



HAL
open science

**L a mise en place des premiers constituants de la
personne et l’ancrage au territoire chez les Sèmè du
Burkina Faso : des ”services rendus par les
écosystèmes” ? (version française d’un article en anglais)**

Anne D. M. Fournier

► **To cite this version:**

Anne D. M. Fournier. L a mise en place des premiers constituants de la personne et l’ancrage au territoire chez les Sèmè du Burkina Faso : des ”services rendus par les écosystèmes” ? (version française d’un article en anglais). 2016. hal-01344952v2

HAL Id: hal-01344952

<https://hal.science/hal-01344952v2>

Preprint submitted on 26 Jul 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA MISE EN PLACE DES PREMIERS CONSTITUANTS DE LA PERSONNE ET L'ANCRAGE AU TERRITOIRE CHEZ LES SÈMÈ DU BURKINA FASO : DES « SERVICES RENDUS PAR LES ÉCOSYSTÈMES » ?

Anne FOURNIER

Institut de Recherche pour le Développement/ Muséum national d'Histoire naturelle
UMR 208 PaLoc « Patrimoines Locaux & Gouvernance » / “Local Heritages & Governability” (IRD-MNHN)
anne.fournier@ird.fr

Résumé

L'article illustre la nécessité de s'appuyer sur des études ethnographiques lors des études sur les « services écosystémiques culturels ». Il présente une recherche menée chez une petite population peu connue de cultivateurs de savane, les Sèmè du Burkina Faso (Afrique de l'Ouest). Selon leur conception, des sites sacrés de collines et de cours d'eaux abritent des génies. Ceux-ci jouent un rôle majeur dans la mise en place des composantes essentielles de la personne lors de la conception et de la naissance puis ils veillent sur le nouvel être humain jusqu'à sa mort. Par ailleurs, c'est par cette catégorie de sites que passe une forme souple d'ancrage territorial et social des individus et des groupes ainsi que l'intégration des étrangers. Ces sites sont en relation avec d'autres catégories de sites sacrés qui font système avec eux, les uns étant dédiés à l'initiation masculine et les autres aux activités agricoles. Le couplage entre les Eaux et Collines et ces autres sites apparaît lors d'un grand rituel collectif qui a lieu tous les 40 ans environ et qui opère un grand renouvellement de la société. Il s'agit de la dernière étape de l'initiation masculine lors de laquelle les génies, qui s'initient avec les humains, se déplacent entre les catégories de sites. Ces génies, qui sont des sortes de doubles, de gardiens et de censeurs des humains, accompagnent ou contrôlent donc la reproduction biologique et sociale et les activités de production agricole de ceux-ci.

Des mesures de conservation ponctuelle de sites chez les Sèmè qui négligeraient l'existence d'un tel couplage entre catégories de sites seraient inadéquates. Elles risqueraient d'être inutiles ou, pire, de servir à cautionner la destruction d'autres sites et donc du système tout entier. Des conceptions analogues se rencontrant assez largement en Afrique de l'Ouest, les leçons tirées de ce cas n'ont pas qu'une valeur locale.

Mots-clés

Services écosystémiques culturels, sites sacrés naturels, naissance, génies, composantes de la personne, sociétés de savane

INTRODUCTION : LES SERVICES ÉCOSYSTÉMIQUES CULTURELS

À quoi les écosystèmes servent-ils aux humains ? C'est en posant cette question que certains biologistes tentent depuis plusieurs dizaines d'années d'attirer l'attention sur l'importance des milieux naturels et d'inventer des outils de négociation pour les protéger (Holdren & Ehrlich, 1974, Westman, 1977 ; Randall, 1988 ; Pearce et Moran, 1994 etc.). La notion de « services écosystémiques » apparue dans ce contexte n'était au départ qu'une métaphore, mais elle a ensuite été dotée d'une signification économique et même monétaire (Bingham et al, 1995 ; Perrings, 1995). Quoique vivement critiquée (par exemple Sullivan 2009, 2014 ; Maris, 2014), elle a connu un tel succès qu'elle fait maintenant virtuellement partie de la boîte à outils de tout projet de développement ou de conservation, en particulier en Afrique. Les services écosystémiques, définis comme l'ensemble des avantages retirés de processus biologiques par les humains, sont déclinés en quatre grandes catégories supposées universelles : services d'entretien, d'approvisionnement, de régulation et services culturels (MEA, 2005). La dernière comprend les « bénéfices non-matériels obtenus par les hommes à partir des écosystèmes à travers l'enrichissement spirituel, le développement cognitif, la réflexion, la création, les expériences esthétiques » (Chopra, 2005 : 54). On a proposé de préciser la définition en distinguant les services culturels qui sont liés à des valeurs spirituelles, à l'identité culturelle, à la cohésion sociale et à la transmission (Chan et al. 2012). Le champ de recherche des services culturels est récent et encore peu investi par les sciences sociales (voir une brève histoire de la notion dans Chan et al. 2015) si bien que la catégorie des services culturels reste la moins bien documentée et la plus délicate à traiter (Barnaud et Antona, 2014 ; Oseï Tutu et al, 2014 ; Hicks et al 2015). La discussion sur les difficultés générales théoriques et pratiques que présentent les services culturels est engagée (notamment Wallace, 2007 et Milcu, 2013, Daniel et al. 2012).

Notre objectif n'est pas de reprendre une discussion générale sur la notion, mais de souligner que l'une de ses lacunes est liée à son apparition dans les pays industrialisés. Ainsi, quand Chopra (2012) souligne que le concours de nombreuses disciplines peut être nécessaire pour donner un contenu aux services écosystémiques culturels, il omet étonnamment de citer l'ethnographie. Les données relatives aux représentations des Sèmè de l'ouest du Burkina Faso que présente cet article illustrent ce que peuvent être les services culturels fournis par les écosystèmes dans une société rurale d'Afrique de l'Ouest et ce que l'ethnographie peut apporter à leur compréhension. Bien qu'expression unique d'une société particulière, les conceptions présentées se rattachent néanmoins à un fond culturel largement partagé en Afrique de l'Ouest ; pour le montrer, des notes qui ne prétendent pas à l'exhaustivité jalonnent le texte. L'article expose comment des « choses gardiennes », en particulier des collines et des cours d'eaux sacrés, veillent sur les humains durant leur vie après avoir joué un rôle majeur dans la mise en place des composantes essentielles de la personne lors de la conception et de la naissance du nouvel être humain. Quand on considère les modalités de l'affiliation à ces sites sacrés, un autre service se révèle, celui d'ancrer les individus et les groupes dans leur territoire et dans leur société. Un résultat important est en outre que les « services » attachés aux Eaux et Collines sont tributaires d'autres sites sacrés qui jouent *a priori* des rôles fort différents, mais font pourtant système avec eux, ce qui est important à considérer dans une perspective de conservation.

LES SÈMÈ ET L'ENQUÊTE DE TERRAIN

Origine et langue

Les Sèmè font partie des petits groupes peu connus de la moitié sud-ouest du Burkina Faso, aussi une présentation assez substantielle est-elle utile, mais pour ne pas alourdir le texte, une partie des informations est donnée en notes infrapaginales. Les Sèmè vivent dans la province du Kéné Dougou et le département d'Orodara (10° 55' à 11° 00' N, 4° 50' à 5° 00' O) (figure 1). Ils constitueraient 6 % de la population du Kéné Dougou, 50 % de celle du département d'Orodara et jusqu'à 80 % de celle de six villages de ce département (Boyd et al, 2014). Ils sont majoritaires dans les sept quartiers de la ville d'Orodara qui comptait 31 600 habitants en 2006 (MEF, 2008 : 22 et 48).

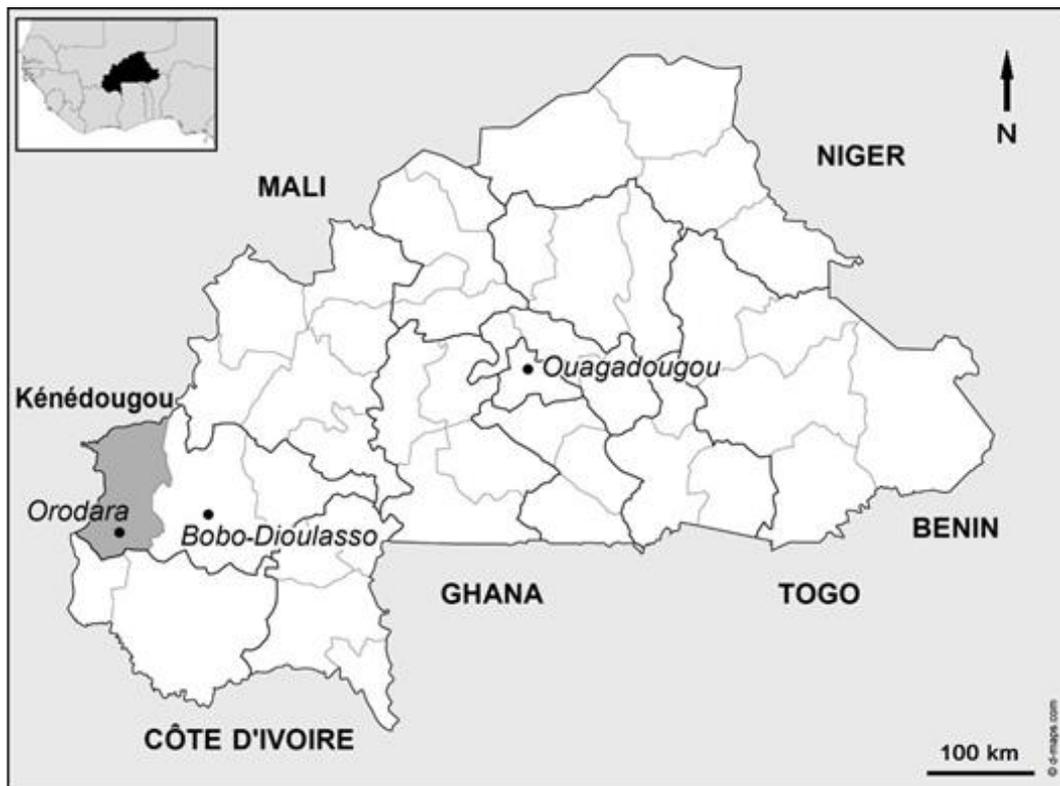


Figure 1- Localisation de la zone d'étude (Source: Institut géographique du Burkina, BNDT 1/200 000)

Leur langue, le **sèmè jéen** (Ethnolog ISO 639¹), est très différente de celles parlées par les Toussian, Turka, Gwin et Senoufo qui se rattachent aux groupes gur et mande. Elle se rapproche en effet des langues kru qui sont parlées dans le bloc Wobe en Côte-d'Ivoire à près de 500 km de là (Person, 1966 ; Marchese, 1989). L'origine des Sèmè est mal connue, mais on peut faire l'hypothèse assez solide qu'ils descendraient d'un petit groupe de chasseurs issus des Sémiens, groupe le plus septentrional des Wobe².

