est aussi sollicité lors des cérémonies funéraires d'un initié qui faisait partie de la confrérie de la danse *Goulè*.

Les danseurs du *Goulè* portent généralement les habits faits en pagne Yacouba. La danse *Goulè* se déroule chaque fin d'année chez la communauté Kouzié de Wonséaly. Cette danse est exécutée par tout le monde pendant les fêtes, que ce soit les initiés ou les profanes. Lorsque les danseurs de *Goulè* sortent, tout le monde a le droit d'aller les regarder de près lors de leur prestation.

La danse panthère *Gui* est une danse traditionnelle de la communauté Kouzié de Wonséaly. Selon le responsable de la danse panthère de Wonséaly, cette pratique culturelle a été empruntée chez les Guéré et chez les Niamboua. La danse *Gui* est une pratique exclusivement réservée aux hommes. Pour se faire initier, les jeunes de Wonséaly vont chez les Guéré ou encore chez les Niamboua. Cela se justifie à travers les propos du garant de la danse panthère en ces termes : *« Pour faire l'initiation, il y a d'autres qui sont allés chez les Niamboua, il y a d'autres qui sont allés chez les Guéré »*.

Les initiés de la danse *Gui* à Wonséaly sont au nombre de 15 personnes aujourd'hui, avec à leur tête un responsable chargé de les suivre et d'organiser la danse à Wonséaly. La cérémonie d'initiation à cette danse permet ainsi aux initiés d'être invincibles contre toutes les attaques directes ou indirectes telles que les mauvais sorts, les empoisonnements, les armes blanches, les armes à feu, les accidents de la circulation, etc. À Wonséaly, cette danse est organisée chaque fin d'année, précisément entre le mois de décembre et le mois de janvier. Ainsi, les pas de danse exécutés par les danseurs sont typiques de la panthère. Les vêtements que les danseurs portent sont à l'effigie du pelage de ce félin jaune fauve couvert de taches ocellées. En plus de cela, les danseurs portent des amulettes et des feuilles de raphia aux chevilles et aux poignets. Le responsable souligne que, pour inviter le masque *Gui* à faire une prestation, le droit à payer est constitué d'une somme d'argent plus un poulet et une bouteille de liqueur. Voici le verbatim du garant de la danse panthère qui l'atteste : *« Si tu dis, tu vas nous inviter là, on te dit qu'il faut donner une somme même, c'est pour te dire 10000, un poulet là, une boisson liqueur, nous on prend, on vient »*. Ce verbatim montre que la pratique de danses guerrières rapporte aussi des ressources financières aux danseurs.

4.2.6 Danse de réjouissance

❖ Danse Bolou

Le *Bolou* est une danse de réjouissance des Bakwé. Elle se pratique au cours des cérémonies festives comme le mariage, la dot, la fête et les moments de joie. Exprimant la joie et le contentement, le *Bolou* était traditionnellement joué avec des tam-tams fabriqués à partir de peaux d'animaux, notamment le céphalophe. Le *Bolou*, à l'instar du *Djokou*, est une manifestation de la vitalité culturelle du village et de son attachement aux traditions ancestrales.

❖ Kami

Le *Kami* est un instrument traditionnel de musique des Bakwé, une sorte de guitare en calebasse. Il servait à égayer la communauté. Le son du kami est décrit comme très intéressant et peut être perçu comme de la musique traditionnelle. Le *Kami* est un instrument de musique utilisé lors des cérémonies et des moments de réjouissance.

❖ Chant Aloukou

L'*Aloukou* était chanté lors de l'adoration du Pipikedji. Les participants chantaient et dansaient au rythme de l'*Aloukou*. Une danse empruntée aux Bétés.

❖ Danse Djokou

Danse traditionnelle du peuple Bakwé, pratiquée principalement par les femmes âgées de plus de 60 ans lors des festivités. *Djokou* est le nom d'un fruit comestible, le akpi. Les femmes étant allées ramasser le *Djokou*, se sont mises à chanter en ramassant le *Djokou*. C'est ainsi que le chant a porté le nom de *Djokou*.

« On a appelé ça Djôkou parce qu'au moment de la création du son, les femmes sont allées chercher le fruit en brousse et étant là-bas, elles ont voulu s'égailler en faisant un rythme de chant et elles ont continué avec ce rythme au village, ainsi, cela est devenu un rythme musical. Donc, comme c'est de là que vient l'inspiration, on lui a donné ce nom-là ».

Le *Djokou* se danse avec des grelots à la cheville. Cette chanson est fredonnée par les femmes, les tam-tams sont battus par les hommes. Elles badigeonnent le corps avec du kaolin qui symbolise la pureté, le bonheur. Les chants sont entonnés par une femme assise sur une chaise et repris en chœur par d'autres femmes. C'est avec une calebasse (*sapleu*) que les femmes chantent au rythme des tam-tams. Il n'y a plus de percussionnistes de cette danse à Dahoro, elles sont toutes mortes. Le *Djokou* est une danse de réjouissance qui célèbre les moments importants de la vie communautaire, tels que les mariages, les récoltes abondantes, les funérailles, les cérémonies de dot et les fêtes. Elle est exécutée pour manifester la joie. Elle s'exécute les soirs à partir de 19 heures après le dîner. C'est une danse de clair de lune. Accompagné de chants et de musique rythmée, le *Djokou* est une expression collective de joie et de vitalité, rassemblant la communauté dans un moment de partage et de convivialité. Elle permet de créer du lien social, de célébrer et de réjouir la communauté. Il existe une version dansée par les vieilles femmes et une autre dansée par les jeunes. Les instruments de musique et les chants accompagnent la danse pour créer une atmosphère festive.

❖ Danse Djiwolè

Le *Djiwolè*, danse des Bakwé, est exécuté dans le cadre du mariage traditionnel. En effet, lorsqu'un homme courtise, il la fréquente et décide de l'enlever pour l'envoyer dans son village. « À la rentrée du village, il laisse la femme hors du village. Il va informer ses parents qu'il est venu avec une femme. Tout le monde accourt vers la femme, une personne met la femme à son dos et ils commencent à chanter le *Djiwolè*. C'est une joie, elle ne doit pas marcher pour rentrer dans le village. Donc, on la met au village et on commence à chanter *Djiwolè* » (Garant de valeurs culturelles, Doba). Elle est mariée dans le village, tout le monde est content. Ils tapent des tam-tams, chantent et dansent. Ils déposent un mortier, elle ne doit pas toucher le sol au début. Ils trouvent une maison où mettre cette femme. Pendant trois jours, les femmes viennent chanter pour leur nouvelle belle-fille. Il y a des chansons pour donner des conseils : « Il y a des chansons, tu es venu, c'est pour faire enfant, pour remplir le village, il ne faut pas venir avec ton ventre sec ici. On t'insulte en même temps, on te bénit, on te donne des conseils ». À travers les chants, elles donnent des conseils à la femme.

❖ Danse Kakou

Le *Kakou*, cette danse des Bakwé, à caractère plus guerrier, servait autrefois à exprimer la force et la résistance du village.

❖ Danse Glopé

Danse joyeuse chez les Bakwé, le *Glopé* est rythmé par des instruments de musique traditionnels. Cette danse tire son nom d'un instrument de musique traditionnel, ressemblant à un balafon ou à une guitare, utilisé lors des réjouissances et des cérémonies. Il contribue à créer une atmosphère festive et à renforcer les liens sociaux au sein de la communauté.

❖ Danse Tabawoula

Chez les Bakwé, *Tabawoula* est une chanson accompagnée de danse, une chanson de réjouissance. Cette chanson peut être exécutée à tout moment de réjouissance. Celle qui l'exécute actuellement se trouve à Djapadji. Toutes les femmes peuvent faire le *Tabawoula*. Pour le faire, elles peuvent apprendre auprès des autres. Elles ont juste unealebasse appelée *Sapleu* et un tam-tam appelé *pleu* en langue locale Bakwe. Le *Tabawoula*, c'est lancer des éloges, apprécier les gens, faire des *Atalaku* (des éloges). Elle se fait avec du tam-tam, les castagnettes. Les hommes tapent et les femmes chantent. La percussionniste de cette chanson est de Dagadji, toutefois, les femmes de Dahoro qui arrivent à imiter sa voix peuvent la chanter.

La pratique de cette danse est rythmée de tam-tams suivis de chants. Tabawoula, c'est lorsqu'on prend une fille en mariage que les gens la dansent pendant six jours. *« Tu négocies avec elle et puis vous quittez son village la nuit et d'ici il va faire jour, tu es rentré avec elle chez toi. »* (Chef du village de Dagadji). Elle est badigeonnée de kaolin (*Terrê*). Le Tabawoula est un chant exécuté par les femmes pour faire des éloges, donner des conseils avec des rythmes musicaux.

❖ Danse Taï

Le *Taï* est une danse de réjouissances et funéraire. Tout le monde peut danser, mais il faut connaître les pas. Cette danse est originaire de Taï, c'est une danse des Oubi et des Dao, empruntée par les Bakwé. Les Bakwé sont liés à ce peuple. *« Les parents sont allés chercher cette danse là-bas pour l'amener dans leur village »*. Les communautés sont liées, mais les Oubi ne dansent plus cette danse. Les chansons de la danse Taï sont souvent en langue Guéré.

❖ Danse Tougbou

Danse expiatoire pratiquée par les femmes Bakwé après le décès de l'une de leurs sœurs lors d'un accouchement. Le *Tougbou* est une danse guerrière féminine. Quand une femme va accoucher et qu'elle meurt pendant l'accouchement, les femmes sortent, elles vont en guerre contre les hommes. Même si c'est une femme étrangère, une fois qu'elles entendent qu'une femme est décédée au cours de l'accouchement, elles exécutent cette danse. Elles prennent des morceaux de bois, qu'elles tapent au sol. C'est une manière guerrière de manifester leur colère contre les hommes. Elle considère que c'est un garçon qui a causé la mort de leur sœur puisque c'est un garçon qui l'a enceinte et que c'est ce qui a causé son décès. Lorsqu'elles sortent, ce sont les femmes seulement qui peuvent les voir, les garçons se cachent. *« Si tu sors qu'elles t'ont attrapé, elles vont te frapper jusqu'à te blesser. N'importe quel garçon, elles vont te frapper. L'année passée même, il y a une femme burkinabè qui est décédée. Elles étaient en train de faire et il y avait un gendarme, il était obligé de fuir »*.

Elles exécutent cette danse à moitié nue. Elles portent un petit short, mais il n'y a rien en haut. Elles vont prendre de la cendre pour faire des signes sur elles. C'est depuis le matin que chacune prend la cendre dans son foyer pour aller au cimetière. Arrivées là-bas, elles se maquillent avec la cendre, c'est un signe de guerre. Elles vont mettre sur leur front, les pieds, leur poitrine. Au cours de cette danse, elles font le tour du village. Elles commencent toujours au cimetière et vont jusqu'au bout du village. Elles font le tour du village, une fois avec les bois qui leur servent d'arme. Elles font un premier tour, elles se reposent un peu. Elles repartent au cimetière. Elles tapent les bâtons qu'elles tiennent en mains, insultent les hommes. Quand elles finissent, elles

déposent les bâtons et reviennent à la maison une deuxième fois. Lorsqu'elles font le tour du village, quand elles viennent, elles vont dans la cour où la femme est décédée. Elles vont tourner là-bas, chanter. Elles vont faire tous les trois tours dans la cour. Quand elles font ça, elles nettoient le ménage du malheur. Toutes les femmes en âge de procréer font la marche. Le dernier passage, elles vont faire le tour du village, aller auprès des ruisseaux et se laver. Elles y laissent les bois. Elles y laissent ainsi le malheur. Chacune repart à la maison avec son pagne et sa serviette. Quand elles sont désarmées pour rentrer dans les maisons, on peut les voir. Le jour où la personne est décédée, elles exécutent cette danse trois fois dans la journée.

❖ Danse Tchatcha

Tchatcha est le *woyo* (ambiance) traditionnel chez les Bakwé. Ce *woyo* est fait par les femmes. Elles font les éloges, les *atalakous*. Elles le font dans les événements heureux et malheureux. Le *tchatcha* se chante à n'importe quel moment. Elles peuvent faire le *tchatcha* quand elles veulent. Ils sont souvent invités à des manifestations pour faire des animations. Ils peuvent le faire aussi dans des funérailles. Le tchatcha se fait avec Tam-tam, Grélo, Castagnettes (*Sablé*).

❖ Danse Tacli

À Dagadji, le *Tacli* était une danse exécutée après l'abattage d'un éléphant. Ils pouvaient inviter au moins six villages à festoyer autour de la viande de l'éléphant. « *Les femmes s'habillaient correctement et les garçons mettaient du charbon noir sur leur visage, ça veut dire les guerriers* » (Chef du village de Dagadji). La danse *Tacli* se pratiquait dans plusieurs villages. Elle se faisait partout, mais il semble qu'elle ait disparu. La danse *Tacli* est accompagnée de tam-tams. Les jeunes sont ceux qui utilisent les tam-tams pour danser. La danse *Tacli* est liée à des ambiances faciles ou des réjouissances aujourd'hui. Elle peut être considérée comme une danse d'ambiance facile.

❖ Danse Boro

Chez les Kroumen, la danse *Boro* est une danse traditionnelle de femmes où les femmes chantent des histoires familiales et ancestrales, perpétuant la mémoire collective. Il s'agit d'une danse au cours de laquelle les femmes chantent et expliquent des histoires familiales. Les chants qui accompagnent la danse *Boro* ont pour fonction de raconter l'histoire familiale et de transmettre des connaissances relatives aux ancêtres et à leur vécu. Cette danse peut être exécutée lors de différentes célébrations, même pendant les fêtes de chasse.

❖ Danse doué

Chez les Kroumen, le *doué* est une danse pratiquée par des femmes lors de la guérison d'une personne malade. C'est une danse de réjouissance qui célèbre le retour à la santé.

❖ Danse Borau

À Djouroutou, la danse *Borau* est une danse pour les grandes personnes, incluant les personnes âgées, et peut être accompagnée de chants et de rythmes. Une danse de malheur, où les femmes sortent en chantant pour demander pardon à Dieu, peut être exécutée quand il y a un décès ou un malheur.

❖ Danse alou

À Djouroutou, la danse *Alou* est une danse traditionnelle exécutée par les jeunes quand « *le plus mauvais s'en va* ». Cette expression suggère que la danse est liée à la fin d'une situation négative ou au départ d'une personne considérée comme nuisible. Ce sont principalement les jeunes qui exécutent cette danse. La danse *Alou* inclut des chants et des mouvements de danse. Elle permet d'exprimer la joie et le soulagement ressentis après une période difficile ou le départ d'une personne considérée comme négative. La danse *Alou* est un moyen pour la communauté de célébrer un événement positif et d'exprimer son contentement après une période de difficulté. Elle marque un nouveau départ et un retour à une situation plus harmonieuse.

❖ Danse Bleyio ou Plôgnon

La danse *Bleyio* est une danse traditionnelle pratiquée par les femmes. À l'origine, elle était associée à la cérémonie de l'excision. Après avoir subi l'excision, les jeunes filles étaient placées dans un enclos pendant une période pouvant aller jusqu'à un an. Durant ce temps, elles apprenaient à danser le Bleyio, sous le contrôle de femmes plus âgées qui leur enseignaient les pas et les mouvements. La pratique de l'excision étant aujourd'hui interdite, la danse *Plôgnon* a évolué et est pratiquée par des femmes de tous âges, même celles qui n'ont pas été excisées. Malgré le déclin de l'excision, la danse Bleyio continue d'exister au canton Dao. Les femmes peuvent apprendre la danse même sans avoir été excisées, en observant les autres danseuses et en reproduisant les mouvements.

« Comme actuellement, la loi va contre ça. Voilà pourquoi ça a diminué. En dehors de l'excision, celles qui savent danser même : il y en a même qui n'ont pas été excisées, mais elles savent danser, qui ont vu les pas de danse que les autres employés qui savent danser ça aujourd'hui et qui dansent ça aujourd'hui. Cette danse existe toujours »

aujourd'hui : ça existe, ça existe, mais on ne fait plus comme on mettait les femmes dans les enclos : maintenant, là, interdit ça ».

L'exécution de la danse Bleyio suit un certain rituel. Les femmes incisées restent dans l'enclos pendant une période de guérison de trois à six mois. Après cette période, elles sont emmenées chaque matin dans une parcelle nettoyée en brousse pour s'entraîner à danser. Des musiciens, utilisant des morceaux de bambou spécialement fabriqués, accompagnent les danseuses en tapant un rythme. Les costumes jouent un rôle important dans la danse *Bleyio*. Les femmes s'habillent avec des raphias, se maquillent avec du kaolin et utilisent une teinture rouge extraite d'un bois spécifique pour peindre le corps. La danse sert à honorer des personnalités importantes en visite dans le village. Elle est considérée comme une danse de réjouissance. Celle-ci est pratiquée à différentes occasions, telles que les cérémonies et les fêtes. La danse est un vecteur de transmission des traditions et de consolidation des liens entre les membres de la communauté.

Cette danse a été empruntée chez les Libériens. Cette danse s'exécute lors des fêtes de réjouissance. Les femmes mettent du raphia, se couvrent le corps avec du kaolin pour danser. Chaque femme dans l'équipe a son pas de danse. « *Donc elles ne dansent pas de la même manière, chacune a sa manière de danser et ça véhicule un message* » (Présidente des femmes de Paulé-Oula). Le manque de raphia pour la confection des costumes traditionnels constitue également une menace pour la pérennité de la danse. Cette danse est l'une des principales danses offertes aux touristes par les communautés locales lors des visites touristiques à Daobly. La photo 9 montre une prise de vue avec les danseuses du Bleyio lors d'un circuit touristique à Daobly.



Photo 9: une prise de vue avec les danseuses du Bleyio lors d'un circuit touristique à Daobly

(Source : Appia, 2024)

❖ Danse Kantou

Le *Kantou* est une danse de réjouissance des Guéré de Zaïpobly. Cette fête est purement sexuelle. La danse porte le nom d'un arbre mystique qu'on appelle le kantou. C'est un arbre fétiche. La danse du *Kantou* est une création des ancêtres de Zaïpobly. Elle n'est pas venue d'ailleurs, mais elle est propre à cette communauté. Elle a été créée par un homme nommé Gabli, qui, après être tombé en transe et entré dans la brousse, a mimé le *Kantou* en tenant un arbre à la main. La danse *Kantou* se caractérise par plusieurs interventions, notamment des jeux de charlatan, des mimes de chimpanzé et de mangouste, ainsi que des concours culinaires et du grand mangeur. Il y a une prestation de la meilleure cuisinière, qui prépare des plats traditionnels avec la tête, les pattes, la peau et les intestins d'un bœuf tué à cette occasion. Le sabba fait également partie de la prestation. Le vieux *Kantou*, accompagné de jeunes sifflant dans des cornes de bœuf, conclut la danse en prononçant des paroles après avoir fait jeter de la

terre. Une jeune femme, tenant un objet en forme de *zizi* (le phallus), participe aussi à la danse. Il y a aussi des danseurs comiques qui font des pauses lors des prestations. L'objet en forme de *zizi* est un symbole de la danse du *Kantou*. Avant la danse du *Kantou*, la perversité est interdite, ce qui signifie qu'il ne faut pas dire d'injures ou offenser les autres. Mais « *pendant la fête, un esprit peut tomber sur une femme qui va tomber en transe et elle va avoir des rapports sexuels avec un homme. Cela est permis parce que durant cette fête, il n'y a pas de sujet tabou. Il n'y a rien de tabou, tout est permis* ». À ce moment et uniquement à ce moment, il est autorisé à tout faire, à parler de tout sans tabou. Cette fête est d'abord organisée en mémoire des ancêtres. La danse du *Kantou* a lieu tous les deux ans, pendant le mois d'août. Il y a un responsable pour chaque danse et le chef du village est responsable du *Kantou*. La danse du *Kantou* a pour objectif de rassembler la population, de gagner la sympathie des habitants. À Zaïpobly, il n'y a pas de masque. Les masques y sont interdits. Ils sont leur totem. Ne faisant pas de masque, le *Kantou* a été créé pour égayer la communauté. C'est un moyen de promouvoir les valeurs culturelles et de valoriser les traditions. Elle peut également servir de divertissement et d'occasion pour des concours. Elle permet de maintenir l'identité culturelle en intégrant des aspects comme la cuisine et les traditions. Les danses traditionnelles comme le *Kantou* sont importantes pour la préservation de la culture et de l'identité locale. La danse du *Kantou* est donc une manifestation culturelle riche et variée qui permet aux communautés de se rassembler, de célébrer leurs traditions et de transmettre leur identité aux générations futures. La photo 10 présente des outils culturels utilisés dans la pratique de la danse *Kantou* conservés à Zaïpobly.



Photo 10: les outils culturels utilisés dans la pratique de la danse *Kantou* conservés à Zaïpobly

(Source : Appia, 2024)

Il y a des jeunes hommes, des vieillards et même des jeunes femmes qui dansent pour amuser la galerie. La danse *Sabba* est une danse traditionnelle pratiquée dans la région de Taï, notamment au village de Daobly. Selon les informations obtenues, la danse *Sabba* est pratiquée par différents groupes d'âge, incluant des jeunes hommes, des vieillards et même des jeunes femmes. Cela suggère un caractère inclusif et intergénérationnel. La danse *Sabba* est une danse de divertissement. Elle a pour but d'amuser. C'est une forme d'expression culturelle et de réjouissance collective. La danse *Sabba* est présentée comme une attraction pour les touristes. Cette danse est l'une des activités traditionnelles proposées aux visiteurs dans le but de leur faire découvrir la richesse culturelle de la région. En général, les danses traditionnelles sont considérées comme une valeur culturelle qui peut attirer des visiteurs et générer des revenus à la communauté. Après la danse, un repas traditionnel est souvent partagé. Cette pratique favorise la convivialité et l'échange entre les participants et les visiteurs.

❖ Danse Sinkin

Le *Sinkin* est une danse comique, il se danse en jouant la comédie. C'est l'une des principales danses du village Daobly. Mais, elle est en voie de disparition. Le père fondateur de *Sinkin* est décédé. Il y a l'un de ses fils qui prenait la relève, mais malheureusement, il a abandonné. Les gens qui aiment la danse et qui l'apprennent volontiers, c'est à eux, ils ont laissé le *Sinkin*. Normalement, c'est le fils qui devait être l'héritier principal, mais il ne s'intéresse plus.

❖ Jeu Pé (Case de Daobly)

À Daobly, il y a le jeu à la corde qu'on appelle le (*Pé*). Ils coupent les pailles qu'ils assemblent, et mettent un objet lourd au milieu qu'ils retroussent et l'attachent pour former un coup de poing avec une partie de paille flottante. Il y a deux équipes de part et d'autre. Chaque équipe doit lancer le *Pé* et tu dois l'attraper avec un anneau de rotin. Tu dois pouvoir pêcher. Une fois que tu pêches, ça fait un point. À travers ton *Pé*, tu vas administrer des coups de fouet dans la main de l'autre. Ce jeu fait partie des nombreuses prestations que les communautés Dao offrent aux touristes qui séjournent dans les cases rondes construites avec l'appui de la Wild Chimpanzee Foundation (WCF). Ces prestations traditionnelles permettent de présenter la culture locale aux touristes ainsi que de leur offrir des séjours extraordinaires et de faire profiter les communautés locales des retombées touristiques. La figure suivante montre le récapitulatif des danses traditionnelles des communautés de l'espace Taï.

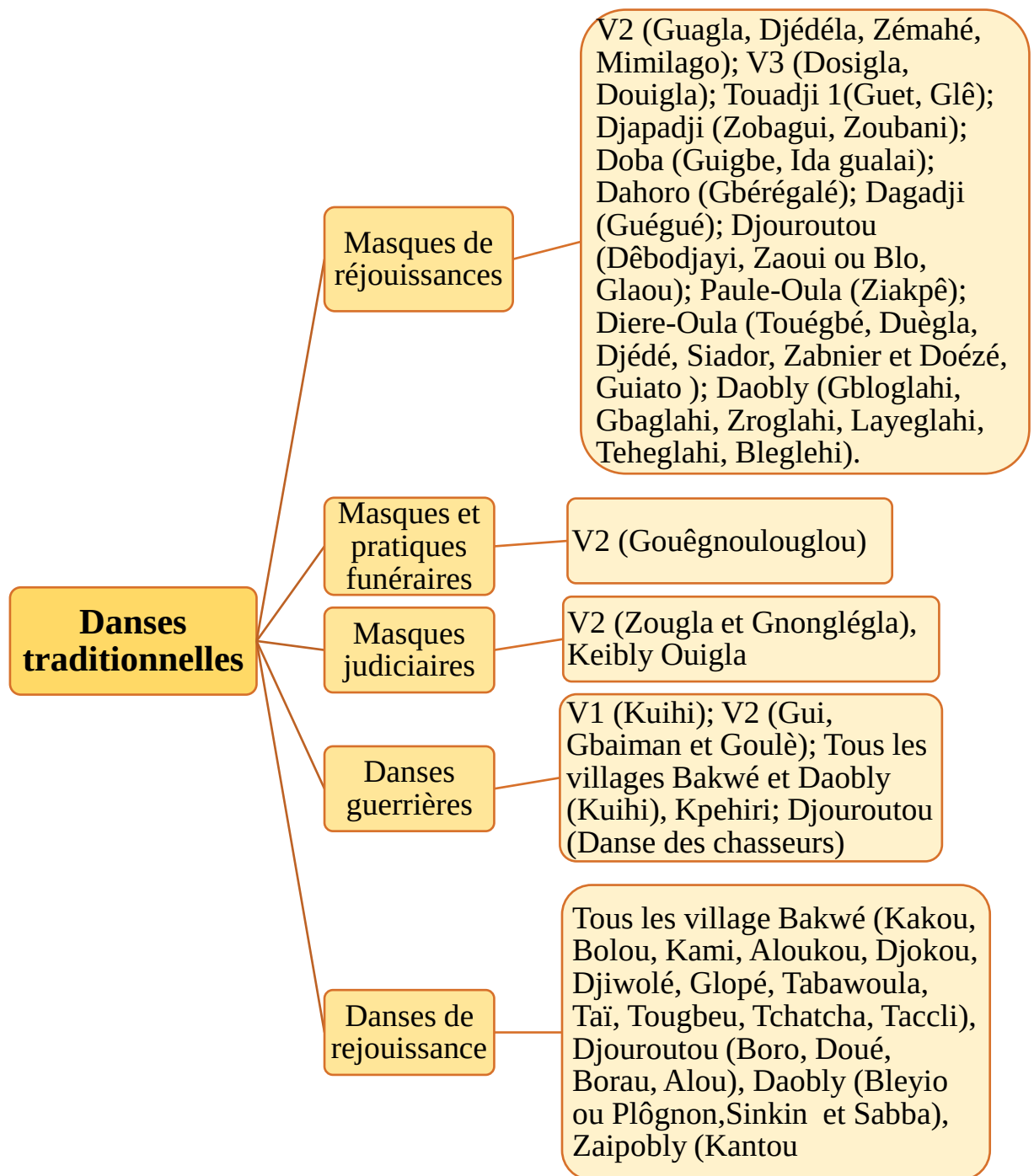


Figure 9: récapitulatif des danses traditionnelles des communautés de l’espaces Taï

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

Conclusion partielle

Ce chapitre présente les différentes composantes des valeurs culturelles propres aux communautés locales de l'espace Taï. Il met en exergue la richesse ainsi que la diversité de leur patrimoine culturel. Les pratiques culturelles des communautés Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao, Guéré, Kouzié et Bété de l'espace Taï constituent un important héritage pour la protection de l'environnement. Les espaces sacrés, les espèces sacrées, les cérémonies, les danses traditionnelles et les interdits de ces communautés, transmis de génération en génération, illustrent une relation harmonieuse et respectueuse entre l'homme et la nature.

Les espaces sacrés sont constitués d'arbres sacrés, de forêts sacrées, de cours d'eau sacrés et de monts sacrés. Ces espaces sont remplis de signification spirituelle et culturelle. Ils jouent également un important rôle dans la vie sociale, la transmission des savoirs traditionnels et la relation entre la communauté et l'environnement. Ils constituent un précieux patrimoine culturel, une source de spiritualité et un symbole de lien profond avec la nature. Bien que menacés par l'abandon de certaines pratiques traditionnelles, ces espaces demeurent profondément ancrés dans la mémoire collective des communautés.

Les espèces sacrées comprennent des animaux et des végétaux considérés comme totems ou sacrés. Les communautés locales du Parc national de Taï ont une grande variété d'espèces de totems ou sacrées vénérées. Des animaux considérés comme des totems, symbolisant des valeurs culturelles, des liens ancestraux et une profonde connexion avec la nature.

Les cérémonies et danses traditionnelles renferment des pratiques d'initiation, des danses de masque, des mariages et des danses traditionnelles. Chez ces communautés, la danse n'est pas simplement une forme de divertissement. Elle est aussi un élément central de l'identité culturelle, des rituels et des cérémonies. C'est un moyen de transmission des valeurs et des traditions. Les masques ne sont pas de simples objets artistiques, ils sont des entités vivantes, pleins de pouvoir et de signification, qui représentent des animaux, des ancêtres, des esprits et des forces de la nature. Les masques sont fréquemment associés aux ancêtres et au monde spirituel. Ils facilitent ainsi la communication avec les êtres surnaturels et permettent de solliciter leur protection. Les danses traditionnelles, quant à elles, constituent une forme d'expression artistique, un moyen d'amélioration de la cohésion sociale, de maintien de l'ordre social, de protection de la communauté et un moyen de transmission des savoirs traditionnels. La valorisation du patrimoine culturel des communautés locales est essentielle pour la préservation du parc et la sauvegarde de ses savoirs ancestraux.

CHAPITRE IV : REPRESENTATIONS SOCIALES DES COMMUNAUTES LOCALES LIEES AUX VALEURS CULTURELLES DU PNT

1. Connaissances liées aux valeurs culturelles des communautés locales du PNT

1.1 Significations des noms des sites naturels sacrés

Les résultats de cette étude révèlent que les communautés locales de l'espace Taï disposent d'espaces sacrés avec des noms évocateurs. Ces noms sont souvent liés à l'histoire de l'espace ou à la fonction de celui-ci.

Concernant les noms des sites sacrés liés à l'histoire, nous avons relevé *Tarbahon* à Tchetalý, la rivière *Sobro et Galozô* à Gbliglo. Pour le mont sacré *Tarbahon* de la communauté Kouzié de Tchetalý, un génie ayant souffert de la pratique de la danse de masque en pays Guéré s'est réfugié chez les Kouzié de Tchetalý avec pour grand totem les danses de masque. Alors la communauté hôte, en solidarité, lui a attribué le nom *Tarbahon* qui signifie en langue locale « *tueur de chanson* » en souvenir du totem du génie.

Quant à la rivière *Sobro*, ce nom signifie en langue locale Bété « *bras gauche* ». Le bras gauche est considéré comme le bras de guerrier. C'est de ce bras qu'un guerrier s'était servi pour implanter son fétiche. L'eau ruisselant du parc au fleuve Sassandra, ayant dévié ce fétiche qui se trouvait sur son passage, a été considérée comme une eau de force et baptisée par la même occasion par le nom du bras qui a été utilisé pour implanter le fétiche.

Au sujet du *Galozô* qui signifie « *sous le dabéma* » en langue locale Bété, ce nom tire sa source de l'acte qui a été posé au pied du dabéma (*Piptadeniastrum africanum*) avant de consacrer cet espace en forêt sacrée. En effet, les ancêtres d'alors ont immolé un humain au pied de ce dabéma pour instituer le fétiche protecteur de la communauté.

Pour ce qui est des noms liés à la fonction des espaces sacrés, nous avons identifié les forêts sacrées *Gloklagba* à Tchetalý, *Bobokloa* à Wonsealy, le mont *Sikré* à Touadji 1 et la forêt *Kpododougrou* ou *Kpôtôwêlê*. En effet, *Gloklagba* (*lieu d'adoration*) est une forêt sacrée de la communauté Kouzié de Tchetalý. Ce nom signifie « *gros village* » en langue locale Kouzié. *Gloklagba* est réservé pour les rites initiatiques, pour la sauvegarde de certains objets culturels et pour garder les masques. Cette forêt se situe près du cimetière du village. Elle abriterait les esprits des ancêtres et des génies protecteurs qui veillent sur le village. Il en est de même pour le mont *Sikré*, chez les Bakwé de Touadji 1. Selon un garant de valeurs culturelles à Touadji 1, l'appellation *Sikré* signe en langue locale *montagne de protection*. Cette appellation tire son origine du rôle protecteur que cette montagne jouait pour le village. À Doba, le nom de la forêt

sacrée *Kpododougrou* ou *kpôtôwêlê* est évocateur, ce nom signifie (*au fromager*) ou (*sous le fromager*). Cette forêt abrite un fromager géant au pied duquel se déroulent des cérémonies d'adoration. Le fromager sacré étant l'élément central de cette forêt sacrée, ces communautés le prennent comme référence dans l'appellation de ce lieu sacré.

1.2. Anthropomorphisme collectif comme signification des noms des espèces animales totems

Chez les communautés étudiées, les noms donnés aux espèces animales sont souvent porteurs de sens. Ces significations viennent de la nature de la relation entre les espèces animales totems et les communautés locales. Cette liaison se différencie d'une sphère culturelle à une autre. Ainsi, à Tchetalý, Wonsealy et Gbliglo, chaque communauté attribue un sens au nom qu'elle donne à chaque animal sur la base de son attachement culturel. Les significations qu'elles attribuent ont tendance à donner un caractère humain à l'animal. C'est ce que nous avons appelé anthropomorphisme collectif. En effet, anthropomorphisme est le fait d'attribuer aux objets naturels, aux animaux et aux créations mythiques des caractères propres à l'homme et à la collectivité, et le fait que cette idéologie soit partagée par un groupe social-défini. Dans cette étude, seul le chimpanzé, le guib harnaché et le silure de la localité de Tchetalý ont un nom significatif. Nous pouvons le voir à travers le propos d'un garant des valeurs culturelles de Wonsealy :

« Le Gouè (chimpanzé) signifie un animal qui ressemble à l'homme parce que quand tu le croises, il s'arrête, il marche. La gazelle (dry) chez les Kouzié de Wonsealy, ça veut dire, c'est la femme qui m'a accouchée. Le poisson silure (Lôkôsignin). Il a la même peau que l'homme, la peau noire. On n'a jamais vu de silure qui est rouge ».

Ces noms, souvent liés au physique de l'animal ou à la relation spécifique avec celui-ci, émanent des croyances, des mythes ou de la fonction de ces animaux.

1.3. Significations des noms des arbres sacrés

À Djouroutou, le makoré est appelé *Djroutou* qui signifie en langue locale Kroumen « *arbre de la vérité* ». Le verbatim suivant en est une illustration :

« Il y avait un arbre que les Bétés appellent le Gôpô, ça on appelle ça djroutou (makoré) qui signifie l'arbre de la vérité. Quand on t'accuse de sorcellerie pour prouver que tu es innocent, on va couper les branches pour voir. Si tu as menti, tu vas mourir, si tu n'as pas menti, tu vas vomir. Mais il n'existe plus actuellement. Si ce n'est pas dans le Parc » (Chef de canton Patokola, Djouroutou).

La fonction de cet arbre dans l'établissement de la vérité dans une situation d'accusation chez ces communautés a induit l'appellation *arbre de la vérité* par ces communautés.

1.4. Valeur d'usage des espèces végétales dans les localités riveraines du PNT

1.4.1 Espèces végétales comestibles et commercables des communautés locales

Les végétaux constituent une ressource dont se servent les individus pour répondre à leurs besoins. Dans ce contexte, il y a des espèces végétales qui sont exploitées par les populations riveraines du PNT à des fins alimentaires et financières.

Ainsi, la communauté Kouzié de Tchétaly exploite les graines du makoré *Djoutou* pour la production d'huile locale. D'ailleurs, elle se reconnaît en cette qualité d'huile vu qu'elle a eu du mal à apprécier favorablement l'huile dont elle n'est pas habituée et qui lui a été offerte en guise de soutien après son déplacement de Buyo pour désormais être population riveraine du PNT. C'est ce qu'illustre le verbatim suivant :

« Ils avaient dit qu'ils allaient nous nourrir pendant cinq ans. Ils allaient nous donner des sacs de riz, de l'huile. Ils envoient les gens qui ne connaissent pas l'huile. Tu vois ça, on dirait de l'eau claire comme ça, nos parents, là-bas, on ne connaissait pas d'huile. Là-bas, on mangeait de l'huile, mais c'était de l'huile de graines d'arbres. De même, il y a de grands arbres qui nous donnent de l'huile » (Chef tribu, V1).

Quant au pommier sauvage *Sakô* (*Ivingia gabonensis*), cet arbre est perçu comme un arbre comestible. Ses fruits font l'objet de commercialisation par les populations locales. Il s'agit d'un produit alimentaire prisé de la communauté Kouzié de Wonséaly et beaucoup demandé sur le marché de la consommation. En effet, le *Sakô* est présent dans les habitudes alimentaires du peuple Kouzié. Un président d'association au V2 confirmait cela à travers l'affirmation suivante : *« Le Sakô est un produit qui se mange ici et qui se vend cher »* (Président d'association, V2). Celui-ci se présente comme suit.



Photo 11: image des grains de « Sakô » (*Invingia gabonensis*)

Source : données de terrain, mars 2023

À l'analyse, il ressort que les espèces végétales telles que le Makoré et le pommier sauvage sont des ressources intégrantes de l'alimentation dans les localités de Tchétaly, Wonséaly et Gbligblo, localités riveraines du PNT. L'une d'elles (pommier sauvage) représente une valeur nutritionnelle et économique de subsistance. Le *Sakô* représente une espèce d'arbre prisée chez les Kouzié de Tchétaly et Wonséaly. En effet, les résultats de la présente étude ont révélé que cette espèce végétale fait partie des habitudes culinaires de ce peuple. Aussi, il l'utilise pour la commercialisation et pour l'accueil de personnes étrangères. Cela démontre que le Kouzié se reconnaît particulièrement en cette espèce d'arbre vu les différents usages faits de celui-ci.

1.4.2 Exploitation d'espèces végétales pour des pratiques artisanales

À Djouroutou, le raphia, mentionné dans le cadre de la fabrication de la jupe du masque, est également utilisé pour d'autres objets artisanaux, comme des paniers ou des nattes.

À Tchétaly, une essence d'arbre fait l'objet d'exploitation dans des pratiques artisanales. Il s'agit du bois *Ako Didiétou* (*Antiaris africana*) qui est exploité pour la fabrication d'objets vestimentaires, notamment le pagne traditionnel. C'est d'ailleurs ce qu'illustre le verbatim suivant : « *Didiétou, c'est un bois qu'on prend pour faire du pagne. Si tu entends Didiétou, c'est le bois et puis maintenant Didè, c'est le pagne. Il est sur plusieurs formes* » (Garant de valeur culturelle, V1).

En plus du bois *Ako* qui est utilisé pour la fabrication de vêtements traditionnels, le bois d'akpi (*Ricinodendron heudelotii*) aussi appelé *Kohi* en langue locale Bété de Gbligblo, est exploité pour répondre à des besoins vestimentaires de masques. C'est ce que rapporte le verbatim

suivant : « *Je ne connais pas son nom en français, mais en Bété, c'est Kohi, bois d'akpi là, on prend pour faire les masques aussi* » (Garant de valeurs culturelles, V3).

Les données révèlent, à l'analyse, le caractère utilitaire des arbres (Ako et Akpi) pour des fins artisanales. Tandis que l'Ako sert à la fabrication de pagnes et de vêtements traditionnels, le bois d'akpi, quant à lui, permet de faire le visage du masque. D'ailleurs, l'image qui suit montre comment est exploité le bois Ako. L'exploitation du bois Ako est faite suivant les images ci-dessous.



A : écorçage de l'Ako



B : transformation artisanale de l'écorce de l'Ako



C : pagne traditionnel à base de l'écorce de l'Ako

Planche : processus synthétique de l'exploitation du bois *Didiétou* pour la fabrication de vêtements traditionnels (source google)

1.5 Valeur d'usage des pratiques de danses traditionnelles des communautés locales

1.5.1 Danses traditionnelles d'intérêt économique des communautés locales

Le village de Daobly, en partenariat avec l'ONG internationale Wild Chimpanzee Foundation (WCF), a construit des cases rondes pour développer des activités touristiques axées sur la culture locale. Des cases traditionnelles ont été construites pour accueillir les touristes et des spectacles de danses traditionnelles y sont organisés. Les revenus générés par ces activités profitent à la communauté et contribuent à la préservation des traditions locales. La photo suivante illustre une démonstration de danse *Bleyio* en présence d'un touriste à la case ronde de Daobly.



Photo 12: une démonstration de danse Bleyio à la case ronde de Daobly

(Source : Appia, 2024)

Cette photo montre des danseuses *Bleyio* à Dably dans la cour des cases touristiques de Daobly. On peut observer la présence de femmes habillées de jupe de raphia, de pagne et badigeonnées de kaolin, dansant au rythme de tam-tams battus par des hommes. Cette prestation a eu lieu à l'occasion d'une visite d'un touriste au village traditionnel de Daobly.

À Wonsealy, la pratique des masques est souvent sous-entendue par des intérêts économiques. Perçue dans ce sens comme source de production de ressources économiques, le garant des masques *Mimi lago* et *Zémahé* de la communauté locale de V2 disait : « *On nous donne quelque chose, 07 avril-là il y a manifestation de PDCI à Buyo, ils ont demandé le masque de « Zemahe » avec « Mimi lago » à Buyo. Bon, supposons que je dis, bon, notre déplacement, tu donnes 50.000 FCFA* » (Garant de valeurs culturelles, V2).

La pratique des masques présente alors une valeur économique. À cet effet, la sollicitation des masques *Mimi lago* et *Zémahé* de Wonséaly à de grands événements constitue pour les pratiquants un moyen de se faire des économies. Aussi, la prestation du masque *Gnonglégl* de Gbligblo en présence de personnes dites aisées est susceptible de générer de l'argent à ses pratiquants grâce à la générosité de ces dernières.

1.5.2 Usage des espèces animales et végétales dans la pratique des masques

Les communautés étudiées possèdent un savoir-faire ancestral de fabrication de masques, qui est transmis de génération en génération. Les matériaux utilisés sont essentiellement naturels. Il s'agit de composantes de bois pour la structure, de raphia pour les costumes et de plumes d'oiseaux pour la décoration. La transmission des techniques de fabrication se fait de génération en génération, au sein des familles ou des lignées initiatiques. Les plumes d'oiseaux, notamment

de touraco, de calaos et d'aigles, ornent les masques et symbolisent le prestige, la sagesse et la puissance, ajoutant une dimension esthétique et symbolique.

Chez les Oubi, Dao et Gnèò, différents types de plumes sont utilisés en fonction du type de masque et de son importance. Les plumes d'oiseaux jouent un rôle important dans l'habillement des masques. Les plumes de touraco ou de calao (*Paounanou*) sont utilisées pour les masques de danseurs, tandis que les plumes d'aigle (*Guicinanou*), symbole de patriarche, sont réservées aux grands masques. Par exemple, les plumes d'aigle sont réservées aux masques les plus importants, symbolisant le patriarche de la famille. La fabrication des têtes de masques peut varier. À cet effet, les masques, classés dans la catégorie des grands masques, ont la tête recouverte de plumes d'aigle. Cela se perçoit dans les propos suivants : « *Il y a aussi des chapeaux qui ont les plumes des oiseaux. Même pour les plus âgés, ce sont les plumes de l'aigle. Plume de l'aigle là. Ça, c'est la vieillesse. Ce sont les plus vieux qui doivent avoir ça* » (Chef de canton de Daobly). Selon le chef de village de Keibly, « *l'aigle est le plus puissant de tous les oiseaux* ». L'attribution des plumes d'aigle aux masques est un signe de distinction et de hiérarchie. Seuls les masques les plus anciens et les plus importants, comme les masques *Gbloglahi* et *Layeglahi* des communautés Dao de Daobly dans le secteur de Taï, ont le droit de porter ces plumes, symbole de vieillesse et de sagesse. Cette distinction se base sur la hiérarchie sociale admise au sein de ces communautés.

Les plumes de calao sont utilisées pour orner certains masques traditionnels. Elles font partie des éléments qui composent l'apparence de certains masques. Les plumes de toucan sont souvent utilisées pour orner les masques de danseurs. Ces masques sont portés lors de cérémonies et de célébrations. Le responsable des masques de Diéré-Oula a affirmé à cet effet que : « *Ce sont les gros masques qui prennent les plumes de l'aigle couronné, mais les masques danseurs ce sont les plumes de toucan* ». Les masques danseurs étant considérés dans les référents hiérarchiques sociaux de ces communautés comme de petits masques, les plumes de calao et de toucan sont utilisées à des fins esthétiques. Elles servent à orner le masque.

Les masques sont généralement sculptés dans du bois. En effet, le bois est utilisé pour sculpter le visage du masque. C'est le matériau principal pour la création des masques, chaque essence ayant potentiellement une signification symbolique. Le bois utilisé pour sculpter le visage des masques est un élément important dans les traditions locales, et il est choisi avec soin en fonction de son symbolisme et de ses qualités. Le bois d'Akpi (*Karortou*, *Nitou*) est exclusivement utilisé, cela se perçoit dans le verbatim suivant : « *L'arbre utilisé pour sculpter*

le visage du masque Ziakpê est le bois d'Akpi, appelé Karortou en langue locale. On utilise aussi la liane (Nonhi) dans la fabrication des tenues du masque » (Responsable de masque à Diéré-Oula). Le bois utilisé est souvent un bois léger et le type fréquemment mentionné est le bois d'Akpi. Ce bois a la particularité de couler de l'eau blanche lorsqu'il est coupé. Les bois tendres sont préférés pour la sculpture, car il est important de pouvoir creuser facilement le bois. Il est à noter que le sculpteur choisit toujours un bois qui est facile à travailler et léger à porter. Le bois est coupé et façonné en un visage, avec des trous pour les yeux. La forme du visage, qu'elle soit ronde ou carrée, est mesurée avant d'être sculptée. Les propos suivants du chef de terre de Dagadji illustrent ce fait : *« Il faut du bois qui est un peu léger. Mais si c'est lourd, ce n'est pas bon. Le bois chez nous est appelé le bois Nitou. C'est le nom du bois. Ce bois, quand il est frais, il coule de l'eau blanche. Quand il est sec, il devient faible »*. Une fois sculpté, le visage du masque est souvent peint avec du noir, obtenu à partir de cendre ou de charbon. Cette pratique est une coutume des Bakwé. Les propos du chef de terre de Dahoro en témoignent : *« Non, je vois la cendre là ou bien le charbon noir. C'est la coutume de la région. Tu prends et tu fais comme ça, le noir tu mélanges »*.



Photo 13: un masque fait à base du bois de akpi à Wonsealy
(Source : Appia, 2023)

Les fibres de raphia (*Raphia hookeri*) (*Douazrabi*, *Ouwlo*) servent à confectionner les costumes, les jupes et les coiffes des masques. Certains villages protègent jalousement leurs zones de raphia, conscients de l'importance de cette ressource pour la pérennité de leurs traditions. *« Ses habits sont en raphia. C'est le rameau. On prend, on fait les habits »*

(Responsable de masque à Diere-Oula). Avec le savoir artisanal dont disposent ces communautés, ces rameaux sont tissés pour répondre aux critères vestimentaires admis à cet effet. Les propos suivants en témoignent : « *Chez nous, le masque ne porte pas de pagne, il ne porte pas de pantalon, il a une manière de s'habiller. Pour son vêtement, ce sont les rameaux du raphia, on tisse de telle sorte que ça ressemble à une jupe bien limitée* » (Chef de terre, Doba). Selon les référents culturels de ces communautés, la jupe du masque doit être légère pour faciliter la danse du masque. Le rameau de raphia étant léger et durable, il répond à ce critère.



Photo 14: une jupe de masque faite à base de rameaux de raphia à Wonsealy

(Source : Appia, 2023)

Il convient de noter que l'utilisation de composantes de certaines espèces végétales dans la fabrication des masques est liée à des savoirs traditionnels transmis de génération en génération. Pour ce faire, il est important de connaître les caractéristiques de chaque plante, les techniques de tissage et de sculpture, ainsi que les rituels associés à la fabrication des masques pour la préservation de cette pratique culturelle.

L'usage de végétaux dans la pratique de danse de masques n'est pas toujours à des fins vestimentaires. Dans la mesure où certaines espèces végétales spécifiques sont mobilisées pour faire la démonstration des puissances mystiques des masques. C'est le constat fait avec le

masque *Gnonglegla* qui, dans son exécution, nécessite parfois l'usage de l'espèce végétale Onon (liane) aussi consommée par les communautés de V3, pour la démonstration de puissance mystique. C'est ce que témoignent les propos d'un garant de valeur culturelle Bété de V3 en ces termes :

« Souvent, il y a des gens qui disent non, le masque n'est pas fort. Liane là, il y a deux façons, nous tous on mange liane. Ce qu'on mange là, à côté, il y a du piquant. Piquant, piquant de liane là, on verse ça par terre, et puis le masque monte dessus encore. Ça ne fait rien, il n'y a même pas quelque chose qui arrive au masque » (Garant de valeurs culturelles, V3).

À l'analyse de ces propos, nous retenons que la liane Onon, qui présente une valeur nutritionnelle, constitue, dans la pratique du masque *Gnonglegla*, un objet de démonstration de puissance mystique.

Par ailleurs, l'exploitation de certaines espèces est faite suivant la spécificité qui caractérise celles-ci. C'est dans ce contexte que nous notons l'exploitation du bois d'akpi et le fromager constituant ainsi des accessoires vestimentaires des masques *Gouêgnloglou*, *Mimilago* et *Zémahé*. Cet usage s'explique par le fait que ces végétaux correspondent mieux aux masques en termes d'habillement. L'affirmation suivante en est une illustration : *« C'est ça qui est fait pour le masque, c'est léger, ce n'est pas lourd, ça dure aussi (bois d'akpi et le fromager) »* (Garant de valeurs culturelles, V2). Ces résultats se présentent comme suit.

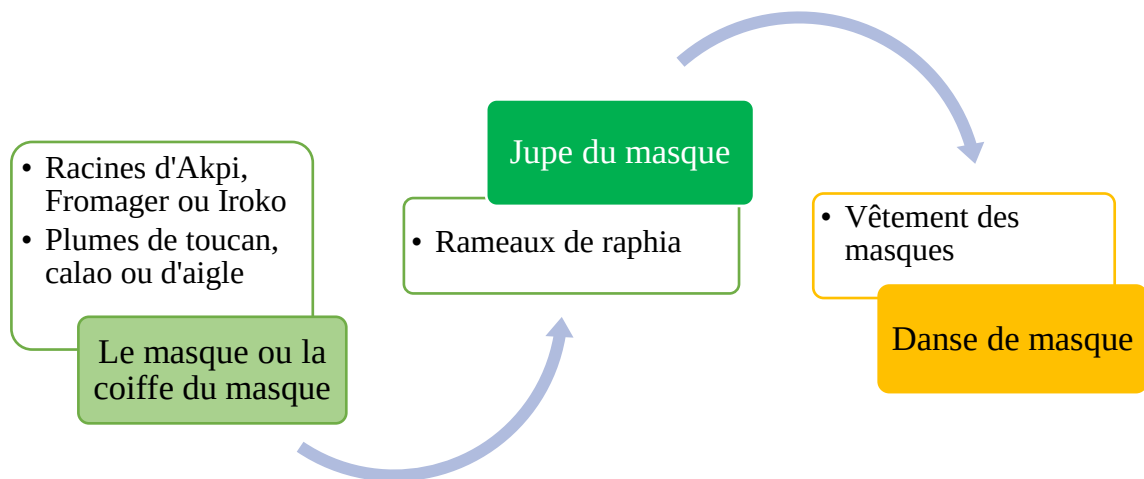


Figure 10: récapitulatif de l'usage des espèces animales et végétales dans la pratique de masques

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

Au regard des données obtenues sur l'usage fait des espèces animales et végétales, il ressort que les composantes des végétaux (le bois d'akpi, le raphia et le fromager) sont utilisées à des fins vestimentaires dans la pratique des masques. Les plumes de touraco, de calao ou de l'aigle sont également utilisées pour constituer la coiffe de certains masques.

2. Expériences liées au respect et au non-respect des valeurs culturelles des communautés locales du PNT

Il est important de respecter les traditions pour plusieurs raisons, notamment pour garantir la cohésion sociale, maintenir l'identité culturelle ainsi que préserver les espèces et les espaces culturels. Ainsi, il existe des répercussions à la fois positives et négatives associées au respect ou au non-respect de ces traditions, surtout chez les communautés de l'espace Taï. L'expérience par rapport à ces valeurs culturelles peut être bonne ou mauvaise pour les communautés locales, selon leur attitude. L'expérience est positive quand les communautés respectent les valeurs culturelles et négative quand elles ne les respectent pas.

2.1 Expériences positives liées au respect des valeurs culturelles

Dans la conception des communautés vivant dans l'espace Taï, le respect des traditions apporte le bonheur, la paix dans les familles. Le respect du sacré attire le bonheur chez l'homme. Respecter les totems est considéré comme un moyen de se protéger des dangers, des maladies et des malheurs. Les totems sont des héritages des ancêtres, transmis de génération en génération. Le respect des interdictions alimentaires liées aux totems est perçu comme une obligation envers les ancêtres et une garantie de protection. C'est ce qu'illustrent ces propos :

« Le respect des totems est souvent associé à la croyance qu'ils apportent le bonheur, la paix, l'abondance et le respect. Bon, c'est-à-dire que ce sont des trucs qui sont sacrés. Quand tu les respectes, tu as le bonheur, tout ce dont tu as besoin. Tu as le bonheur dans la famille, mais dans le village, il y a tout » (Chef de terre de Djapadji).

Le respect des totems emmène la chance, le bonheur dans la famille. C'est un grand moyen de réussite, de bonheur. Selon ces communautés, leurs parents s'en sortaient facilement dans le passé grâce au respect de ces totems. Cela donnait la longévité. Ce respect favorise la tranquillité et la paix. « Ça nous donne la chance, le bonheur, l'importance. Donc, le respect du totem amène la chance et le bonheur dans la famille » (Chef du village de Paule-Oula). Pour ces communautés, il y a une alliance entre le totem et celui qui l'observe. Cette alliance est un pacte de protection entre l'animal et l'homme. Étant donné qu'une alliance obéit toujours à des principes, le respect de ces principes implique des conséquences pour les différentes parties.

Cela se perçoit dans les propos ci-après : « *Maintenant, comme c'est une alliance et comme il y a concernant les alliances des paroles qu'il ne faut pas dire. Donc, quand on respecte ces paroles, on a la bénédiction, mais quand on les viole, on a la malédiction* » (Notable du chef de village de Paulé-Oula).

Chez les Oubi, les Dao et les Gnè, les lieux sacrés sont entourés de nombreux interdits visant à protéger leur caractère sacré et à maintenir l'harmonie entre les humains et le monde spirituel. La transgression de ces interdits est perçue comme une offense grave pouvant entraîner des conséquences néfastes. Selon le chef de village de Tai, ces lieux : « *donnent des bénédictions, c'est le bien du village. Il faut déformer ces lieux. Si tu déformes, tu auras des malheurs. Ça donne le bonheur, ça nous aide. Il n'y a pas quelque chose de dangereux dans les lieux sacrés* ».

Lorsque ces communautés étaient confrontées à des difficultés, leur premier recours était les lieux sacrés pour implorer l'aide des génies protecteurs. « *Ce que moi, mon papa, m'a dit, souvent, ils vont adorer pour que, s'il y a des femmes qui n'accouchent pas, quand ils vont adorer comme ça, après, il y a des femmes qui prennent des grossesses* » (Président des jeunes de Djapadji). Étant des animistes, ces communautés croient aux forces surnaturelles des espaces sacrés. Ces forces surnaturelles peuvent leur obtenir tout ce dont ils ont besoin et la meilleure manière d'entrer en contact avec les esprits est l'adoration. D'où les rituels d'adoration pour obtenir le secours des esprits à chaque fois que le besoin se fait sentir.

Le respect de la conscience normative liée aux espèces totems ou aux sites naturels sacrés permet aux communautés de bénéficier de multiples avantages. En effet, le fait de ne pas toucher les totems et les sites naturels sacrés participe au bonheur du village. C'est ce qu'affirme le secrétaire général du chef du village V3 : « *Les totems là, quand on ne touche pas à ça, ça apporte le bonheur dans le village* ».

Parlant de bonheur, nous pouvons citer la santé. Un garant des valeurs culturelles de (V3) nous dit ceci : « *Comme on respecte, on a une grâce en matière de santé vis-à-vis de Sobro* ». L'adoration des totems et des sites naturels sacrés participe également au bonheur du village. Elle favorise une bonne production agricole, une réussite scolaire, une sécurité des biens. Le silure *Lôkôsignin* ne manque pas d'apporter du bonheur à chaque fois qu'il est adoré. Par exemple, lorsque l'on adore *Lôkôsignin* et lui confie son champ, celui-ci a une bonne production agricole et les enfants ont une réussite scolaire. C'est ce qu'affirme un garant des valeurs culturelles de (V2) dans ses termes :

« *Le poisson silure, lui, c'est le bonheur même qu'il nous apporte. Si on doit faire des champs de riz, tu vas l'adorer, tu gagnes ton riz. Tu*

fais ton igname, tu fais ton maïs, tout ça là, ton cacao même produit bien {...}. Quand on fait l'adoration, beaucoup réussissent aux examens de CEP, BEPC, BAC ».

L'adoration de la rivière *Sobro* exauce les demandes. Par exemple, lorsqu'un individu va adorer *Sobro* dans le souci qu'elle sécurise ses biens, *Sobro* exauce. Le génie de la rivière protège à telle enseigne que si l'individu ne se présente pas comme le propriétaire des biens, il risque d'être considéré comme voleur et donc sera châtié. Un responsable des valeurs culturelles de (V3) nous témoigne de son expérience avec la rivière *Sobro* dans le verbatim suivant :

« Papa, voilà que je m'en vais au village pour deux jours. Mes poulets sont là, mes animaux sont là. Pardon, veille dessus {...} Si toi-même après ton séjour tu reviens aussi, toi-même propriétaire tu es présent, tu ne lui dis pas que tu es de retour et que toi propriétaire tu as touché, tu as un problème. Toi aussi, tu es un dérobeur, tu ne lui as même pas dit que tu es revenu. Le génie ne te connaît pas. Il tient garde donc, tous ceux qui vont venir, ils ne vont pas répéter, non, je t'avais confié la garde de mon campement pour veiller sur mes animaux, moi-même, je suis de retour. Si tu vois du feu allumé ici, c'est moi-même. Si tu entends des cris ici, c'est moi-même. Si tu entends qu'il y a quelque chose. C'est moi-même. Lui, il quitte, mais si tu ne lui as pas dit, il est toujours à la surveillance, donc toi-même là, tu peux être victime ».

La figure suivante montre la synthèse des expériences positives liées au respect des valeurs culturelles.

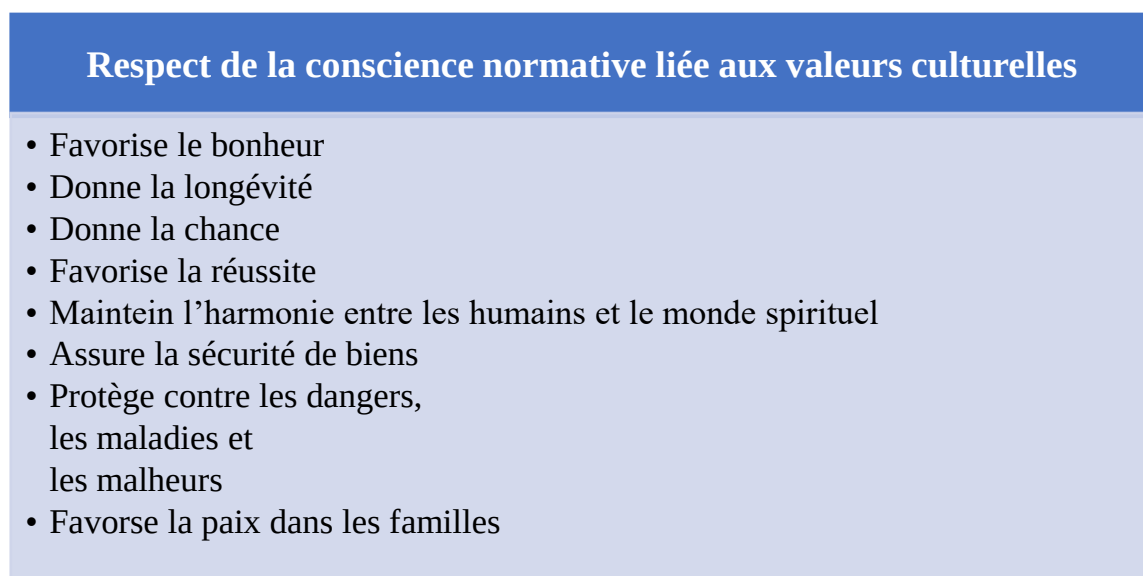


Figure 11: synthèse des expériences positives liées au respect des valeurs culturelles

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

2.2 Expériences négatives de la déviance normative liées aux valeurs culturelles

Eu égard au caractère sacré des interdits, leur transgression peut occasionner le malheur chez celui qui désobéit à ces règles. La banalisation des traditions est source de décès précoces. Le délaissement des valeurs culturelles serait à l'origine du retard de développement chez ces peuples.

Chez les Bakwé, la transgression des interdits peut entraîner des sanctions, des maladies, des conflits, des accidents, la colère des esprits ou la mort. Les interdits liés aux lieux sacrés contribuent à maintenir l'ordre social et le respect des valeurs traditionnelles. Ces sites sont l'habitat des génies. Celui qui s'introduit dans ces lieux subit un châtement de leur part. En effet, une forêt sacrée de l'ancien village (Touadji) aurait été violée par des exploitants forestiers malgré l'interpellation de la communauté. Lors de la coupe d'un bois dans la forêt sacrée, deux des exploitants seraient tués par un arbre sur le champ, un troisième serait gravement blessé par ce bois. Transféré à l'hôpital de San-Pedro, il aurait rendu l'âme. Quelques jours, après, ces derniers se seraient venus s'excuser auprès des chefs. Pour corriger cela, ils auraient payé des amendes telles qu'une bouteille de liqueur, un casier de bière, un mouton, un sac de riz pour faire un sacrifice pour empêcher que ce malheur arrive à nouveau. Le verbatim suivant en témoigne :

« L'ancien village où nous sommes quittés pour venir ici, il y avait une rivière et à côté de cette rivière, il y avait une petite forêt sacrée. Dans cette forêt, il y avait de gros bois et un jour, quand les gens de chantier sont venus, ils ont voulu couper le bois là. On leur a dit que les bois d'ici sont sacrés et aussi que l'on enterrait les parents ici, mais ils se sont entêtés et ils ont commencé à abattre les arbres. Quand ils ont abattu un bois et que le bois tombait, il a percuté un autre bois et sur le champ cela a tué deux personnes et le troisième était vraiment blessé. Il a été conduit à San Pedro et il est mort là-bas. Quelques jours après, ils sont revenus dire : voilà ce qui est arrivé, et les gens ont dit qu'on vous avait prévenu. Mais ils ont payé des amendes comme une bouteille de liqueur, un casier de bière et d'autres boissons, un mouton, un sac de riz et autres pour faire un sacrifice pour ne pas que ce malheur-là arrive encore » (Chef de terre de Touadji 1).

Chez les Oubi, la transgression des interdits entraîne diverses conséquences pour la personne ou sa famille, allant de la maladie à la mort, en passant par des difficultés financières, des malheurs, des difficultés dans la vie ou des conflits familiaux. Ces conséquences peuvent être immédiates ou se manifester à long terme. Les ancêtres, gardiens des traditions, sont souvent impliqués dans l'application des sanctions et la manifestation des conséquences négatives pour ceux qui manquent de respect aux coutumes. Quel que soit l'âge de celui qui enfreint un interdit,

il subit les conséquences. Mais pour un enfant qui ne connaît rien, c'est sa maman qui tient son totem jusqu'à ce qu'il devienne grand, et on lui dit ensuite : *voici ton totem*. À Paulé-Oula, des témoignages de personnes ayant subi des conséquences néfastes après avoir transgressé les interdits liés à leur totem ont été donnés. Un chef de famille a confié que son frère, ayant mangé du crabe bien qu'il soit son totem, a développé des furoncles et des cicatrices persistantes. Ces récits illustrent la force des croyances et les sanctions potentielles encourues en cas de non-respect des traditions. « *Mais comme ne sachant pas que le crabe est son totem, il a mangé du crabe comme les autres, mais a eu des furoncles. Actuellement, si tu l'as vu, la cicatrice est là* » (Garant de valeurs culturelles à Paule-Oula). Quand bien même que le concerné n'a pas connaissance du totem, il subit les conséquences de sa transgression. Cela montre le caractère transcendant du totem pour ces communautés. Ce lien dépasse les limites du temps et de l'espace.

Le totem agit quel que soit le lieu, quand bien même vous le mangez de façon imprudente. « *Il y a le fils de ma grande sœur, dans son école, il y avait une fête et ils ont tué le mouton. Il ne savait pas et il a mangé. Le lendemain, ses yeux étaient enflés, son visage était enflé* » (Chef du village de Paulé-Oula). Les totems, généralement constitués d'animaux, représentent un lien sacré avec les ancêtres et sont associés à des restrictions alimentaires particulières. Le respect du totem implique des interdits alimentaires ainsi que l'adoption de comportements spécifiques à l'égard de l'animal totem. La violation de ces interdits peut entraîner des répercussions néfastes tant pour l'individu que pour la communauté. Ces répercussions peuvent être des maladies, la mort ou des malheurs. Le non-respect des totems peut entraîner des problèmes de santé, des furoncles ou des maux de gorge. Cela se perçoit dans les propos suivants : « *Quand même tu ne respectes pas la loi, tu connais ce qui t'attend. Ce qui va arriver ? Mais le pire, c'est la mort. La maladie* » (Chef du village de Zaipobly).

Selon les Bakwé, la désobéissance aux règles conduit au décès précocé. Lorsque le génie est fâché, cela entraîne des dangers (accidents). Lorsque les ancêtres ne sont pas contents, rien ne réussit, spécifiquement les récoltes ne réussissent pas. L'abandon des pratiques traditionnelles a attiré le malheur sur la communauté. Cela se confirme dans le verbatim ci-dessous :

« *Avant, quand la forêt était dense, il y avait des cacaoyers qui entouraient le village. Les chimpanzés venaient ravager les champs, mais on prenait des casseroles pour faire du bruit et les chasser. Mais les Akans qui sont venus ont tout détruit. Eux, ce n'est pas leur culture. Ils n'ont pas respecté, donc le malheur a commencé à tomber n'importe comment* » (Garant de valeurs culturelles à Gnamangui).

L'inobservance des interdits par les migrants a aussi des répercussions négatives sur ces communautés. Les migrants agricoles accueillis par ces communautés dans l'espace Taï se sont adonnés à des activités agricoles destructrices des ressources naturelles et de l'habitat des animaux totem.

La consommation du totem alimentaire provoque également des maladies. Chez les Bakwé du quartier Sereadji de Touadji 1, la consommation de la civette provoque la myopie chez l'individu. Un garant de valeurs culturelles nous a confié que « *si tu manges le totem, tu seras myope. Nous avons un frère avec qui nous avons vécu. Un jour, il a fusillé une civette et il est venu mourir devant sa porte* ». Ces mêmes conséquences sont observées chez des Bakwé de Dahoro. Selon ces communautés, ce mal est lié au fait « *que cet animal ne voit pas trop clair dans la journée et c'est la nuit qu'il sort donc si on mange, on aura des problèmes de vision aussi* » (Président des jeunes de Dahoro).

Chez les Oubi, lorsqu'un membre de la famille Sawê à Taï mange le poisson, la tête et les yeux de ce dernier s'enflent. Le non-respect de l'interdit peut rendre l'individu incohérent, incompris, « *réduire la dignité comme ça pendant que tu parles, personne n'entend, les hommes te boudent et te chassent à chaque fois que tu parles* ». Ainsi, personne n'accorde de la valeur à ce que tu dis, qu'il soit bon ou pas. Il en est de même lorsqu'un Oubi de Port-Gentil consomme le vin de palme, selon le chef du village, « *ce que tu as dit, peut-être important, mais vu que tu as consommé le vin blanc, et que ta voix n'arrive pas à sortir, personne ne pourra t'écouter* ».

Le non-respect des interdits peut entraîner la mort, la maladie chez l'individu ou chez les proches de ce dernier. « *Les interdits que je viens de citer doivent être respectés, parce que si une personne ne les respecte pas, elle risque de mettre en danger sa famille qui sera frappée par la mort et les maladies. Avant, c'est ce qui arrivait, lorsque ces interdits n'étaient pas respectés* ».

Chez les Kroumen, la transgression des interdits liés aux totems peut entraîner des sanctions sociales et spirituelles, soulignant l'importance de ces symboles pour la cohésion de la communauté. « *Voilà, si le totem aussi n'est pas d'accord avec vous, si vous le mangez, vous sentirez que peut-être il y aura une déformation. Soit vous pouvez perdre vos dents, soit vous pouvez perdre un nez, vous pouvez perdre l'œil, vous pouvez perdre les cheveux. Ce qui est sûr, vous allez subir* » (Chef de famille à Djouroutou). La consommation du totem est alors considérée comme un sacrilège, pouvant entraîner des malheurs.

Vu le caractère sacré des pratiques guerrières, il est interdit aux non-initiés de les apercevoir sous peine de section grave pouvant conduire à la mort d'homme. À cet effet, voir le *Kouhi* sans en avoir le droit est source de problèmes. Cela peut avoir des conséquences sur la grossesse des femmes enceintes qui ont vu le *Kouhi*. Il faut alors demander pardon pour y remédier.

Le refus de la cola chez les Kroumen est un signe d'impolitesse, pouvant être interprété comme un rejet de l'hospitalité offerte. Il est important de consommer la cola avec respect, en prenant le temps de la déguster et d'apprécier le geste. Laisser tomber la cola ou la jeter par terre est un manque de respect, pouvant offenser l'hôte et rompre l'alliance symbolique. Le fait de ne pas respecter les interdits liés aux espèces totems et aux sites naturels sacrés concourt au malheur du village. C'est ce qu'affirme le secrétaire général du chef du village V3 : « *La personne qui ne respecte pas ces interdits, c'est le malheur, hein. Beaucoup de malheurs* ». La déviance normative a d'importantes conséquences négatives. Les conséquences négatives peuvent être les maladies (les plaies sur la bouche, les troubles de l'âme, les furoncles, la perte de la vue, l'angine, le ventre ballonné et la gale), les pertes de grossesse, la distanciation sociale et la mort.

Manger son totem engendre des maladies. Par exemple, dans le cas de l'espèce totem chimpanzé, si l'on consomme, des conséquences s'ensuivent, notamment les plaies sur la bouche, les troubles de l'âme et les furoncles. Tel en est le témoignage du chef adjoint de V2 dans ce verbatim :

« *Les totems là, souvent, quand on te dit, tu ne manges pas le chimpanzé et puis tu arrives quelque part, tu ne sais pas, tu manges, là, tu as des plaies sur la bouche. Et puis tu ne sais pas ce qui s'est passé vraiment. Les gens vont te dire où tu es parti, tu as mangé un chimpanzé là-bas. C'est pourquoi tu as ça. Et puis, il y a n'en quand tu manges, ces gens de choses, tu n'as pas la paix du cœur, ça fait que toujours tu tombes malade* ».

Il va plus loin pour dire que le simple fait qu'un individu touche le sang du chimpanzé, celui-ci peut avoir des furoncles « *chimpanzé, tu as touché son sang, tu as les furoncles partout* ».

En outre, des furoncles sont également observés après consommation de l'aigle (*Guissi*). Selon un garant des valeurs culturelles de V2 : « *L'aigle {...} quand tu manges ton totem, soit la salive même ne passe pas, tu ne peux pas avaler la salive, les furoncles tombent sur ton corps* ».

