
GESTION DE L'ENVIRONNEMENT CHEZ LES "WAABA" DE LA COMMUNE DE NATITINGOU, ENTRE TRADITION ET MODERNITE

BABADJIDE Charles Lambert¹, TOUNGAKOUAGOU Tchokomi Sabine¹ et FANGNON Bernard²

1 Département de Sociologie Anthropologie, Université d'Abomey-Calavi, E-mails: charlesbab@yahoo.fr tchokomi2001@yahoo.fr

2 Département de Géographie et Aménagement du Territoire, Laboratoire Pierre PAGNEY- Climat, Eau, Ecosystèmes et développement (LACEEDE), Université d'Abomey-Calavi, E-mail: bfangnon@gmail.com

RESUME

Malgré les savoirs et savoir-faire endogènes ayant permis une gestion saine de l'environnement par les "Waaba", cette communauté doit faire face à des défis environnementaux découlant de la modernité. Cette recherche expose la crise environnementale actuelle chez les "Waaba" de la commune de Natitingou.

Elle a été réalisée dans une perspective qualitative de collecte et d'analyse des données. Le guide d'entretien et la grille d'observation ont été les outils de recueil des données. Les tenants de la tradition, pères et mères de famille, jeunes des deux sexes, décideurs politiques ont été interrogés à Natitingou, Yarikou et Pouya durant la période d'avril à mai 2016. Le modèle d'analyse retenu est la dynamique sociale de Balandier (1971).

Au bilan, les mutations dans la gestion de l'environnement sont révélatrices d'une crise induite par la modernité. Face à celle-ci, malgré la logique adaptative, les acteurs sociaux semblent parfois impuissants. L'éducation écologique traditionnelle s'impose alors aux décideurs comme une voie de recours efficace.

Mots clés : savoir-faire locaux, mutations, crise environnementale, "Waaba",

Nord-Bénin.

ABSTRACT

Management of the environment by the "waaba" in the district of Natitingou, between tradition and modernity

Although the traditional ecological knowledge that permitted a sound environmental management by "Waaba", these people have to face challenges due to modernity. This research reveals the current environmental crisis by "Waaba".

It is carried out in a qualitative perspective of collecting and analyzing data. Interview guide and observation grid are the data collection tools. The traditionalists, fathers and mothers, young people of both sexes, political decision-maker, are the interrogated. The research takes place at Yarikou and Pouya localities, in Natitingou's state, between April and May 2016. The analysing model is the social dynamic (Balandier, 1971).

The results show that changes in the management of environment are revealing a crisis due to modernity. Face with that, despite the adopted adaptative logic, social actors are sometimes powerless. Then, the traditional ecological education asserts itself to political decision-maker as an effective remedy.

Keywords : local know-how ; changes ; environmental crisis ; “Waaba”, North
Benin.

INTRODUCTION

L'environnement constitue un enjeu majeur pour les nations contemporaines (Boivin, 2009). Ceci explique les efforts déployés aux niveaux national et mondial pour rendre effective la gestion saine de l'environnement. Traitées sous l'angle du développement durable dans les pays développés, les préoccupations environnementales s'inscrivent dans les pays en développement dans un élan de survie : cumulativement à la dégradation effrayante de l'écosystème global, la croissance démographique s'accélère et les ressources disponibles s'amenuisent (CNUED, 1992). A la fois objet et sujet d'influence, les actions de l'homme ces dernières années sur l'environnement ont suscité le besoin de définir des politiques de sa saine gestion. A partir de la Conférence de Stockholm de 1972 la communauté internationale s'est sentie interpellée au sujet de l'établissement des rapports durables entre l'homme et l'environnement. Dans le même sillage, le sommet de la Terre de Rio de 1992 a représenté un tournant décisif d'une prise de conscience (N'djafa Ouaga, 2005) et surtout le rapport de la “commission Bruntland”.