¹Ils seraient au total 40 000 locuteurs dont 20 000 au Burkina Faso. Kotalama Traoré (1984, 1985) a été le premier et le seul chercheur sèmè à travailler sur cette langue.

²Bien que de nos jours, les Sèmè semblent avoir perdu tout souvenir à ce sujet, le premier linguiste à avoir travaillé chez eux il y a plus d'une cinquantaine d'années a noté que : « leurs traditions les font monter de la moyenne Côte d'Ivoire » (Prost, 1964 : 345). L'historien Yves Person (1966), ayant remarqué la proximité du **sèmè jéen** avec les langues kru, indique que « depuis des siècles et sans doute des millénaires, les Kru ont reculé sous la pression des Mande ». Il rapporte que, vers

Culture et religion

D'après Jean Hébert (1961) et d'après ce que nous avons recueilli au cours de l'étude de terrain, les Sèmè auraient adopté à leur arrivée de larges pans de la culture de leurs voisins les Toussian, avec qui ils partagent en effet de nombreux traits culturels. Les Sèmè d'aujourd'hui sont fiers de leur identité et très désireux de la maintenir et ils insistent sur leurs traits distinctifs, c'est-à-dire leur langue et leur forme particulière du culte du **dwó**. Ils qualifient leur **dwó** de « masculin » par opposition à celui des Toussian qui serait « féminin »³, le signe en étant que les femmes assistent à davantage de rituels. La société sèmè ne reconnaît pas d'autre autorité que celle du chef de chaque village, le **dyē-ró!ón** qui exerce une autorité surtout politique et du **ná!án-tó!ón**, sorte de prêtre de la terre au rôle surtout religieux qui est largement subordonné au précédent. L'organisation de la société sèmè est gérontocratique et le chef de village, loin d'avoir tous les pouvoirs, est entouré et contrôlé par des conseils d'anciens. Par ailleurs chez les Sèmè, la famille est patrilinéaire et la résidence virilocale.

Les Sèmè pensent que le monde a été créé par un Dieu unique (**Jòndóó**) qui continue à diriger le monde, mais de nombreuses autres entités, au nombre desquelles les génies, le secondent dans ce pilotage. Les génies, bien connus de l'ethnographie ouest-africaine (Hamberger, 2012), sont des êtres invisibles qui peuplent la brousse ; ils sont mortels, dotés de corporéité et d'un caractère individuel. Nous désignerons ce Dieu par le terme de Créateur, étant entendu qu'il se différencie du Dieu des chrétiens. Si le christianisme et surtout l'islam sont aujourd'hui très répandus chez les Sèmè, la religion animiste « traditionnelle » qui s'organise autour du culte de **dwó** reste très vivace⁴. Le passage par l'initiation au **dwó** assigne à chaque individu sa place dans des groupes établis en fonction du sexe

1600, les Wobé qui vivaient autour de la localité de Séguéla en Côte d'Ivoire ont été repoussés vers le sud par des Mandé jusqu'au-delà de la rivière Sassandra. Un petit groupe se serait alors détaché de la partie septentrionale du bloc Wobé, aurait migré et se serait finalement installé 450 km plus au nord autour de la localité d'Orodara dans l'actuel Burkina Faso (Schwartz, 1994 : 119). Yves Person ajoute que ni leur trajet ni les influences qu'ils ont subies en chemin ne sont connus, mais que si l'hypothèse est juste, leur route a dû passer par la localité de Korhogo. Un peu plus tard, Alfred Schwartz (1971: 20 ; 1994 : 116) remarque que le nom du peuple wobe le plus septentrional, les Sémiens, ressemble beaucoup à celui des Sèmè, et fait l'hypothèse qu'il s'agit de leur groupe d'origine

D'après les récits que nous avons pu entendre dans la région d'Orodara, la société s'est peu à peu constituée par adjonction d'étrangers autour des premiers arrivants décrits par les Sèmè d'aujourd'hui comme un petit groupe de chasseurs. L'installation et l'intégration de ces étrangers a été délibérément favorisée. Ils sont venus comme réfugiés ou comme captifs après destruction de leur village (surtout sans doute pendant les guerres de Samory Touré à la fin du XIX^e siècle) et de tout temps comme amis. Bien que la localité d'Orodara n'ait jamais été conquise, ces conflits ont ravagé la région (Person 1968 et 1975, Colin, 2004: 77-105) et ont laissé le souvenir d'une période de terreur, encore très vivace dans les récits que nous avons recueillis. Au milieu du XIX^e siècle, la région d'Orodara serait tombée sous la domination d'un lignage Traoré originaire du Mandé mais passé par Kong en Côte-d'Ivoire, puis par le village de Kangoura dans la région de Sindou au Burkina (Traoré, 2007).

³ Grâce aux études de Franz Trost (1999a et b), Suzan Elisabeth Cooksey (2004) et Daniela Bognolo (2009), les Toussian sont un peu mieux connus que les Sèmè). La société Toussian se serait constituée à partir d'agriculteurs en provenance de Guinée qui auraient traversé le Mandé (Kiethega 2009), ce groupe qui parle une langue gur seraient arrivé dans la région avant les Sèmè qu'ils auraient accueillis. Jean Hébert (1961) situe la migration des Toussian et des Sèmè au milieu du XVII^e siècle (Person, 1966).

⁴ La dernière initiation des garçons à Orodara en 2015 a rassemblé environ 600 novices (nos données recueillies auprès des autorités traditionnelles), ce qui correspond à plus du tiers des adolescents en âge de s'initier dans la localité d'Orodara. Les convertis à l'islam et au christianisme continuent d'ailleurs discrètement une partie des pratiques animistes de leurs ancêtres, état de fait bien connu, notamment au Burkina (Langewiesche, 2003) et dans cette région (Trost, 1999a).

et de l'âge, mais le dernier rituel qui n'a lieu que tous les 40 ans réunit des gens d'âge très différent. Le culte de **dwó** est complexe et les initiés sont tenus au plus strict secret au sujet de la plupart de ses rituels ; les informations que nous en donnons dans cet article sont relatives à la partie accessible à tous. Le **dwó** est venu de la brousse, il a été révélé par des génies pour aider les humains à obtenir la pluie qui leur permet de cultiver, mais aussi pour mettre de l'ordre dans leur société. Le **dwó** est célébré tous les ans, il est dit « fermé » pendant la période dévolue aux activités agricoles et « ouvert » le reste du temps, période où se tiennent les activités rituelles le concernant. Le **dwó** organise la société, quartier par quartier, sous la houlette des « vieux du **dwó** » qui sont les sept initiés les plus âgés ; les sept suivants font office de commissionnaires (**tɔ-tɔn**) et les remplacent en cas de décès. Outre un rite de passage pour les adolescents, le culte comprend le grand rituel collectif **dónoblè** qui se tient environ tous les 40 ans⁵. Ceux qui ont vu passer un deuxième **dónoblè** depuis leur initiation reçoivent le titre de **kpà** (grand-père)⁶ et sont très respectés.

L'enquête

Dans le cadre de programmes interdisciplinaires⁷ qui associaient des études en écologie (Bene et Fournier 2014, Fournier et al 2014) et linguistique (Boyd *et al.* 2014), une enquête sur les bois sacrés a été menée à partir de 2009. Elle n'avait pas pour objectif d'identifier les services écosystémiques dans la région, ce qui a fait l'objet d'un autre travail à partir de 2012 (Bene et Fournier, 2016), mais visait à décrire la végétation et à identifier le mode de gestion des bois sacrés. Il est vite apparu que le fondement de ces enclaves de végétation était de nature essentiellement religieuse et surtout que la catégorie « bois sacrés » qui avait été définie *a priori* était insuffisante pour rendre compte des faits observés. Des collines et des cours d'eau jouent en effet un rôle de premier plan dans la naissance des Sèmè et dans le déroulement de leur vie. Le questionnement initial a donc été réorienté pour inclure ces milieux et les représentations qui leur sont associées.

Les données ont été acquises dans la région d'Orodara pendant environ 8 mois de séjour sur le terrain entre 2009 et 2015 au cours de plus d'une centaine d'entretiens avec 30 personnes. Ce sont pratiquement toutes des hommes de plus de 50 ans : responsables de lieux sacrés, devins, guérisseurs, chefs de famille. Les entretiens, relativement longs (souvent plus de 2 h), ont été faits dans la langue des Sèmè, la traduction en français (langue de l'administration et de l'école au Burkina Faso) étant assurée par un assistant locuteur natif. Avec les interlocuteurs les plus enclins à partager leurs connaissances et les plus compétents sur les sujets abordés, ces entretiens ont parfois pris la forme de conversations suivies (10 à 15).