Selon un enquêté de V3, l'on peut avoir une angine, une sensation de gêne lorsqu'on avale après avoir mangé le colobe. « *La nuit, je n'ai pas dormi, ça m'a pris la gorge. Même pour avaler les crachats, c'était difficile. J'ai fait deux jours là-bas, je suis venu au village. Le vieux m'a demandé, j'ai dit ah, quand je suis parti, ce que j'ai mangé, c'est la viande noire. Ils ont dit : oh, c'est Bolè* ».

L'on peut également avoir le ventre ballonné après avoir mangé le cœur de palmier à huile selon un garant des valeurs culturelles de V3 : *« le palmier à huile aussi, si tu as mangé le cœur de palmier à huile, si ça t'attrape, ça peut te donner ventre ballonné. Tu vas aller à la scelle, tu es là, le ventre est toujours là, la même chose »*.

Pour le cas de la panthère, on observe la gale sur la peau de ceux qui l'ont consommée d'après un garant des valeurs culturelles de V1 : *« Panthère [...] Une fois ici-là, il y a des gens qui sont allés à la prière, il y en a qui ont mangé qui ont été galeux hein »*.

Aussi, on note une perte de la vue suite à la consommation de la panthère. *« Quand tu manges le totem, ça n'attrape pas à la fois comme ça, hein, c'est-à-dire il y en a qui deviennent aveugles : tu n'es pas vieux, mais tu vois flou, moi-même je suis vieux là, je peux voir là-bas »*.

Si une femme enceinte consomme le guib harnaché et le chimpanzé, elle perd la grossesse. C'est ce qui ressort du témoignage de l'adjoint au Chef de village de V2 : *« Guib harnaché et puis chimpanzé, il ne faut même pas t'amuser. Si tu as une femme qui se cache pour aller manger gazelle (guib harnaché) ou chimpanzé alors qu'elle est en grossesse, la grossesse se gâte. Elle perd la grossesse »*.

Le fait de manger son totem créera une distanciation sociale entre toi et les autres membres du village. C'est ce que dit un garant des valeurs culturelles de V2 : *« Si quelqu'un de Léssio a mangé un chimpanzé, tu ne peux plus causer avec lui parce qu'il n'a pas respecté le totem de notre famille »*.

Faire de la pêche dans la rivière Sobro est interdit. Ainsi, lorsqu'une personne pêche dans cette rivière, c'est tout le village qui subit les conséquences de l'acte déviant. La mort en est une conséquence. Le chef de terre de Gbliglo en témoigne dans ce verbatim :

« La rivière « Sobro » (...) Si des gens se lèvent comme ça, ils s'en vont tuer le poisson de là-bas. Vous voyez ce que ça va faire, des répercussions de danger dans le village. Il y a eu une année en 2016 où ça s'est produit. Il y a eu la mort d'hommes. Les toitures ont été décoiffées. C'est pour dire qu'ils sont allés toucher à ça, on a eu malheur ici ».

Un autre témoignage avec un responsable des valeurs culturelles de V3 :

« Il y a une année même, il y a une femme, en venant de la brousse, elle a pêché dans le Sobro. Elle avait un enfant au dos. Il y a un vent qui est venu et le vent a cassé une branche d'un arbre, et la branche est venue ôter l'enfant sur son dos. Et la même branche l'a fracturée elle-même. L'enfant est mort et elle a eu une fracture. Et c'est après, les gens ont dit qu'elle est allée pêcher dans le Sobro. Le vent qui est venu là a décoiffé l'école même, des maisons même. Il a pris leur toiture ».

Expériences négatives de la déviance normative liées aux valeurs culturelles

- Entraîne la pauvreté
- Rend l'individu incohérent, incompris
- Provoque des conflits, des accidents, la colère des esprits ou la mort
- Cause de maladies
- Décès précoce
- Perte de grossesse

Figure 12: synthèse des expériences négatives de la déviance normative liées aux valeurs culturelles

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

2.3 Expériences de la communauté associées à la valeur d'usage d'instruments culturels dans un contexte d'agression de totem

2.3.1 Développement de rituels de purification ou de réparation des effets insatisfaisants de l'agression des totems

Selon les référents culturels des communautés étudiées, la transgression des interdits est perçue comme un tort causé à la communauté ou aux forces spirituelles (ancêtres et génies). Pour corriger ce tort, il faut demander pardon à l'entité offensée. La demande de pardon implique une reconnaissance de la faute commise et une volonté de réparer le tort causé à la communauté ou aux forces spirituelles. Des rituels de purification, impliquant des offrandes, des libations ou des sacrifices, peuvent être nécessaires pour apaiser les ancêtres et obtenir leur pardon.

Chez les Oubi, le chef de tribu et les anciens ou les détenteurs de savoir spirituel jouent un rôle déterminant dans le processus de pardon, en tant que médiateurs entre la communauté humaine et le monde spirituel. En effet, le pardon des ancêtres ou des forces spirituelles protège la communauté contre les malédictions et les influences négatives. Chez les Oubi de la famille Saleyio à Paulé-oula, manger le mouton fait enfler le visage et les yeux. Pour y remédier, ils utilisent les champignons blancs (*boulo*) avec de l'eau et des paroles de repentance, pour faire une pâte pour la mettre sur le visage comme remède. Cela aide à guérir rapidement de ce mal. Étant donné que la désobéissance occasionne le malheur, lorsque vous vous acquittez des amendes, ils plaident pour votre cause. Le verbatim suivant en est une illustration : « *Donc elle a pris les champignons blancs qu'on voit en brousse, elle a mis de l'eau (nié) dans sa bouche et elle a parlé pour demander pardon. Elle a dit que c'était un enfant et qu'il ne savait pas. Elle*

a écrasé les champignons pour les mettre sur son visage. Le lendemain, il était guéri » (Chef du village de Paulé-Oula). À Diere-oula, les maladies telles que la perte de dents, faire des grimaces ou parler comme le singe, liées à la transgression du totem *Glé* (singe Diane), sont guéries à travers des cérémonies d'adoration pour demander le pardon aux ancêtres. Pour ce faire, le chef de famille porte un pagne blanc et des rameaux (*Gbô*), badigeonné de kaolin. Il verse de l'eau à terre, suivi de prières.

Chez les Bakwé du quartier Nangbéto de Djapadji, lorsqu'un membre mange le bouc, il tombe malade. Les membres de cette communauté utilisent les feuilles de rameau de palmier à huile ou de raphia pour remédier au mal en grattant la langue de la concernée. *« On peut prendre les rameaux d'un palmier à huile ou d'un raphia pour gratter la langue de la concernée. Tu vas là où on jette les ordures et tu parles. Tu dis que le bouc t'a tenté pour voir ta compétence, et maintenant tu as vu que ce que ça fait est mal, donc tu demandes pardon »* (Chef de terre de Djapadji). Selon les référents culturels de ces communautés, les rameaux de raphia ou de palmier à huile sont des objets sacrés. Les utiliser pourrait alors constituer un moyen expiatoire contre le mal. De même, selon leurs référents esthétiques, la poubelle représente le dépôt des déchets, la maladie étant considérée comme une mauvaise chose, ils vont devant les ordures pour y jeter le mal causé par la transgression du totem.

Lorsque quelqu'un consomme un animal totem et souffre des conséquences, un rituel de guérison est souvent nécessaire. Ce rituel implique généralement des prières, des offrandes et des demandes de pardon aux ancêtres. Le rituel peut inclure des incantations prononcées par les anciens, au lever du soleil. Ces incantations visent à demander pardon pour l'ignorance ou la transgression commise. *« Vous n'avez pas encore mangé, on te fait sortir et puis on prend les brandis de balai. Maintenant, c'est pour le raphia, on prend, on te fait passer ça sur la langue avec des paroles pour demander pardon. En disant que c'est par ignorance que notre fille a fait ça, pardonnez-la. Jusqu'à ce que ça passe »* (Chef de terre d'Oupoyo). Ces maladies peuvent varier en fonction du totem transgressé et de la personne concernée.

Chez les Bakwé et les Oubi, des sacrifices d'animaux (moutons, poulets) et des offrandes de nourriture (riz, huile rouge) sont offerts pour apaiser les génies et demander pardon pour les transgressions des espaces sacrés. La nature de l'offrande dépendrait de la gravité de la transgression. C'est souvent quand une personne enfreint les interdits qu'ils y font des sacrifices. *« Si par exemple, si on dit qu'on ne coupe pas de bois et tu le fais, là, tu n'as pas*

respecté les principes, donc maintenant, les amendes qui suivront ça, c'est ça qu'on t'impose » (Présidente des femmes de Dahoro).

Pour des transgressions d'interdits comme la consommation d'animaux totémiques, il faut procéder à des rituels de purification ou de réparation avec l'usage d'instruments culturels et de végétaux. Ainsi, pour remédier aux conséquences sanitaires engendrées par l'agression du totem *Bolè* (singe blanc-noir), le van (objet bio-culturel) et le raphia sont mobilisés. C'est ce qu'un répondant autochtone à l'étude au V3 expliquait :

« Ça se signale par la gorge, il va prendre ta gorge. Vous avez vu, vous voyez son cri là. Ta gorge sera fermée, et puis quand tu parles là, ça va donner l'impression que c'est le singe qui parle. C'est le cri du singe. Quelle que soit la maladie que cela peut te donner, pour te sauver, on coupe quatre petits bouts de bambou de raphia, on coupe petit, petit comme ça. Et puis on met dans le van, à ça on ajoute de l'eau de chaque côté. Maintenant, le vieux va te nettoyer, il dit des paroles. Il essaie de nettoyer ta langue. Il passe dessus, il passe dessus, il prend l'autre, il finit, il jette » (Garant de valeur culturelle, V3).

C'est dans la même veine que la réparation de l'agression du totem cabri se fait grâce au van qui fait partie des éléments culturels thérapeutiques de la consommation de ce totem. Le suivant verbatim illustre mieux cela : *« Tu mets l'eau dans le van pour vanner l'air. Quand tu manges ton totem-là, si tu ne connais pas et puis tu as fait ça là, on peut mettre ici, tu bois »* (Garant de valeur culturelle, V2).

Aussi, le van et le kaolin blanc constituent des remèdes aux séquelles causées par l'agression du totem chimpanzé (*Gouè*). Les propos suivants en sont une illustration : *« Eeeeeh...Ah, tu ne fais pas attention, s'ils n'ont pas fait sacrifice pour gratter ta langue là, envoyer du kaolin blanc là avec de l'œuf pour mettre sur van, tu vas boire là, tu vas mourir »*. (Garant de valeur culturelle, V3).

De plus, nous notons que le Kaolin et le Van sont mobilisés pour soigner les séquelles de l'agression du totem *Lôkôsignin* (silure). C'est ce que témoignent les propos d'un répondant de V2 qui disait ceci :

« On prend van, ce qu'on prend pour préparer le riz. Là, on met l'eau dedans. Le vieux parle, puis il boit, puis on met Kaolè sur lui. Et puis ça passe. Par exemple, je suis parti en voyage, je ne sais pas s'ils ont fait de la sauce de silure. Si j'ai mangé la sauce, si je ne me sens pas bien, je sais que c'est de la sauce de silure que j'ai mangée. Je m'en vais chercher le van. Je mets l'eau dedans, je fais ma prière et puis je

bois l'eau là, en tout cas toutes les plaies s'en vont » (Responsable d'association, V2).

À l'analyse de ces données, nous observons que les rituels de purification et de réparation des séquelles à la consommation d'espèces totémiques constituent des moyens efficaces de remédiation pour les communautés de la localité de V2. Pour ce faire, le choix des instruments à base d'espèces végétales répond à des critères spécifiques à caractère divinatoire et dénote une certaine représentation sociale. Dans ce cas, pour remédier aux conséquences sanitaires provoquées par l'agression de l'un de ces animaux considérés totémiques, l'on ne peut avoir recours qu'aux instruments culturels susmentionnés.

Tableau XII: récapitulatif des matériels culturels mobilisés comme remède en cas d'agression des totems

Espèces animales totémiques	Matériels culturels mobilisés comme remède en cas d'agression des totems
Mouton (Paulé-oula)	Champignon blanc, eau
Bouc (Djapadji)	Rameau de palmier à huile ou de raphia
Chimpanzé (Oupoyo)	Brandis de balai de raphia
Totem « <i>Bolè</i> » (singé blanc-noir) (V2)	Raphia, van, eau
Totem Vaka (Cabri) (V2)	Eau, van
Totem Gouè (chimpanzé) (V2)	Van, kaolin blanc, œuf
Totem <i>Lôkôsignin</i> (silure) (V2)	Eau, van, kaolin

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

3. Croyances et pratiques liées aux valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

3.1 Croyances liées aux sites naturels sacrés

Cette étude présente une variété d'espaces sacrés. Parmi ces différents lieux, on retrouve des forêts, des cours d'eau, des montagnes associées à des rituels et des cérémonies investies d'une dimension spirituelle. Ces sites sont le théâtre de rituels et de cérémonies visant à honorer les ancêtres, à demander leur protection ou à célébrer des événements importants. Ils montrent la diversité des croyances et des pratiques spirituelles des communautés. L'accès aux sites sacrés est souvent réglementé par des interdits. L'accès à certains espaces sacrés est également réservé aux initiés, gardiens des traditions et des savoirs ancestraux.

3.1.1 Espaces sacrés perçus comme habitacle de génies protecteurs

Chez les Bakwé, des montagnes, des rivières et des forêts sont considérées comme des lieux sacrés, habitacle des esprits protecteurs, servant de cadre à des rituels et à des cérémonies. Les espaces sacrés ont été institués pour protéger les villages. Face aux difficultés, les communautés consultent les génies de ces espaces pour savoir ce qui se passe. Ils sont donc institués pour protéger la population.

Le *Daglaté* chez les Bakwé de Touadji 1 est une source de bénédiction pour ceux qui l'adorent. Cet espace sacré est associé à la protection du village et de ses habitants. Le *Daglaté* est adoré pour apporter la joie, le bonheur et la prospérité à la communauté. Cet espace est perçu à cet égard comme un garant de la protection du village contre les dangers et les maladies. En effet, le *Daglaté* est un site entouré de raphias. Selon ces communautés, cet espace est habité par un génie. Lorsque l'on y coupe une branche de raphia, il s'ensuit des pluies qui peuvent durer plus de deux jours. Cela montre la colère du *Daglaté*. Ce site est adoré par certaines personnes. Il est considéré comme une source de bénédiction pour ceux qui l'adorent. Les propos suivants du chef de terre de Touadji 1 en témoignent :

« Je ne peux pas parfaitement dire que c'est une rivière, mais il y a quelque chose de sacré qui vit là-bas. Je ne pourrai pas définir vraiment ce qui vit de sacré là-bas, mais autour, il y a des raphias sauvages. Mais si tu as coupé une branche de raphia, il va pleuvoir plus de deux jours. Le Daglaté n'est pas content. En gros, c'est un interdit. Certaines personnes adoraient le Daglaté. Ils disaient qu'il apportait de la chance et autres ».

Les espaces sacrés, tels que les rivières, les forêts et les cascades, sont des lieux de communion avec la nature et les esprits. Ils témoignent de la profonde spiritualité qui anime la communauté Bakwé. Les espaces sacrés sont perçus comme des sources de protection contre les malheurs et les maladies. Les habitants y pratiquent des rituels pour implorer la santé, la prospérité et le bonheur. Chez les Bakwé de Doba, la rivière *Gbli* était adorée dans des circonstances bien précises. Lorsqu'un malheur s'abattait sur le village ou lorsqu'un endroit sacré du village était profané. Cela se percevait dans le verbatim suivant : *« Il peut y avoir un malheur dans le village et on se dit peut-être que le génie n'est pas content. On peut profaner aussi les endroits pour dire que le génie n'est pas content »* (Chef du village de Doba). Dans l'imaginaire de ces communautés, la survenue des malheurs dans le village est une manifestation du mécontentement du génie protecteur. Il faut alors faire des sacrifices pour demander pardon au génie protecteur. En guise de reconnaissance, ces communautés allaient chaque année, après

les récoltes, offrir de la nourriture au génie pour « *dire que l'année est finie, voilà votre part de nourriture, vous allez manger aussi comme nous et comme depuis le début de l'année, on ne s'est jamais approché de vous pour vous saluer* » (Chef du village de Doba).

Les Bakwé pensent que ces espaces sont habités par des esprits et des génies qui veillent sur la communauté et exercent une influence sur son destin. Ces lieux deviennent souvent sacrés en raison d'événements historiques importants, de légendes ou de pratiques rituelles transmises de génération en génération. Ces espaces servent à prier, à faire des offrandes et à se connecter avec les ancêtres et les esprits. Ils sont associés à la protection du village, à la fertilité des terres et à la santé de la population. Le chef de terre est généralement le gardien de ces sites et veille au respect des interdits qui les entourent. L'adoration apportait le bonheur dans le village. Elle favorisait de bonnes récoltes. Lorsque les adorations se faisaient, la femme accouchait facilement, les maladies n'étaient pas fréquentes et ils vivaient en paix. Cette adoration éloignait des récoltes tous les perturbateurs et destructeurs. Ce pour quoi l'adoration se fait, se réalise. Selon un garant de valeurs culturelles à Doba, « *si c'est en fonction de la pluie qu'on a fait ça, après il pleut* ». Les adorations sont toujours faites pour une cause. Pour chasser tout malheur du village (maladie), ils font l'adoration.

Ces espaces servent de cadre aux cérémonies d'adoration et de sacrifice, où la communauté se rassemble pour honorer les esprits et demander leur protection. À Djouroutou, l'adoration de la rivière *Dohan* est une source de guérison. Les habitants croient que la rivière sacrée a le pouvoir de protéger et de guérir. Si une personne est malade, elle peut faire des offrandes à la rivière pour demander sa guérison. L'adoration collective de la rivière sacrée contribue à maintenir l'harmonie et la cohésion sociale au sein de la communauté.

Les sites sacrés sont considérés comme des héritages laissés par les ancêtres. Ces sites sont perçus comme l'habitable des esprits et des ancêtres. Des cérémonies d'adoration, de purification et de guérison y sont organisées pour connecter les communautés avec le monde spirituel ainsi que pour chercher leur protection et leur bénédiction.

L'eau, source de vie et de purification, est sacrée pour de nombreuses communautés. Les rivières, les chutes d'eau et les sources, considérées comme demeures des génies, sont érigées en lieux de culte où l'on pratique des rituels pour honorer les esprits de l'eau et demander des bénédictions. C'est ce que témoignent ces propos d'un chef de famille à Paulé-Oula : « *Comme je le disais lorsqu'il y a une épidémie, c'est dans cette rivière qu'on va faire les sacrifices dans le Wahlenié pour éradiquer ce problème. C'est une rivière qui donne une bénédiction, telle que l'enfantement, la réussite dans les affaires* ». Le *Wahlenié* est non seulement un espace sacré

pour la guérison et la fertilité, mais il est aussi ancré dans la mémoire collective des ancêtres, qui possédaient une connaissance profonde des propriétés de cette rivière. Les récits sur ses vertus médicinales et protectrices témoignent d'une tradition vivante, reliant le passé au présent. L'eau du *Wahenié* est perçue comme ayant des propriétés médicinales, renforçant son importance dans les pratiques de sacrifice. Le chef de famille, accompagné de jeunes filles vierges (*gnonnonhé*), y effectue des sacrifices pour demander protection, bénédiction et réussite pour la communauté. Cela montre que les rituels sont non seulement des actes de dévotion, mais aussi des démarches pragmatiques pour garantir le bien-être de la communauté. En somme, la relation avec le *Wahenié* est un reflet d'une responsabilité partagée, nécessitant à la fois respect et action pour préserver cet espace sacré et ses vertus.

Les montagnes, en raison de leur haute altitude et de leur proximité avec le ciel, sont généralement perçues comme des lieux de rencontre avec le divin. Les sommets des montagnes sacrées servent de lieux de prières, d'offrandes et de sollicitations de la faveur des esprits. Les montagnes sacrées sont considérées, à cet effet, comme des lieux où vivent des ancêtres et des esprits. Pour les communautés, elles symbolisent la force, la sagesse et la connexion avec le monde surnaturel. C'est le cas de la montagne *Karahoulo* à Paulé-oula. Cette montagne est considérée comme un lieu sacré depuis des générations. Le sommet de la montagne étant considéré comme particulièrement puissant, les membres de la famille Bleyio y pratiquaient des sacrifices et des adorations pour demander protection et guidance aux génies protecteurs. Pour ces communautés, « *les hauts lieux ont toujours été considérés comme lieux sacrés. C'est comme ça, c'est devenu un lieu sacré pour la famille Bleyio et une autre famille voisine* » (Garant de valeurs culturelles, Paulé-Oula).

Les sites sacrés remplissent plusieurs fonctions essentielles dans la vie sociale et spirituelle des communautés. Pour ces communautés, ces sites sont des lieux de culte, d'offrandes, de purification et de guérison. Des cérémonies d'adoration, des sacrifices ainsi que des offrandes sont effectués dans les espaces sacrés afin de solliciter la protection des ancêtres, la prospérité, de bonnes récoltes ou pour demander la guérison des malades. Certains sites sacrés sont réputés pour leurs capacités à purifier et à guérir. Ainsi, des rituels spécifiques y sont organisés dans le but de soigner les malades, d'éloigner ou de chasser les mauvais esprits et de restaurer l'équilibre spirituel. À Port-Gentil, selon le responsable du *Seledjo*, cette rivière sacrée exauce les demandes de ceux qui recherchent la réussite.

Les rivières sacrées, comme la *Dara* de la famille Kouré à Taï, sont vénérées pour leur pouvoir spirituel. Certaines communautés s'abstiennent d'y pêcher ou de se baigner. Selon un membre de la famille Kouré, « *quand tu vas au Dara, ce que tu demandes se réalise* » grâce à la puissance de la rivière. La rivière est perçue comme une source de bienfaits et de protection pour la famille. Les membres s'y rendent pour solliciter des faveurs et obtenir l'aide des esprits.

Les forêts sacrées, souvent caractérisées par une végétation dense et des arbres centenaires, sont considérées comme des lieux de résidence des esprits. Les communautés s'y rendent pour prier, faire des offrandes et solliciter la protection et la guidance. Chez les Guéré, les forêts sacrées constituent des sanctuaires pour les cérémonies religieuses, les initiations et les offrandes aux génies. Celles-ci sont perçues comme des points de connexion entre le monde des vivants et celui des esprits. Un endroit où l'on peut demander la protection et les bénédictions des ancêtres. Les forêts sacrées à Keibly sont réputées pour leurs pouvoirs de guérison. Des guérisseurs traditionnels y soignent des maladies du corps et de l'esprit en utilisant des composantes de plantes médicinales et la puissance des esprits de la forêt. « *Depuis nos ancêtres, cette forêt a été prévue pour ça. C'est là-bas qu'ils envoyaient les gens pour les guérir. C'est un lieu de guérison* » (Chef du village de Keibly). Les rituels de purification face aux malheurs et aux mauvais esprits révèlent une approche spirituelle, visant à rétablir l'équilibre et à attirer des bénédictions.

Dans le passé, la forêt a servi de cadre pour la médiation entre des clans. Les propos qui suivent en sont une illustration : « *Il peut y avoir deux clans qui s'affrontent et on se retrouve dans la forêt sacrée pour régler ce conflit. Le Gla par exemple peut prendre l'initiative d'appeler tous les chefs de village pour leur dire qu'il y a un problème et qu'il faut qu'on le règle* » (Chef du village de Keibly). Cela montre la dimension sociale de cette forêt sacrée. C'est un espace de dialogue et de réconciliation, où les chefs se rassemblent pour résoudre des conflits sans recourir à des méthodes violentes.

À Tchétaly, le mont *Tarbahon* est perçu comme une montagne sacrée qui abriterait un génie. Ce fait trouve son explication dans les avantages que le génie *Tarbahon* a procurés aux membres de cette communauté. Le peuple Kouzié était en majorité animiste, ses ancêtres adoraient pour certains les génies des arbres, des forêts, des montagnes et pour d'autres des eaux.

En effet, le génie qui abrite le mont *Tarbahon* est considéré comme celui qui veille sur la communauté de Tchétaly et empêche toutes les attaques mystiques et tous les problèmes (les mauvaises récoltes, les problèmes d'enfantement, les mauvais sorts, les épidémies, etc.) qui

peuvent nuire au bien-être de la communauté. Cette communauté voue, à cet effet, des cultes d'adoration à cette montagne.

À Gbliglo, la communauté Bété croit que la rivière *Sobro* est un réceptacle d'esprit protecteur. En effet, les communautés du quartier Zakuhé croient que cet espace aquatique sacré, loin d'être une simple eau, est le lieu où résident les esprits parce que cette eau les protège. Nous pouvons le constater avec le verbatim d'un garant des valeurs culturelles de V3 : « *Sobro (...) Le génie, il tient la garde (...) Cette rivière est une rivière de force pour nous (...) parce que ça nous protège* ».

La rivière sacrée *Sobro* est, selon la croyance Bété, le lieu où habite le génie qui protège le village. C'est pourquoi elle est adorée par les initiés et entourée d'interdits. Ceux qui ne respectent pas ces interdits sont sanctionnés d'un malheur (la maladie ou la mort) par les ancêtres. Il en est de même pour la forêt sacrée *Galozô* de la communauté Bété de Gbliglo. Cette communauté implore le génie de cette forêt. Cela se perçoit dans les propos qui suivent : « *Quand il y a pénurie d'eau, on va là-bas, on implore les ancêtres. Tu vas voir, la pluie va venir. Quand il y a beaucoup de morts d'hommes aussi, on va là-bas pour qu'il évite aussi la mort dans le village* » (Chef de terre de V3). Ce verbatim met en exergue la dimension spirituelle du *Galozô* chez la communauté Bété de Gbliglo. Ce site étant considéré comme l'habitable du génie protecteur, lorsqu'elle traverse des problèmes, cette communauté y va adresser des prières au génie pour obtenir des solutions aux problèmes et sa protection.

3.1.2 Espaces sacrés perçus comme réceptacle d'esprits ancestraux

Les communautés vénèrent des espaces naturels considérés comme sacrés, tels que les forêts sacrées et les cimetières. Ces lieux sont perçus comme des points de rencontre avec les ancêtres. Les communautés y pratiquaient des cérémonies d'adoration, des sacrifices ainsi que des libations dans le but d'implorer la protection, la fertilité, la bénédiction, les récoltes abondantes et la prospérité.

Les Bakwé pensent que les forêts sacrées abritent des génies protecteurs, des esprits ancestraux et des forces surnaturelles. Les espaces sacrés servent de cadre aux cérémonies et aux rituels dédiés aux ancêtres. Le respect de ces entités est essentiel pour maintenir l'harmonie et la prospérité de la communauté. Les espaces sacrés qui abritent des arbres sacrés, comme le fromager (*Ceiba pentandra*) et le samba (*Tiplochiton scleroxylon*), sont perçus comme des lieux de connexion avec les ancêtres et le passé de la communauté. Les forêts sacrées, abritant des arbres et des plantes vénérées, sont des lieux de recueillement et de communion avec les esprits

de la nature. « *Les fromagers servaient parce que ça poussait sur les tombes. Les plus âgés, on les enterrait sous les fromagers* » (Garant de valeur culturelle à Touadji 1). Les fromagers poussaient sur les tombes et les plus âgés étaient enterrés sous les fromagers. De ce fait, ces fromagers étaient adorés par ces communautés. Selon les référents religieux de ces communautés, les esprits des ancêtres se trouvent dans les arbres qui poussent sur les tombes ou auprès des tombes des défunts parents. Les rites funéraires varient selon le statut social et l'âge du défunt. Les anciens et certaines jeunes filles sont enterrés au pied des fromagers, un arbre sacré symbolisant le lien avec les ancêtres. Ils servent de point de contact avec le monde spirituel, permettant de solliciter la protection des ancêtres, de demander des conseils ou de faire des offrandes.

En plus du fromager, le Samba était aussi considéré comme un arbre de deuil, abritant les esprits de vaillants ancêtres.

« C'est Samba. Avant, nos parents, le plus ancien du village, quand il est mort, c'est dedans, on l'enterre. Il n'y a pas de cimetière, c'est à l'intérieur. Les parents ont fait creuser et on a fait le Koutou avec eux. L'arbre du deuil. Il y a des cérémonies que les parents font là-bas. Mais moi, je n'ai pas encore assisté. Ça, c'était au temps des vieux, à l'époque » (Président des jeunes de Dahoro).

Le *Koutou* est également associé aux rituels pour les morts, notamment lors du *bro*, une cérémonie de fin d'année où l'on offre de la nourriture aux ancêtres. Il est considéré comme un lieu de passage entre le monde des vivants et celui des morts. Sa sacralité provient de sa connexion avec les ancêtres et les défunts.

Les espaces sacrés représentent un lien vital avec les ancêtres et les esprits de la nature et jouent un rôle crucial dans la transmission des valeurs culturelles et spirituelles. Ils servent de point de contact avec le monde spirituel et permettent de communiquer avec les ancêtres pour solliciter leur protection, leur guidance et leur bénédiction. Ce sont des boucliers spirituels, protégeant le village des maladies, des catastrophes naturelles et des influences maléfiques. À cet effet, le cimetière est un lieu central pour les cérémonies d'adoration des ancêtres. Les Bakwé s'y rendent pour faire des offrandes de nourriture, de boissons et d'animaux, et pour demander leur protection. Les cimetières sont considérés comme l'habitable des esprits ancestraux à qui il faut adresser des prières pour avoir le bonheur. « *Parce que c'est là-bas qu'on enterre les gens. Et une fois qu'une personne est enterrée, elle devient un esprit. C'est-à-dire que l'esprit a sa manière de fonctionner et l'homme physique aussi. Les morts fonctionnent comme des esprits* » (Président des jeunes de Dahoro). Le cimetière est considéré

comme un lieu sacré, car il abrite les dépouilles des ancêtres et est perçu comme un point de passage vers le monde spirituel. Les habitants croient que les esprits des défunts y résident et qu'ils peuvent influencer la vie des vivants. Cette croyance se traduit par un profond respect pour le cimetière et par des interdits qui régissent les comportements à adopter en ce lieu. Pour ces communautés, un homme enterré devient un esprit. À cet effet, les Bakwé s'y rendent pour faire des offrandes de nourriture, de boissons et d'animaux, et pour demander leur protection. *« Les sacrifices se faisaient toujours en fin d'année. Ou si le vieux voyait que dans le village, il y avait trop de choses compliquées, il peut appeler et adorer pour éviter le malheur dans le village »* (Chef de terre de Djapadji). Les cimetières, en particulier, permettent aux vivants de maintenir un lien avec leurs ancêtres et de solliciter leur guidance.

Certaines forêts sont instituées sacrées parce qu'elles abritent des arbres dédiés aux ancêtres. À Doba, c'est le cas de la forêt sacrée *Kpododougrou* ou *kpôtôwêlê* où des adorations sont faites au pied d'un fromager en l'honneur des ancêtres. Pour cette communauté, ce fromager abrite l'esprit des ancêtres décédés.

Chez les Kroumen à Djouroutou, le mont *Niênokoué*, une montagne située dans le parc, est un lieu sacré où les habitants se rendent chaque année pour des cérémonies d'adoration et d'initiation. Ces rites visent à demander la protection des ancêtres, à garantir de bonnes récoltes et à maintenir l'harmonie avec la nature. Cette montagne a renfermé une famille. Cela se perçoit à travers le verbatim ci-après :

« Avant, habitait une famille là-bas. Tellement ils étaient beaucoup, il y en a d'autres qui sont sortis de là-bas et ils sont venus rester ici. Et la famille restée là-bas existe encore et à leur retour, ils ont constaté que la montagne s'est renfermée sur ceux qui étaient là-bas. On se dit que nous avons des parents là-bas, donc chaque année, on doit aller là-bas » (Chef de terre de Djouroutou).

Cette communauté considère qu'elle a des parents dans cette montagne, donc elle s'y rend chaque année pour faire des cérémonies d'adoration. Pour cette communauté, faire l'adoration, c'est s'attirer le bonheur. Ils le font chaque fin d'année avant d'entamer une nouvelle année. Ils y vont faire des adorations pour confier leurs activités agricoles aux ancêtres.

À Wonsealy, les Kouzié croient que la forêt sacrée *Bobokloa* est un réceptacle d'esprits parce qu'elle est près du cimetière du village et qu'il s'y trouve des esprits ancestraux avec leur puissance. C'est ce que confirme l'affirmation du responsable des cultures de (V2) : *« Chez nous, les forêts sacrées sont à côté des cimetières parce que c'est là que se trouve la puissance des ancêtres qui sont morts »*.

C'est pourquoi le masque guerrier *Glè* du village se recueille dans la forêt sacrée *Bobokloa* pour communier avec les esprits et prendre sa puissance. C'est ce que mettent en exergue les propos suivants du Responsable de *Glè* et Chef de tribu de (V2) : « *Le masque (Glè) vit dans la forêt sacrée. C'est là qu'il prend sa puissance* ». La forêt *Bobokloa* a été sacralisée parce qu'elle est située près du cimetière du village.

3.1.3 Espace sacré comme lieu de résidence des masques

Les Dao, Oubi, Guéré et Kouzié possèdent des forêts sacrées où se déroulent des cérémonies traditionnelles et où résident les masques. Ces espaces, interdits aux non-initiés, témoignent d'une relation sacrée avec la nature et d'un profond respect pour les forces invisibles qui y résident. « *C'est une forêt. C'est sacré au village. C'est l'enclos des masques. C'est là-bas que les masques sont faits. S'il y a des masques, c'est là-bas* » (Responsable de masque à Diere-Oula).

La forêt sacrée est perçue comme le lieu où siègent les masques. À cet égard, un responsable de valeurs culturelles au V2 disait que les masques *Gouêgnloglou*, *Mimi lago* et *Zémahé* sont dans la forêt sacrée d'où leur lieu de provenance : « *Ils sont dans le sacré, ils sont quittés en brousse* » (Garant de valeurs culturelles, V2). En effet, la forêt représente un élément important pour la communauté Kouzié de Wonséaly parce que c'est le lieu où logent ses masques.

3.1.4 Espace sacré comme lieu de transmission des connaissances traditionnelles

Chez les Bakwé, les Oubi, les Dao, les Guéré, les Kroumen, les Kouzié, les Bété, les lieux sacrés sont des espaces de transmission des connaissances traditionnelles, des mythes et des légendes, des valeurs culturelles des communautés. Les initiés, gardiens des connaissances et des pratiques ancestrales, y transmettent leurs savoirs aux jeunes générations. Les initiations et les cérémonies contribuent à la pérennité de la culture traditionnelle. Ils permettent de perpétuer la mémoire collective et de transmettre les traditions aux jeunes générations.

Chez les Kroumen du canton Patokola, l'adoration du mont est un moyen d'initiation et d'éducation des jeunes. Les propos ci-après attestent cela : « *Quand on va, on monte au sommet, on fait ce qu'on a à faire et on descend. On éduque les enfants là-bas. On fait des purifications et l'initiation* » (Chef du village de Djouroutou). La transmission des savoirs renforce les liens intergénérationnels et la cohésion sociale. Elle assure la continuité des traditions, des rituels et des valeurs qui cimentent la communauté. Les savoirs traditionnels constituent la base de

l'identité culturelle de la communauté. Ils transmettent les valeurs, les croyances, les pratiques et les langues qui définissent un groupe et le distinguent des autres.

L'initiation, un processus essentiel dans la transmission des savoirs ancestraux, est marquée par des cérémonies spécifiques. Ces cérémonies, souvent secrètes et réservées aux hommes, permettent aux jeunes générations d'accéder aux connaissances et aux responsabilités de la vie adulte. Les rites initiatiques, comme ceux associés à la danse guerrière *Kouhi*, permettent de transmettre des savoirs secrets et d'intégrer les jeunes hommes dans la communauté des adultes. À cet effet, la transmission des savoirs traditionnels à Djouroutou se fait principalement par l'observation et la participation active des jeunes aux cérémonies traditionnelles. Pour la cérémonie d'adoration, les jeunes accompagnent les initiés dans le déroulement de la cérémonie en assimilant cette pratique pour plus tard assurer la continuité. Les croyances et les connaissances de la communauté se transmettent également à travers les contes et les récits traditionnels. Certaines connaissances, notamment celles liées aux rituels et aux pratiques secrètes, sont transmises lors des cérémonies d'initiation réservées aux jeunes hommes ou aux femmes. Ces pratiques sont des rites de passage, elles marquent l'entrée dans l'âge adulte et permettent d'accéder à des savoirs secrets de la communauté.

À Keibly, les forêts sacrées sont des lieux de transmission des savoirs ancestraux. Les anciens y initient les jeunes générations aux secrets des plantes médicinales, aux techniques de chasse traditionnelles et aux valeurs de respect de la nature.

À Zaipobly, la forêt sacrée du village sert de lieu d'initiation des jeunes : « *Nous l'avons conservée depuis le temps de nos parents. Elle sert de lieu d'initiation* » (Chef du village de Zaipobly). Les initiations contribuent à perpétuer l'identité culturelle des communautés. La protection de ces lieux contribue à la préservation des totems et à la transmission des traditions qui leur sont liées.

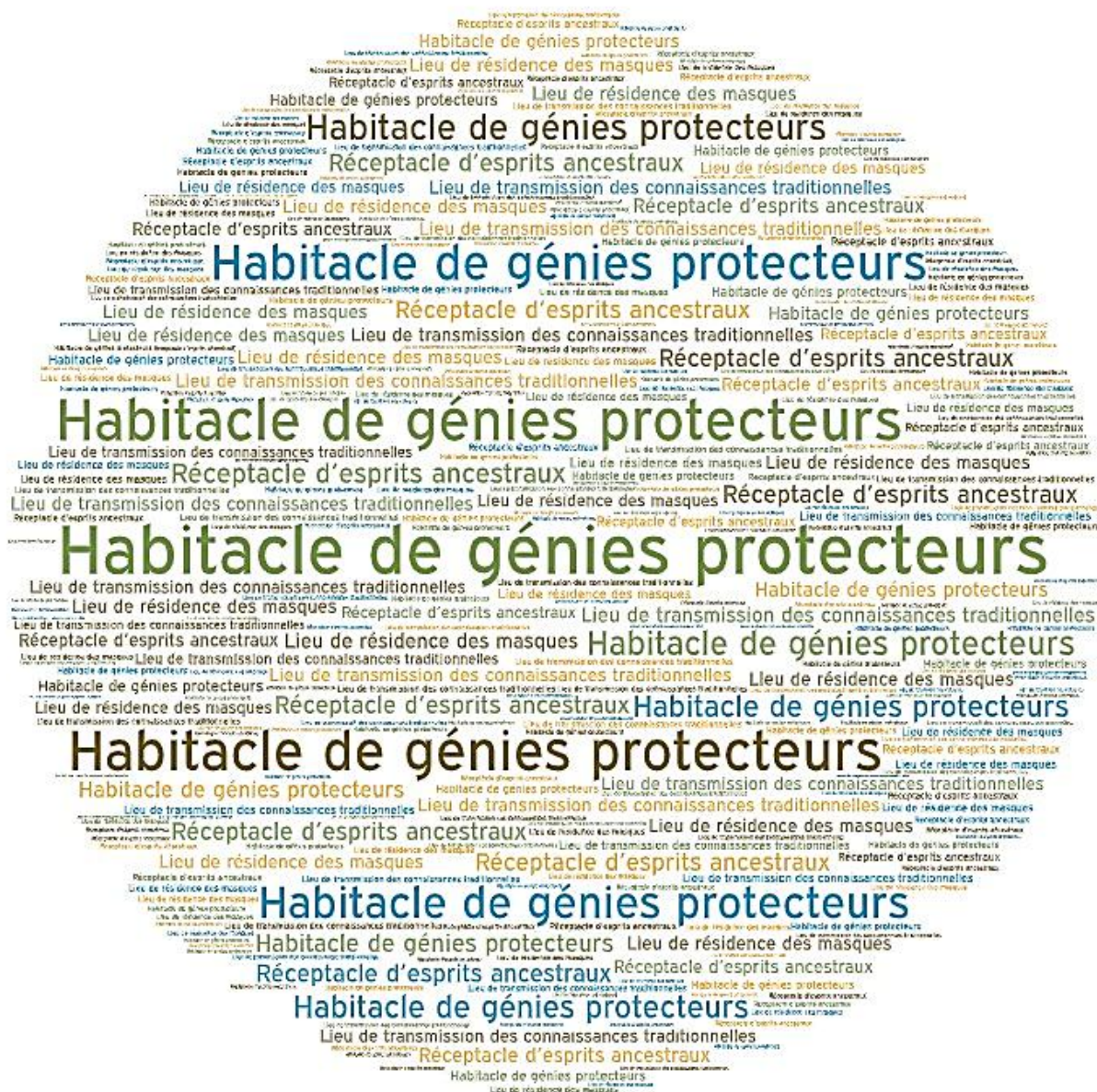


Figure 13 : nuage de mots associés « aux espaces sacrés » issus des discours des participants

Cette figure met en évidence les croyances de communautés locales liées aux espaces. La présence des termes tels qu'habitable de génies protecteurs, réceptacle d'esprits ancestraux, lieux de résidence des masques et lieux de transmission des connaissances traditionnelles souligne les représentations de ces communautés associées aux espaces sacrés.

3.2 Croyances liées aux espèces animales totems

Les totems, animaux ou éléments naturels sacrés, occupent une place centrale dans la vie sociale et spirituelle de nombreuses communautés. Ils symbolisent un lien ancestral avec la nature et incarnent des valeurs de protection, de respect et d'interdépendance. Chaque famille, voire chaque individu, possède un animal sacré qu'il est interdit de chasser ou de consommer. Le choix du totem est souvent lié à un événement fondateur, un ancêtre mythique ou une croyance particulière. Les totems contribuent à la protection de la faune, en interdisant la chasse de certaines espèces et en favorisant un équilibre avec la nature. Ce sont des marqueurs identitaires forts, transmettant un héritage ancestral et un lien profond avec la terre.

3.2.1 Parenté mythologique entre l'homme et les espèces animales totems

Les espèces totems, animales ou végétales, occupent une place centrale dans la cosmogonie Bakwé. Chaque famille ou tribu possède son propre totem, hérité des ancêtres, qui est considéré comme un ancêtre protecteur et un symbole d'identité. La consommation de la viande du totem est généralement interdite, et le respect de cet interdit est considéré comme essentiel pour maintenir l'harmonie entre les humains et la nature. Chez les Bakwé, les interdictions alimentaires liés aux animaux contribuent au respect des traditions et au maintien de l'harmonie au sein de la communauté.

Selon des considérations mythologiques, le totem est perçu comme un frère ou une sœur de la famille. Cette relation de parenté spirituelle implique un respect profond et des interdictions alimentaires stricts. Manger le totem est considéré comme un acte incestueux et un sacrilège. Chaque famille ou quartier possède des animaux totems qu'elle vénère et s'interdit de consommer. Ces animaux sont perçus comme des ancêtres protecteurs, des garants de l'identité familiale et leurs présences sont considérées comme bénéfiques pour la communauté.

Ainsi, la panthère est considérée comme l'ancêtre des Bakwé de Gnamangui. Un garant de valeurs culturelles à Gnamangui a confié à cet effet que « *c'est la panthère qui est l'animal sacré. C'est la panthère qui est l'ancêtre des Bakwé d'ici* ». Agresser une panthère est considéré comme agresser son papa par ces communautés. Dans ce cas, elle est obligée de se défendre. La civette est considérée comme un frère par les Bakwé du quartier Seriadi de Touadji 1 parce qu'une de leurs arrière-grand-mères aurait donné naissance à une civette. Donc, il est interdit de la manger. Le verbatim suivant en est une illustration : « *Notre arrière-grand-mère était une femme guerrière, alors elle a fait des enfants et son premier enfant, c'est lui qui est civette donc c'est notre frère ce qui veut dire qu'on ne doit pas le manger* » (Garant de valeurs culturelles

Touadjil). La protection des totems illustre la relation symbiotique entre la culture Bakwé et la nature. Les animaux sont perçus comme des membres de la communauté, et leur bien-être est indissociable de celui des humains. Ils incarnent un lien tangible avec les ancêtres, perpétuant leur mémoire et leur protection.

À Port-Gentil, le chimpanzé (*Gouè*) est considéré comme le frère des Oubi de la famille Kabelou. « *Le chimpanzé, c'est notre combattant, notre frère* » (Garant de valeurs culturelles à Port-Gentil). Ainsi, le chimpanzé a toujours été aux côtés de cette communauté. Il les défendait dans les combats, il les informait de tout événement marquant de leur vie.

Le buffle de forêt est considéré comme un parent par la famille Kouré à Taï. Les membres de cette famille ne consomment pas de viande de buffle. Cet interdit est transmis de génération en génération, assurant ainsi la protection de l'animal et le respect du lien sacré qui unit la famille au buffle. L'histoire orale raconte que le buffle de forêt est devenu un totem pour certaines familles après avoir sauvé leurs ancêtres d'un danger. Le buffle représente donc un témoignage de gratitude envers l'animal et une reconnaissance de son importance pour la survie de la famille. Le buffle est considéré comme leur frère, car il les a sauvés. Les Kouré n'existeraient pas aujourd'hui sans le buffle. Le buffle leur a donné la vie, d'où cette alliance pour la reconnaissance. Il est considéré comme leur frère parce qu'il les a sauvés en donnant son dos pour les faire traverser le fleuve Cavally lorsque les colons poursuivaient leurs parents. Cette considération tire son fondement des référents communautaires des Oubi. Une personne qui porte assistance à autrui est considérée comme un parent par ces derniers. Un animal qui joue le même rôle reçoit la même considération.

Les communautés Kouzié de Tchetalý et de Wonsealy croient qu'ils sont parentés à certains animaux. En effet, cette parenté est consanguine et sociale. La parenté est consanguine parce que ces animaux, disent-ils, sont les descendants de leur sœur. La parenté sociale parce que ces animaux ont cohabité avec leur ancêtre. C'est ce que nous avons appelé la mytho-parenté entre des hommes et des animaux. Les animaux concernés sont la panthère, le guib harnaché, le céphalophe, le silure et le chimpanzé.

À Tchetalý, la panthère *Gui* est perçue par les trois familles Dafrahinou, Gbadahinou, Koreahinou comme leur sœur parce qu'une de leurs sœurs aurait accouché d'une panthère. C'est ce qu'indiquent les propos du chef de tribu : « *La panthère, tout le monde a comme totems parce que la panthère est considérée comme notre sœur. On a une sœur qui a accouché, un bébé panthère. Ouuh, c'est pour nous dire que je suis votre sœur* ».

À Wonsealy, le guib harnaché, le céphalophe, le silure et le chimpanzé seraient également tous parentés à la famille Zakuhé de la tribu Baglo. En effet, le guib harnaché *Dry* est leur sœur car une de leurs sœurs l'a accouchée. C'est ce qu'un Garant des valeurs culturelles de (V2) affirme en ces termes : « *Gazelle (guib harnaché) est devenue notre totem parce que c'est nous-mêmes notre sœur qui a accouché gazelle* ».

Le céphalophe noir (*Libi*) est également leur sœur parce que dans le passé l'une de leurs sœurs lui a également donné naissance. C'est ce que révèlent les propos du chef de terre de V2 : « *On a une sœur qui était enceinte de neuf mois, elle a couché une biche noire* ».

Le chimpanzé est pour la famille Zakuhé de la tribu Banglo de Wonsealy un parent parce que leurs parents ont cohabité avec lui dans le passé. Nous le constatons dans le verbatim d'un garant des valeurs culturelles de (V2) : « *le chimpanzé vivait avec l'homme* ». Ces résultats montrent que chez la communauté Kouzié de Tchetal, le caractère totémique de la panthère vient du fait qu'elle est née d'une de leurs sœurs. Du côté des Kouzié de Wonsealy, le guib harnaché, le céphalophe sont devenus totems parce qu'ils sont des descendants de leurs ancêtres.

3.2.2 Espèces animales totems perçues comme annonciatrices d'événements

Le totem est perçu comme un protecteur, une force bienveillante veillant sur la famille ou la tribu. Il joue également un rôle d'annonceur d'événements.

À cet effet, le chimpanzé, totem de la famille Medja à Djapadji, est considéré comme un animal annonceur de malheur. « *Si on a un parent qui est mort, qu'on n'est pas au courant, les chimpanzés là viennent crier près du village. Ils annoncent aussi les décès. Ils sont ainsi annonceurs d'événements. Dans notre famille, s'il y a un malheur quelque part, les chimpanzés là viennent crier jusqu'à ce que deux jours après, le malheur arrive* » (Chef de terre de Djapadji). Cela montre qu'en plus du lien de tabou alimentaire qui les lie au chimpanzé, il joue un rôle d'annonceur dans la vie sociale des membres de cette communauté. En guise de témoignage, le chef de terre nous a raconté qu'avant le décès de leur dernier patriarche, les chimpanzés étaient venus crier et dix minutes après, le vieux a rendu l'âme.

À Port-Gentil, selon le chef du village de cette communauté :

« *Le chimpanzé, ce que nous retenons, c'est qu'il connaît les événements à l'avance. Par exemple, avant, les gens vivaient de la chasse et de la pêche. Lorsque les enfants partaient en chasse ou à la pêche et qu'ils mettaient assez de temps et que par malheur, le père a eu un malaise et est tombé. Automatiquement, les chimpanzés informent* »

les enfants de ce dernier-là. Ils se mettront ensemble et ils vont frapper le coin fort pour interpeller les enfants de la victime. Et même si c'est un chasseur, et qu'étant au champ, par ignorance, il ne sait pas qu'une personne est morte au village, que ce soit un homme ou une femme, le chimpanzé interpelle ce dernier pour qu'il soit informé du décès » (Chef du village de Port-Gentil).

Cette communauté vivait de la chasse. Lorsqu'il arrivait qu'un chasseur, par malheur, ait un malaise en chasse, les chimpanzés informaient les enfants de ce dernier. Pour ce faire, « *ils se mettront ensemble et ils vont frapper le coin fort pour interpeller les enfants de la victime* ». Même lorsqu'une personne décède au village pendant qu'un chasseur se trouve en chasse dans la forêt, ils l'informent du décès.

Les communautés Kouzié de Tchetalý et Bété de Gbliglo perçoivent certains animaux comme des annonceurs d'événements. D'un côté, il y a des animaux qui sont annonceurs d'événements malheureux comme la panthère, les reptiles (le serpent « *Sein* », le pangolin « *Gnan* », la tortue « *Kola* », le lézard « *Pain* », le python « *Guimé* ») et d'un autre côté, il y a des animaux qui sont des annonceurs d'événements heureux comme le varan. En effet, pour ces communautés, lorsqu'elles aperçoivent ces animaux, c'est qu'ils viennent faire passer un message. Le message est codé, seules les familles qui l'ont comme totem peuvent le déchiffrer. À Tchetalý, les trois familles Dafrahinou, Gbadahinou, Koreahinou croient que la présence de la panthère dans le village et la traversée du village par la panthère laissent présager le malheur. C'est ce qu'illustrent les propos de la présidente des femmes de (V1) dans ce verbatim : « *Panthère, notre totem là, quand malheur va arriver, ça sort, ça vient au village. Quand ça vient, ça traverse le village. Tout le monde sait que le malheur va arriver* ».

Lorsqu'une personne croise, au lieu de l'adoration du *Tarbahon*, les reptiles qui rampent (le serpent « *sein* », le pangolin « *gnan* », la tortue « *kola* », le lézard « *pain* », le python « *guimé* »), c'est un signe de malheur parce que lorsqu'ils sortent, ils peuvent t'emporter avec eux aussi. Lorsqu'on les touche ou qu'on les ramasse, il s'ensuit une malchance, voire de la mort. Un garant des valeurs culturelles de (V1) nous en témoigne dans ce verbatim :

« Python qui va sortir, si ça sort là, c'est pour toi seul, pangolin des fois, il peut sortir, si ça sort là, il te prend avec sa queue là, tu restes là-bas. Maintenant, les tortues qui tournent, il ne faut pas ramasser un dedans. Tous les animaux qui rampent avec leur ventre là, il ne faut pas ramasser un dedans. Maintenant, si tu ramasses là, tu meurs. On ne mange pas ça (...). Les reptiles là, c'est le serpent, soit le pangolin, la tortue, ce qui rampe là, le lézard, la vipère, le python, il ne faut pas toucher. Une fois, on partait jouer au ballon. Quelque chose, on ne ramasse pas, lui, il a ramassé. On dit de jeter, il dit, il ne veut pas, mais

il a jeté, mais malgré qu'il ait jeté, on est parti jouer au ballon et puis premier coup-là, ils ont cassé sa mâchoire ».

Les reptiles (le serpent, le pangolin, la tortue, le lézard) sont devenus totems parce qu'ils habitent aux alentours du *Tarbahon* qui est un génie adoré par les Kouzié de Tchetalý dans l'ancien village de Buyo.

À Gbiliblo, les communautés du quartier Detouo croient que le varan (*Pagnin*), quand il rentre dans la maison de ceux qui l'ont pour totem, c'est qu'il y a un bonheur qui s'annonce dans les jours qui suivent. Le verbatim de la présidente des femmes de (V3) atteste ce propos : « *Pagnin, ceux qui ne mangent pas là, souvent quand le bonheur arrive, il vient rentrer dans leur maison. On ne le touche pas, il rentre et puis, il sort, il s'en va. C'est qu'il y a du bonheur qui arrive* ». Ce propos montre que le comportement de l'animal totem est aussi porteur de sens pour ceux qui l'ont comme totem. Ce comportement peut être porteur d'un message de bonheur dans certains cas et de malheur dans d'autres cas.

3.2.3 Espèces animales totems perçues comme un sauveur

Les totems, animaux ou éléments naturels sacrés, incarnent un lien ancestral avec la nature, offrant protection et guidance aux familles et aux clans. Les récits des communautés révèlent que les totems sont fréquemment liés à des événements historiques ou mythiques, impliquant le sauvetage ou la protection des ancêtres par l'animal totem.

Les communautés perçoivent certains animaux totems comme des protecteurs et des guides spirituels, veillant sur les membres de leur clan et leur apportant force et courage. À Gnamangui, la panthère est perçue comme un animal protecteur. « *Lorsque les parents l'apercevaient, il lui mettait du kaolin (gblé) pour attirer le bonheur vers soi et la panthère ne les agressait pas* » (Président des jeunes de Gnamangui). Les animaux totems sont vénérés pour leur rôle de protecteurs. La panthère de Gnamangui, par exemple, est perçue comme un garant de la sécurité du village, éloignant les menaces et les difficultés pour le rôle de sauvetage qu'elle a joué dans la vie des communautés lors des guerres tribales.

Les Bakwé de la tribu Negon de Dagadji ont pour totem le mamba vert. Ce serpent est considéré comme leur allié et leur protecteur. Tels sont les propos du président des jeunes qui le confirme : « *Nous chez nous, en tant que Bakwé de la tribu Nogon, c'est le mamba vert qui est notre totem parce qu'il est notre allié. Nous, on dit, c'est un protecteur. Il peut assister à toute cérémonie. Il ne nous fait pas de mal* » (Président des jeunes de Dagadji).

À Touadji¹, la famille *Tagadio* ne mange pas le colobe rouge (*Tatoué, glé*). Le colobe est un protecteur et un annonciateur pour ces communautés. « *Ce qui fait le totem est que si tu es lié à la chose, tu ne peux pas manger. Le singe est protecteur pour nous. Le singe nous sauve des situations difficiles. Le singe veille sur nous* » (Chef de terre de Touadji 1). Le singe est protecteur et annonciateur pour ces communautés. Le lien entre l'humain et l'animal que crée le totem empêche l'humain de consommer l'animal totem.

À Djouroutou, chaque famille possède un animal totem spécifique qu'elle ne consomme pas et qu'elle considère comme un protecteur. Cette pratique, transmise de génération en génération, renforce les liens familiaux et l'identité de chaque lignée. Au-delà des totems familiaux, le touraco est l'animal totem de tout le canton Patokola. Il est vénéré par tous les habitants, indépendamment de leur famille ou de leur village d'origine. Ce totem est une manifestation de reconnaissance pour le rôle de sauvetage que le Touraco avait joué dans la migration de ses ancêtres. « *Pour résumer, nous étions beaucoup en guerre et il y en a d'autres qui se transformaient en cet oiseau pour combattre. C'est un oiseau protecteur, donc on ne peut pas le toucher* » (Chef du village de Djouroutou). Le touraco veille sur la communauté. Il la protège des dangers et assure sa prospérité. Le touraco incarne l'histoire de la communauté et rappelle le sacrifice des ancêtres pour la protection du village.

Dans la tradition Oubi, chaque famille vénère un animal totem, considéré comme un ancêtre protecteur et un guide spirituel. Pour certaines familles, le singe joue ce rôle important, incarnant un lien tangible avec le passé et un symbole de protection pour le présent et l'avenir. Les résultats mettent en évidence le cas de la famille *Glé* à Dieré-Oula dont le nom même est associé au singe (*Glé* signifiant singe en Oubi). Le singe est vénéré comme un grand-père protecteur, et son respect implique des interdits alimentaires stricts. Manger du singe pour un membre de cette famille équivaldrait à consommer sa propre lignée ancestrale, provoquant des conséquences néfastes. Cet animal bénéficie de ce traitement parce qu'il avait sauvé les ancêtres d'un danger, renforçant ainsi son statut de protecteur. Cet épisode fondateur a ancré le singe dans la mémoire collective de la famille, solidifiant son importance et justifiant sa vénération. Le singe, en tant que totem, représente un lien direct avec les ancêtres et le monde spirituel. Cette connexion spirituelle influence les actions et les décisions des membres de la famille *Glé*, guidant leur conduite et leurs choix de vie.

À Paulé-Oula, plusieurs familles vénèrent l'éléphant (*doué*) comme totem, notamment la famille Bléyo à Paulé-Oula. L'éléphant est leur ancêtre. L'éléphant est pour eux un ancêtre

protecteur. « *Si tu es de la famille, que tu manges cet animal (éléphant), tu peux perdre tes dents, c'est un ancêtre protecteur* » (Chef de canton Oubi, Paulé-Oula).

La famille Kouré, appartenant à la tribu du même nom, vénère le buffle (*toué*) comme totem et s'interdit de le consommer. Symbole de force et de protection, le buffle est perçu comme un animal puissant et protecteur. Pour le rôle de sauvetage qu'il a joué dans la vie des ancêtres de cette tribu. Le chef de la famille Kouré a expliqué que « *c'est grâce à lui que les parents ne sont pas morts* ». Le buffle est devenu leur totem après avoir sauvé leurs ancêtres lors des guerres tribales. Par gratitude, ils ont décidé de ne plus jamais consommer cet animal et l'ont élevé au rang de totem. Le buffle est considéré comme un membre de la famille Kouré et il est strictement interdit de le consommer.

Certains totems, comme la panthère, symbolisent la force et le courage des guerriers, suggérant une alliance passée avec l'animal dans des contextes de conflit. À Taï, les membres de la famille Sawê considèrent la panthère comme un protecteur. Le Président des jeunes de Taï nous a confié à cet effet que : « *Ce sont eux les premiers de la famille qui ont vécu et que la panthère était à la faveur de la famille, protectrice de la famille et aujourd'hui, les descendants de la famille vont faire quoi ? Ils ne vont pas manger cet animal parce que cet animal nous a fait du bien* » (Président des jeunes de Taï). Cette famille a également pour totem l'asperge, couverte de piquants. Ils utilisaient l'asperge comme la clôture des villages, donc quand c'est un ennemi, l'asperge se coince, l'ennemi ne peut pas passer parce qu'il a des piquants. Cette utilisation pratique a conféré à l'asperge un statut symbolique de protecteur.

Un animal devient un totem bien souvent parce qu'il a aidé la famille dans le passé. À Daobly, comme dans beaucoup de villages de la région, les familles sont liées à des totems, généralement des animaux. Le buffle, par exemple, est un totem important pour une famille Sehouo, car il les avait sauvés d'un danger dans le passé. Les totems sont plus que de simples symboles, ils représentent un lien spirituel avec les ancêtres et protègent la famille. Le chimpanzé, bien plus qu'un simple animal, est élevé au rang de membre de la famille Sehouo, témoignant d'un lien profond et d'un respect absolu pour le sauvetage dont l'un des leurs a bénéficié dans le passé. La culture Guéré se caractérise par un lien profond avec la nature. Ce lien se perçoit à travers les totems, qui sont des animaux ou des plantes sacrées représentant une famille ou un clan. Le respect du totem est primordial, impliquant des interdictions alimentaires et un respect absolu de l'animal. La famille qui a pour totem le buffle de forêt ne le consomme pas et lui voue un respect particulier, car il les a sauvés d'un danger dans le passé.

La communauté Kouzié de Wonsealy perçoit l'aigle comme un sauveur. En effet, après que l'aigle a aidé une femme de leur famille qui souffrait d'un accouchement difficile, celui-ci est devenu pour les communautés du quartier Ireboua un sauveur. Celui qui vient à leur secours lorsqu'elles ont besoin d'aide. Cela se perçoit à travers l'affirmation suivante : « *L'aigle est considéré comme notre dieu, notre sauveur* » (Garant des valeurs culturelles, V2).

Le silure est devenu un sauveur pour les Kouzié de Wonsealy après qu'il les a secourus lors d'une guerre de conquête de territoire qui les opposait aux Guéré. Nous le constatons dans cette affirmation : « *Silure la, pendant la guerre (...) nous a sauvés. On ne mange plus ça, c'est notre totem* » (Chef de terre, V2).

Les totems sont souvent perçus comme des ancêtres protecteurs qui veillent sur la famille. L'animal totem est considéré comme un guide spirituel et un symbole de force et de sagesse. Des histoires et des mythes expliquent l'origine des totems. Par exemple, le buffle de forêt est devenu le totem de la famille Kouré après avoir sauvé l'un de ses ancêtres d'une situation dangereuse.

3.2.4 Espèces animales totems perçues comme un marqueur d'identité

Les traditions constituent un socle identitaire fort, liant les individus à leur communauté, à leur histoire, à leur territoire et à leurs ancêtres. Elles consolident le sentiment d'appartenance ainsi que les principes de solidarité et de respect. Les totems d'animaux montrent à quelle famille ou à quel clan un individu appartient. Chaque groupe possède un totem qui lui est propre, qu'il a hérité de ses ancêtres et qui est transmis de génération en génération. Cela suscite un sentiment d'unité et d'identité collective.

Chez les Bakwé de Touadji 1, chaque quartier du village dispose d'un animal totem distinct, ce qui permet d'identifier les différentes familles. Par exemple, les membres du quartier Seriadjji à Touadji 1 ne mangent pas la civette, ceux du quartier Trepoadji ne mangent pas le singe. Le respect de ces totems reflète l'attachement des communautés à leur histoire et à leurs ancêtres. Il incarne un patrimoine culturel inestimable qui participe à la construction de l'identité collective. Le respect du totem, animal sacré propre à chaque famille ou quartier, renforce les liens de parenté et l'identité collective. Ils représentent un lien tangible avec les ancêtres qui assure la pérennité de leur mémoire et de leur protection.

Les totems symbolisent le lien entre les individus et leurs ancêtres et gardent en mémoire les événements fondateurs des clans. Ils servent de marqueurs d'identité et de différenciation entre les différents clans et familles. Les animaux totémiques constituent des marqueurs d'identité,

renforçant le sentiment d'appartenance et de cohésion. Ils incarnent le lien avec les ancêtres et leur protection, contribuent au maintien de l'ordre social et garantissent l'harmonie avec la nature et le monde spirituel. C'est le cas du totem panthère chez les Kouzié de Tchetalý. La panthère est devenue un symbole pour la communauté pour le rôle de sauvetage qu'elle a joué dans la vie des ancêtres.

L'attribution d'un animal totem à une famille ou à un individu représente un lien symbolique fort, transmis de génération en génération. Les enfants grandissent en apprenant l'histoire de leur totem, les interdits qui lui sont associés et les valeurs qu'il incarne. À Djouroutou, le guib harnaché est un marqueur identitaire fort pour la famille Douwé. Elle les distingue des autres familles du canton et renforce leur sentiment d'appartenance. La photo suivante présente le polo d'un comité de développement local de Tchetalý à l'effigie de la panthère.



Photo 15: un polo à l'effigie de la panthère à Tchetalý
(Source : Appia, 2023)



Figure 14: nuage de mots associés « aux animaux totems » issus des discours des participants

Cette figure montre les termes utilisés généralement pour désigner les animaux totems chez les communautés étudiées. L'utilisation des termes tels que sauveur, parenté mythologique, annonceurs d'événements et marqueurs d'identité met en exergue les représentations des communautés associées aux animaux totems.

3.3 Croyances liées aux espèces végétales totems

3.3.1 Parenté mythologique entre l'homme et les espèces végétales totems

À Wonsealy, les communautés du quartier Lessio croient que le pistachier *Lah* est un parent pour eux parce qu'un jour, pendant qu'un chasseur du village se rendait dans son champ, un céphalophe (*Libi*) lui a révélé que cette plante serait leur sœur. C'est ce que relève le verbatim du Garant des valeurs culturelles du quartier Lessio au V2 : « *c'est Lah, votre sœur* ».

3.3.2 Bois mystique comme signification des espèces forestières sacrées

À Port-Gentil, le Katou, un arbre dont l'espèce exacte n'est pas précisée par les personnes ressources, est décrit comme un arbre fétiche, doté d'une puissance mystique. Son bois est

utilisé pour la fabrication d'armes mystiques, conférant force et protection à ceux qui les portent. « *Parce qu'en vrai le Katou, c'est un arbre qui disparaît. Tu peux le voir maintenant et après ne plus le voir. Si tu connais le Katou et que tu le traverses, tu es fort, on doit te respecter. Le Katou donne la puissance* » (Chef du village de Port-Gentil).

Chez les Bakwé, une croyance spécifique mentionne l'interdiction de toucher ou d'utiliser le bois de samba, arbre sous lequel un homme a été enterré. Cet arbre, appelé *Koutou*, est considéré comme sacré et lié au défunt. Son bois est imprégné de la mémoire du mort et ne doit pas être profané.

La communauté Kouzié de Wonsealy perçoit le bois Kantou comme un bois mystique. Un bois mystique parce qu'il faut forcément être un initié pour pouvoir le reconnaître. La connaissance relative au bois Kantou est comme un secret détenu que par les initiés et transmis pendant l'initiation. C'est ce que souligne le verbatim du chef de village adjoint de (V2) : « *ce n'est pas comme tout autre bois hein, tu ne peux pas voir ça, on ne peut pas te montrer que c'est de ce bois qu'il s'agit tant que tu n'es pas initié* ». La connaissance de cet arbre est donc réservée exclusivement aux initiés.

3.3.3 Bois sacrés comme habitacle des esprits

Plusieurs espèces végétales sont considérées comme sacrées ou ont une signification particulière dans les cultures locales. Ces espèces sont souvent associées à des croyances et des pratiques traditionnelles, et leur protection est considérée comme importante pour le bien-être de la communauté.

Chez les Kroumen de Djouroutou, le Makoré (*Djroutou*), considéré comme un arbre de la vérité, occupe une place symbolique importante. La fonction de révélateur de vérité lui confère une dimension sacrée. On peut supposer que *Djouroutou* jouait un rôle dans la résolution de conflits ou dans des rituels de divination, soulignant son importance dans la recherche d'harmonie et de justice au sein de la communauté. « *Quand on t'accuse de la sorcellerie, pour prouver que tu es innocent, on va couper les branches pour voir. Si tu as menti, tu vas mourir, si tu n'as pas menti, tu vas vomir* » (Chef canton Patokola, Djouroutou).

Chez les Bakwé, l'iroko est un arbre qui est considéré comme sacré. Ses feuilles et ses racines sont utilisées pour fabriquer des médicaments traditionnels, et l'arbre est souvent associé à la force et à la longévité. L'iroko est un arbre qui est associé aux esprits et aux serpents. Il est adoré pour se protéger des forces maléfiques. Certains arbres, comme le fromager, sont

considérés comme sacrés. Ils sont généralement associés à des esprits ou à des ancêtres spécifiques et font l'objet de respect et d'interdictions. Le verbatim suivant étaye ce propos :

« Avant, il y avait un bois sacré où ils enterraient les guerriers. Ceux qui ont conquis le territoire dont on hérite, on ne les enterrait pas dans la terre. La femme qui a accouché de beaucoup de jumeaux n'était pas enterrée dans la terre. Elle était enterrée dans un fromager. C'est ce fromager qui est considéré comme bois sacré chez ces communautés »
(Chef de terre de Dagadji).

La croyance en la présence d'esprits des guerriers dans les arbres sacrés est la source de sa sacralisation. Le fromager (*fôtô*) est un arbre qui est souvent associé aux ancêtres et à la mort. Dans certaines communautés Bakwé, les anciens sont enterrés dans les fromagers, et ces arbres sont considérés comme sacrés en raison de cette association. L'odeur de feu qui émane du fromager est parfois interprétée comme un signe de la présence des ancêtres. Chez ces communautés, l'arbre Samba (Koutou) dans lequel on enterrait les anciens est considéré comme un lieu habité par les esprits. Ces bois sont des vecteurs de communication avec le monde spirituel. L'utilisation du bois dans les rituels suggère que le bois est perçu comme un vecteur de communication avec le monde spirituel. Les offrandes déposées sur des arbres ou des autels en bois permettent d'entrer en contact avec les esprits. Le palmier géant, le fromager et la samba bénéficient de cette sacralité.

Chez les Oubi de la famille Sawê à Taï, une espèce d'asperge, distinguée en deux variétés (le grand et le petit rotin), est vénérée comme un totem protecteur par une famille à Taï qui a hérité de cette tradition ancestrale. L'asperge, symbole de vitalité et de renouveau, est ici perçue comme un garant de la protection et du bien-être de la famille. Certaines espèces végétales sont dites totems parce qu'elles sont protectrices. Le verbatim qui suit en est une illustration : *« Dans le temps, les gens utilisaient l'asperge comme la clôture des villages. Quand c'est un ennemi, l'asperge se coince, l'ennemi ne peut pas passer parce qu'il a des piquants. Donc, il y a des familles qui ne mangent pas d'asperge parce que c'est leur protecteur »* (Chef du village de Taï). L'analyse de ce verbatim montre que la relation totémique entre les communautés et les animaux symbolise souvent la reconnaissance des communautés envers l'animal pour un service rendu à un moment donné de leur vie.

les traditions aux jeunes générations et de renforcer le sentiment d'appartenance à la communauté. Elles rythment les fêtes, les cérémonies et les événements marquants. Les danses sont source de réjouissance et d'esthétique. Ces danses, impliquant des masques aux costumes élaborés, occupent une place centrale dans les cérémonies et les festivités. Les masques, souvent sculptés dans des bois sacrés, représentent des esprits ou des ancêtres. Ils sont considérés comme l'incarnation d'un esprit ou d'un ancêtre, dansent au rythme des tambours et des chants, créant une atmosphère mystique et festive. Ils sont portés lors de cérémonies et de rituels importants, comme les funérailles et les fêtes de village.

3.4.1 Danse de masques comme moyen d'organisation de la vie communautaire et facteur de cohésion sociale

Les danses de masques occupent une place importante dans la vie sociale et spirituelle des villages. Elles sont l'occasion de célébrer les événements importants de la vie, de renforcer les liens sociaux, de se connecter au monde spirituel, de maintenir un lien profond avec le passé et de transmettre les valeurs aux jeunes générations. Les masques symbolisent l'autorité et sont utilisés pour maintenir l'ordre social, notamment lors des conflits et des palabres.

La danse de masques est considérée comme un moyen d'organisation de la vie communautaire et un facteur de cohésion sociale. Le masque est un moyen de maintien du respect et de l'ordre. Ils protègent les familles des attaques mystiques des ennemis. *« C'est un moyen de respect. Aujourd'hui, quand on dit : on va faire quelque chose, les gens acceptent. Le masque aide beaucoup les familles. Si ce masque est là, les choses mystiques ne peuvent pas attaquer le village. C'est un masque protecteur »* (Responsable de masque à Paulé-Oula).