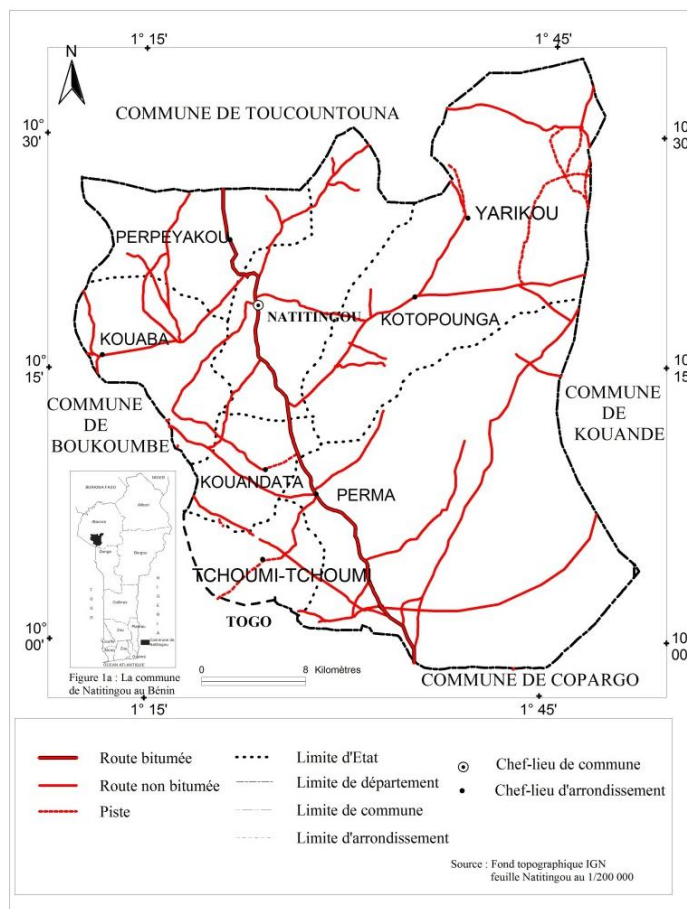
Or, le combat pour un environnement sain dans les sociétés traditionnelles africaines telle celle “waa” date de longtemps. Toutefois, actuellement, on assiste à une fracture dans les relations des “Waaba” avec leur environnement : difficultés de préserver les ressources naturelles disponibles et de gérer le cadre de vie physique entre autres. Dans le contexte

africain moderne, caractérisé par la juxtaposition de plusieurs logiques culturelles, le développement durable implique une redécouverte des représentations collectives des peuples, d'où l'intérêt de la science et de la communauté internationale pour les savoirs endogènes (Barthélémy, 2005 ; Croix Verte, 2005). Cet intérêt a suscité quelques écrits (Dorthier, 2003 ; Richardson, 2005). Cependant, les travaux semblent n'avoir pas épuisé la matière. Le but de la présente recherche est d'une part, de mettre en relief l'expérience capitalisée et les défis actuels qui s'imposent aux "Waaba" en matière de gestion environnementale. A ce sujet, il est formulé la question de recherche ci-après : Quels sont les facteurs socioculturels explicatifs des changements négatifs notés dans les rapports des "Waaba" de la commune de Natitingou à leur environnement ? En guise de réponse, il est présenté la place de l'environnement dans les représentations et pratiques traditionnelles des "Waaba", suivies de quelques traits de mutations et de la réaction des tenants de la tradition face à ces dernières.

1. PRESENTATION DU MILIEU D'ETUDE

La commune de Natitingou (Figure 1), localisée au nord-ouest du Bénin, est limitée au nord par la commune de Toucountouna, au sud-est par celle de Kouandé ; par la commune de Copargo au sud-ouest et à l'ouest par la commune de Boukombé. Elle comporte trois arrondissements (03) urbains, à savoir Natitingou 1, 2 et 3 et six (06) arrondissements ruraux, notamment Perma, Kouandata, Tchoumi-Tchoumi, Kotopounga, Péporiyakou et Kouaba. Le territoire de la commune connaît une saison pluvieuse (avril à septembre) et une saison sèche (octobre à mars), avec quelques perturbations dues aux changements climatiques. Sa population en 2013 était de 39 779 habitants (RGPH4). Le christianisme, l'islam et la religion endogène sont les tendances religieuses majeures. L'agriculture, le commerce, l'artisanat, l'orpillage y sont menés et représentent des occasions d'influence du cadre de vie.