VENIR AU MONDE GRÂCE À DES EAUX ET À DES COLLINES

Les Eaux et Collines où l'on donne pour la naissance

On doit donner des offrandes à certains sites sacrés de collines et rivières parce qu'ils sont impliqués dans la procréation humaine⁸. Quelques sites où les deux éléments paysagers sont accolés sont considérés comme étant à la fois Colline et

⁵ Il est préparé par trois années d'ouverture permanente du **dwó**.

⁶ Père du père.

⁷ Programme RADICEL-K sur financement de la Région Centre (France) <http://radicel-k.humanum.fr/et> « Patrimoine culturel, langue et biodiversité végétale » de l'UMR PALOC de l'IRD.

⁸ L'implication de rivières ou mares dans la procréation humaine est partagée notamment par les Kabyè (Verdier, 1995 :207), les Kotokoli (Lallemand, 1995 : 278 sqq) et les Bassar (Dugast, 2009) du Togo.

Eau. Au sujet de tous ces sites, on parle parfois de bosquets. Dans le cas des Eaux, c'est parce que les génies qu'ils abritent ne se trouvent jamais dans le cours d'eau lui-même, mais dans les arbres qui le bordent. Dans le cas des Collines, c'est parce qu'un lieu quelconque mais relativement proche du village peut avoir été choisi pour y sacrifier au nom du site sacré trop distant. Il ne s'agit alors pas forcément d'une colline, mais souvent d'un endroit couvert d'arbres. À chacune des Eaux et Collines, qui ont leur nom propre, est associé un animal qui est la forme prise par les génies du lieu quand ils veulent se manifester aux humains. Il s'agit d'animaux aquatiques pour les Eaux, d'animaux de brousse pour les Collines, certains comme le python entrent dans les deux catégories à la fois.

Pour comprendre comment Collines et Eaux interviennent dans la naissance, il faut d'abord considérer les constituants de l'être humain et leur devenir au moment de sa mort.

*L'« âme » et la notion de **ním!á***

Les Sèmè disent que l'individu est constitué d'un corps (**gbée**), d'un souffle (**mār**)⁹ et d'une sorte d'âme appelée **nwó** (pluriel **nwé!è**), principe permanent qui se réincarne (**sēbē-kwō**) dans des humains depuis le début du monde¹⁰. Pour ne pas alourdir le texte avec de trop nombreux termes vernaculaires, nous utiliserons le terme d'« âme », étant entendu que ce dont il s'agit n'est pas un équivalent strict de l'âme au sens chrétien. Au moment de la mort, le souffle s'arrête et l'« âme » sort définitivement du corps. Ce corps, qui est décrit comme du banco, la terre qui sert à faire les briques et la poterie (**tèl**)¹¹, va être enseveli selon les rituels requis, puis il va pourrir et disparaître. Une sortie temporaire de l'« âme » hors du corps est habituelle et normale, notamment la nuit ; les rêves relatent ses excursions et, bien que le corps reste immobile pendant le sommeil, les aventures ainsi vécues peuvent même laisser des égratignures sur le corps¹²... Cependant, un état de dissociation prolongé annonce la mort naturelle ou peut provoquer une mort prématurée quand elle est l'effet d'une attaque de sorciers (qui agissent la nuit) qui ont réussi à capturer l'« âme ».

D'un cycle d'existence au suivant, l'« âme » se multiplie : elle se réincarne en trois individus quand la personne était de sexe masculin, en quatre quand elle était de sexe féminin¹³. Cette notion est assez importante pour que le **sèmè jéen** dispose d'un terme spécial pour parler du lien qui existe entre l'incarnation d'une « âme » et les

⁹ Le sens premier de **mār** est le nez, mais il désigne aussi la respiration.

¹⁰ L'idée que l'« âme » d'un ancêtre revient naître ou qu'un ancêtre « fait naître » un bébé se rencontre par exemple chez les Mossi (Bonnet, 1988 : 88), les Bambara du Mali (Dieterlen, 1988 : 74-75), les Sénoufo du Mali (Dembele, 1992 : 76), les Kabyè du Togo (Verdier, 1995 : 206), les Kotokoli (Frobenius, 1924 cité par Barbier, 1993) et les Ouatchi (Hamberger, 2011 : 328-329) du Togo et les Bwaba du Burkina Faso (nos enquêtes non publiées). Les composantes de la personne peuvent revenir perpétuellement, associées à l'identique comme chez les Bambara et les Toussian (Hébert, 1967 ; Bognolo 2009) ou, à l'opposé se dissocier définitivement après la mort comme chez les Mwaba-Gurma.

¹¹ Notamment les Toussian du Burkina (Hébert et Guilhem 1967, Bognolo 2009), les Dogons du Mali (Griaule, 1975 : 25), les Bobo du Burkina Faso (Le Moal 1973 : 193), les Yoruba du Bénin (Verger, 1973 : 60), les Ouatchi (Hamberger, 2011 : 134) et les Kabyè (Daugéy, 2016 : 75) du Togo se représentent le corps comme fait de terre.

¹² De telles représentations au sujet de la mobilité de l'« âme » existent dans plusieurs autres sociétés d'Afrique de l'Ouest : notamment les Toussian du Burkina (Hébert et Guilhem 1967, Bognolo, 2009) les Dogons (Dieterlen, 1973), les Samo (Héritier-Izard, 1973 : 245), les Bisa (Fainzang, 1985) et les Bwaba du Burkina Faso (nos propres enquêtes non publiées).

¹³ Dans cette région d'Afrique, les chiffres 3 et 4 sont associés de manière récurrente à la masculinité et à la féminité, dans d'autres régions l'association est inverse ou d'autres chiffres interviennent (voir Fainzang, 1985).

incarnations de cette même « âme » au cycle suivant : on dit que celle-là est le **nímlá** de celles-ci.

Incorporation du mort aux ancêtres

Avant de pouvoir venir se réincarner l'« âme » doit d'abord effectuer une pérégrination qui le conduit d'abord à l'Eau sacrée (**kwǒ ɲmíl kláa nū** /donner naissance, cause, eau/, littéralement, là où des offrandes sont données pour la naissance) à laquelle son **nímlá** rendait un culte de son vivant. Selon que ce **nímlá** était homme ou femme, elle va y rester pendant au moins trois ou quatre mois. Elle va ensuite se présenter aux ancêtres de la cour dans laquelle vivait son **nímlá**. Cette étape coïncide avec le rituel funéraire **kǎn!s ɲ!èèn** (ancêtre poser) qui conditionne la réincarnation. Il consiste essentiellement à ajouter un élément sur l'autel des ancêtres (**kpréè**¹⁴), un simple tas de cailloux placé en plein air dans la cour. Par ce geste, le mort est incorporé au groupe des ancêtres de cette cour. Entre sa sortie du corps au moment de la mort et ce rituel, l'« âme » pouvait aussi être appelée **kǎn!s bǎ**, ce qui signifie littéralement « petit ancêtre » ; mais à partir de ce moment, il convient de remplacer ce terme par celui de **kǎn!sǎ** (ancêtre). Le caillou que l'on dépose représente certes le mort¹⁵, mais surtout l'engagement (« parole » de l'ancêtre) qu'il a pris de s'occuper de la maisonnée en tant qu'ancêtre. Ce n'est cependant pas dans le tas de cailloux que séjournent les ancêtres, mais auprès du Créateur à **dā būr** (l'au-delà, littéralement « derrière la fatigue », donc après la vie). Quand les vivants « s'asseyent » à côté de l'autel des ancêtres pour y prier et y sacrifier, leurs ancêtres viennent les y écouter. Après avoir transmis au Créateur les demandes exprimées et avoir obtenu l'accord de ce dernier, ils essaient en général d'y satisfaire. Pour les remercier de leurs services, leurs enfants ou à défaut d'autres membres de la famille sacrifient régulièrement sur l'autel des ancêtres. Cependant, le rituel de « poser l'ancêtre » est réservé à ceux qui ont au moins ou engendré des enfants ou franchi l'étape de l'initiation au **dwó** appelée **dú tyén gbē** (voir plus loin la partie consacrée à l'initiation).

Notion de Chance et de destin individuel

L'« âme » vient ensuite auprès du Créateur déposer la Chance (**bǎnǎ**) qui l'a accompagnée pendant la vie qui vient de se terminer. La Chance est ce qui fait qu'on échappe à un accident, que de bonnes opportunités se présentent dans la vie etc., mais c'est aussi une entité surnaturelle qui dispose d'un autel¹⁶. La « Chance » de chacun des adultes vivant dans une concession (habitation d'un groupe patrilinéaire) est ainsi représentée individuellement par une petite poterie à sauce retournée sur le sol le long du mur d'une maison, souvent la plus ancienne du lieu, et chacun y fait régulièrement des offrandes. À la mort de son propriétaire, cette poterie ne fait plus l'objet d'aucun rituel, elle peut être retirée et jetée ou être laissée en place : dans tous les cas elle finit par disparaître.

Avant que chacune des nouvelles « âmes » issues d'un **nímlá** ne s'engage sur le chemin qui va la mener à une nouvelle naissance, le Créateur établit aussi pour elle une sorte de programme qu'on appelle **byè-myāl** (/arrivée voix/) et qui constitue son

¹⁴ C'est **kǎn!s-ɲéè** qui fait les **kpréè** disent les Sèmè. Le terme **kpréè** est un pluriel pour lequel il n'existe pas de singulier.

¹⁵ Chez les Bambara, lors d'un décès l'âme du défunt est captée par le chef de famille et transportée dans un autel où elle laisse « une sorte d'exuvie, *mana* ou *folo*, témoignage du passage du disparu » (Dieterlen 1988 : 95). Chez les Sèmè, un devin fossoyeur a évoqué le rituel de **kǎn!s-ɲéè** dans des termes très proches de ceux-ci.