Les masques sont perçus comme des représentations des esprits ancestraux, des forces surnaturelles qui veillent sur la communauté. Ils sont vénérés et craints, car ils incarnent le pouvoir et la sagesse des générations passées. Les masques jouent un rôle important dans le maintien de l'ordre social. Ils participent aux cérémonies de justice, aux règlements de conflits et à la punition des transgresseurs. C'est le cas du masque *Teheglahi* de la communauté Dao de Daobly qui assure la sécurité des communautés. Il veille au bon déroulement des cérémonies. Il garantit l'ordre et protège la communauté lors des cérémonies des influences néfastes et des perturbations. Les masques sont également perçus comme des protecteurs de la communauté. Ils éloignent les mauvais esprits, les maladies et les ennemis. À Paulé-Oula, le masque *Ziagbe*, par exemple, est considéré comme un puissant guerrier qui protège le village des forces maléfiques.

À Daobly, il existe une grande variété de masques, chacun avec sa propre fonction et sa symbolique. On retrouve des masques danseurs, des masques mendiants, des masques guerriers, des masques sages, des masques liés à la fertilité, etc. Chaque famille possède ses propres masques, transmis de génération en génération. La fabrication et l'utilisation des masques sont entourées de secrets et de rituels spécifiques à chaque lignée. Avant la sortie des masques, des rituels et des sacrifices sont effectués pour honorer les ancêtres et solliciter leur protection. Ces cérémonies sont souvent dirigées par les initiés, gardiens des traditions et des savoirs ancestraux. Les masques participent à des danses et des chants rituels, accompagnés par des musiciens et des chanteurs. Ces performances, riches en symbolisme, racontent des histoires, transmettent des valeurs et renforcent les liens communautaires. Les masques sortent lors d'occasions spéciales, comme les fêtes, les funérailles, les cérémonies d'initiation, les récoltes, les guerres, etc. Chaque événement a ses propres masques et ses propres rituels. Les masques, présents dans de nombreuses communautés de la région de Taï, jouent un rôle central à Dao. Ils incarnent les esprits ancestraux, protègent la communauté et participent aux cérémonies importantes. Le masque *Gbloglahi*, un grand masque des communautés Dao de Daobly, est considéré en sens. Son apparition est un événement majeur qui attire les membres de la communauté, même ceux qui ont quitté le village. *« Quand ils arrivent là, on dit que la bénédiction est là. Même les fonctionnaires, les cadres même, quittent les villes pour venir. Quand il doit venir là, tous ceux qui sont quittés dans la région, qui travaillent ailleurs là, ils sont au courant et ils viennent assister »* (Chef de canton Dao, Daobly). Ils interviennent lors des cérémonies importantes, comme les sacrifices ou les rituels de bénédiction. Le masque, représentant l'autorité et le pouvoir, mobilisait les membres de la communauté pour participer aux tâches communes. Les masques jouaient un rôle dans l'organisation des travaux collectifs, comme le défrichage des champs.

Les masques, en tant que figures d'autorité, étaient associés au maintien de l'ordre social et au respect des règles de la communauté. Lorsqu'il y a un travail à faire, par exemple, un travail de défrichage, lorsque le masque convoque la communauté pour faire un travail, tous les initiés doivent se rendre obligatoirement dans le champ pour travailler. *« Dès que le masque dit tout le monde, on m'a invité pour aller défricher un champ. Personne ne doit rester, c'est obligatoire. Tout le monde doit partir. Donc, il aidait les parents à combattre les ennemis, et puis aussi à faire leurs travaux, à organiser les gens »* (Garant de valeurs culturelles à Diéré-Oula).

Autrefois, les masques étaient utilisés pour la guerre et la protection des villages. Ils représentaient une force spirituelle capable d'intimider les ennemis et de protéger les habitants. Dans le passé, les masques étaient utilisés pour la protection et la sécurité de la famille, notamment lors des guerres et des conflits. À Diéré-Oula, *Siagor* est un masque guerrier (*Tagnon*), ils le prenaient pour aller en guerre. Il servait à défendre le peuple. « *Par exemple, on peut dire bon, les Dao et Gnao, ils font la guerre. Si les Niaou voient que les Dao les tuent beaucoup, ils peuvent rappeler le Siagor pour aller intervenir* » (Responsable de masque à Diéré-Oula). Aujourd'hui, lorsqu'il sort, c'est pour danser.

Les masques, loin d'être de simples objets artistiques, sont des entités vivantes, chargées de pouvoir et de signification, qui incarnent les ancêtres, les esprits et les forces de la nature. Chez les Guéré, les masques jouent un rôle capital dans la vie sociale et spirituelle. Ils sont invoqués pour la protection de la communauté, la guérison des malades, la résolution des conflits, la célébration des récoltes et les rites de passage. Ils incarnent les valeurs morales et les traditions ancestrales, et leur présence est essentielle pour maintenir l'ordre social. À Keibly, l'*Ouiya gla* est un masque régulateur.

« *Il peut approcher les gens pour leur dire que ce qu'ils ont fait n'est pas bon. Il peut aller voir tous les chefs pour leur dire de voir les communautés, de discuter avec eux, parce que ce qui arrive là, vous n'êtes pas dedans. Donc, ils peuvent sortir pour informer les étrangers sur ce qu'on ne fait pas ici. C'est l'éducation* » (Chef du village de Keibly).

Les danses et les masques occupent une place importante dans les cérémonies, les fêtes et les rites de passage. Ils expriment la joie, la tristesse, la gratitude et la connexion avec les ancêtres. Les danses et les masques sont des vecteurs de transmission des savoirs, des valeurs et des histoires ancestrales. Elles contribuent à la cohésion sociale et à la transmission intergénérationnelle de la culture. Les masques participaient aux cérémonies funéraires. Cela se confirme avec les propos du responsable des masques de Diéré-Oula : « *Les masques dansent quand il y a des cérémonies, comme les funérailles aussi* ».

À Daobly, certaines danses, comme le *Bleyio* ou le *Plongnlon*, sont liées aux rites de passage et aux initiations. Elles marquent l'entrée des jeunes filles dans l'âge adulte et leur intégration dans la communauté. La danse est également utilisée pour honorer les invités importants et les personnalités. Aujourd'hui, le *Plongnlon* est décrit comme une danse d'accueil pour les personnalités.

Les masques sont souvent sollicités pour conduire des cérémonies. Le responsable des masques de Diéré-oula a confié à cet effet que le masque Zanier peut être sollicité pour une manifestation. *« Bon, quelqu'un peut dire que moi je vais tuer le cabri, pour lancer mon Douè pour ma protection. Alors le masque peut sortir pour faire la cérémonie ».*

La pratique des masques suppose parfois diverses fonctions sociales. Ainsi, il y a des masques qui sont susceptibles d'organiser la vie communautaire, dans la mesure où pour le maintien de l'ordre dans la communauté Bété de Gbligblo, le masque « *Gnonglégl*a » est utilisé. Le masque est perçu à cet effet comme moyen d'organisation et de régulation de ladite communauté. Un autochtone, par ailleurs garant de cette danse traditionnelle, témoignait que : « *Gnonglégl*a sort pour mettre de l'ordre ».

Dans le même ordre d'idées, les propos d'un répondant autochtone de V3 traduisaient le fait que le masque *Guereglahi* présente une fonction de régulation de la vie communautaire. Car jouant le même rôle que la justice, ce masque amène les individus de la communauté Bété de Gbligblo à respecter les normes et les valeurs de celle-ci. C'est pourquoi, pour mener à bien cette fonction, il utilise des cornes d'animaux, et ce pour exprimer la possession de pouvoir par ce masque. En plus de l'apparat qui est communicatif, la danse fait partie des caractéristiques de ce masque qui contribuent à retenir l'attention de la population. C'est ce que traduit le suivant verbatim :

« Guereglahi, lui, son maquillage, c'est un gros masque et puis un masque danseur. Il attire la population. Et puis, il a de ces cornes-là, ça montre qu'il a du pouvoir. Le masque Guereglahi, c'est comme aujourd'hui. Je peux le comparer un peu à la justice. Ceux qui amènent la population à respecter le droit » (Autochtone, V3).

En ce qui concerne la pratique des masques *Djédégla* et *Guagla*, elle participe à l'éducation de la jeunesse et constitue un moyen d'insertion professionnelle pour celle-ci. C'est à juste titre qu'un responsable de valeurs culturelles au V2 affirmait : « *Les masques peuvent éduquer la jeunesse à trouver du travail pour la jeunesse* » (Responsables des masques, V2).

Les danses de masques pratiquées au V2 et au V3 sont perçues comme un moyen permettant d'organiser et de réguler la vie dans ces localités. Elles sont également conçues comme des facteurs de cohésion sociale. À ce titre, nous avons le masque *Gnonglegla* qui est perçu comme une source de bonheur, de bénédiction, de réjouissance et facteur de cohésion sociale pour la population de V3. Ce faisant, la pratique de ce masque crée une atmosphère de joie, d'épanouissement ainsi que de bonne humeur au sein de la communauté :

« *Gnongléglà, c'est un masque qui donne du bonheur. Ce qui est sûr, ça fait les miracles. Il amuse les gens, amusements. Quand ça fait quelque chose, toi-même tu es content. Tu ne crois pas, mais on dit ça, masque là va faire ça, là. Tu dis non, tu ne crois pas, et puis le masque fait ça. Tout le monde est content, ça crie* » (Garant de valeurs culturelles, V3).

De même, la pratique des masques *Mimilago* et *Zémahé* au V2 est considérée comme synonyme de joie, de réjouissance et aussi facteur de promotion de la bonne humeur. D'ailleurs, cette manière de voir ces danses de masque motive la sortie de ceux-ci dans les moments de réjouissance tels que la période de la fête de Pâques. C'est ce que témoigne le verbatim suivant : « *Il faut aller au V1, il n'y a pas de masque au V1. C'est au V2, V3, il y a du masque donc, chez nous ici, ça nous apporte la joie, ça fait que tout le monde se retrouve. Les retrouvailles voilà, en Pâques là, tu vas voir tout de suite, ils vont sortir, ils vont danser* ».

Il ressort que les pratiques de masques *Gnongléglà*, *Mimilago* et *Zémahé* constituent un facteur de cohésion sociale en ce sens qu'ils représentent, pour les populations de Wonséaly (V2) et de Gbligblo (V3), un canal de manifestation de la joie, un moyen d'expression de la fraternité. Aussi, nous retenons que les masques *Gnongléglà*, *Djédégla*, *Guagla* et *Guereglahi* sont un moyen d'organisation et de régulation des communautés Bété et Kouzié. Ces dernières mettent en lumière la fonction du code commun, dans la mesure où le savoir portant sur la fonction des masques susmentionnés permet de comprendre et d'expliquer la réalité dans ces localités.

3.4.2 Danses traditionnelles comme moyen de protection

Les cérémonies traditionnelles renforcent la cohésion sociale en rassemblant les membres de la communauté. Les cérémonies traditionnelles, comme le culte du *Kouhi*, perpétuent les liens avec les ancêtres et maintiennent vivantes les croyances et les pratiques ancestrales.

Aussi, certaines danses ont une fonction expiatoire. En effet, chez Bakwé, les femmes exécutent la danse *Tougbeu* après le décès d'une femme lors de l'accouchement. Cette danse est une manière pour ces femmes de conjurer le malheur et de purifier le ménage.

Le *Kouhi*, une pratique guerrière sacrée associée à la justice et à l'ordre, intervient pour résoudre les conflits et maintenir l'harmonie au sein de la communauté. Il instaure et fait respecter l'ordre. Il maintenait la paix dans le village. Tout individu qui tentait de désobéir au *Kouhi* était puni. Le *Kouhi* organisait la communauté, il décidait et dirigeait les travaux communautaires. Le verbatim suivant en témoigne :

« Nous sommes au village ici. Moi ou bien le chef de village peut avoir un travail, un travail qui est pressé. Il peut appeler le Kouhi quand il appelle, aucun ne sortira du village, tant que le travail là n'est pas fini. Donc, lui, vraiment quand c'est chaud, il met de l'ordre. Même, il peut t'attacher, ça n'ira nulle part. Quand il fait un travail, il finit, il dit que ton travail est fini. Le Chef dit : bon, j'ai un cabri. On a cabri, les travailleurs ont fini de manger, lui, il s'en va. C'est une manière d'organiser le village, les gens, tout se passe bien » (Chef de canton Dao, Daobly).

Tout le monde était obligé de se plier à ses ordres : *« C'est-à-dire que c'est un deuxième travail forcé, mais avec souplesse »*. Le Kouhi sort lors de situations graves ou de conflits importants qui ne peuvent être résolus humainement. *« Lorsqu'il sort, c'est qu'il n'est pas content. Le Kouhi est le maître de tout, il dicte la conduite à tenir lorsqu'une personne désobéit aux règles du Kouhi, il crie et ce dernier est sanctionné. Il peut être attaché à un bois comme un animal et ils mettent le feu sous l'arbre pour te punir »*. Les situations dans lesquelles le Kouhi sort.

« Mais c'est le Kouhi qui apparaît quand il y a un cas grave. C'est qu'il y a un phénomène grave qu'on ne peut pas régler humainement parlant. Donc, le doyen d'âge lui demande pardon. Il peut dire que moi, j'ai accepté le pardon, mais pour que je puisse laisser tomber, il faut aller m'envoyer telle chose. Mais, il te demande l'impossible. Quand on te dit ça, qu'on n'a pas pu régler et puis il est rentré, tu vois le frère te dépasser et s'en va. Tout le monde avait peur du Kouhi, il corrigeait les têtus » (Chef de terre de Touadji 1).

L'apparition du Kouhi implique des rites spécifiques et des interdits, notamment pour les femmes et les non-initiés. L'apparition du Kouhi est liée à des transgressions des normes et des interdits.

Les danses traditionnelles, comme la danse des chasseurs (*Kôpagnon, Copado*), rythment la vie sociale et spirituelle des Bakwé de Kpehiri. Elles renforcent les liens communautaires et transmettent les valeurs aux jeunes générations. Ancrée dans les traditions ancestrales des Bakwé de Kpehiri, la danse des chasseurs célèbre le courage et la puissance des chasseurs d'éléphants. La danse des chasseurs, pratiquée avant une partie de chasse, est un moment privilégié pour invoquer la force et la protection des esprits, pour assurer le succès et la sécurité des chasseurs. Cette danse rituelle vise à invoquer la protection des esprits et à assurer le succès des expéditions de chasse. Elle renforce également les liens de solidarité entre les chasseurs et galvanise la communauté. Ancrée dans les traditions ancestrales des Bakwé de Kpehiri, la danse des chasseurs célèbre aussi le courage et la puissance des chasseurs d'éléphants.

À Djouroutou, la danse des chasseurs consistait en la célébration du succès des chasseurs. Lorsqu'un chasseur revenait d'une chasse fructueuse, notamment après avoir tué un animal important comme un buffle ou un éléphant, la danse était organisée pour célébrer son succès et sa bravoure. La danse mettait en valeur le chasseur et son rôle important dans la communauté. Il était mis à l'honneur, recevant la reconnaissance et l'admiration des autres villageois. La danse pouvait par ailleurs avoir une dimension rituelle, exprimant la gratitude envers les esprits de la forêt pour la réussite de la chasse. La présentation de la queue de l'animal tué au chef de famille pourrait être interprétée comme une offrande symbolique. La danse rassemblait la communauté autour d'un événement important, renforçant les liens sociaux et le sentiment d'appartenance.

La pratique des danses traditionnelles est sous-tendue par des croyances qui nécessitent leur exécution. Ainsi, nous découvrons que la danse traditionnelle guerrière appelée *Goulè*, pratiquée au V2, est faite pour s'assurer une sécurité à tous égards. Ceci est illustré comme suit : « *Si tu es dedans (la danse panthère), c'est que tu es garçon aussi. Genre, de la manière qu'on appelle guerrier Goulè là. C'est comme ça. Ça nous protège contre les sorts, les poisons, tout* » (Responsable de valeurs culturelles, V2).

C'est dans cette même dynamique qu'un membre responsable de la danse *Gbaiman* révèle les enjeux liés à la pratique de cette danse dite de protection. La pratique de *Gbaiman* est perçue comme un moyen de ne pas succomber aux attaques mystiques des autres individus. C'est à travers les propos suivants que ce dernier expose cela : « *C'est ça, je parle là, je dis, c'est la protection, c'est comme ça. Il faut te protéger, c'est-à-dire quand tu marches, il faut avoir une protection sur toi. Si toi-même, ton moment est arrivé, tu peux partir hein, mais il y a des gens qui forcent les gens, qui gâtent les gens comme ça là, c'est ça que nous on ne veut pas* » (Responsable de valeurs culturelles, V2). Ce verbatim montre que cette danse a une dimension spirituelle pour ces communautés. Dans la mesure où, pour ces communautés, pratiquer cette danse contribue à les préserver des attaques des esprits maléfiques.

3.4.3 Danses traditionnelles comme moyen d'union et de réjouissance

Les danses traditionnelles constituent des expressions vivantes de la culture Bakwé. Chaque danse a sa propre signification, souvent liée à des événements importants de la vie, comme les naissances, les mariages, les funérailles ou les récoltes. Aujourd'hui, certains masques sont également utilisés pour le divertissement et l'organisation de fêtes et de cérémonies festives.

Les danses traditionnelles sont des moyens de divertissement pour les individus. Elles offrent des moments de distraction, de gaieté, de manifestation de la joie dans les communautés. Il est à noter que les chants entonnés donnent sens à ces danses traditionnelles. Ainsi, au nombre des danses traditionnelles qui existent chez la communauté Kouzié de V2, nous avons la danse Gô, qualifiée de danse de réjouissance qui amène par son chant les intéressés à danser. D'où le verbatim suivant : « *Le Gô, c'est une danse de réjouissance entre les jeunes gens et les jeunes filles, appogôlé, ça veut dire, dansons le Gô, on n'a qu'à jouer, on n'a qu'à danser le Gô* » (Vice-présidente des femmes, V2). Il existait avant dans les communautés des moments particuliers qui étaient marqués par des loisirs. Toutefois, la manifestation de certains loisirs nécessitait l'usage de végétaux. C'est le cas avec le jeu « *Voutovou* » où, dans sa pratique, les feuilles de palmes étaient mobilisées. C'est ce que traduit le verbatim suivant :

« *Tovou, c'est un amusement, c'est-à-dire que les vieux d'avant, actuellement, il y a les ludo, les amusements. Il y a un vieux, il était Kroumen, et là-bas, lui, il a vu. C'est un truc, les feuilles de palmier à huile-là, ils enlèvent et puis ils attachent ici [...] sur le bras* » (garant de valeurs culturelles, V3).

Nous retenons que la danse « *Gôlôkô* » et le jeu « *Voutovou* » sont des pratiques qui offrent une atmosphère de partage, de gaieté aux populations. Outre cet aspect, le loisir sénile « *Voutovou* » s'exécute avec l'usage de végétaux tels que les feuilles de palmes.

Les danses traditionnelles Bakwé sont un vecteur de transmission des connaissances, des mythes et des légendes. Les chants et les mouvements racontent des histoires, enseignent les valeurs morales et perpétuent la mémoire collective. Elles accompagnent les rituels d'initiation, les funérailles, les cérémonies d'adoration des esprits et les fêtes villageoises. Les danses rassemblent les membres de la communauté, renforçant ainsi les liens sociaux et l'identité collective. Elles véhiculent des valeurs morales, des récits historiques et des connaissances traditionnelles.

La danse *Djiwolé*, par exemple, est exécutée dans le cadre du mariage traditionnel Bakwé. Le mariage traditionnel impliquait une série de cérémonies et de danses. La femme, vêtue d'un pagne traditionnel et recouverte d'un tissu, était célébrée par les autres femmes du village. Cette danse est associée au mariage et aux réjouissances qui accompagnent l'arrivée d'une nouvelle épouse dans le village. Un garant de valeur a affirmé que les femmes du village prodiguent des conseils à la mariée au cours de cette danse. Il y a des chansons dans lesquelles elles disent, par exemple, « *tu es venu, c'est pour faire enfant, pour remplir le village, il ne faut pas venir avec*

ton ventre sec ici. On t'insulte en même temps, on te bénit, on te donne des conseils » (Garant de valeurs culturelles à Doba). À travers les chants, les femmes du village prodiguent des conseils à la nouvelle mariée, une manière de la guider et de lui souhaiter un heureux ménage.

À Daobly, la danse *Bleyio* est une danse traditionnelle pratiquée par les femmes. À l'origine, elle était associée à la cérémonie de l'excision. Après avoir subi l'excision, les jeunes filles étaient placées dans un enclos pendant une période pouvant aller jusqu'à un an. Durant ce temps, elles apprenaient à danser le *Bleyio*, sous la tutelle de femmes plus âgées qui leur enseignaient les pas et les mouvements. La sortie officielle des excisées était un moment festif où elles exécutaient la danse *Bleyio* devant les membres de la communauté. Cette danse symbolisait le rite de passage du statut de jeune fille au statut de femme.

Les danses *Djokou*, *Kakou*, *Glopé*, *Tabawoula*, *Tai*, *Tchatcha*, *Tacli*, *Boro*, *Doué*, *Borau*, *Alou*, *Kantou*, *Sabba*, *Sinkin* sont autant de danses traditionnelles collectives qui renforcent les liens entre les membres de la communauté. Elles créent un sentiment d'appartenance et de solidarité et transmettent les valeurs et les traditions aux jeunes générations.

3.5 Croyance associée aux cérémonies traditionnelles

3.5.1 Cérémonie d'accueil comme contrat d'alliance

La cérémonie de la cola pratiquée chez les Kroumen de Djouroutou sert à accueillir les étrangers, à les intégrer à la communauté et à leur expliquer les règles du village. Le partage de la cola, dans ce contexte, symbolise l'hospitalité, établit une alliance, instaure le respect mutuel et la non-agression.

La figure ci-dessous présente le récapitulatif des croyances associées aux pratiques de danse traditionnelles.

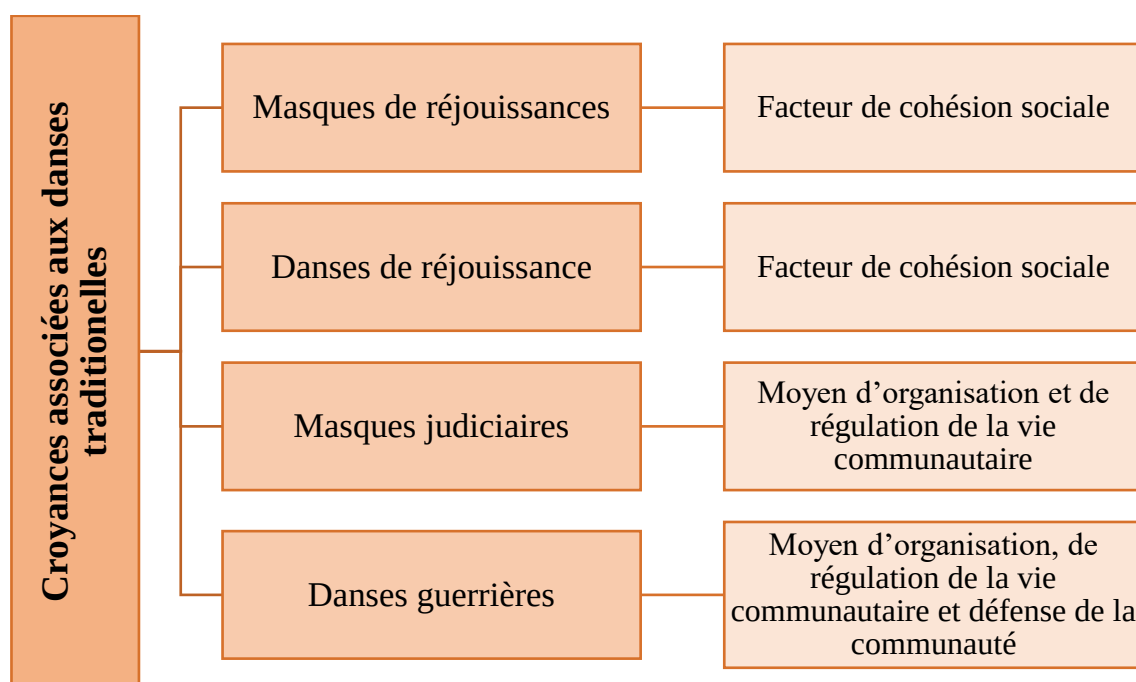


Figure 16: récapitulatif des croyances associées aux pratiques de danses traditionnelles

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

2.5 Croyances et exploitation des espèces végétales et animales

2.5.1 Croyances associées aux produits végétaux et leurs valeurs d'usage

Certains produits végétaux voient leur utilité dans les rapports des populations rurales aux espèces animales auxquelles elles accordent un intérêt particulier. Ainsi, nous retenons que dans les interactions des communautés rurales de V2 avec le guib harnaché qui est un animal totémique pour elles, elles utilisent le kaolin naturel. En effet, le kaolin est mobilisé toutes les fois où les individus font le constat qu'un guib harnaché a mis bas, sauf si la personne qui fait ce constat ne dispose pas de kaolin. L'utilisation de celui-ci dans un pareil contexte est considérée comme source de bénédiction. C'est ce que témoigne le verbatim suivant : « *Quand il accouche comme ça, on met du kaolin sur les gens. Même si gazelle (guib harnaché) accouche en brousse, si tu vois que tu n'as pas de kaolin, tu mets tes deux doigts par terre et puis tu les mets sur toi, c'est une bénédiction* » (Garant de valeur culturelle, V2).

C'est dans cette même veine que l'huile rouge, le kaolin ainsi que le riz blanc utilisés dans l'adoration due à l'espèce animale sacrée, le silure sont vus comme synonymes de bonheur. La mobilisation de ces éléments culturels dans l'adoration du silure est un fait reproductif de ce que les parents de ces derniers faisaient lorsqu'ils partaient adorer le silure auparavant : « *Quand, il fait l'adoration, il donne de l'huile rouge, ça, c'est le bonheur, c'est quitté depuis à*

l'ancien village. C'est ce que nos parents faisaient avec le riz blanc. Et puis, on met Kaolè blanc. Après, on chante. Tout ça, c'est bonheur » (Garant de valeurs culturelles, V2). À l'analyse, il se trouve que l'implication du kaolin dans les rapports des Kouzié de Wonséaly à le guib harnaché est perçue comme source de bénédiction, tandis que l'huile rouge associée au kaolin dans les pratiques d'adoration du silure est vue comme source de bonheur.

Le totem est fait pour être respecté par les individus qui le considèrent comme tel. Toutefois, quand il est transgressé, il y a un itinéraire thérapeutique admis par la communauté qui a le totem. En ce sens, la communauté Bété de Gbligblo utilise le van comme objet artisanal pour la libération des déviants du totem *Bolè*. En effet, le van présente une valeur sociale dans ce contexte, car il est perçu comme un matériel thérapeutique participant à la libération du déviant totémique. Outre cette fonction, son usage est sous-tendu par des croyances qui sont exposées à travers les propos d'un autochtone de V3 : *« Le van, quand tu constates déjà, lui, il essaie d'écumer beaucoup de choses. Quand tu mets le riz sale, lui, il fait quoi ? Il fait sortir la saleté. Donc, c'est dans cette même veine qu'il trie la saleté. Tout ce qui est sale qui est rentré en toi, il va faire sortir, ça nettoie »* (Garant de valeurs culturelles, V3).

Dans cette même dynamique, la conscience communautaire Bété de V3 accorde une importance particulière au kaolin utilisé comme remède contre les effets de l'agression du totem lié à l'espèce animale *Bolè* (colobe blanc-noir). En effet, l'usage du kaolin et de l'huile rouge dans l'adoration du silure est perçu par la population de V2 comme source de bonheur. Le kaolin perçu d'emblée comme signe de bonheur associé au van, conçu comme un moyen par lequel une chose est rendue pure, constitue tous deux le remède en cas d'agression du totem *Bolè* (colobe blanc-noir).

4. Pratiques liées aux valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï à risque pour la conservation du PNT

4.1 Usage des feuilles de palmes comme marque d'identification et de sécurisation de l'espace sacré « *Gloklagba* » (gros village)

La communauté Kouzié de Tchétaly possède un espace sacré appelé « *Gloklagba* » (gros village). Ainsi, pour marquer ce territoire, les populations utilisent des feuilles de palmes. D'ailleurs, les feuilles de palmes mises à l'entrée de cet espace sacré sont renouvelées chaque année.

4.2 Espèces végétales comme matériels de fabrication d'objets culturels

Les espèces végétales exploitées dans la pratique des masques présentent différentes utilités. En effet, pendant que certaines sont utilisées pour servir de vêtements, d'autres servent à fabriquer les appareils des masques. C'est dans cette logique que nous assistons à l'exploitation de l'espèce végétale iroko dans la pratique de certaines danses traditionnelles où celle-ci est utilisée pour la sculpture de végétaux vestimentaires de masque. Le suivant verbatim est une illustration de cet usage de l'Iroko pour la confection d'objets culturels : « *C'est ça qu'on prend pour tailler les trucs de grand masque. Ce qu'on appelle masque, et puis on met sur visage là, c'est, racine de l'Iroko, on coupe, on prend pour tailler, c'est ça, on appelle (gla) masque* » (Garant de valeurs culturelles, V2).

Ces propos révèlent l'utilité de l'espèce végétale iroko, dont les racines sont exploitées pour la sculpture de l'apparat des masques. Certains objets culturels sont le produit de végétaux spécifiques exploités suivant leur particularité. En cela, les bois appelés *pili* et l'asperge sont utilisés dans la fabrication du tam-tam. Le verbatim qui suit témoigne de ce fait : « *Il y a le bois qu'on appelle pili, on prend ça pour faire tam-tam et puis l'asperge là, on prend aussi pour faire couverture de tam-tam* » (Garant de valeurs culturelles, V3).

De même, le van, un objet bioculturel, s'obtient par l'exploitation des végétaux tels que les lianes onon et les rotins. C'est ce que rapporte ce suivant verbatim : « *Le Van, il est fait avec les lianes. Les rotins là, c'est ça qu'on prend pour faire* » (Responsable de valeurs culturelles, V3).



Photo 16: van fait à base de lianes onon et de rotins

Source : données de terrain, mars 2023

L'analyse des différents propos a révélé que les espèces végétales *pili* et asperge (liane) contribuent à la confection du tam-tam tandis que les lianes onon et les rotins aident à la

fabrication du van. Au regard de cette fonction culturelle que dégagent ces espèces végétales dans la fabrication d'objets culturels, nous retenons que celles-ci présentent une particularité singulière pour les populations locales de V3. Le tableau suivant est un récapitulatif des espèces végétales exploitées pour la confection d'objets culturels.

Tableau XIII: récapitulatif des espèces végétales exploitées pour la confection d'objets culturels

Objets culturels	Espèces végétales exploitées pour la confection d'objets culturels
Van	les rotins
Tam-tam	« <i>Pili</i> » et asperge (liane)

Source : données de terrain, mars 2023

4.2.1 Usage d'espèces végétales et animales comme accessoires vestimentaires des masques

Plusieurs composants de la nature sont à la fois utilisés pour la confection des vêtements et des masques. À cet effet, la peau des espèces animales telles que le colobe blanc-noir et le cercopithèque diane est utilisée dans les pratiques de danse de masque. En fait, la peau de ces animaux est utilisée comme vêtements de masques qu'un garant de valeurs culturelles au V3 expliquait : « *Quand vous regardez la télévision, il y a des gens qui attachent la peau des animaux au pied pour danser, tout ça là, colobe blanc-noir ou bien colobe rouge, tout ça, c'est ça, on prend. C'est leur peau, on prend pour habiller masques* » (Responsable de valeurs culturelles, V3).

De plus, le raphia ainsi que des particules de certains oiseaux sont exploités dans la composition vestimentaire du masque Gnonglégla. Il s'agit du *Kpê*, aussi appelé *Touka* en langue locale Bété de Gbligblo. En effet, la tête du masque est couverte de plumes appelées *Vah* en langue locale Bété, avec des rameaux de raphia comme accessoires vestimentaires. C'est ce *Vah* qui maintient le masque et un autre élément qui est le *Zigbou* placé sous le raphia, qui couvre ce dernier. En cela, un garant de ce masque au V3 disait que :

« *Quand on met le raphia, on met le masque, c'est ce qui est derrière là, c'est ça, on appelle Vah, ce Vah-là, c'est un oiseau. On appelle Pkè. Pkè, c'est Toucan. Ce sont ses plumes qu'on prend pour mettre ça dans le Vah, parce qu'il y a visage et puis derrière là, il y a quelque chose qui tient derrière, c'est ça, on appelle le Vah. Maintenant, dans le Vah,*

ce sont les plumes de Pkê là, on met et puis on met les Zigbou et puis on met le raphia, c'est ça qui verse dessus et puis on met les Zigbou en bas » (Garant de valeurs culturelles, V3).

Chez les Oubi et Dao, différents types de plumes d'oiseau sont utilisés dans l'habillement des masques. Les plumes de touraco ou de calao (*Paounanou*) sont utilisées pour les masques de danseurs, tandis que les plumes d'aigle (*Guicinanou*), symbolisant le patriarcat, sont réservées aux grands masques. Par exemple, la coiffe des masques *Gbloglahi*, *Layegla* chez les Dao de Daobly et le masque *Doué* chez les Oubi de Paule-Oula sont faits de plumes d'aigle. Celles du masque *Gbaglahi* chez les Dao de Daobly et des masques *Zaniers* et *Douézé* chez les Oubi de Diere-Oula sont faites à base de plumes de toucan ou de calao. Le masque *ziakpê* des Oubi de Paulé-Oula utilise à la fois les plumes de l'aigle et les plumes de calao.

De même, les racines du bois d'akpi et du bois de *Nouhui* sont mobilisées dans la fabrication du visage du masque *Gnonglegla*. C'est ce que rapporte le verbatim suivant : « *Visage là, on prend bois pour faire, Kohi là, bois d'akpi là, c'est ça, on appelle Kohi. La racine de kofi là, ce qui sort, c'est sur ça, on taille. On taille et puis on coupe pour enlever. C'est deux bois, il y a un deuxième encore qu'on appelle Nouhui* » (Garant de valeurs culturelles, V3).

Dans le même contexte, le raphia est aussi utilisé dans la pratique du masque *Bloglahi* pratiqué au V3. En effet, des composantes du raphia sont mobilisées pour servir de vêtements à ce masque. Ainsi, la partie du raphia exploitée pour avoir ce qui sert à habiller le masque *Bloglahi* est appelée *ningblin gba*. Il s'agit du milieu de raphia dont le contenu est retiré après exposition au soleil pour habiller le masque. Un membre de la notabilité au V3 rapportait que : « *Les rameaux de raphia, on appelle ça loulou Ningblin gba. Ce qui est au milieu de raphia là, c'est ça, on appelle Ningblin gba. C'est ça, vous coupez pour mettre au soleil. Si c'est sec, le bois qui est dedans là, on enlève et puis on prend le reste pour faire le masque* » (Chef de tribu, V3).

D'ailleurs, un garant des masques « *Gouêgnlonglou*, *Zemahé* et *Mimilago* au V2 expliquait que les feuilles de raphia servent à la fabrication des vêtements des masques : *Debo inwin, feuille de raphia, ce qu'on prend pour faire, feuille de masque-là on appelle ça Drougbor, on prend feuilles des rameaux de raphia pour faire les habits des masques et puis Zemahé et Mimilago eux, c'est danse seulement* » (Responsable de valeurs culturelles, V2). La confection des appareils des masques *Gouêgnlonglou*, *Zemahé* et *Mimilago* nécessite l'usage de certaines parties des arbres telles que les racines de fromager et d'akpi selon les propos du responsable

de ces masques au V2 : « *Ce n'est pas fromager lui-même hein, c'est son pied, les racines-là voilà, les bois d'akpi là, racine d'akpi* (Responsable de masques, V2).

Les fibres de raphia (*Douazrabi, Ouwlo*) servent à confectionner les costumes, les jupes et les coiffes des masques. Ces fibres sont utilisées par les communautés étudiées dans toutes les pratiques de masques. L'artisanat, notamment la fabrication de masques et d'objets de rituels, témoigne du savoir-faire ancestral et de la créativité artistique des Bakwé, des Oubi et des Dao. Les vêtements du masque chez les Bakwé de Doba sont composés de rameaux de raphia qui sont tissés pour la jupe du masque. Le visage du masque est fait à base de bois d'akpi (*Karortou Nitou*). Cela se perçoit dans le verbatim suivant : « *L'arbre utilisé pour sculpter le visage du masque Ziakpê est le bois d'akpi, appelé Karortou en langue locale. On utilise aussi la liane (Nonhi) dans la fabrication des tenues du masque* » (Responsable de masque à Diéré-Oula). Le bois utilisé est souvent un bois léger.

Par ailleurs, les cornillons de girafe sont utilisés pour la sortie du masque Zougla des Kouziés de Wonsealy. Lors des cérémonies pour annoncer la sortie de ce masque, le garant du masque utilise le *Guêbo* (qui est une corne d'un animal dont le nom n'a pas été indiqué) comme une flûte. C'est à travers cet objet symbolique qu'il appelle le Zougla, accompagné des éloges, avant que le masque ne sorte de son enclos situé dans la forêt sacrée du village.

À l'analyse, nous retenons que des parties d'espèces végétales (les rameaux de raphia, les racines du bois akpi fromager et le bois *Nouhui*) et des espèces animales (aigle, calao, girafe, singe et touraco) participent à l'habillement des masques. L'usage de ces ressources fait ressortir le rôle que jouent ces espèces végétales et animales dans la pratique des masques, d'où leur importance pour les communautés. Le choix des matériaux et des motifs dans la pratique des masques a une signification particulière et varie selon le type de masque. La continuité de ces pratiques suppose la disponibilité de ces matériaux.

4.2.2 Usage du raphia et du tamtam dans la pratique des danses traditionnelles

Le raphia trouve son utilité dans la pratique des danses traditionnelles telles que la danse « *Gbaiman* » pratiquée au V2. En effet, les jupes que mettent les danseurs sont faites de rameaux de raphia. C'est ce que traduit le verbatim suivant :

« *Bon, on a notre habillement, ce sont les médicaments et puis, tu as regardé le masque, non ? Les jupes en rameaux s'attachent. Et puis les amulettes, on met des médicaments sur nos corps. C'est-à-dire, quand nous, on sort là, tout le monde a machette, même couteau. C'est-à-dire, on aigüise ça, bien, et puis on fait les démonstrations, voilà. C'est les*

rameaux de raphia qu'on prend pour attacher aux reins » (Garant de valeurs culturelles, V2).

Dans le cadre de l'analyse portant sur ces derniers propos, nous pouvons retenir que le raphia utilisé dans la danse *Gbaiman* répond à des besoins vestimentaires. La pratique des danses traditionnelles nécessite l'usage des instruments. Ainsi, pour la pratique de la danse traditionnelle *Gôloko* pratiquée au V2, l'usage est fait du tam-tam. En effet, le tam-tam est également utilisé dans plusieurs pratiques de masques. Cependant, la différence se situe au niveau du rythme fait. La vice-présidente des femmes au V2 expliquait que : « *C'est tamtam de masque là, c'est ça, on prend pour taper ça. Il y a une manière de taper, il y a un rythme spécial pour ça. De la manière dont, on tape le tamtam là* » (Vice-présidente des femmes, V2). Ce verbatim révèle l'utilité du tam-tam pour la pratique de la danse *Gôloko* et laisse voir la valeur sociale de cet instrument culturel.

5. Pratiques liées aux valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï favorables pour la conservation du PNT

5.1 Comportement d'abstinence par rapport aux sites naturels sacrés et aux espèces totems

5.1.1 Comportement d'abstinence liés aux sites naturels sacrés

Les interdits liés à certains sites naturels contribuent à leur protection et à la préservation de la biodiversité qui s'y trouve. L'accès à ces lieux est souvent restreint et des interdits protègent leurs ressources naturelles. Chez les Bakwé de Djapadji, le cimetière est un espace sacré perçu comme l'habitable des ancêtres. À cet effet, il y est interdit de déféquer, d'y proférer des insultes et d'y exploiter des ressources naturelles. Il est également interdit d'entrer dans le cimetière sans autorisation. L'accès au cimetière est réglementé et requiert l'accord des anciens ou du chef de terre. Aller à l'encontre de ces prescriptions attire la colère des ancêtres sur soi et des sanctions socialement instituées, telles que le don de cabri, de mouton et de poulet. Cette communauté pense que les âmes des ancêtres morts habitent le cimetière, donc il ne faut pas y faire de bruit. Ainsi, ils y mettent leurs morts dans le silence et la sobriété. De plus, il était interdit aux enfants de moins de 12 ans de voir le corps d'un individu lors de l'enterrement.

S'agissant du comportement d'abstinence lié aux espaces forestiers sacrés, il faut souligner qu'ils ont un accès limité. Ce sont seulement les initiés qui y entrent. Ces espaces, en plus de ne pas être accessibles à tous, personne ne doit exploiter les ressources naturelles de ces espaces forestiers sacrés. C'est le cas des forêts sacrées *Bobokloa*, *Galozô*, *Kpododougrou*, *Gble*,

Leguian, Kpan et Kpa. Chez les Kouzié de Wonsealy, une femme ou un non-initié, n'y a pas accès. Le Président des jeunes l'a dit en ces mots : « *Celui qui n'est pas initié, comme moi, n'a pas accès à la forêt sacrée. Et si tu es femme, tu ne vas pas là-bas* ». Les étrangers également n'y ont pas accès. C'est ce qui ressort du verbatim du Chef de la communauté Baoulé de V2 : « *Les Kouzié ont dit qu'il y a leur forêt sacrée, on ne doit pas rentrer là-bas* ». L'accès aux forêts sacrées est soumis à des restrictions strictes. Il est interdit d'y chasser ou de se livrer à toute sorte d'activités dans ces espaces. Les interdits liés aux forêts sacrées contribuent à la préservation de la faune et de la flore qui s'y trouvent. La chasse, la pêche et l'exploitation du bois y sont interdites, créant ainsi des refuges pour les espèces menacées. La protection des sites sacrés contribue à la conservation de la biodiversité en empêchant l'exploitation des ressources naturelles.

L'accès à certains sites, comme les rivières sacrées ou les montagnes abritant des esprits, est limité à certaines personnes à des moments précis. Par exemple, il est interdit d'insulter, de verser du riz ou de déféquer dans certaines rivières sacrées. Ces interdits, transmis de génération en génération, soulignent le respect et la crainte que les communautés portent à ces espaces. L'interdiction de verser de la sauce graine dans la rivière *Glor* est une restriction qui témoigne d'une conscience écologique, visant à éviter la pollution de l'eau et à maintenir l'équilibre de l'écosystème. La femme ne doit pas y aller se laver ni nager nue. On n'y jette pas de grains de riz. On n'y lave pas d'habits avec du savon. Seul le chef de terre est habilité à y faire des sacrifices et des adorations. Il est autorisé à pêcher dans cette rivière, sauf dans la partie où se trouve le grand trou appelé le *Glor*. Lorsqu'une personne enfreint ces règles, elle peut être emportée par cette rivière. À Diéré-Oula, il est interdit d'aller au *Selodjo* sans l'accord du responsable. Il est interdit d'y envoyer et de manger le cœur de palmier à huile au *Seledjo*. Ainsi, les espaces aquatiques sacrés ne sont pas accessibles à tous et la pêche y est parfois interdite. Seules les personnes identifiées par la tradition comme les garçons ou choisies par les ancêtres y ont accès. Toute personne initiée est considérée comme un garçon, dans le cas contraire, elle est considérée comme une femme. Tel est le sens du verbatim d'un garant des valeurs culturelles de V2 : « *Mon grand-fils, il a 18 ans, il n'est pas initié. On doit l'initier pour qu'il soit garçon. Pour le moment, il est femme* ».

Chez les Bété de Gbliglo, un garant des valeurs culturelles de (V3) nous en témoigne dans ce verbatim : « *Sobro, on ne pêche pas là-bas* ». Tous les types de poissons de cette rivière constituent des interdits alimentaires pour la famille Kplebouo. C'est ce que le chef de village

de (V3) exprime dans ce verbatim : « *La rivière Sobro* » [...] *nous ne mangeons pas le poisson de là-bas* ». Les étrangers qui vivent avec les Bété de Gbliglo sont également concernés par cette abstinence liée à cette rivière. Cela se perçoit dans les propos du chef de la communauté Baoulé de V3 : « *La rivière sacrée, ils nous ont montré que là, on ne pêche pas dedans* ».

Les chrétiens ne sont pas exclus de cette abstinence. Eux aussi doivent respecter l'interdit et éviter de toucher la rivière ou d'y faire toute autre activité, sinon ils devront subir les sanctions sociales. Nous constatons, dans le verbatim du chef de terre de V3, qu'un chrétien a été sanctionné pour avoir enfreint cet interdit :

« On a un de nos vieux mêmes, la rivière Sobro, lui comme, il dit qu'il est à l'église, ils sont allés faire n'importe quoi là-bas. Le chef central d'alors l'a amené à la sous-préfecture. De la manière, ils ont humilié le vieux là-bas, là. Ce n'est pas petit. Tu es à l'église, tu peux aller à l'église, mais ne touche pas à nos interdits. Ils l'ont chicoté même, on dirait un petit enfant ».

Ce verbatim montre que chez ces communautés, la conversion au christianisme ne peut pas être un prétexte pour désobéir aux pratiques culturelles impunément. Les garants de ces traditions veillent régulièrement à leur respect.

La figure qui suit fait le récapitulatif des comportements d'abstinence liés aux sites naturels sacrés.

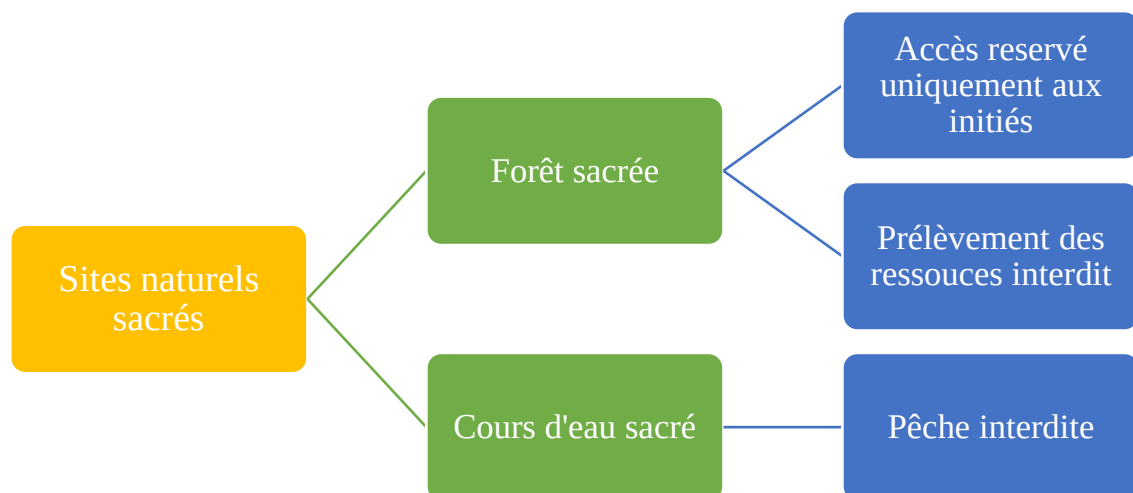


Figure 17: récapitulatif des comportements d'abstinence liés aux sites naturels sacrés

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

5.1.2 Comportements d'abstinence par rapport aux espèces totems

Le système des totems, associant chaque famille, tribu ou village à un animal protecteur, est maintenu par des restrictions alimentaires contrôlées par les anciens et les esprits. La consommation de l'animal totem est strictement interdite. La transgression de ces interdits alimentaires peut entraîner des maladies ou des malheurs. Ces interdits contribuent ainsi à la protection des espèces et à l'équilibre de l'écosystème. Les membres d'une famille ayant un totem s'abstiennent de chasser, de tuer ou de consommer l'animal qui le représente.

Relativement au comportement d'abstinence lié aux espèces animales totems, ces espèces ne sont ni touchées ni tuées ni consommées. Nous avons comme espèces animales totems la panthère, le céphalophe noir, le silure, le colobe, le cercopithèque, le varan, les reptiles qui rampent (le serpent « *Sein* », le pangolin « *Gnan* », la tortue « *Kola* », le lézard « *Pain* », le python « *Guimé* »), l'aigle, le guib harnaché et le chimpanzé. Le verbatim suivant est la preuve : « *Notre totem, notre interdit, là, même, on ne touche pas à la panthère* » (Chef de canton, V1). Un autre a affirmé que : « *Dans ma famille, on ne mange pas le céphalophe noir, on ne mange pas le silure* » (Chef de terre, V2). Un garant de valeurs culturelles au V3 a dit également que : « *En ce qui concerne le totem Bolè, nous ne mangeons pas ça* ». Cette réalité est aussi confirmée par la présidente des femmes de V3 en ces termes : « *on ne mange pas Pagnin* ». Un Garant des valeurs culturelles au V1 a aussi exprimé que : « *Les reptiles qui sont totems là, c'est le serpent, le pangolin, la tortue, le lézard, le python, ce qui rampe là, il ne faut pas toucher* ». Au V2, l'adjoint au Chef de village a aussi affirmé que : « *Ce quartier que vous voyez, là, eux, ils ne mangent pas la gazelle (guib harnaché), même chimpanzé* ».

Ces totems sont respectés par les étrangers qui vivent avec eux parce que les Kouzié et les Bété sont leurs tuteurs. Par ailleurs, ils se doivent de respecter leurs totems. Nous pouvons le voir dans les propos du chef de communauté burkinabé de (V1) : « *Ils ont dit comme ton tuteur dit, il ne mange pas, il ne tue pas. Même si tu peux le tuer, tu ne peux pas le tuer, non ! Parce que c'est lui qui t'a accueilli. Son totem là, tu dois faire attention* ».

Qu'importe la confession religieuse de l'individu, si sa famille a des totems, il doit respecter ce comportement d'abstinence lié aux animaux totems. C'est ce que nous révèle l'affirmation d'un garant des valeurs culturelles de V1 : « *Malgré que tu sois chrétien, tu ne vas jamais te hasarder à manger ton totem* ».

La relation totémique entre les humains et les animaux étant régie par des interdits alimentaires stricts, il est formellement interdit de tuer, de blesser ou de consommer l'animal totem de sa

famille ou de son clan. Cette prohibition, motivée par des croyances spirituelles et des craintes de représailles, constitue un mécanisme de protection efficace pour les espèces concernées. Le touraco, par exemple, est le totem des Kroumen du canton Patokola dans la Sous-préfecture de Djouroutou. Bien que sa présence soit fréquente dans les environs du village, il est épargné de toute agression humaine venant de cette communauté. Au nom de ce totem, ces communautés se sont liguées pour la défense de ces oiseaux et elles n'hésitent pas à dénoncer toute personne qui s'en prend à leur totem aux gestionnaires du PNT. L'interdiction de chasser ou de consommer le touraco contribue à sa protection et participe à la conservation de la faune. Selon le chef de secteur de Djouroutou, l'abstinence alimentaire liée au touraco contribue à lutter contre le braconnage de cet oiseau. L'interdiction la plus fréquente liée aux animaux totems est celle de ne pas tuer ni consommer l'animal totem. Les individus qui ont pour totem un animal doivent strictement se conformer aux interdits liés à ce totem, même s'ils se retrouvent dans un autre village. En raison de la crainte des conséquences éventuelles de la transgression du totem, telles que les maladies ou les malheurs qui pourraient frapper le transgresseur, il y a respect et continuité des relations totémiques de génération en génération.

Cette étude met en évidence de nombreux totems, comme le buffle de forêt, la panthère, l'éléphant, le singe, le crabe, la civette, la tortue, le python, le touraco, le chimpanzé, etc. À chaque totem sont associées des interdictions spécifiques, telles que ne pas chasser, ne pas tuer ou ne pas consommer. Les totems sont transmis principalement du père au fils pour garantir la continuité des traditions et des liens familiaux avec l'animal totem. La violation des interdits est considérée comme une faute grave qui peut avoir des répercussions néfastes sur l'individu ou sur la communauté.

5.1.3 Comportements d'abstinence liés aux espèces végétales totems

Des espèces végétales bénéficient d'une relation totémique avec des humains. Chez les Bété du quartier Lagoghé de Gbliglo, le palmier à huile *Galô* bénéficie de ce statut. Tous les dérivés du palmier à huile, notamment la graine, le cœur du palmier à huile et le vin issu du palmier à huile, sont interdits à la consommation chez cette communauté. En effet, le mythe fondateur de ce totem stipule que le palmier à huile avait parlé à l'une des sœurs du village et cela a causé son décès. Depuis ce jour, il leur a été interdit de toucher le palmier à huile et aussi de boire le vin de palmier à huile. À Port-Gentil, le cœur du palmier à huile est un totem alimentaire important pour les Oubi de ce village. Le cœur de palmier à huile est utilisé comme offrande lors des cérémonies d'adoration à la rivière *Seledjo*. Pour ce faire, il est interdit de consommer

le vin de palme qui est aussi prohibé dans cette communauté. À Taï, l'asperge (*Clo*) couverte de piquants est un totem pour les Oubi de la famille Sawê. Ainsi, sa consommation y est prohibée. Le pistachier (*Lah*), cette espèce végétale, n'est ni touché ni planté par les Kouzié du quartier Lessio de Wonsealy. La consommation de cette plante expose à des maladies telles que les maux de gorge. La peur de subir un mal après la transgression de l'interdit totémique contraint à observer cette abstention alimentaire.

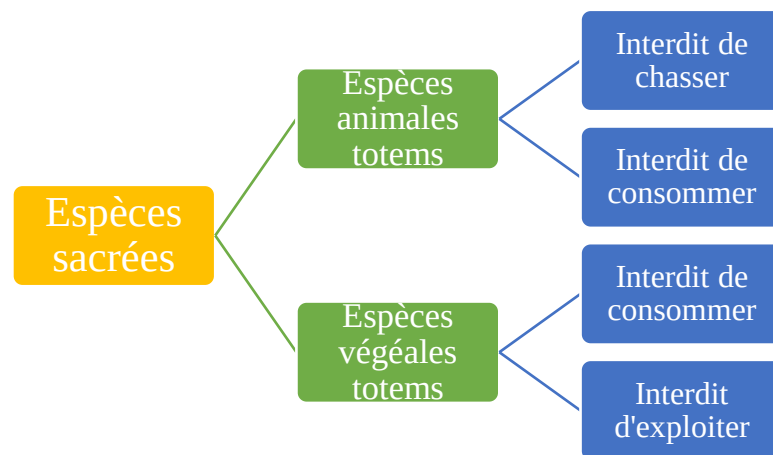


Figure 18: synthèse des comportements d'abstinence par rapport aux espèces sacrées

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

5.1.4 Rituels associés aux espaces et aux espèces sacrées

Cette étude met en évidence la présence de rituels et d'adorations associés à différents espaces et espèces sacrées, tels que les rivières, les montagnes et les arbres sacrés. Dans l'imaginaire des Bakwé, les esprits, qui se trouvent dans la nature et les espaces sacrés, peuvent être gentils ou méchants. Ils cherchent alors à apaiser ces esprits par des offrandes et des rituels. Ces rituels impliquent des offrandes d'animaux, de boissons traditionnelles ainsi que de la nourriture et l'utilisation d'huile rouge. Ils ont pour but d'apaiser les esprits et les ancêtres, de demander leur protection et de garder l'équilibre entre le monde visible et invisible. Les rituels liés aux esprits et aux espaces sacrés visent à maintenir l'ordre et l'harmonie au sein de la communauté et avec la nature. Ils permettent de canaliser les forces surnaturelles et de garantir la protection du village. Ainsi, le *Brol* est un rituel des Bakwé de Doba dédié aux ancêtres. Il se déroule au pied d'un fromager (*Fôitô*) sacré situé dans la forêt sacrée du village. Cette cérémonie a pour objectif d'offrir de la nourriture aux défunts pour obtenir leur bénédiction et de garantir le bien-être de la communauté. Selon ces communautés, la parole a un grand pouvoir. Les paroles prononcées lors des rituels et des cérémonies peuvent influencer le cours des événements et le destin des individus. Croyant en la capacité des esprits et des ancêtres à leur accorder grâce et bénédiction,

ils ont un attachement particulier à cette pratique et veillent à ce que cet espace soit protégé de toutes les activités anthropiques.

Le chef de terre est le responsable de ces cérémonies. Il est considéré comme l'intermédiaire entre le monde des esprits et celui des vivants. Il est chargé de préparer les offrandes et d'invoquer les ancêtres. En général, les dons sont constitués d'animaux (moutons, poulets, cabri et bœuf), de riz, d'huile rouge et de boissons.

Chez les Guéré de Zaipobly, des rituels funéraires sont aussi organisés pour un daman des arbres qui meurent. Lorsqu'un daman meurt, ils organisent ses funérailles comme un être humain. Cela est relaté dans le verbatim suivant : « *Nous organisons des funérailles pour ça, et nous lui mettons un kaolin sur le corps pour l'ensevelir. Nous mettons des palmiers à huile sur sa tombe, et lorsque c'est fini, on rentre à la maison* » (Chef du village de Zaipobly). Ce verbatim montre que la relation totémique attribue à certains animaux totems une dimension humaine. Par conséquent, ces animaux reçoivent de la part des porteurs du totem un traitement humain.

Conclusion partielle

Les valeurs culturelles, qu'il s'agisse d'espace sacré, d'espèce sacrée, de danse et de cérémonie traditionnelle, font l'objet de représentations sociales chez les communautés Kouzié, Bété, Bakwé, Oubi, Guéré, Dao et Kroumen. Les espaces sacrés composés de forêts, de rivières, de collines, de cimetières ou d'autres sites spécifiques sont considérés comme des habitacles des esprits et des ancêtres. Des endroits où l'équilibre entre le monde physique et le monde spirituel peut être préservé ou rétabli. Elles sont perçues comme des points de liaison entre les vivants et les esprits où l'on peut demander la protection et les bénédictions des ancêtres.

Les espèces sacrées, notamment les totems, les animaux ou les végétaux sacrés, occupent une place importante dans la vie sociale et spirituelle de nombreuses communautés. Ils symbolisent un lien ancestral avec la nature et incarnent des valeurs de protection, de respect et d'interdépendance. Chaque famille ou chaque individu possède un animal sacré dont la chasse et la consommation sont interdites. Le choix du totem est souvent basé sur un événement marquant, sur un ancêtre mythique ou sur une croyance particulière. Certains animaux sont dès lors vus comme des parents, d'autres comme des protecteurs, ainsi que des annonciateurs d'événements et des marqueurs d'identité.

Les masques, habilement sculptés dans des bois sacrés, sont considérés comme des esprits, des ancêtres ou des animaux. Ils représentent un animal, soit ils sont perçus comme l'incarnation d'un esprit ou d'un ancêtre. À travers les danses accompagnées de tambours et de chants, ils instaurent une atmosphère mystique et festive. Les masques sont utilisés lors de cérémonies et de rituels importants, tels que les funérailles et les festivités. Les cérémonies, les fêtes et les rites de passage sont marqués par des danses traditionnelles et des danses de masques. Ils expriment la joie, la tristesse, la reconnaissance ainsi que les liens avec les ancêtres. Les danses et les masques sont aussi des moyens de transmission des savoirs, des valeurs et des histoires des communautés. Elles consolident ainsi la cohésion sociale et favorisent la transmission intergénérationnelle de la culture.

CHAPITRE V : IMPLICATIONS DES VALEURS CULTURELLES DES COMMUNAUTES LOCALES KOUZIE, BETE, BAKWE, OUBI, DAO ET GUERE POUR LA CONSERVATION DU PNT

1. Sacralisation comme source de conservation des espèces animales, végétales et des sites naturels sacrés de l'espace Taï

Dans la tradition des communautés étudiées, tout ce qui bénéficie d'une sacralité présente une importance spécifique pour les communautés qui l'instituent. L'analyse des résultats révèle l'importance de la sacralisation comme outil de conservation des espèces animales, végétales et des sites naturels dans l'espace Taï. Les croyances et les pratiques culturelles des communautés locales, transmises de génération en génération, maintiennent un système de protection traditionnel de ces ressources naturelles sacrées. Les interdits liés aux totems et à la protection des espaces sacrés allègent la tâche aux gestionnaires du parc en limitant la pression sur certaines espèces et zones qui bénéficient d'une gestion traditionnelle.

1.1 Protection des espaces sacrés

Pour leur importance culturelle, les forêts sacrées, les rivières sacrées et les montagnes sacrées sont des espaces interdits ou soumis à des restrictions d'accès et d'usage. Ces restrictions protègent la faune et la flore de ces lieux et contribuent à leur conservation.

Chez les Bakwé, les rivières sacrées, comme la rivière *Go*, *Palambo*, *le Gia* et la rivière *Glor*, bénéficient d'une protection particulière. Les poissons de ces rivières ne sont pas consommés et des sacrifices y sont pratiqués pour assurer la prospérité et la protection de la communauté. La particularité de la rivière *Go* chez les Bakwé de Doba, selon le Chef de terre de Touadji 1, « *on ne fait pas la lessive là-dedans. Dès que tu y fais la lessive, l'endroit où tu es arrêté, l'eau commence à monter et tu vas comprendre* ». Cette réaction instantanée des génies de la rivière, lorsque l'eau monte en crue après une désobéissance, impose le respect et l'obéissance aux règles sociales qui la régissent.

Il en est de même pour la rivière *Glor* chez les Bakwé de Doba, dans laquelle il est interdit de faire la pêche et de faire la lessive avec du savon. L'huile de palme et la graine, ainsi que le riz, n'y vont non plus. Selon la Présidente des femmes de Doba, la désobéissance à ces règles est suivie d'un châtement : « *Si tu as fait ça, tu vas voir un signal. Tu ne verras pas celui qui va te signaler, mais tu verras un signal. Pour dire que ce que tu fais là, ne le fais pas. Même où je parle actuellement, des personnes ont tenté et elles ont regretté* ». Par peur de subir les

conséquences de la colère des génies, les communautés respectent religieusement les interdits liés à cette rivière. Ainsi, cette rivière regorge de plusieurs espèces de poissons, notamment le poisson à queue rouge appelé *Dara* en Bakwé, le gadon (*kosso*), le silure (*nin*) et les carpes (*Garcin*).

Cette sacralisation contribue à la préservation de la rivière et de son écosystème. Il est également interdit de chasser dans les environs d'une rivière sacrée des Bakwé de Djapadji appelée *Tcha*. Le chef de terre de Djapadji a affirmé à ce propos que : « *souvent, quand tu vas à la chasse, un singe peut-être devant toi. Tu vas tirer, mais tu ne vas jamais le toucher* ». Cela montre que les animaux qui se trouvent sur cet espace sacré bénéficient d'une protection particulière, au point qu'ils ne peuvent pas être capturés. En outre, chez les Bakwé de Dahoro, la rivière *Gia*, située à proximité du pont de Doba, les espèces aquatiques qui s'y trouvent bénéficient d'une protection coutumière pour son caractère sacré. Les communautés évoquent la présence de forces surnaturelles en son sein.

Cette croyance renforce la dimension sacrée de la rivière. Les habitants racontent que ceux qui ne respectent pas ces interdits risquent de tomber malades ou de mourir. Lorsqu'un individu se trouve en situation de désobéissance aux règles d'un espace sacré, celui-ci peut se voir interpellé par les esprits du lieu. Cela s'observe dans les propos suivants : « *Moi-même, je suis allé pêcher. Au moment où je pêchais, tout le monde était quitté du lieu, et moi seul, je pêchais et une voix m'a dit : on ne pêche pas ici. Comme moi, je savais, c'est mon grand-père qui était l'adepte de l'espace* » (SG du chef de Doba). Ce qui précède montre la capacité des esprits à veiller au respect des interdits. Dans les référents spirituels de ces communautés, tout ce qui est sacré est doté d'un pouvoir surnaturel capable d'agir en bien ou en mal. Cette croyance impose donc une soumission totale aux exigences du sacré.

Chez les Kroumen de Djouroutou, la sacralité des espaces naturels constitue un levier traditionnel de conservation de la biodiversité. Le mont *Niénokoué*, situé à l'intérieur du parc, est un lieu sacré pour les habitants de Djouroutou. Des cérémonies d'adoration y sont organisées chaque année, impliquant des sacrifices et des initiations. La sacralité et l'importance spirituelle de ce lieu contribuent à sa protection, et par extension, à la protection de la zone du Parc qui l'entoure.

Les forêts sacrées jouent un rôle important dans la conservation de la biodiversité. C'est le cas des forêts sacrées *Leguian* et *Kpan* chez les Guéré de Keibly dans le secteur de Taï. La forêt sacrée *Leguian* bénéficie d'une protection assurée par l'héritière d'un guérisseur qui en avait la

garde. Personne n'est autorisée à y aller sans autorisation. La présence d'une case construite sur le site de la forêt sacrée, où personne n'habite, suggère une volonté de préserver cet espace et de le protéger de toute intrusion. Quant à la forêt sacrée, elle est dédiée aux masques. L'accès y est interdit aux femmes et aux non-initiés. La biodiversité de ces forêts se trouve ainsi protégée de toute activité humaine, garantissant leur conservation. Aussi, une forêt sacrée située à Daobly est considérée comme un lieu de protection contre les influences maléfiques. Cette forêt contribue à la préservation des traditions. Cette restriction souligne le caractère sacré et secret de cet espace, réservé aux pratiques rituelles et aux hommes ayant suivi un parcours initiatique spécifique. La limitation de l'accès à cette forêt et l'interdiction de l'exploitation de ses ressources contribuent à sa préservation.

Chez les Bété de Gbliglo, les schèmes de pensée de ces communautés liées aux valeurs culturelles constituent des systèmes traditionnels de gestion pour assurer le respect et la protection des lieux auxquels elles accordent une valeur magico-religieuse. La sacralisation de la rivière *Sobro* a aussi une fonction écologique pour le Parc national de Taï. En effet, cette rivière, qui prend sa source dans le parc, est adorée par la communauté Bété de Gbliglo. Ainsi, l'accès limité, l'interdiction de la pêche dans cette rivière, le respect des interdits établis pour empêcher l'exploitation et la consommation de toutes les espèces aquatiques qui s'y trouvent, ont permis d'obtenir un nombre important et varié de poissons présents dans la rivière *Sobro*, à savoir les carpes et les silures.

Les propos suivants du Secrétaire général du Chef de village de V3 en sont une illustration : *« La rivière Sobro dont j'ai parlé hier est là. Donc, cette rivière-là, nous ne mangeons pas les poissons de là-bas. Dans Sobro, il y a des poissons carpes, des poissons silures, des poissons chat à queue rouge ».*

Les Kouzié de Wonsealy croient que la forêt sacrée *Bobokloa* est le lieu où résident les esprits ancestraux du village. C'est pourquoi leurs accès sont interdits aux non-initiés et aux profanes. Ainsi, la présence de certaines espèces floristiques et fauniques rares enregistrées dans la forêt sacrée *Bobokloa*, notamment Kantou (*Fôfôtou*), confirme bien le rôle de conservation de la biodiversité que joue cette forêt sacrée. Les propos de l'adjoint au chef du village de (V2) étayaient cette idée : *« Dans la forêt sacrée Bobokloa se trouvent différentes espèces de bois qu'on ne peut plus trouver ailleurs (...). On peut citer le Kantou et le fromager ».*

Parmi les espèces fauniques qui se réfugient dans cette forêt sacrée, nous avons le singe de couleur blanc-noir avec le bout de la queue blanc. Les propos du président des jeunes de (V2) étayaient cette idée : *« Ce qu'on trouve dedans là, c'est qu'il y a des singes qui viennent dedans*

puisque c'est une forêt sacrée ». La forêt sacrée *Bobokloa* abrite des espèces floristiques telles que le *Kantou*, le *faro Zoué*, le fromager *Djo*. Et des espèces fauniques comme le colobe *Bolè* de couleur blanc-noir avec le bout de la queue blanc, parce qu'il est le réceptacle des esprits ancestraux et protégé par les interdits.

Pour les garants de la tradition, le seul avantage des pratiques culturelles pour la conservation du PNT est qu'elles permettent de protéger des espèces animales, végétales et aquatiques. En outre, certaines pratiques telles que les danses des masques sont aussi un avantage pour le Parc, puisque, cette pratique est beaucoup sollicitée et elle génère des revenus pour les pratiquants. Cela ne leur permet pas d'avoir assez de temps pour aller braconner dans le parc. C'est ce que l'on aperçoit dans le verbatim qui suit : « *Il n'y a pas de temps pour aller au Parc de Taï, pour aller braconner. On t'appelle, tu danses, tu chantes une journée, on vous donne 50.000 francs* » (Responsable de masque, V2). Ce verbatim montre que les revenus financiers que procure souvent la pratique de danses de masque arrivent à détourner certains individus des comportements d'agression du parc.

1.2 Protection des espèces animales sacrées

Certains animaux institués totems, sont associée à des interdictions strictes de chasse et de consommation pour leur valeur culturelle. À Gnamangui, par exemple, la panthère est vénérée pour son rôle d'intermédiaire entre la population et les ancêtres pendant les guerres tribales. Cela se perçoit dans les propos ci-dessous :

« Au cours de la guerre, la panthère a servi d'intermédiaire entre les ennemis et nous. Donc, si les ennemis arrivaient, la panthère se foulait sur eux. Donc, quand les vieux devaient aller en guerre, cette panthère-là était devant. Et c'est comme ça qu'ils ont pu avoir tout ce territoire. Donc, chez nous, ici, on ne mange plus la panthère. On ne tue même pas la panthère » (Garant de valeurs culturelles, Gnamangui).

Cette histoire transmise de génération en génération fonde la sacralité de la panthère pour cette communauté, ainsi l'animal est protégé de toutes les activités de braconnage. Ce rapport totémique entre cette communauté et la panthère tient jusqu'à aujourd'hui. Un Garant de valeurs culturelles a affirmé à cet effet que : « *De nos jours, on tue une panthère (Gbe ou Saouha) du Parc pour l'envoyer, nous, on ne peut pas consommer parce que le lien est ancré en nous. Nous sommes tenus d'obéir. Même s'il y a des braconniers d'ici qui entrent dans le Parc, s'ils voient une panthère, ils ne vont pas tirer sur elle* ». Ce verbatim montre que quel que soit l'endroit où se trouve cet animal dans cette communauté, il est protégé pour le lien totémique qui le lie à la

communauté. Ce lien transcende les générations et les conséquences de sa désobéissance sont irréversibles. Celui qui désobéit à ce totem peut en mourir.

Chez les Bakwé de Dagadji, l'histoire qui fonde le totem panthère est relative à une partie de chasse. Cette communauté vivant de la chasse à l'origine, un chasseur se serait retrouvé nez à nez avec un hippopotame lors d'une partie de chasse. Il a alors tiré sur cet animal qui tomba dans une rivière. Sachant que l'hippopotame ne pouvait pas survivre aux blessures, il a attendu, mais l'hippopotame n'est pas remonté à la surface de la rivière. Il a alors décidé de rentrer. Le lendemain, ils se sont rendus à la rivière à la recherche de l'hippopotame. Ils ont descendu le chasseur sous la rivière à l'aide de lianes, à la recherche de l'hippopotame. Il a retrouvé l'hippopotame, lui a mis la corde et l'hippopotame a été remonté, mais le chasseur ne serait jamais remonté. L'ayant attendu jusqu'à la tombée de la nuit sans le voir, ils ont décidé de rentrer. Revenus à sa recherche le lendemain matin, à leur arrivée, ils ont trouvé une panthère sur le caillou sur lequel ils ont tiré l'hippopotame et ce dernier regardait dans la direction du village. La panthère, les voyant venir, se serait levée du caillou et rentrée dans la rivière au même endroit où le chasseur était rentré la veille. Alors les sages auraient dit que la panthère est leur frère. Ils ne doivent plus la manger ni toucher son sang. Cette histoire tient ce totem jusqu'à présent. Lorsqu'une personne transgresse cet interdit, elle tombe malade au même moment. Ce châtement immédiat détourne les membres de cette communauté de la consommation de cet animal et participe à sa protection.