Figure 1 : Localisation de la commune de Natitingou



2. DEMARCHE METHODOLOGIQUE

L'usage de la méthode qualitative et partant des techniques (entretien individuel directif, observation, recension des documents, etc.) et outils (guide d'entretien, grilles de lecture, grille d'observation, etc.) constituent l'orientation méthodologique de cette recherche. Les informateurs ont été retenus en application de l'échantillonnage selon la technique du choix raisonné et aléatoire, associé au principe de saturation. Au total, 43 personnes des deux sexes comprenant les chefs religieux traditionnels, croyants des religions modernes, chefs de ménage, jeunes filles et jeunes garçons, décideurs politiques ont été approchées. Les informations ont été recueillies dans la commune de Natitingou, à Pouya et Yarikou en 2016 durant la période d'avril à mai. La technique de l'analyse de contenu par théorisation de Muchielli (2013) a été utilisée. La dynamique sociale de Balandier (1971),

selon laquelle les réalités sociales ne sont pas immuables et sont source des crises et des dysfonctionnements a été sollicitée. Les données recueillies et traitées permettent de restituer les résultats ci-après.

3. RESULTATS ET ANALYSE

L'environnement dans la tradition "wao" est sacré. Cependant la modernité a induit des influences et de nouvelles données sur les savoir-faire capitalisés.

3.1. Place de l'environnement chez les "Waaba"

Les procédés cognitifs et pratiques relatifs à l'environnement révèlent son caractère sacré.

3.1.1. Procédés cognitifs des "Waaba" relatifs à l'environnement

La cosmogonie, l'anthropogonie et les mythes fondateurs des "Waaba" montrent que l'environnement occupe une place de choix du fait de son importance socio-économique et culturelle. Trois espaces à savoir les *yeeya* (habitations); les *wuuna* (les champs); le *mōōtu* (brousse) caractérisent l'espace physique "wao". Les *yeeya* abritent les activités sociales et est l'entité sociale et humanisée. Au-delà, se trouvent les *wuuna*, l'espace de la production agricole, valorisé par les humains et occupés surtout par les animaux et les végétaux. Enfin, aux frontières des *wuuna* s'impose le *mōōtu* (brousse). Cette entité est la plus respectée et la plus vénérée des "Waaba". Elle est réservée à ceux qui ont pu établir des relations privilégiées avec leur environnement socio-cosmique. C'est le lieu de prédilection des *werenã* (mauvais génies), des animaux et végétaux sauvages. Franchir ses limites, nécessite des rites spécifiques de réintégration dans la communauté. La cosmogonie traduit le caractère organisé du monde où chaque élément occupe une place. Au sommet se trouve *Ouin-Ouro* (Etre Suprême) suivi des *yetewarasu* (divinités domestiques), intermédiaires entre les êtres vivants et l'Être Suprême. Après les *warasu* (divinités), il y a les *kpiiba* (les défunts) et les *yokoda* (ancêtres), et enfin les *yiriba* (êtres vivants). De même, la personne humaine qui en milieu "wao" est composée de trois parties. Le *kpaga* en est la composante matérielle et périssable, faite à partir de l'argile selon les "Waaba"; elle abrite les deux parties immatérielles que sont le *fɔsum* (respiration) et le *sikimã* (âme). Le *fɔsum*, partie immatérielle

et périssable constitue le souffle de vie. Sa disparition entraîne la mort suite à laquelle, il rejoint celui qui en est le maître, c'est-à-dire le Créateur. Enfin, le *sikimã*, non périssable, quitte le corps après la mort et se réincarne dans les nouveau-nés.