¹⁶ Il existe également des autels de ce type chez les Mwaba-Gurma du Togo, mais c'est au génie personnel de la chance, le *cabl*, qu'ils sont dédiés (de Surgy, 1983 : 96 note 37). On en rencontre également chez Tallensi (Fortes 1955 : 20) et les Bwaba du Burkina (nos enquêtes non publiées).

destin personnel. La durée de vie octroyée à la nouvelle personne en est un élément essentiel qui est appelé **wō dēl jī** (/dehors, durer, vie/ littéralement, le nombre d'années à faire dehors). Le **wō dēl jī** a un caractère inexorable, ce qui apparaît clairement quand un **nīm!á** vient à mourir avant le terme fixé, du fait par exemple d'un suicide. Dans un tel cas, le Créateur va attribuer le nombre de jours non consommés à l'une des « âmes » issues de ce **nīm!á**. Certaines vies semblent ainsi ne constituer qu'une sorte de variable d'ajustement du destin individuel de leur **nīm!á** ; les individus nés pour réaliser cette sorte d'ajustement ne viendront d'ailleurs pas se réincarner.

Liberté individuelle de la future personne

L'implacabilité du **wō dēl jī** est contrebalancée par une certaine liberté car c'est à l'« âme » qu'il revient de faire certains choix concernant sa nouvelle vie. Cependant des paroles prononcées par un **nīm!á** sont contraignantes : les décisions qu'il aura ainsi éventuellement déjà prises vont peser sur les vies du cycle suivant. Moyennant cette restriction, c'est à l'« âme » et non au Créateur qu'il revient de choisir le sexe du nouvel individu, son type d'occupation (cultivateur, commerçant...) et, surtout, dans quelle cour il veut venir naître. On dit en effet que c'est « pour quelqu'un » qu'une « âme » choisit de naître quelque part, c'est-à-dire pour une personne qu'il a aimée pendant son existence précédente. Ainsi est-il fréquent qu'une grand-mère dise affectueusement à son petit-fils ou à sa petite fille « Ah, je viendrai renaître chez toi ! »¹⁷. Une personne qui n'aura pas été heureuse dans sa famille est en revanche censée préférer aller naître dans une autre cour ; si elle revient dans la même, on pense que c'est souvent avec l'intention d'y assouvir une vengeance... Après une naissance, on procède rapidement à une divination pour savoir « qui » est revenu et « pour qui » il l'a fait. On sacrifie alors à l'autel des ancêtres du **nīm!á** ainsi identifié, ce qui constitue un hommage envers lui, mais surtout coupe définitivement les liens avec l'existence précédente. On explique qu'il est indispensable de le faire pour que le nouvel individu ne risque pas d'être traité d'usurpateur par son **nīm!á** ; en effet si l'on prononçait le nom de ce dernier devant l'enfant, cela pourrait entraîner sa mort¹⁸.

Contrôle du programme par le Créateur et passage chez les ancêtres

Le Créateur indique ensuite à l'« âme » le chemin qu'elle doit emprunter pour « redescendre » (**à sēkyāl blāà** /il redescend, arrive/) ou « revenir naître » (**sēbè kwō**), mais il ne le fait qu'après avoir vérifié la cohérence des souhaits exprimés par l'« âme » et l'avoir éventuellement aidée à les ajuster. En effet, on ne peut, par exemple, choisir de venir naître dans une famille de cultivateurs pour « battre le fer » : c'est chez les forgerons qu'il faut aller pour s'adonner à cette occupation. Une fois tout en ordre, le Créateur remet à l'« âme » sa nouvelle Chance pour la vie qui commence ; tenant sa Chance à deux mains, elle vient alors se présenter aux ancêtres de la cour où elle a choisi de venir naître. Les Sèmè expliquent que c'est un peu comme si ces derniers lui demandaient l'objet de sa visite et que l'« âme » leur exposait alors son programme. Le futur enfant est désormais placé sous la tutelle de ce groupe d'ancêtres, qui peut être différent de ceux qu'il avait pendant son existence précédente.

¹⁷ Chez les Kabyè aussi les personnes âgées peuvent « sortir » un enfant, mais cela se produit même de leur vivant (Daugey, 2016 : 57)

¹⁸ L'énonciation imprudente d'un nom peut également faire mourir chez les Sabé du Bénin (Palau Marti 1976 : 325)

Le Génie personnel

C'est une fois le programme de l'« âme » validé par le Créateur, et une fois les ancêtres dûment informés, qu'a lieu entre les parents la relation sexuelle fécondante qui place le futur enfant dans le ventre de sa mère. Cette relation est suscitée par un génie (**ɲmīl tā kòdī**, /tête sur génie/ littéralement, le génie sur la tête), qui fait en sorte qu'il y ait de l'amour entre les parents, condition pour qu'il naisse un « bon enfant », c'est-à-dire un enfant sur lequel on pourra compter, qui deviendra une personne responsable¹⁹. Ce génie personnel, très proche du nouvel individu — c'est ce que signifierait « sur la tête »²⁰—, va veiller sur lui pendant toute sa vie. Bien qu'on parle souvent de lui au singulier, ce génie est en réalité un couple de génies, mâle et femelle²¹, issus d'une Colline et d'une Eau²², qui vont s'occuper de la personne comme s'ils étaient son père et sa mère. Dès que le futur enfant commence à se former dans le sein de sa mère, le génie commence à veiller sur lui en collaboration avec la Chance²³. Ce génie personnel va notamment servir d'intermédiaire avec tous les « fétiches »²⁴ (généralement matérialisés par des autels) auxquels la personne aura à faire durant sa vie. Au terme fixé par le **wō dél ʃī**, ce génie partira de lui-même et la personne mourra. On parle habituellement de ce génie comme étant la Colline (**ké!él**) de la personne. Au regard des façons de voir et des pratiques de langage des Sèmè, parler comme s'il n'y avait qu'un génie mâle n'est pas anormal ; quand on parle du père de quelqu'un il est très souvent implicitement évident qu'on parle aussi de sa mère. La Colline qui abrite le génie mâle joue en effet un rôle paternel, tandis que l'Eau qui abrite le génie femelle joue un rôle maternel.

Rôles respectifs de l'Eau et de la Colline

Quand elle emprunte le trajet qui lui permet d'acquérir son génie, l'« âme » passe obligatoirement d'abord par son Eau sacrée : on dit qu'elle y « boit » (**à lāà** : elle boit). Dans la vie courante, dire qu'on a bu chez quelqu'un signifie seulement qu'on est passé le voir, qu'on s'est présenté à lui, sans qu'on ait forcément réellement bu « l'eau de l'étranger » qui est proposée quand on arrive dans toute famille où l'on sait vivre. Autrefois, un étranger qui arrivait venant voir quelqu'un au village devait aller d'abord saluer le chef : on disait qu'il avait « bu de l'eau chez le chef », ce qui était une façon de dire qu'il l'avait salué et s'était placé sous sa protection. Cependant, la métaphore comporte un autre aspect pour les Sèmè. Ils commentent que l'eau est la base de tout, que tout dépend d'elle : « Tu bois déjà de l'eau dans le sein de ta mère avant ta naissance et tu continueras de boire tout au long de ta vie, on peut passer une journée sans manger mais pas sans boire » disent-ils.

¹⁹ Notamment une relation sexuelle forcée donnerait un enfant difficile, un « bandit, un « vagabond ».

²⁰ L'association d'un génie ou d'un couple de génies ou de la chance à la tête est connue dans d'autres sociétés d'Afrique de l'Ouest, notamment les Yoruba du Bénin (Verger, 1973 :63), les Tallensi du Ghana (Fortes, 1979 : 69).

²¹ En semedjen, le caractère mâle ou femelle est indiqué par des termes différents selon qu'on parle d'êtres du village, autrement dit d'humains et d'animaux domestiques (auquel cas on dira **jētn** et **mél**) ou d'êtres de la brousse, autrement dit génies et animaux sauvages (auquel cas on dira **tīlī** et **nélé**).

²² Une association entre une rivière d'origine et un génie se rencontre chez les Bassar (Dugast,) et les Kabyè (Daugy, 2016 :76) du Togo ; dans ces cas le génie prend la forme d'un conjoint aquatique prénatal.

²³ Chez les Mwaba-Gourma du Togo le **cabl** a le double aspect d'une personnification du destin et d'un génie de la chance (de Surgy, 1983 : 91).

²⁴ La notion polysémique, et donc contestée, de fétiche a été longuement discutée dans deux numéros spéciaux de la revue *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* (de Surgy, 1983, 1993). Les Sèmè emploient le terme de **twēl** pour désigner tout autel sacrificiel et toute puissance de l'invisible.

Dans la plupart des cas, l'Eau à laquelle l'« âme » passe est la même que celle de son père ; plus rarement elle peut être la même que celle de sa mère²⁵, plus rarement encore n'importe quelle autre. L'Eau de quelqu'un est ainsi souvent différente de celle qu'avait son *nímlá*. Le rôle de cette Eau est de veiller à ce que la Chance que le Créateur a donnée à l'individu et dont elle est responsable soit efficace. Si l'on veut faire un parallèle avec la vie quotidienne, donner des bénédictions et des encouragements à quelqu'un pour le soutenir dans ses activités est, selon les Sèmè, un rôle éminemment maternel. Ensuite, l'« âme » passe à la Colline (*ké!é!é*) qui, dans tous les cas, est la même que celle du père du futur enfant. Le rôle de la Colline est de veiller sur la santé et sur la durée de vie de l'individu ; c'est ce qu'on attend d'un père humain, à qui il revient de s'occuper des problèmes de santé de ses enfants et, par là, de leur assurer longue vie.

Dans les quelques cas où le lieu sacré est à la fois une Eau et une Colline (voir plus haut), aucun trajet supplémentaire n'étant nécessaire pour l'« âme », on dira que la personne « n'a pas de Colline ». Mais c'est seulement une façon de parler qui exprime que toutes les offrandes destinées aux deux sites sont données à l'Eau, car on continue bien dans ce cas à parler du *ké!é!é* de la personne. Les Sèmè commentent ceci en disant que « pour certains le chemin passe par l'Eau, pour d'autres par la Colline ».