Il en est de même avec le totem chimpanzé chez ces communautés. La sanction ne se limite pas seulement aux membres de la communauté qui connaissent l'animal totem. Selon le chef du village de Gnamangui, « *même ceux qui ne connaissent pas le chimpanzé, quand ils le mangent, ils deviennent sourds* ». Les interdictions spécifiques contribuent à la diversité des espèces protégées. Le totem alimentaire n'est pas consommé par ces communautés, donc il est protégé du braconnage. La sacralisation des espèces totems tire son origine souvent des mythes. Cela se vérifie dans le propos suivant : « *Notre arrière-grand-mère était une femme guerrière alors, elle a fait des enfants et son premier enfant, c'est lui qui est civette donc, c'est notre frère, ce qui veut dire qu'on ne doit pas le manger* » (Garant de valeurs culturelles de Touadji 1). Le mythe devient ainsi le fondement du totem, assimilant l'animal totem à un humain, de surcroît, un parent. Alors, en se basant sur les référents culturels de parenté, consommer cet animal est considéré comme un sacrilège.

Chez les Bakwé de Touadji 1, le totem silure tire également son origine d'une histoire transmise de génération en génération. Cette histoire se perçoit à travers ce verbatim :

« C'est au temps des grands-parents. Ceux qui racontent les histoires, c'est le poisson qui a pu donner la direction aux parents pour pouvoir traverser les rivières. Donc, par rapport à ça, c'est comme si tu avais mangé tes aïeux. Ce sont eux qui t'ont montré la voie. Et puis, tu t'es sauvé du danger. Donc, tu n'as plus à manger. La personne qui s'entête à manger, ça te donne des taches sous forme de lèvres. Ça peut même gâter ton corps. C'est la sanction que tu manges. C'est pourquoi les parents ne mangeaient pas » (Présidente des femmes de Touadji 1).

Cette histoire, telle que racontée dans ce verbatim, montre l'acte de sauvetage que le poisson a posé à l'endroit de cette communauté dans des moments difficiles de son existence. En se référant au principe de la solidarité, cette communauté a décidé de manifester sa reconnaissance à ce poisson par cette relation symbolique qui est le totémisme. Cette relation n'est pas que symbolique, mais elle s'inscrit également dans une dimension spirituelle, d'où les répercussions néfastes en cas de violation des règles qui régissent le totem.

Les animaux totems, comme le singe, le buffle de forêt ou le crabe, bénéficient d'une protection particulière, car ils sont considérés comme des ancêtres ou des protecteurs des familles. Les membres de ces familles s'abstiennent de les chasser ou de les consommer, contribuant ainsi à leur conservation. Le colobe Diane est considéré à cet effet comme un grand-parent chez les membres de la famille Glé à Diere-oula. Selon le responsable de cette famille, manger le singe peut conduire à la perte de dents ou à faire des grimaces et parler comme le singe :

« C'est comme si c'était mon grand-papa qui était à côté de moi ici et si moi, je mange, ce qu'il peut me faire pour me montrer que c'est mon totem est que je peux perdre mes dents. Cela peut quitter, et je peux aussi faire des grimaces ou parler comme lui. Maintenant, le grand de la famille va verser de l'eau sur mon visage et faire des prières, et ça va aller après » (Grant de valeur culturelle Diere-Oula).

La relation totémique entre les membres de cette famille et le colobe diane est toujours respectée pour le rôle de sauvetage que cet animal a joué pour les ancêtres de cette famille lors des guerres tribales. D'ailleurs, le nom de la famille (Glé) signifie singe en langue locale Oubi. Cela, pour montrer comment cette relation a amené cette famille à s'identifier au singe. Les interdictions totémiques, transmises de génération en génération, contribuent à la préservation de l'espèce. De même, la famille Kouyayo de Paule-Oula considère les reptiles comme sacrés, ce qui garantit leur protection. Les conséquences de la transgression des interdits liés aux totems, telles que les maladies et les malheurs, amènent à obéir à ces interdits de peur d'être victime. Le récit du grand frère qui a mangé du crabe, son totem, et a souffert de furoncles sert d'avertissement.

Les rituels et les interdits associés aux totems participent à une forme de gestion coutumière des ressources naturelles. Cette approche traditionnelle, transmise de génération en génération, a contribué à la préservation de la biodiversité des communautés de l'espace Taï depuis des millénaires.

Lorsqu'un animal est institué totem, il devient omniprésent et peut agir en tout lieu et à tout moment. À Port-Gentil, par exemple, il nous a été rapporté que *« même si une personne se cache pour tuer un chimpanzé et que cette personne arrive à le consommer en cachette, le chimpanzé, il aura des répercussions sur sa vie et il se mettra à avouer qu'il a mangé un chimpanzé. Raison pour laquelle il en souffre. Mais ça sera trop tard pour lui »* (Chef du village de Port-Gentil). Cela montre l'omniprésence du totem, la capacité que le totem a d'agir en tout lieu et à tout moment, impose son observance dans cette communauté. Chez les Oubi de la famille Bléyo de Paule-Oula, la transgression du totem éléphant a plus de répercussions négatives chez les femmes que chez les hommes. Par exemple, lorsqu'une femme consomme la viande de l'éléphant chez cette communauté, elle perd toutes ses dents. Quant aux hommes, cette transgression entraîne des maladies fréquentes. Ce retour néfaste de la consommation du totem éléphant renforce le respect du totem et favorise la conservation de l'animal dans le terroir de cette communauté.

Les animaux, notamment la panthère et le serpent, sont perçus non seulement comme des espèces animales, mais aussi comme des entités spirituelles dotées de pouvoirs protecteurs. L'idée que la panthère puisse intervenir dans des situations de danger ou de besoin renforce la notion d'une symbiose entre l'humain et le monde animal. Les récits de protection et d'assistance par ces animaux créent un lien émotionnel et spirituel, transformant ces créatures en symboles de force et de bienveillance. Dans ce sens, la panthère *Dilia* est un totem de la famille Loho à Keibly. Cette famille ne mange pas le serpent non plus. Étant des guerriers, ces animaux leur rendaient des services. Cela s'aperçoit dans le verbatim suivant :

« La famille Loho qui ne mange pas le serpent et la panthère. C'étaient des guerriers. Donc les gens utilisaient mystiquement ces animaux. Tu peux être en danger et la panthère va venir t'aider. Souvent, tu peux être dans le besoin, tu dis que tu vas à la chasse pour avoir à manger. Et la panthère peut aller tuer un gibier pour t'envoyer. Ce sont des situations dans lesquelles ces animaux ont agi dans le bon sens envers une famille, et c'est à partir de là qu'on décide de ne plus les manger » (Chef du village de Keibly).

Ce résultat montre que les relations totémiques ont aussi pour fondement le service que les animaux ont rendu aux communautés à une période de leur histoire. Le totem se présente alors

comme une reconnaissance éternelle à l'animal pour le service rendu et contribue de façon indirecte à sa protection. La sacralisation des animaux est souvent une action de perpétuation de la reconnaissance d'une communauté à un animal pour son service à l'égard des membres de cette communauté. C'est le cas du totem buffle chez les Oubi de la famille Kouré à Taï. Cet animal aurait sauvé les ancêtres de cette communauté en les aidant à traverser le fleuve Cavally lors d'un affrontement avec des ennemis. Par reconnaissance, ces communautés ont décidé de faire de cet animal un allié donc un totem. Cette restriction alimentaire contribue à la protection du buffle.

La croyance en des animaux totems, que certaines familles s'interdisent de consommer ou de tuer, participe considérablement à la protection de certaines espèces animales. Il y a l'exemple du totem Touraco, considéré comme le totem des Kroumen du canton Patokola. Cette interdiction de consommer le touraco s'étend même aux étrangers qui visitent le village, contribuant ainsi à sa protection à grande échelle. Le totem Touraco est qualifié de grand totem de la région par le chef de terre de Djouroutou en ces propos : *« En tout cas, le grand totem ici, c'est le touraco. Ça fait que dans la région, beaucoup ne le mangent pas. Si tu le tues, chez nous ici, il y aura de grandes sanctions. Le touraco, dans le passé, a sauvé les Badis, donc ils ont tissé maintenant un lien d'amitié. Si tu tues un Touraco, on l'entertera comme un homme »*. Le touraco a sauvé ses ancêtres dans le passé. En guise de reconnaissance, ils ont tissé un lien d'amitié. Lorsque le touraco meurt, il est enterré comme un être humain. Le touraco, totem du canton Patokola, bénéficie d'une protection absolue. Cette abstinence alimentaire, selon le Chef du secteur de l'OIPR à Djouroutou, contribue à lutter contre le braconnage de cet oiseau. Cela se perçoit à travers le verbatim suivant :

« Ça peut nous aider, parce qu'un peuple qui a les interdits, je prends par exemple, le Patokola qui est un peuple qui a pour interdit le touraco, qui refuse qu'on tue le touraco, qu'on mange même le touraco chez eux. Donc, ça nous permet, d'une part, de pouvoir lutter contre le braconnage. Je vois bien que les valeurs culturelles, les interdits qu'ils ont nous permettent quelque part de pouvoir lutter contre certains fléaux comme le braconnage. Le braconnier, quand il va tuer un animal, ça ne va pas l'arranger. Dans la mesure où c'est un interdit pour eux, ils ne vont pas le manger, ils ne vont pas l'acheter, donc déjà, ça réduit le braconnage. Pas que ça va arrêter complètement, mais ça réduit le braconnage. Cela a des conséquences sur le braconnage » (Chef de secteur, Djouroutou).

Ces pratiques culturelles peuvent contribuer à réduire le braconnage. Étant donné qu'ils s'interdisent de le tuer, ils n'accepteront pas le commerce du touraco et décourageront ainsi les

braconniers. Chez ces communautés, le touraco est considéré comme un animal sacré et protecteur des habitants du canton Patokola. Son statut de totem interdit sa consommation et son agression, contribuant ainsi à sa protection. L'histoire du touraco est transmise de génération en génération, renforçant son importance symbolique et culturelle. Le statut sacré conféré aux animaux totems interdit leur chasse et leur consommation, assurant ainsi leur protection. Ainsi, le touraco peut vivre dans le village ou près du village sans être inquiété, contribuant à son respect et à sa protection.

D'autres animaux, comme le guib harnaché, la panthère, le python, sont également protégés par différentes familles. Cette protection s'étend aux étrangers. Les visiteurs du village sont informés des interdits liés aux totems, garantissant ainsi une protection plus large des espèces concernées. La croyance que tuer un animal sacré entraîne des malheurs dissuade certains individus de braconner, contribuant ainsi à la préservation de la faune.

« Moi, je marche en groupe et puis la gazelle (guib harnaché) sort devant moi, je la félicite et elle s'en va. C'est la nature, par conséquent, si je tire sur elle, les effets néfastes vont revenir. Elle sort pour dire : voilà mon allié. Et je tire sur elle, en partant, si jamais quand j'ai tiré le feu sors de l'arme et que ça touche mes yeux, je deviens aveugle. C'est naturel déjà, on ne doit pas tirer sur son totem, c'est défiance. C'est pour ça que notre famille ne le fait pas. Il y a une alliance forte entre elle et nous » (Chef de famille à Djouroutou).

Les systèmes traditionnels mis en place par les communautés locales pour protéger la panthère, les reptiles (le serpent, le pangolin, la tortue, le lézard, le python), le chimpanzé, le guib harnaché, le silure, le céphalophe noir, l'aigle, le colobe diane, le varan participent à la conservation du Parc national de Taï. C'est ce que relate un garant des masques de V2 en ces termes : *« Nos valeurs culturelles-là ont de l'avantage pour le parc puisque ces valeurs font que l'animal qui s'y trouve est protégé, on ne va jamais le toucher ».*

En effet, plusieurs versions mythiques ont été utilisées comme moyen par les Kouzié pour protéger leur faune. À Tchetalý, la panthère (*gui*) est selon la croyance communautaire une sœur parce que c'est leur sœur qui lui a donné naissance. À Wonsealy, la communauté dit avoir des liens de parenté avec le guib harnaché (*dry*), le céphalophe noir (*Libi*), le silure (*Lôkôsignin*) et le chimpanzé (*Gouè*). C'est pourquoi il est déconseillé de les tuer et de les consommer. Cela se perçoit dans le verbatim suivant : *« Notre totem, on ne peut jamais le tuer, même à plus forte raison le manger »* (Garant des valeurs culturelles, V2).

Certaines espèces animales font l'objet de vénération. Par exemple, à Tchetalý, la panthère (*gui*), lorsqu'elle traverse le village, cela est un signe annonciateur d'un malheur imminent.

Lorsqu'une personne croise en chemin les reptiles (le serpent, le pangolin, la tortue, le lézard, le python), cela présage un malheur. À Wonsealy, la communauté considère l'aigle et le silure comme des sauveurs. À Gbiliblo le varan, lorsqu'il rentre et sort d'une maison, selon la croyance, c'est un signe annonciateur d'un bonheur. Ainsi, ces espèces totems sont entourées d'interdits qui les protègent. Ceux qui ne respectent pas ces interdits sont sanctionnés d'un malheur par les ancêtres. C'est ce qu'atteste l'adjoint au chef du village de V3 dans ce verbatim : « *La personne qui ne respecte pas ces interdits, c'est le malheur, hein, beaucoup de malheur* ». Ainsi, la peur de subir la colère des dieux met à l'abri ces variétés d'espèces animales et végétales de toutes formes de violence physique.

1.3 Protection espèces végétales sacrées

Le fromager (*fôtô*) est un arbre sacré souvent associé aux ancêtres et à la mort. L'enterrement des anciens dans les fromagers ou au pied des fromagers renforce le caractère sacré de cet arbre. Selon un garant de valeurs culturelles à Touadji 1, « *les fromagers servaient d'arbre sacré parce que ça poussait sur les tombes. C'est là-bas que nos parents ont tiré. Les plus âgés, on les enterrait aussi sous les fromagers* ». Dans l'imaginaire de ces communautés, les âmes des ancêtres enterrés sous les fromagers habitent ces fromagers. Il en est de même pour les fromagers qui poussent sur les tombes. L'odeur de feu qui en émane généralement est perçue comme un signe de la présence des ancêtres. Ces arbres sont considérés comme des arbres sacrés. Par conséquent, ils sont protégés de toute action destructrice de l'homme. La figure suite montre le récapitulatif des avantages de la sacralisation sur les ressources naturelles.

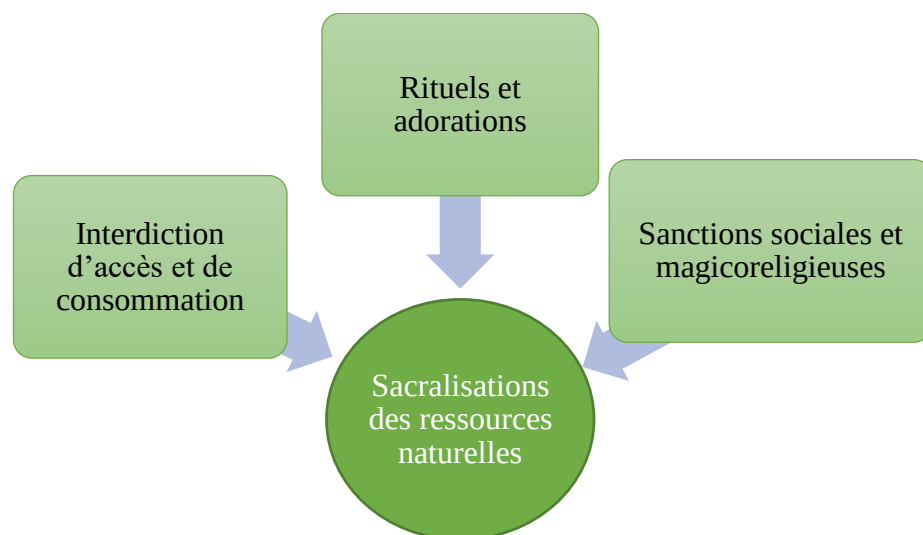


Figure 19: récapitulatif des avantages de la sacralisation sur les ressources naturelles

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

À l'analyse de la figure ci-dessus, il ressort que la sacralisation des ressources naturelles chez les communautés de l'espace Taï implique une interdiction d'accès, de consommation, des rituels, des adorations, des sanctions sociales et magico-religieuses protégeant les ressources concernées des activités anthropiques.

2. Avantages du parc pour les communautés locales de l'espace Taï

L'étude met en évidence plusieurs avantages que le Parc national de Taï procure aux communautés locales du secteur. Ces avantages sont d'ordre écologique, économique et culturel.

Au plan écosystémique, le parc joue un rôle déterminant dans la régulation du climat et la protection des ressources en eau. La présence du parc contribue à l'abondance des pluies, essentielle pour l'agriculture et la vie quotidienne. La forêt du parc agit comme un réservoir d'eau, alimentant les rivières et les sources qui approvisionnent les villages environnants. Le Parc assure la protection de la forêt, des animaux et des plantes qui s'y trouvent.

« C'est le Parc qui fait que nous avons la pluie. Il y a aussi les arbres, les animaux et il y a même certaines personnes, malgré leur âge, qui ne connaissent pas certains animaux. Et grâce au Parc, ils voient ces animaux-là. Plus tard, avec les générations à venir, ils pourront voir d'autres encore. Il y a aussi l'air que nous respirons, au moyen des arbres, et ils permettent à l'environnement d'être pur. Ça fait aussi connaître le nom de la Côte d'Ivoire » (Responsable AVCD de Paulé-Oula).

Cela permet aux générations actuelles et futures la possibilité de connaître et d'apprécier la richesse de la nature. La présence du parc contribue également à réguler la pluviométrie, essentielle pour l'agriculture, et offre un air plus pur que dans les zones défrichées. *« Très avantageux, parce qu'il y a des choses qui sont dedans que même les plus jeunes n'ont jamais vues. La panthère, l'éléphant, l'hippopotame. C'est à cause de cette forêt qu'on a aussi des coups de pluie ici, souvent, sinon, c'était la sécheresse. Dedans, il y a aussi des feuilles médicinales qu'on peut prendre pour soigner les gens »* (Chef du village de Doba). Le parc est un refuge pour plusieurs animaux menacés de disparition tels que la panthère, l'éléphant, l'hippopotame pygmée. Un réservoir de plantes médicinales. Il régule le climat et favorise de longues saisons de pluie.

« S'il n'y avait pas le Parc, peut-être que notre génération n'allait pas connaître la forêt. Ici, il n'y a plus rien. Ce sont les champs de cacao et d'hévéas. Mais grâce au Parc, les enfants vont connaître la forêt. On est à six kilomètres du Parc. Quand ils vont là-bas, ils pensent que c'est ce qu'on appelle la forêt. Ils voient les arbres, les espèces d'animaux.

Nous, les villageois, on ne chasse plus. Ça fait que la forêt des éléphants est arrivée à côté. Les éléphants sortent jusqu'à deux km du village. Les éléphants viennent dans les plantations de ceux qui sont les riverains du Parc. Ça fait que l'OIPR est très contente de nous. Ça apporte aussi la pluie, ça nous fait du bien. Quand les éléphants sortent là-bas, on va regarder. Les enfants vont regarder » (Garant de valeurs culturelles à Doba).

Ce verbatim démontre que certaines générations ont le privilège de connaître la forêt aujourd'hui grâce à l'existence du parc, puisque les communautés ne disposent plus pratiquement de forêt dans le domaine rural. Tous ces domaines sont occupés aujourd'hui par des cultures pérennes telles que le cacao et l'hévéa. En plus de voir la forêt, le Parc leur donne le privilège de voir des animaux emblématiques rares comme l'éléphant. Un Garant de valeurs culturelles du quartier Irregoua au V2 a affirmé en ce sens que « *sans cette forêt-là, l'enfant d'Irrégoua ne peut jamais connaître ce qu'on appelle l'aigle, c'est là-bas, il se trouve* ».

Au plan économique, le parc offre des opportunités de revenus agricoles pour les communautés locales. Bien que l'exploitation forestière soit interdite dans le parc, certaines populations vivant à proximité des sites touristiques bénéficient de la présence du parc grâce à l'écotourisme. Les visiteurs viennent observer la faune et la flore exceptionnelles du parc, générant des revenus pour les guides touristiques, les artisans locaux et les villages qui accueillent les touristes. À cet effet, les communautés Dao de Daobly, à travers un circuit traditionnel initié en collaboration avec la WCF dans le cadre de l'écotourisme, accueillent des touristes chaque année. Cette activité procure non seulement des revenus additionnels aux communautés, mais elle participe à l'expression culturelle et à la pérennisation du patrimoine culturel de ces communautés. L'intérêt croissant pour l'écotourisme et la culture locale permet de valoriser les traditions, les danses, les masques et le savoir-faire des communautés locales. La présence du Parc a permis la mise en place de projets et d'activités génératrices de revenus pour les communautés locales, comme la pisciculture et l'élevage d'escargots.

Le Parc étant un patrimoine mondial, il y a des retombées positives sur le plan économique. Chez nous, ici, grâce au Parc, beaucoup de jeunes ont eu quelque chose à faire. Ici, à Paule-Oula précisément, on a eu quelque chose à faire. Et je pense qu'il n'y a même pas un jeune ici qui n'ait pas bénéficié de quelque chose venant du Parc. Donc, il faut le dire. Quelqu'un a pu rentrer dans le Parc pour faire quelque chose à travers un petit contrat (Responsable AVCD de Paulé-Oula).

Les gestionnaires du Parc organisent des concours, comme le Prix Vert, qui récompensent les villages pour leurs efforts de protection de l'environnement et offrent des fonds pour accompagner les communautés dans la mise en œuvre des AGR. Les habitants des villages

riverains participent également à des séances de formation sur des thématiques liées à l'environnement et à l'agriculture durable. En plus de profiter de subventions économiques et de développement humain grâce à la présence du parc. Les communautés bénéficient de nombreux avantages au niveau agricole. La présence du parc favorise un climat propice à l'agriculture :

« Il y a des enfants qui ne connaissent pas l'éléphant, mais aujourd'hui, grâce à ce Parc, on prend des photos de ces animaux-là qu'ils voient. Moi, je vois physiquement comment le singe est, c'est un avantage. La pluie qu'on trouve, qui fait qu'aujourd'hui, on cultive. Tout ça, c'est grâce au Parc, donc le Parc a un avantage pour toute la population. Non seulement la population riveraine, mais tout le monde » (Un jeune du quartier Kplebouo, V3).

Le parc est également bénéfique pour les migrants économiques. Grâce à la présence du PNT, ils arrivent à bénéficier facilement des pluies pour leurs plantations. Ceci s'illustre par ces arguments suivants :

« Le parc là fait très bon pour nous parce que si tu vois qu'ici, à tout moment, on gagne la pluie là, c'est le parc là. C'est le parc-là qui fait ça. Parce que souvent, il y a d'autres côtés, nous on sème du maïs, on casse et puis d'autres côtés la pluie même n'a pas encore commencé. Tu sais que quand on est à côté de la forêt, c'est ça qui nous aide » (Chef de communauté, V1).

C'est dans cette même optique que ce monsieur affirme : *« En tout cas, ça nous arrange, on peut dire ça. À cause de parc là, tout le temps, il y a de la pluie. De la manière dont nous on sème le riz ici, Daloa même n'est pas prêt à prendre la machette. Eux, il n'y a pas de pluie là-bas donc, en tout cas, nous on peut dire que parc là, ça nous arrange »* (Chef de communauté, V3).

Au niveau culturel, le Parc est un lieu de mémoire et d'identité pour les communautés locales. Il abrite des sites sacrés, des espèces végétales totem et des animaux qui revêtent une importance spirituelle et sociale pour les populations autochtones. Le Parc sert également de refuge à des espèces animales culturelles, telles que la panthère, l'éléphant, l'hippopotame, le pangolin, le buffle, le python, la civette, le colobe diane, le chimpanzé, etc., qui sont importantes dans la culture locale. Selon un garant de valeur culturelle à Touadji 1, dans le parc *« on peut trouver les chimpanzés, on peut trouver les singes donc l'avantage, c'est qu'il va permettre à nos petits frères de pouvoir les connaître »*. C'est dans le parc que l'on peut trouver aujourd'hui les espèces animales et végétales de grande importance culturelle pour la communauté. Aussi, la conservation des espèces animales totems, comme le touraco, contribue à la sauvegarde des croyances et des pratiques culturelles. Le PNT protège la faune, y compris les animaux totems

vénérés par les communautés locales. La famille Kouyayo, quant à elle, voit la protection des reptiles au sein du parc comme un avantage. La protection des espèces et des sites naturels sacrés contribue au maintien de l'identité culturelle des communautés locales.

Le parc contribue également à la préservation des sites sacrés, des forêts sacrées et des ressources naturelles présentes à l'intérieur de ses limites qui sont importantes pour les pratiques traditionnelles et les croyances des communautés locales. La présence du parc est perçue comme positive pour la conservation de ces espaces sacrés, car elle limite l'accès à certaines ressources et empêche leur dégradation.

Bien que l'accès aux sites sacrés soit restreint, leur présence dans le parc garantit leur protection et leur transmission aux générations futures. Le parc garantit la protection des sites sacrés, comme le mont *Niénokoué* à Djouroutou, permettant aux communautés locales de perpétuer leurs traditions et leurs cérémonies d'adoration. La présence du parc contribue à la préservation de ce lieu sacré, permettant aux communautés locales de perpétuer leurs traditions. En plus d'abriter cette montagne, les gestionnaires du parc contribuent à la réalisation des sacrifices au mont en mettant à disposition certains dons ou la totalité des dons de sacrifice. Cela se perçoit dans les propos suivants : « *Chaque année, concernant les cérémonies, les gens de l'OIPR viennent à notre aide. Par exemple, cette année, ils ont tous payé. La boisson, le cabri, le bœuf et le poulet, ce sont eux* » (Chef de terre de Djouroutou). La présence du parc garantit la préservation de cet espace sacré et permet aux communautés de continuer à pratiquer leurs rituels. Les avantages que procure le parc pour les communautés sont énormes. Car ici, la présence du parc est d'une grande utilité pour les communautés autochtones. Grâce à ce parc, ils arrivent à non seulement protéger leurs valeurs culturelles, mais aussi à perpétuer certaines pratiques culturelles tout en les faisant connaître à leurs progénitures. « *Parce qu'il y a des coins sacrés qui sont préservés là-bas, aussi. Par exemple, la rivière Palambo, c'est une rivière qui est sacrée. Même notre animal qu'on a interdit est là-bas. Donc, je pense que le Parc protège tout ça et ça fait partie de la tradition. On ne chasse pas là-bas comme ça* » (Président des jeunes de Dahoro). Aussi, la rivière sacrée *Sobro* des Bété de Gbliglo, qui tire sa source du Parc, ne tarit jamais. C'est ce que relèvent les propos du Chef de terre de V3 : « *Donc, l'existence du Parc fait que le Sobro ne tarit jamais. Parce que sa source est tout juste dans le parc. Aujourd'hui, ça existe encore parce que la source est dans le parc* ». Cette rivière étant continuellement servie par les eaux du Parc, elle contribue à la sauvegarde de cette pratique culturelle. Pour d'autres, le parc requiert des bienfaits qui sont thérapeutiques et qui participent

à la bonne santé de l'être humain. Cela se perçoit dans les propos du président des jeunes de V2 : *« Les nouvelles feuilles là, il y a des odeurs qui dégagent et quand on respire, ça fait du bien à l'homme. Alors, ce parc-là, nous fait du bien ».*

Le parc offre un espace sur lequel les pratiques traditionnelles liées aux totems et aux rivières sacrées peuvent perdurer. Les communautés locales reconnaissent l'importance du parc pour la transmission de leur patrimoine culturel aux générations futures. La présence du parc et la reconnaissance de son importance à l'échelle nationale et internationale contribuent à renforcer l'identité et la fierté des communautés locales. La préservation du parc permet aux générations à venir de se connecter à leurs racines et de perpétuer leurs traditions. Les communautés croient à l'existence des esprits et des forces protectrices dans le parc. Alors, tous les sites qui abritaient ces forces avant leur retrait de l'espace protégé ont été mis à contribution pour la protection de la communauté et pour la protection du parc ainsi que des gestionnaires. Cela se perçoit dans les propos qui suivent :

« Avant de quitter là-bas, on leur a dit qu'on ne peut plus venir ici, mais on leur demande d'être toujours avec nous. Et les agents des eaux et forêts qui vont faire n'importe quoi là-bas, ils ne connaissent rien, il faut leur pardonner. Sinon, si on n'avait pas parlé de ça, les agents des eaux et forêts n'allaient pas rentrer là-bas et sortir. Il y a des endroits où ils passent, mais ils ne devraient pas passer là-bas » (Chef de terre de Djapadji).

Ces propos montrent que les communautés de l'espace Taï croient à la pérennisation des forces surnaturelles dans le parc et à la continuité de leurs actions protectrices sur la communauté ainsi que sur le parc.

3. Inconvénient du parc pour les pratiques culturelles

Cette étude révèle l'existence passée de forêts sacrées, de rivières sacrées et de collines sacrées situées à l'intérieur du parc. Ces espaces étaient traditionnellement protégés par des interdits et faisaient l'objet de cérémonies d'adoration impliquant des sacrifices d'animaux pour le bien de la communauté. C'est à ce propos qu'un chef de famille à Paule-Oula a déclaré que :

« Comme on avait dit hier, dans le temps, nos parents portaient dans le Gahueko là-bas. Donc, aujourd'hui, on n'a plus accès à cela. C'est une partie du méno. Mais maintenant, on n'a plus accès à ça. Tout ça, c'est parce que nos parents n'ont pas su expliquer. Quand ils ont accepté de ne plus entrer dans le Parc, ils auraient dû dire qu'ils avaient un coin là-bas, où ils font leurs sacrifices à une période de l'année. Mais ils n'ont pas fait ça ».

C'est le cas de la rivière *Tchaa*, une rivière sacrée des Bakwé de Dahoro. Cette rivière se trouve dans le Parc. Elle n'est plus adorée depuis la création du parc.

La population locale voit un lien direct entre les cérémonies d'adoration et leur bien-être, ainsi que leur développement et la préservation des ressources naturelles. Elles pensent que le bonheur et la bénédiction obtenus grâce aux sacrifices profitent à l'ensemble du territoire, y compris le parc. Pour eux, ils ne reçoivent plus de bénédictions depuis que l'adoration s'est arrêtée. Depuis que leur espace a été érigé en parc, ils n'y ont plus droit. C'est ainsi que le chef de la famille Kouyayo à Paule-oula a déclaré que « *Quelqu'un qui va à l'église pour être béni, s'il ne va plus, la bénédiction ne vient plus, c'est ça l'inconvénient. C'était notre lieu d'adoration, notre source de bénédiction. Aujourd'hui, on n'y va plus* ». Ces communautés pensent qu'elles ne reçoivent plus la faveur et la bénédiction de leurs ancêtres, dans la mesure où elles sont privées des pratiques qui leur accordent les bénédictions des ancêtres.

La création du parc a entraîné l'abandon de certaines pratiques culturelles et la perte de connaissances associées. L'accès limité au parc pour des raisons de conservation est perçu comme un obstacle à la pratique de ces traditions. La création du PNT a restreint l'accès à certains espaces sacrés où se déroulaient traditionnellement des danses, ce qui a pu contribuer à leur déclin. Le parc a arrêté des pratiques d'adoration qui existaient avant sa création. Cela a réduit la croyance animiste des communautés. La création du parc a entraîné des restrictions d'accès aux espaces sacrés et aux ressources naturelles, limitant la pratique de certains rituels et la transmission des savoirs liés à la forêt. Les populations locales se sentent parfois exclues de la gestion du parc et ne perçoivent pas toujours les bénéfices de la conservation pour leur culture.

4. Pratiques des communautés locales à risque pour la conservation du PNT

4.1 Raréfaction de certaines espèces culturelles dans le milieu paysan

La particularité de certaines espèces d'arbres entraîne leur raréfaction. En raison de ce que ces espèces de bois représentent pour les communautés locales et des besoins pour lesquels elles sont exploitées, celles-ci tendent à disparaître dans l'environnement immédiat. C'est le cas avec le bois ako (*Didiétou*), exploité par les Kouzié de Tchétaly pour des besoins vestimentaires de cultes. En effet, pour aller adorer le *Tarbahon* et le *Gui*, les personnes habilitées à le faire portent un vêtement cultuel fait à partir d'une espèce végétale (*Didiétou*) qu'on trouve uniquement en forêt. Cependant, selon la communauté Kouzié de Tchétaly, le *Didiétou* est une espèce de bois qui est en voie de disparition, ce qui fait que les villageois n'en trouvent plus dans les environs

du village pour l'adoration. C'est ce que dit un sage de Tchétaly en ces termes : « *On ne trouve plus ce bois ici, c'est rare maintenant* ». On retient que *Didiétou*, connu en tant qu'arbre cultuel qui est exploité pour la fabrication de pagnes traditionnels, devient aujourd'hui une espèce rare dans les plantations des communautés rurales du fait de la déforestation.

Ces communautés sont souvent en manque de paille, de raphia et de plumes d'oiseau culturel pour la continuité des pratiques traditionnelles. C'est ainsi qu'un responsable de masque à Paule-Oula a confié que « *Tout se trouve dans le parc. L'aigle, le calao, on ne peut pas aller chasser pour avoir les plumes. On ne peut pas avoir le raphia* ». La chasse étant interdite dans le parc national, l'accès à ces plumes est devenu plus difficile, ce qui représente un défi pour la confection des masques et la continuité de cette pratique. Ce manque, causé par la déforestation, tourne le regard des communautés vers le parc qui regorge de ces ressources naturelles. Le défrichage des espaces exacerbé par les migrants économiques a entraîné la disparition d'espèces végétales telles que le raphia, utile à la pratique de valeurs culturelles. Ils arrivent alors à habiller difficilement les masques. Ils sont obligés parfois d'aller en demander à d'autres villages ou d'en acheter à ceux qui en font la vente. Si ces ressources ne sont pas gérées de manière durable, la nécessité de leur exploitation culturelle pourrait être une source d'infiltration et menacer la biodiversité. Par exemple, la danse traditionnelle de masque à Daobly et Diere-oula où les communautés utilisent des plumes de calaos, de touracos et d'aigles. Une demande accrue de ces plumes pourrait encourager le braconnage et mettre en danger la survie de ces espèces.

4.2. Inconvénients liés à la valeur nutritionnelle et économique des espèces végétales pour la conservation du PNT

Il existe dans les aires protégées certaines essences d'arbres qui présentent une utilité remarquable pour les communautés riveraines. Ainsi, celles-ci exploitent ces arbres pour répondre à des besoins qui peuvent être d'ordre alimentaire ou médicinal. Partant de ce fait, un autochtone de la communauté locale de V3 témoigne de la présence d'un arbre dans le PNT qui sert à la production de produits alimentaires tels que l'huile : « *Il y a un gros arbre là-bas, on appelle ça Djoutou (makoré), ses pieds on prend pour faire l'huile* » (Chef de tribu, V1). À l'analyse, il ressort que l'arbre nommé *Djoutou* en langue locale Bété est d'une utilité alimentaire, car par le moyen de cette espèce de bois, les communautés de V3 parviennent à s'approvisionner en huile locale.

Aussi, il y a dans le PNT le *Sakô*, une espèce végétale comestible qui fait partie des habitudes et des préférences culinaires des autochtones Kouzié. Le *Sakô* est utilisé pour faire preuve d'hospitalité. Cela se justifie par le fait que chez ces communautés, pour recevoir un invité de marque, le *Sakô* est cuisiné. Cela laisse voir la valeur sociale associée à cette espèce végétale nutritionnelle. D'ailleurs, en plus des populations Kouzié, le *Sakô* est aussi consommé par d'autres populations comme les Guéré : « *Sakô, c'est quelque chose qui est long. Guéré appelle ça Kplé, qui est dedans là, c'est une sauce préférée pour nous. Quand un étranger vient chez toi, un étranger que tu aimes, on fait Sako pour lui donner* », disait un autochtone de V1. Ce verbatim montre que le *Sakô* est un mets prisé chez ces communautés. Par conséquent, les étrangers de marque sont accueillis avec ce mets.

De plus, le *Sakô* présente une valeur économique. Celle-ci amène certaines catégories d'acteurs sociaux à adopter des comportements déviants vis-à-vis des normes de gestion du PNT. En effet, les avantages économiques du *Sakô* font que cette espèce végétale devient source de convoitise pour les communautés riveraines. Ainsi, la présence de l'arbre *Sakô* dans le PNT crée une situation conflictuelle entre ses gestionnaires et les populations qui cherchent à infiltrer cet espace protégé pour s'en procurer. C'est cette réalité qu'exposait un responsable d'association au V1 : « *Avant, les planteurs se battaient avec les eaux et forêts parce qu'un sac de 50 kg coûtait 100.000 francs. Les gens quittaient le Gabon pour venir acheter ça ici, alors que c'était dans le Parc* » (Président ONG, V1). Ces propos mettent en exergue la dimension économique du *Sako* chez les Kouzié. La valeur nutritionnelle de ces fruits est reconnue au-delà des frontières. Ainsi, la demande de ces fruits sur le marché amène les communautés à s'y intéresser davantage et à se faire des revenus additionnels par la commercialisation.

Cette situation constitue une source d'infiltration du PNT selon les propos d'une responsable de femmes et membre de l'Association Villageoise pour la Conservation et le Développement (AVCD) au V2 : « *C'est l'OIPR qui nous accompagne pour lutter contre l'agression du parc. On fait des pépinières pour mettre ça à la disposition des parents, mais ce sont les femmes qui agressent beaucoup. Mais ce ne sont pas les femmes d'ici, c'est au V1 qu'elles rentrent pour aller chercher les fruits de Sakô* » (Présidente des femmes et membre de l'AVCD, V2). Nous retenons que l'OIPR a engagé des stratégies pour pouvoir remédier au problème d'agression du PNT parlant du *Sakô*, mais semble-t-il que cela ne met pas fin aux comportements déviants vis-à-vis de cette aire protégée.

D'ailleurs, un allogène burkinabé au V1 témoignait qu'en saison de production du *Sakô*, les hommes ainsi que les femmes agressent le parc pour se faire de l'argent : « *Voilà ! Souvent les femmes, quand c'est comme ça, si son temps arrive là, tu vas voir le groupe des femmes, des hommes. Ah les hommes même, ils cassent, oh. Quand ils sortent, c'est de l'argent, Sakô* » (Chef de Communauté allogène, V1). Comme pour confirmer ce fait qu'un responsable de jeunes au V1 rendait aussi ce témoignage : « *Dans le mois passé, il y a un grand frère qui est perdu là-bas. On ne l'a pas encore retrouvé, jusqu'à présent. Il était allé seul chercher nos Sako là. C'est ça, il était parti chercher et puis il est perdu là-bas* » (Président des jeunes, V1).

Tableau XIV: inconvénients liés à la valeur d'usage des espèces végétales pour la conservation du PNT

Espèces végétales	Valeur d'usage	Réalités menaçantes pour le PNT
<i>Djoutou</i> (makoré) (V3)	Arbre nutritionnel	Présence du <i>Djoutou</i> dans le PNT
« <i>Sakô</i> » (pomme sauvage) (V1)	Arbre nutritionnel à valeur sociale	Présence du <i>Sakô</i> dans le PNT
	Ressource économique	Facteur d'infiltration du PNT

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

Les raisons qui pourraient justifier le comportement déviant des individus qui infiltrent le PNT par rapport au *Sakô* pourraient être liées au fait qu'une différenciation est souvent remarquable au niveau de la qualité de la production suivant le milieu dans lequel les plantes proviennent. À cet effet, un responsable de la chefferie de la communauté de V1 disait : « *On essaie de planter là, je ne sais pas si c'est parce qu'on ne respecte pas les choses, mais ça ne va pas là. Comment je vais dire ça ? Ça ne produit pas comme ce qui est dans la forêt (Sakô)* ». Selon ces communautés, la production du *Sakô* amélioré ou du *Sakô* sorti des pépinières est moins satisfaisante comparée à la production du *Sakô* qui pousse naturellement en forêt. Eu égard à l'importance particulière du *Sakô* dans les habitudes culinaires du peuple Kouzié ainsi que de nombreuses expériences vécues avec cette espèce végétale, les populations parviennent à faire une différenciation concernant la qualité de la production. De cela, nous retenons qu'il y a une préférence pour les ressources du PNT au détriment de ce qui est proposé sur la culture améliorée.

Les résultats de la présente étude ont relevé que le PNT est souvent agressé à cause de la présence du *Sakô* des Kouzié à l'intérieur de celui-ci. Les intérêts économiques associés au

Sakô font qu'aujourd'hui cette espèce végétale est beaucoup recherchée dans le PNT par les riverains, du fait de son utilité alimentaire et économique. Ce comportement déviant de la part des riverains expose non seulement l'attachement de ces derniers au *Sako* mais également les inconvénients que celui-ci représente pour la conservation du PNT.

4.2.1 Rituels totémiques comme menace pour la conservation du PNT

Certains interdits liés aux animaux ne sont pas, tout le temps, respectés. Il s'agit du totem *Bolè* (singe), *Vaka* (cabri), *Gouè* (chimpanzé) et de *Lôkôsignin* (silure). Pourtant, le non-respect de ces totems exposerait ces contrevenants à des maladies telles que les maux de gorge, les furoncles, les plaies. La remédiation des malheurs résultants de la transgression de ces interdits nécessite l'usage de certaines ressources naturelles notamment le raphia, le kaolin et des lianes. Les populations locales vont les chercher en forêt pour entamer les rituels de guérison totémique. Cela se perçoit à travers ce verbatim d'un garant autochtone :

« Le kaolin, naturellement, lui-même, il pousse. Quand il y a des arbres pourris dans la forêt, lui-même, il pousse comme du champignon. Il est blanc, c'est comme un champignon. Tu nettoies, tu mets au soleil, ça devient dur. Le van, lui, il est fait avec les lianes ».

Nous avons, à travers le verbatim qui suit le processus des rituels de guérison détaillé par un garant autochtone également :

« Quelle que soit la maladie que cela peut te donner, si c'est un garçon, on coupe quatre petits bouts de bambou de raphia. On coupe petit, petit, et puis on met dans le van, sur ça on ajoute de l'eau pour gratter ta langue. On écrase le kaolin, on le met sur la poitrine et sur le ventre. Et puis tu guéris ».

Quant au totem *Gouè*, le rituel se fait également avec le raphia, le van et le kaolin. À ces trois produits s'ajoute l'œuf. Ce rituel consiste en un mélange de l'œuf et du kaolin à l'intérieur du van.

Concernant le totem *Lôkôsignin*, pour le rituel de guérison des déviants de ce totem, le devin guérisseur utilise aussi le van et le kaolin, mais cette fois-ci avec un ajout d'eau. Un devin guérisseur fait des incantations sur le mélange de ces objets pour le faire boire au déviant.

Les rituels totémiques peuvent parfois entrer en conflit avec les objectifs de conservation du parc.

Le totem, en plus d'être considéré comme un ancêtre, a une dimension spirituelle, d'où il y a des châtiments lorsqu'il y a désobéissance. Le châtiment est une sorte d'interpellation. Il se matérialise souvent par la maladie, les problèmes ou la mort. Pour y remédier, les communautés recourent à des ressources naturelles. Lorsqu'un membre du quartier Nangbetou à Djapadji

mange, par exemple, le bouc, cela attire le malheur sur l'individu et le rend coureur de jupons. Pour conjurer ce malheur, ils utilisent les feuilles du rameau de palmier à huile ou de raphia en grattant la langue de la concernée avec. « *Tu vas là où on jette les ordures et tu parles. Tu dis que le bouc t'a tenté pour voir ta compétence, et maintenant tu as vu que ce que ça fait est mal, donc tu demandes pardon* » (Chef de terre de Djapadji). Devant les ordures, parce que c'est l'endroit où l'on jette tout ce qui est mauvais. À Diere-oula, les rameaux de raphia (*Gbô*) sont également utilisés pour remédier au mal causé par la transgression du totem *Glé* (singe Diane). Avec la déforestation à grande échelle, toutes les composantes de ressources naturelles suscitées viennent à manquer dans l'environnement immédiat des communautés. Ces pratiques nécessitent alors un accompagnement pour éviter toute velléité de se les procurer de façon illicite.

4.3 Inconvénients liés aux pratiques de danses traditionnelles

Concernant l'implication des pratiques culturelles de danses de masques, qui représentent des menaces pour la conservation du PNT, trois idées se dégagent.

La première idée est que la pratique de danse de masques nécessite l'usage de végétaux spécifiques pour l'habillement desdits masques. Toutefois, ces végétaux, qui servent de vêtements aux masques, tendent à disparaître dans le milieu rural. À ce sujet, nous avons la raréfaction du raphia qui est exploité au profit de la danse de tous les masques et de certaines danses de l'espace Taï. Certains aspects des danses traditionnelles pourraient potentiellement entrer en conflit avec la conservation du PNT. Par exemple, l'utilisation d'éléments naturels pour les costumes des danseurs (plumes, peaux d'animaux) pourrait poser un problème si ces éléments provenaient d'espèces protégées.

À Paulé-Oula, le responsable des masques a relevé la difficulté qu'il rencontre aujourd'hui pour la continuité des pratiques de masque. Notamment la difficulté de se procurer les plumes de l'aigle et les rameaux de raphia. « *Tout se trouve dans le parc, l'aigle, le calao, on ne peut pas aller chasser pour avoir les plumes. On ne peut pas avoir le raphia* » (Garant de danses à Paule-Oula). Ce verbatim montre que certaines ressources du parc constituent un manque à gagner pour certaines communautés. C'est dans ce sens que le responsable du masque a cité le parc comme le seul lieu où l'on trouve aujourd'hui les ressources naturelles nécessaires à certaines pratiques culturelles. Un accompagnement des communautés dans l'appropriation des ressources naturelles de ce genre pourrait contribuer à réduire les risques d'infiltration du parc à la recherche de celles-ci.

Aussi, les populations pouvant se l'approprier par la culture de celui-ci, se retrouvent dans une contrainte de temps pour la production dudit élément vestimentaire : « *On n'a pas les éléments qu'il faut pour habiller les masques. Ce n'est pas facile, si on plante du raphia là, ça va pousser, mais ça va mettre du temps. Bon, en ce moment-là, nous on se débrouille* » (Un Garant de masque, V2). Ces propos traduisent la difficulté qu'éprouvent les pratiquants des masques *Djédégla* et *Guagla* à trouver facilement les éléments de la nature tels que les feuilles de raphia, les racines du bois d'akpi et les racines de l'iroko. Selon le garant de ces masques, ces espèces végétales ne sont plus accessibles au village. Le verbatim suivant démontre cela : « *Il y a Guigui, Zakohi, bois d'akpi, il y a raphia aussi, mais il n'y a même pas de raphia, tous les raphias sont là-bas dans le Parc* ».

Pour pallier cette difficulté, le garant des masques de Paule-oula a proposé de mettre à disposition des grains de raphia pour un planting de raphia pour ainsi disposer de raphia pour la continuité de cette pratique. « *Comme actuellement, nous avons un problème de raphia, si on peut avoir les grains de raphia pour faire les pépinières pour qu'on ait les rameaux de raphia* ». Cette situation devient plus inquiétante dans la mesure où certaines personnes en ont fait un fonds de commerce. Ils se procurent des rameaux et les vendent aux pratiquants de ces danses, quand le besoin se présente. « *On est obligé d'aller demander à d'autres villages ou bien de fabriquer. Dans le village, il y a d'autres qui fabriquent pour déposer et puis on paie* » (Garant de danses à Paule-Oula). Le raphia est le matériau principal utilisé pour confectionner certains assessoises du masque. Cette ressource naturelle indispensable à la pratique devient de plus en plus rare. Un accompagnement dans l'acquisition de cette ressource pourrait aussi réduire les risques d'infiltration du PNT.

Dans ce même ordre d'idées, un autochtone de V3 exposait la difficulté d'accès au raphia pour la pratique du masque *Bloglahi* en ces termes : « *Il y en a plus, c'est quand on est venu ici-là, il y avait beaucoup. Mais on a creusé beaucoup pour faire Bangui. On trouve un, un maintenant* ». La consommation du vin de raphia a conduit à l'épuisement de cette espèce végétale dans les plantations des populations de Gbligblo. Il ressort à cet effet que cet élément, qui est d'une grande utilité, répondant ainsi à des besoins vestimentaires dans la pratique du masque *Bloglahi*, devient une ressource difficile à trouver hors du parc. Ces réalités se résument à travers le tableau qui suit.

Tableau XV: récapitulatif des réalités liées aux végétaux comme habits de masque

Dances de masques	Accessoires vestimentaires	Réalités menaçantes pour le PNT
	Plumes d'oiseaux	Raréfaction des plumes Présence des oiseaux dans l'espace Taï
	Racines de bois d'akpi	Raréfaction des racines d'akpi Présence du bois d'akpi dans le Parc
	Rameaux de raphia	Absence de forêts pour l'approvisionnement en matériels vestimentaires pour la pratique de la danse.
		Raréfaction du raphia dans le milieu paysan Épuisement du raphia dû à l'exploitation du raphia pour la production de <i>Bangui</i> (vin de raphia)

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

D'ailleurs, nous notons que les mêmes espèces végétales utilisées comme accessoires des masques, en manque dans le milieu paysan, se retrouvent dans le PNT. L'iroko appelé en langue locale bété *Djidji* et l'arbre nommé *Kpakpi*, le bois d'Akpi (*Nitou*) qui font l'objet d'usage dans la pratique de danses de masques dans l'espace Taï, ne sont pas faciles d'accès aujourd'hui dans l'environnement immédiat des communautés. Toutefois, ces ressources à valeurs culturelles sont présentes dans le PNT. C'est d'ailleurs ce qu'expliquait un responsable de masques au V3 lorsqu'il disait que :

« Pour faire les habits du masque, il y a l'iroko, c'est là-bas (Parc) que se trouve Djidji aujourd'hui. Dehors, il n'y a plus de Djidji, de Kpakpi, tout ça, on ne touche pas. Pourtant, il n'y en a plus ici. Tout ça-là, ça se trouve en forêt aujourd'hui. Même tout de suite là, il faut te lever pour aller là-bas sur la route là, au bord de la route même, il faut toucher fer comme ça, tuyau même, on prend pour percer palmier à huile là tout ça on ne touche pas ».

C'est dans cette dynamique que le PNT est perçu par certains individus de la communauté Bété de Gbligblo comme un bien légué par les parents parlant des ressources qui y sont, d'où ces propos d'un autochtone de V3 suscité : *« Dans Parc national de Taï là, il y a tout dedans, ce que nos parents nous ont laissé là »* (Responsable de masques, V3).

Aussi, l'intérêt accordé aux végétaux vestimentaires présents dans le parc pour la continuité de la danse du masque *Gnongléglà* amène un garant de valeurs culturelles au V3 à dire que : *« Si le parc est là, lui (Gnongléglà) aussi ça l'arrange ».*

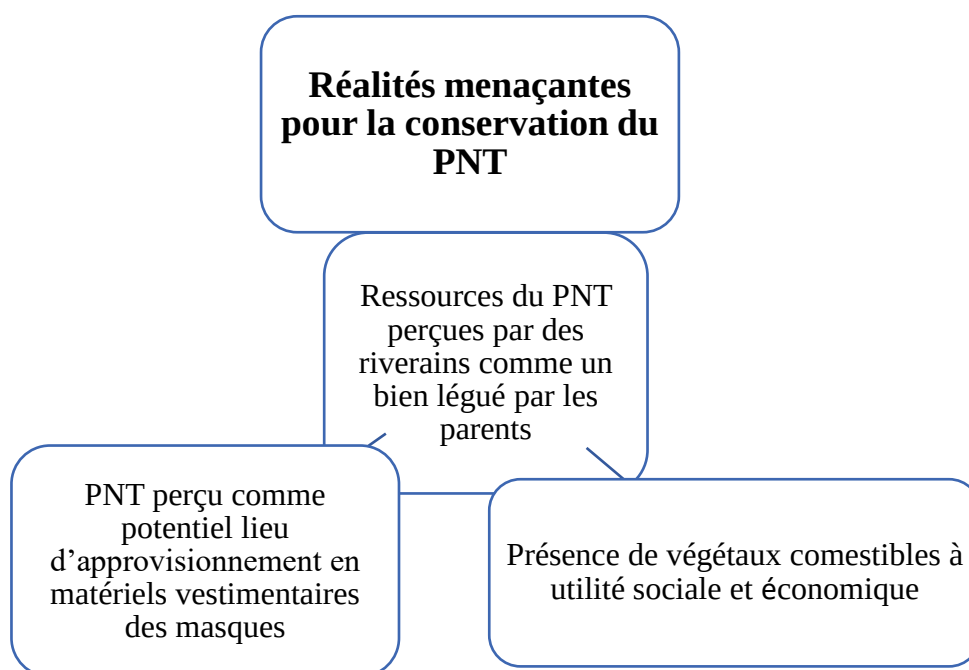


Figure 20: récapitulatif des potentiels menaces liées à la pratique des masques

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

À l'analyse, il ressort que la présence du PNT est vue comme potentiel lieu d'approvisionnement en matériels vestimentaires du masque *Gnonglégla*. De ce fait, sa présence est bénéfique.

Les populations autochtones nous ont instruits sur les matériels utilisés dans la fabrication des masques traditionnels, que ce soit les têtes de masques ou les déguisements des masques. Il s'agit des organes de certaines espèces végétales et animales telles que les racines, les feuilles, les plumes d'oiseau. Par exemple, pour la fabrication du masque *Gnonglégla*, la communauté Bété de Gbliglo utilise les plumes de l'oiseau toucan, les feuilles de raphia et les racines de bois d'akpi. Cela est observable à travers les propos suivants : « *On met le raphia, on prend racine de bois d'akpi pour faire visage de masque, ce qui est derrière là, c'est ça, on appelle vah. Il y a un oiseau qu'on appelle Kpè, c'est le toucan, ce sont ses plumes qu'on prend pour mettre ça dans vah là* ».

En plus des vêtements rituels des masques, nous avons aussi les instruments traditionnels de danse de masque. De ce fait, le tam-tam est un instrument traditionnel de musique qui accompagne les masques lors de leur prestation. Il est surtout utilisé lors des manifestations de réjouissance. Selon les communautés autochtones, le tam-tam est un objet symbolique de danse des masques, conçus à partir d'espèces végétales. Les propos du garant de ces masques suivants

attestent cela : « *Le bois qu'on appelle Pili, on prend ça pour faire tam-tam. Et puis l'asperge là, on prend Kpakpi aussi pour faire couverture de tam-tam. Tout ça, là, ça se trouve en forêt* ». L'environnement immédiat des communautés étant déforesté, ce verbatim traduit le manque de composantes, de ressources naturelles utiles à la pratique de ces danses auxquelles ils font face.

VI.3.2 Inconvénients liés à la valeur d'usage des végétaux mobilisés dans la pratique des danses guerrières

La question relative à la raréfaction de végétaux à usage vestimentaire constatée au niveau de la pratique de danse de masques concerne également d'autres danses traditionnelles.

En fait, pour la manifestation de la danse traditionnelle *Gbaiman*, on note que des espèces végétales, notamment le raphia, qui servent de vêtements aux danseurs *Gbaiman* ne sont pas à la portée de ces derniers aujourd'hui. Le raphia, qui est exploité dans cette pratique, ainsi que d'autres végétaux, manque par faute de disponibilité de forêts dans le milieu paysan. C'est à juste titre que le responsable de cette valeur culturelle au V2 affirmait : « *Par rapport à l'avantage pour le Parc national de Tai, on a dit tout à l'heure que les gens là portent les jupes. Or maintenant, il n'y a plus de forêt ici, donc, c'est vers là-bas que se trouvent la forêt, les arbres, les raphias et autres* ». Cette assertion sur l'inaccessibilité du matériel d'habillement des danseurs traditionnels est partagée lorsqu'un patriarche de la tribu Baglo au V2 disait relativement à la danse traditionnelle *Goulè* que : « *Chose de raphia, on met autour et puis les gens dansent là, comme masque là, nous on ne fait pas masque, c'est ça, on met autour pour danser. On n'arrive plus à avoir ça* ». Ces dernières assertions témoignent de l'utilité de l'espèce végétale raphia dans la pratique des danses traditionnelles telles que *Gbaiman* et *Goulè*.

Le patriarche de la tribu Baglo de V2, se prononçant sur les mêmes contraintes d'accès aux matériels culturels des danses traditionnelles, expose le cas de la danse *Goulè* alors que c'est une danse guerrière qui aide à défendre le village lorsqu'un ennemi vient attaquer celui-ci. Vu ce que représente cette danse pour la communauté de V2, les ressources nécessaires restent indispensables. C'est ce qu'illustre le verbatim suivant : « *Le Goulè, ce dont il a besoin, peut-être, ce sont les écorces pour préparer ces médicaments, pour faire ses initiations. C'est-à-dire, dans cette forêt, chacun est chef de ce qu'il a. Et, c'est le tout, on met ensemble pour protéger le village* » (Un patriarche de la tribu Baglo, avril 2023, V2). Il convient de retenir que la danse *Goulè* est une pratique culturelle qui permet à la communauté de V2 d'assurer la sécurité du village. Cependant, l'analyse des données à ce sujet nous a permis de comprendre que des parties de végétaux (écorces d'arbre) sont mobilisées pour la préparation des médicaments

concernant les initiations au sein de cette pratique de danse. Les médicaments aident les membres à avoir aussi du pouvoir, de la puissance pour la protection du village. Le tableau suivant est un récapitulatif des réalités menaçantes pour la conservation du PNT.

Figure 21: récapitulatif des réalités menaçantes pour la conservation du PNT

Danses traditionnelles	Valeur d'usage des végétaux	Réalités menaçantes pour la conservation du PNT
Gbaiman (V2)	Jupes confectionnées à base d'espèces végétales (raphia...)	Absence de forêts pour l'approvisionnement en matériels vestimentaires pour la pratique de la danse <i>Gbaiman</i> .
		Présence de matériels vestimentaires dans le PNT
« Goulè » (V2)	Vêtements faits à base de raphia	Raréfaction de végétaux vestimentaires pour la pratique de <i>Goulè</i> .
	Usage d'écorces d'arbres pour la préparation de médicaments concernant les initiations	Usage des écorces d'arbres pour l'acquisition de pouvoir et de puissance mystique pour la protection du village.

Source : données de terrain, mars 2023

4.4 Dégradation des ressources naturelles liée à la migration économique

La destruction des forêts causée par l'agriculture extensive a entraîné la disparition de certains espaces sacrés et des espèces végétales utiles aux pratiques culturelles.

La famille Kouyayo à Paule-Oula déplore la dégradation de la rivière *Wahenié*, un site sacré associé à la fécondité, au profit des plantations de cacao. Cette communauté adorait un python qui autrefois était au bord d'une rivière entourée de forêts. Pour des besoins financiers, certains membres de la famille ont cédé ce site à des migrants qui ont défriché l'espace pour installer des plantations cacaoyères. Cela se perçoit dans le verbatim suivant :

« Le Wahenié par exemple, dont il est question aujourd'hui, se trouve dans les plantations des gens. Tout est devenu plantation, le lieu même d'adoration est là, mais la forêt qui couvrait ce lieu, le gros fromager est tombé, donc aujourd'hui l'objet d'adoration même n'est plus là, cela a disparu. Le gros python qui apparaissait quand on partait adorer n'est plus là parce que son lieu a disparu. Donc peu à peu que les sites d'adoration disparaissent, les croyances aussi disparaissent » (Chef de village de Paule-Oula).

Il apparaît ici que l'expansion des parcelles agricoles du fait de la migration économique a bouleversé certaines pratiques culturelles dans la mesure où les migrants s'étaient installés pour

développer des activités agricoles. Ils ont alors détruit tout au profit du développement des plantations agricoles, notamment des ressources naturelles à valeur culturelle pour les communautés autochtones. Le responsable de la famille Kouyayo a laissé entendre à cet effet que « *Même s'ils trouvent un python, ils vont le tuer et même mettre les nasses pour attraper des crabes* ». L'arrivée des étrangers a conduit à la disparition de certains animaux totems. Certains migrants les tuent et les mangent. Les migrants économiques, n'ayant pas de lien avec la culture des communautés autochtones et étant orientés vers l'exploitation économique des ressources naturelles, ont détruit le support de la culture locale. Certains autochtones pensent que cette attitude des migrants est à la base de certains malheurs aujourd'hui. L'affirmation suivante en témoigne :

« Avant, quand la forêt était dense, il y avait des cacaoyers qui entouraient le village. Les chimpanzés venaient ravager les champs, mais on prenait des casseroles pour faire du bruit et les chasser. Mais les Akans qui sont venus ont tout détruit. Eux, ce n'est pas leur culture. Ils n'ont pas respecté, donc le malheur a commencé à tomber n'importe comment » (Garant de valeurs culturelles à Gnamangui).

Ainsi, plusieurs espèces culturelles ont été détruites ou se trouvent éloignées des communautés. L'arrivée massive de populations allogènes, attirées par les opportunités économiques de l'espace Taï, a entraîné une diminution des pratiques culturelles locales et une pression accrue sur les ressources naturelles. L'arrivée des migrants économiques a bouleversé l'ordre social. Toutes les terres ont été vendues aux étrangers par les autochtones. Ces derniers ont défriché tous les espaces, au point qu'il en manque aujourd'hui. Les autochtones disent respecter les traditions, surtout les totems, mais les migrants qu'ils ont accueillis font le contraire. Les premiers migrants respectaient, disent-ils, la tradition, mais leur descendant actuel ne la respecte pas. Ces derniers sont devenus plus riches que les autochtones. Ils préfèrent alors payer les amendes à se soumettre aux lois traditionnelles du village.

5. Modernité comme facteur d'affaiblissement et de délaissement des pratiques culturelles des communautés locales du PNT

De nos jours, nombreuses sont les pratiques culturelles qui tombent sous le coup du modernisme et surtout sous celui de la religion, dominée par le christianisme. Ce facteur entraîne un affaiblissement, voire l'abandon de certaines pratiques ancestrales. Ainsi cette partie des résultats de cette étude traite-t-elle des facteurs exogènes évoqués qui justifient les mutations et les ruptures intervenues dans les rapports des communautés riveraines du PNT à leurs valeurs culturelles.

5.1 Impact des religions révélées sur les valeurs culturelles

La religion ancestrale naît souvent dans des contextes qui engagent les communautés rurales dans une relation d'adoration. Ce qui amène ces dernières à interagir avec certains lieux qu'elles considèrent comme sacrés. Cependant, avec l'intrusion de facteurs exogènes, les pratiques d'adoration propres aux espaces dits sacrés semblent être négativement influencées aujourd'hui par la modernité, principalement la religion chrétienne. À cet effet, nous observons un engouement mitigé autour de la pratique d'adoration de l'espace aquatique sacré *Sobro* de la communauté de V3. En effet, il y a une négligence de certains jeunes vis-à-vis de la pratique d'adoration de la rivière *Sobro*. Ceux-ci accordent très peu d'intérêt à la religion animiste ou ancestrale à cause de la modernité. C'est ce que rapportent les propos du Secrétaire général du Chef de V3 : « *Les jeunes, beaucoup s'intéressent, mais beaucoup ne s'intéressent pas. Mais nous-mêmes, on les oblige à s'y intéresser parce qu'un, d'abord, il faut les initier. Ah mais, on ne sait pas, parce qu'à cause de l'évolution, d'autres refusent* ». C'est en partageant cet avis qu'un autre responsable de la notabilité parlait de la déviance de certains vieillards vis-à-vis du respect de la rivière sacrée *Sobro* au profit du christianisme : « *On respecte, mais il y a certains qui ne respectent pas. Parce qu'on a un de nos vieux mêmes, la rivière Sobro, lui, comme il dit, il est à l'église, ils sont allés faire n'importe quoi là-bas* » (Chef de terre, V3). Le verbatim met en exergue l'agression de la rivière *Sobro* à cause de la conversion de certains individus de la communauté à la religion chrétienne. Cela met en lumière l'évolution des croyances, le changement de paradigme religieux.

C'est le cas avec *Zokpahi*, un fleuve entouré de cailloux adoré par la communauté Bété de Gbligblo parce qu'il est habité par un génie. En effet, les croyances développées autour de cet espace aquatique sacré sont fragilisées aujourd'hui avec la popularité de la conscience chrétienne. Ce fait est relaté par un responsable de la notabilité de V3 : « *Eux, ils croyaient, ils ne partaient pas à l'église. Maintenant, l'église est devenue populaire, tout le monde est à l'église. Les enfants disent maintenant ça, c'est l'ancien temps donc, c'est comme ça, bon, ça n'existe plus, Zokpahi* ». À travers ces propos, nous retenons que la poussée de la religion chrétienne est à la base du changement des croyances concernant les pratiques d'adoration de l'espace sacré *Zokpahi*. Celle-ci est un facteur qui justifie le déclin de cette valeur culturelle.

Dans cet élan, un membre de la notabilité de V1 parlait de l'ignorance de la génération actuelle de ses valeurs culturelles. Cela est dû au fait que les descendants ne sont pas suffisamment informés concernant le *Tarbahon*. De ce fait, ces derniers n'éprouvent pas d'intérêt pour cette

pratique culturelle. C'est ce que témoignait le Chef de village de V1 : « *C'est dur hein avec le christianisme qui est partout là quand vous parlez de ces choses, les enfants, ils ne savent même pas* ». Aussi, la présidente des femmes de V3 se prononçant sur la question, a fait connaître qu'il y a un désintérêt autour des croyances associées à l'espace sacré aquatique, *Ninkpin*, qui fait l'objet d'adoration chez la communauté V3. L'adoration faite de cette rivière sacrée a cessé faute de leaders culturels et à cause de l'influence de la conscience chrétienne. C'est ce qu'expriment les propos suivants : « *Personne, celui qui faisait quand il est mort, c'est fini, personne ne fait encore. Maintenant, il y a la religion, tout le monde dit que je suis à l'église donc à cause de l'église tout le monde a arrêté, personne ne veut faire* ». De plus, le chef de tribu de V3 a fait comprendre que l'une des raisons du délaissement des pratiques d'adoration de la rivière *Ninkpin* est le fait qu'il n'y ait plus de proximité entre la population de V3 qui adore cette rivière et sa position spatiale, parce que cette rivière se trouve dans l'ancien village de cette communauté. D'ailleurs, en raison de la poussée de la conscience chrétienne qui représente le facteur majeur de cette réalité, les pratiques d'adoration de la rivière *Ninkpin* sont considérées comme dépassées :

« *Comme on est plus à côté, c'est ça, je dis là, on est dans la religion là. Tout ça-là, on a abandonné, c'est à cause de l'église. Tes amis s'en vont à l'église, toi tu vas faire l'adoration, or que Dieu là, il est suprême donc il faut suivre Dieu. Parce que, c'est la coutume, une fois, c'est passé, c'est passé* » (Chef de tribu, V3).

L'analyse des différents propos révèle que la religion chrétienne est le facteur dominant de tout ce qui pourrait expliquer le délaissement des pratiques d'adoration de la rivière *Ninpin*, car elle induit le comportement des individus.

L'arrivée du christianisme a profondément transformé le paysage religieux et culturel des communautés locales. Les religions dites révélées ont conduit à l'abandon de nombreuses pratiques traditionnelles, considérées comme incompatibles avec les nouvelles croyances. L'adoration des totems, les sacrifices aux rivières sacrées et les rituels liés aux espaces sacrés sont progressivement délaissés au profit des pratiques religieuses importées. La danse *Kouhi*, autrefois essentielle à la cohésion sociale et à la résolution des conflits, est aujourd'hui marginalisée, perçue comme relevant de la sorcellerie et incompatible avec la foi chrétienne. Le Chef de terre de Djapadji a déclaré, en ce sens que le *Kouhi* a été arrêté parce qu'il est « *mélangé à la sorcellerie maintenant, c'est pour cela qu'ils ont abandonné cela. Les parents mettent de la sorcellerie dedans et ça tue les gens* ». Le *Kouhi* tranchait dans les situations difficiles telles que les conflits, la sorcellerie et la désobéissance. Lorsqu'une personne sortait

avec la femme d'un autre homme, par exemple, et qu'elle ne voulait pas s'excuser, ils faisaient appel au *Kouhi* qui obligeait ce dernier à le faire. Il rendait alors justice, mais « *les gens prenaient Kouhi aussi en sorcellerie pour tuer les gens, donc ça fait que les parents ont abandonné cela* ». L'arrivée du christianisme a entraîné un rejet des pratiques traditionnelles considérées comme *païennes*, y compris la vénération des totems animaux. L'arrivée de nouvelles religions, notamment le christianisme, a entraîné une certaine marginalisation des pratiques ancestrales. Les discours religieux, parfois en opposition avec les croyances traditionnelles, ont contribué à la perception de ces pratiques comme étant *dépassées* ou *païennes*. Cette influence religieuse a conduit certaines personnes à abandonner ou à négliger les rituels, les danses et les cérémonies qui structurent la vie culturelle de la communauté. Plusieurs individus, bien que conscients de l'importance de leur héritage culturel, se disent chrétiens et semblent de temps en temps tiraillés entre leurs croyances religieuses et leurs traditions ancestrales. Cela peut se constater dans les propos suivants :

« Par exemple, le Président des jeunes qui doit être dans la délégation dit que moi, je suis chrétien, donc qu'est-ce que j'irai faire là-bas ? Donc tu vois, quand, c'est comme ça, l'adoration ne peut plus continuer. Or, ce qu'ils vont faire là-bas est au nom de tout le monde, pour demander la bénédiction pour tout le monde, mais il dit : moi, je suis avec Jésus, donc j'irai chercher quoi là-bas » (Chef de terre, Paule-Oula).

La conversion aux religions révélées, notamment le christianisme, a conduit à la mise en cause des pratiques traditionnelles. Cela a eu pour conséquence la négligence des pratiques traditionnelles. Aussi, une évolution des idéologies associées aux pratiques culturelles a entraîné l'abandon de certaines adorations. À l'arrivée de l'église Harris, par exemple chez les Bakwé, ces derniers ont été amenés à abandonner tout leur protège traditionnel et leurs espaces sacrés au profit du christianisme. Le chef du village de Dagadji a déclaré, dans ce sens, que « *Moi, je suis chrétien, donc les choses comme ça ne sont pas importantes* ». Étant devenus chrétiens, certains individus pensent que les pratiques culturelles ne sont plus importantes. À ce sujet, le chef de canton Oubi pense que le revirement au christianisme n'est pas la seule cause du relâchement de certaines pratiques traditionnelles. Pour lui, ce n'est pas seulement la religion qui est la cause de cette négligence, puisque ce sont eux-mêmes qui pratiquent la religion. Le non-respect de ces traditions est un choix volontaire des individus. Certains pensent que la banalisation de la tradition est à l'origine du manque de respect des jeunes aujourd'hui. Certains sites sacrés existent aujourd'hui de nom, ravagés par les plantations et la non-maîtrise des cérémonies d'adoration par les jeunes.

La figure suivante représente le récapitulatif de l'impact des religions révélées sur les pratiques d'adoration des espaces sacrés.



Figure 22: récapitulatif de l'impact des religions révélées sur les pratiques d'adoration des espaces sacrés

Source : données de terrain, mars 2023 et janvier 2024

L'analyse de ce qui précède nous permet de comprendre que la religion chrétienne est un facteur dominant dans l'explication du délaissement de certaines valeurs culturelles. L'avènement de la religion chrétienne a créé un nouvel ordre dans les pratiques culturelles. En effet, la conscience chrétienne devient la plus répandue, la perception dominante au niveau des croyances des communautés de l'espace Taï. D'où la religion chrétienne comme facteur d'affaiblissement de la culture ancestrale et d'abandon de certaines habitudes culturelles.