Le recours aux mythes donne connaissance aux valeurs de l'environnement. Chez les "Waaba", le mythe de la création assez répandu informe :

«Les hommes vivaient là-haut avec Ouin-Ouro (Etre Suprême). Tous les hommes allaient aux champs alors que Ouin-Ouro et Caaro (forgeron) travaillaient à la forge. Avec de la boue, Ouin-Ouro et caaro fabriquaient ensemble les différentes parties du corps et les assemblaient en charpente humaine, sous le regard attentif du forgeron (Caaro). Après la constitution de chaque charpente, à la demande de Ouin-Ouro, les deux êtres regagnaient leur couchette. Ouin-Ouro revenait ensuite tout seul dans la nuit, lorsque le Caaro était endormi, procurer, à l'aide de ses soufflets une peau et du souffle au squelette. Et chaque matin, Caaro constatait une nouvelle vie humaine parmi les hommes et s'en étonnait.

Un jour, Ouin-Ouro partit pour un voyage. Caaro se mit au travail. Il fabriqua les différentes parties du corps humain, les constitua en squelette mais n'avait pas pu insuffler le souffle de vie au squelette. Dès son retour, Ouin-Ouro fut surpris. L'œuvre de Caaro était aussi parfaite que la sienne. Il comprit que Caaro était surdoué et, conclut que deux maîtres ne pouvaient partager le même espace ; il ne voulait pas que Caaro lui arrache le secret d'insuffler la vie sinon, ce dernier donnera fin à la mort ce que Ouin-Ouro n'aimerait pas.

C'est ainsi qu'il appela tous les hommes et leur demanda de descendre sur la terre sous la direction de Caaro. La veille de leur départ, Ouin-Ouro fit tomber une grande pluie sur la terre qui devint marécageuse. Ouin-Ouro savait que les hommes ne pouvaient pas subsister dans le marécage. Il demanda au forgeron de rendre la terre sèche. Une fois sur la terre, Caaro se servit d'une peau de cabri et d'un tronc d'arbre et s'en confectionna des soufflets. Il se mit à un bout de la terre et, à l'aide des soufflets, souffla sur le marécage qui devint petit à petit sec. Après l'intervention du Caaro, quelques poches d'eau subsistèrent encore. C'est ainsi que les hommes parvinrent à survivre sur la terre».

L'analyse sémantique de ce récit et des mythes régissant la médecine traditionnelle et la chasse permet de tirer quelques leçons environnementales (Toungakouagou, 2001). En effet, la nature est une œuvre divine, source de remèdes, de nourriture, de vie et lieu d'initiation. De ce fait, l'environnement est sacré et mérite d'être traité comme tel. Sa gestion, pour cette raison fait l'objet d'une coresponsabilité dont les acteurs principaux sont les consacrés. Une conception culturelle valorisante de l'environnement est à l'œuvre chez les "Waaba". Qu'en est-il alors des pratiques sur le cadre de vie du "waao" ?

3.1.2. Procédés cognitifs et pratiques relatifs à l'environnement harmonisés

Le lien entre la conception valorisante de l'environnement et les pratiques s'établit par une éducation écologique différenciée selon le statut, l'activité socioéconomique et le sexe. L'éducation en milieu traditionnel africain est généralement une éducation pour la vie et entre autres, intègre très tôt le futur acteur social dans son environnement socio-cosmique. Dans la culture "waao", "l'initiation environnementale de base" et l'"initiation au niveau supérieur" représentent les deux stades de l'éducation écologique. La première forme, quoique non formalisée, traduit l'ensemble des enseignements liés à l'univers cosmique donnés aux "Waaba". Du moment où la société juge un enfant capable d'intervenir sur ces différents cadres de vie, elle le dote de clés nécessaires. L'enfant est amené non seulement par la parole, mais aussi par l'observation et l'imitation des gestes, à travers les rites, à maintenir une harmonie dans les rapports qu'il entretient avec son environnement socio-cosmique. Une fois initié, le jeune "waao" devient responsable et peut décider d'agir conformément ou non à son éducation. Le tableau I ci-dessous, récapitule l'essentiel de l'éducation écologique de base. L'éducation écologique de base englobe divers aspects de la vie des "Waaba". Les sanctions encourues sont la colère des *warasu* traduite par des punitions individuelles ou collectives.