Comme on l'a dit, des animaux sont associés à toute Colline et toute Eau. Ils seront désormais des « totems » pour la personne, ce qui n'a pas la même implication dans les deux cas comme nous le verrons plus loin. Rappelons qu'en Afrique de l'Ouest, le terme français de « totem » traduit diverses expressions des langues locales qui expriment l'interdit de blesser, de tuer et de consommer une espèce animale (plus rarement végétale) particulière.

Dettes sacrificielles et promesses prénatales aux « choses gardiennes »

Avant même sa naissance, tout enfant est ainsi placé sous la protection de ce que les Sèmè appellent des « choses qui le gardent » (*myèn méè* /gardien ou berger, choses/, littéralement, les choses qui le gardent). Cette protection implique qu'il devra leur offrir des sacrifices durant toute sa vie. Tant que l'enfant ne peut pas prendre lui-même en charge ses obligations, ce sont ses parents qui s'en occupent pour lui. En sacrifiant régulièrement à son Eau, site sacré commun à de nombreuses personnes, on entretient l'efficacité de sa Chance. Cela ne dispense cependant pas de sacrifier aussi à la représentation individuelle de la Chance, la petite poterie placée dans la cour familiale déjà évoquée. En donnant des victimes sacrificielles à sa Colline où à l'Eau qui en tient lieu, on « achète » (*sòn*) la durée de sa vie (*wō dél ĩ*). Si le paiement est dûment fait, la mort sera en principe naturelle et conforme au dessein du Créateur, en revanche, des négligences à ce sujet peuvent entraîner la survenue d'ennuis, voire d'une mort prématurée.

Outre ce type de dettes, qui sont le lot commun et ne font l'objet d'aucun choix, il existe des dettes prénatales qui sont le fruit d'un choix personnel²⁶. Pendant son trajet vers la naissance, l'« âme » va en effet faire librement au moins une promesse auprès de l'un des « lieux où l'on sacrifie » (*klá!á fōn*) qui sont impliqués dans sa naissance, c'est-à-dire l'Eau, la Colline, l'autel des ancêtres, la Chance, et seulement auprès de ceux-là. Il prend non seulement l'engagement de faire une

²⁵ La transmission d'une « eau d'origine » se fait selon un même principe chez les Kabyè du Togo (Daugey, 2016 :76)

²⁶ La notion de paroles prénatales est présente aussi par exemple chez les Tallensi et les Ashanti du Ghana, les Kalabari du Niger les Yoruba du Nigeria (Horton, 1959 ; 47, 55, 61, 70), les Samo du Burkina Faso (Héritier-Izard, 1973 : 247), les Mwaba-Gurma (de Surgy, 1983 : 72-73, les Bassar (Dugast, 2009, 2010) et les Ouatchi du Togo (Hamberger, 2011 : 252-253).

offrande précise (eau fraîche en signe de respect, sacrifice sanglant etc.) mais en fixe aussi l'échéance. L'« âme » peut, à son gré, adresser de telles promesses à un ou plusieurs lieux, mais cet engagement appelé **wú-tlá-gbō** (/dire, affaire/), doit impérativement être respecté car tout manquement pourrait entraîner des troubles, des malheurs, voire là encore une mort prématurée. La nouvelle personne n'étant pas consciente de ces dettes, elles seront identifiées par divination.

Le trajet de l'« âme » est alors achevé et l'enfant vient au monde. Comme tous les nouveau-nés, il tient les poings fermés et les Sèmè expliquent en souriant que c'est parce qu'il tient fermement sa Chance en mains. Il ne la lâchera que quand son père en placera une représentation provisoire sur le mur d'une maison²⁷, ce qu'il convient de faire quand le bébé qui s'éveille commence à reconnaître ses proches.

DEVENIR ADULTE ET PRODUCTEUR AGRICOLE : DÉTOUR PAR D'AUTRES SITES SACRÉS

Le « service » qu'offrent les sites de Collines et d'Eaux en fabriquant et protégeant les humains n'est pas indépendant de ce qui se passe dans d'autres lieux sacrés. Ceux-ci sont, cependant, *a priori* surtout dédiés à de tout autres rôles dont nous allons maintenant prendre connaissance : sites d'initiation et sites agricoles. Ces sites sont répartis dans le village et dans l'espace cultivé, il s'agit de bosquets de petite taille (en général moins d'un demi-hectare) dont le couvert végétal peut même être réduit à un seul arbre ou manquer entièrement. Dans tous ces lieux, l'essentiel n'est jamais la végétation, dont nous ne parlerons donc pas davantage, mais l'autel sacrificiel.

Les deux grands temps de l'initiation au dwó

Les jeunes sont d'abord des non-initiés, des **bā-jēén**, puis à l'âge d'environ 15 ans, ils franchissent en groupe une étape d'initiation appelée **tyàl** dont les cérémonies ont lieu séparément pour les garçons et pour les filles. L'initiation **tyàl**, qui autrefois avait lieu tous les ans (tous les 2 à 3 ans aujourd'hui), marque la transition entre l'enfance et l'âge adulte et consacre une sorte de première étape de la majorité sociale.

Autrefois, ce rituel comportait pour les filles une excision qui est aujourd'hui interdite par la loi. Elles devaient ensuite rejoindre la maison du mari qu'avaient choisi leurs parents après les avoir fiancées vers l'âge de 8 ans à des garçons d'environ 17 ans. Aujourd'hui le choix du conjoint est libre, l'écart d'âge se réduit et le rituel n'a plus le même caractère contraignant vis-à-vis du mariage. Les femmes franchissaient ensuite plusieurs autres étapes initiatiques qui opéraient leur insertion de plus en plus complète dans la famille de leur mari. C'est à ces coutumes que les Sèmè se réfèrent quand ils disent que « pour les filles, l'initiation c'est le mariage ».

Pour les garçons, l'initiation **tyàl** comportait autrefois une circoncision qui est aujourd'hui pratiquée au dispensaire sur les bébés, mais tous les autres éléments du rituel sont toujours en vigueur. Viennent ensuite deux autres étapes appelées **nalá flálá** (/fendre œil/) et **dú ty!én gb!è** (/dwó, verser, mettre/) qui leur donnent accès à la connaissance d'objets sacrés et secrets. Au cours du rituel de **dónoblè** qui se tient environ tous les 40 ans, ils reçoivent leur nom de **dwó** et deviennent **dón!sè** (singulier **dón!s**) pleinement intégrés au **dwó**. À l'issue d'une réclusion d'environ un mois et demi dans un « camp de brousse », les nouveaux initiés sortent, portant des masques animaux, et dansent pendant plusieurs jours on les appelle alors **dón!s-blè**. En faisant accéder une nouvelle génération à une pleine maturité sociale, ce rituel

²⁷ La représentation définitive, une petite poterie, ne sera placée qu'au moment du mariage.

déclenche un renouveau général de la société : en particulier les sept aînés responsables du **dwó** cèdent alors leur place à leurs sept commissionnaires. Les diverses étapes de l'initiation au **dwó** s'appuient sur des lieux sacrés, en particulier des bosquets.

Les bosquets de dwó

Chaque quartier d'Orodara possède une première sorte de petit bosquet dédié au **dwó**. Ces bosquets sont placés au milieu des habitations, leur centre est dégagé, une maisonnette de terre au toit de paille, le **dwó-fw!óló**, y a été construite et un foyer y est aménagé pour la cuisine sacrificielle. La maisonnette abrite des objets sacrés que seuls les initiés peuvent voir et manipuler lors de certains rituels sur lesquels une absolue discrétion est gardée. Le bosquet aménagé sert de lieu de réunion aux dignitaires du culte, on y fait chaque année des sacrifices sanglants pendant la période du **dwó**. Seuls les initiés peuvent décider de couper des branches ou des arbres entiers dans ce bosquet, mais l'interdiction d'accès n'y est très stricte que pendant les réunions et cérémonies.

Chaque quartier possède aussi une deuxième sorte de bosquet qui n'a ni nom générique, ni nom propre connu de tous. Bien que, du fait de l'extension de la ville, certains puissent aujourd'hui se trouver en pleine agglomération, à l'origine les bosquets de cette sorte étaient situés dans la brousse. Ces bosquets, fréquentés par des génies, sont considérés comme des lieux très dangereux et personne n'y pénètre, sauf certains initiés en de rares occasions rituelles. Les interdits concernant les arbres y sont bien plus stricts que dans les bosquets aménagés : le bois mort s'y accumule ostensiblement. Ce bosquet intervient notamment aussi dans certaines étapes de l'initiation gardées entièrement secrètes.

Il existe enfin un autre bosquet de **dwó** commun à tous les quartiers d'Orodara dont l'emplacement dans la brousse reste secret et qui lui non plus n'est pas nommé. Lui aussi est considéré comme extrêmement dangereux et maintenu intact. Il sert lors de certaines cérémonies de **dónoble**.

Sites sacrés dédiés à la production agricole

Chaque année, environ un mois après la fermeture du **dwó**²⁸, le chef de terre (**nalán-tólón**) doit sacrifier au nom des cultivateurs d'Orodara dans un « lieu où l'on donne à la terre » (**nalán klá!á fón** /terre donner endroit/). Autrefois, un chef de terre unique pour toute l'agglomération immolait les chèvres et les poulets apportés par les chefs de famille sur un unique autel constitué d'une pierre abritée dans un bosquet. Du fait de l'extension du domaine bâti, celui-ci se trouve aujourd'hui en ville. Le domaine agricole étant de plus en plus vaste et la population de plus en plus nombreuse, il a été subdivisé à une date qui ne nous a pas été précisée. Chaque subdivision a été dotée de son bosquet, dont l'emplacement a été déterminé par divination, et de son chef de terre, toujours issu de la famille fondatrice du village. Dans chaque subdivision, le culte demeure collectif, les chefs de maisonnée apportent leur victime sacrificielle au chef de terre du secteur où ils cultivent. Tous ces bosquets, dont le nom générique est **nalán klá!á fón**, sont laissés intacts, ils sont considérés comme presque aussi dangereux que les bosquets de **dwó** laissés intacts.