Au regard de cette réalité, nous constatons que l'espèce animale, le cabri, perçue comme totem de la communauté de V2, fait face aujourd'hui à une rupture religieuse. En effet, sous l'effet de la poussée du christianisme, cette espèce dite totémique est aujourd'hui consommée non seulement par les enfants, mais également par les vieillards (les sages) et ce, à cause de leur conversion à la religion chrétienne, disait un garant de valeurs culturelles au V2 : « *Aujourd'hui, la religion chrétienne a tout pris. Celui qui ne mangeait pas de cabri (Vaka), il mange. Les enfants, actuellement, les enfants bouffent, même nos vieux qui sont âgés, même les sages, même, ils mangent maintenant parce qu'ils se sont donnés à Dieu* ». Le président des jeunes de V2 confirmait cette réalité lorsqu'il parlait de l'espèce animale sacrée, le guib harnaché. En effet, cette espèce animale est construite comme un totem pour cette communauté. Cependant, avec l'avènement de la religion importée, c'est-à-dire la venue de la parole de Dieu, le guib harnaché fait l'objet de consommation chez certains individus de la communauté : « *Ce sont nos arrière-parents qui ont mis au monde la gazelle (guib harnaché), donc on la prend comme*

un parent. Même dans la famille ici, c'est ce qu'on nous dit : notre sœur a mis au monde la gazelle (guib harnaché). Maintenant que la parole de Dieu est venue, ceux qui croient en Dieu sont en train d'ignorer ces totems-là (Président des jeunes, V2).

De plus, l'évolution des croyances est aussi remarquable à travers la désolidarisation de certains individus de V3 vis-à-vis du respect du Varan (*Pagnin*), animal totémique. Certains individus ne se reconnaissent plus au totem *Pagnin* du fait de la conversion au christianisme. D'ailleurs, le respect de cette pratique culturelle et la croyance associée aux conséquences de la transgression de celle-ci sont jugés dépassés. Nous notons ainsi que la religion occidentale ou religion dite révélée a supplanté la religion animiste. Cette rupture religieuse intervenue est témoignée par la présidente des femmes de V3 : *« Ceux qui sont à l'église là, il y en a qui mangent qui disent, or moi, je suis à l'église, ça ne peut rien me faire. C'est l'ancien temps. Ce sont les sorciers d'avant. Tu sais, un homme, on est comme ça, oh »* (Présidente des femmes, V3).

Dans la même veine, l'aigle, perçue par la communauté Kouzié de Wonséaly comme sacrée, est exposée aujourd'hui à un affaiblissement religieux. En fait, l'aigle représente un Dieu pour cette communauté parce qu'il l'a sauvée. Cependant, cette croyance n'est plus la même du fait de la popularité de la religion chrétienne. Selon un garant de valeurs culturelles au V2 : *« Il a une grande importance, c'est lui qui nous a sauvés la vie. C'est maintenant que la civilisation fait que beaucoup se donnent à la chrétienté, sinon avant que le blanc n'arrive et ne nous enseigne la parole de Dieu, l'aigle est considéré comme notre dieu, notre sauveur »*.

Par ailleurs, il y a un changement de paradigme qui s'opère au niveau des croyances associées au totem panthère. Des membres de la communauté de V1 peinent à respecter le totem panthère, disait un garant de valeurs culturelles au V1 :

« Ce n'est pas un charlatan qui nous a défendus, cet animal-là, il est descendant de notre sœur. Il est né d'une sœur de même père, même mère. Comment vas-tu manger ton frère ? Nous, c'est notre frère. Moi, je parlais à mon chef, c'est mon petit frère, il est là hein, je ne suis pas mort hein. Je lui ai dit maintenant, il s'en va, il dit que ce que Djéourou a dit là, moi, je m'appelle Djéourou, ce qu'il a dit là, c'est zéro, je vais manger ».

Il ressort qu'aujourd'hui, des membres de la communauté Kouzié de Tchétaly n'adhèrent plus au respect du totem panthère. À cet effet, nous pouvons dire qu'il y a un intérêt mitigé vis-à-vis de la reconnaissance de la panthère comme totem de la communauté.

D'ailleurs, les croyances liées à la panthère n'échappent pas à l'influence de la religion chrétienne. Car perçue par la communauté Kouzié de V1 comme un animal totémique, la panthère fait aujourd'hui l'objet de consommation pour une majorité de personnes. La venue de la religion a conduit certains individus au changement de croyance, d'où le respect qui était dû à la panthère est maintenant fragilisé. Ainsi, elle est consommée sur la base des croyances associées au christianisme. C'est ce que traduisent les propos d'un membre de la chefferie de cette communauté lorsqu'il disait :

« La panthère, elle est essentielle. À l'époque, si par inattention la panthère meurt, là on l'enterre. Parce qu'elle nous a sauvés. Aujourd'hui, le christianisme a changé les gens. Beaucoup mangent la panthère aujourd'hui. Les choses ont perdu leur valeur. On ne tuait même pas tous ceux qui vivaient avec nous. Ils le savaient, mais il a fallu ces derniers temps où on dit non, Dieu n'a pas de totem » (Chef de village, V1).

Considéré comme sacré par la communauté Bété de Gbligblo, le palmier à huile fait l'objet de consommation de nos jours. Un responsable de la notabilité de V2 dénonçait le non-respect du totem palmier par des autochtones ainsi que les migrants économiques, en ces termes : *« On leur passe l'information. On leur dit, mais souvent, tu sais aussi. Même nous, qui sommes Bété, qui avons ces totems-là, parmi nous-mêmes, il y a des gens qui ne respectent pas cela »* (Chef de tribu, V3). Malgré les moyens mis en œuvre pour le respect de ce totem, certains autochtones et étrangers ne respectent pas cette valeur culturelle, et ce, à cause de la conversion à la religion chrétienne. Cette évolution des croyances est traduite à travers les propos d'un garant de valeurs culturelles au V3 qui disait que : *« Il y a les gens qui croient, eux, ils sont en train de manger. Mais ceux qui ne sont pas encore partis à l'église, eux, ils n'ont pas encore mangé »* (Un Garant de valeurs culturelles, V3). Le constat selon lequel plusieurs pratiques culturelles connaissent un affaiblissement à cause de la religion chrétienne est reconnu par un autochtone de V3. Parlant des effets de la religion chrétienne sur la continuité de la pratique d'adoration associée à l'iroko, il a affirmé que : *« De nos jours, la religion chrétienne a tout pris, donc ce n'est pas trop important pour dire, on va aller adorer »* (Garant de valeurs culturelles, V2).

La pratique d'adoration de l'espèce végétale iroko occupe très peu de place dans les pratiques culturelles de la communauté Kouzié de Wonséaly, due à l'ampleur de la religion chrétienne. Au regard des données obtenues concernant l'impact de la religion chrétienne sur le respect des espèces sacrées, il ressort que la religion chrétienne est un facteur explicatif de l'agression des totems ou de la consommation des espèces animales totémiques : cabri, guib harnaché, varan, aigle et panthère. D'ailleurs, la croissance de la religion

5.2 Espèce animale totémique face au désintérêt des descendants

L'affaiblissement des croyances traditionnelles a conduit à un relâchement dans le respect des interdits liés aux espèces sacrées. Certaines personnes ignorent ou transgressent les règles ancestrales, ce qui peut avoir un impact négatif sur la faune et la flore du parc.

Les descendants ont aujourd'hui du mal à éprouver un intérêt pour le respect des animaux dits totémiques de leur communauté. Cette réalité est constatée au V3, précisément chez les habitants du quartier Kplebouo où le chimpanzé (*Pan*) est considéré comme un animal totémique. Mais, semble-t-il que les descendants se reconnaissent difficilement à ce totem pour des raisons selon lesquelles ce totem leur est antérieur. Aussi parce qu'ils ne connaissent pas l'animal en question. Un garant de valeurs culturelles exposait cela à travers le verbatim suivant : « *D'autres disent, c'est le totem de notre belle-mère. Comment quelqu'un qui est dépaycé, on prend son totem même. Si on respecte les beaux, nous, on ne fait pas ça comme ça. Pourquoi même, on appelle le chimpanzé (Pan). C'est notre totem, mais nous, on ne connaît pas* » (Garant de valeurs culturelles, V3). La disparition progressive des rites initiatiques, autrefois essentiels pour la transmission des connaissances, accentue ce phénomène.

Ce désintérêt grandissant envers les totems peut compromettre la conservation de la biodiversité. Les interdits alimentaires et les restrictions de chasse, jadis associés aux animaux totémiques, s'estompent aujourd'hui, laissant place à une exploitation accrue des ressources naturelles. La perte de transmission des connaissances aux jeunes générations peut représenter un risque pour la conservation. Si la vénération du totem diminue, la protection qu'il conférerait à l'espèce risque de s'affaiblir, ouvrant la voie à une exploitation non durable. Les anciens, détenteurs des connaissances sur les totems et leurs significations, disparaissent progressivement sans avoir pu transmettre leur savoir aux jeunes générations. Plusieurs témoignages révèlent que certains jeunes ne connaissent pas les totems de leur propre famille. Alors que les anciens respectaient l'interdiction de consommer leur animal totem, les jeunes générations ne se sentent plus liées par cette règle.

Les cérémonies d'adoration des totems sont de moins en moins pratiquées, faute de participants et de motivation. Ce comportement s'explique par l'affaiblissement des croyances liées à ces pratiques. Les jeunes générations ne croient pas aux pratiques culturelles. Le chef de terre de Touadji 1 a confié à ce sujet que cela est souvent lié à l'inexpérience des jeunes. D'où les propos suivants : « *De nos jours, nos enfants ne croient pas vraiment en tout cela. Moi-même, quand j'étais petit et que l'on me racontait nos valeurs culturelles, je n'y croyais pas réellement. Mais*

avec le temps, quand j'ai vu tout cela de mes propres yeux, eh bien, j'ai cru aussi vite ». Cela montre les difficultés que les aînés rencontrent généralement dans la transmission des valeurs culturelles aux jeunes générations. N'ayant pas fait l'expérience de ces pratiques, les jeunes n'y croient pas souvent ou n'y accordent pas trop d'importance.

5.3 Rupture dans la transmission des valeurs traditionnelles

Le constat récurrent est le manque de transmission des connaissances traditionnelles aux jeunes générations. Le déclin de l'intérêt pour les pratiques traditionnelles, couplé à la migration des jeunes vers les villes, a fragilisé la transmission intergénérationnelle des savoirs. Les anciens, détenteurs de la connaissance et des traditions, peinent à trouver des successeurs pour perpétuer les rituels, les danses et les chants. À cela s'ajoutent le désintérêt des jeunes occasionné par l'avènement des médias (la télé, l'internet, le portable), la présence des musiques urbaines et des espaces de joie (musique, les maquis).

« On dit qu'on a évolué. Quand tu parles à la jeunesse, ils disent que c'est l'ancien temps. Donc actuellement, quand on dit qu'il n'y a pas de masque, pourquoi ça ne désigne pas quelqu'un ? C'est parce que personne n'est intéressé par ça. C'est la télé, l'internet, le portable, la musique, les maquis. C'est un peu ce que les gens disent, ils sont un peu déracinés. On a perdu nos valeurs » (Garant de valeurs culturelles, Doba).

Ces facteurs ont accentué le délaissement des pratiques culturelles par les jeunes. Les pratiques culturelles étant considérées comme dépassées, les jeunes se sont tournés vers le modernisme. La disparition progressive des anciens, détenteurs des connaissances et des techniques, a accentué ce phénomène, conduisant à la disparition de certaines danses traditionnelles. Certains aînés pointent du doigt la négligence des jeunes : *« C'est la négligence. Quand celui qui faisait est mort, les parents devaient trouver son remplaçant, mais la jeunesse d'aujourd'hui n'est plus comme avant. Ils prennent tout à la légère »* (Chef de terre, Djapadji). Face à la négligence des jeunes, même si la volonté de préserver les traditions existe, la revitalisation des danses traditionnelles s'avère complexe. La méconnaissance des pas de danse, des chants et des significations des pratiques rend l'apprentissage difficile pour les jeunes générations.

Le désintérêt des jeunes générations pour les danses traditionnelles pourrait entraîner un arrêt de transmission des connaissances et des pratiques associées. Cette perte de savoir-faire culturel pourrait avoir un impact indirect sur la conservation, car la connaissance des danses et des rituels est souvent liée à une compréhension profonde de l'environnement et des espèces animales et végétales. La rupture dans la chaîne de transmission met en péril la survie à long

terme de ces pratiques culturelles et des valeurs qu'elles incarnent. L'affaiblissement des pratiques culturelles affecte la relation des communautés locales à leur environnement.

Les rituels, les totems et les interdits traditionnels, qui contribuaient à une gestion coutumière des ressources naturelles, perdent de leur influence. Ce déclin de la conscience environnementale traditionnelle peut poser des défis pour la conservation du PNT, car les populations locales pourraient être moins favorables au respect des règles de protection de la nature. Les aînés déplorent que les jeunes ne s'intéressent plus aux rituels et aux totems, préférant souvent le mode de vie urbain et occidental. La volonté de préserver le secret des traditions au sein de la famille peut paradoxalement contribuer à leur disparition. En ne transmettant pas les connaissances aux jeunes, les aînés risquent de voir ces pratiques s'éteindre avec eux. En plus du désintérêt de certains jeunes, le partage des informations culturelles était interdit. Selon le chef canton Oubi :

« Ce n'est pas mauvais, ne pas bafouer, ça doit être aussi un secret. Si les gens ont entendu, ce n'est pas bon. C'est pour cela que les chercheurs avant mes parents étaient méfiants envers eux, parce que ce n'est pas la peine de prendre le secret de tes parents. On demande qui a dit ça, ce n'est pas bien. Mais si tu as dit que les parents vont t'appeler pour te demander. Ce que tu as dit au monsieur là, où tu as appris ça ? Ce sont des choses qui étaient fortement interdites ».

Ces propos montrent que certaines informations culturelles étaient tenues secrètes pour empêcher leur divulgation aux étrangers. Ainsi, en mourant, des sachants traditionnels ont emporté tout le savoir traditionnel qu'ils détenaient avec eux sans l'avoir transmis aux générations futures. L'absence de transmission de certains savoirs traditionnels contribue à la perte de certaines valeurs ancestrales. Comme pour les totems et les espaces sacrés, les danses traditionnelles souffrent d'un déclin de la transmission intergénérationnelle. L'influence des religions monothéistes, la modernisation et l'exode rural contribuent à l'abandon de ces pratiques.

Le faible niveau de pratique des langues locales avec les enfants et le brassage ethnique ont aussi accentué cette rupture. Les aînés se trouvent en difficulté à transmettre la langue aux jeunes générations avec les effets conjugués du mariage mixte et de la vie urbaine. Le verbatim qui suit en témoigne :

« Nous, on a reçu cette tradition de nos parents. Moi, mon père m'a transmis ça. Aujourd'hui, je me sens en difficulté. Je me marie à un Baoulé. Mon fils est né à Abidjan. Loin de la tradition. Moi, dans le passé, je posais des questions à mon père. Et lui, il me transmettait la langue. La langue véhicule même la tradition. La langue véhicule

beaucoup de choses. Or, la langue est en train de reculer. La langue est le docteur du métier, de la tradition. Tu ne peux pas transmettre la tradition en français. La perception de l'enfant ne sera pas autant que celle de celui qui l'a reçue en langue locale. Or, la praticabilité de la langue locale a commencé à diminuer, même dans les villages. Donc, ceux qui disent qu'ils maintiennent la culture, ils la maintiennent d'une manière folklorique, pas d'une manière authentique. Parce qu'ils maintiennent la culture d'une manière folklorique, touristique. Ils disent qu'ils maintiennent la tradition. Mais si la pénétration de la langue a baissé, on ne peut pas maintenir la tradition. Il est difficile de transmettre ses valeurs sans la langue traditionnelle » (Garant de valeurs culturelles, Taï).

Ce verbatim relève l'épineuse difficulté de la transmission de la langue locale et de toutes les valeurs culturelles qui vont avec aux jeunes générations. Les aînés aimeraient pouvoir transmettre leur langue maternelle à leurs cadets ou enfants, telle qu'ils l'ont reçue de leurs aînés, mais l'éloignement des enfants du patois et l'intégration de nouvelles cultures à travers le mariage interculturel rendent souvent impossible cette transmission. Pourtant, en se référant à leurs pratiques traditionnelles, le seul canal pour transmettre une information tout en gardant son authenticité est la langue maternelle. Alors, pour cette communauté, une valeur culturelle transmise à travers une langue autre que la langue locale n'a pas la même authenticité que celle transmise à travers la langue locale.

5.4 Éducation moderne et le délaissement des valeurs culturelles

L'éducation moderne a conduit au délaissement des valeurs culturelles. Les jeunes générations sont de plus en plus exposées à la culture occidentale et à un mode de vie urbain, ce qui les éloigne des traditions rurales et des croyances liées à la nature. L'accès à l'éducation, aux nouvelles technologies et aux modes de vie urbains a transformé les aspirations des jeunes générations. Les jeunes, attirés par les opportunités offertes par la modernité, s'éloignent des pratiques traditionnelles perçues comme archaïques ou peu valorisantes. Les parents assistent, semble-t-il, avec impuissance à la perte des valeurs d'éducation traditionnelle. Les enfants ne peuvent plus être réprimandés par tout le monde à cause des droits des enfants. Cela se perçoit dans les propos suivants :

Avec ce monde-là, toi-même, on te dit de frapper ton enfant, mais tu ne peux pas le frapper. Donc, en temps normal, quand ton instituteur ou ton oncle te frappe, et puis tu cours pour aller chez ton papa, là c'est grave. Il va marcher sur toi car, c'est parce que ce que tu as fait n'est pas bon, raison pour laquelle on te frappe donc il ne dira rien. Donc ça n'ira nulle part. Or, c'est comme ça que nos parents nous dressaient avant et nous étions bien dressés » (Chef du village de Kpehiri).

L'éducation de l'enfant était l'affaire de toute la communauté, mais avec l'avènement de l'éducation moderne, de nouvelles règles structurent cette éducation. Dans le passé où la culture était respectée, il y avait le respect des cadets envers les aînés. *« Avant, il y avait du respect. Quand un vieux parlait, l'enfant écoutait. Ce que le vieux disait de ne pas faire, il ne faisait pas »*. Avant, un enfant qui naissait, il était présenté aux siens comme leur enfant et il appartenait à tout le monde. Mais cela ne se fait plus aujourd'hui au point où personne ne peut imposer le respect des aînés à l'enfant d'autrui. Cette situation a accentué la détérioration des valeurs d'ainesse qui régissaient les rapports entre les individus dans la communauté. Pour certains individus, la récurrence des maladies aujourd'hui trouve son explication dans l'effritement de ces valeurs. Les maladies n'étaient pas fréquentes parce qu'il y avait du respect envers les parents. Les aînés ont un sentiment de regret aujourd'hui face à la disparition de certaines valeurs traditionnelles. Les propos suivants en illustrent :

« Lorsque nous pensons à ça, nous sommes dans le regret parce que nous avons perdu beaucoup de valeurs. Il n'y a que les enfants de maintenant qui ne sauront pas comment nos parents d'avant ont bien vécu, parce qu'ils n'ont pas connu cette période. Mais nous, nous savons combien de fois nos parents ont bien vécu parce que nous avons vu comment ils étaient. Il y avait la solidarité, il y avait l'entente et beaucoup d'autres choses. Moi, j'avais 10 ans quand j'ai perdu mon père. Je l'ai bien connu. J'ai vu en quelque sorte quel type de personnes il était. Il était aimable, même lorsqu'il partait au champ et qu'il ramenait un gibier, il le partageait avec tous ses frères. Ce qui comptait pour lui, c'était sa famille. Lorsqu'il extrait le vin de palme, il le partage avec tout le monde. C'était comme une obligation. Mais aujourd'hui, on se rend compte que ce sont des choses qui ont disparu. Les gens ne partagent plus, chacun mange dans son assiette. Même quand il y avait les fêtes de fin d'année, tout le monde se rassemblait sous un abri pour partager le repas, pour partager les moments, etc. Ce sont des valeurs qui n'ont pas été transmises, qui donc ont disparu. Ça fait qu'aujourd'hui les gens ne partagent pas assez comme nos parents le faisaient avant. Les familles ne sont plus solidaires comme nos parents le faisaient avant. Maintenant, il y a des disputes, il y a des guerres familiales. Aujourd'hui, personne ne se soucie de l'autre, qu'il ait eu la nourriture, qu'il soit en bonne santé ou pas parce que ce sont des valeurs qui ont disparu qui n'ont pas été transmises » (Chef du village de Zaipobly).

Ces valeurs étaient une source de solidarité, d'entente et de partage. Par exemple, le masque organisait les individus en communauté. Il instaurait la solidarité, l'entraide, l'entente, mais aujourd'hui, c'est l'individualisme qui prime : chacun se débat seul. L'abandon des pratiques traditionnelles est considéré comme la cause des malheurs que subissent ces communautés aujourd'hui. Par ailleurs, l'accès à l'école et aux médias modernes expose les jeunes à des

valeurs et des modes de vie différents, les éloignant de leurs racines culturelles. Par exemple, les jeunes filles de maintenant ne s'intéressent pas aux chants traditionnels exécutés autrefois par les femmes. *« À présent, toutes les jeunes filles vont à l'école, ça fait que c'est vraiment difficile. Souvent, elles apprenaient à chanter au champ un peu partout. Mais maintenant, il y a même plus de récoltes, donc ça fait que tout ça rend la situation compliquée »* (Chef du village de Zaipobly). Le développement économique a également contribué à l'érosion des pratiques culturelles. Les jeunes générations, attirées par les opportunités offertes en ville, quittent les villages, entraînant une rupture dans la transmission des savoirs et des traditions.

5.5 Recherche du gain économique

Outre le désintérêt culturel observé, il y a le désintérêt de certains individus manifesté vis-à-vis de la socialisation aux pratiques d'adoration lié au manque de gain économique. Ce désintérêt est lié au fait qu'il n'y ait pas d'avantages économiques après avoir pris part à l'adoration des espaces sacrés. La présidente des femmes de V3 exprimait cela à travers les propos suivants : *« Mais c'est quand tu t'intéresses que tu apprennes. Ce n'est pas tout le monde qui s'intéresse. Tu fais, c'est pour aller chanter, manger tout ça-là. Est-ce qu'ils vont te donner l'argent ? Non »*. Cela s'explique par la pression sociale exprimée par la pauvreté, plus concrètement, l'oisiveté de certains individus. Cette situation amène certains individus à accorder plus d'importance aux pratiques génératrices de revenus économiques palpables. Avant, les communautés se limitaient à l'agriculture de subsistance, mais aujourd'hui, avec l'introduction des cultures de rente avec leurs valeurs économiques attrayantes, les reliques forestières ont été dévastées. Même les espaces culturels n'ont pas été épargnés, ce qui serait la cause de plusieurs malheurs aujourd'hui, selon certains membres des communautés.

6. Condition de collaboration pour la protection du PNT

Les propositions de collaboration pour la protection du PNT sont pour plusieurs basées sur des conditions. En effet, pour qu'il y ait une collaboration plus solide entre les gestionnaires et les communautés locales, il faudrait que les besoins des communautés soient intégrés aux activités de gestion. Ces communautés disent attendre des gestionnaires la réalisation d'activités génératrices de revenus. C'est ce que nous laisse voir ce verbatim : *« Pour ne pas entrer dedans, des projets, c'est ce qu'on veut. Vous voyez, ce bas-fond-là, c'est long de, je crois, combien d'hectares. Donc ça, si nous sommes préoccupées ici-là, nul ne pourra entrer dans le parc »*.

Au niveau de la danse de masques, il est demandé que les agents de l'OIPR leur donnent du matériel pour habiller le masque afin qu'ils puissent, à leur tour, les aider à protéger le parc. C'est en ce sens qu'un Garant de masque au V2 a affirmé que :

« On va leur demander des matériels afin qu'on les aide pour la protection. Ils nous donnent les rameaux de raphia, on va transformer ça pour habiller les masques. Si les gens nous accordent ça, comme ça, on peut les aider à protéger le Parc. Chaque année, comme les masques sortent, ils peuvent nous aider à payer les bêtes, ça va encourager les villageois à dire à leurs enfants de ne plus entrer dans le Parc ».

Le garant des masques de Paule-Oula a aussi proposé un accompagnement pour la création de champs de raphia par la mise à disposition de grains de raphia. Cela permettra à ces communautés de disposer continuellement des rameaux pour tisser les jupes (*Gléssi*) des masques.

Pour l'amélioration des conditions socioéconomiques des communautés, les communautés elles-mêmes ont proposé des pistes de solutions pour que leurs conditions puissent s'améliorer. Selon ces communautés, les gens infiltrent, par moments, le parc à cause de moyens financiers. Des projets agricoles pourraient réduire les infiltrations de cette aire protégée. Les propos qui suivent en sont une illustration : *« Bon, s'ils sont venus nous aider pour faire l'élevage, c'est bon. Les gens rentrent là-bas à cause de la viande, mais si on t'aide à faire l'élevage, tu vas aller chercher quoi là-bas ? »* (Garant de valeurs culturelles, V3). Un autre participant renchérit ces propos en ces termes : *« Pour arrêter tout ça, en tout cas ce que moi je demande, il faut aider la population. Surtout moi-même, au niveau de Zemahé, il faut faire les projets, il faut financer les projets pour qu'on puisse se prendre en charge, etc »* (Responsable de masque, V2).

En somme, faire profiter les communautés riveraines des bénéfices de la présence du PNT dans leur localité serait une solution efficace à l'agression du parc ainsi qu'à la bonne implication de celles-ci dans la gestion durable du PNT. Un participant à l'étude relate ce fait à travers le verbatim qui suit :

« Moi, je pense que le gouvernement ou bien ceux qui s'occupent de la gestion du parc là, ils doivent savoir que les villages qui sont autour là, une fois qu'ils ont su occuper sainement les jeunes des différentes localités, ils auront à 80% résolu le problème. Ils auront résolu le problème parce que qui parle des premiers bénéficiaires, des retombées du Parc national de Taï doit penser aux populations environnantes. Moi, c'est ma conception des choses hein, les premières bénéficiaires, ça doit être les populations environnantes ».

Ce verbatim montre que l'occupation économique des jeunes de l'espace Taï reste, selon les riverains, une priorité pour résoudre le problème d'infiltration du parc. Pour ces communautés, elles sont les premières bénéficiaires des retombées du parc, donc ne pas avoir d'avantages liés à la présence du parc est jugé injuste. D'où la violation, par moments, des règles de gestion du parc par certains membres de la communauté.

La possibilité de continuer les pratiques d'adoration des espaces sacrés présents dans le parc a également été mentionnée dans les conditions qui pourraient concourir à une meilleure collaboration entre gestionnaires et communautés locales. Cela se voit dans les propos suivants : « *Comme on l'avait dit hier, dans le temps nos parents partaient dans le Gahiyeco là-bas, donc aujourd'hui, on n'a plus accès. Donc, s'ils peuvent donner l'autorisation d'aller là-bas, ça va nous plaire* » (Chef du village de Paule-Oula). Ce verbatim met en lumière l'intérêt que les communautés accordent aux sites sacrés. Ainsi, les éloigner de ces sites est souvent brandi comme motif de rébellion vis-à-vis des règles de gestion des aires protégées qui les contiennent.

Conclusion partielle

Cette partie de l'étude porte sur les implications des valeurs culturelles des communautés de l'espace Taï pour la conservation du PNT. Elle montre que les communautés disposent de systèmes de gestion et de conservation communautaires des ressources naturelles à valeur culturelle. Par ailleurs, certaines de ces valeurs s'effritent aujourd'hui sous le poids du modernisme.

Dans la tradition des communautés étudiées, tout ce qui bénéficie d'une sacralité présente une importance spécifique pour les communautés qui l'instituent. Cette sacralisation constitue un moyen traditionnel efficace de conservation d'espèces animales, végétales et de sites naturels culturels dans l'espace Taï. Ce système traditionnel de gestion est maintenu par des croyances et des pratiques culturelles des communautés locales, transmises de génération en génération. Les interdits utilisés dans ce contexte contribuent à la protection des espaces et espèces sacrés, allégeant ainsi la tâche aux gestionnaires du parc en limitant la pression sur certaines espèces et zones qui bénéficient de cette gestion traditionnelle. Par ailleurs, les communautés reconnaissent plusieurs services du parc. Ces services sont d'ordre écologique, économique et culturel. Toutefois, les communautés déplorent leur séparation d'avec certains sites sacrés au profit du parc. Ces espaces étaient traditionnellement protégés par des interdits et faisaient l'objet de cérémonies d'adoration impliquant des sacrifices d'animaux pour le bien de la communauté.

Aussi, le modernisme constitue, aujourd'hui, un rouleau compresseur de certaines valeurs culturelles. Surtout, avec l'arrivée des religions révélées comme le christianisme et l'islam, certains individus ont laissé de côté les pratiques culturelles pour suivre ces religions. Cela a causé une rupture dans la continuité et la transmission de certaines pratiques culturelles. Cette situation a entraîné un affaiblissement, voire l'arrêt de certaines pratiques ancestrales de préservation des espaces culturels exposant les ressources naturelles de ces espaces à une surexploitation. Cependant, d'autres pratiques traditionnelles résistent à ce fléau. Pour une gestion durable du PNT, il est alors nécessaire de créer les conditions de sauvegarde de ces valeurs et d'inciter les communautés à participer à la gestion de cette aire protégée.

**TROISIÈME PARTIE :
DISCUSSION DES
RÉSULTATS**

CHAPITRE VI : RAPPORT DE L'HOMME À LA NATURE, SOURCE DE VALEURS CULTURELLES

La culture est, à la fois, une institution de l'homme et un déterminant identitaire de celui-ci. En tant que telle, elle fonde les croyances et les pratiques admises ou proscrites en communauté. Elle renvoie ainsi à un ensemble complexe appelé valeur culturelle. Les résultats de cette étude ont révélé plusieurs valeurs culturelles des communautés ethnoculturelles Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao, Guéré, Kouzié et Bété de l'espace Taï. Ces valeurs issues principalement de l'interrelation entre les hommes et la nature sont composées d'espaces (forêts, montagnes, cours d'eau) et d'espèces (animaux, arbres et végétaux), institués sacrés ou dotés d'un pouvoir surnaturel pour certains et d'une utilité pratique pour d'autres.

1. Sites naturels institués sacrés

Les espaces et les espèces institués sacrés par ces communautés sont porteurs de dimensions physiques, spirituelles, cognitives et sociales pour ces communautés. Ces espaces font, à cet effet, l'objet de rituels, de sacrifices et de pèlerinages pour obtenir la protection et la bénédiction des ancêtres et des forces surnaturelles. En effet, les forêts sacrées sont des sites vénérés et réservés à l'expression culturelle des communautés étudiées. Ces sites sont très souvent des lieux où se déroulent des pratiques culturelles qui rattachent l'homme aux esprits ou aux ancêtres. Chez les communautés Kouzié, des forêts jouxtant les cimetières sont instituées sacrées. Ces forêts sont devenues, pour ces communautés, des sanctuaires des êtres surnaturels où se pratiquent des adorations et des initiations. Par ailleurs, *Bobokloa (forêt d'adoration)* est une forêt sacrée des communautés Kouzié de Wonsealy. Cette forêt, située à côté du cimetière du village, a été instituée sacrée, d'une part, pour la présence des esprits des ancêtres enterrés en ces lieux, et d'autre part, pour la continuité des rites initiatiques et pour l'approvisionnement des devins guérisseurs en plantes médicinales. Plusieurs auteurs ont relevé, à ce titre, que les sites sacrés sont, pour de nombreux villages, le domaine des ancêtres fondateurs et ils estiment qu'ils abritent les tombes et le panthéon des demi-dieux dont les arbres sacrés sont les demeures. L'origine de ces sites sacrés remonte à l'âge des communautés qui les adorent (Pélissier, 1980 ; Sow, 2003 ; Diallo, 2011). Ainsi, à Doba, une forêt appelée *Kpododougrou* ou *Kpôtôwêlê* (au fromager) en langue Bakwé est instituée sacrée à cause de la présence d'un arbre considéré sacré en son sein. Cette forêt doit sa sacralité à la présence d'un grand fromager (*Fôtô*). Ce fromager est considéré comme un lieu de résidence des esprits et fait l'objet de rituels de purification. Chez les Bakwé, le fromager est souvent le lieu de sépulture des anciens chefs et

des guerriers. Les forêts qui abritent ces fromagers deviennent alors des lieux de recueillement, d'adoration et de connexion avec ces ancêtres. Aussi les forêts qui abritent des arbres au pied desquels est institué un fétiche deviennent-elles des forêts sacrées pour certaines communautés. C'est le cas chez les Bété de Gbliglo dans le secteur d'ADK/V6 où se trouve la forêt sacrée *Galozô* (sous le *dabéma*). Les ancêtres de cette communauté auraient immolé un être humain au pied d'un *dabéma* dans cette forêt pour instituer un fétiche protecteur.

Dans cette veine, le cimetière, un site naturel dédié à l'inhumation des défunts, est un lieu sacré pour certaines communautés Bakwé où les défunts sont enterrés et se transforment ensuite en esprits. Ces communautés pratiquent des cérémonies traditionnelles au cimetière, notamment lors de la fête des moissons. Ils y font des sacrifices, des libations et déposent de la nourriture pour honorer les ancêtres et implorer leur protection. Ces pratiques témoignent de l'importance de cet espace dans l'établissement de liens entre les vivants et les morts dans la culture Bakwé. Cela montre que les sites naturels sont une source importante de valeurs culturelles pour plusieurs communautés. Diatta *et al.* (2017) ont indiqué, à cet effet, que des sites naturels constituent de véritables lieux de préservation des secrets et des pratiques de plusieurs siècles. Ces sites sont des lieux de communion étroite entre les populations et les esprits qui y résident. Dans ce contexte, les valeurs d'identité culturelle et spirituelle ainsi que l'organisation sociale de la population se trouvent étroitement liées aux ressources naturelles.

Chez certaines communautés, des espaces sont institués comme habitacles des esprits et des génies protecteurs. Ainsi, chez les Bakwé, plusieurs sites constituent les demeures des génies. À Dahoro, par exemple, la rivière *Gia* qui est un affluent du fleuve San-Pedro, tire sa sacralité de la présence d'un génie en son sein. Les communautés évoquent la présence de forces surnaturelles en son sein, ce qui lui a valu une dimension spirituelle. La rivière *Gbli*, un autre affluent de la rivière San-Pedro, est un endroit qui requiert une importance culturelle pour les Bakwé de Doba. Ce site est associé à un génie qui y réside. À cet effet, il est considéré comme un lieu sacré par la communauté Bakwé de Doba. De même, à Port-Gentil, le *Seledjo*, une chute d'eau, bénéficie d'une sacralité parce qu'elle est associée à des esprits et revêt une importance spirituelle profonde pour les communautés locales. Selon la communauté Oubi de Pour-gentil, le *Seledjo* abrite des esprits bienfaiteurs qui intercèdent en faveur de la communauté, notamment pour assurer une bonne année ou pour favoriser la réussite des élèves. Ces histoires révèlent le rapport entre l'homme et la nature qui transforme des cours d'eau, des montagnes et des forêts en habitacles de forces surnaturelles. Ainsi, la nature n'est pas simplement une

ressource à exploiter, elle renferme aussi des forces surnaturelles et un patrimoine culturel qui méritent d'être respectés et protégés. Par conséquent, la dimension première des forêts sacrées s'avère culturelle et identitaire. Dans ce cas, « *ce qui fait patrimoine, c'est-à-dire ce qui est reçu des générations précédentes et qui devra être transmis, en l'état ou plus ou moins enrichi (parfois aussi altéré), ce sont moins les ressources naturelles que les constructions identitaires fondées sur l'élément sacré, socle de la cohésion sociale et culturelle* » (Juhé-Beaulaton & Roussel, 2002). Ainsi, le respect que l'on voue à la forêt sacrée émane du fait que le génie y a élu domicile (Ibo, 2005). La rencontre avec ces génies, qui bénissent et protègent les communautés, se déroule dans les forêts sacrées ou les bois sacrés aménagés à ces fins (Zadou *et al.*, 2010).

Certains espaces naturels sont institués comme sacrés pour servir de cadre de transmission de connaissances traditionnelles. Dans cette optique, la forêt sacrée *Gble (savoir)*, située à Zaïpobly dans le secteur de Taï, sert de lieu d'initiation des jeunes aux valeurs culturelles Guéré. Son nom, *Gble*, signifiant *savoir* en langue locale Guéré, souligne son rôle de transmission des connaissances traditionnelles chez ces communautés. À Keibly, également, *Kpan* est une forêt sacrée dédiée aux masques. Il en est de même pour la forêt sacrée *Kpa* (enclos des masques), située à Diéré-Oula dans le même secteur. Ces forêts sont destinées à la pratique du masque et à la conservation des objets traditionnels du village. Elles servent d'enclos pour les masques et de lieu d'initiation à la pratique des masques. Ces forêts sacrées sont des cadres de transmission et de conservation de ces traditions masquées. Les sites naturels sont donc, pour plusieurs communautés, un objet de valeurs culturelles lorsqu'ils deviennent sacrés, des moyens de sauvegarde et de transmission des valeurs culturelles par l'initiation et la transmission des légendes et des mythes qui les fondent. C'est cette réalité qui a amené Padonou *et al.* (2019) à dire que les forêts sacrées sont les lieux par excellence de transferts de savoirs endogènes aux générations futures. À Djouroutou, par exemple, le mont *Niénokoué*, une montagne sacrée des Kroumen du canton Patokola, se trouve au sein du PNT. Ce mont qui représente un espace sacré est chargé de spiritualité pour ces Kroumen. En plus de réaliser des cérémonies d'adoration au pied de cette montagne chaque année, ce site sert de lieu d'initiation des jeunes aux valeurs culturelles du terroir. Ainsi les espaces naturels sont-ils souvent érigés en espaces sacrés communautaires, avec une grande importance socio-culturelle, abritant des divinités, des fétiches, des cimetières et sont aussi des lieux d'initiation et de célébration de cérémonies rituelles (Gadou, 2003 ; Savadogo *et al.*, 2017).

Certains espaces naturels servent de cadre de guérison et de purification pour les communautés locales. Dans ce cadre, la forêt sacrée des Gnèò à Keibly, appelée *Leguian* dans le secteur de Taï. Cette forêt est réputée pour sa capacité à guérir les malades. Des cérémonies de purification et des rituels de guérison y sont fréquemment organisés afin de soigner les malades et de rétablir l'équilibre spirituel. Chanvallon (2009) a relevé, dans ce sens, que les chamanes sont reliés à la nature dont ils se servent pour se soigner. Ils puisent la ressource de guérison de la nature pour se soigner. Certains cours d'eau sont des médicaments pour les communautés locales. Chez les Oubi de Paule-Oula, *Wahenier* (l'eau de médicament), ce cours d'eau est considéré comme sacré, possédant des pouvoirs curatifs. Les habitants le désignent comme « *l'eau de médicament* » ou « *l'eau des médicaments* », témoignant de la croyance en sa capacité à guérir diverses maladies. Lorsque les épidémies surgissaient dans le village, des sacrifices étaient faits dans cette rivière pour les éradiquer. Dans cette même veine, ce qui fait la spécificité de la forêt sacrée *Labôgâ*, chez les Dida de Divo en Côte d'Ivoire, c'est qu'en plus de son caractère sacré, elle contient une source d'eau intarissable quelle que soit la saison. Plusieurs plantes thérapeutiques et des fétiches s'y trouvent. « *Le rite d'adoration prend fin par un lavage du visage pour chaque participant avec une poignée de cette eau en guise de bénédiction. Les rites liés à la source d'eau de Labôgâ ont des effets positifs* » (Amani et Binin, 2017).

La culture et la nature sont liées. Par conséquent, la diversité culturelle est liée à la diversité biologique. Ainsi les pratiques culturelles se développent-elles à partir des caractéristiques de l'environnement. Chaque culture élabore son code de valeurs et de conduite sur la base des connaissances des phénomènes naturels. C'est dans ce contexte que l'UNESCO a affirmé en 2003 que la diversité culturelle et la diversité biologique vont de pair. De ce fait, quand nous parlons de diversité culturelle, il est essentiel de prendre en compte l'aspect territorial. Cela signifie que les cultures se développent en fonction des spécificités de l'environnement et des ressources disponibles dans chaque zone. Selon l'UNESCO, c'est dans ces territoires que chaque culture a forgé un code de valeurs et de conduite, en se fondant sur une connaissance approfondie des phénomènes naturels et des ressources du milieu environnant, de la qualité et de la fertilité des sols, des cycles de vie de la flore et de la faune, des ressources en eau, tantôt rares, tantôt abondantes, des mouvements des corps célestes, des relations avec les voisins, etc (UNESCO, 2003b).

2. Espèces animales instituées sacrées ou totems

En Afrique, les animaux revêtent parfois des dimensions spirituelles, physiques et sociales pour des communautés. Ces animaux deviennent alors objet de pratiques culturelles à travers la sacralisation et occupent une place importante en tant que symbole culturel. Ce travail met en évidence une diversité d'animaux totems, parmi lesquels figurent la panthère, le chimpanzé, la civette, le cercopithèque diane et les serpents. En tant qu'animaux totems, ces animaux symbolisent des valeurs culturelles, des liens ancestraux et une profonde connexion avec la nature et les ancêtres.

Ainsi certaines communautés s'identifient-elles à un animal et se reconnaissent-elles les caractéristiques de cet animal. Selon les Bakwé de Touadji, ils sont liés au buffle. Ils racontent que leur peuple est sorti de cet animal. Ce peuple considère qu'il est caractérisé par le buffle qui vit en meute, un symbole d'unité et de solidarité. Ainsi, tout comme les buffles, lorsqu'un individu aperçoit un Bakwé de Touadji 1, il en verra souvent d'autres, peu de temps après. Cette identification de l'homme à l'animal s'observe également chez les Zaghawa Imogu en Afrique du Nord-Est. S'identifiant à l'autruche, le chef revêt (ou revêtait autrefois) le *costume* de l'autruche mâle (pantalon et turban rouges, vêtement blanc recouvert d'un vêtement noir) pour des sacrifices ; les autres membres du clan (hommes et femmes) font de même à l'occasion des mariages, pour exécuter la *danse de l'autruche* lors de laquelle on imite la parade de cet oiseau (Tubiana 1964).

Des animaux deviennent des totems pour certaines tribus ou familles suite à des circonstances mythiques. À cet effet, la panthère (*Gui*) est élevée au rang de totem alimentaire pour la communauté Kouzié de Tchétaly. Selon cette communauté, l'une de leurs sœurs a donné naissance à des jumeaux dont l'un était un humain et l'autre une panthère. Ce mythe fait de la panthère un animal totem pour cette communauté. À Port-Gentil, le chimpanzé (*Goué*) est considéré comme le cousin des Oubi de la famille Kabelou. Lorsqu'il arrivait qu'un chasseur ait un malaise en chasse, les chimpanzés informeraient les enfants de ce dernier. À Daobly, le chimpanzé, bien plus qu'un simple animal, est élevé au rang de membre de la famille Sehouo, témoignant d'un lien profond et d'un respect absolu. À Paulé-Oula, plusieurs familles vénèrent l'éléphant (*Doué*) comme totem, notamment la famille Bléyo. L'éléphant serait leur ancêtre, donc ce totem se transmet de génération en génération. Ils jurent même qu'au nom de cet animal. Selon cette communauté, jurer au nom de cet animal donnerait une certaine puissance, un pouvoir à l'individu. Cette relation totémique est le symbole manifeste de la reconnaissance

des membres de cette famille à cet animal pour avoir secouru l'un d'entre eux qui était allé en forêt pour échapper à des cérémonies d'initiation. Au V2, chez les Kouzié de la tribu Baglo, le chimpanzé (*Gouè*) ne doit pas être tué ni mangé par un individu de cette tribu, car celui-ci serait un homme. Il serait allé vivre en brousse parce qu'il a été énervé par les hommes. Cette relation totémique a été relevée par Mbamba Mitamba Oswald (2018). Lorsqu'il rapportait que :

« Le totem est un ami, c'est le protecteur du clan. C'est pour le Nzèbi, un frère resté en forêt. Il y a aussi un caractère ésotérique qui est du domaine de l'invisible, c'est ce qui lie les deux entités afin de maintenir une cohésion entre les vivants et les morts. Car selon la tradition, nos ancêtres se réincarnent sous forme d'animaux dans le but de rester proches de leurs parents vivants ».

À Wonsealy, la communauté Kouzié de la tribu Baglo a aussi présenté le guib harnaché, appelé *dry* en langue locale, comme l'un de ses descendants. Cette relation totémique est due au fait que l'une de leurs sœurs aurait donné naissance à un guib harnaché. Cette parenté mythologique s'observe également chez les Bakwé du quartier Seriadi de Touadji 1 parce qu'une de leurs arrière-grand-mères aurait donné naissance à une civette. Cette parenté mythologique a été aussi observée chez les Nuer du Soudan du Sud. Chez cette communauté, la tradition orale rapporte qu'un chasseur ayant tué plusieurs hippopotames, sa femme a mis au monde deux bébés dont l'un ressemblait à un hippopotame. L'hippopotame est devenu un totem pour l'un des groupes nuer au sein duquel l'étrange naissance a eu lieu (Mogomba, 2013). Ainsi, le totem symbolise les liens de consanguinité ou d'alliance qui lient l'individu ou le lignage à certains animaux (Diatta *et al.*, 2017). Par conséquent, ils revêtent une importance particulière chez les communautés qui en disposent et bénéficient d'une certaine protection dans le terroir de ces communautés (Diatta *et al.*, 2023).

Certaines relations totémiques se sont établies entre les humains et les animaux suite à un acte de sauvetage. Cette relation de sauvetage a instauré une relation totémique entre les Oubi de la famille Kouré et les buffles de forêt. Ce totem a été adopté après qu'un buffle aurait sauvé leurs ancêtres durant une guerre tribale. Pourchassés par des ennemis, leurs ancêtres auraient pu traverser le fleuve Cavally grâce au buffle, qui a agi comme un pont naturel, les transportant sur son dos pour atteindre l'autre rive. Par reconnaissance, la famille Kouré a décidé de ne plus jamais consommer cet animal et de l'honorer en tant que totem. À Diéré-Oula, chez les Oubi de la famille *Glé*, le singe (*Glé*) bénéficie d'une valeur culturelle suite à un acte de sauvetage des ancêtres de cette famille. La famille *Glé* raconte que le singe *Glé* aurait sauvé ses ancêtres pendant une période de guerre tribale, les aidant à traverser un cours d'eau et à échapper à leurs

poursuivants. Cette relation totémique tire son origine de l'histoire qui suit. Cette histoire stipule que des ennemis étaient venus les attaquer, *mais ils ont d'abord demandé : combien êtes-vous ?* Ils ont répondu qu'ils sont nombreux. Alors, ils ont demandé d'appeler les autres. Lorsqu'ils les ont appelés, les singes ont répondu dans la forêt, alors les ennemis sont partis, pensant qu'ils étaient nombreux. Les ennemis ont abandonné le combat. Après avoir traversé le fleuve, ils étaient confrontés à nouveau à un autre groupe ennemi. Lors de l'attaque, étant dans la forêt, les singes multipliaient dans toute la forêt leurs voix quand ils parlaient. Cela a amené l'ennemi à penser qu'ils étaient très nombreux. Ils ont donc fui et abandonné la guerre. Les Oubi venaient ainsi d'être sauvés une deuxième fois grâce aux singes. Une relation totémique semblable a été rapportée par Guy Serge Mogamba en 2013 sur une famille du clan Ghéongo du Congo. Cette relation tient son fondement de l'histoire suivante.

« Pendant la période des travaux champêtres, une femme du clan ghéongo a failli se faire tuer par les sorciers. Dès qu'elle eut fini de travailler, elle souleva son panier en direction du village. Au milieu du chemin, elle croisa un homme qui lui posa la question de savoir avec qui elle arrivait. À cette femme-là de dire qu'elle n'est pas seule et que les autres arrivent derrière elle. L'homme lui demanda d'appeler les autres pour la confirmation. Par courage, la femme appela quand même et du coup, un bruit a surgi et convaincu les deux personnes qu'il y avait évidemment des hommes qui arrivaient derrière. L'homme demanda à la femme de passer en lui avouant qu'il pensait qu'elle était seule, car c'était fini pour toi. La femme est passée, arrivée plus loin, ne voit personne qui arrive derrière elle, si ce ne sont les perroquets qui passaient, et se rendit compte que ce sont ces perroquets qui l'avaient sauvée. Arrivée au village, elle prit la décision, après avoir relaté les faits, de prohiber la consommation et même la capture de cet oiseau aux membres de son clan ».

À Gnamangui, la panthère (*Gbé, Saouah*) est un totem central de la communauté Bakwé, vénérée pour sa capacité à protéger la communauté des dangers et des difficultés. En effet, dans la migration de cette communauté, il y aurait eu une guerre entre les Oubi et les Bakwé. La panthère les aurait aidés à combattre les Oubi. C'est ainsi qu'ils auraient conquis tout le territoire dont ils disposent aujourd'hui. La panthère est alors devenue un animal sacré pour ces communautés. Cette panthère leur apporterait des gibiers également pour les aider à se nourrir. Cette bienveillance de la panthère, à leur égard, a instauré une relation totémique entre la communauté et l'animal. À Keibly, chez les Gnèò, la panthère (*Dilia*) est un totem de la famille Loho. Étant des guerriers, ces animaux leur rendaient des services. Cette famille indique qu'elle utilisait mystiquement ces animaux pour combattre ses ennemis en cas d'attaque. Aussi, cet animal leur venait en aide lorsqu'elle était dans le besoin ou en danger. À Oupoyo, l'histoire du

totem chimpanzé est souvent liée à des récits ancestraux transmis de génération en génération. Selon cette communauté, une colonie de chimpanzés a guidé un chasseur égaré dans la forêt, le ramenant sain et sauf au village. Cet événement a conduit à l'interdiction de consommer le chimpanzé pour cette communauté, hissant le chimpanzé au rang d'animal culturel. À Djapadji, la famille Medja ne mange pas non plus le chimpanzé. Un chasseur de cette famille qui serait allé à la chasse et aurait été tué par un éléphant lors d'une chasse aux éléphants. Lorsqu'ils ont découvert le corps, ils ont trouvé que les chimpanzés avaient déjà enterré son corps. Depuis ce jour, le chimpanzé est devenu leur totem.

Le touraco est un oiseau totem de tout le canton Patokola, dans la sous-préfecture de Djouroutou. Ils ne l'agressent ni ne le tuent ni ne le mangent. Cette relation totémique tire son origine du rôle de sauvetage que cet oiseau a joué dans la vie de cette communauté. Il a été relevé à cet effet que, lors des guerres tribales, certains membres de la communauté se transformaient en touraco pour défendre la communauté. Aussi, lors des guerres tribales, ces communautés étaient poursuivies par des ennemis. Dans leur fuite, ils ont dépassé des touracos sur un arbre. Lorsque les ennemis sont arrivés au niveau des Touracos, les découvrant pour la première fois et étant émerveillés par leur beauté, ils ont oublié le combat et se sont mis à admirer les oiseaux. C'est ainsi que les Kroumen du canton Patokola ont eu la vie sauve. Dans ce contexte, l'attachement à un totem devient possible grâce à un trait mystique et surnaturel qui existe entre l'humain et l'élément naturel du fait de son appartenance à un clan, à un lignage ou à une filiation. Dans cette même veine, le mythe fondateur de l'ethnie Nzèbi relève d'un rapport étroit entre les Nzèbi, les animaux et les plantes. Dans ces rapports, les humains, c'est-à-dire ici les Nzèbi, sont aidés par certains animaux (Mbamba, 2018). Mogomba (2013) a aussi relevé que pour les Mitsogho, les animaux, par leur force, leur agilité et leur intelligence, inspiraient ou inspirent encore le respect aux Mitsogho, qui en sont venus à les regarder non seulement comme des pourvoyeurs pour leur nourriture ou leurs outils, mais encore comme des créatures d'un monde surnaturel dotées de grands pouvoirs. « *Or, les Mitsogho croyaient qu'ils pouvaient s'approprier ces pouvoirs, cette force, s'ils se mettaient à vouer une sorte de culte à ces êtres animaux. Dès lors, les animaux jouèrent un rôle d'inspiration auprès des hommes dans tous les aspects de la vie des individus ou des clans. Ils faisaient appel à eux pour se guérir de différentes maladies, autant que pour avoir du succès à la chasse ou pour acquérir de la force* ». Les animaux ont alors été utilisés dans plusieurs contextes pour se défendre et pour faire face à des tribus ennemies. À Keibly, par exemple, chez les Gnèò de la famille Dilia, le python était utilisé pour combattre les ennemis pendant les guerres tribales. Cela a amené cette

famille à attribuer une valeur culturelle au python en le hissant au rang de totem alimentaire. À Doba, les membres de la famille Teguy ne consomment pas le miel. Cela est lié au rôle que les abeilles jouaient dans les guerres tribales pour ces communautés. Parce que les abeilles étaient utilisées comme force supplémentaire pour faire les guerres tribales. Les abeilles constituent une force pour ces communautés, une sorte de soldat d'assaut mis en avant pour mener les attaques.

À Touadji 1, le poisson silure est un totem de la famille Nyipi. Le silure aurait aidé leurs parents à traverser une rivière. Pour ce service que le poisson a rendu aux parents, le manger est considéré comme manger ses aïeux. Ce poisson leur aurait indiqué la voie lors de leur fuite. Et ils ont pu se sauver du danger. Plusieurs espèces de poissons restent vénérées en Afrique, mais la plus populaire est le silure. La sacralisation de ces animaux aquatiques tient au moins en partie aux services qu'ils ont rendus à des familles ou à des groupes ethnoculturels lors de certains épisodes de leur vie. En effet, chez la communauté Kouzié de Wonséaly, le silure (*Lôkôsignin*) est une espèce totémique qu'il est interdit de pêcher et de manger. En effet, il y a une légende liée au totem *Lôkôsignin*. Selon cette légende, au temps des guerres tribales, les Kouzié ont été envahis pendant une attaque par les guerriers d'autres communautés. Les Kouzié cherchaient à émigrer sur l'autre rive du fleuve Sassandra, mais ne savaient pas comment traverser le fleuve. Les enquêtés affirment que ce sont de gros silures avec la tête ornée de cauris qui sont sortis à la surface de l'eau en se dressant comme un pont pour faire traverser les guerriers. L'aigle (*Guissi*) est également devenu un totem des Kouzié du quartier Irreboua de Wonséaly par reconnaissance. Il aurait aidé une femme de la communauté qui avait un accouchement difficile en envoyant une herbe pour faciliter la libération. À Zaïpobly, le daman des arbres (*Gaho*) est un totem alimentaire pour les Guéré. Pour l'histoire, un homme se serait égaré dans la forêt lors d'une partie de chasse. Il aurait été recherché pendant plusieurs jours, sans issue. Dans la recherche du chemin de sortie, il aurait croisé un daman des arbres qui lui a indiqué ce chemin de sortie. C'est ainsi que le daman est devenu un totem pour ces communautés. À Ponan, les céphalophes (*Gnaragbê*) sont considérés comme des animaux culturels par les Gnèò. L'un des membres de cette communauté s'est une fois égaré lors d'une partie de chasse. C'est cet animal qui lui a permis de retrouver le chemin de retour au village. Cette relation totémique liée au sauvetage a été constatée également chez les Mitsogho.

« Il y a chez les Mitsogho plusieurs personnes qui ont été sauvées par les animaux. Certains, lorsqu'il y avait encore la sorcellerie, sont vivants grâce à certains animaux. Tu peux voir un animal dans le rêve qui vient t'annoncer une nouvelle ou te mettre en garde sur quelque

chose. Et comme on dit souvent qu'il ne faut pas tuer un écureuil qui t'a montré un régime de noix de palme ; ces animaux ne sont jamais tués par ceux à qui ils ont rendu service » (Mbamba, 2018).

L'animal totem symbolise des liens de consanguinité ou d'alliance qui établissent une filiation mythique entre un groupe d'individus et un animal spécifique.

À Touadji1, la famille du quatrième quartier du village, la famille *Tagadio*, ne mange pas le Colobe rouge (*Tatoué*, *Glé*). Une croyance est mentionnée concernant le *Glé*. Selon cette croyance, si ce colobe tombe derrière une personne, il faut couper une feuille et la placer sur le colobe pour éviter un malheur. Cette croyance suggère une certaine peur ou un respect envers cet animal. Le colobe est protecteur et annonciateur pour ces communautés. C'est le cas du totem oiseaux (*Banju*) chez les Moundang. Ce totem est lié à des croyances de mauvais augure. Par exemple, si un membre de ce clan voit un calao perché sur son toit, cela est interprété comme signe d'un malheur imminent (Adler, 1998). Des totems entre les hommes et les animaux tirent souvent leur origine d'un emprunt culturel. À cet effet, les Bété du quartier Kplebouo à Gbliglo entretiennent une relation totémique avec le chimpanzé (*Pan*). Ils tiennent cette observance alimentaire de leur belle-mère venue d'un autre village qui avait pour totem cet animal. Lorsque les femmes cuisinaient, chacune devait donner un peu de sa nourriture à la belle-mère. Et généralement, les femmes mangeaient ensemble dans les mêmes assiettes, sauf les fois où la viande du chimpanzé était au menu. Dans ce cas, tous les autres membres de la famille se retrouvaient dans la brousse pour manger cette viande, de crainte que la belle-mère ait contact avec la viande de cet animal vu qu'elle ne la mange pas. De peur d'enfreindre le totem de la belle-mère, la communauté a décidé de prohiber la consommation du singe. À Gbliglo, le varan (*Pagnin*) est un totem des communautés Bété du quartier Detouo. Cet animal est devenu totem par emprunt au totem de leur belle-mère. À Gnamangui, le totem chimpanzé (*Gouè*) est aussi un emprunt culturel chez les Bété. Le totem chimpanzé était le totem d'une belle famille Bété de Guiagui. Cela montre que les totems ne sont pas issus uniquement du milieu immédiat de la société. Certains totems sont aussi empruntés dans d'autres espaces géographiquement éloignés (Mbamba, 2018).

Chez les Bakwé, bien que non mentionné explicitement comme un totem, le serpent est entouré d'interdits et de croyances. Manger du serpent peut entraîner des malformations ou des problèmes de santé chez cette communauté. Les Bakwé de la tribu Negon de Dagadji ont pour totem le mamba vert. Ce serpent est considéré comme leur allié et leur protecteur. À Tchetalý aussi, les communautés ont précisé que les reptiles (le serpent « *Sein* », le pangolin « *Gnan* »,

la tortue « *Kola* », le lézard « *Pain* », le python « *Guimé* ») qui sont aux alentours du mont sacré *Tarbahon* sont des totems. Ces reptiles sont considérés comme les enfants du *Tarbahon*. Il apparaît clairement que certaines valeurs culturelles sont le produit de l'interaction entre les humains et des espèces animales spécifiques. La préservation de ces espèces a donc une implication dans la pérennisation des valeurs culturelles des communautés (Zadou *et al.*, 2010).

3. Espèces végétales instituées sacrées

Les bois sacrés sont un instrument de la spiritualité traditionnelle, un instrument de transition entre le monde des humains et celui des non-humains. Le caractère sacré des bois concerne la dimension spirituelle que cette dernière permet de nouer avec les ancêtres.

À Gnamangui, l'Iroko (*Djédjè*) est adoré pour sa capacité à abriter des pythons. L'iroko est considéré comme un bois sacré utilisé pour la fabrication de médicaments. Ses racines et ses écorces sont particulièrement prisées pour leurs propriétés médicinales. Sa présence dans la forêt est associée à une sensation de fraîcheur, ce qui pourrait suggérer la présence des esprits, un lien symbolique avec la purification et le bien-être. L'iroko est un bois sacré pour la communauté Bété de Gbliglo appelée en langue locale *Guigui*. Les membres de cette communauté vouent des cultes d'adoration aux pieds de l'iroko qui se trouve près du village. Le fromager (*Fôôtô*) est également un arbre symbolique dans la culture Bakwé. Le fromager poussait sur les tombes et les plus âgés, les guerriers, étaient enterrés sous les fromagers. Le fromager servait ainsi de sépulture pour les anciens et les filles du village, remplaçant les cercueils. Ces fromagers étaient adorés par ces communautés. Ceux qui ont conquis le territoire dont ils héritent, ils ne les mettaient pas dans la terre. Elle était enterrée dans un fromager. Cela a conféré au fromager un caractère sacré pour les Bakwé. À Touadji 1. Il sert de cimetière, accueillant les dépouilles des filles du village mortes en bas âge. Aussi, chez les Bakwé, le plus ancien du village était enterré dans l'arbre samba (*Koutou*). Ils y creusaient et y mettaient le corps du défunt. Le *Koutou*, l'arbre du deuil. Il s'agit d'une sépulture traditionnelle réservée aux anciens chefs de village ou aux personnes ayant eu une vie exceptionnelle, comme les femmes ayant donné naissance à de nombreux jumeaux. Ce lieu, chargé d'histoire et de symbolisme, représente un lien tangible avec les ancêtres et la communauté Bakwé. Dans ce contexte, l'arbre est considéré comme un passage des esprits des ancêtres pour atteindre Dieu. Des cérémonies d'adoration sont alors réalisées au pied de ces arbres pour établir une connexion entre les humains et les esprits des ancêtres. Pâques (1954) a relevé, dans ce sens, que dans la pratique *Djo* dans la région du Boungouni au Soudan français (actuel Mali), le fromager est le

chemin humain qui mène jusqu'à Dieu. Pour ces communautés, la puissance du sang des sacrifices et les invocations faites aux ancêtres passent par cette voie, en traversant les sept cieux. Aussi, « *l'arbre peut aussi naître et se développer au contact ou au voisinage d'une sépulture de saint, réelle ou supposée. Par une diffusion subtile, la baraka du saint (éventuellement d'une sainte) permet à l'arbre un développement et une longévité d'autant plus remarquables que ses voisins, apparemment dans les mêmes conditions climatiques, demeurent rabougris* (Champault, 2012).

Au niveau des espèces totémiques, il existe d'autres qui sont végétales alimentaires. Dans cette étude, le palmier à huile, l'asperge et la pistache font l'objet de totémisme. Le palmier à huile *Galô* est ainsi sacré chez les Bété du quartier Lagoguhé de Gbliglo. En effet, le mythe fondateur de ce totem stipule qu'un palmier à huile a parlé à l'une des sœurs du village et cela a causé son décès. Depuis ce jour, il leur a été interdit de toucher ce palmier et aussi de boire la boisson du palmier à huile. À Port-Gentil, le cœur de ce palmier, étant utilisé comme offrande lors des cérémonies d'adoration à la rivière *Seledjo*, est un totem alimentaire pour ces communautés. À Taï, l'asperge (*Clo*) grande couverte de piquant est un totem pour les Oubi de Taï. Pour avoir été sauvé d'une tribu ennemie par les piquants de l'asperge lors d'une guerre, cette plante a été instituée totem. Pour le Kouzié du quartier Lessio de Wonsealy, la pistache (*Lah*) est devenue totem après une révélation d'une biche (*Libi*) à un chasseur. Un jour, lorsqu'un chasseur se rendait dans la brousse pour la chasse, il a aperçu une biche qui broutait les feuilles du pistachier et lorsqu'il voulait tuer l'animal, celui-ci lui a demandé de ne pas le tuer, car il était en train de désherber son champ. La biche lui a dit que le *Lah* est leur frère, qu'il ne devrait pas le consommer. Manger le *Lah* expose les ressortissants de Lessio à un malheur. Suite à cet événement, la consommation de cette plante a été prohibée. Ainsi, plusieurs plantes bénéficient du statut de plantes rituelles en raison de leur vertu spirituelle ou sociale. Diatta *et al.* (2022), dans leur étude menée sur la perte des savoirs et pratiques endogènes sur le territoire Blouf en Basse Casamance au Sénégal, ont relevé à cet effet qu'en raison de leur usage dans les bains rituels, dans la conjuration du mauvais sort, pour le désenvoutement et la purification, des espèces naturelles bénéficient d'une importance culturelle. Les données révèlent que, chez les Kroumen, la cérémonie de la cola revêt une importance particulière en tant que rituel d'accueil destiné aux étrangers. La cérémonie de la cola est un rite ancestral pratiqué à travers de nombreuses communautés en Afrique de l'Ouest. Chez les Kroumen, elle s'inscrit dans une longue tradition d'hospitalité et de respect des relations sociales. La pratique de cette cérémonie nécessite la cola, le piment, la boisson et l'eau. La cola sert de remontant. La cola est également

utilisée pour sceller des accords, des pactes ou des alliances entre familles, clans ou villages. Le partage de la cola symbolise l'engagement mutuel et la volonté de maintenir des relations harmonieuses. L'eau symbolise la sagesse. Le piment permet de détecter la sensibilité humaine. La boisson (*Bandji*), constituée de vin de palme, est considérée comme le lait maternel. Offrir la cola à un visiteur est un signe d'hospitalité et de bienvenue, symbolisant l'acceptation et le désir d'établir une relation amicale. Dans la même veine que ce qui suit, la cola revêt une importance culturelle chez plusieurs communautés africaines. Selon Hauenstein, cité par Radt (1975), la cola joue un rôle important dans les rituels et coutumes liés à la vie sociale, économique et religieuse de plusieurs communautés.

4. Composante d'espèces végétales comme outils de pratique traditionnelle

Chez les communautés étudiées, la fabrication des masques est un savoir-faire ancestral transmis de génération en génération. Les matériaux utilisés sont principalement naturels, comme le bois pour la structure, le raphia pour les costumes et les plumes d'oiseaux pour la décoration. Le masque est habillé avec des pailles de rameaux de raphia, possède un visage en bois et est souvent couvert de plumes d'oiseaux.

Les plumes d'oiseaux, notamment de toucans, de calaos et d'aigles, ornent les masques et symbolisent le prestige, la sagesse et la puissance, ajoutant une dimension esthétique et symbolique à l'aspect physique du masque. Chez les Oubi, Dao et Guéré, différents types de plumes sont utilisés en fonction du type de masque et de son importance. Les plumes de toucan ou de calao (*Paounanou*) sont utilisées pour les masques de danseurs, tandis que les plumes d'aigle (*Guicinanou*), symbolisant le patriarche, sont réservées aux grands masques. Par exemple, les plumes d'aigle sont réservées aux masques les plus importants, symbolisant le patriarche de la famille. Marcel Griaule (1963) a aussi relevé que les plumes de volaille constituent des accessoires utilisés dans certaines pratiques de masque Dogon. Relativement aux ressources mobilisées dans l'habillement des masques danseurs, plusieurs éléments ont été relevés s'agissant des masques danseurs Wê. En effet, Gnonsoa et Galli (1988) ont mentionné que « *les coiffes de ces masques sont faites de plumes de touraco, de calao et d'autres oiseaux sauvages* ». Pierre Salée (s.d.) a aussi rapporté que le sommet du masque Badengi des Mitsogho de la République du Congo est couronné d'une touffe de plumes d'oiseaux. Les pratiques culturelles sont faites pour la plupart avec l'exploitation des espèces végétales et animales spécifiques.

Certains arbres spécifiques rentrent dans la confection des masques. Le bois d'Akpi (*Karortou, Nitou*) est un arbre prisé pour la sculpture du visage du masque. Les masques sont généralement sculptés dans du bois. Le bois est le matériau principal pour la création des masques, chaque essence ayant potentiellement une signification symbolique. Le bois utilisé pour sculpter le visage des masques est un élément important dans les traditions locales, et il est choisi avec soin en fonction de son symbolisme et de ses qualités. Le bois utilisé est souvent un bois léger. Il est important de noter que le sculpteur choisit un bois qui est facile à travailler et léger à porter. Le bois est coupé et façonné en un visage, avec des trous pour les yeux. La forme du visage, qu'elle soit ronde ou carrée, est mesurée avant d'être sculptée (Kouakou *et al.*, 2020 ; Appia *et al.*, 2025).

Les pailles de raphia (Douazrabi ou Wotrograzrabi, *Ouwlo*) servent à habiller les masques. Les fibres de raphia servent à confectionner les costumes, les jupes et les coiffes des masques. Certains villages protègent jalousement leurs zones de raphia, conscients de l'importance de cette ressource pour la pérennité de leurs traditions. Selon les référents culturels de ces communautés, la jupe du masque doit être légère pour faciliter la danse du masque. Le rameau de raphia, étant léger et durable, répond à ce critère (Appia *et al.*, 2025). Le garant utilise le « *Guêbo* » comme une flûte. Ils utilisent aussi la liane (*nonhi*) dans la fabrication des tenues du masque. L'exploitation de certaines espèces végétales est alors régie par les référents culturels vestimentaires et esthétiques des communautés qui les utilisent.

CHAPITRE VII : VALEURS CULTURELLES ET STABILITÉ SOCIALE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES

1. Espèces végétales à valeur nutritionnelle et économique

Les communautés africaines tirent leurs moyens de subsistance des ressources naturelles. Dans ce contexte, des espèces végétales sont exploitées par les populations riveraines du PNT à des fins alimentaires et financières. Ainsi, la communauté Kouzié de Tchétaly exploitait les graines du makoré *Djoutou* pour la production d'huile locale. Cette huile constituait une grande source de lipides comestibles pour ces communautés avant l'avènement des huiles enrichies en vitamines.

Quant au pommier sauvage (*Sakô*), il est perçu comme un arbre alimentaire et un bien économique pour ces communautés. Il s'agit d'un produit alimentaire prisé de la communauté Kouzié de Wonséaly. Pour le système de production, les fruits de cette plante sont ramassés, les graines retirées, séchées et pilées pour obtenir une poudre utilisée comme ingrédient dans la cuisine des Kouziés. La sauce du *Sakô* est accompagnée de préférence du foutou manioc ou d'autres dérivés du foutou ou du riz. Ce mets est le repas principal de ces communautés. Les étrangers ou les invités de marque sont alors accueillis avec ce mets. Il est également partagé pendant les moments importants de cette communauté. Le *Sakô* est ainsi ancré dans les habitudes alimentaires du peuple Kouzié. Cette importance nutritionnelle des arbres comestibles chez les communautés africaines a été relevée également par Appia *et al.* (2023). Chez certains groupes ethnoculturels Gour de la Côte d'Ivoire. À cet effet, le *Soumbara*, un dérivé de l'amande des grains du néré (*Parkia biglobosa*), utilisé souvent comme complément alimentaire à table ou comme un assaisonnement naturel, est prisé par ces communautés. Ce produit bio-culturel est alors consommé au quotidien par ces communautés et intervient dans tous les mets servis dans les moments importants de ces communautés.

Aussi, le *Sakô* représente une valeur économique de subsistance pour ces communautés. Après l'extraction des graines de cet arbre, elles sont commercialisées pour faire face aux besoins individuels et aux besoins du ménage. Ces graines sont très demandées sur le marché de la consommation. Ndabalishye et Zabouo (2014) ont également relevé que les amandes d'*Irvingia gabonensis* et de *Ricinodendron heudelotii*, ainsi que les champignons, font l'objet d'un petit commerce local à Tchétaly. Ils ont également précisé que les acheteuses de ces amandes pouvaient provenir d'autres régions du pays, notamment d'Abidjan, ce qui indique l'affluence

qu'il y a autour de ces amandes. En plus de la commercialisation, une partie des collectes de ces amandes sert à l'autoconsommation (Ndabalishye & Zabouo, 2014).

2. Pratique de danses traditionnelles à valeur économique

Certaines pratiques de danses traditionnelles procurent des revenus économiques additionnels aux communautés pour leurs subsistances. Dans ce sens, le village de Daobly, en partenariat avec l'organisation Wild Chimpanzee Foundation (WCF), développe des activités d'écotourisme axées sur la culture locale. Des touristes paient des séjours dans des cases rondes construites à cet effet pour assister à des prestations de danses (danse des femmes Bleyio) et de jeux traditionnels pratiqués lors d'un circuit touristique local. Les revenus générés par ces activités profitent à la communauté locale. Ces ressources sont réparties entre les autorités villageoises et les animateurs locaux du circuit touristique local. À Wonsealy, la pratique de masques sous-entend des intérêts économiques. Perçue dans ce sens comme source de production de ressources économiques, la pratique des masques présente alors une valeur économique pour ces communautés. À cet effet, la sollicitation des masques *Mimi lago et Zémahé* de Wonséaly à de grands événements constitue pour les pratiquants un moyen de se faire des économies. Pour valoriser ces pratiques et favoriser leur implication dans la préservation de la biodiversité, Gadou (2003) a appelé à l'intégration des pratiques culturelles dans des programmes nationaux. Par le développement et la promotion des sites sacrés dans des circuits touristiques.