L'éducation environnementale recouvre une forme supérieure au bénéfice premier des êtres consacrés par la communauté "waao", en fonction des relations exclusives que ces derniers entretiennent avec l'environnement mais aussi de certaines prédispositions naturelles (le sens du secret, la curiosité, le courage, le don de clairvoyance).

Il s'agit des chefs de terre, des religieux, des guérisseurs traditionnels et des devins. Aux modes de transmission ordinaires s'ajoutent des procédés exceptionnels tels que : le rêve, la maladie, les longs séjours dans le bois sacré déployés par les *warasu*. Selon une guérisseuse traditionnelle de Pouya :

« C'est dans le rêve que le waraka donne aux kaasitera (guérisseurs traditionnels), kpiika (chefs de terre), bokoba (devins) les secrets de la brousse. Ils le voient dans leur sommeil sous forme de rêve et il leur montre ce qu'il veut selon leur métier. (N. S., Y, devin, Pouya, avril 2016).

BABADJIDE Charles Lambert, TOUNGAKOUAGOU Tchokomi Sabine
et FANGNON Bernard

Tableau I : Contenu de l'éducation écologique à la base selon le sexe de l'enfant.

Jeune fille		Jeune garçon	
Objet	Contenu de l'initiation	Objet	contenu de l'initiation
Sources d'eau (marigot, rivière et fleuve) pour la lessive et la vaisselle	Interdits des sources d'eau (savon, lait de vache, huile); Précautions pour ne pas susciter la colère du <i>waraka</i> maître de ces lieux ; Sanctions encourues.	Invocation du <i>waraka</i>	Rituel d'invocation du <i>waraka</i> avant le départ pour les travaux champêtres.
Brousse pour la recherche du fagot de bois	Lieux de permission et de prohibition de la recherche du bois de chauffe et les sanctions encourues (mort, morsure de serpent)	Les lieux abritant les champs	Localisation des autels des <i>kpeeru</i> (lieux habités par les <i>weekawarasu</i> (divinités de la brousse) et interdits de toute activité humaine); invocation des <i>weekawarasu</i> avant et après les travaux champêtres ; présentation des prémisses aux <i>weekarassu</i> .
Alimentation	Interdits alimentaires de leur clan, du clan de leur futur époux et les sanctions encourues.	Chasse	Prescriptions et interdits (ne pas : désobéir au maître de la chasse, chasser hors période, tuer une femelle nourrice, tuer le totem de son clan)
		Habitation	Précautions, interdits et sanctions.

Source : Données de terrain, juin 2016.

L'initiation à l'environnement chez les "Waaba" n'est donc pas uniforme, en témoignent les données du tableau II ci-dessous.

Tableau II : Contenu de l'initiation au niveau supérieur selon le statut

Devin	Guérisseur traditionnel	Chef de terre	Chef religieux
Techniques de mise en contact avec le bois sacré	Techniques de mise en contact avec les plantes	Histoire et géographie de leur village	
Les secrets des plantes et des animaux	Les secrets cachés des mondes minéral, animal et végétal	Techniques de communication avec les <i>warassu</i> , les ancêtres et les morts.	Rites de présentation des sacrifices au <i>waraka</i> .
Obligations et prérogatives envers l'environnement	Techniques de recherche des ingrédients	Présentation des sacrifices et des offrandes aux <i>warasu</i> et aux ancêtres.	les interdits et les prescriptions afférentes
	Prérogative et obligations envers l'environnement (ne pas abuser des richesses de la nature)		Les secrets du cosmos

Source : Données de terrain, juin 2016.

L'éducation écologique au niveau supérieur met en relief l'interpénétration entre la nature, la culture, le social et le politique, d'où son caractère intégré. Elle est destinée aux "consacrés". Si pendant longtemps la tradition a favorisé des rapports socio-cosmiques harmonieux, la gestion actuelle de l'environnement remet en cause ces rapports.

3.2. Gestion environnementale en crise

La crise actuelle de l'environnement est déterminée par des facteurs internes et externes, revêt des caractéristiques néfastes et mobilise la réaction des tenants de la tradition.