Il existe encore d'autres bosquets sacrés (**kló!é twé!é** /champ fétiche/ littéralement, fétiches de champ) dédiés aux activités agricoles qui sont aussi situés dans l'espace cultivé, mais qui ont un caractère plus privé. Parce qu'il éprouvait de la sympathie pour lui, le génie qui s'y trouve s'est un jour manifesté à un cultivateur qui

²⁸ Le moment précis est déterminé par rapport au cycle de la lune. Un autre calendrier de sacrifices est adopté pendant les trois ans d'ouverture permanente du **dwó** qui précèdent **dónoble**.

travaillait à proximité. En échange de sacrifices de chèvres et de volailles, dont le calendrier n'est pas nécessairement le même que pour les « lieux où l'on donne à la terre », le génie apporte une aide individuelle à cette personne. Toute question relative aux bosquets « fétiches de champ » est réglée par consultation divinatoire. La tâche principale des génies des bosquets collectifs « où l'on donne à la terre » est la régulation des pluies, mais l'abondance de la récolte comme le bon déroulement des activités agricoles (absence de blessure et de morsure de serpent) est à la charge des génies des deux types de bosquets. S'ils restent invisibles, les génies de ces bosquets sont cependant très présents dans l'esprit des cultivateurs qui savent que leurs exigences ne se limitent pas aux sacrifices. Ainsi, gare à qui apporterait un casse-croûte assaisonné d'oignon ou qui viendrait travailler au champ avec un parfum fort car les génies détestent ces odeurs : ceux qui osent les leur imposer s'exposent à des maladies et troubles divers²⁹. Selon les règles particulières plus ou moins strictes posées par chaque génie selon son tempérament, l'accès du bosquet « fétiche de champ » est permis à tous ou seulement à la personne chargée d'y sacrifier. En revanche, un interdit de prélèvement des plantes frappe l'ensemble des bosquets de champs. Il peut éventuellement être levé dans le cas d'un médicament qu'on ne trouve pas ailleurs ; encore faut-il l'effectuer discrètement et sans en parler à quiconque... Chasser un animal qui se réfugie dans l'un de ces bosquets est également hors de question. Après ce détour dont l'importance apparaîtra bientôt, il est temps de revenir vers les Eaux et Collines.

S'ANCRER SOCIALEMENT ET TERRITORIALEMENT GRÂCE AUX EAUX ET AUX COLLINES

Les services offerts par les Collines et les Eaux ne se limitent pas à fabriquer des individus. À travers ces sites s'opère également l'ancrage territorial et social des groupes et des personnes. La position spatiale de ces sites sacrés par rapport au village apporte un éclairage sur ce rôle.

L'organisation de l'espace villageois

Comme d'autres sociétés de cette région d'Afrique, les Sèmè opposent fortement l'espace du village (**dù-kprā**) qui contient les habitations à celui des champs cultivés (**kl̩ sé**) et de la végétation naturelle, une bande appelée **ml̩ kw̩ sé** (/mil rouge, glanure, chez = localisateur/) faisant la transition entre les deux.

L'espace **dù-kprā** de la ville d'Orodara se subdivise en plusieurs quartiers qui à l'origine abritaient *grosso modo* chacun les descendants d'un ancêtre commun. Ce schéma est aujourd'hui un peu brouillé car l'évolution et la croissance de l'agglomération ont amené ces clans à se mélanger entre eux et avec des ressortissants d'autres sociétés, surtout dans les parties nouvellement construites. Cependant, au sein des quartiers, des subdivisions portant chacune un nom constituent la trace visible de séparations et segmentations qui sont intervenues au sein des clans et de l'incorporation de groupes étrangers qui se sont assimilés. À cette organisation se superpose aujourd'hui un découpage administratif en « secteurs » qui ne coïncident pas avec les anciens quartiers.

Dans le terroir ainsi organisé, le village est perçu comme le domaine des humains et de leurs animaux domestiques, tandis que la brousse cultivée ou non est celui des génies et des animaux sauvages.

²⁹ Cette sensibilité est assez largement partagée par les génies des sociétés d'Afrique de l'Ouest : mais ils peuvent détester le parfum comme chez les Sèmè et les Bwaba du Burkina (mes enquêtes non publiées) ou, au contraire, l'aimer beaucoup (Hamberger, 2012).

Eaux et Collines et identité sociale

Les Collines et les Eaux se différencient par leur nombre, leur localisation et leur mode de transmission. Les premières sont moins nombreuses³⁰ et se trouvent dans l'espace de brousse, alors que les secondes s'insèrent dans l'espace villageois (**dù-kprā**). En effet, à cause des interdits nombreux et sévères qu'imposent les génies mâles des Collines, les humains ne peuvent habiter trop près d'eux. Ces génies peuvent en effet s'en prendre à ceux qui consomment l'un de leurs totems animaux, aux femmes en période de menstruation ainsi qu'à ceux qui ne se sont pas lavés après une relation sexuelle. En revanche, les génies femelles qui vivent dans les Eaux sont peu exigeants, notamment au sujet de leurs totems animaux qu'il n'est pas vraiment nécessaire de respecter ; des humains peuvent donc s'installer tout près d'eux sans courir de risque. La transmission des Eaux et des Collines entre générations se fait de manière un peu différente et il semble qu'elle n'a pas la même signification identitaire.

La Colline est transmise en ligne paternelle depuis un ascendant commun : des patrilignages ou des clans sont ainsi sous la tutelle d'une même Colline. Mais les Collines étant communes à tout le peuple Sèmè, des groupes lignagers qui vivent dans différents villages se rattachent à une même Colline. Bien plus, selon les Sèmè, les Collines sont partagées avec les sociétés voisines (Toussian et Turka) qui partagent une partie des croyances des Sèmè³¹.

Selon le même schéma, l'Eau est le plus souvent transmise en ligne paternelle, si bien qu'un grand nombre des membres d'un quartier ou d'un groupe patrilinéaire ont la même. Cette Eau, considérée comme celle où les ancêtres (fondateurs du quartier ou de la famille patrilinéaire) prenaient leur eau de boisson³² se trouve, sauf exception expliquée par un déplacement, tout à côté du groupe en question. Du fait de ce mode de transmission, l'Eau principale d'une famille récemment installée dans le village se situe toujours dans une autre localité. Il existe cependant d'autres circuits de transmission, un certain nombre d'individus reçoivent leur Eau en ligne maternelle ou hors de toute filiation. Il semble que cette souplesse dans la transmission de l'Eau facilite l'assimilation des étrangers. Certains enfants des nouveaux arrivés auront bien entendu leur Eau dans la localité d'origine de leur père, mais les Sèmè soulignent que les « âmes » des générations suivantes se mettront forcément à provenir, elles aussi, d'Eaux qui sont à proximité.

Ceci invite à considérer les Eaux comme des vecteurs d'assimilation tandis que les Collines sont plutôt des marqueurs de position entre groupes distincts.

La ronde des génies entre les sites sacrés : le couplage entre l'existence des humains et des génies

Venons-en maintenant à expliquer en quoi Eaux, Collines, bosquets de **dwó** et bosquets des champs font système.

Comme on l'a dit, le rituel de **dónoblè** opère tous les 40 ans environ un renouvellement dans la société des humains. Il en est alors de même chez les génies qui font également leur initiation **dónoblè** pour s'intégrer pleinement au **dwó**. Les jeunes génies doivent d'abord passer 40 ans dans un bosquet « où l'on donne à la terre » géré par un chef de terre, puis il leur faut passer une autre période de 40 ans dans un bosquet « fétiche de champ », géré individuellement par un cultivateur. Ce n'est qu'après avoir ainsi vu passer deux **dónoblè** qu'ils parviennent au stade de

³⁰ D'après le recensement toujours en cours : moins de 10 Collines pour plus de 30 Eaux au total, 5 d'entre eux sont à la fois Eau et Colline.

³¹ Des enquêtes complémentaires sur ce sujet seraient nécessaires

³² Chez les Kabyè du Togo, les bois sacrés des clans abritent souvent la source où l'ancêtre du groupe venait boire (Verdier, 1995 : 208).

maturité qui leur permet d'encadrer l'initiation des génies plus jeunes dans un bosquet « où l'on donne à la terre » et de s'occuper de faire naître des humains et de les accompagner pendant leur vie. Les génies, dont la vie dure bien plus longtemps que celle des humains ont aussi un développement plus lent, ce qui explique la longue durée du cycle de retour du **dónoblè**. Certains génies changent alors de résidence entre les sites sacrés d'Eau et de Colline, siège des familles de génies, et les bosquets dédiés à l'agriculture. Un bosquet individuel « fétiche de champ » peut alors se vider tandis qu'un autre est investi ; les bosquets « où l'on donne à la terre » ainsi que les sites d'Eaux et de Collines restent cependant occupés de façon permanente.

Le « service » concernant la naissance est lié à l'accession des génies au statut d'adulte et c'est en accomplissant leur initiation dans les bosquets dédiés à l'agriculture qu'ils peuvent atteindre ce stade de maturité.