3. Conséquences de l'observance des interdits culturels

Dans la conception des communautés vivant dans l'espace Taï, le respect des traditions apporte le bonheur, la paix dans les familles. Le respect de la conscience normative liée aux espèces totems ou aux sites naturels sacrés permet aux communautés de bénéficier de multiples avantages. En effet, le fait de ne pas toucher les totems et les sites naturels sacrés, participe au bonheur du village. Les Bété de Gbliglo ont affirmé, dans ce contexte, que le respect des exigences d'adoration de la rivière *Sobro* favorise l'exaucement des demandes par le génie protecteur. À ce titre, il indique que lorsqu'un individu va adorer *Sobro* afin qu'elle sécurise ses biens, *Sobro* les protège. Le génie de la rivière protège à telle enseigne que si l'individu ne se présente pas comme le propriétaire des biens, il risque d'être considéré comme voleur et peut être châtié par le génie. Ces communautés, étant animistes, croient aux forces surnaturelles des espaces sacrés. Selon leur considération religieuse, ces forces surnaturelles peuvent leur obtenir tout ce dont ils ont besoin et la meilleure manière de rentrer en contact avec les esprits est

l'adoration. D'où les rituels d'adoration pour obtenir le secours des esprits à chaque fois que le besoin se fait sentir. Chez les Bakwé, la transgression des interdits peut entraîner des sanctions, des maladies, des conflits, des accidents, la colère des esprits ou la mort. Les sites sacrés sont l'habitat des génies. Celui qui s'introduit dans ces lieux sans y avoir autorisation subit un châtement de leur part.

Chez les Oubi, la transgression des interdits entraîne diverses conséquences pour la personne ou sa famille, allant de la maladie à la mort, en passant par des difficultés financières, des malheurs, des difficultés dans la vie ou des conflits familiaux. Ces conséquences peuvent être immédiates ou se manifester à long terme. Pour échapper aux malheurs liés à la transgression des interdits, le contrevenant doit d'abord avouer son acte. Avant de bénéficier de la miséricorde des esprits après des rituels de remédiation. Cela signifie que les sanctions prévues dans des cas de transgression des interdits sont une malédiction. Cette malédiction ne prend fin que lorsque le coupable confesse sa transgression. Les sanctions peuvent parfois être très contraignantes pour les personnes qui commettent des infractions et sont proportionnelles à la gravité de la faute commise (Diatla *et al.*, 2023).

Les totems, souvent des animaux, représentent un lien sacré avec les ancêtres et sont associés à des interdits alimentaires spécifiques. Le respect des totems est perçu comme un gage de protection contre les dangers, les maladies et les malheurs. Le respect des interdits alimentaires liés aux totems est considéré comme un devoir envers les ancêtres et un gage de protection. Le respect des totems emmène la chance, le bonheur dans la famille et favorise la longévité. Eu égard au caractère sacré des interdits, leur transgression peut occasionner le malheur chez celui qui désobéit à ces règles. Ainsi, la banalisation des traditions est source de décès précoces. Le respect du totem implique des interdits alimentaires et des comportements spécifiques vis-à-vis de l'animal. Selon les Bakwé étudiés, la désobéissance aux règles conduit au décès précoce. Lorsque le génie est fâché, cela entraîne des dangers notamment des accidents. Lorsque les ancêtres ne sont pas contents, rien ne réussit, spécifiquement, les récoltes ne réussissent pas. Ils concluent que l'abandon des pratiques traditionnelles a attiré le malheur sur la communauté.

Chez les Oubi, lorsqu'un membre de la famille Sawê à Taï mange le poisson, sa tête et ses yeux s'enflent. Le non-respect de l'interdit peut rendre l'individu incohérent, incompris. Ces considérations tirent leurs origines de la cosmogonie des peuples africains. Dans certaines sociétés africaines, la nature incarne des esprits capables du bien ou du mal. De ce fait, des règles ont été socialement instituées pour garder de bons rapports avec ces esprits. Le non-

respect de ces règles peut être perçu comme une cause de maladies et de malheurs. C'est dans ce sens que Mbamba (2018) a mentionné que « *dans la tradition, on peut tomber malade du fait du non-respect d'une norme ou par la transgression d'un interdit, c'est le cas des interdits totémiques qui touchent aussi bien les interdits alimentaires que relationnels* ».

La transgression des interdits communautaires est souvent à l'origine des maladies parfois ignorées. Pour éviter d'en arriver là, les anciens rappellent ces interdits aux membres des clans, aux familles, de telle sorte que personne ne vient à les violer sous peine de maladie ou même de sanction suprême, c'est-à-dire la mort (Mbamba, 2018). Les restrictions liées aux pratiques traditionnelles visent généralement à préserver le groupe ainsi que l'individu de tout ce qui pourrait compromettre un développement harmonieux. Cette réglementation a été établie progressivement, en réponse à des circonstances ou à des événements, souvent regrettables, dont on cherche à éviter la survenance en adoptant des mesures préventives. Pour ces communautés, la transgression d'un interdit aura donc pour conséquence la reproduction des événements malheureux qui ont suscité leur adoption. Le respect de ces règles traditionnelles est une condition sine qua none pour maintenir l'ordre social et éviter les conflits. L'harmonie, ainsi que le bonheur des individus et des communautés, dépend du respect que les membres de la communauté accordent à ces prescriptions sociales.

4. Remédiation aux malheurs liés à l'inobservance des interdits

Selon les référents culturels des communautés étudiées, la transgression des interdits communautaires est perçue comme un tort causé à la communauté ou aux forces spirituelles (ancêtres et génies). Pour corriger ce tort, il faut implorer la clémence de l'entité offensée qui implique une reconnaissance de la faute commise et une volonté de réparer le tort causé à la communauté ou aux forces spirituelles (Diatta *et al.*, 2023). Des rituels de purification, impliquant des offrandes, des libations ou des sacrifices, peuvent être nécessaires pour apaiser les ancêtres et obtenir leur pardon.

Chez les Oubi, le chef de tribu, les anciens ou les détenteurs de savoir spirituel jouent un rôle déterminant dans le processus de remédiation, en tant que médiateurs entre la communauté et le monde spirituel. En effet, le pardon des ancêtres ou des forces spirituelles protège la communauté contre les malédictions et les influences négatives. Chez les Oubi de la famille Saleyio à Paulé-oula, manger le mouton fait enfler le visage et les yeux. Pour y remédier, ils utilisent les champignons blancs (*Boulo*) avec de l'eau et des paroles de repentance pour en faire une patte à mettre sur le visage comme remède. Cela aide à guérir rapidement de ce mal.

Chez les Bakwé du quartier Nangbétou de Djapadji, lorsqu'un membre mange le bouc, il le rend malade. Comme remède, ils utilisent les feuilles de rameau de palmier ou de raphia pour remédier au mal en grattant la langue de la concernée. Selon les référents culturels de ces communautés, les rameaux de raphia ou de palmier sont des objets sacrés ; les utiliser pourrait alors constituer un moyen expiatoire contre le mal. De même, selon leurs référents esthétiques, la poubelle représente le dépôt des déchets. La maladie étant considérée comme une mauvaise chose, ils vont devant le dépôt des ordures pour y laisser ce mal.

Chez les Bakwé et les Oubi, des sacrifices d'animaux (moutons, poulets) et des offrandes de nourriture (riz, huile rouge) sont offerts pour apaiser les génies et demander pardon pour les transgressions des espaces sacrés. La nature de l'offrande dépendrait de la gravité de la transgression. Pour des transgressions d'interdits comme la consommation d'animaux totémiques, il faut procéder à des rituels de purification ou de réparation avec l'usage d'instruments culturels et de végétaux. Ainsi, pour remédier aux conséquences sanitaires engendrées par l'agression du totem *Bolè* (colobe blanc-noir), le van (objet bio-culturel) et le raphia sont mobilisés. C'est dans la même veine que la réparation de l'agression du totem cabri se fait grâce au van qui fait partie des éléments culturels thérapeutiques de la consommation de ce totem. Pour ce faire, le choix des instruments à base d'espèces végétales répond à des critères spécifiques à caractère divinatoire et dénote une certaine représentation sociale. Les maladies causées par l'agression d'un totem sont souvent considérées comme des maladies surnaturelles. À cet effet, plusieurs rituels et plantes sont utilisés pour réparer le préjudice de la transgression des totems (Mbamba, 2018). Cette pratique, qui émane des savoirs traditionnels, contribue à la stabilité biologique, spirituelle et sociale des communautés.

5. Espaces sacrés perçus comme habitat de forces surnaturelles tutélaires

Cette étude révèle une variété d'espaces sacrés. Ces espaces sont composés de forêts, de cours d'eau, de montagnes associées aux rituels et aux cérémonies investis d'une dimension spirituelle. Ces espaces sont fondés et régis par diverses croyances. Ils sont perçus comme des habitacles de génies protecteurs, d'ancêtres, lieux de pouvoirs, de mémoire, de connexion avec le monde spirituel, lieux de transmission de valeurs culturelles et de sauvegarde des savoirs traditionnels.

Ainsi, la variété des rites pratiqués dans ces forêts constitue une richesse culturelle exceptionnelle et fondamentale qui détermine l'identité des communautés. Les communautés considèrent ces espaces sacrés comme des lieux de résidence des dieux et des ancêtres auxquels

elles assignent un rôle protecteur de leur communauté ou de leur village (Kokou et Sokpon, 2006). Chez les Bakwé, des montagnes, des rivières et des forêts sont considérées comme des lieux sacrés, habitacles des esprits protecteurs, servant de cadre à des rituels et à des cérémonies. Les espaces sacrés ont été institués pour protéger les villages. À cet effet, face aux difficultés, les communautés consultent les génies de ces espaces pour avoir des explications spirituelles de ces ennuis et les moyens de recours pour y remédier. Les espaces sacrés, tels que les rivières, les forêts et les cascades, sont des lieux de communion avec la nature et les esprits. Les communautés perçoivent les espaces sacrés comme l'habitacle des génies protecteurs, donc sources de protection contre les malheurs et les maladies. Les habitants y pratiquent des rituels pour implorer la santé, la prospérité et le bonheur. Chez les Bakwé de Doba, la rivière *Gbli* était adorée dans des circonstances bien précises. C'est lorsqu'un malheur s'abattait sur le village ou lorsqu'un endroit sacré du village était profané. Les Bakwé croient que ces espaces sont habités par des esprits et des génies qui protègent la communauté et influencent sa destinée. Ces croyances s'observent chez d'autres communautés également. Au Bénin, l'on compte plusieurs espaces sacrés de ce genre, tels que les forêts dédiées aux dieux ou aux génies protecteurs des populations. *« Elles sont les plus nombreuses au Bénin (fréquence de l'ordre de 60 %) et peuvent abriter plusieurs divinités : Danzoun ou forêts du génie Dan (dieu serpent), Xèbiossozoun ou forêts du dieu Xèbiosso (dieu de la foudre), Sakpatazoun ou forêts du génie Sakpata (dieu de la terre), Lissazoun ou forêts du dieu Lissa (symbolisé par le caméléon). Au sud du Togo, les Nyigbenvé sont des forêts du dieu serpent, symbolisé par l'arc-en-ciel »* (Kokou et Sokpon, 2006). Les pratiques culturelles liées aux ressources naturelles contribuent significativement à l'équilibre social et spirituel des communautés. Ces espaces sont réputés pour abriter les génies à qui les communautés adressent régulièrement des prières à travers des rituels et des cultes. Ces endroits qui font le lien entre l'homme, la nature, la culture, les valeurs spirituelles et religieuses sont des lieux de rencontre et de communication avec les génies (Zadou *et al.*, 2010 ; Diatta *et al.*, 2017).

La sacralité de ces lieux est souvent liée à des événements historiques importants, à des légendes ou à des pratiques rituelles transmises de génération en génération. Ces espaces sont des lieux de prière, de sacrifice et de communion avec les ancêtres et les esprits. Ils sont associés à la protection du village, à la fertilité des terres et à la santé de la population. Le chef de terre est habituellement le gardien de ces sites et veille au respect des interdits qui les entourent. Lorsque les adorations se faisaient, la femme accouchait facilement, les maladies n'étaient pas fréquentes et ils vivaient en paix. Cette adoration éloignait des récoltes, tous perturbateurs et

destructeurs. Vu l'importance de ces sites pour les communautés, leur gestion est confiée à des guides spirituels, généralement dépositaires de connaissances ancestrales. Pour garder le contact avec les esprits et bénéficier de leur générosité, les sites sacrés font l'objet de cérémonies et de rituels (sacrifices, libations, prières) réalisés par un guide spirituel choisi au sein de la communauté ou d'une famille dépositaire (Diatta *et al.*, 2017).

Ces espaces servent de cadre aux cérémonies d'adoration et de sacrifice au cours desquelles la communauté se rassemble pour honorer les esprits et demander leur protection. À Youkou, l'adoration de la rivière *Dohan* est considérée comme une source de guérison. Les habitants croient que la rivière sacrée a le pouvoir de protéger et de guérir. Cette guérison s'obtient à travers des dons et des prières adressées à la rivière. Ainsi, l'adoration collective de la rivière sacrée contribue à maintenir l'harmonie et la cohésion sociale au sein de la communauté. Dans ce même ordre de croyance, la forêt sacrée *leguian* à Keibly est réputée pour son pouvoir de guérison. Des guérisseurs traditionnels y pratiquent à cet effet des rituels pour soigner les maladies physiques et spirituelles, utilisant les plantes médicinales et la force des esprits de la forêt. La fonction principale de ces divinités tutélaires est beaucoup plus liée à la gestion du malheur et à la fécondité. Pour Salpeteur (2010), les grands lieux sacrés sont des lieux de guérison et de résolution des malheurs individuels et collectifs. Les divinités qui les abritent assurent donc la protection des communautés tant sur le plan spirituel que thérapeutique.

Les sites sacrés sont considérés comme des héritages laissés par les ancêtres. Ces sites sont considérés comme des lieux de résidence des esprits et des ancêtres. Des cérémonies d'adoration, de purification et de guérison s'y déroulent, où les communautés se connectent avec le monde spirituel et cherchent à obtenir protection et bénédiction. L'eau, source de vie et de purification, est sacrée pour de nombreuses communautés. Les rivières, les chutes d'eau et les sources, considérées comme les demeures des génies, sont érigées en lieux de culte où l'on pratique des rituels pour honorer les esprits de l'eau et demander des bénédictions. À Paule-Oula, l'eau du *Wahenié* est perçue comme ayant des propriétés médicinales, renforçant son importance dans les pratiques de sacrifice. Le chef de famille, accompagné de jeunes filles vierges (*Gnonnonhé*), y effectue des sacrifices pour demander protection, bénédiction et réussite pour la communauté. Cela montre que les rituels sont non seulement des actes de dévotion, mais aussi des démarches pragmatiques pour garantir le bien-être de la communauté.

Les montagnes, de par leur altitude et leur proximité avec le ciel, sont souvent perçues comme des lieux de rencontre avec le divin. Les sommets des montagnes servent de lieux de prière et

de sacrifice, où l'on sollicite la faveur des esprits. Les montagnes sacrées sont généralement considérées comme des lieux de résidence des ancêtres et des esprits. Elles symbolisent la force, la sagesse et la connexion avec le monde spirituel. C'est le cas de la montagne *Karahoulo* à Paulé-oula. Cette montagne est considérée comme un lieu sacré depuis des générations. Le sommet de la montagne étant considéré comme particulièrement puissant, les membres de la famille Bleyio y pratiquaient des sacrifices et des adorations pour demander protection et guidance au génie protecteur. Claude Lécouteux (1982) a aussi souligné ce caractère sacré des montagnes dans sa publication sur les aspects mythiques de la montagne au Moyen Âge. Ce travail, en se penchant sur les représentations mythiques de la montagne durant le Moyen Âge, a révélé que les montagnes sont souvent considérées comme des espaces sacrés, servant de médiateurs entre les dieux et les humains.

Ces sites sont des lieux de culte, d'offrandes, de purification et de guérison pour ces communautés. Des cérémonies d'adoration, des sacrifices et des offrandes sont pratiquées dans les sites sacrés pour demander la protection des ancêtres, l'abondance des récoltes ou la guérison des malades. Certains sites sacrés sont réputés pour leurs pouvoirs de purification et de guérison. Des rituels spécifiques y sont pratiqués pour soigner les maladies, chasser les mauvais esprits et rétablir l'équilibre spirituel. À Port-Gentil, le *Seledjo* exaucerait les demandes de ceux qui recherchent la réussite. Cette pratique s'observe également dans la région Nord du Burkina Faso. Chaque chef de terre est tenu de faire des sacrifices pour que les ancêtres donnent aux habitants de très bonnes récoltes et, en fin de saison, la population se doit de les remercier à travers d'autres sacrifices (Sawadogo *et al.*, 2010). Les communautés vénèrent des espaces naturels considérés comme sacrés, tels que les forêts sacrées et les cimetières. Ces lieux sont perçus comme des points de rencontre avec les ancêtres. Les habitants y pratiquaient des cérémonies d'adoration, des sacrifices et des libations pour implorer la protection, la fertilité, la bénédiction et la prospérité.

Les Bakwé croient que les forêts sacrées sont habitées par des génies protecteurs, des esprits ancestraux et des forces surnaturelles. Les espaces sacrés servent de cadre aux cérémonies et aux rituels, dédiés aux ancêtres. Par conséquent, le respect de ces entités est essentiel pour maintenir l'harmonie et la prospérité de la communauté. Les espaces sacrés, qui abritent des arbres sacrés comme le fromager et le samba, sont perçus comme des lieux de connexion avec les ancêtres et le passé de la communauté. Les forêts sacrées, abritant des arbres et des plantes vénérées, sont considérées comme des lieux de recueillement et de communion avec les esprits

de la nature. Les espaces sacrés représentent un lien vital avec les ancêtres et les esprits de la nature. Ils jouent un rôle déterminant dans la transmission des valeurs culturelles et spirituelles. Ils servent de point de contact avec le monde spirituel et permettent de communiquer avec les ancêtres pour solliciter leur protection, leur guidance et leur bénédiction. Ce sont des boucliers spirituels, protégeant le village des maladies, des catastrophes naturelles et des influences maléfiques. À cet effet, le cimetière est un lieu central pour les cérémonies d'adoration des ancêtres. Les cimetières sont considérés comme l'habacle des esprits ancestraux à qui il faut adresser des prières pour avoir le bonheur. Le cimetière est considéré comme un lieu sacré, car il abrite les dépouilles des ancêtres et est perçu comme un point de passage vers le monde spirituel. Pour ces communautés, un homme enterré devient un esprit. À cet effet, les Bakwé s'y rendent pour faire des offrandes de nourriture, de boissons et d'animaux en vue de demander leur protection. Chez les Kroumen à Djouroutou, le mont *Niénokoué*, une montagne située dans le PNT, est un lieu sacré où les habitants se rendent chaque année pour des cérémonies d'adoration et d'initiation. Ces rites visent à demander la protection des ancêtres, à garantir de bonnes récoltes et à maintenir l'harmonie dans la communauté. Pour cette communauté, faire l'adoration permet de s'attirer le bonheur. À Wonsealy, les Kouzié croient que la forêt sacrée *Bôbôgloi* est un réceptacle d'esprit parce qu'elle est près du cimetière du village et qu'il s'y trouve des esprits ancestraux avec leur puissance. Pellissier (1980) a signalé à cet effet que la forêt et le bois sont, pour de nombreuses ethnies africaines, les domaines des ancêtres fondateurs. Ils abritent les tombes et le panthéon des demi-dieux, dont les arbres sacrés sont les demeures. Pour Bertrand, cité par Sow (2003), sur le plan socioculturel et magico-religieux, la forêt est le repaire des esprits et le support des représentations mythiques collectives.

6. Espaces sacrés comme lieux de transmission des savoirs traditionnels

Chez les Bakwé, les Oubi, les Dao, les Guéré, les Kroumen, les Kouzié, les Bété, les lieux sacrés sont des espaces de transmission des connaissances traditionnelles, des mythes et des légendes, des valeurs culturelles des communautés. Les initiés, gardiens des connaissances et des pratiques ancestrales, y transmettent leur savoir aux jeunes générations. Les Dao, Oubi, Guéré et Kouzié possèdent des forêts sacrées où se déroulent des cérémonies traditionnelles et où résident les masques. Ces forêts sacrées sont à la fois la résidence des masques et les lieux d'initiation des jeunes générations à ces pratiques masquées. Ces masques sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres), des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Ils ont pour habacle la brousse ou la forêt, notamment les « *sanctuaires boisés* »

dont ils sont les propriétaires (Juhé-Beaulaton cité par Guiblehon, 2015). De ce fait, ces lieux constituent pour ces communautés des espaces importants de conservation et de transmission des savoirs masqués pour la continuité de ces pratiques. Ainsi, chez les Kouzié de Wonséaly, les masques *Gouégnloglou*, *Mimi lago* et *Zémahé* sont conservés dans la forêt sacrée *Bobokloa*. À Keibly, *Kpan* est également une forêt sacrée dédiée aux pratiques de masques. La forêt sacrée *Kpa* située à Diéré-Oula est aussi un enclos des masques. Elle est destinée à la conservation des objets traditionnels du village et des cérémonies d'initiation s'y déroulent. À travers l'initiation, ils transmettent les savoirs ancestraux. Les initiations et les cérémonies contribuent à la pérennisation des savoirs traditionnels. Chez les Kroumen du canton Patokola, le mont Niénokoué est aussi un espace d'initiation et d'éducation des jeunes générations aux valeurs culturelles de la communauté. Les savoirs traditionnels constituent la base de l'identité culturelle des communautés africaines. Les anciens jouent alors un rôle important dans la perpétuation de cette identité culturelle à travers le transfert du patrimoine culturel aux jeunes générations, à travers l'initiation dans les espaces sacrés dédiés à ces pratiques. Cette pratique s'observe dans d'autres contrées notamment au Bénin, où les forêts sacrées sont des espaces de transmission de savoirs traditionnels à travers l'initiation (Koukou et Sokpon, 2006). Zadou *et al.* (2010), ces auteurs ont relevé que les espaces sacrés, tels que les forêts ou les cours d'eau, sont des lieux où les populations autochtones perpétuent leurs pratiques ancestrales et leurs croyances.

7. Relation totémique entre l'homme et l'animal

7.1 Parenté mythologique entre l'homme et les espèces animales totems

Les communautés Kouzié croient que certains animaux sont parentés avec eux. En effet, cette parenté est consanguine et sociale. La parenté est consanguine parce que ces animaux, disent-ils, sont les descendants de leur sœur. La parenté sociale parce que ces animaux ont cohabité avec leur ancêtre. C'est ce que nous avons appelé la mytho-parenté entre des hommes et des animaux. Les animaux concernés sont la panthère, le guib harnaché, le céphalophe, le silure et le chimpanzé.

À Tchetal, la panthère *Gui* est perçue comme un parent par les trois familles Dafrahinou, Gbadahinou, Koreahinou parce que leur sœur a accouché d'une panthère. À Wonsealy, le guib harnaché, le céphalophe, le silure et le chimpanzé sont tous parentés de la famille Zakuhé de la tribu Baglo. En effet, le guib harnaché *Dry* est leur sœur, car une de leurs sœurs a accouché d'un guib harnaché. Le céphalophe (*Libi*) est également leur sœur parce que dans le passé, l'une

de leurs sœurs a également donné naissance à une biche. Cette parenté mythologique s'observe aussi chez la communauté Bobo-Mandarè de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso où des silures sont considérés comme les aïeux ou des génies protecteurs de la communauté Bobo-Mandarè. La consommation et la pêche de ces silures sont interdites et des pratiques rituelles leur sont associées (Soma, 2021).

Le chimpanzé est pour la famille Zakuhé de la tribu Banglo de Wonsealy un parent parce que leurs parents auraient cohabité avec lui dans le passé. Ces résultats montrent que chez la communauté Kouzié de Tchetal, le caractère totémique de la panthère vient du fait qu'elle est née d'une de leurs sœurs. Du côté des Kouzié de Wonsealy, le guib harnaché, le céphalophe sont devenus des totems parce qu'ils sont des descendants de leurs ancêtres. À Paulé-Oula, plusieurs familles vénèrent l'éléphant (*doué*) comme totem, notamment la famille Bléyo à Paulé-Oula. L'éléphant est considéré comme leur ancêtre. L'éléphant est pour eux un ancêtre protecteur. Parfois, le mythe fait de l'animal lui-même l'ancêtre ou le parent de l'ancêtre (Tubiana, 1964 et Mbot, 1999). Dans ce contexte, le totem est fondé sur une parenté propre avec l'animal.

Les espèces totem, animales ou végétales, occupent une place centrale dans la cosmogonie Bakwé. Chaque famille ou tribu possède son propre totem, hérité des ancêtres, qui est considéré comme un ancêtre protecteur. La consommation de la viande du totem est généralement interdite, et le respect de cet interdit est considéré comme essentiel pour maintenir l'harmonie entre les humains et la nature. Chez les Bakwé, les interdictions alimentaires liés aux animaux contribuent au respect des traditions et au maintien de l'harmonie au sein de la communauté. Selon des considérations mythologiques, certains animaux sont perçus comme un frère ou une sœur de la famille. Cette relation de parenté spirituelle implique un respect profond et des interdictions alimentaires stricts. Manger ce totem est considéré comme un acte incestueux et sacrilège. Chaque famille ou quartier possède des animaux totems qu'elle ou qu'il vénère et s'interdit de consommer. Ces animaux sont perçus comme des ancêtres protecteurs, des garants de l'identité familiale. Leur présence est considérée comme bénéfique pour la communauté.

Ainsi, la panthère est considérée comme l'ancêtre des Bakwé de Gnamangui. Si vous agressez une panthère, cela est considéré par ces communautés comme si vous avez agressé votre papa. La civette est considérée comme un frère par les Bakwé du quartier Seriadi de Touadi 1 parce qu'une de leurs arrière-grand-mères a donné naissance à une civette. Les animaux sont perçus comme des membres de la communauté, et leur bien-être est indissociable de celui des humains.

Ils incarnent un lien tangible avec les ancêtres, perpétuant leur mémoire et leur protection. Le buffle de forêt est également considéré comme un parent par les membres de la famille Kouré à Taï. Le totem buffle symbolise la gratitude de cette famille envers l'animal et une reconnaissance de son importance pour la survie de la famille. Il est considéré comme leur frère parce qu'il les a sauvés en donnant son dos pour les faire traverser le fleuve Cavally lorsque les colons étaient à leur poursuite. Cette considération tire son fondement des référents communautaires des Oubi. Chez ces communautés, une personne qui porte assistance à autrui est considérée comme un parent. Un animal qui joue le même rôle reçoit la même considération. Pour d'autres relations totémiques, il n'y a pas de filiation réelle. Selon Tubiana (2007), ce type de parenté est appelé parenté symbolique. C'est le cas du totem caméléon du clan Daza Bollugada Yida au Tchad, ce caméléon est considéré comme un parent des membres de ce clan, mais il n'y a pas de mythe explicatif pour cette parenté. Ce type de parenté naît souvent suite à un acte de sauvetage. Par reconnaissance, les membres du clan considèrent l'animal sauveur comme un parent (Tubiana, 2007). Freud, cité par Mbamba (2018), estime que les membres d'une tribu se dénomment d'après leur totem et croient aussi en général qu'ils en descendent. Dans la même veine, pour les Nzèbi du Gabon, le totem est un ami, un protecteur, il rassemble la famille en une organisation qui est le clan dont le point commun reste le totem et se considèrent tous comme parents. Cette filiation ou lien de parenté avec un ancêtre fictif ou mythique ne se rattache ni au sol ni à une localité (Mbamba, 2018).

7.2 Animal annonciateur d'évènements

Le totem est perçu comme un protecteur, une force bienveillante, veillant sur la famille ou la tribu. Il joue également un rôle d'annonciateur pour ceux qui l'ont comme totem. À cet effet, le chimpanzé totem de la famille Medja à Djapadji est considéré comme un totem. En guise de témoignage, avant le décès de l'un de leurs patriarches, les chimpanzés sont venus crier et dix minutes après, le patriarche a rendu l'arme. Les communautés Kouzié de Tchetalý et Bété de Gbliglo perçoivent certains animaux comme des annonciateurs d'événements. D'un côté, il y a des animaux qui sont annonciateurs d'événements malheureux comme la panthère, les reptiles (le serpent « *Sein* », le pangolin « *Gnan* », la tortue « *Kola* », le lézard « *Pain* », python « *Guimé* ») et d'un autre côté, il y a des animaux qui sont des annonciateurs d'événements heureux comme le varan. En effet, pour ces communautés, lorsqu'elles aperçoivent ces animaux, c'est qu'ils viennent faire passer un message. À Tchetalý, les trois familles Dafrahinou, Gbadahinou, Koreahinou croient que la présence de la panthère dans le village et

la traversée du village par celle-ci laissent présager le malheur. Lorsqu'une personne croise, au lieu de l'adoration du *Tarbahon*, les reptiles qui rampent (le serpent « *sein* », le pangolin « *gnan* », la tortue « *kola* », le lézard « *pain* », le python « *guimé* »), c'est un signe de malheur. Parce que lorsqu'ils sortent, ils peuvent t'emporter avec eux. Aussi, lorsqu'on les touche ou qu'on les ramasse, il s'en suit une malchance, voire la mort. À Gbiliblo, les communautés du quartier Detouo croient que le varan (*Pagnin*) quand il rentre dans la maison de ceux qui l'ont pour totem, c'est qu'il y a un bonheur qui s'annonce dans les jours qui suivent. Pour de nombreuses communautés, les animaux totems peuvent annoncer des messages ou des événements. Chez les Mitsogo du Gabon, le cri du Tôghô (*Ghèghie*) est perçu comme annonciateur d'une période d'abondance de gibier pour les chasseurs (Mogomba, 2013). Michel Cliquet (2015) qualifie ces totems de messagers. Le totem messager, de par son comportement, avertit ou donne un message spirituel immédiat ou proche à venir. Les totems, animaux ou éléments naturels sacrés, incarnent un lien ancestral avec la nature, offrant protection et guidance aux familles et aux clans. Les récits des communautés révèlent que les totems sont souvent liés à des événements historiques ou mythiques, impliquant le sauvetage ou la protection des ancêtres par l'animal totem. Par exemple, le python est un fétiche qui a pris la forme de l'animal, le caméléon (*Chamaeleo*), dans une maison est annonciateur d'un malheur imminent, ce que le Kabyè appelle (*Kawlassi*). Le hibou (*Assio*) lorsqu'il crie la nuit, selon la croyance, est un signe annonciateur d'un malheur. Celui qui tue l'animal totem doit dans un premier temps l'enterrer comme si c'était le cadavre d'une personne, ensuite faire des cérémonies en mémoire de l'animal (Tchaa et Baourbadi, 2020).

7.3 Animal protecteur

Certaines communautés perçoivent certains animaux totems comme des protecteurs et des guides spirituels. Par exemple, à Gnamangui, la panthère est perçue comme un garant de la sécurité du village pour le rôle de sauvetage qu'elle a joué dans la vie des communautés lors des guerres tribales. Les Bakwé de la tribu Negon de Dagadji ont pour totem le mamba vert. Ce serpent est considéré comme leur allié et leur protecteur. À Djouroutou, le touraco animal totem de tout le canton Patokola est considéré comme un protecteur. Ce totem symbolise la reconnaissance des membres de cette communauté au touraco pour le rôle de sauvetage que cet oiseau avait joué dans la migration de cette communauté. Ainsi, les membres de la communauté pensent que le touraco veille sur la communauté et la protège des dangers. Tubiana (2007) a rapporté, dans le même contexte qu' : « *Au cours d'une guerre, les ennemis des Barawa se*

préparaient à attaquer leur village. Le varan du désert a vu l'ennemi et a tapé le tambour des Barawa avec sa queue. Alors les Barawa sont sortis de leurs maisons, ont vu l'ennemi et lui ont fait face ». Dans la tradition Oubi, chaque famille vénère un animal totem, considéré comme un ancêtre protecteur et un guide spirituel. Pour la famille Glé à Diere-Oula, le cercopithèque diane joue ce rôle important de protecteur. Pour les membres de cette famille, manger ce singe équivaldrait à consommer son propre parent. Le nom *Glé* que porte cette famille vient de ce singe. Cet animal bénéficie de ce traitement parce qu'il a sauvé les ancêtres de cette famille d'un danger. Cette relation totémique a été relevée par Tubiana (2007), lorsqu'il rapportait qu'un animal ayant jadis protégé l'ancêtre, les membres de ce clan s'interdisent de le tuer, de consommer sa viande et lui manifestent du respect de différentes manières. La première obligation est de ne pas le tuer et de ne pas le manger, même s'il a été tué par un membre d'un autre clan (*Ibid*).

Certains totems, comme la panthère, symbolisent la force et le courage des guerriers. À Taï, les membres de la famille Sawê considèrent la panthère comme un protecteur. À Daobly, comme dans beaucoup de villages de la région, les familles sont liées à des totems, souvent des animaux. Les totems sont plus que de simples symboles, ils représentent un lien spirituel avec les ancêtres et protègent la famille. Le chimpanzé, bien plus qu'un simple animal, est considéré comme un membre de la famille Sehouo, pour le sauvetage dont l'un des leurs aurait bénéficié de la part de cet animal dans le passé. Les totems sont souvent perçus comme des ancêtres protecteurs qui veillent sur la famille. Selon Mogomba (2013), plusieurs légendes portent sur les actions bienfaitrices et de sauvetage des animaux au profit des ancêtres. De ce fait, ces animaux sont considérés comme des animaux porte-bonheur et profitent d'un traitement particulier en conséquence. Ces espèces totems servent de liaison aujourd'hui entre ces communautés et leurs ancêtres.

7.4 Animal totem comme identité

Dans certaines communautés, le totem détermine l'identité d'un groupe d'individus. Il renforce le sentiment d'appartenance des individus à une communauté. Le totem marque, dans cette situation, l'appartenance à une famille ou à un clan. Ce totem est généralement hérité des ancêtres et transmis de génération en génération. Chez les Bakwé de Touadji 1, chaque quartier du village possède son propre totem, ce qui permet de distinguer les différents groupes familiaux. Par exemple, les membres du quartier Seriadjî à Touadji 1 ne mangent pas la civette, ceux du quartier Trepoadji ne mangent pas le singe. Chez cette communauté, le nom de l'animal

totem suffit pour savoir son appartenance familiale, vice versa. Les totems servent ainsi de marqueurs d'identité et de différenciation entre les différentes familles et les différentes lignées. C'est le cas du totem panthère chez les Kouzié de Tchetal. La panthère est devenue un symbole pour la communauté à cause du rôle de sauvetage qu'elle a joué dans la vie des ancêtres. Ainsi, *« l'identité clanique est fondée non seulement sur un ancêtre commun, mais aussi sur un totem, souvent un animal ayant jadis protégé l'ancêtre, avec lequel ses descendants doivent poursuivre une alliance. L'animal sauvage est ainsi un marqueur de l'identité clanique. Dans le système des animaux-totems, la diversité clanique est symbolisée par le monde animal »* (Mogomba, 2013). Sous cet angle, ces totems deviennent des références identitaires. L'identité étant *« un principe de cohésion intériorisé par une personne ou un groupe. Elle consiste en un ensemble de caractéristiques partagées par les membres du groupe, qui les identifient au sein du groupe et les différencient des autres groupes »* (Mbamba, 2018).

8. Arbres sacrés comme demeure des esprits des ancêtres

Plusieurs espèces végétales sont considérées comme sacrées ou ont une signification particulière dans les cultures des communautés de l'espace Taï. Ces espèces sont souvent associées à des croyances et des pratiques traditionnelles. Pour ces communautés, la protection de ces espèces végétales est importante pour le bien-être de la communauté. Chez les Bakwé de Doba, par exemple, les fromagers poussaient sur des tombes et les plus âgés étaient enterrés sous des fromagers. De ce fait, ces Bakwé pensent que les esprits des ancêtres se trouvent dans ces arbres qui poussent sur les tombes ou auprès des tombes des défunts parents. Ils servent de point de contact avec le monde spirituel, servant de canal pour solliciter la protection des ancêtres, demander des conseils ou faire des offrandes. Chez les Bakwé, les fromagers sacrés poussent sur les tombes ou des fromagers auprès desquels sont enterrés des ancêtres. Des adorations sont faites au pied de ces fromagers en l'honneur des ancêtres. Pour ces communautés, ces fromagers abritent les esprits des ancêtres décédés. Le samba (*Koutou*), qui a également servi de sépulture d'un patriarche ou d'un héros, est considéré comme un lieu de passage entre le monde des vivants et celui des morts. Ces arbres sont des vecteurs de communication avec le monde spirituel. L'utilisation de l'arbre dans les rituels suggère que l'arbre est perçu comme un vecteur de communication avec le monde spirituel. Le grand palmier, le fromager et le samba bénéficient de cette sacralité. C'est le cas d'*Adansonia digitata* qui, selon la croyance locale, est l'habitat préféré des *Agolma* (dieux), qui protègent la société contre les malheurs (Tchaa et Baourbadi, 2020). Certains arbres sacrés matérialisent des

événements historiques des populations locales. Dans ce contexte, ces arbres deviennent des lieux de mémoire et d'identité des communautés (Juhé-Beaulaton, 2003).

9. Danses traditionnelles

Les danses traditionnelles occupent une place importante dans la vie sociale et spirituelle des peuples africains. Elles sont des occasions de célébrer les événements importants de la vie, de renforcer les liens sociaux, de se connecter au monde spirituel, de maintenir un lien profond avec le passé et de transmettre les valeurs aux jeunes générations.

9.1 Régulation de l'ordre social et maintien de la cohésion sociale

Les danses de masques constituent souvent un moyen d'organisation de la vie communautaire et de maintien de la cohésion sociale. Ils protègent les familles des attaques mystiques des ennemis. Incarnant le pouvoir et la sagesse des générations passées, les masques bénéficient d'un profond respect qui impose crainte et vénération. Ils participent aux cérémonies de justice, aux règlements de conflits et à la punition des transgresseurs. C'est le cas du masque *Teheglahi* de la communauté Dao de Daobly qui assure la sécurité des communautés. Il veille au bon déroulement des cérémonies, garantissant l'ordre et protégeant la communauté contre les influences néfastes et les perturbations lors des cérémonies. Les masques sont également perçus comme des protecteurs de la communauté. Ils éloignent les mauvais esprits, les maladies et les ennemis. À Paulé-Oula, le masque *Ziagbe*, par exemple, est considéré comme un puissant guerrier qui protège le village des forces maléfiques. C'est le cas du masque *Zougla* chez les Kouzié de Wonsealy, ce masque joue un rôle de régulateur social chez ces communautés. Lorsque l'ordre social se trouve troublé par des conflits internes ou externes, ces Kouzié recourent à ce masque pour rétablir l'ordre (Appia *et al.*, 2025). Selon Guiblehon (2015), les masques qui interviennent dans la régulation de l'ordre social et de la cohésion sociale constituent aussi un contre-pouvoir. Ils sont à cet effet des forces surnaturelles et des intermédiaires entre Dieu et les hommes.

Certains masques sont considérés comme des masques sages. Le masque *Gbloglahi* des communautés Dao de Daobly, est considéré, en ce sens, comme un masque sage. Les masques sages interviennent lors des cérémonies importantes, comme les sacrifices ou les rituels de bénédiction. Ils jouaient un rôle important dans l'organisation des travaux collectifs, comme le défrichage des champs. Lorsque le masque convoque la population à faire un travail, tous les initiés doivent s'y rendre obligatoirement pour travailler. Autrefois, ces masques étaient utilisés pour la guerre et la protection des villages. Ils représentaient une force spirituelle capable

d'intimider les ennemis et de protéger les habitants. Le masque veille au bon déroulement des activités de pêche, de chasse, à la réalisation des activités agricoles. Il invoque la pluie et règle les conflits. Il veille à la sécurité des hommes et des biens, participe à la célébration des naissances, des mariages et des investitures des patriarches. Le masque organise les fêtes des initiés, des circoncis et des excisées. Il renforce la cohésion sociale (Kouassi, 2013).

À Diéré-Oula, *Siagor* est un masque guerrier (*Tagnon*), qui défendait la communauté dans les guerres. Chez la communauté Gnè, les masques occupent une place centrale dans la vie sociale et spirituelle. Ils sont appelés pour protéger la communauté, guérir les malades, résoudre des conflits, célébrer les récoltes et les rites de passage. Ils veillent au respect des valeurs morales et leur présence est indispensable au maintien de l'ordre social. C'est le cas à Keibly où le masque *ouiya gla* est un masque considéré comme un masque régulateur. La pratique des masques suppose, parfois, diverses fonctions sociales. Ainsi, il y a des masques qui sont susceptibles d'organiser la vie communautaire, dans la mesure où pour le maintien de l'ordre dans la communauté Bété de Gbligblo, le masque *Gnonglé gla* est utilisé. Le masque *Guereglahi* présente aussi une fonction de régulateur de la vie communautaire. C'est pourquoi, pour mener à bien cette fonction, l'usage est fait des cornes d'animaux, et ce pour exprimer la possession de pouvoir par ce masque. Ainsi, des masques faits à base de ressources naturelles sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres), des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Ils régulent l'ordre social dans les villages (Guiblehon, 2015).

En ce qui concerne la pratique des masques *Djédégla* et *Guagla*, elle participe à l'éducation de la jeunesse. Le masque *Gnonglé gla* est perçu comme une source de bonheur, de bénédiction, de réjouissance et facteur de cohésion sociale pour la population de V3. Ce faisant, la pratique de ce masque crée une atmosphère de joie, d'épanouissement ainsi que de bonne humeur au sein de la communauté. Les pratiques de masques *Gnonglé gla*, *Mimilago* et *Zémahé* constituent un facteur de cohésion sociale en ce sens qu'ils représentent, pour les populations de Wonséaly (V2) et de Gbligblo (V3), un canal de manifestation de la joie, un moyen d'expression de la fraternité. Ainsi, l'organisation sociale en pays Guéré, à l'ouest de la Côte d'Ivoire, repose sur trois grandes institutions « sacrées ». Il s'agit des masques *Koui*, *Glae* et *Dji* (panthère), appelés des « masques », car ce sont des apparitions masquées. « Ces masques interviennent dans la régulation de l'ordre social. Ils sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres) et des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Ils sont les propriétaires des sanctuaires boisés, leurs habitats » (Juhé-Beaulaton cité par Guiblehon, 2015). Les masques guerriers

avaient autrefois pour rôle de préparer les hommes au combat. Ils incitaient les hommes à entreprendre et à poursuivre les guerres tribales. Chez les populations locales, certains jeunes sont choisis, initiés et formés pour défendre les siens en cas d'attaque, parce que dans l'ancien temps, l'une des principales activités de cette période était la guerre. En effet, chez les communautés Kouzié, la guerre était un moyen de défense ou de conquête. Il fallait donc préparer des personnes, des hommes guerriers pour défendre le village.

Le *Kouhi*, une pratique guerrière sacrée commune à tous les Krou, est associée à la justice et à l'ordre. Il intervient dans les situations jugées graves pour résoudre les conflits et maintenir l'harmonie au sein de la communauté. Il instaure et fait respecter l'ordre. Il maintenait la paix dans les villages. Le *Kouhi* organisait la communauté, il décidait et dirigeait les travaux communautaires. C'est dans cette même dynamique qu'un membre responsable de la danse *Gbaiman* révèle les enjeux liés à la pratique de cette danse dite de protection. La pratique de *Gbaiman* est perçue comme un moyen de ne pas succomber aux attaques mystiques des autres individus. Il se cache un sens spirituel dans la conception des hommes guerriers. Par exemple, beaucoup de jeunes dans les communautés Kouzié se font initier à la danse *Gui* ou la danse *Gbaiman* ou encore la danse *Goulè* qui sont toutes des danses guerrières. Ils se font initiés dans le but d'avoir une certaine protection vis-à-vis des dangers (les attaques mystiques, par exemple) qui pourraient nuire à leur vie. Après ces rites initiatiques, ces jeunes deviennent beaucoup plus courageux, avec une force physique redoutable et ne reculent plus devant les obstacles. Cette posture constitue, pour ce peuple, la démonstration de ce que le danseur-guerrier est prêt à braver toutes sortes d'obstacles pour défendre la famille et le village au prix de sa vie (Akaffou, 2014).

9.2 Danse traditionnelle marquant un rite de passage

À Daobly, certaines danses, comme le *Bleyio* ou le *Plongnlon*, sont liées aux rites de passage et aux initiations. Elles marquent le passage des jeunes filles de l'adolescence à l'âge adulte et leur intégration dans la communauté. Aujourd'hui, le *Plongnlon* est décrit comme une danse d'accueil des personnalités. Ces moments de fête marquent la fin des initiations. Chez les Guéré, ces cérémonies sont des occasions de célébration de la bravoure des initiés, au vu des épreuves que comprennent les initiations (Kouassi, 2013).

CHAPITRE VIII : VALEURS CULTURELLES : PILIER D'UNE GESTION DURABLE DES AIRES PROTÉGÉES

1. Sacralisation des sites naturels comme moyen de conservation traditionnelle de la biodiversité

L'analyse des résultats montre l'importance de la sacralisation comme outil de conservation des espèces animales, végétales et des sites naturels dans l'espace Taï. Selon Diatta *et al.* (2017), les sites naturels sacrés jouent un rôle indirect de conservation des ressources, même si leur premier rôle est culturel et spirituel. Les interdits liés aux espèces animales ou végétales totems pourraient contribuer à la réduction des pressions sur les ressources du parc.

Les forêts, les rivières et les montagnes sacrées sont des endroits interdits aux non-initiés. Ces restrictions protègent la faune et la flore de ces lieux et contribuent à leur conservation. Chez les Bakwé, les rivières sacrées, comme les rivières *Go*, *Palabod*, *le Gia* et *Glor* bénéficient d'une protection particulière. En effet, ces poissons de ces rivières sont interdits à la consommation et des sacrifices y sont pratiqués pour assurer la prospérité et la protection de la communauté. La particularité de la rivière *Go* chez les Bakwé de Doba se trouve dans la réaction immédiate de la rivière en cas de transgression. Il y est interdit de faire la lessive. Lorsqu'une personne y fait la lessive, aussitôt, l'eau monte en crue. Cette réaction instantanée des génies de la rivière, après une désobéissance, impose le respect et l'obéissance aux règles sociales qui régissent cette rivière. Il en est de même pour la rivière *Glor* dans laquelle il est interdit de faire la pêche et de faire la lessive avec du savon. L'huile de palme et la graine, ainsi que le riz, n'y vont pas. Selon la présidente des femmes de Doba, la désobéissance à ces règles est suivie d'un châtement. Par peur de subir les conséquences de la colère des génies, les communautés respectent religieusement les interdits liés à ce cours d'eau. De ce fait, cette rivière regorge de plusieurs espèces de poissons, notamment le poisson à queue rouge (*dara*), le gadon (*kosso*), le silure (*nin*) et les carpes (*Garcin*). Cette sacralisation contribue à la préservation de la rivière et de sa biodiversité. Ces pratiques conservationnistes des communautés locales ont également été observées par Sané *et al.* (2021) dans la région de Ziguinchor au Sénégal. Chez le peuple Ajamaat de cette région, des sites d'eau sacrés constituent des *abris de génie ou de djinn*. La crainte des génies qui y demeurent entraîne des attitudes d'évitement vis-à-vis de ces endroits et limite par conséquent le prélèvement de leurs ressources naturelles. Car la violation des préceptes qui les régissent peut occasionner des malédictions et aboutir à la mort (Appia *et al.*, 2023).

Il est également interdit de chasser dans les environs de la rivière sacrée *Tcha* de Djapadji appelée. Cela montre que les animaux qui se trouvent dans cet espace sacré bénéficient d'une protection particulière, au point que les chasseurs ne peuvent pas les capturer. Toutes ces pratiques symbolisent l'attachement des communautés à ces sites naturels pour leurs valeurs culturelles qui, de façon indirecte, participent à la conservation de la biodiversité. Cette relation d'attachement à la nature s'observe aussi chez le peuple Joola qui accorde beaucoup d'importance à la nature. Pour cet attachement, elle a institué une tradition qui protège l'environnement en donnant un statut sacré à des espaces naturels à valeur culturelle tels que les cours d'eau, les forêts et les bois (Diatta *et al.*, 2022). En outre, chez les Bakwé de Dahoro, la rivière *Gia* et les espèces aquatiques qui s'y trouvent bénéficient d'une protection coutumière pour leur caractère sacré. Les communautés évoquent la présence de forces surnaturelles qui y vivent. Cette croyance renforce la dimension sacrée de la rivière. Les habitants racontent que ceux qui ne respectent pas ces interdits risquent de tomber malades ou de mourir. Lorsqu'un individu se trouve en situation de désobéissance aux règles d'un espace sacré, celui-ci peut se voir interpellé par les esprits du lieu. Ce qui précède montre la capacité des esprits à veiller au respect des interdits. Dans les référents spirituels de ces communautés, tout ce qui est sacré est doté d'un pouvoir surnaturel capable d'agir en bien ou en mal. Cette croyance impose donc une soumission totale aux exigences du sacré. Chez les Bété de Gbliglo, des systèmes traditionnels de gestion ont été également institués pour assurer le respect et la protection des lieux auxquels ils accordent une valeur magico-religieuse. C'est dans cette logique que les espèces aquatiques de la rivière sacrée *Sobro* des Bété de Gbliglo bénéficient d'une défense de pêche et de consommation. La sacralisation de la rivière *Sobro* a aussi une fonction écologique pour le Parc national de Taï. En effet, cette rivière qui prend sa source dans le parc est adorée par la communauté Bété de Gbliglo. Ainsi, l'accès limité, l'interdiction de la pêche dans cette rivière, le respect des interdits établis pour empêcher l'exploitation et la consommation de toutes les espèces aquatiques qui s'y trouvent ont permis d'obtenir un nombre important et varié de poissons présents dans la rivière *Sobro*, à savoir les carpes et silures. Au vu de tout ce qui précède, force est de constater que la tradition religieuse africaine contribue à la protection de la biodiversité à travers des croyances, des pratiques et des interdits spécifiques. Les sites sacrés, qui sont des habitats riches en biodiversité, ont été préservés grâce à ces règles socialement constituées (Gadou, 2001). Ces systèmes de gestion traditionnels des sites naturels à valeur culturelle s'observent chez plusieurs communautés. Allant dans le même sens, « *les sociétés diolas, en puisant dans leur imaginaire, ont développé un système de gestion et de*

protection de la mangrove assez performant. Elles ont érigé un système de tabous et d'interdits appliqué à des sites de mangrove et à des animaux terrestres ou aquatiques considérés comme totems de certaines familles. L'observation plus ou moins stricte de ces règles a permis de préserver certaines parties de la mangrove servant à leur tour de sanctuaire pour les espèces animales » (Diatta et al., 2023).

Les forêts sacrées jouent un rôle important dans la conservation de la biodiversité. C'est le cas des forêts sacrées *Leguian* et *Kpan* chez les Gnèò de Keibly dans le secteur de Taï. La forêt sacrée *Leguian* bénéficie d'une protection assurée par l'héritière d'un guérisseur qui en avait la garde. Personne n'y est autorisée à pénétrer sans permission. La présence d'une case sur le site de la forêt sacrée, où personne n'habite, suggère une volonté de préserver cet espace et de le protéger de toute intrusion. Quant à la forêt sacrée *Kpan*, elle est dédiée aux masques. L'accès à cette forêt est interdit aux femmes et aux non-initiés. La biodiversité de ces forêts se trouve ainsi protégée de toute activité humaine, garantissant leur conservation. Aussi, une forêt sacrée de Daobly est considérée comme un lieu de protection contre les influences maléfiques. Cette forêt contribue à la préservation des traditions. Cette restriction souligne le caractère sacré et secret de cet espace, réservé aux pratiques rituelles et aux hommes ayant suivi un parcours initiatique spécifique. La limitation de l'accès à cette forêt et l'interdiction de l'exploitation de ses ressources contribuent à sa préservation. Les institutions traditionnelles contribuent significativement à la conservation des espaces sacrés par leur capacité à exercer une dissuasion mystique, psychologique et réelle sur les individus (Badiane, 2007).

Les Kouzié de Wonsealy croient que la forêt sacrée *Bôbôcloua* est le lieu où résident les esprits ancestraux du village. C'est pourquoi son accès est interdit aux non-initiés et aux profanes. Ainsi, la présence de certaines espèces floristiques et fauniques rares enregistrées dans la forêt sacrée *Bôbôcloua* confirme bien le rôle de conservation de la biodiversité que joue cette forêt sacrée. La forêt sacrée *Bôbôcloua* abrite des espèces floristiques telles que le *Kantou* (*fôfôtou*), le *faro* (*Zoué*), le *fromager* (*Djo*) et fauniques comme le colobe (*Bolè*). Cette restriction d'accès aux forêts sacrées leur confère une grande capacité de conservation de ressources naturelles rares, c'est en ce sens que Gadou (2003) a relevé que les bois sacrés constituent des réservoirs de biodiversité grâce aux interdits et aux sanctions coutumières qui y sont appliqués. Il en est de même avec les forêts sacrées qui abritent un fétiche. Chez la communauté Bété de V3, par exemple, il existe une forêt sacrée dénommée *Galozô* (sous le dabéma). Dans cette forêt se trouve un dabéma, au pied duquel est instituée un fétiche de protection du village. Cet espace est ainsi réservé aux pratiques d'initiation et d'adoration du village. De ce fait, l'accès est

interdit aux non-initiés. Il est aussi interdit d'y prélever une ressource naturelle sous peine de sanctions sociales et spirituelles. Les réglementations liées aux sites abritant des fétiches ont également été relevées par Diatta *et al.* (2017), lorsqu'ils ont rapporté que dans les sites abritant un fétiche, des interdits stricts sont mis en place. La transgression de ces interdits est sanctionnée par des malédictions ou des malheurs pouvant toucher le fautif et sa famille. Ainsi, la régulation de l'accès et de l'exploitation des ressources naturelles dans ces sites sacrés s'appuie sur un système de croyances, d'interdits et de sanctions mystiques qui permettent d'en assurer la préservation des ressources naturelles qui s'y trouvent. Les contes, les chants et les proverbes sont les moyens utilisés pour sensibiliser à la protection de la biodiversité. Le mythe et la sacralisation des espèces végétales et animales favorisent leur protection. Les bois sacrés constituent des réservoirs de biodiversité grâce aux interdits et aux sanctions coutumières qui y sont appliquées (Gadou, 2003). Dans l'espace urbain d'Oussouye, une commune dans la Basse-Casamance au sud du Sénégal, par exemple, la couverture végétale est constituée, dans sa majeure partie, par des sites sacrés. Il est donc interdit de ramasser du bois mort, de faire des défriches de culture et de chasser dans ces forêts. Les sites forestiers sacrés urbains contribuent, en outre, à la protection de la diversité biologique dans une zone urbaine, ce qui démontre l'efficacité des traditions dans la protection et la gestion de l'écosystème forestier (Badiane, 2007).

2. Totémismes alimentaires comme pilier de protection des espèces animales

La panthère est l'animal totem le plus fréquemment cité lors des enquêtes sociales. Elle est perçue comme un animal protecteur, dont il est formellement interdit de chasser et de consommer. Ainsi, la panthère est considérée comme un animal sacré et un protecteur, dans plusieurs communautés. Ce statut est lié à des histoires et des croyances qui lui confèrent une importance particulière. À Gnamangui, par exemple, la panthère est vénérée pour son rôle d'intermédiaire entre la population et les ancêtres pendant les guerres tribales. Cette histoire transmise de génération en génération fonde la sacralité de la panthère. La communauté protège ainsi l'animal de toute activité de braconnage. Ce rapport totémique entre cette communauté et la panthère tient jusqu'à aujourd'hui. Ce lien transcende les générations et les conséquences de sa désobéissance sont irréversibles. Celui qui désobéit à ce totem peut en mourir. Il en est de même avec le totem chimpanzé chez ces communautés. La sanction ne se limite pas seulement aux membres de la communauté qui connaissent l'animal totem, mais à tous les individus de la communauté. La peur de subir les conséquences de la désobéissance du totem impose le respect

et l'observance des prescriptions totémiques. Ces pratiques totémiques, répandues en Afrique en général, sont des *préceptes ancestraux* constituant « *de véritables forces en matière de gestion durable des ressources de la nature. En effet, l'identification d'une espèce de faune comme totem dans une aire culturelle donnée favorise l'abondance relative de cette espèce dans cet espace* » (Zadou et al., 2011).

D'autres animaux, comme la civette, le colobe, le guib harnaché, le pangolin, etc., sont également cités comme des totems pour certaines familles ou certains quartiers. Ces interdictions spécifiques contribuent à la diversité des espèces protégées. Le totem alimentaire n'est pas consommé par ces communautés, donc protégé du braconnage. La sacralisation des espèces totems tire son origine souvent des mythes. Les animaux totems, comme le singe, le buffle de forêt ou le crabe, bénéficient d'une protection particulière, car ils sont considérés comme des ancêtres ou des protecteurs des familles. Les membres de ces familles s'abstiennent de les chasser ou de les consommer, contribuant ainsi à leur conservation. Le cercopithèque diane est considéré à cet effet comme un grand-parent chez les membres de la famille *Glé* à Diere-oula. La relation totémique entre les membres de cette famille et ce singe est toujours respectée pour le rôle de sauvetage que cet animal a joué pour les ancêtres de cette famille lors des guerres tribales. Cela démontre la grande influence de cette relation totémique, au point qu'elle amène cette famille à s'identifier au singe. Cette pratique s'observe également chez les Diola du Sénégal où de nombreux patronymes ont pour symbole une espèce animale sauvage (Badiane, 2007). Cette relation particulière entre les hommes et les animaux a contribué à la protection de ces animaux depuis de longues dates. De même, la famille Kouyayo considère les reptiles comme sacrés, chose qui garantit leur protection. Les conséquences de la transgression des interdits liés aux totems, telles que les maladies et les malheurs, amènent à obéir à ces interdits de peur d'être victime. Le récit du grand frère qui a mangé du crabe, son totem, et a souffert de furoncles sert d'avertissement. Les rituels et les restrictions totémiques aident à gérer les ressources naturelles de manière traditionnelle. Depuis des millénaires, cette approche traditionnelle, transmise de génération en génération, a contribué à préserver la biodiversité des communautés de l'espace Taï. La panthère et le serpent, en particulier, sont considérés comme des entités spirituelles dotées de pouvoirs de protection. Les récits sur la protection et l'aide apportées par ces animaux établissent un lien émotionnel et spirituel, faisant de ces animaux des symboles de force et de bienveillance.

Certaines familles s'interdisent de consommer ou de tuer des animaux totems, ce qui participe grandement à la préservation de ces espèces animales. C'est le cas du totem touraco, qui est le totem des Kroumen du canton Patokola. Cette interdiction de consommer le touraco s'étend même aux étrangers qui visitent le village, contribuant ainsi à sa protection à grande échelle. Ces pratiques culturelles contribuent à réduire le braconnage, étant donné qu'ils s'interdisent de le tuer. Ils n'accepteront pas le commerce du touraco et décourageront ainsi les braconniers. Chez ces communautés, le touraco est considéré comme un animal sacré et protecteur par les habitants du canton Patokola. Son statut de totem interdit sa consommation et son agression, contribuant ainsi à sa protection. La transmission de l'histoire du totem touraco de génération en génération renforce son importance symbolique et culturelle. Le statut sacré attribué aux animaux totems interdit leur chasse et leur consommation, garantissant ainsi leur protection. Ainsi, le touraco peut vivre dans le village ou à proximité du village sans être menacé, ce qui contribue à son respect et à sa protection. Certaines espèces animales sont protégées pour des raisons spirituelles et culturelles, comme le colobe de Geoffroy, au Ghana, le crocodile au Bénin et au Burkina Faso, le python royal au Bénin et la panthère en Côte d'Ivoire (Gadou, 2001).

D'autres animaux, comme le guib harnaché, la panthère, le python, sont également protégés par différentes familles. Cette protection s'étend aux étrangers. Les visiteurs du village sont informés des interdits liés aux totems, garantissant ainsi une protection plus large des espèces concernées. La croyance que tuer un animal sacré entraîne des malheurs dissuade certains individus de braconner, contribuant ainsi à la préservation de la faune. Les systèmes traditionnels mis en place par les communautés locales pour protéger la panthère, les reptiles qui rampent (le serpent, le pangolin, la tortue, le lézard), le chimpanzé, le guib harnaché, le silure, la biche noire, l'aigle, le singe, le varan participent à la conservation du Parc national de Taï. En effet, plusieurs versions mythiques ont été utilisées comme moyen par les Kouzié pour protéger leur faune. À Tchetal, la panthère (*gui*) est selon la croyance communautaire une sœur parce que leur sœur a donné naissance à une panthère.

À Wonsealy, les membres de la tribu Baglo pensent qu'ils sont parentés à le guib harnaché (*Dry*), la biche noire (*Libi*), le poisson silure (*Lôkôsignin*) et le chimpanzé (*Gouè*) parce qu'ils croient que dans le passé, l'une de leurs sœurs leur a donné naissance, sauf le chimpanzé qui a cohabité avec eux dans le passé. C'est la raison pour laquelle il est interdit de les tuer et de les consommer. Certaines espèces animales sont vénérées à cet effet. Par exemple, à Tchetal, la panthère (*Gui*) lorsqu'elle traverse le village est annonciatrice d'un malheur imminent. Lorsqu'une personne croise en chemin les reptiles qui rampent (le serpent, le pangolin, la tortue,

le lézard, le python), cela présage un malheur. À Wonsealy, la communauté considère l'aigle et le poisson silure comme des sauveurs. À Gbiliblo, le varan, lorsqu'il rentre et sort d'une maison, selon la croyance, est un signe et un annonciateur d'un bonheur. Ainsi, ces espèces totems sont entourées d'interdits qui les protègent. Ceux qui ne respectent pas ces interdits sont sanctionnés d'un malheur par les ancêtres. Chez les Dida en Côte d'Ivoire, le totem suppose un pacte de non-agression des hommes envers l'animal concerné. Dans cette perspective, les Dida de Divo ne mangent pas les singes de la forêt sacrée locale, la panthère et l'écureuil rouge. Le nom Divo tirerait son origine de l'animal sacré, la panthère. Divo signifie en langue locale Givo, qui veut dire cité de la panthère (Kragbe & Touao, 2010).

3. Sacralisation d'espèces végétales comme moyen traditionnel de conservation de la biodiversité

Le fromager (*Fôôtô*) est un arbre sacré souvent associé aux ancêtres et à la mort. L'enterrement des anciens dans les fromagers ou au pied des fromagers renforce le caractère sacré de cet arbre. Dans l'imaginaire de ces communautés, les âmes des ancêtres enterrés sous les fromagers habitent ces fromagers. Il en est de même pour les fromagers qui poussent sur les tombes. Ces arbres sont considérés comme des arbres sacrés. Par conséquent, ils sont protégés de toutes les actions destructrices de l'homme. Chez les Dida en Côte d'Ivoire, les arbres comme le *Carapa procera* (*Djissou*), l'*Alstonia boonei* (*voukpé*) et le *Zanthoxylon gilleti* (*Tchèrè*) bénéficient d'une protection traditionnelle basée sur le sacré en raison de leur valeur culturelle. Selon les normes coutumières qui régissent ces bois, « *ces bois ne doivent pas être coupés, quel que soit l'endroit où ils se trouvent, même dans un champ. La personne qui coupe un de ces bois devient folle parce qu'ils sont des bois sur lesquels les génies s'assoient surtout la nuit pour surveiller le village* » (Amani et Binin, 2017).

L'iroko est un arbre sacré utilisé dans la médecine traditionnelle. Ses racines et ses feuilles sont précieuses et l'arbre lui-même est associé à la force et à la longévité. L'iroko et le champion (*Gble*) sont également mentionnés pour leurs propriétés protectrices et leur utilisation dans les rituels. Certains arbres sont, par ailleurs, vénérés et utilisés à des fins rituelles ou médicinales. Le Djouroutou (makoré), arbre de la vérité, est utilisé par les guérisseurs pour des cérémonies et des soins. La sacralisation, en limitant l'exploitation des ressources et en interdisant certaines pratiques néfastes, a un impact direct sur la conservation. Dans cette étude, les observations faites sur le terrain et les témoignages recueillis montrent que les sites sacrés et les espèces totems sont en général bien préservés. Les croyances et les pratiques traditionnelles des

communautés locales participent alors à la préservation de la biodiversité. Les cérémonies et rituels associés aux sites naturels sacrés et aux totems visent à consolider l'harmonie entre les humains et les êtres surnaturels. Cela contribue de façon indirecte à la protection des ressources naturelles. Dans les espèces végétales bénéficiant d'un statut sacré, elles sont soustraites de l'exploitation. « *En raison de leur usage spécifique (bain rituel, conjuration du mauvais sort, désenvoutement et purification) ou de leur situation géographique (sites des initiés ou fétiches), les populations les épargnent de l'abattage. Par conséquent, la pression sur ces espèces est limitée* » (Diatta et al., 2022).

Le pistachier, le *Kantou* et le palmier à huile sont des espèces végétales sacrées chez certaines communautés de l'espace Taï. Selon la croyance communautaire, ces espèces végétales sont considérées comme totems, donc protégées par les communautés. En effet, à Gbiliblo, le mythe est également un moyen utilisé par les Bété pour protéger la flore. Par exemple, le bois *Kantou* est un bois mystique parce que c'est un secret dangereux que seuls les initiés connaissent. Chez les Kouzié du quartier Lessio de Wonséaly, le pistachier (*Lah*) est considéré comme leur sœur, donc interdit à la consommation. Chez les Bété du quartier Lagoguhé de Gbliglo, le palmier à huile (*Galo*) est frappé d'un tabou suite au décès de leur sœur après que le palmier lui a parlé. Il est alors interdit de manger la graine de ce palmier et de boire son vin. Chez les Oubi de Port-Gentil, le palmier à huile est préservé de tout usage domestique pour son intervention dans les rituels d'adoration du *Seledjo*. Ces interdits sont religieusement respectés par l'ensemble des habitants des villages et participent à la conservation de ces espèces végétales. Plusieurs composantes d'espèces végétales interviennent dans des pratiques culturelles. Par exemple, le macérat d'écorce du Caïlcédrat permet d'être purifié contre le Boekin chez les Diola de Basse-Casamance au Sénégal. « *On l'utilise également pour des bains contre l'envoutement causé par les mauvais esprits et les malédictions engendrées par le contact avec les menstrues. Ce même procédé permet également de purifier l'individu dont le conjoint vient de décéder* » (Ibid). Cette utilité culturelle des plantes favorise leur protection par ces communautés et participe à la conservation de la biodiversité.

4. Inconvénients liés à l'empêchement des pratiques culturelles dans les aires protégées

Cette étude souligne l'existence passée des forêts sacrées, des rivières sacrées et des collines sacrées situées à l'intérieur du PNT. Ces espaces faisaient l'objet de cérémonies d'adoration impliquant des sacrifices d'animaux pour le bien de la communauté. C'est le cas de la rivière *Tcha*, une rivière sacrée des Bakwé de Djapadji. Cette rivière se trouvant dans le parc, les communautés n'y ont pas accès. De ce fait, cette rivière n'est plus adorée depuis la création du PNT. Aussi, chez les Oubi de Paulé-Oula, le *Guahèko* est une chute d'eau située dans le Parc national de Taï. Ces communautés n'ont plus également accès à ce site sacré depuis la création du Parc. Cette situation limite la pratique des rituels traditionnels. Pourtant, la population locale voit un lien direct entre les cérémonies d'adoration et leur bien-être ainsi que leurs développements. Étant privées de ce site, les communautés pensent qu'elles ne reçoivent plus de bénédictions des ancêtres, dans la mesure où elles sont empêchées d'exercer des pratiques qui leur procurent des bénédictions et la protection. De ce fait, certains membres de ces communautés pensent que le PNT s'oppose à leur bien-être et à la sauvegarde de leur culture. Cela montre que l'empêchement des communautés locales de pratiquer leurs coutumes liées à l'adoration des sites sacrés peut entraîner la disparition de ces pratiques et des savoirs qui y sont liés (Diatta et al., 2023). De plus, l'empêchement des communautés locales d'accéder à des sites sacrés présents dans des aires protégées peut conduire à un désintérêt ou à une opposition de celles-ci aux systèmes de gestion de ces aires et rendre les efforts de conservation moins efficaces (Kokou & Sokpon, 2006).

5. Conséquences du modernisme sur les pratiques traditionnelles et la conservation des aires protégées

L'avènement du modernisme a entraîné l'abandon ou le délaissement de plusieurs pratiques traditionnelles et des savoirs associés. La religion ancestrale naît souvent dans des contextes qui engagent les communautés rurales dans une relation d'adoration. Ce qui amène ces dernières à interagir avec certains lieux qu'elles considèrent comme sacrés. Cependant, avec l'intrusion de facteurs exogènes, les pratiques d'adoration propres aux espaces dits sacrés semblent être négativement influencées aujourd'hui par la modernité, principalement par la religion chrétienne. À cet effet, nous observons un engouement mitigé autour de la pratique d'adoration de certains espaces sacrés des communautés de l'espace Taï. Cette situation a été décrite par Diatta et al. (2017), lorsqu'ils ont affirmé que certains sites perdent

progressivement leur caractère sacré au profit des religions monothéistes. Ces religions considérant les pratiques traditionnelles liées aux sites sacrés comme de la superstition, certains membres des communautés converties à ces religions pensent que les pratiques traditionnelles d'adoration sont diaboliques, donc à proscrire. À l'arrivée de l'église Harris, par exemple, chez les Bakwé, les convertis ont abandonné toutes les pratiques traditionnelles d'adoration des espaces sacrés au profit de cette religion. Les religions révélées ont ainsi favorisé la désacralisation de nombreux espaces sacrés, affaiblissant les moyens traditionnels de conservation de certaines ressources naturelles (Sané *et al.*, 2021b ; Diatta *et al.*, 2022). Aussi, les pratiques guerrières telles que le *Kouhi* qui participaient à la régulation sociale et au maintien de la cohésion sociale ont été abandonnées sous prétexte qu'elles relèvent de la sorcellerie.

Les croyances des populations riveraines du PNT, associées aux espaces et espèces sacrés susceptibles de mettre ces dernières à l'abri de toutes formes d'agression et de consommation, connaissent aujourd'hui un affaiblissement dû à divers facteurs dominés par la religion chrétienne et la modernité. Aussi, le désintérêt exprimé par des individus pour le respect de ces croyances anciennes dénote un changement de paradigme. Cet état de fait constitue non seulement une menace pour la continuité des pratiques culturelles des communautés locales, mais également un désavantage pour le PNT parce qu'il l'expose à des actes d'agression de sa biodiversité. C'est à juste titre que Koy & Ngonga (2017) remarquaient que : « *le greffage entre la religion, la colonisation, la modernité, la culture et les réalités pratiques s'est érigé en un goulot d'étranglement, réduisant par ricochet, la dimension conservatoire des cimetières, les espaces de rites d'initiation culturelle, les interdits alimentaires et les espaces légendaires ayant réussi à jouir de la sacralisation* ».

Au vu de tout ce qui précède, les principales parties prenantes de la conservation du PNT, notamment les acteurs institutionnels et les acteurs locaux, doivent prendre des décisions pour une gestion durable de cette aire. Au niveau institutionnel, ces actions peuvent consister à :

➤ **reconnaitre les valeurs culturelles**

Un point central soulevé par les enquêtés, lors de cette étude, est la nécessité de reconnaître et d'intégrer les valeurs culturelles des communautés locales dans les stratégies de conservation du PNT. Les communautés ont insisté sur l'importance de prendre en compte les espaces sacrés, les totems, les interdits et les rituels liés à la nature dans la gestion du parc afin de favoriser leur participation active à la protection du PNT. L'exclusion des communautés dans la prise des décisions concernant le parc a contribué à l'affaiblissement des pratiques culturelles et à une

perception négative de sa conservation. L'implication des communautés locales dans la surveillance, la sensibilisation à travers la promotion des totems alimentaires et la mise en place de projets de développement durable est essentielle pour assurer une protection efficace du PNT. L'intégration des traditions dans la gestion du parc contribuerait à leur valorisation et à leur transmission aux générations futures.

Les communautés pensent que les consultations, lorsqu'elles ont lieu, sont formelles et superficielles, sans prise en compte véritable de leurs besoins et de leurs propositions. Cette absence de communication transparente et de dialogue constructif crée un climat de méfiance et d'incompréhension entre les deux parties prenantes, d'où la nécessité de prendre en compte les besoins des communautés locales dans le plan d'action et de gestion du parc. Selon la Déclaration universelle de l'UNESCO (2003) sur la diversité culturelle traditionnelle et endogène de 2001, la reconnaissance des valeurs culturelles dans le contexte de la gestion des ressources naturelles contribue au maintien de la diversité biologique et à la survie de l'humanité. La perte de la diversité culturelle entraînerait une détérioration de la qualité de vie ou la perte du sens de la vie. Laisser mourir des langues et des cultures réduirait la masse des connaissances sur l'environnement et le profit que nous pouvons en tirer. Diversité biologique et diversité humaine se trouvent ainsi liées. Le respect réciproque est indispensable pour la stabilité et la paix sur la terre. Dans le cadre de la gestion des aires protégées, cela favorisera une convergence de vues entre gestionnaires et communautés locales pour une gestion durable.

➤ **partager les bénéfices de la conservation**

Un sentiment de frustration émerge des témoignages des communautés locales, car les populations locales estiment qu'elles ne bénéficient pas concrètement de leur participation à la protection du PNT. Ils déplorent le manque de retombées économiques directes, malgré les restrictions imposées à leurs activités traditionnelles (chasse, pêche, agriculture) pour préserver la biodiversité. Cette frustration est exacerbée par le contraste entre la richesse du parc, qui attire des touristes et des chercheurs, et la pauvreté des villages environnants.

Les populations locales estiment qu'elles doivent pouvoir tirer des avantages économiques et sociaux de la présence du parc sur leur terroir. Ainsi, il est nécessaire de développer des activités économiques durables, comme l'écotourisme ou la mise en place d'activités génératrices de revenus afin de concilier conservation et développement local. Un système de compensation pourrait être envisagé pour les communautés locales qui subissent des restrictions d'accès aux ressources du parc, sous forme de soutien aux projets agricoles ou de développement

d'infrastructures (écoles, centres de santé). Pour un garant de valeurs culturelles à Gnamangui, *« L'État doit lutter contre la pauvreté parce que c'est ça qui pousse les gens à rentrer dans le Parc. C'est parce que les jeunes des campements n'ont rien à manger qu'ils rentrent là-bas la nuit pour aller chercher les trucs pour venir vendre. Mais s'ils sont encadrés, s'ils ont des activités à faire, ils ne feront pas ça »*. Selon Houssein *et al.* (2016), la durabilité de la Gestion Communautaire des Ressources Naturelles (GCNR) est certainement liée au fait que les communautés locales voient clairement les bénéfices qu'elles en tirent. Ces avantages sont, entre autres, le développement des infrastructures routières et immobilières, l'accès légal à certaines ressources naturelles et la création d'activités génératrices de revenus. Aussi, la préservation des valeurs culturelles et des pratiques ancestrales est considérée comme un profit pour les communautés locales et favorise un intérêt pour la conservation des ressources naturelles (Zadou *et al.*, 2010).

➤ **autoriser l'accès aux espaces sacrés pour les cérémonies traditionnelles**

Les communautés estiment que l'impossibilité d'accéder aux espaces sacrés situés à l'intérieur du Parc pour la pratique de leurs rituels et cérémonies traditionnelles leur porte des préjudices spirituels et sociaux. Comme l'indiquent les propos du Chef du village de Paule-Oula : *« Si pour des rites, des rituels, si les surveillants ou bien ceux qui surveillent le parc ici peuvent accepter que les sachants ou bien ceux qui adorent les coins sacrés puissent rentrer là-bas pour aller faire des adorations, revenir pour le bien de la population »*. Ces communautés pensent qu'il n'y aurait pas de raison qu'elles ne s'impliquent pas dans la conservation du PNT. En effet, les Sites Naturels Sacrés (SNS) en Afrique ont une valeur spirituelle, militaire et socioculturelle pour les communautés locales (Djah, 2009). De ce fait, les gestionnaires doivent pouvoir définir un cadre pour autoriser et accompagner ces pratiques pour le bien-être spirituel des communautés et pour la conservation durable du parc.

➤ **achever ou suivre les projets initiés au profit des communautés locales**

En dépit des efforts des gestionnaires du parc pour la réalisation des Activités Génératrices de Revenus (AGR) au profit des communautés, les perceptions de celles-ci restent mitigées. En effet, les communautés estiment que de nombreux projets, souvent prometteurs au départ, sont abandonnés en cours de route, soit par manque de financement, soit par le désistement du promoteur après avoir reçu l'argent du donateur. De plus, des difficultés liées à la conception, à la planification, à la participation, à l'appropriation locale, au financement, à la durabilité économique et au manque de suivi constituent des sources d'échec (Kone, 1994 ; Ibo, 2005 ;

Assemien & Delanne, 2006). Pourtant, ces AGR sont généralement initiées par des membres de ces communautés pour fournir une alternative aux populations locales afin de les éloigner de la destruction des ressources protégées (Padonou *et al.*, 2019). Ces échecs font croire aux communautés locales que les gestionnaires du parc ne sont pas réellement engagés dans l'amélioration de leurs conditions de vie. Pour pallier cette perception négative, il faut initier des projets durables et encadrés par des experts de développement communautaire. Aussi, il est nécessaire d'assurer un suivi rigoureux, attentif et régulier des projets à l'effet de garantir et améliorer la perception du parc par ces populations locales.

➤ **autoriser et encadrer des visites guidées des communautés locales dans le Parc ou l'écotourisme**

Les communautés sollicitent l'organisation de journées portes ouvertes dans le Parc, où chaque famille pourrait présenter son totem et sensibiliser le public à son importance. Cela pourrait être une aubaine pour créer des circuits touristiques permettant aux visiteurs de découvrir les totems et les traditions des communautés locales. À cet effet, la responsable de la WCF de Taï a mentionné que *« si l'OIPR arrive à identifier des valeurs fondamentales à mettre en avant, il pourrait se rapprocher d'eux pour faire une petite formation ou également donner des supports visuels. Les totems, expliquer d'où ça vient, leur origine. Ils n'ont pas conscience que pour un étranger, c'est exceptionnel d'entendre ça »*. Inclure les totems dans la gestion du Parc sera bénéfique pour la sauvegarde des traditions et pour la conservation du parc. Cela se perçoit dans les propos du Chef de village de Taï : *« Nous serons les meilleurs en Côte d'Ivoire, si nous voulons intégrer nos totems dans le Parc national de Taï. Ceux qui sont de l'autre côté du Parc, nous ne savons pas, mais c'est-à-dire tous les animaux que tu vois dans le Parc là, ils ne seront pas mangés »*. Les sites sacrés et les totems alimentaires sont, pour de nombreux cas, des sanctuaires et des pratiques de conservation de la biodiversité. À cet effet, Gadou (2001) a appelé à leur intégration dans les programmes nationaux de préservation de la biodiversité, à travers, par exemple, le développement et la promotion de sites naturels sacrés dans des circuits touristiques.

Au niveau des acteurs locaux, il est nécessaire de :

➤ **initier des dialogues intergénérationnels**

Aujourd'hui, les jeunes s'intéressent de moins en moins aux pratiques traditionnelles. En plus de l'affaiblissement des pratiques culturelles liées à l'expansion du modernisme, souvent opposé à la tradition, les jeunes s'intéressent peu aux pratiques traditionnelles (Kouassigan,

1966 ; Chanvallon, 2009 ; Djah, 2009, Mbamba, 2018 et Diatta et *al.*, 2022). Face à cette réalité, la mise en place de programmes éducatifs à travers, par exemple, les initiations et les échanges intergénérationnels permettrait de renforcer la compréhension mutuelle des valeurs culturelles et de susciter l'intérêt de les sauvegarder chez les jeunes.

➤ **assurer la transmission des valeurs culturelles**

L'accès à l'éducation, la migration vers les villes et l'exposition à d'autres cultures éloignent les jeunes des traditions ancestrales. La destruction des habitats naturels et la raréfaction des espèces animales rendent difficile le maintien d'une relation tangible avec les totems. La transmission des connaissances est généralement limitée aux initiés, ce qui peut exclure les jeunes générations et freiner la diffusion des traditions. Les jeunes s'intéressent plus à ce qu'ils voient dans les médias, au détriment de leur culture. Les parents qui devraient transmettre ces valeurs à leurs progénitures ont démissionné. C'est ce que Mbamba (2018) qualifie de crise identitaire.

Pour sauver les valeurs culturelles, il faut commencer par la sensibilisation des parents à la transmission des savoirs ancestraux aux jeunes générations, pour leur permettre de les enseigner à leur tour aux générations à venir.

➤ **protéger les espaces sacrés existants**

Les espaces sacrés existants dans l'espace Taï aujourd'hui sont, pour certains, menacés d'exploitation. Certains migrants économiques qui ont des champs à la périphérie de ces espaces ont souvent tendance à rogner les périphéries de ces espaces. D'autres individus s'adonnent aussi au prélèvement clandestin des ressources de ces espaces sacrés. C'est le cas de la forêt sacrée *Bobokloa* au Wonsealy. Pour faire face à ces activités anthropiques, le Garant de cette forêt sacrée a sollicité une aide afin de clôturer cette forêt sacrée et de la mettre à l'abri des agresseurs. Cela se perçoit dans le verbatim qui suit : « *Ce que moi, je peux te demander, c'est que tu m'aides. Tu vois la forêt qui est là-bas. Fais un effort, peut-être dans ton rapport, il faut le faire pour qu'on protège. Parce qu'aujourd'hui, les gens ont commencé à exploiter ça. À l'insu de ceux qui sont au village. Même jusqu'à, je suis allé voir le commandant des Eaux et Forêts à ADK. Donc, tu vas aussi appuyer. Parce que j'avais causé avec un agent des Eaux et Forêts qui m'a dit que l'État pouvait même clôturer ça. On peut clôturer, ça fait six hectares, six hectares carrés. Donc, c'est ce que je demandais : que les gens protègent* ». Ces propos montrent une volonté des communautés d'adopter de nouvelles stratégies, en plus des stratégies traditionnelles, pour protéger ce patrimoine culturel. Ainsi, les communautés adoptent de plus

en plus de stratégies de résilience et d'innovation au sein des systèmes traditionnels pour faire face aux menaces du modernisme. L'une des stratégies innovantes est la construction de clôtures (en bois ou en mur) autour des espaces sacrés. La construction des clôtures est généralement subventionnée par trois entités, notamment la communauté locale, les cadres et l'État avec ses partenaires financiers. Les bois sacrés de Koko, Soba, Mongaha, Sozoribougou, d'Ossiéné dans la zone de Korhogo ont bénéficié, à cet effet, de clôtures en mur (Konate et *al.*, 2021 ; Coulibaly, 2025). Certains dignitaires des espaces sacrés construisent des cases remplies de fétiches aux alentours des forêts sacrées pour arrêter la progression des champs. C'est le cas de la forêt sacrée Zodrèzoum dans la commune de Tori-Bossito au Bénin. Pour faire face aux rognements de la forêt sacrée Avazoum, les dignitaires l'ont délimitée avec de l'hysope (Hountondji et *al.*, 2019).

Pour les forêts sacrées qui subissent fréquemment les pressions anthropiques, les dignitaires, avec l'appui du roi de Tori-Bossito au Bénin, ont implanté des plaques d'interdiction avec des messages d'interdiction de toute exploitation sous peine de sanction du palais royal (Hountondji et *al.*, 2019). Ces nouvelles stratégies de protection des espaces sacrés se présentent comme de nouvelles solutions d'adaptation et de conservation des valeurs culturelles face aux pressions anthropiques liées à la modernité.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cette étude portant sur les valeurs culturelles du Parc national de Taï, nous retenons que la connaissance des valeurs culturelles des communautés riveraines des aires protégées est indispensable pour capitaliser les pratiques favorables à la conservation, d'une part. Et d'autre part, gérer celles qui peuvent compromettre les objectifs de conservation, pour aboutir à une gestion durable de ces aires. Les divergences entre gestionnaires et populations riveraines émanent très souvent des perceptions différenciées des ressources naturelles, dans la mesure où celles-ci constituent un support d'expressions culturelles et de moyens de subsistance pour les communautés riveraines. Pour les conservationnistes, ces ressources constituent le poumon de l'humanité. Pour faire face à ces divergences, la prise en compte des valeurs culturelles s'avère nécessaire pour implémenter la participation des communautés à la gestion des aires protégées et assurer la continuité des traditions. Dans cette dynamique, une étude a été entreprise sur les valeurs culturelles des communautés de l'espace Taï. Cette étude a consisté en une analyse des valeurs culturelles des communautés locales du PNT. L'hypothèse qui a guidé cette étude stipulait que les valeurs culturelles du PNT sont constituées d'un ensemble de ressources naturelles et de pratiques sociales des communautés locales.

Dans une approche qualitative, cette étude a montré que les valeurs culturelles des communautés Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao, Guéré, Kouzié et Bété de l'espace Taï sont réparties en trois principales catégories que sont les espaces sacrés, les espèces sacrées et les danses et cérémonies traditionnelles. Les espaces sacrés comprennent des bois sacrés, des forêts sacrées, des cours d'eau sacrés et des montagnes sacrées. Ces espaces, chargés de significations spirituelles et culturelles, jouent un rôle déterminant dans la vie sociale des communautés, dans la transmission des savoirs et dans leur relation avec l'environnement. Ils sont des supports de spiritualité et de pratiques culturelles. Leur importance, bien que menacée par l'abandon de certaines pratiques traditionnelles, reste profondément ancrée dans la mémoire collective. Quant aux espèces sacrées, elles incluent des totems alimentaires et des végétaux sacrés. Des animaux sont considérés comme des totems alimentaires, incarnant des liens ancestraux et spirituels avec la nature.

Les danses et les cérémonies renferment des masques de réjouissances, judiciaires, funéraires, des danses guerrières et des danses de réjouissances. Les masques, loin d'être de simples objets artistiques, sont des entités vivantes, chargées de pouvoir et de signification, qui incarnent les ancêtres, les esprits et les forces de la nature. Les masques sont souvent associés aux ancêtres

et au monde spirituel, permettant de communiquer avec eux et de demander leur protection. Les danses traditionnelles sont un moyen d'expression artistique, un vecteur de cohésion sociale, de maintien de l'ordre social, de protection de la communauté et de transmission des savoirs.

Ensuite, les valeurs culturelles, qu'il s'agisse des espaces sacrés, des espèces sacrées, des danses et cérémonies traditionnelles, font l'objet de représentations sociales chez les communautés Kouzié, Bété, Bakwé, Oubi, Guéré, Dao et Kroumen. À cet effet, les sites naturels sacrés sont perçus par les communautés comme étant l'habitable des génies protecteurs et des esprits ancestraux, ainsi que des lieux de transmission des savoirs traditionnels. Les espaces composés de forêts, de rivières, de collines, de cimetières ou d'autres sites spécifiques sont considérés comme des endroits où les esprits et les ancêtres résident et où l'harmonie entre le monde physique et le monde spirituel peut être maintenue ou rétablie.

Par ailleurs, les espèces animales sont perçues comme des parents, des annonciateurs d'événements et des sauveurs. En ce qui concerne les masques, ils sont considérés comme des moyens de protection contre toutes les adversités, tout en étant vus comme un moyen de régulation et d'organisation de la vie communautaire, ainsi que comme un facteur de cohésion sociale. Les espèces sacrées, notamment les totems, les animaux ou les végétaux sacrés, occupent une place importante dans la vie sociale et spirituelle de nombreuses communautés. Ils symbolisent un lien ancestral avec la nature et incarnent des valeurs de protection, de respect et d'interdépendance. Chaque famille, voire chaque individu, possède un animal sacré qu'il est interdit de chasser ou de consommer. Le choix du totem est souvent lié à un événement fondateur, un ancêtre mythique ou une croyance particulière. Certains animaux sont alors considérés comme des parents, d'autres comme des protecteurs, ainsi que des annonciateurs d'événements et des marqueurs d'identité.

Les masques, habituellement sculptés dans des bois sacrés, représentent des esprits ou des ancêtres. Ils sont considérés comme l'incarnation d'un esprit ou d'un ancêtre. À travers les danses au rythme de tambours et de chants, ils créent une atmosphère mystique et festive. Ils sont portés lors de cérémonies et de rituels importants, comme les funérailles et les fêtes de village. Les danses et les masques occupent une place importante dans les cérémonies, les fêtes et les rites de passage. Ils expriment la joie, la tristesse, la gratitude et la connexion avec les ancêtres. Les danses et les masques sont des vecteurs de transmission des savoirs, des valeurs et des histoires ancestrales. Ils contribuent à la cohésion sociale et à la transmission intergénérationnelle de la culture.

En outre, les communautés disposent de valeurs culturelles favorables à la conservation de la biodiversité telles que la sacralisation et les totems alimentaires. La sacralisation joue un rôle important dans la conservation des espèces animales et végétales du Parc national de Taï. Dans la tradition des communautés étudiées, tout ce qui bénéficie d'une sacralité présente une importance spécifique pour les communautés qui l'instituent. Cette sacralisation constitue un moyen traditionnel efficace de conservation d'espèces animales, végétales et de sites naturels culturels dans l'espace Taï. Ce système traditionnel de gestion est maintenu par des croyances et des pratiques culturelles des communautés locales, transmises de génération en génération. Les interdits utilisés dans ce contexte contribuent à la protection des espaces et espèces sacrés, allégeant ainsi la tâche aux gestionnaires du Parc en limitant la pression sur certaines espèces et zones qui bénéficient de cette gestion traditionnelle. Tout en reconnaissant les services écosystémiques dont elles bénéficient du fait de la présence du Parc, les communautés déplorent leur séparation d'avec certains sites sacrés au profit du Parc. Ces espaces étaient traditionnellement protégés par des interdits et faisaient l'objet de cérémonies d'adoration impliquant des sacrifices d'animaux pour le bien de la communauté. Cependant, certaines pratiques des communautés sont à risque pour la conservation du PNT, notamment l'usage de certaines composantes des ressources naturelles dans les pratiques culturelles et les effets du modernisme. Le modernisme constitue aujourd'hui un rouleau compresseur de certaines valeurs culturelles. Surtout avec l'avènement des religions révélées, pacifiquement, le christianisme et l'islam, certains individus ont abandonné les pratiques culturelles au profit de ces religions, créant une rupture dans la continuité de ces pratiques. Cette situation entraîne un affaiblissement, voire l'abandon de certaines pratiques ancestrales exposant certaines ressources naturelles à une surexploitation humaine. Malgré ce fait, certaines pratiques traditionnelles résistent à ce fléau. Pour une gestion durable du PNT, il est alors nécessaire de créer les conditions de sauvegarde de ces valeurs et d'inciter les communautés à participer à la gestion de cette aire protégée.

Elle montre que les communautés disposent de systèmes de gestion et de conservation communautaires des ressources naturelles à valeur culturelle. Par ailleurs, certaines de ces valeurs s'effritent aujourd'hui sous le poids du modernisme. Les espaces sacrés, les espèces sacrées, les cérémonies, les danses traditionnelles et les interdits de ces communautés, transmis de génération en génération, témoignent d'une relation harmonieuse et respectueuse entre l'homme et la nature. La valorisation de ces valeurs, en collaboration avec les communautés locales, est essentielle pour la protection du PNT et la transmission des savoirs ancestraux.

Cependant, certaines ressources végétales sont menacées d'exploitation en raison de leur valeur socioéconomique et culturelle. De ce fait, une collaboration entre les gestionnaires et les populations locales pourrait contribuer à une conservation et à une gestion durable du Parc national de Taï. Les résultats qui précèdent montrent que les objectifs de cette étude ont été atteints et les différentes hypothèses formulées ont été confirmées. Enfin, les théories de référence sont également justifiées au regard des valeurs culturelles affectées aux ressources naturelles et des perceptions différenciées dont elles sont l'objet.

En perspective, cette étude invite à la prise en compte des valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï, pour favoriser l'implication de ces communautés dans la gestion du PNT, gage de gestion durable. En effet, les communautés de l'espace Taï, de par leur proximité du parc et à travers leur riche patrimoine culturel lié à la nature, ne peuvent-elles pas participer davantage à la conservation du parc à travers leurs connaissances endogènes ?

BIBLIOGRAPHIE

- Abdelmalki, L., & Mundler, P. (2010). *Économie de l'environnement et du développement durable*. De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.abdel.2010.01>
- Abric, J. C. (1994). *Pratiques sociales et représentations. Livre de Jean-Claude Abric*. Presses Universitaires de France. https://booknode.com/pratiques_sociales_et_representations_02976444
- Abric, J. C. (1997). *Pratiques sociales et représentations*. PUF.
- Abric, J.-C. (1987). *Coopération, compétition et représentations sociales*. DelVal.
- Abric, J.-C., & Verges, P. (1994). *La représentation sociale de la banque*.
- Adler, A. (1998). Le totémisme en Afrique noire. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 15, 13-106. <https://doi.org/10.4000/span.1549>
- Adou Yao, C. Y., Kpangui, K. B., Kouao, K. J., Adou, L. M. D., Vroh, B. T. A., N'Guessan, & K.E. (2013). Diversité floristique et valeur de la forêt sacrée Bokasso (Est de la Côte d'Ivoire) pour la conservation. *VertigO*, 13-1. <https://doi.org/10.4000/vertigo.13500>
- Akaffou, Y. S. D. (2014). « *Fankwé* » en pays Akyé de Bécédi-brignan en Côte d'Ivoire : *Entre pratique ancestrale de transmission de pouvoir et test de maturité des jeunes*.
- Akpavi, S., Assistant, M., Kanda, M., Assistante, M., Odah, K., Assistant, M., Akpakpah, K. E., & Kossi-Titrikou, K. (2013). *Valeur socio-culturelle des plantes alimentaires : Un facteur de préservation*.
- Altieri, M. A. (1999). The ecological role of biodiversity in agroecosystems. In *Invertebrate Biodiversity as Bioindicators of Sustainable Landscapes* (p. 19-31). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-50019-9.50005-4>
- Amani, Y. C., & Binin, K. G. (2017). Le sacré dans la conservation forestière chez les autochtones de Divo (Sud Côte d'Ivoire). *Annales de l'Université de Moundou, Série A - Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, 3(1), 147-163.
- Appia, K. V., Zadou, D. A., & Diarrassouba, A. (2025). Migration économique et périllement des valeurs culturelles liées à la danse des masques chez les communautés Kouzié dans l'espace Tai (Sud-Ouest Côte d'Ivoire). *Revue Africaine de Migration et Environnement, ARME*, Vol. 8, 1-18.
- Appia, V. K., Zadou, D. A., & Kouassi, K. H. (2023). Valeur Sociale de l'Arbre du Néré dans l'Aire Culturelle Gour en Côte d'Ivoire. *European Scientific Journal, ESJ*, 19(17), 91. <https://doi.org/10.19044/esj.2023.v19n17p91>

- Assemien, A., & Delanne, P. (2006). *Population et développement : Défis et perspectives pour la Côte d'Ivoire*. Ministère d'État, ministère du plan et du développement; du Fonds des Nations Unies pour la Population.
- Audet, R. (2012). L'écologie humaine de Pierre Dansereau et la métaphore du paysage intérieur. *Natures Sciences Sociétés*, 20(1), 30-38. <https://doi.org/10.1051/nss/2012009>
- Babou, I. (2015). Patrimonialisation et politiques de la nature : Le parc national de La Réunion. *VertigO : la revue électronique en sciences de l'environnement*, 15(1). <https://www.erudit.org/fr/revues/vertigo/2015-v15-n1-vertigo02424/1035732ar/>
- Badiane, S. D. (2006). Pratiques culturelles et gestion des ressources forestières en Basse-Casamance : L'exemple des Diola d'Oussouye. *Mémoire de DEA/Chaire Unesco-UCAD*.
- Badiane, S. D. (2007). *Pratiques culturelles et gestion des ressources forestières en Basse Casamance : L'exemple des Diola d'Oussouye* (Université Cheikh Anta Diop de Dakar). CODESRIA Books Publication System. <https://doi.org/10.57054/codesria.pub.1407>
- Berété, M. (1998). La législation traditionnelle de gestion des ressources naturelles : Le «Waton». *Bulletin du PACIPE (Programme régional d'assistance à la communication et à l'information sur la protection de l'environnement)*, 12, 16.
- Bergonzini, J.-C. (2004). *Changements climatiques, désertification, diversité biologique, et forêts*. SILVA.
- Berkes, F. (2012). *Sacred Ecology* (0 éd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203123843>
- Bessaignet, P. (1971). L'organisation des études inter-ethniques en France. *Ethnies*, 1(1), 55-61. <https://doi.org/10.3406/ethni.1971.848>
- Boffa, J.-M. (2000). *Les parcs agroforestiers en Afrique subsaharienne*. FAO.
- Borrini-Feyerabend, G., Dudley, N., Jaeger, T., Lassen, B., Pathak Broome, N., Phillips, A., & Sandwith, T. (2014). *Gouvernance des aires protégées : De la compréhension à l'action*. <https://iucn.org/fr/resources/publication/gouvernance-des-aires-protegees-de-la-comprehension-laction>
- Borrini-Feyerabend, G. N., Dudley, T., Jaeger, B., Lassen, N., Pathak Broome, A., Phillips, & Sandwith, T. (2013). *Annexes de Gouvernance des Aires protégées : De la compréhension à l'action* (p. 37).

- Boulanger, D. (2015). L'écosystémisme sous l'angle des discours : Mise en perspective de l'approche de Bronfenbrenner. *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 189-210. <https://doi.org/10.7202/1033626ar>
- Braun-Blanquet, J. (1932). *Plant sociology. The study of plant communities*.
- Butare, I. (2001). *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre* (p. 281) [Acte de séminaire]. Centre de recherches pour le développement international.
- Cajete, G. A. (1994). Land and Education. *Winds of Change*, 8(1), 42-47.
- CDB. (1992). *Convention sur la Diversité Biologique*.
- CDB. (2004). *Convention sur la Diversité Biologique, Programme de Travail sur les Aires Protégées, COP 7*. <http://www.biodiv.org/decisions/default.aspx?m=COP-07&id=7765&lg=0>
- Chan, K. M. A., Guerry, A. D., Balvanera, P., Klain, S., Satterfield, T., Basurto, X., Bostrom, A., Chuenpagdee, R., Gould, R., Halpern, B. S., Hannahs, N., Levine, J., Norton, B., Ruckelshaus, M., Russell, R., Tam, J., & Woodside, U. (2012). Where are cultural and social in Ecosystem services ? A Framework for Constructive Engagement. *BioScience*, 62(8), 744-756. <https://doi.org/10.1525/bio.2012.62.8.7>
- Chanvallon, S. (2009). *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature*.
- Chapin, F. S., Matson, P. A., & Vitousek, P. M. (2011). *Principles of Terrestrial Ecosystem Ecology*. Springer New York. <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-9504-9>
- Cléret, B. (2013). L'ethnographie comme démarche compréhensive : Immersion dans les dynamiques consommatoires du rap en France. *Recherches qualitatives*, 32(2), 50. <https://doi.org/10.7202/1084622ar>
- CNDHCI. (2017). *Rapport d'étude exploratoire sur les aires protégées en Côte d'Ivoire. Étude menée dans les régions du Cavally, du Guémon, de San-Pedro, du Gboklê, du Bounkani et de l'Indénie-Djouablin*.
- Coad, L. (2007). *Bushmeat hunting in Gabon : Socio-economics and hunter behaviour*.
- Collot, P.-A. (2019). Communautés d'habitants et communautés locales dans le dispositif d'accès et partage des avantages découlant de l'utilisation des ressources génétiques et des connaissances traditionnelles associées. *Civitas Europa*, N° 43(2), 113-130. <https://doi.org/10.3917/civit.043.0113>
- Copans, J., & Adell, N. (2019). *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*. Armand Colin.

- Coulibaly, A. (2025). Bois sacrés à l'épreuve de l'urbanisation à Korhogo. *Revue Internationale de la Recherche Scientifique (Revue-IRS)*, 3(3), 3050-3061.
- Coulibaly, D. (2011). *Agriculture et protection de l'environnement dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire : Entre logiques marchandes et logiques écologiques*.
- Daniel, T. C., Muhar, A., Arnberger, A., Aznar, O., Boyd, J. W., Chan, K. M. A., Costanza, R., Elmqvist, T., Flint, C. G., Gobster, P. H., Grêt-Regamey, A., Lave, R., Muhar, S., Penker, M., Ribe, R. G., Schauppenlehner, T., Sikor, T., Soloviy, I., Spierenburg, M., ... Von Der Dunk, A. (2012). Contributions of cultural services to the ecosystem services agenda. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109(23), 8812-8819. <https://doi.org/10.1073/pnas.1114773109>
- Davis, M. A., & Slobodkin, L. B. (2004a). The Science and Values of Restoration Ecology. *Restoration Ecology*, 12(1), 1-3. <https://doi.org/10.1111/j.1061-2971.2004.0351.x>
- Davis, M. A., & Slobodkin, L. B. (2004b). The Science and Values of Restoration Ecology. *Restoration Ecology*, 12(1), 1-3. <https://doi.org/10.1111/j.1061-2971.2004.0351.x>
- Deloria, V. (1994). *God is red : A native view of religion* (The classic work updated, 2. ed). Fulcrum Publ.
- Desbornes, D. (2010). *Découverte de la philosophie*. <https://www.philobac.eu/cours/croyance.html>
- Descola, P. (2003). Figures des Relations entre Humains et Non-Humains. Troisième Partie. *Chaire d'Anthropologie de la Nature*, 657-677.
- Descola, P. (2005). Par-delà nature et culture. *Paris, France : Gallimard, Vol. 1*.
- Descola, P. (2013a). Anthropologie de la nature. *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, 112, Article 112. <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.737>
- Descola, P. (2013b). *The Ecology of Others* (G. Godbout & B. P. Luley, Éd.s.). Prickly Paradigm Press.
- Descola, P. (2014). Anthropologie de la Nature. Les formes du paysage III. *Cours au Collège de France, chaire Anthropologie de la nature*. Retrieved from : [www. Collège-de-France. Fr/site/philippe-descola/p1377594533312_content. Htm](http://www.Collège-de-France.Fr/site/philippe-descola/p1377594533312_content.Htm).
- D'Haenens, A. (1989). *Oralité, scribalité, elecronalite. La scribalité occidentale depuis le moyen age*. (Université catholique de Louvain).
- Diallo, M. S. (2011). *Evolution de la gestion des aires protégées en Guinée : La difficile cohabitation des politiques publiques et des systèmes traditionnels : cas du Parc*

National du Haut Niger [Phdthesis, Université du Maine]. <https://theses.hal.science/tel-00586079>

- Dianteill, E. (2012). Anthropologie culturelle ou anthropologie sociale ? Une dispute transatlantique. *L'Année sociologique*, 62(1), 93-122.
- Diatta, C. S., Birima, F. M., A, D. B. E., Demba, T. M., & Malick, D. (2022). La perte des savoirs et pratiques endogènes : Risques pour l'environnement naturel du territoire Blouf en Basse Casamance (Sénégal). *European Scientific Journal, ESJ*, 12, 416-416.
- Diatta, C. S., Birima, F. M., Ephrem A., D. B., Demba, T. M., & Malick, D. (2022). La perte des savoirs et pratiques endogènes : Risques pour l'environnement naturel du territoire Blouf en Basse Casamance (Sénégal). *European Scientific Journal ESJ*, 12. <https://doi.org/10.19044/esipreprint.12.2022.p416>
- Diatta, C. S., Dieme, B. E. A., & Diedhiou, Y. M. (2023). Contribution des pratiques de gestion traditionnelle de la mangrove face aux changements climatiques dans le Blouf en Basse-Casamance (Sénégal). *Les Cahiers du CIÉRA*, 22, 61-82. <https://doi.org/10.7202/1107142ar>
- Diatta, C. S., Diouf, M., Karibuhoye, C., & Sow, A. A. (2017). Sites naturels sacrés et conservation des ressources marines et côtières en milieu traditionnel diola (Sénégal) : Exemple du Bliss-Kassa et de l'aire du patrimoine autochtone et communautaire de Mangagoulack. *Revue d'ethnoécologie*, 11. <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.2900>
- Djah, F. M. (2009). Religion traditionnelle et gestion durable des ressources floristiques en Côte d'Ivoire : Le cas des Ehotilé, riverains du Parc National des Îles Ehotilé. *VertigO*, Volume 9 Numéro 2. <https://doi.org/10.4000/vertigo.8661>
- Djane, K. A. (2019). Sacré boisé à Korhogo et innovation en matière d'adaptation aux changements climatiques : regards théoriques au prisme du paradigme interprétatif humaniste, dans Mélanges en l'honneur du Professeur Titulaire Emérite Albert J. NOUHOUAYI (p.1-578). Laboratoire d'Analyse et de Recherche Religion, Espaces et Développement (LARRED)
- Doise, W., Clémence, A., & Lorenzi-Cioldi, F. (1992). *Représentations sociales et analyses de données*. Presses Université de Grenoble.
- Doré, F. (1978). L'éthologie : Une analyse biologique du comportement. *Sociologie et sociétés*, 10(1), 25-42. <https://doi.org/10.7202/001198ar>

- Duchesne, V. (1963-) A. du texte. (1996). *Le cercle de kaolin : Boson et initiés en terre anyi, Côte d'Ivoire / Véronique Duchesne*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k33240285>
- Dudley, N. (2008a). *Guidelines for applying protected area management categories*. IUCN. <https://doi.org/10.2305/IUCN.CH.2008.PAPS.2.en>
- Dudley, N. (2008b). Lignes directrices pour l'application des catégories de gestion aux aires protégées. *UICN*, 96.
- Dudley, N., Ali, N., Kettunen, M., & MacKinnon, K. (2017). Protected areas and the sustainable development goals. *Parks*, 23(2), 9-12. <https://doi.org/10.2305/IUCN.CH.2017.PARKS-23-2ND.en>
- Dudley, N., & Stolton, S. (2003). Ecological and socio-economic benefits of protected areas in Dealing with climate change. *ResearchGate*. https://www.researchgate.net/publication/237457908_Ecological_and_Socio-economic_Benefits_of_Protected_Areas_in_Dealing_with_Climate_Change
- Dufrenne, M. (1972). *La personnalité de base : Un concept sociologique*. FeniXX.
- Durkheim, É. (1893). De la division du travail social. *La principale forme de solidarité dans les sociétés modernes est appelée par Durkheim la solidarité organique, par opposition à la solidarité mécanique*, 19.
- Ehinnou, K. R. I., Salako, V. K., Tente, B., Agbani, P. O., Chougourou, D. C., Adjakpa, J. B., & Sinsin, B. (2014). Étude écologique des bois sacrés des communes de Glazoué, Savè et Ouessè au Bénin. *Journal of Animal & Plant Sciences*, 21(3), 3313-3323.
- Fall, M. (2006). *Dynamique des acteurs, conflits et modes de résolution pour une gestion durable des ressources naturelles dans la réserve de biosphère du delta du Saloum (Sénégal)* [Thèse de Doctorat]. Université de Montréal.
- Flament, C. (1994). Structure, dynamique et transformation des représentations sociales. *Pratiques sociales et représentations*, 1, 37-57.
- Gadou, D. M. (2001). La préservation de la biodiversité : Les réponses de la tradition religieuse africaine. *African Anthropologist*, 8(2), 178-199. <https://doi.org/10.4314/aa.v8i2.23109>
- Gadou, D. M. (2003). Préservation de la biodiversité : Les réponses des religions africaines. *De l'Ouest et du Centre*, 48.
- Garnier, C., & Sauvé, L. (1999a). Apport de la théorie des représentations sociales à l'éducation relative à l'environnement. Conditions pour un design de recherche. *Éducation relative à l'environnement, Volume 1*. <https://doi.org/10.4000/ere.7204>
- Geertz, C. (1973). *Interpretation of cultures*.

- Geoffrion, T. C. (1993). *The rhetorical purpose and the political and military character of Philippians : A call to stand firm*. Mellen Biblical Press.
- Géraud, M., Leservoisier, O., & Pottier, R. (1998). Fait social total. In *Notions-clés de l'ethnologie* (p. 179-191). Colin.
- Gnonsoa, A., & Galli, S. (1998). *Les masques WE de Côte d'Ivoire : Description, classification, fonction*. <http://www.split.it/noprofit/koloware/index/msks.htm>
- Goodenough, W. H. (avec Internet Archive). (1963). *Cooperation in change : An anthropological approach to community development*. --. New York : Russell Sage Foundation. <http://archive.org/details/cooperationincha0000good>
- Green, T. F. (1971). *The Activities of Teaching*. McGraw-Hill.
- Griaule, M. (1963). *Masques Dogons*. Institut d'ethnologie, Université de Paris.
- Guiblehon, B. (2015). Gestion des ressources naturelles chez les We de Côte d'Ivoire : Arbitrage entre équilibre avec la nature et tensions sociopolitiques. *European Scientific Journal, ESJ*, 11(35), 255-266.
- Haeckel, E. (1866). *Generelle morphologie der organismen. Allgemeine grundzüge der organischen formen-wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte descendenz theorie*. Biodiversity Heritage Library. <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/3953/>
- Homewood, K., & Randall, S. (2000). *Incorporating local knowledge into conservation : The case of the Maasai in the serengeti*.
- Hountondji, M. O., Ajavon, A. Y. C., Tente, T. A. H. Brice & Sinsin, A. B. (2019). Strategies Endogenes de Gestion des Ressources Naturelles : Cas des Forêts Sacrees de la Commune de Tori-Bossito au Benin (Afrique de l'ouest). *European Scientific Journal ESJ*, 15(15). <https://doi.org/10.19044/esj.2019.v15n15p12>
- Houssein, A., Rakotoniaina, L. J., Copsey, J., & Rakotobe, D. (2016). *La Gestion Communautaire des Ressources Naturelles*. American Museum of Natural History. <https://doi.org/10.5531/cbc.ncep.0100>
- Ibo, G. J. (1993). La politique coloniale de protection de la nature en Côte d'Ivoire (1900-1958). *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 80(298), 83-104. <https://doi.org/10.3406/outre.1993.3082>
- Ibo, J. (1997). Litiges de forêts dans la région de Sassandra. Quelles implications ? B. Contamin et H. Memel Fotê (Éds), *Le Modèle Ivoirien en question*. Paris, Karthala, 379-391.

- Ibo, J. (2005). 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*, 6-1.
- Ibo, J. G. (2004). L'expérience post-coloniale de protection de la nature en Côte d'Ivoire : Quarante-quatre ans de bricolages et d'incertitudes. *Journal des Sciences Sociales*, 1, 69-89.
- Jodelet, D. (1991). *Madness and Social Representations : Living with the Mad in One French Community*. University of California Press.
- Juhé-Beaulaton, D. (2003). Processus de réactivation de sites sacrés dans le Sud du Bénin. In Gravari-BARbas & P. Violier. *Lieux de culture, culture de lieux. Production(s) culturelle(s) locale(s) et émergence des lieux : Dynamiques, acteurs, enjeux*. (Presses Universitaires de Rennes).
- Juhé-Beaulaton, D., & Roussel, B. (2002). Les sites religieux vodun : Des patrimoines en permanente évolution. *Revue Patrimonialiser la nature tropicale*.
- Kitzinger, J., Markova, I., & Kalampalikis, N. (2004). Qu'est-ce que les focus groups ? *Bulletin de psychologie*, 57(3), 237-243.
- Kokou, K., & Sokpon, N. (2006). Les forêts sacrées du couloir du Dahomey. *Bois et Forêts des Tropiques*, 288(2), 15-23.
- Konate, D., Fofana, L., & Toure, M. L. (2021). *Conservation des bois sacrés face à une dynamique urbaine agressive à Korhogo*. 01(01).
- Kone, M. (1994). *Être encadreur agricole en Côte d'Ivoire : Principes et pratiques (le cas de Sakassou)*. École des Hautes Etude en Sciences Sociales (EHESS).
- Kouadio, K. H. (2023). L'arbre fétiche de Jean Pliya, au croisement de l'imaginaire mytho-religieux et écologique. *Mouvances Francophones*, 8(1).
<https://doi.org/10.5206/mf.v8i1.15897>
- Kouakou, C.-V. (2019). *Importance des fragments de forêt dans la conservation des primates non-humains en Côte d'Ivoire : Cas de la forêt sacrée et des forêts villageoises à Gbétitapéa dans la région du Haut-Sassandra*. Thèse de doctorat. Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa.
- Kouakou, Y. B., Kougbo, M. D., Konan, A. S., Malan, D. F., & Bakayoko, A. (2020). Usages traditionnels et disponibilité des plantes exploitées dans l'artisanat chez les populations Koulango et Lobi de la périphérie est du Parc national de la Comoé, Côte

- d'Ivoire. *European Scientific Journal ESJ*, 16(9).
<https://doi.org/10.19044/esj.2020.v16n9p295>
- Kouassi, A. G. (2013). *L'excision à l'épreuve de la modernité : Le masque (Gla) et le mythe culturel d'une pratique en pays We Côte D'ivoire*.
- Kouassigan, G. A. (1966). Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique noire francophone. *ORSTOM*.
- Koumantiga, D., Wala, K., Akpavi, S., Diwediga, B., Batawila, K., & Akpagana, K. (2021). Ecotourisme et aires protégées : L'histoire, un potentiel latent pour le complexe OKM (Togo, Afrique). *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 19(2), 223-238.
<https://doi.org/10.25145/j.pasos.2021.19.015>
- Koy, J. K., & Ngonga, A. M. M. (2017). Pratiques traditionnelles de conservation de la nature à l'épreuve des faits chez les peuples riverains de la réserve de biosphère de Yangambi (RDC). *European Scientific Journal, ESJ*, 13(8), 328.
<https://doi.org/10.19044/esj.2017.v13n8p328>
- Kragbe, A. G., & Touao, T. M. (2010). *La sacralisation des ressources naturelles dans la conservation de l'environnement : Le cas des Dida de Côte d'Ivoire*.
<https://doi.org/10.3406/revss.2010.1291>
- Kruegar, R., & Casey, M. A. (2000). *Focus groups : A practical guide for applied research*.
https://www.researchgate.net/publication/259254149_FocusGroups_A_Practical_Guide_for_Applied_Research
- Kümpel, N. F. (2006). *Incentives for sustainable hunting of bushmeat in Río Muni, Equatorial Guinea*. Unpublished. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2870.6167>
- Lapassade, G. (2002). Observation participante. In *Vocabulaire de psychosociologie* (p. 375-390). Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.barus.2002.01.0375>
- Lawrence, R. (2001). *Human ecology in : Tolba M.K.(ed) Our fragil world : Challenges and opportunities for sustainable developement*. (Vol. 1). Eolss Publishers.
- Le Moigne, J.-L. (1994). *La theorie du systeme general* (PUF).
- Linell, P. (1999). *A dialogical conception of focus groups and social representations*. Tema, Univ.
- Loi n°2002-102 du 11 février 2002 relative à la création, à la gestion et au financement des parcs nationaux et des réserves naturelles, Assemblée nationale de la Côte d'Ivoire (2002).

- Loi n°2023-900 du 23 novembre 2023 portant Code de l'Environnement, assemblée nationale et Sénat de la Côte d'Ivoire (2023). <https://www.exacademie.com/post/loi-n-2023-900-du-23-novembre-2023-portant-code-de-l-environnement>
- Maiga, M. H., Diarra, N., Cisse, M., & Songore, I. (2006). *La contribution des connaissances traditionnelles à la conservation de la biodiversité : Cas des populations riveraines de la réserve de biosphère de la Boucle du Baoulé*.
- Malinowski, B. (1968). *Une théorie scientifique de la culture*. Le Seuil.
- Mampeta, W. S. (2017). Repenser le rôle des institutions de conservation de la nature à l'ère de la globalisation en Afrique : À propos du Parc National de la Salonga (RDC). *European Scientific Journal, ESJ*, 13(11), 92. <https://doi.org/10.19044/esj.2017.v13n11p92>
- Mangambu, M. J. D. D., Aruna, S. J., Byalungwe, M. A., Lubula, B. C., Lwimo, M. M., Mushangalusa, K. J., & Kambale, K. G. (2021). Savoir traditionnel et Conservation de la biodiversité dans le Rift Albertin : Cas des peuples pygmées et Lega riverains de la réserve naturelle d'Itombwe à l'Est de la RD Congo. *European Scientific Journal, ESJ*, 17(32), 319. <https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n32p319>
- Mauvais, G., Goyet, S., NDiaye, P., & Ouédraogo, P. (2016). Gestion des aires protégées en Afrique. - *BOOCs EPFL*.
<https://www.epflpress.org/produit/820/9782889144174/Gestion%20des%20aires%20protegees%20en%20Afrique>
- Mayer, R. (1998). Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon. *Revue gabonaise des sciences de l'homme*, 43-49.
- Mbamba, M. O. (2018). *Les usages contemporains des totems au Gabon (population nzèbi)*. Université de Lorraine.
- Mbot, J.-E. (1999). *Esquisse d'une lecture anthropologique des écrits français sur le peuple du Gabon de 1839 à 1952*. Thèse de Doctorat d'État. Paris 5.
- McGregor, D. (2004). Coming full circle : Indigenous knowledge, environment, and our future. *The American Indian Quarterly*, 28(3), 385-410. <https://doi.org/10.1353/aiq.2004.0101>
- Memel-Fotê, H. (1998). *Les représentations de la santé et de la maladie chez les Ivoiriens*. L'Harmattan.
- Mengue-Medou, C. (2002). Les aires protégées en Afrique : Perspectives pour leur conservation. *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 3-1, Article 3-1. <https://doi.org/10.4000/vertigo.4126>

- Milton, K. (1997). Ecologies : Anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*, 49(154), 477-495.
- Mogomba, G. S. (2013a). *Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon : Ethnobotanique et Ethnozoologie*. Thèse de Doctorat, Université de Lorraine. <https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01750409>
- Mogomba, G. S. (2013b). *Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon : Ethnobotanique et Ethnozoologie*. Thèse de doctorat. Université de Lorraine.
- Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. In *ResearchGate*. https://www.researchgate.net/publication/247944181_The_phenomenon_of_social_representations
- Moscovici, S. (1989). Des représentations collectives aux représentations sociales : Éléments pour une histoire. In D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, 62-86.
- Mouguiama-Daouda, P. (1995). *Les dénominations ethnoichthyologiques chez les Bantous du Gabon : Étude de linguistique historique*. Thèse de doctorat. Université Lumière-Lyon 2.
- Mouguiama-Daouda, P. (1995). *Les dénominations ethnoichthyologiques chez les Bantous du Gabon : Étude de linguistique historique*. Thèse de doctorat, Lyon 2. <https://theses.fr/1995LYO20050>
- Mubalama, K. L., Wasso, J. D. D., Buhendwa, G., Igunzi, F., Kandji, B., Ibucwa, M., & Kongolo, P. (2021). Connaissances et Pratiques traditionnelles versus Conservation de la biodiversité dans les aires protégées : Cas des populations riveraines du lac Lungwe, Est RD Congo. *International Journal of Science and Management Studies (IJSMS)*, 18-35. <https://doi.org/10.51386/25815946/ijsms-v4i2p103>
- N'Da, P. (2006). *Méthodologie de la recherche : De la problématique à la discussion des résultats* (Edition revue et complete). <https://mediatheque.institutfrancais.ci/catalog/details/6174fb23c42a4a14ae611c0a>
- N'Da, P. (2015). *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines : Réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel et son article*. L'Harmattan.
- Ndabalishye, I., & Zabouo, A.-A. (2014). *Étude sur la gestion durable des ressources naturelles dans l'espace Taï*. Rapport Final. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH.
- Ndona Nzey, A. (2003). *La forêt, l'homme et ses besoins vitaux*. FAO.

- Ndoro, W. (2006). Building the capacity to protect rock art heritage in rural communities. *Integrating Archaeology and Conservation*. Proceedings of the Conservation Theme of the 5th World Archaeological Congress Washington D.C., Los Angeles.
- N'Guessan, K., Zirihi, N., & Boraud, N. (2010). Étude ethnopharmacologique des plantes utilisées pour faciliter l'accouchement, en pays Abbey et Krobou, au Sud de la Côte d'Ivoire. *International Journal of Biological and Chemical Sciences*, 4(4). <https://doi.org/10.4314/ijbcs.v4i4.63039>
- OIPR. (2020). *Plan d'Aménagement et de gestion du Parc national de Taï (2020—2029)* (p. 208). OIPR.
- OIPR/DZSO. (2021). *Atelier de restitution globale et de validation du document synthèse des valeurs majeures du Parc national de Taï*.
- Organisation Des Nations Unies. (2007). Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 139. <https://doi.org/10.7202/1081647ar>
- Ormsby, A. (2007). *Cultural and Conservation Values of Sacred Forests in Ghana*". Paper presented at the Sacred Species and Sites meeting.
- Padonou, E. A., Akakpo, A. B., & Gbongbou, C. (2019). *Forêts sacrées au Bénin, état de conservation et stratégies pour une gestion durable*. 84.
- Pâques, V. (1954). Bouffons sacrés du Cercle de Bougouni. *Journal de la Société des Africanistes*, 24(1), 63-110. <https://doi.org/10.3406/jafr.1954.1862>
- Parizot, A. (2014). La Transmission : La dualité en trois temps, trois mouvements... *Question(s) de management*, 5(1), 103-110. <https://doi.org/10.3917/qdm.141.0103>
- Peeters, B. (2016). Langue et valeurs culturelles : Six façons d'y voir plus clair. *Corela*, HS-19. <https://doi.org/10.4000/corela.4347>
- Pélissier, P. (1980). *L'arbre en Afrique tropicale : La fonction et le signe*.
- Pellisier, P. (1980). *L'arbre dans les paysages agraires de l'Afrique noire. L'arbre en Afrique tropicale : La fonction et le signe*. 127-130.
- Perrineau, P. (1975). Sur la notion de culture en anthropologie. *Revue française de science politique*, 946-968.
- PNAE. (2002). *Monographie sur la diversité biologique* (p. 171).
- Poirier, J. (1968). *Ethnologie générale* (Encyclopédie de la Pléiade). Galli.
- Poisson, Y. (1991). *La recherche qualitative en éducation*. Presses de l'Université du Québec.

- Radt, C. (1975). *Hauenstein A. La noix de cola. Coutumes et rites de quelques ethnies de Côte d'Ivoire. Anthropos*, 69, n° 3/4, 1974, pp. 457-491.
https://www.persee.fr/doc/jatba_0021-7662_1975_num_22_4_3208_t1_0200_0000_2
- Rainforest Foundation UK. (2018). *Quels droits fonciers pour les populations des zones forestières en République centrafricaine ?*
- Ramsar. (1971). *Convention relative aux zones humides d'importance internationale particulièrement comme habitats des oiseaux d'eau*. Ramsar.
- Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. J. (1936). Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, 38(1), 149-152.
<https://doi.org/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>
- Rocher, G. (1968). *Introduction à la sociologie générale : L'action sociale*. HMH.
- Rokeach, M. (avec Internet Archive). (1968). *Beliefs, attitudes, and values ; a theory of organization and change*. San Francisco, Jossey-Bass.
<http://archive.org/details/beliefsattitudes00rokerich>
- Roué, M. (2012). Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones : De la tradition à la mode. *Revue d'ethnoécologie*, 1. <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.813>
- Sabourin, P. (Éd.). (2009). L'analyse de contenu. In *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données* (5th ed, p. 418-444). Presses de l'Université du Québec.
- Said, A. R., Cardoso, L., Indjai, B., & Nhaga, H. D. S. (2011). *Identification et caractérisation des sites naturels sacrés côtiers et marins en Afrique de l'Ouest*.
- Salpeteur, M. (2010). Espaces politiques, espaces rituels : Les bois sacrés de l'Ouest-Cameroun. *Autrepart*, n° 55(3), 19-38. <https://doi.org/10.3917/autr.055.0019>
- Sané, L. M., Diatta, C., & Diémé, B. (2021a). Sites d'eau sacrés et conservation de la biodiversité : Cas des paysages d'eau de la région de Ziguinchor (Sénégal). *European Scientific Journal ESJ*, 17(43), 18-49. <https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n43p18>
- Sané, L. M., Diatta, S. C., & Diémé, E. A. B. (2021b). Sites d'eau sacrés et conservation de la biodiversité : Cas des paysages d'eau de la région de Ziguinchor (Sénégal). *European Scientific Journal ESJ*, 17(43), 18-49. <https://doi.org/10.19044/esj.2021.v17n43p18>
- Sanou, B. (2003). Gestion des espèces végétales sacrées dans le milieu Madare au Burkina Faso : Cas du rônier, du karité et du néré. Dans *Pratiques culturelles, La sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*. (Zoom Editions, p. 16-31).

- Savadogo, S., Ouédraogo, A., & Thiombiano, A. (2010a). Perceptions, mode de gestion et végétation des bois sacrés au nord du Burkina Faso. *Flora et Vegetatio Sudano-Sambesica*, 13, 10-21. <https://doi.org/10.21248/fvss.13.11>
- Savadogo, S., Ouédraogo, A., & Thiombiano, A. (2010b). Perceptions, mode de gestion et végétation des bois sacrés au nord du Burkina Faso. *Flora et Vegetatio Sudano-Sambesica*, 13, 10-21. <https://doi.org/10.21248/fvss.13.11>
- Savadogo, S., Ouedraogo, A., & Thiombiano, A. (2011). Diversité et enjeux de conservation des bois sacrés en société Mossi (Burkina Faso) face aux mutations socioculturelles actuelles. *International Journal of Biological and Chemical Sciences*, 5(4), 1639-1658. <https://doi.org/10.4314/ijbcs.v5i4.27>
- Schwartz, S. H. (2006). Les valeurs de base de la personne : Théorie, mesures et applications. *Revue française de sociologie*, 47(4), 929-968. <https://doi.org/10.3917/rfs.474.0929>
- Simard, M. (2000). Développement local et identité communautaire : L'exemple du quartier Saint-Roch à Québec. *Cahiers de géographie du Québec*, 44(122), 167-188. <https://doi.org/10.7202/022901ar>
- Soma, A. (2021). Territorialité et sacralité des silures dans la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. *Géographie et cultures*, 118, 15-33. <https://doi.org/10.4000/gc.18633>
- Soumah, F. S., Kaniewski, D., & Kokou, K. (2018). Les forêts sacrées de Guinée : Entre écologie et conservation. *Comptes Rendus. Biologies*, 341(9-10), 433-443. <https://doi.org/10.1016/j.crvi.2018.09.001>
- Sow, M. (2003). Pratiques culturelles et conservation de la biodiversité en Guinée. *Éducation relative à l'environnement, Volume 4*. <https://doi.org/10.4000/ere.5324>
- Stolton, S., & Dudley, N. (2010). *Arguments for protected areas : Multiple benefits for conservation and use*. Earthscan.
- Streiff-Fénart, J. (2021). *Culturalisme*. <https://shs.hal.science/halshs-03503333>
- Takou, P. W., Boukpepsi, T., Kokou, K., & Tchamie, T. T. K. (2010). Conservation de la diversité floristique à travers les pratiques endogènes : Cas des bois sacres de l'Ogou. *Climat et Développement*, 10, 42-56.
- Tchaa, B., & Baoubadi, G. (2020). Savoirs locaux et pratiques culturelles de gestion durable de la biodiversité spécifique en pays kabyè (Nord-Togo). *DALOGÉO*. <https://www.revuegeo-univdaloa.net/fr/publication/savoirs-locaux-et-pratiques-culturelles-de-gestion-durable-de-la-biodiversite>

- Tchélando, N. P. (2020). *Les masques africains : Des patrimoines identitaires dans la diversité culturelle entre espaces profane et sacré au Bénin*. Université de Lorraine.
- Tubiana, J. (2007). *L'animal sauvage, marqueur d'une identité clanique chez les Teda-Daza et les Beri, éleveurs du Tchad, du Niger et du Soudan*.
- Tubiana, L. (2005). Les savoirs naturalistes locaux, une question globale. *Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France*. <https://agritrop.cirad.fr/530441/>
- Tubiana, M.-J. (1964). *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*.
<https://www.africabib.org/rec.php?RID=841953198>
- Turchany, G. (2007). *La théorie des systèmes et systémique. Conférence des Nations Unies sur agir ensemble pour éduquer au développement durable* (p. 1-24).
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture : Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (Vol. 2). J. Murray.
- UICN. (1969). *Résolutions adoptées par la dixième assemblée générale de l'UICN*.
- UICN. (1980). *Stratégie mondiale de la conservation : La conservation des ressources vivantes au service du développement durable* (UI). Union internationale pour la conservation de la nature et de ses ressources.
- UICN. (1994). *Guidelines for protected area management categories*. IUCN.
- UICN/PACO. (2009). *Les aires communautaires en Afrique de l'Ouest : Quelle contribution à la conservation ?*
- UNEP/CBD/COP. (2010). *Conférence of the parties to the convention on biological diversity* (p. 13).
- UNESCO. (1982). *Conférence mondiale sur les politiques culturelles : Rapport final- UNESCO Bibliothèque Numérique* (p. 247).
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052505_fre
- UNESCO. (2003a). *Diversité culturelle et biodiversité pour un développement durable* [Sommet mondial pour le développement durable, Table ronde de haut niveau organisée conjointement par l'UNESCO et le PNUE]. UNESCO.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132262>
- UNESCO. (2003b). *International workshop on the importance of sacred natural sites for biodiversity conservation, Kunming and xishuangbanna biosphere reserve, people's republic of China, 17-20 proceedings*.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133358>

- Vermeulen, C., & Triplet, P. (2009). *Améliorer la participation des populations locales à la gestion des aires protégées*. <https://orbi.uliege.be/handle/2268/15229>
- Weber, M. (1905, 1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. 63.
- Weil, S. (2006). *Guide d'entretien : Méthodes et pratiques de recherche qualitative* (L'Harmattan).
- Wild, R., & McLeod, C. (2012). *Sites naturels sacrés : Lignes directrices pour les gestionnaires d'aires protégées* (UICN-UNESCO).
- Zadou, D. A., Kone, I., & Ibo, J. (2010). Contexte de l'émergence de la politique de gestion communautaire des forêts en Côte d'Ivoire : L'expérimentation de la forêt des marais Tanoe-Ehy dans le sud-est ivoirien. *Revue Africaine d'Anthropologie, Nyansa-Po*, 10, 42-75.
- Zadou, D. A., Kone, I., Mouroufié, V. K., Yao, C. Y. A., Gleanou, E. K., Kablan, Y. A., Coulibaly, D., & Ibo, J. G. (2011). Valeur de la forêt des Marais Tanoé-Ehy (Sud-Est de la Côte d'Ivoire) pour la conservation : Dimension Socio-Anthropologique. *Tropical Conservation Science*, 4(4), 373-385. <https://doi.org/10.1177/194008291100400402>

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	viii
SIGLES ET ACRONYMES	ix
LISTE DES TABLEAUX	xi
LISTES DES FIGURES	xii
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : CADRES THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE	7
CHAPITRE I : CADRE THEORIQUE	8
1. JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET	8
1.1. Motivation personnelle	8
1.2. Pertinence scientifique.....	8
1.3. Portée sociale	9
1.4. Intérêt culturel	10
2. CLARIFICATION DES CONCEPTS	10
2.1. Concepts explicites	10
2.1.1. Culture.....	10
2.1.2. Valeurs culturelles.....	11
2.1.3. Parc National.....	12
2.1.4. Parc national Taï	14
2.2. Concepts implicites	14
2.2.1. Communauté locale.....	14
2.2.2. Tradition.....	15
2.2.3. Croyance	15
2.2.4. Représentations sociales.....	16
2.2.5. Environnement	18
2.2.6. Biodiversité	19
2.2.7. Aire protégée.....	19
2.2.8. Conservation	20
2.2.9. Espace sacré	21
2.2.10. Totem	21
3. REVUE CRITIQUE DE LITTERATURE	22
3.1. Écrits théoriques	22

3.1.1. Théorie de la mémoire collective	22
3.1.2. Théorie de la génétique culturelle	24
3.1.3. Théorie fonctionnaliste.....	25
3.1.4. Théorie du culturalisme.....	26
3.1.5. Théorie de l'ethnoécologie.....	28
3.1.6. Théorie de médiation.....	28
3.1.7. Théorie écosystémique	29
3.2. Écrits empiriques	29
3.2.1. Nature et culture	29
3.2.1.1. Espaces sacrés	29
3.2.1.2. Espèces sacrées	31
3.2.1.3. Pratiques culturelles	33
3.2.2. Ressources naturelles et valeurs culturelles	35
3.2.2.1. Représentations des valeurs culturelles chez les communautés	35
3.2.2.2. Lien entre les valeurs culturelles des communautés locales et les aires protégées ...	36
3.2.2.3. Valeurs culturelles et modernité.....	38
3.2.3. Valeurs culturelles et conservation des aires protégées	39
3.2.3.1. Importance des aires protégées	39
3.2.3.2. Importance des ressources naturelles dans les pratiques culturelles des communautés locales.....	41
3.2.3.3. Avantages de la prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation des aires protégées.....	42
3.2.3.4. Conditions de participation des communautés locales à la conservation des aires protégées	45
3.3. Spécificité de l'étude	49
3.4. Théories de référence de l'étude.....	49
3.4.1. Théorie de la représentation sociale	50
3.4.2. Ethnoécologie.....	51
4. PROBLEMATIQUE	52
5. OBJECTIFS DE L'ETUDE	56
5.1. Objectif Général	56
5.2. Objectifs spécifiques	56
6. HYPOTHESES DE TRAVAIL	56
6.1. Hypothèse générale	56
6.2. Hypothèses spécifiques	56
7. MODELE D'ANALYSE	56

7.1. Présentation du cadre conceptuel	57
7.2. Opérationnalisation des variables	57
7.3. Mode d'intégration des différentes approches disciplinaires	60
7.3.1. Écologie humaine	60
7.3.2. Ethnobotanique	60
7.3.3. Ethnologie	61
7.3.4. Éthologie humaine	61
CHAPITRE II : CADRE METHODOLOGIQUE	63
1. DÉLIMITATION DES CHAMPS DE L'ÉTUDE	63
1.1. Champ géographique	63
1.2. Champ social de l'étude	65
1.2.1. Population de l'étude	65
1.2.2. Techniques d'échantillonnage	67
2. TYPE ET APPROCHE DE L'ÉTUDE	70
2.1. Type de l'étude	70
2.2. Approche de l'étude	70
3. PRODUCTION DES DONNÉES	71
3.1 Techniques de production de données	71
3.1.1 Recherche documentaire	71
3.1.2 Observations	72
3.1.3 Entretien semi directif	73
3.1.4 <i>Focus group</i>	73
3.2 Outils de production des données	74
3.2.1 Grille de lecture	74
3.2.2 Grille d'observation, Bloc-notes et appareil photo	74
3.2.3 Guide d'entretien et dictaphone	74
3.2.3 Canevas d'entretien et dictaphone	75
4. EXPLOITATION DES DONNÉES	75
4.1. Synthèse des données	75
4.1.1. Traitement des données	75
4.2 Schéma d'analyse des données	76
4.2.1. Analyse de contenu thématique	76
4.2.2. Approche systémique et compréhensive	77
4.2.2.1. Approche systémique de Bertalanffy	77
4.2.2.2. Approche Compréhensible de Weber	78
	386

5. CONDITIONS SOCIALES DE L'ETUDE	79
DEUXIÈME PARTIE : RÉSULTATS DE L'ETUDE.....	80
CHAPITRE III : COMPOSANTES DES VALEURS CULTURELLES DU PNT	81
1. Sociohistoire des communautés Kouzié, Bété, Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao et Guéré étudiées ..	81
1.1. Histoire et organisation sociale des Kouzié.....	81
1.2. Histoire et organisation sociale des Bété de Gbliglo.....	83
1.3. Histoire et organisation sociale des Bakwé	84
1.4. Histoire et organisation sociale des Kroumen	89
1.5. Histoire et organisation sociale des Oubi	91
1.6. Histoire et organisation sociale des Guéré	92
1.7. Gouvernance locale des communautés Kouzie, Bété, Bakwé, Kroumen, Oubi, Dao et Guéré étudiées	93
2. Espaces sacrés des communautés locales du PNT	96
2.1. Espaces d'adoration.....	96
2.1.1 Montagnes comme espaces d'adoration.....	96
2.1.2 Forêts sacrées, espaces d'initiations.....	106
2.1.3. Rivières sacrées, espaces d'adoration	113
3. Espèces sacrées	131
3.1 Totems alimentaires.....	132
3.2 Arbres sacrés	160
4. Cérémonies et danses traditionnelles	168
4.1 Cérémonies traditionnelles	168
4.1.1 Cérémonie de la cola.....	168
4.1.2. Cérémonie de Brol	171
4.2 Danses traditionnelles.....	172
4.2.1. Masques de réjouissance	172
4.2.2 Masques funéraires.....	185
4.2.3 Masques judiciaires	186
4.2.4 Danses guerrières	188
4.2.5 Danse des chasseurs	190
4.2.6 Danse de réjouissance	194
CHAPITRE IV : REPRESENTATIONS SOCIALES DES COMMUNAUTES LOCALES LIEES AUX VALEURS CULTURELLES DU PNT	206
1. Connaissances liées aux valeurs culturelles des communautés locales du PNT	206

1.1 Significations des noms des sites naturels sacrés	206
1.2. Anthropomorphisme collectif comme signification des noms des espèces animales totems	207
1.3. Significations des noms des arbres sacrés	207
1.4. Valeur d'usage des espèces végétales dans les localités riveraines du PNT	208
1.4.1 Espèces végétales comestibles et commercables des communautés locales.....	208
1.4.2 Exploitation d'espèces végétales pour des pratiques artisanales.....	209
1.5 Valeur d'usage des pratiques de danses traditionnels des communautés locales.....	210
1.5.1 Danses traditionnelles d'intérêt économique des communautés locales	210
1.5.2 Usage des espèces animales et végétales dans la pratique des masques	211
2. Expériences liées au respect et au non-respect des valeurs culturelles des communautés locales du PNT	216
2.1 Expériences positives liées au respect des valeurs culturelles	216
2.2 Expériences négatives de la déviance normative liées aux valeurs culturelles	219
2.3 Expériences de la communauté associées à la valeur d'usage d'instruments culturels dans un contexte d'agression de totem	224
2.3.1 Développement de rituels de purification ou de réparation des effets insatisfaisants de l'agression des totems	224
3. Croyances et pratiques liées aux valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT	227
3.1 Croyances liées aux sites naturels sacrés.....	227
3.1.1 Espaces sacrés perçus comme habitat de génies protecteurs	228
3.1.2 Espaces sacrés perçus comme réceptacle d'esprits ancestraux	232
3.1.3 Espace sacré comme lieu de résidence des masques.....	235
3.1.4 Espace sacré comme lieu de transmission des connaissances traditionnelles	235
3.2 Croyances liées aux espèces animales totems	238
3.2.1 Parenté mythologique entre l'homme et les espèces animales totems	238
3.2.2 Espèces animales totems perçues comme annonciatrices d'événements	240
3.2.3 Espèces animales totems perçues comme un sauveur.....	242
3.2.4 Espèces animales totems perçues comme un marqueur d'identité.....	245
3.3 Croyances liées aux espèces végétales totems	247
3.3.1 Parenté mythologique entre l'homme et les espèces végétales totems	247
3.3.2 Bois mystique comme signification des espèces forestières sacrées.....	247
3.3.3 Bois sacrés comme habitat des esprits.....	248
3.4 Croyances associées aux pratiques de danses traditionnelles.....	250
3.4.1 Danse de masques comme moyen d'organisation de la vie communautaire et facteur de cohésion sociale	251
	388

3.4.2 Danses traditionnelles comme moyen de protection	255
3.4.3 Danses traditionnelles comme moyen d'union et de réjouissance	257
3.5 Croyance associée aux cérémonies traditionnelles.....	259
3.5.1 Cérémonie d'accueil comme contrat d'alliance	259
2.5 Croyances et exploitation des espèces végétales et animales.....	260
2.5.1 Croyances associées aux produits végétaux et leurs valeurs d'usage	260
4. Pratiques liées aux valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï à risque pour la conservation du PNT.....	261
4.1 Usage des feuilles de palmes comme marque d'identification et de sécurisation de l'espace sacré « <i>Gloklagba</i> » (gros village)	261
4.2 Espèces végétales comme matériels de fabrication d'objets culturels	262
4.2.1 Usage d'espèces végétales et animales comme accessoires vestimentaires des masques	263
4.2.2 Usage du raphia et du tamtam dans la pratique des danses traditionnelles	265
5. Pratiques liées aux valeurs culturelles des communautés locales de l'espace Taï favorables pour la conservation du PNT.....	266
5.1 Comportement d'abstinence par rapport aux sites naturels sacrés et aux espèces totems	266
5.1.1 Comportement d'abstinence liés aux sites naturels sacrés.....	266
5.1.2 Comportements d'abstinence par rapport aux espèces totems.....	269
5.1.3 Comportements d'abstinence liés aux espèces végétales totems	270
5.1.4 Rituels associés aux espaces et aux espèces sacrées	271
CHAPITRE V : IMPLICATIONS DES VALEURS CULTURELLES DES COMMUNAUTES LOCALES KOUZIE, BETE, BAKWE, OUBI, DAO ET GUERE POUR LA CONSERVATION DU PNT	274
1. Sacralisation comme source de conservation des espèces animales, végétales et des sites naturels sacrés de l'espace Taï	274
1.1 Protection des espaces sacrés	274
1.2 Protection des espèces animales sacrées	277
1.3 Protection espèces végétales sacrées	283
2. Avantages du parc pour les communautés locales de l'espace Taï.....	284
3. Inconvénient du parc pour les pratiques culturelles	288
4. Pratiques des communautés locales à risque pour la conservation du PNT.....	289
4.1 Raréfaction de certaines espèces culturelles dans le milieu paysan	289
4.2. Inconvénients liés à la valeur nutritionnelle et économique des espèces végétales pour la conservation du PNT	290

4.2.1 Rituels totémiques comme menace pour la conservation du PNT	293
4.3 Inconvénients liés aux pratiques de danses traditionnelles	294
VI.3.2 Inconvénients liés à la valeur d'usage des végétaux mobilisés dans la pratique des danses guerrières	298
4.4 Dégradation des ressources naturelles liée à la migration économique	299
5. Modernité comme facteur d'affaiblissement et de délaissement des pratiques culturelles des communautés locales du PNT	300
5.1 Impact des religions révélées sur les valeurs culturelles	301
5.2 Espèce animale totémique face au désintérêt des descendants	307
5.3 Rupture dans la transmission des valeurs traditionnelles	308
5.4 Éducation moderne et le délaissement des valeurs culturelles	310
5.5 Recherche du gain économique	312
6. Condition de collaboration pour la protection du PNT	312
TROISIÈME PARTIE : DISCUSSION DES RÉSULTATS	316
CHAPITRE VI : RAPPORT DE L'HOMME À LA NATURE, SOURCE DE VALEURS CULTURELLES	317
1. Sites naturels institués sacrés	317
2. Espèces animales instituées sacrées ou totems	321
3. Espèces végétales instituées sacrées	327
4. Composante d'espèces végétales comme outils de pratique traditionnelle	329
CHAPITRE VII : VALEURS CULTURELLES ET STABILITÉ SOCIALE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES	331
1. Espèces végétales à valeur nutritionnelle et économique	331
2. Pratique de danses traditionnelles à valeur économique	332
3. Conséquences de l'observance des interdits culturels	332
4. Remédiation aux malheurs liés à l'inobservance des interdits	334
5. Espaces sacrés perçus comme habitat de forces surnaturelles tutélaires	335
6. Espaces sacrés comme lieux de transmission des savoirs traditionnels	339
7. Relation totémique entre l'homme et l'animal	340
7.1 Parenté mythologique entre l'homme et les espèces animales totems	340
7.2 Animal annonciateur d'évènements	342
7.3 Animal protecteur	343
7.4 Animal totem comme identité	344
8. Arbres sacrés comme demeure des esprits des ancêtres	345

9. Danses traditionnelles	346
9.1 Régulation de l'ordre social et maintien de la cohésion sociale.....	346
9.2 Danse traditionnelle marquant un rite de passage	348
CHAPITRE VIII : VALEURS CULTURELLES : PILIER D'UNE GESTION DURABLE DES AIRES PROTÉGÉES.....	349
1. Sacralisation des sites naturels comme moyen de conservation traditionnelle de la biodiversité 349	
2. Totémismes alimentaires comme pilier de protection des espèces animales	352
3. Sacralisation d'espèces végétales comme moyen traditionnel de conservation de la biodiversité 355	
4. Inconvénients liés à l'empêchement des pratiques culturelles dans les aires protégées	357
5. Conséquences du modernisme sur les pratiques traditionnelles et la conservation des aires protégées	357
CONCLUSION GENERALE.....	364
BIBLIOGRAPHIE	368
TABLE DES MATIERES	384
ANNEXES.....	392

ANNEXES

GRILLE DE LECTURE

I. Étapes préliminaires

1. Objectifs poursuivis dans la lecture de ce document :	
2. Survol initial : Type de document : ☐ rapport d'étude ☐ commentaire ☐ article de vulgarisation Titre : Mots-clés importants :	☐ article de recherche ☐ Mémoire ☐ Thèse ☐ Autre :

3. Préparation et clarification des concepts importants :

II. Lecture critique

1. Informations de l'ouvrage Nom de la revue : Commentaires : Auteurs (noms et qualification) : Commentaires :	Date de parution : Commentaires : Commanditaires : Commentaires :
2. Résumé de lecture	

Conclusions personnelles préliminaires :

Notes particulières et avertissements :

3. Points importants

Faits saillants ou informations pertinentes :

Notes particulières et avertissements :

Est-il nécessaire d'aller plus loin ? ☐ Oui ☐ non

GRILLE D'OBSERVATION

Secteur : Date :

Localité :

VARIABLES	OUI	NON	Description
Présence d'objets sacrés dans le Parc national de Taï			
Présence d'objets sacrés hors du Parc national de Taï			
Présence de forêts sacrées dans le Parc national de Taï			
Présence de forêts sacrées hors du Parc national de Taï			
Présence de bois sacrés dans le Parc national de Taï			
Présence de bois sacrés hors du Parc national de Taï			
Présence de masques dans la localité			
Présence d'animaux sacrés dans le Parc national de Taï			
Présence d'espèces végétales totem dans le Parc national de Taï			
Observation de différents rôles dans le Parc national de Taï			
Existence de protocole d'adoration			
Manifestation d'émotions chez les individus			
Présence de fêtes culturelles dans la localité			
Présence d'espèces animale totem dans le Parc			
Fréquentation d'espaces sacrés par les communautés locales du secteur Taï			
Présence d'adorateurs dans la localité du secteur Taï			
Utilisation d'objets sacrés par les communautés locales de du secteur Taï			
Présence de rituels dans le Parc national de Taï			
Existence de mode et de moyens de protection dans les localités de l'espace Taï			
Présence de masques dans le Parc national de Taï			

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES CHEFS DE CANTON

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Socio-histoire et organisation sociale du canton

- 1- Quel est le nom du canton ? Que signifie ce nom en langue locale ?
- 2- Depuis quand ce canton a été créé ? Quels sont les différents villages du canton ?
- 3- Quels sont les noms des différents chefs qui ont dirigé le canton depuis sa création (1^{er} et dernier) ?
- 4- Quelles sont les communautés qui vivent dans le canton ?
- 5- Quelle est l'organisation de ce canton ?
- 6- Quels sont les rôles et fonctions de votre canton ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cours d'eau sacrée) de ce canton ?
2. Où sont situés ces espaces sacrés ?
3. Qu'est-ce qui caractérise ces espaces ou par quoi peut-on les identifier ?
4. Quelles espèces (végétales et animales) constituent des totems dans ce canton ?
5. Quels sont les différents types de cérémonies et de danses traditionnelles que vous avez dans ce canton (initiation, adoration, rituel, masque, danse particulière) ?
6. Dans quelles circonstances se déroulent ces cérémonies et danses traditionnelles ?
7. Comment ces cérémonies et danses traditionnelles sont-elles organisées (acteur, rôle, fonction, norme, valeur associée) ?