CONCLUSION : SERVICES ÉCOSYSTÉMIQUES CULTURELS ET SITES SACRÉS

Comme d'autres sociétés rurales d'Afrique de l'Ouest, les Sèmè du Burkina Faso donnent un sens au fonctionnement du monde et déploient leurs représentations en s'appuyant sur des sites sacrés naturels dont ils ont reconnu la présence au sein des écosystèmes qui les entourent. Dans une construction très élaborée autour de la venue au monde des enfants, des éléments du paysage (collines et cours d'eau) manifestent la présence d'entités invisibles qui secondent le Créateur pour « fabriquer » des humains à partir d'« âmes » d'ancêtres. L'association de l'âme ou du double avec un cours d'eau ou une mare est très largement répandue en Afrique. La conception d'un principe se réincarnant et s'associant à d'autres composantes pour constituer la personne se rattache à un ensemble de croyances fréquemment rencontrées en Afrique de l'Ouest et au-delà ; celles-ci ont fait l'objet d'études comparatives déjà anciennes (Fortes, 1959 ; Horton, 1959 ; divers textes déjà cités de « La notion de personne en Afrique noire », 1973). Les Sèmè en proposent une version qui implique une profondeur généalogique inusitée, puisqu'à la différence d'autres sociétés, ils croient en une réincarnation perpétuelle. Sur l'idée du retour d'ancêtres se greffe chez les Sèmè celle d'une parole prénatale dite devant un dieu par l'être humain en formation. Cette parole définit un destin personnel, représentation qui a été plus particulièrement développées par les sociétés de l'aire dite « voltaïque »³³ à laquelle appartiennent les Sèmè (voir les synthèses de Fortes, 1959 : 19-26 et de Cartry, 2010). Chez les Sèmè, l'affiliation à des cours d'eaux et collines sacrés assigne en outre une identité sociale aux individus et aux groupes patrilinéaires auxquels ils sont symboliquement associés. Elle situe les clans qui constituent la société sèmè non seulement les uns par rapport aux autres, mais aussi par rapport aux sociétés voisines avec qui les collines sont partagées. Le rôle des sites sacrés dans l'ancrage territorial est un fait ethnographique banal, mais l'importance de cours d'eau comme référence commune pour des lignages est moins habituelle, elle se rencontrerait chez les voisins immédiats des Sèmè (Toussian, Turka³⁴), chez les Kotokoli (Lallemand, 1995) et les Kabyè (Daugey, 2016) du Togo. Il est encore moins fréquent que ces cours d'eau sacrés participent en outre à l'assimilation des nouveaux arrivés. Le résultat qui retiendra cependant surtout l'attention des tenants des services écosystémiques est le couplage des Collines et Eaux sacrées avec d'autres catégories de sites, parce qu'il a des implications concrètes dont nous dirons un mot plus loin. Les nombreux rituels qui

³³ L'aire géographique correspondante s'étend à peu près du sud de Bondoukou en Côte-d'Ivoire au sud de Gossi au Mali et de Sikasso au Mali à Nikki au Bénin (carte dans Hazard, 1997 : 114).

³⁴ Nos enquêtes non publiées.

marquent les étapes de la vie individuelle et qui ponctuent la vie collective des Sèmè font intervenir divers types de sites sacrés. Un grand rituel collectif qui opère un renouvellement général de la société à travers la dernière étape de l'initiation masculine revient environ tous les 40 ans. Il se présente comme le pivot d'un couplage entre des sites sacrés dédiés à la « fabrication » de la personne et du clan, à l'initiation et aux activités de production agricole. En effet, quand les génies franchissent cette dernière étape initiatique, ce qu'ils font conjointement avec les humains, ils changent de résidence et passent d'une catégorie de sites sacrés à une autre. Ce faisant, ils semblent activer, selon un rythme qui convient à la lenteur de leur développement, les rouages d'un grand système auquel participent les humains dont les existences plus courtes sont cependant entrelacées aux leurs. Ces génies sont très importants dans le système de pensée sèmè. Ils se présentent comme des sortes de doubles, de gardiens, mais aussi de censeurs, ils accompagnent ou contrôlent leur reproduction biologique et sociale ainsi que leurs activités de production agricole et sont aussi des divinités du territoire. Ces divers rôles des génies sont bien connus de l'ethnographie ouest-africaine — Hamberger (2012) en a récemment donné une synthèse — mais ils revêtent chez les Sèmè une forme inédite et très élaborée.

Ces données illustrent combien l'approche ethnographique est nécessaire pour asseoir sur des bases saines d'éventuelles opérations de conservation. Dans une configuration comme celle que l'on rencontre dans la société sèmè, une conservation limitée à certains sites pourrait être inutile ou, pire, servir à cautionner la destruction d'autres lieux, ce qui pourrait ruiner le système tout entier. Sous forme de boutade, on pourrait dire que dans un tel cas, pour être efficace, la conservation devrait cibler ses efforts sur les génies et leurs lieux... En proposant de prendre en compte des « valeurs relationnelles », c'est-à-dire la manière dont les gens « relate with nature and with others, including the actions and habits conducive to a good life, both meaningful and satisfying », certaines approches récentes en conservation semblent emprunter la bonne voie (Chan et al, 2016).

Les études ethnographiques apparaissent ainsi comme de première importance pour comprendre le rapport qu'entretiennent les sociétés à leur environnement et donc pour identifier les services écosystémiques culturels. Dans de précédentes publications nous avons déjà souligné combien le risque de malentendu est élevé en l'absence de telles études (Liberski-Bagnoud et al., 2010 ; Fournier, 2011, Bene et Fournier, 2015). On peut souhaiter que la mise en lumière des représentations propres à chaque société évite que des programmes de conservation et de développement ne leur infligent, parfois par pure ignorance, certaines violences symboliques ou soient simplement inutiles.

Remerciements : En la personne de Gwene Traore, Chef de Village d'Orodara et devin, sous l'autorité morale duquel ma recherche a été menée, je remercie tous les connaisseurs de la Tradition qui ont eu la patience de m'introduire aux notions présentées dans ce texte et ont nourri ma réflexion en acceptant de converser longuement avec moi. Hamadou Coulibaly a assuré la traduction lors de la plupart des entretiens. Raymond Boyd a vérifié les mots en langue sèmè. Charles-Édouard de Suremain, Jean-Louis Devineau et Marie Daugey ont fait d'utiles commentaires sur des versions préliminaires du manuscrit. Deborah Taylor a assuré la traduction anglaise. L'unité de recherche 208 de l'IRD a financé cette recherche et j'ai eu accès à la base de vocabulaire en langue sèmè établie lors du programme RADICEL-K dirigé par Gwenaëlle Fabre.

RÉFÉRENCES

- Barbier JC. 1993. Tombes et sanctuaires ou le destin des ancêtres en pays kotokoli. In : *Espaces et lieux sacrés*, SVD/Presse, Bassar, Togo, 27-36
- Barnaud C, Antona M. 2014. Deconstructing ecosystem services: uncertainties and controversies around a socially constructed concept. *Geoforum* 56: 113–123
- Bene A, Fournier A. 2015. Réflexion sur la notion de services écologiques. Étude de cas à Kotoudéni (Burkina Faso). *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* (DOI : 10.4000/vertigo.16758)
- Bingham G, Bishop R, Brody M, Bromley D, Clark E, Cooper W, Costanza R, Hale T, Hayden G, Kellert S, Norgaard R, Norton B, Payne J, Russell C, Suter G. 1995. Issues in ecosystem valuation: improving information for decision making. *Elsevier, Ecological Economics*, 14: 73-90
- Bognolo D. 2009. L'animal au cœur de l'identité : rencontre avec la culture toussian, Burkina Faso. *Arts and Culture*, 102-123
- Bonnet D. 1988. Corps biologique corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi Burkina Faso. Éditions de l'Orstom (Institut de recherche pour le développement), Mémoires 110, Paris
- Boyd R, Fournier A, Nignan, S. 2014. Une base de données informatisée de la flore : un outil pour la multidisciplinarité. In : *Regards scientifiques croisés sur le changement global et le développement Langue, environnement, culture* (Eds G Fabre, A Fournier, L Sanogo). Actes du Colloque international de Ouagadougou (8-10 mars 2012) Archive Hal Collection <https://hal.archives-ouvertes.fr/LEC-OUAGA-2012>, 165-200
- Cartry M. 1998-1999. Conférence de Michel Cartry. In : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 107* :69-83
- Cartry M. 2010. Du matériel divinatoire africain comme matière à penser le destin. *Incidence (Le chemin du rite)*, 6: 61-77
- Chan KMA, Guerry AD, Balvanera P, Klain S, Satterfield T, Basurto X, Bostrom A, Chuenpagdee R, Gould R, Halern BS, Hannahs N.L, Norton B, Ruckelshaus M, Russell R, Tam J, Woodsies Hevine J. 2012. Where are Cultural and Social in Ecosystem Services? A Framework for Constructive Engagement. *BioScience*, 62 (8): 744-756
- Chan KMA, Satterfield T, Goldstein J. 2012b. Rethinking ecosystem services to better address and navigate cultural values. *Ecol. Econ.* 74, 8–18
- Chan KMA, Satterfield T. 2015. Managing cultural ecosystem services for sustainability. *Routledge Handbook of Ecosystem Services* (Eds. M. Potschin, R Haines-Young, R Fish, RK Turner). Routledge, Abingdon/Oxon
- Chopra RK. 2005. *Ecosystems and Human Well-Being. Synthesis Millennium Ecosystem Assessment, 2005. Ecosystems and Human Well-being: Synthesis.* Island Press, Washington, DC.
- Colin R. 2004. *Kéné Dougou, au crépuscule de l'Afrique coloniale, mémoires des années cinquante, suivi du Mémorial de Kélé tigué Berté.* Présence Africaine, Paris
- Cooksey SE. 2004. *Iron Staffs in the Crossroads: Art and Divination in Toussiana. A Southwest Burkina Faso Community.* PhD Dissertation. Iowa City: University of Iowa
- Daniel TC, Muhar A, Arnberger A, Aznar O, Boyd JW, Chan KMA, Costanza RT, Elmqvist T, Flint CG, Gobster PH, Grêt-Regamey A, Lavek R, Muhar S, Penker M, Ribe RG, Schauppenlehner T, Sikor T, Soloviyi I, Spierenburg M, Taczanowska K, Tame J, von der Dunk A. 2012. Contributions of cultural services to the ecosystem services agenda. *Proc Natl Acad Sci USA*, 109: 8812–8819

- Daugey M. 2016. Les lions qui ne parlent pas. Cycle initiatique et territoire en pays kabye (Togo). PhD Dissertation, Paris, École Pratique des Hautes Études (EPHE)
- Dembélé A. 1992. Les rites funéraires senoufo de la mort au statut d'ancêtre chez les Senoufo du Folona et du Kaboila (cercle de Kadiolo, Mali). PhD Dissertation, Université de Paris-Val de Marne, Créteil (France)
- Descola Ph. 2005. Par-delà nature et culture, Gallimard, Paris
- Dieterlen G. 1973. L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogons. In : La notion de personne en Afrique noire (Ed. Collectif). CNRS, Paris, 205-230
- Dieterlen G. 1988. Essai sur la religion bambara. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2d issue
- Dugast S. 2009. Le rite de tigiikaal pour les génies de marigot (Bassar du Togo). In : Architecturer l'invisible : autels, ligatures, écritures (Eds. M Cartry, JL Durand, R Koch Piettre). Brepols, Turnhout, 153-220
- Dugast S. 2010. Figures voltaïques du destin prénatal. Du soleil personnel au conjoint de rivière chez les Bassar du Togo. *Incidence (Le chemin du rite)*, 6: 237-268
- Fainzang S. 1985. Les sexes et leurs nombres. Sens et fonction du 3 et du 4 dans une société burkinabé. *L'Homme*, 25(96): 97-109
- Fournier A. 2011. Consequences of wooded shrine rituals on vegetation conservation in West Africa: a case study from the Bwaba cultural area (West Burkina Faso) *Biodiversity and Conservation*, 20: 1895-1910
- Fournier A, Douanio M, Bene A. 2014. Pratique et perception des feux de végétation dans un paysage de vergers. Le pays sèmè (Kéné Dougou, Burkina Faso). In : Regards scientifiques croisés sur le changement global et le développement. Langue, environnement, culture. Proceedings of the International Conference in Ouagadougou (8-10 mars 2012) (Eds G Fabre, A Fournier, L Sanogo) <http://hal.archives-ouvertes.fr/LEC-OUAGA-2012>, 201-229
- Fortes M. 1959. Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge University Press, Cambridge
- Fortes M. 1978. The significance of the first born in African family systems. In : *Système de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen.* Hermann/CNRS, Paris, 131-150
- Fortes M. 1979. Coping with destiny among the Tallensi. In: *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological interpretation.* (Ed. RH Hook), Academic Press, London/New York/San Francisco, 65-94
- Griaule M. 1975 (first edition 1948). Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli. Librairie Arthème Fayard, Paris,
- Hamberger K. 2011. La Parenté vaudou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi (Togo) CNRS éditions/Éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris
- Hamberger K. 2012. Traces des génies. In : *La terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard* (Eds. D Casajus, F Viti). CNRS éditions, Paris, 197-214
- Hazard B. 1997. Des langues voltaïques (1911) de Maurice Delafosse à l'aire culturelle voltaïque : histoire et critique d'une authenticité. In : *Burkina Faso : cent ans d'histoire* (Eds YG Madiéga., O. Nao). Karthala/Presse Universitaire de Ouagadougou, Paris/Ouagadougou, 111-129
- Hébert J. 1961. Esquisse de l'histoire du pays toussian (Haute Volta) *Bull. de l'IFAN*, 23 (1-2): 309-328.
- Hébert J. Guilhem M. 1967. Notion et culte de Dieu chez les Toussian. *Anthropos*, 62 : 139-164

- Héritier-Izard F. 1973. Univers féminin et destin individuel chez les Samo. In : La notion de personne en Afrique noire (Ed. Collectif). CNRS, Paris, 243-254
- Hicks C, Cinner JE, Stoeckl N, McClanahan R. 2015. Linking ecosystem services and human-values theory. *Conservation Biology*, 29(5): 1471–1480
- Holdren JP, Ehrlich PR. 1974. Human population and the global environment. *American Scientist*, 62: 282-292
- Horton R. 1959. *Social psychologies: African and Western*. Cambridge University Press, 41-89
- Kiethega JB. 2009. *La métallurgie lourde du fer au Burkina Faso. Une technologie à l'époque précoloniale*. Karthala, Paris
- Lallemant S. 1978. Le bébé-ancêtre Mossi. In : *Système de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Hermann/CNRS, Paris, 307-316
- Lallemant S. 1995. Religion et territorialité : fécondité et tronçons de rivières chez les Kotokoli du Togo. In : *La construction religieuse du territoire* (Eds. JF Vincent, D Dory, R Verdier), L'Harmattan, Paris, 273-286
- Langewiesche K. 2003. *Mobilité religieuse: changements religieux au Burkina Faso*. Lit Verlag, Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung, Münster
- Liberski-Bagnoud D, Fournier A, Nignan S. 2010. Les «bois sacrés», faits et illusions: à propos des sanctuaires boisés des Kasena (Burkina Faso). In : *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)* (Ed. D Juhé-Beaulaton). Karthala, Paris 57–88
- Marchese L. 1989. Kru. In: *The Niger-Congo Languages: A Classification and Description of Africa's Largest Language Family*. (Ed. JT Bendor-Samuel), University Press of America, Lanham/ New York/London, 119-140
- Maris V. 2014. *Nature à vendre : Les limites des services écosystémiques*. Éditions Quae, Versailles
- MEA (Millennium Ecosystem Assessment) 2005. *Ecosystems and Human well-being: Synthesis*. Island Press, New York
- MEF (Ministère de l'Économie et des Finances) 2008. *Comité national du Recensement. Bureau central du Recensement. Recensement général de la population et de l'habitation de 2006. Résultats définitifs*
- Milcu AI, Hanspach J, Abson D, Fischer J. 2013. Cultural ecosystem services: a literature review and prospects for future research. *Ecology and Society* 18(3): 44. (DOI 10.5751/ES-05790-180344)
- Osei-Tutu P, Pregernig M, Pokorny B. 2014. Legitimacy of informal institutions in contemporary local forest management: insights from Ghana, *Biodiversity & Conservation*, 23: 3587–3605 (DOI 10.1007/s10531-014-0801-8)
- Palau-Marti M. 1973. Le nom et la personne chez les Sabé (Dahomey). In : *La notion de personne en Afrique noire* (Ed. Collectif). CNRS, Paris: 321-330
- Pearce D, Moran D. 1994. *The Economic Value of Biodiversity*. IUCN/Earthscan, Geneva
- Perrings C. 1995. Economic values of biodiversity. In: *Global Biodiversity Assessment* (Eds. VH Heywood, RT Watson). UNEP/Cambridge University Press, Cambridge (UK), 823- 914
- Person Y. 1966. Des kru en Haute-Volta. *Bulletin de l'IFAN* B/28/1-2: 485-492.
- Person Y. 1975. Samori. Une révolution dyula. Chute de l'ancien empire (tome 3) *Mémoires de l'Institut fondamental d'Afrique noire (Mémoire IFAN 80)*, Dakar
- Prost A. 1964. Contribution à l'étude des langues voltaïques. *IFAN (Mémoires de l'IFAN 70)*, Dakar
- Randall A. 1988. What mainstream economists have to say about the value of biodiversity. In: *Biodiversity* (Ed. EO Wilson). The National Academies Press, Washington, DC, 217-223

- Rattray RS. 1969 (first published 1932). The tribes of the Ashanti hinterland. University Press, Oxford
- Schwartz A. 1971. Tradition et changements dans la société guéré (Côte d'Ivoire). Orstom (IRD), Paris
- Schwartz A. 1993. Sous-peuplement et développement dans le Sud-Ouest de la Côte-d'Ivoire : cinq siècles d'histoire économique et sociale. Orstom (IRD), Paris
- Sullivan S. 2009. Green capitalism, and the cultural poverty of constructing nature as service provider. *Radical Anthropology* 3: 18-27
- Sullivan S. 2014. The natural capital myth; or will accounting save the world? Preliminary thoughts on nature, finance and values. The Leverhulme Centre for the Study of Value School of Environment, Education and Development, The University of Manchester, Manchester (UK)
- Surgy (de) A. 1983. La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord Togo). Esquisse de leurs croyances religieuses. L'Harmattan, Paris
- Surgy (de) A. 1983. Présentation. Systèmes de pensée en Afrique noire (Fétiches), 7-16
- Surgy (de) A. 1993. Présentation. Systèmes de pensée en Afrique noire (Fétiches II), 7-16
- Traoré B. 2007. Toponymie et histoire dans l'Ouest du Burkina Faso. *Journal des africanistes*, 77(1): 75-111
- Traoré K. 1984. Éléments de phonologie dimensionnelle du seme. Mémoire de maîtrise. Université de Ouagadougou
- Traoré K. 1985. Recherche sur la structure de l'énoncé seme. Mémoire de D.E.A. Université de Nice
- Trost F. 1999a. Tradition und Veränderung der Gesellschaftsstruktur bei den Tussian, Burkina Faso. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, (Band 129): 189-204
- Trost F. 1999b. Musik und Xylophontexte der südlichen Tussian (Burkina Faso). *Anthropos*, 94(1-3)163-180
- Verdier R. 1995. Autochtonie, homme de la terre et bois sacré : peuple, pays et cité chez les Kabiye du Togo. In : *La construction religieuse du territoire* (Eds. JF Vincent, D Dory, R Verdier). L'Harmattan, Paris, 197-211
- Vergier P. 1973. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba. In : *La notion de personne en Afrique noire* (Ed. Collectif). CNRS, Paris, 61-71
- Wallace KJ. 2007. Classification of ecosystem services: Problems and solutions. *Biological Conservation*, 139: 235-246
- Westman W. 1977. How much are nature's services worth? *Science*, 197: 960-964