8. Quelles sont les croyances (mythe, légende, conte, histoire) associées à ces valeurs ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems chez vous ?
2. Qu'est-ce qui est à l'origine de ces totems ?
3. Quels sont vos rapports à ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

- 1- A quels besoins répondent les espaces sacrés ?
- 2- Quels bénéfices tire-t-on des espèces sacrées ?
- 3- A quel besoin répondent les cérémonies et danses traditionnelles ?
- 4- Que pensez-vous de la valorisation de vos référents culturels ?
- 5- Quels sont vos rapports avec les gestionnaires du PNT ?
- 6- Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
- 7- Que pensez-vous de la prise en compte de vos valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?
- 8- Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES CHEFS DE TRIBU

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Socio-histoire et organisation sociale du village

- 1- Quel est le nom de la Tribu ? Que signifie ce nom en langue locale ?
- 2- Quels sont les villages qui composent la tribu ?
- 3- Quels sont les noms des différents chefs qui ont dirigé la Tribu depuis son existence (1^{er} et dernier) ?
- 4- Comment devient-on chef de tribu chez vous ?
- 5- Quelles sont les familles qui constituent la tribu ?
- 6- ? Quelle est l'organisation de cette tribu ?
- 7- Quelles sont les rôles et fonction, d'un chef tribu ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cour d'eau sacrée) de cette Tribu ?
2. Où sont situés ces espaces sacrés ?
3. Qu'est-ce qui caractérise ces espaces ou par quoi peut-on les identifier ?
4. Quelles espèces (végétales et animales) constituent des totems dans cette Tribu ?
5. Quels sont les différents types de cérémonies et danses traditionnelles que vous avez dans cette Tribu (initiation, adoration, rituel, masque, danse particulière) ?
6. Dans quelles circonstances se déroulent ces cérémonies et danses traditionnelles ?

7. Comment ces cérémonies et danses traditionnelles sont-elles organisées (acteur, rôle, fonction, norme, valeur associée) ?
8. Quelles sont les croyances (mythe, légende, conte, histoire) associées à ces valeurs ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems chez vous ?
2. Qu'est-ce qui est à l'origine de ces totems ?
3. Quels sont vos rapports à ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

1. A quel besoin répondent les espaces sacrés ?
2. Quel bénéfice tire-t-on des espèces sacrées ?
3. A quel besoin répondent les cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Que pensez-vous de la valorisation de vos référents culturels ?
5. Quels sont vos rapports avec les gestionnaires du PNT ?
6. Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
7. Que pensez-vous de la prise en compte de vos valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?
8. Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES CHEFS DE TERRE

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Socio-histoire et organisation sociale du village

- 1- Quel est le nom du village ? Que signifie ce nom en langue locale ?
- 2- Quelles sont les limites de vos terres ?
- 3- Quels sont les noms des différents chefs qui ont dirigé cette chefferie depuis son existence (1^{er} et dernier) ?
- 4- Comment devient-on chef de terre chez vous ?
- 5- ? Quelle est l'organisation de cette chefferie ?
- 6- Quels sont les rôles et fonctions d'un Chef de terre ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

- 1- Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cour d'eau sacrée) de cette Tribu ?
2. Où sont situés ces espaces sacrés ?
3. Qu'est-ce qui caractérise ces espaces ou par quoi peut-on les identifier ?
4. Quelles espèces (végétales et animales) constituent des totems dans cette tribu ?
5. Quels sont les différents types de cérémonies et danses traditionnelles que vous avez dans cette tribu (initiation, adoration, rituel, masque, danse particulière) ?
6. Dans quelles circonstances se déroulent ces cérémonies et danses traditionnelles ?
7. Comment ces cérémonies et danses traditionnelles sont-elles organisées (acteur, rôle, fonction, norme, valeur associée) ?

8. Quelles sont les croyances (mythe, légende, conte, histoire) associées à ces valeurs ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems chez vous ?
2. Qu'est-ce qui est à l'origine de ces totems ?
3. Quels sont vos rapports à ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

1. À quel besoin répondent les espaces sacrés ?
2. Quel bénéfice tire-t-on des espèces sacrées ?
3. À quel besoin répondent les cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Que pensez-vous de la valorisation de vos référents culturels ?
5. Quels sont vos rapports avec les gestionnaires du PNT ?
6. Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
7. Que pensez-vous de la prise en compte de vos valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?
8. Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LA NOTABILITÉ

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Socio-histoire et organisation sociale du village

1. Quel est le nom du village ? Que signifie ce nom en langue locale ?
2. Depuis quand êtes-vous présents sur ce site ? Quel est le lignage fondateur du village ?
3. Quels sont les noms des différents chefs qui ont dirigé le village depuis sa création (1^{er} et dernier) ?
4. Quelles sont les différentes communautés qui vivent dans le village ?
5. Quelles sont les associations qui existent dans le village ? Quel rôle jouent-elles ?
6. Quelle est l'organisation de ce village ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cour d'eau sacrée) de ce village ?
2. Quel est le nom de chaque site en langue locale ?
3. Où sont situés ces espaces sacrés ? Que trouve-t-on dans ces espaces ?
4. Qu'est-ce qui caractérise ces espaces ou par quoi peut-on les identifier ?
5. Quelles espèces (végétales et animales) constituent des totems dans ce village ?
6. Quelle est la particularité de chacune de ces espèces ?
7. Quels sont les différents types de cérémonies et de danses traditionnelles que vous avez dans ce village (initiation, adoration, rituel, masque, danse particulière) ?
8. Dans quelles circonstances se déroulent ces cérémonies et danses traditionnelles ?

9. Comment ces cérémonies et danses traditionnelles sont-elles organisées (acteur, rôle, fonction, norme, valeur associée) ?
10. Quelles sont les croyances (mythe, légende, conte, histoire) associées à ces valeurs ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Quelle signification donnez-vous aux noms des espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
2. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems chez vous ? Qu'est-ce qui est à l'origine de ces totems ?
3. Quels sont vos rapports à ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

1. A quel besoin répondent les espaces sacrés ?
2. Quel bénéfice tire-t-on des espèces sacrées ?
3. A quel besoin répondent les cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels sont les interdits rattachés aux espèces et espaces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
5. Quels sont les risques encourus en cas de transgression des interdits ?
6. Quels sont vos modes de transmission des valeurs (cérémonie, danse, adoration, initiation et rituel) aux jeunes générations ?
7. Que pensez-vous de la valorisation de vos référents culturels ?
8. Quels sont vos rapports avec les gestionnaires du PNT ?
9. Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
10. Que pensez-vous de la prise en compte de vos valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

11. Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES FEMMES

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Rôle de la femme dans la communauté villageoise

- 1- Quelle est la place (fonction et importance) de la femme dans le village ?
- 2- La femme est-elle associée aux réunions où se prennent les décisions qui engagent la vie du village ?
- 3- Quelles sont les activités exercées par les femmes dans ce village ? Pourquoi ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cour d'eau sacrée) de ce village ? Quel est le nom de chaque site en langue locale ?
2. Où sont situés ces espaces sacrés ? Que trouve-t-on dans ces espaces ?
3. Qu'est-ce qui caractérise ces espaces ou par quoi peut-on les identifier ?
4. Quelles espèces (végétales et animales) constituent des totems dans ce village ?
5. Quelle est la particularité de chacune de ces espèces ?
6. Quels sont les différents types de cérémonies et de danses traditionnelles que vous avez dans ce village (initiation, adoration, rituel, masque, danse particulière) ?
7. Dans quelles circonstances se déroulent ces cérémonies et danses traditionnelles ?
8. Comment ces cérémonies et danses traditionnelles sont-elles organisées (acteur, rôle, fonction, norme, valeur associée) ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Quelle place occupent les espaces sacrés pour vous ?

2. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems chez vous ?
Qu'est-ce qui est à l'origine de ces totems ?
3. Quels sont vos rapports à ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

- 1- A quel besoin répondent les espaces sacrés ?
- 2- Quel bénéfice tire-t-on des espèces sacrées ?
- 3- A quel besoin répondent les cérémonies et danses traditionnelles ?
- 4- Quels sont les interdits rattachés aux espèces et espaces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
- 5- Quels sont les risques encourus en cas de transgression des interdits ?
- 6- Que pensez-vous de la valorisation de vos référents culturels ?
- 7- Que pensez-vous de la prise en compte de vos valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?
- 8- Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
- 9- Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES PRÉSIDENTS DE JEUNES

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Rôle du jeune dans la communauté villageoise

1. Quelle est la place (fonction et importance) du jeune dans le village ?
2. Le jeune est-il associé aux réunions où se prennent les décisions qui engagent la vie du village ?
3. Quelles sont les activités exercées par les jeunes dans ce village ? Pourquoi ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cour d'eau sacrée) de ce village ? Quel est le nom de chaque site en langue locale ?
2. Où sont situés ces espaces sacrés ? Que trouve-t-on dans ces espaces ?
3. Qu'est-ce qui caractérise ces espaces ou par quoi peut-on les identifier ?
4. Quelles espèces (végétales et animales) constituent des totems dans ce village ?
5. Quelle est la particularité de chacune de ces espèces ?
6. Quels sont les différents types de cérémonies et de danses traditionnelles que vous avez dans ce village (initiation, adoration, rituel, masque, danse particulière) ?
7. Dans quelles circonstances se déroulent ces cérémonies et danses traditionnelles ?
8. Comment ces cérémonies et danses traditionnelles sont-elles organisées (acteur, rôle, fonction, norme, valeur associée) ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Quelle place occupent les espaces sacrés pour vous ?

2. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems chez vous ?
Qu'est-ce qui est à l'origine de ces totems ?
3. Quels sont vos rapports à ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

1. A quel besoin répondent les espaces sacrés ?
2. Quel bénéfice tire-t-on des espèces sacrées ?
3. A quel besoin répondent les cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels sont les interdits rattachés aux espèces et espaces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
5. Quels sont les risques encourus en cas de transgression des interdits ?
6. Que pensez-vous de la valorisation de vos référents culturels ?
7. Que pensez-vous de la prise en compte de vos valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?
8. Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
9. Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES CHEFS DE COMMUNAUTÉS

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Informations sur la communauté

- 1- Depuis quand êtes-vous installés dans ce village ?
- 2- D'où viennent vos ancêtres ?
- 3- Quelles sont les raisons de leur migration ?
- 4- Comment sont-ils arrivés dans ce village ?
- 5- Comment êtes-vous organisé dans ce village ?
- 6- Quel est votre rôle dans le village ?
- 7- Quelles sont les activités que les membres de votre communauté exercent dans ce village ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quels sont les espaces sacrés (forêt sacrée, bois sacré, montagne sacrée et cour d'eau sacrée) de ce village ?
2. Quel est le nom de chaque site en langue locale ?
3. Quelles sont les espèces (végétales et animales) qui constituent des totems dans ce village ?
4. Quelle est la particularité de chacune de ces espèces ?
5. Quels sont les différents types de cérémonies et de danses traditionnelles que vous avez dans ce village (masque, danse d'initiation, adoration, rituel) ?
6. Que savez-vous de ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Quelle place occupent les espaces sacrés pour vous ?
2. Pourquoi certaines espèces sont-elles considérées comme des totems dans ce village ?
3. Dans quelles circonstances se déroulent les cérémonies et danses traditionnelles ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec ces espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

- 1- Quels sont les interdits rattachés aux espèces et espaces sacrés ?
- 2- Quels sont les risques encourus en cas de transgression des interdits ?
- 3- Que pensez-vous de la prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?
- 4- Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour ces valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
- 5- Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

Guide d'entretien avec les garants des institutions culturelles

Localité :

Date : Groupe ethnoculturel d'appartenance :

Nom et prénoms :

Statut social : Contact :

Sexe : Age :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Informations sur l'institution culturelle

- 1- Quel est le nom de votre institution culturelle ? Que signifie ce nom en langue locale ?
- 2- A quel lignage de ce village appartenez-vous ?
- 3- Comment êtes-vous devenus membre de cette institution ?
- 4- Quel rôle jouez-vous dans cette institution ?
- 5- Comment ce rôle vous a-t-il été attribué ?

Valeurs culturelles des communautés du PNT

1. Quelle est la valeur culturelle (espace et espèce sacrés, cérémonie et danse traditionnelles) dont vous êtes responsable ?
2. Où est située cette valeur ? Que trouve-t-on dans cette valeur ?
3. Qu'est-ce qui caractérise cette valeur ou par quoi peut-on l'identifier ?
4. Quelle est la particularité de cette valeur ?
5. Dans quelles circonstances se déroulent les cérémonies et danses traditionnelles ?
6. Comment cette valeur culturelle est-elle organisée (acteur, rôle, fonction, norme) ?
7. Quelles sont les croyances (mythe, légende, conte, histoire) qui régissent cette valeur ?

Représentations des communautés liées aux valeurs culturelles

1. Quelle signification donnez-vous à cette valeur culturelle (espace et espèce sacrés, cérémonie et danse traditionnelles) ?
2. Quelle est l'origine de cette valeur culturelle ?

3. Quels sont vos rapports à cette valeur ?
4. Quels témoignages avez-vous de la cohabitation avec les espaces et espèces sacrés, cérémonies et danses traditionnelles ?
5. Quelle place occupe cette valeur culturelle pour vous ?
6. Comment cette valeur est-elle gérée ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

- 1- A quel besoin répond cette valeur culturelle ?
- 2- Quels sont les interdits rattachés à cette valeur ?
- 3- Quels sont les risques encourus en cas de transgression des interdits ?
- 4- Est-ce que les croyances (évolution de l'idéologie, attachement ou détachement) à cette valeur culturelle changent avec le temps ?
- 5- Quels sont vos modes de transmission de cette valeur (cérémonie, danse, adoration, initiation et rituel) aux jeunes générations ?
- 6- Que pensez-vous de la valorisation de ce référent culturel ?
- 7- Quels rapports entretenez-vous avec les gestionnaires du PNT ?
- 8- Que pensez-vous de la prise en compte de cette valeur culturelle dans la conservation du PNT ?
- 9- Quel est l'avantage/inconvénient de la présence du PNT pour vos valeurs culturelles ?
Quel est l'avantage/inconvénient des valeurs culturelles pour le PNT ?
- 10- Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES REPRÉSENTANTS DES ONGS DE LA CONSERVATION

Date :

Nom et prénoms :

Fonction :

Durée dans la fonction :

Contacts :

Courriel :

Institution

Dénomination :

Siege social :

Téléphone :

Adresse postale :

Courriels :

Site internet :

Date de création :

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une étude portant sur la problématique de la prise en compte des pratiques culturelles dans la gestion durable des aires protégées. Il vise à analyser les valeurs culturelles des communautés locales du PNT.

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

- 1- Comment présentez-vous votre ONG ?
- 2- Quelles sont les actions que vous avez déjà menées pour la conservation du PNT ?
- 3- Que savez-vous des valeurs culturelles des communautés locales du PNT?
- 4- Que pensez-vous de la prise en compte des valeurs culturelles des communautés locales dans la conservation du PNT?
- 5- Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

GUIDE D'ENTRETIEN AVEC LES REPRÉSENTANTS DU CORPS PRÉFECTORAL

Localité :

Date :

Nom et prénoms :

Fonction :

Durée dans la fonction :

Contacts :

Courriel :

Sous-préfecture

- 1- Comment présentez-vous (village, date de création) la Sous-Préfecture ?
- 2- Qui sont les habitants de la Sous-Préfecture ?
- 3- Quels sont les principaux services de la Sous-Préfecture ?
- 4- Quels sont les modes d'action de la Sous-Préfecture ?
- 5- Quels sont vos projets de développement au plan environnemental pour les populations ?

Implications des valeurs culturelles des communautés locales pour la conservation du PNT

- 1- Que savez-vous des valeurs culturelles des populations locales du PNT ?
- 2- Quelles sont les actions que vous avez déjà menées pour la conservation du PNT ?
- 3- Que pensez-vous de la prise en compte des valeurs culturelles des communautés locales dans la conservation du PNT ?
- 4- Que suggérez-vous pour une meilleure prise en compte des valeurs culturelles dans la conservation du PNT ?

Je vous remercie pour votre participation !

QUELQUES IMAGES DES OBSERVATIONS DU TERRAIN



Image 1 : secteur de l'OIPR à Soubré



Image 2 : secteur de l'OIPR à Djapadji



Image 3 : secteur de l'OIPR à Tai



Image 5 : secteur de l'OIPR à Djouroutou



Image 1 : secteur de l'OIPR à ADK/V6



Image 6 : une ONG de conservation à Tchetalý



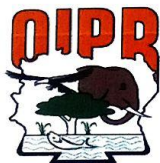
Image 7 : un enfant qui imite l'habillement du masque à Wonsealy



Image 8 : une dégustation de la cola lors d'une cérémonie de la cola à Djouroutou



Image 9 : les masques Zemahe et Mimilago au repos lors d'une manifestation à Wonsealy



RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
Union-Discipline-Travail

Ministère de l'Environnement et du Développement Durable

Office Ivoirien des Parcs et Réserves

Direction de Zone Sud-Ouest

Soubré, le 24 janvier 2022

N° 014 /MINEDD/OIPR/DZSO

A QUI DE DROIT

Objet : Appui technique et financier au projet de thèse

Madame/Monsieur,

Je viens par la présente porter à votre connaissance que la Direction de Zone Sud-Ouest de l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves, en charge de la gestion du Parc national de Taï, donne son accord de principe pour apporter un appui technique et financier à la réalisation des travaux de recherche de Monsieur **APPIA Kobenan Vincent** dans le cadre de sa thèse sur le thème: « **Valeurs culturelles du Parc national de Taï, Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire** ».

En effet, ce projet de thèse s'inscrit dans le cadre de la réalisation des thèmes prioritaires de recherche dans le Parc national de Taï pour une meilleure conservation de ses valeurs. Les résultats de ces travaux permettront, à n'en point douter, une implication plus accrue des communautés locales dans la gestion du Parc national de Taï.

Je vous prie d'agréer, **Madame/Monsieur**, l'expression de ma considération distinguée.

Le Directeur



Dr. DIARRASSOUBA Abdoulaye



REPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
Union – Discipline – Travail

Ministère de l'Environnement et du Développement Durable

Office Ivoirien des Parcs et Réserves

N° 521 /MINEDD/OIPR/DARH/oa

Abidjan, le 06 SEPT 2022

A

Monsieur le Vice-Président
Chargé de la Planification, de la Programmation
et des Relations Extérieures
De l'Université Jean Lorougnon Guédé (UJLOG)

ABIDJAN

Objet : Demande de stage

Monsieur le Vice-Président,

J'accuse bonne réception de votre courrier en date du 1^{er} septembre 2022 relatif à une demande de stage à l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves (OIPR).

Je vous remercie bien vivement pour l'intérêt que vous portez à la gestion des Parcs nationaux et réserves naturelles.

En réponse, je donne mon accord pour accueillir l'Etudiant **APPIA Kobenan Vincent**, inscrit en première année de Thèse en Anthropologie à la Direction de Zone Sud-Ouest de l'OIPR pour une période de quatre (04) mois, allant du **1^{er} septembre au 31 décembre 2022**.

Cependant, je vous fais savoir que l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves ne dispose pas de budget affecté à la prise en charge des stagiaires (transport, hébergement, restauration, etc.) pendant toute la durée du stage. De ce fait, il est recommandé aux stagiaires de souscrire à une police d'assurance afin de couvrir les risques éventuels dans le cadre de leurs activités à l'OIPR.

Je vous prie d'agréer, **Vice-Président**, l'expression de mes salutations distinguées.



**P/Le Directeur Général et p.o.
Le Directeur Technique**

Col. N'GORAN Djè Francois
Ingénieur en Chef des Eaux et Forêts

Ampliation

DZSO..... 1

*Ministère de l'Enseignement Supérieur
et De la Recherche Scientifique*



UNIVERSITE
JEAN LOROUGNON GUEDE

N/REF: 05-2024/MESRS/UJLoG/ ZDA/km

REPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE

Union- Discipline- Travail



Sciences Sociales & Humaines

Daloa, le 10 janvier 2024

ORDRE DE MISSION

Le Directeur de l'UFR Sciences Sociales et Humaines donne l'ordre à l'étudiante :

M : APPIA KOBENAN VINCENT

DE SE RENDRE EN MISSION

LIEU DE LA MISSION : SOUBRE-DJAPADJI-SAN PEDRO-YAKOLY-TAÏ-PORT
GENTIL-PAULE OULA- DIERE OULA- KEIBLY - ZAIPOLY-PONAN- DAOBLY-
DJOUROUTOU

MOYEN DE DEPLACEMENT : CAR

OBJET : PARTICIPATION A UNE COLLECTE DE DONNEES AUPRES DES
RESPONSABLES INSTITUTIONNELS, DES PARTENAIRES TECHNIQUES ET
FINANCIERS ET DES COMMUNAUTES RIVERAINES DU PARC NATIONAL
DE TAÏ.

DATES DE DEPART : 14 JANVIER 2024

DATES DE RETOUR : 10 FEVIER 2024

DURANT LA MISSION

HEBERGEMENT ASSURE : OUI

IMPUTATION BUDGETAIRE : DZSO/OIPR

Le Directeur de l'UFR
Le Directeur
Dr. ZADOU Didie Armand
(Maitre de Conférences)

**ARTICLE
PUBLIÉ**



African Review of Migration and Environment Vol. 2, Special Issue (January 2025)

ARME

African Review of Migration and Environment

Revue Africaine de Migration et Environnement

Vol. 8, Special Issue January 2025

Vol. 8, Numéro Spécial, Janvier 2025



African Review of Migration and Environment

Revue Africaine de Migration et Environnement

Vol 8, Special Issue, January 2025

Vol. 8, Numéro Spécial, Janvier 2025

Doi : 10.5281/zenodo.14630218

Indexed in/Indexé dans



p-ISSN : 2664-1232
e-ISSN : 2791- 2698



© ARME, *African Review of Migration and Environment-Revue Africaine de Migration et Environnement*

Vol 8, Numéro Spécial / Special Issue (January / Janvier 2025)

p-ISSN: 2664-1232

e-ISSN: 2791-2698

Dépôt légal : Archive Nationale de Côte d'Ivoire, 1er Trim. 2025

Université Peleforo Gon Coulibaly, Janvier 2025

*This journal is a bilingual and bi-annual joint publication of researchers from **Peleforo Gon Coulibaly University** of Korhogo (Côte d'Ivoire) and **Obafemi Awolowo University** of Ilé-Ifé (Nigeria).*

EDITOR-IN-CHIEF/ DIRECTEUR DE PUBLICATION

Prof. Guehi Jonas IBO [Full Professor], Nangui Abrogoua University of Abidjan (Côte d'Ivoire), ibojonas@yahoo.fr

DEPUTY EDITORS/ EDITEURS ASSOCIÉS

Dr (MC). Kabran Aristide DJANE, Peleforo Gon Coulibaly University of Korhogo (Côte d'Ivoire), djanekabran@gmail.com

Prof. Adebusuyi Isaac ADENIRAN Obafemi Awolowo University of Ile-Ife (Nigeria), othniel.adebusuyi@gmail.com

ASSISTANT EDITORS/ ASSISTANTS ÉDITEURS

Dr (MC) Kouadio Alexis LALLY, Peleforo Gon Coulibaly University of Korhogo (Côte d'Ivoire), lally_kouadio@yahoo.fr

Dr. Fabrice Constant KOUASSI, Université de Québec à Outaouais (UQO) (Canada), asskuassy@gmail.com

EDITORIAL BOARD/ COMITE SCIENTIFIQUE

Prof. Essane Séraphin, Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
Prof. Gnabro Ouakoubo Gaston, Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire
Prof. Noah Yusuf University of Ilorin, Nigeria
Prof. Lane Olutayo, University of Ibadan, Nigeria
Prof. Da Dapola Evariste Constant, Université Ouaga 1 Joseph Ki Zerbo, Burkina Faso
Prof. Pierre Ozer, Université de Liège, Belgique
Prof. Pauline Côté, Université de Québec à Rimouski, Canada
Prof. Rich Ling, Nanyang Technology University, Singapore
Prof. Sall Mohammadou, Université Cheick Anta Diop, Sénégal
Prof. Jean Bernard Ouédraogo, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, France
Prof. Kone Issiaka, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
Prof. Kone Inza, Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
Prof. Kouassi Kouakou Siméon, Université Felix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

EDITORIAL BOARD/ COMITE DE LECTURE

Dr. (MC) Sujoy Dutta, Tata Institute of Social Sciences, India
Dr. (MC) Dime Mamadou dit Ndongo, Université Gaston Berger, Sénégal
Dr. (MC) Affo Fabien, Université de Parakou, Benin
Dr. (MC) Akiyo Offin Lié Rufin, Université de Parakou, Benin
Dr. (MR) Guehi Zagocky Euloge Dalloz, Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire
Dr. (MC) Zadou Didié Armand, Université Jean Lourougnon Guédé, Côte d'Ivoire
Dr. (MC) Ehouma Koffi Ludovic, Université Felix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
Dr. (MC) Amalaman Djedou Martin, Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire
Dr. (MC) Konan Kouamé Hyacinthe, Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire
Dr. (MC) Koffi Yebouet Stephane Koissy, Université Peleforo Gon Coulibaly
Dr. François Gemenne, Université de Liège, Belgique
Dr.(MC) Akoue Yao Claude, Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire
Dr. Kesse Blé Adolphe, Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

Les lecteurs (referees) sont des scientifiques choisis de par le monde selon les champs thématiques des articles.

Readers (referees) are selected scientists around the world according to the thematic fields of the articles.

Toute correspondance est adressée au :
Comité de Rédaction de la revue ARME, Département de Sociologie,
Université Peleforo Gon Coulibaly de Korhogo BP 1328 Korhogo, République
de Côte d'Ivoire,
Email : arme8rame@gmail.com
Toute reproduction sous quelle forme que ce soit est interdite et de ce fait
passible des peines prévues par la Loi n° 2016-555 du 26 juillet 2016 relative au
droit d'auteur et aux droits voisins relative à la production du droit d'auteur
en République de Côte d'Ivoire

All correspondence is addressed to:
Editorial Board of ARME, Department of Sociology, Peleforo Gon
Coulibaly University of Korhogo, BP 1328 Korhogo, Republic of Côte
d'Ivoire,
Email: arme8rame@gmail.com
Any reproduction in any form whatsoever is prohibited and therefore
punishable by Law No. 2016-555 of July 26th 2016 on copyright and
neighboring rights relating to the production of copyright in Republic of Côte
d'Ivoire

SOMMAIRE/CONTENTS

ARME VOL. 8, Numéro Spécial/Special Issue (January/Janvier 2025)

Doi : 10.5281/zenodo.14630218 (Lien d'indexation)

Articles originaux

APPIA Kobenan Vincent, ZADOU Didié Armand &

DIARRASSOUBA Abdoulaye.....Migration économique et périllement des valeurs culturelles liées à la danse des masques chez les communautés Kouzié dans l'espace Tai (Sud-Ouest Côte d'Ivoire) 2

GBAGBO Koudou Michel Entre terre et psychisme : comprendre l'impact de la migration et de l'environnement sur la santé mentale à Abidjan. Au sujet de quatre cas 19

KONE Vazoumana.....Les migrations, une stratégie d'adaptation à la variabilité climatique en zones savaniques de côte d'Ivoire 34

Dabé Laurent OUREGA.....Exploitation minière et développement local a Hire (Cote d'Ivoire) 52

ABDOURHIMOU Hassane.....Migrations protestataires et résistance à l'exploitation coloniale française au Zarmatarey, 1898-1960..... 69

Varia

TCHODO Marcel.....Démarche qualité chez les infirmiers, entre procédures et coopération au service des urgences du Centre Hospitalier Universitaire de Cocody..... 82

Gilbert TOPPÉ.....Le métier d'enseignant en Afrique francophone : l'exemple de l'enseignement de l'UAO 99

KOUAKOU Yao Marcel & KOUADIO Yao

Clément.....L'Houphouétisme et ses contradictions de 1960 à nos jours..... 115

Notes aux Auteurs.....134

**Migration économique et périllement des valeurs
culturelles liées à la danse des masques chez les communautés
Kouzié dans l'espace Tai (Sud-Ouest Côte d'Ivoire)**

**Economic migration and decline of cultural values linked to
the mask dancing among the Kouzié communities in the Tai
area (South-West Côte d'Ivoire)**

APPIA Kobenan Vincent

Doctorant en Anthropologie du Développement communautaire
Université Jean Lorougnon Guédé (Daloa, Côte d'Ivoire)
vincentappia36@gmail.com

ZADOU Didié Armand

Département de Sociologie et d'Anthropologie
Université Jean Lorougnon Guédé (Daloa, Côte d'Ivoire)
didiedesjardins@yahoo.fr

DIARRASSOUBA Abdoulaye

Direction Zone Sud-Ouest
Office Ivoirien des Parcs et Réserves



Résumé

La migration fait partie des habitudes des humains. En Afrique, la majorité des individus a migré à différentes époques pour trouver un mieux-être. Toutefois, la présence des migrants dans une communauté d'accueil entraîne très souvent des mutations d'ordres socioculturel et écologique. L'objectif de cette étude est de mettre en évidence l'impact de la migration des allochtones et allogènes sur les pratiques de danse de masque chez les communautés autochtones Kouzié dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. A cet effet, ce travail s'inscrit dans une approche qualitative sous le prisme

de l'ethnographie. Il mobilise les techniques et outils de production de données y afférents. Les résultats montrent que les masques chez les Kouzié de Wonsealy jouent un rôle de régulateur de l'ordre social et de maintien de la cohésion sociale. Certaines composantes des espèces végétales spécifiques, comme l'iroko, l'asperge et le raffia, sont utilisées dans le déguisement des masques. Cependant, la pratique des masques est confrontée à des contraintes vestimentaires liées à la déforestation et à la commercialisation des reliques forestières, résultantes des courants migratoires économiques des allochtones et allogènes. Ce travail met en évidence les croyances des communautés liées aux masques. Il ressort de cette étude que les conséquences de la migration économique sur l'environnement mettent en péril la pratique de danse des masques chez les communautés autochtones Kouzié.

Mots-clés : migration, mutation socioculturelle, danse de masques, Kouzié et Côte d'Ivoire.

Abstract

Migration is part of human habits. In Africa, the majority of people migrated at various times to find better well-being. However, the presence of migrants in a host community very often leads to socio-cultural and ecological changes. The objective of this study is to highlight the impact of migration of allochthonous and allogeous on mask dance practices among Kouzié autochthonous communities in the South-West of Côte d'Ivoire. To this end, this work is part of a qualitative approach under the prism of ethnography. It uses the relevant data production techniques and tools. The results show that masks among the Kouzié from Wonsealy are important for regulating social order and maintaining social cohesion. Some components of specific plant species, such as iroko, asparagus and raffia, are used in the disguise of masks. However, the practice of masks is confronted with clothing constraints linked to deforestation and the commercialization of forest relics, resulting from economic migratory flows of non-natives. This work highlights community beliefs related to masks. It emerges from this study that the consequences of economic migration on the environment endanger the practice of mask dancing among the Kouzié autochthonous communities.

Keywords : migration, socio-cultural change, mask dancing, Kouzié and Côte d'Ivoire.

Introduction

La politique migratoire adoptée après l'indépendance de la Côte d'Ivoire a été l'élément amplificateur de la migration sur le territoire ivoirien. Dans sa volonté de développer la Côte d'Ivoire à partir de l'agriculture, l'Etat a opté pour une politique d'entrée libre dans ce pays. Cette politique visait le développement de l'économie de plantation et l'ouverture des voies de communication dans le pays (OCDE/CIRES, 2017, p. 47). Ainsi, le slogan « *la terre appartient à ceux qui la cultivent* » a ouvert la voie à l'occupation et à l'exploitation de la terre à tous les habitants (nationaux et non nationaux) en Côte d'Ivoire. En plus de cette politique favorable à la migration, « *les grandes sécheresses des pays de savane causant de mauvaises récoltes de 1966 et 1973* » ont conduit les populations de ces pays à des déplacements à la recherche de terre arables pour l'agriculture (E-P. Riezebos et al., 1994, p. 96 et P. Fauret et al., 2022, p. 375). D'autres facteurs tels que la mise en valeurs du Sud-ouest de la Côte d'Ivoire et l'installation des barrages de Kossou et de Buyo ont déclenché une migration interne des communautés déguerpies et une réinstallation des communautés de la zone de Buyo déguerpies à la périphérie du Parc national de Taï (PNT) (P. Fabio et al., 2002, p. 61).

En effet, les migrants à la recherche de terres arables pour l'agriculture vont s'orienter vers les zones forestières de la Côte d'Ivoire, propice à l'agriculture, notamment dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. Cette zone qui abrite le PNT, patrimoine mondial de l'Unesco, est une zone « *écologiquement viable et économiquement rentable* », la région du sud-ouest de la Côte d'Ivoire, lieu de présence du parc, est une zone à forte potentialité économique » (L. Brüning et E. Piguet, 2018, p. 7 ; D. Coulibaly, 2018, p. 179 et OIM, 2020, p. 28). Elle attire donc les migrants à la recherche d'environnement favorable à leurs activités économiques (C-L. Babadjide, 2021, p. 168 ; G-A. Dalougou, 2021, p. 83 et 84 et S. Ali, 2021, p. 18). Cette zone va être occupée en majorité par les allochtones Baoulé déplacés au profit de la construction du barrage de Kossou et des allogènes venus des pays de la CEDEAO. Au niveau du département de Buyo qui abrite un

secteur de l'Office Ivoirien des Parcs et Réserves (OIPR) à ADK/V6, les communautés vivant dans la zone de construction du Barrage de Buyo ont été déplacées et réinstallées à la périphérie du PNT (OIPR, 2006, p. 26). Ces communautés, réinstallées dans les années 1980 par l'Autorité pour l'aménagement de la Région du Sud-Ouest (ARSO) dans les villages actuels, étaient composées d'autochtone Kouzié et Bété, d'allochtone Baoulé, Senoufo [...] et d'allogènes Burkinabé, Malien [...]. Les Kouzié ont été installés dans les deux premiers villages créés par l'ARSO dont Tchétaly (V₁) et Wonséaly (V₂), les Bété dans le troisième village appelé Gbliglo (V₃), les allochtones et les allogènes dans les villages de V₄ à V₆. Quelques années plus tard, les communautés autochtones ayant pris goût de la vente des terres, ont vendu pour certains aux allochtones et aux allogènes les forêts octroyées par l'ARSO pour leur subsistance. Il va s'en suivre une pression anthropique sans précédent conduisant à la perte des massifs forestiers et à la raréfaction de certaines espèces forestière (P-P. Nana, 2018, p. 42 et OIM, 2020 p. 71). Cette surexploitation des ressources forestières au profit des cultures pérennes telles que le cacao et le café ne sera pas sans conséquence sur les pratiques traditionnelles. Les espaces et espèces sacrés dédiés à l'expression culturelles vont se trouver menacés par cette pression anthropique. Dans une approche qualitative, la présente étude montre le rôle des masques chez les communautés Kouziés. Ensuite, elle détermine la valeur d'usage des ressources naturelles dans la pratique des masques. Enfin, le travail expose les contraintes vestimentaires auxquelles les danseurs de masque sont confrontés.

1. Méthodologie

La présente étude s'est déroulée dans l'espace Taï précisément dans le secteur de l'OIPR à ADK/V6, situé dans le Département de Buyo, dans la Région de la Nawa dans le Sud-Ouest Côte d'Ivoire. L'étude s'est inscrite dans une approche qualitative. Elle a mobilisé la recherche documentaire, l'observation directe et l'entretien semi-directif comme techniques de production de données avec les communautés locales de Wonsealy.

Dans sa réalisation, l'étude a été conduite auprès des acteurs locaux de Wonsealy, dans le secteur de l'OIPR à ADK/V6, à savoir : les

communautés autochtones, allochtones, allogènes et associations de conservation. L'échantillon de cette étude est de type qualitatif. Il est construit à partir des techniques d'échantillonnage du milieu institutionnel et typique ou de jugement. Ces techniques d'échantillonnage permettent de choisir des personnes ressources sur la base des critères d'inclusion qui portent sur les institutions sociales, les compétences et la représentativité des participants à l'étude. Dans la présente étude, des entretiens individuels, de groupe et des *focus group* ont eu lieu avec les autochtones (Chef de canton, Chef de village, Chef de tribu, Chef de terre, Garants des institutions culturelles, Responsable de Jeunes et de Femmes), allochtones et allogènes (Chefs de communautés) et association de conservation (Représentants) de Wonsealy.

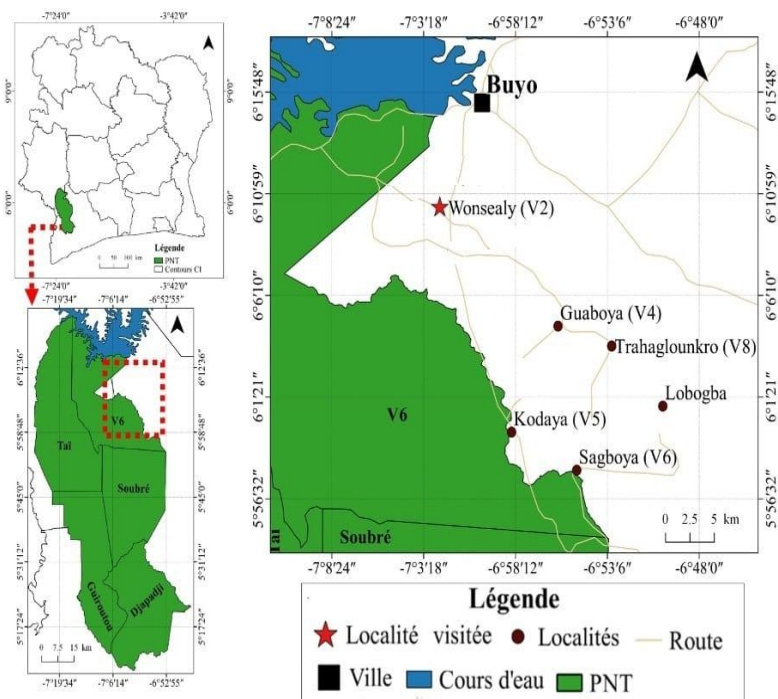
Au total, 24 personnes ont pris part à cette étude dont 14 personnes pour les entretiens individuels, 04 personnes pour les entretiens de groupe et 06 personnes pour les *focus group*. Le guide d'entretien utilisé était organisé au tour des thématiques suivantes : rôles des masques, valeurs d'usage des ressources naturelles dans la pratique des masques ; danses de masques et contraintes vestimentaires.

Tous les entretiens enregistrés lors de la production des données ont été transcrits. Une fois la transcription des entretiens terminée, le corpus textuel des données obtenu a été synthétisé en fonction des rubriques en rapports avec les objectifs spécifiques de l'étude. Pour identifier les unités de sens en lien avec les objectifs spécifiques dans le discours des personnes interrogées, les données produites ont été soumises à une analyse de contenu thématique, puis regroupée pour un commentaire analytique.

Les commentaires analytiques ont été soumis à des modèles d'interprétations que sont les approches systémique et compréhensive. En effet, l'approche systémique de Bertalanffy a permis de rendre compte et d'interpréter la pratique des masques sans l'extraire de son contexte. Il s'est agi de déceler l'interconnexion des facteurs sociaux et écologiques liés au masque ainsi que leur influence sur l'existence de cette pratique. En ce qui concerne l'approche compréhensive de Max Weber, cette approche a permis de connaître le sens que les acteurs qui interagissent avec le masque donnent aux ressources naturelles qui le constitue. Cette approche a permis

de décoder le sens des propos des acteurs et de parvenir à une interprétation scientifique du fondement des rapports des communautés autochtones Kouzié aux ressources naturelles. Cette méthodologie a permis d'obtenir les résultats ci-après.

Carte N°1 : Carte de localisation de la zone d'étude



2. Résultats

2.1 Rôle des masques chez les Kouziés

Au pays Kouzié, c'est à Wonsealy seulement que l'on trouve des masques, les masques sont interdits à Tchetalaly en soutien à leur génie protecteur qui a pour totem les masques. Chez les Kouzié, les masques sont organisés en deux grandes catégories, les grands masques justiciers et les petits masques danseurs. « Il y a deux grands types de masque, il y a des petits masques danseurs, ceux-là, ce sont les masques de la réjouissance, les fêtes, les mariages. Et les grands masques, eux, ce sont des juges, ils règlent les litiges ou quand il y a des mauvais

sorts, eux, ils sortent, ils font la bénédiction et la paix revient dans le village » (Président des Jeunes de V₂). Ce verbatim montre que chez les Kouzié, les masques sont classés en fonction de leurs dimensions sociale et spirituelle.

Ainsi, à Wonsealy, les masque *Guagla*, *djédégla*, *Gouègnoulougrou*, *Zougla* sont considérés comme des grands masques et *Mimilago* et *Zémahé* sont de petits masques. Chez les Kouzié, le masque joue un rôle de régulateur de la vie en communauté et de maintien de la cohésion sociale. Ce rôle de régulateur de la vie en communauté est l'affaire des grands masques *Guagla*, *djédégla*, *Gouègnoulougrou*, *Zougla*. D'après le responsable du masque *Zougla*, *Zougla* est un grand masque qui sort que pendant la nuit et par occasion. Il est un masque formellement interdit à deux catégories d'acteurs que sont les femmes et les enfants. *Zougla* est un régulateur de société. Il sort lorsqu'il y a un problème dans le village qui trouble l'ordre social tel que les problèmes de paix et de guerre. Il intervient pour trancher les différends entre les populations de Wonséaly mais également, les problèmes entre Wonséaly et d'autres villages. Lorsque le masque *Zougla* doit sortir, le garant utilise le « *guêbo* » (corne de la girafe) comme une flute et c'est à travers cet objet symbolique qu'il appelle le *Zougla* accompagné des éloges, avant que le masque ne sorte de son enclos, qui se trouve dans la forêt sacrée du village.

Le masque *Gouègnoulougrou* est un masque funéraire de la communauté Kouzié de Wonséaly. De la dimension spirituelle de ce masque, il a été conçu spécialement pour accompagner les vieillards qui décèdent dans le village. Il sort uniquement pour les cérémonies funèbres des initiés du village. Ce masque a pour habitat la forêt sacrée du village et les initiations à ce masque s'y déroulent aussi. A travers l'initiation, ils participent à l'éducation de la communauté.

Pour ce qui est de la dimension sociale du *Guagla* et du *djédégla*. Les enquêtés ont révélé que ce sont des masques de réjouissance. Quant aux masques *Zémahé* et *Mimilago*, ils font partie de la catégorie des petits masques, mais *Zémahé* est un peu grand par rapport à *Mimilago*. Concernant le rôle de *Zémahé* et *Mimilago*, ils sont tous deux, des masques danseurs. Ces masques sortent régulièrement lors des cérémonies festives (fête annuelle, mariage, accueil hôtes de marques etc.) du village. Lorsqu'ils sont sollicités, ils participent également à des cérémonies hors

Migration économique et périllement APPIA Kobenan Vincent, ZADOU Didié Armand & DIARRASSOUBA Abdoulaye
 du village. Les photos ci-dessous présentent respectivement Zemahé et Mimilago en prestation.



Photo 1 : le masque Zemahé en prestation à Wonsealy (Prise de vue : K.V. APPIA, avril 2023



Photo 2 : le masque Mimilago en prestation à Wonsealy (Prise de vue : K.V. APPIA, avril 2023

2.2 Valeur d'usage des ressources naturelles dans la pratique des masques

La pratique de danse de masques nécessite l'usage de végétaux spécifiques pour la constitution du masque et souvent pour la démonstration de la puissance desdits masques. Pendant que certaines ressources naturelles sont utilisées pour servir de vêtements, d'autres servent de support de démonstration de forces spirituelles des masques. Concernant les ressources utilisées pour constituer le masque, l'on note les racines de l'Iroko (*digué habo*), les rameaux de Raphia (*drougbor*), des racines du bois d'Akpi (*koloutou*), des racines de Fromager (*djo*) et la Liane de rattan (*kolo*). A cet effet, l'espèce végétale Iroko est exploitée par les communautés Kouzié de Wonsealy pour sculpter le masque. Le suivant verbatim est une illustration de cet usage de l'iroko pour la confection artisanale d'objets culturels : « c'est ça on prend pour tailler les trucs de grands masques, ce qu'on appelle masque et puis on met sur le visage là, c'est racine de l'iroko, on coupe, on

prend pour tailler c'est ça on appelle « gla » masque » (Garant de valeurs culturelles, V₂).

Pour habiller les masques Zémahé, Mimilago et Gouègnoulougrou cette communauté utilise des parties d'espèces végétales telles que les rameaux de raphia, les racines du bois d'akpi et des racines de fromager pour la fabrication des vêtements de ces masques. Cela se perçoit à travers le verbatim suivant : « les habits des masques, là, on prend les racines de fromager, racine de bois d'akpi et puis on prend feuille de rameaux de raphia ». Ainsi, pour la dimension physique des masques, les feuilles du raphia servent de jupe pour les masques, les racines du bois d'akpi, du fromager et de l'iroko sont utilisées pour sculpter le visage des masques.

L'usage de végétaux dans la pratique de danse de masques n'est pas seulement à des fins vestimentaires dans la mesure où certaines espèces végétales spécifiques sont mobilisées pour faire la démonstration de puissances mystiques des masques. C'est le constat fait avec le masque « Gnonglegla », qui dans son exécution nécessite parfois l'usage de l'espèce végétale Onon (Liane), pour la démonstration de puissance mystique. Lorsque ce masque est défié pour prouver sa puissance, il marche sur les piquants de lianes sans en être piqué ni blessé. Cette espèce est donc utilisée par ces communautés pour démontrer la dimension spirituelle de ce masque.

Les photos suivantes présentent respectivement une jupe de masque et un masque, faits à base de ressources naturelles.



Photo 3. Jupe de masque faite à base de rameaux de raphia à Wonsealy
(Prise de vue : K.V. APPIA, avril 2023)



Photo 4. Masque fait à base de bois d'akpi à Wonsealy (Prise de vue : K.V. APPIA, avril 2023)

A l'analyse de ces objets bioculturels, l'on s'aperçoit de l'utilité des ressources naturelles dans l'expression culturelle des Kouzié. Sous le contrôle des garants de la culture, ces ressources naturelles sont exploitées de manière artisanale pour produire des objets bioculturels adaptés à la pratique de danse de masques.

2.3 Danses de masque et contraintes vestimentaires

La pratique de danse de masques nécessite l'usage de certaines composantes de végétaux spécifiques pour l'habillement desdits masque. Toutefois, ces composantes de végétaux qui servent de vêtements aux masques tendent à disparaître du terroir des communautés. A ce sujet, les communautés constatent avec impuissance, la raréfaction du raphia, du bois d'akpi et de l'iroko qui sont exploités pour la pratique de danse de masques « Djédégla » et « Guagla ». Selon les garants de ces masques, les feuilles du raphia qui servent de jupe pour les masques, les racines du bois d'akpi et les racines de l'Iroko « guigui » qui sont utilisées pour sculpter le visage des masques ne sont plus accessibles. Le verbatim suivant démontre cela : « Il y a guigui, « zakohi » bois de « akpi », il y a raphia aussi, mais, il n'y a même plus de raphia ici, tous les raphias sont là-bas dans le parc ». Ces espèces

végétales ont été détruites au profit des cultures pérennes tels que le café et le cacao.

En plus des vêtements des masques traditionnels, nous avons aussi les instruments traditionnels de danse de masque. Le tam-tam est un instrument traditionnel de musique qui accompagne les masques lors de leur prestation. Il est fréquemment utilisé lors des cérémonies de réjouissance. Selon les communautés autochtones, le tam-tam est un objet symbolique de danse des masques conçus à partir d'espèces végétales. Les propos du garant de ces masques suivants attestent cela : « *le bois qu'on appelle « Pili », on prend ça pour faire tamtam et puis asperge, là, on prend « Kpakpi » aussi pour faire couverture de tamtam, tout ça là ça se trouve en forêt* ».

Cette rareté des espèces végétales à usage culturel fait suite à l'exploitation massive des reliques forestière par les migrants. Les migrants ont accédé à ces terres par achat. Les communautés autochtones kouzié et Bété ont vendu leurs terres aux migrants pour des besoins socio-économiques accentués par leur réinstallation à la périphérie du Parc. « *On a été livré à nous-mêmes. Ils avaient décidé de dédommager, nous donner un peu d'argent. Ça là a eu lieu, mais un peu plus tard. Ils ont fait ça sur une période à près, ils ont raccroché tout. Comme on n'avait pas les moyens, il y a quelqu'un qui allait à Buyo et a dit qu'il y avait des terres ici. Et on a commencé à vendre. Ils ont dit oh les Kouzié ont vendu toutes leurs terres. Or qu'il y avait une contrainte, même une obligation. Quand les gens ont pris le goût de vente de forêt là, ooooh. Tout est parti. Ils ont tout vendu* » (Chef de Tribu, V1). Les migrants étant à la recherche de terre cultivable pour développer des activités économiques telles que la culture du café, du cacao et bien d'autres ont défriché tous les espaces acquis pour l'agriculture. Dans ce défrichement, aucun espace du domaine forestier des commutés rurales n'est épargné, des espaces naturels aux espaces institués sacrés.

3. Discussion

Les événements en Afrique, en fonction de leur nature, sont parfois marqués de cérémonies et de danses particulières d'initiation, d'adoration ou de masques. Le masque est avant tout un objet construit par les humains qui l'investissent de pouvoir entre le cacher et le non cacher, entre

l'intérieur et l'extérieur, entre le sacré et le profane. Ses attributions diffèrent d'une communauté à une autre. Ayant valeur d'objet fétichisé dans certaines cultures, il ne l'est point dans d'autres. Le masque africain a une triple existence : il fait l'objet d'une représentation, une valeur existentielle et exerce un pouvoir sur le public (P-N. Tchélando, 2020, p. 193).

De ce fait, des masques faits à base de ressources naturelles sont considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres), des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Ainsi, ils régulent l'ordre social dans les villages (B. Guiblehon, 2015, p. 256).

En Afrique, il y a presque toujours la fête autour du masque, car les masques occuperaient une place primordiale dans les fêtes de réjouissances. En effet, la danse des masques est un univers sublime où cohabite et rivalise d'ardeur, la musique, le chant, la percussion, la chorégraphie, etc. Dans la catégorie des masques de réjouissance, nous avons des masques danseurs et des masques comédiens. Ces masques sont sollicités lorsqu'un événement marquant se produit dans les communautés locales. C'est le cas par exemple des nouvelles récoltes où en fin d'année, les communautés locales organisent des fêtes accompagnées de danses traditionnelles, faisant ainsi appel aux masques danseurs qui sont sources d'amusement et de défoulement. Cette fête constitue un vibrant hommage rendu aux ancêtres pour avoir permis aux populations d'avoir des vivriers en abondance. Cette observation a été faite par P. Togba (2020a, p. 81) dans son étude menée sur les pouvoirs traditionnels en pays Dan. L'auteur a rapporté que la fin des récoltes, la sortie des excisés ou circoncis est objet de fête au cours de laquelle les masques sont sollicités et présents. Concernant les masques comédiens, comme leur nom l'indique, ils sont spécialement conçus pour faire rire le public. Pour cela, ces catégories de masques sont suivies partout par les enfants avec lesquels ils jouent et provoquent le rire par les singerie. Certains d'entre eux sont parfois de très bons danseurs, mais la danse ou le chant se termine toujours par une plaisanterie parce que ce sont des masques qui ne font pas du sérieux. C'est dans cette visée que P. Togba (2020b, p. 81) affirmait que les masques de divertissement sont ceux qui amusent la galerie par des scènes de théâtre et ceux qui dansent pendant diverses cérémonies.

Les masques interviennent également dans certaines cérémonies funéraires. Chez les communautés Africaines, le décès d'un homme occasionne deux cérémonies distinctes qui sont souvent éloignées l'une de l'autre. Il s'agit de la phase de l'enterrement du défunt et la phase des funérailles. Certains masques sont spécialement conçus pour accompagner les défunts dans leur dernière demeure, notamment les grands masques. Ainsi, chez les Kouzié, selon leurs référents culturels, les rites funéraires des personnes du troisième âge ou des personnes initiées sont des cérémonies nécessairement sacrées, c'est ce qui explique le fait que les masques interviennent uniquement lorsqu'une personne du troisième âge ou un initié décède. En effet, ces cérémonies ne sont en aucun cas concernées par les obsèques des plus jeunes. C'est en ce sens que J-M. Durantel (1994, p. 1) rapportait dans ses travaux que : « *les masques funéraires concernent que les personnes âgées ou ayant occupé des fonctions publiques importantes dans la société* ». Ce masque n'intervient pas pour les jeunes ou pour les enfants morts en bas âge et sans responsabilité collective ainsi que les personnes mortes de façons tragiques (accident, meurtre, suicide). Cette cérémonie permettrait au mort de rejoindre les ancêtres par la rupture définitive d'avec le monde des vivants. La participation du masque aux obsèques du défunt à travers l'assistance, l'entretien et l'enterrement vise également à l'immortaliser aux yeux des hommes (A-G. Kouassi, 2023, p. 136).

Les masques guerriers avaient autrefois pour rôle de préparer les hommes au combat, Ils incitaient les hommes à entreprendre et poursuivre les guerres tribales. Chez les populations locales, certains jeunes sont choisis, initiés et formés pour défendre les siens en cas d'attaque parce que dans l'ancien temps, l'une des principales activités de cette période était la guerre. En effet, chez les communautés Kouzié la guerre était un moyen de défense ou de conquête, il fallait donc préparer des hommes guerriers pour défendre le village. Toutefois, il se cache un sens spirituel dans la conception de masques. Le porteur d'un masque est investi d'une sacralité transcendante, ce masque qu'il porte le rend alors semblable à dieu (G. Le Moal, 1980, p. 328).

Des résultats relatifs aux danses de masques ont montré que « *zémahé* » et « *mimi lago* » sont des masques danseurs de la communauté Kouzié de Wonséal. Pour l'habillement de ces masques, l'utilisation du « *raphia* »

apparaît nécessaire. Cette espèce végétale est façonnée culturellement pour en faire la jupe des masques « *zémahé* et *mimi lago* ». Relativement aux ressources mobilisées dans l'habillement des masques danseurs, plusieurs éléments ont été relevés s'agissant des masques danseurs Wè. Ce que les Wè appellent masque (gla) est un ensemble constitué par une coiffe, un visage sculpté, une jupe en fibre végétale et celui qui la porte » (A. Gnonsoa et S. Galli, 1988, p. 1).

Des pratiques culturelles ne peuvent se faire sans que l'on exploite des espèces végétales et animales spécifiques. Pour ce qui est de l'attachement des populations riveraines à certaines ressources naturelles, du fait de l'utilisation spécifique de certaines composantes de ces ressources naturelles par les communautés, ces espèces naturelles passeront du statut d'espèces naturelles au statut d'espèces culturelles (G-S. Mogomba, 2023a, p. 182). Et toutes les autres espèces ne faisant pas l'objet d'un usage par une société et n'existant que dans l'environnement de cette société, demeureront naturelles jusqu'à ce que la culturalité soit un jour avérée par un usage particulier (G-S. Mogomba, 2013b, p. 388). Cependant, l'exploitation de certaines espèces est faite suivant la spécificité qui caractérise celles-ci. Le choix de ces ressources végétales est orienté par les référents culturels vestimentaires et esthétiques des communautés qui les utilisent. C'est dans ce contexte que, nous notons l'exploitation du bois de akpi et le fromager constituant ainsi des accessoires vestimentaires des masques « *Gouègnloglou* », « *Mimilago* » et « *Zémahé* ». Ces espèces forestières seraient plus adaptées à la pratique de masque. Elles seraient « légères » et « durables ». Ainsi, les espèces végétales utilisées dans la confection des objets culturels, ne le sont pas en vain. Ces espèces sont utilisées pour la facilité à les sculpter, du fait de leur matière végétale non pesante, tendre et légère (Y-B. Kouakou et al., 2020, p. 310).

Ces espèces végétales adaptées aux pratiques culturelles sont devenues rares dans le terroir des communautés. Cette rareté des espèces végétales culturelles fait suite à l'exploitation massive des reliques forestières par les migrants. Les migrants ont accédé à ces terres par achat. Les communautés autochtones kouzié ont vendu leurs terres aux migrants pour des besoins socio-économiques. Ces communautés seraient livrées à elle-même suite à

leurs déplacements et réinstallation au profit de la construction du barrage de Buyo. Le seul moyen qu'elles auraient trouvé pour subvenir à ces besoins serait la vente des reliques forestières. Cette vente a dépossédé ces autochtones de tout pouvoir de contrôle des ressources naturelles des espaces cédés. Les migrants, nouveaux acquéreurs des espaces forestiers se sont lancés dans une course vertigineuse de déforestation pour la création de plantations agricoles. Ainsi, les structures traditionnelles de protection des ressources naturelles ont perdu leur pouvoir face aux effets conjugués des différents facteurs. Tous ces facteurs ont entraîné la dégradation des ressources naturelles. Ils ont aussi affaibli les structures traditionnelles qui réglementaient toutes les formes d'usage des ressources naturelles et régulent la vie communautaire (M. Sow, 2003, p. 3).

Conclusion

Cette étude met en évidence l'impact de la migration des allogènes et des allochtones sur la pratique des danses de masque chez les Kouzié en Côte d'Ivoire. Chez les Kouzié les masques sont importants à plusieurs titres, ils régulent la société et maintiennent la cohésion sociale. Ces masques sont des objets bioculturels faits à base de ressources naturelles, considérés comme des forces spirituelles (génies, esprits, ancêtres), des intermédiaires entre Dieu et l'homme. Cette pratique traditionnelle se trouve menacée de disparition aujourd'hui à cause de la raréfaction des ressources utilisées à cet effet. La migration des allogènes et allochtones dans ce terroir à accélérer la destruction des ressources naturelles, d'autant plus que les allogènes et les allochtones ne sont pas intéressés par la conservation des ressources naturelles, mais plutôt par les cultures pérennes pour leur valeur économique. Il va se suivre un défrichement sans exception des ressources naturelles considérées comme conquérantes des cultures pérennes. Cet état de fait a causé l'arrêt de la pratique de plusieurs danses de masque, affaiblissant ainsi le système traditionnel de régulation sociale de ces communautés.

Références bibliographiques

ALI Salé, 2021, Mobilisation du potentiel productif (terre - eau - environnement) et migration dans le Département de Kantché au Niger. *Revue Africaine de Migration et Environnement*. Vol 5, No 1&2, ISSN 2664-1232. P. 4-27

BABADJIDE Charles Lambert, 2021, La dynamique migratoire : facteurs de l'ampleur des mobilités dans l'arrondissement de Lobogo à Bopa (Sud-Bénin. *Revue Africaine de Migration et Environnement*. Vol 5, No 1&2, ISSN 2664-1232, p. 163-180

BRÜNING Loïc et PIGUET Etienne, 2018, Changements environnementaux et migration en Afrique de l'Ouest. Une revue des études de cas, *Belgeo*, 26p

COULIBALY Djakalidja, 2018, parc national de taï en côte d'ivoire : entre enjeux de conservation et enjeux économiques, *revue africaine d'anthropologie, nyansa-pô*, n° 27, p. 174-191

DALOUGOU Gbalawoulou Dali, 2021, Logiques d'adaptation des populations déplacées pour la construction du barrage hydroélectrique de Soubré (côte d'ivoire), *African Review of Migration and Environment/ Revue Africaine de Migration et environnement*, Vol 5, No 1&2, p. 62- 79

DURANTEL Jean-Marc, 1994, La danse du masque noir. Rites funéraires des Mossé du Kadiogo (Burkina Faso) “, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 13, 8p.
<http://journals.openedition.org/span/1430>

FABIO Pittaluga, NJIFONJOU Oumarou, ASSIENAN Juliette, KODJO Alain, NDIA Youssouf, SALVATI Salvati, SEGHERI Seghieri, (2002), Profil de pauvreté des communautés riveraines du lac de Kossou en Côte d'Ivoire (novembre 2002). Cotonou, Programme pour des Moyens d'Existence Durables dans la Pêche en Afrique de l'Ouest, PMEDP/RT/17, 90p.

FAURET Pierre, OUATTARA Aboubacar Adama, N'GORAN Anicet Bokossô Gabé, YAO Jean Julius Koffi, COULIBALY Bamoro, CALAS Bernard et COURTIN Fabrice, 2022, Dynamiques territoriales en périphérie des Parcs Nationaux de Taï et de la Comoé (Côte d'Ivoire) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, p. 373-402

GNONSOA Angèle et GALLI Silvano, 1988, Les Masques WE de Côte d'Ivoire Description, classification, fonction. Groupe de Recherche sur les Traditions orales. Abidjan.

GUIBLEHON Bonny, 2015, Gestion des ressources naturelles chez les we de côte d'ivoire : arbitrage entre équilibre avec la nature et tensions sociopolitiques. *European Scientific Journal* edition vol.11, No.35, p. 254-266

KOUAKOU Yao Bertin, KOUGBO Ménéké Distel, KONAN Amenan Sylvie, MALAN Djah François, BAKAYOKO Adama, 2020, Usages traditionnels et disponibilité des plantes exploitées dans l'artisanat chez les populations Koulango Et Lobi

- Migration économique et périllement* APPIA Kobenan Vincent, ZADOU Didié Armand & DIARRASSOUBA Abdoulaye
de la périphérie est du Parc national de la Comoé, Côte d'Ivoire. *European Scientific Journal* édition Vol.16, No.9, p. 295-320
- KOUASSI Adack Gilbert, 2023, l'excision à l'épreuve de la modernité : le masque (gla) et le mythe culturel d'une pratique en pays we cote d'ivoire. *Communication en question*, vol 1, n°1, p. 132-146
- LE MOAL Guy, 1980, Les bobo nature et fonction des masques. ORSTOM Paris, 535p.
- Mogomba G, S, 2013, Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon: Ethnobotanique et Ethnozoologie. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Lorraine. ffNNT : 2013LORR0309ff. fftel-01750409f
- NANA Patiendé Pascal (2018). Migrations et transformations d'un espace rural sahélien : cas de Sapouy, Centre-Ouest du Burkina Faso, *Revue Africaine de Migration et Environnement* - Vol 2, No 1&2, pp.7-47
- OCDE/Centre Ivoirien de Recherches Economiques et Sociales, 2017, « Paysage de la migration en Côte d'Ivoire », dans *Interactions entre politiques publiques, migrations et développement en Côte d'Ivoire*, Éditions OCDE, Paris. <https://doi.org/10.1787/9789264277090-8-fr> pp. 45-66
- OIM, 2020, Migration en Côte d'Ivoire : profil national 2016, 158p
- OIPR, 2006, Le Profil de la zone périphérique du Parc National du Parc National de Taï. Quel potentiel pour la conservation de ce parc ? Document de travail, non publié.
- RIEZEBOS, E. P., VOREN, E. P et GUILLAUMET, J. L, 1994, Le Parc national de Taï, Côte d'Ivoire. Synthèse des connaissances. Wageningen, Pays-Bas, 332p
- SOW Marcel. (2003). Pratiques culturelles et conservation de la biodiversité en Guinée. *Éducation relative à l'environnement*, 4, 7p
- KOFFI Sylvain Kouakou et N'DRI Sylvestre Jean-Yves Vaho, 2021, Statuettes mona de soukourougban (centre-ouest de la Côte d'Ivoire) entre traditions africaines et modernité. *African Review of Migration and Environment/ Revue Africaine de Migration et Environnement* Vol 5, No 1&2, ISSN 2664-1232
- TCHENANDO Patrick Noukpo, 2020, *Les masques africains : des patrimoines identitaires dans la diversité culturelle entre espaces profane et sacré au Bénin*. Thèse de doctorat. Sociologie. Université de Lorraine.
- TOGBA Philipe, 2020, Les masques de divertissement sont ceux qui amusent la galerie par des scènes de théâtres et ceux qui franchement dansent pendant diverses cérémonies. *Anale de la faculté des lettre, arts et sciences humaines, revue de l'université de Moundou*, Vol.7(3), p. 73-85

RESUME

La convention d'Aichi a appelé à la prise en compte des savoirs locaux et des pratiques culturelles des peuples autochtones et des communautés locales dans la conservation des aires protégées. Cependant, les valeurs culturelles sont peu prises en compte dans la gestion des aires protégées aujourd'hui. C'est le cas du Parc national de Taï où l'on note une insuffisance d'informations scientifiques sur les valeurs culturelles. Dès lors, la présente étude vise à analyser les valeurs culturelles du Parc national de Tai. À cet effet, ce travail s'inscrit dans une approche qualitative, sous le prisme de l'ethnographie. Il mobilise les techniques et les outils de production de données y afférents. Cette étude révèle que les valeurs culturelles des communautés locales du PNT sont réparties en trois principales catégories que sont les espaces sacrés, les espèces sacrées et les danses et cérémonies traditionnelles. Les espaces sacrés comprennent des forêts sacrées, des cours d'eau sacrés et des montagnes sacrées. Quant aux espèces sacrées, elles incluent des totems alimentaires et des végétaux sacrés. Les cérémonies et danses traditionnelles renferment des cérémonies d'accueil et d'adoration, des masques de réjouissances, judiciaires, funéraires, des danses guerrières et de réjouissances. Cette étude a montré que les valeurs culturelles font l'objet de plusieurs représentations sociales. Les espaces sacrés sont perçus par les communautés comme étant l'habacle des génies protecteurs et des esprits ancestraux, ainsi que des lieux de transmission des savoirs traditionnels. Par ailleurs, les espèces animales sont perçues comme des parents, des annonciateurs d'événement, des sauveurs et des marqueurs d'identité. Les cérémonies servent à établir l'union entre les humains d'une part, et à maintenir ou à rétablir les liens entre le monde spirituel et les humains, d'autre part. Les danses sont considérées comme des moyens de protection contre toutes les adversités, tout en étant vues comme un moyen de régulation et d'organisation de la vie communautaire, ainsi que comme un facteur de cohésion sociale. De cette étude, il ressort que la prise en compte des valeurs culturelles du Parc national de Taï participe à sa gestion durable.

MOTS-CLÉS : Valeurs culturelles, communautés locales, Parc national Taï, Côte d'Ivoire

ABSTRACT

The Aichi Convention called for the local knowledge and cultural practices of indigenous peoples and local communities to be taken into account in the conservation of protected areas. However, cultural values are little or not taken into account in the management of protected areas today. This is the case in Taï National Park, where there is a lack of scientific information on cultural values. The present study, therefore, aims to analyze the cultural values of Tai National Park. To this end, the study is based on a qualitative, ethnographic approach. It mobilizes the techniques and tools for producing the relevant data. This study reveals that the cultural values of local communities in the TNP are divided into three main categories: sacred spaces, sacred species, and traditional dances and ceremonies. Sacred spaces include sacred forests, sacred rivers, and sacred mountains. Sacred species include food totems and sacred plants. Traditional ceremonies and dances include ceremonies of welcome and worship, masks of rejoicing, justice, funerals, war dances, and celebrations. This study has shown that cultural values are the subject of several social representations. Sacred spaces are perceived by communities as the dwelling places of protective genies and ancestral spirits, as well as places where traditional knowledge is transmitted. In addition, animal species are perceived as relatives, event heralds, saviors, and identity markers. Ceremonies serve to establish union between humans on the one hand, and to maintain or re-establish links between the spiritual world and humans on the other. Dances are seen as a means of protection against all adversities, as well as a means of regulating and organizing community life, and a factor of social cohesion. This study shows that taking into account the cultural values of Taï National Park contributes to its sustainable management.

KEYWORDS : Cultural values, local communities, Taï National Park, Côte d'Ivoire