3.2.1. Panorama des mutations dans la gestion de l'environnement

Les causes des mutations dans la gestion de l'environnement sont démographiques, économiques et culturels. L'accroissement démographique et la pression qu'elle engendre sur les ressources disponibles, exerce une menace permanente face au caractère non extensible des espaces agricoles. Ainsi, les agriculteurs ont dû repousser les limites de leurs exploitations pour répondre aux besoins alimentaires de leur famille et de la commercialisation. Par ailleurs, la monétarisation de la vie économique est porteuse de nouveaux comportements qui impliquent un minimum de ressources financières pour la satisfaction des besoins de base. Dès lors, les jeunes s'investissent de plus en plus dans les activités génératrices de revenus tels que la culture du coton, l'orpaillage, la transformation des pierres ornementales. L'orpaillage et la transformation des pierres ornementales sont des activités traditionnellement inconnues (informelles) et non sujettes à un code local d'exploitation. Le coton, introduit par l'Etat, pour des besoins financiers, représente un facteur de non-respect des dispositions traditionnelles de gestion de l'espace physique car nécessitant des superficies plus étendues et faisant appel aux intrants destructeurs de la texture du sol. Si autrefois le fagot de bois servait aux besoins du foyer, de nos jours, il est aussi une source de revenus. Qui plus est, le bois est transformé en charbon pour les mêmes causes, toutes choses qui contribuent à la déforestation.

Mais au-delà, s'impose la modernité, considérée par les "Waaba" comme le principal danger qui menace les valeurs traditionnelles. La scolarisation est essentiellement basée sur l'instruction livresque dont les contenus, modes et buts sont incompatibles avec l'initiation écologique locale. Elle est déconnectée des réalités cosmiques de l'apprenant. La parole de l'aîné n'est plus vérité et peut être contestée. Les effets de l'instruction sont indissociables de ceux de la religion. Avec la colonisation porteuse de

nouvelles “valeurs”, de nouvelles pratiques religieuses sont légitimées. Les musulmans et le christianisme sont reconnus dans cet ensemble, comme des forces opposées aux acquis environnementaux des “Waaba”. Selon leurs croyances, les pratiques traditionnelles sont occultes et malfaisantes, à l’opposé des croyances locales à travers lesquelles, ces divinités jouent un rôle capital parce qu’imprégnant tous les aspects de la vie.

Sur un autre plan, il est désormais du rôle régalién de l’État, d’assurer la gestion des forêts. Or, la collaboration devant assurer le partage réciproque des savoirs et compétences n’a su être établie entre les dépositaires des savoirs endogènes et les nouveaux détenteurs des prérogatives. D’ailleurs, les premiers reprochent aux seconds leur ignorance des savoirs endogènes nécessaires à la gestion des forêts et le caractère non intégré des nouvelles connaissances proposées et promues. Ces causes culturelles se révèlent plus destructrices puisque remettant en cause toute une logique culturelle.

En pareille situation, les manifestations et conséquences des mutations sont diverses. Face à l’augmentation de l’effectif des familles, les paysans étendent les limites de leurs exploitations au-delà de celles des *kpeeru* (lieux habités par les divinités de la brousse) n’épargnant rarement que quelques arbres autour de l’arbre principal abritant la divinité ou parfois rien d’autre que cet arbre. Pire, certains fidèles des églises évangéliques détruisent ces *kpeeru*. C’est ce qu’affirme une agricultrice de Pouya :

« Les pasteurs (fidèles des églises évangéliques) gâtent beaucoup de choses de nos ancêtres. Pour eux, nos croyances et rites sont les choses du diable. Ils n’hésitent même pas au nom de leur croyance, à brûler les kpeeru. Ici à Pouya, l’un d’entre eux l’a fait » (K.K., Y, Pouya, avril, 2016).

La chasse, une activité fortement ritualisée et organisée autrefois, se mène de nos jours sans réglementation. Quant aux sources naturelles d’eau, les tabous et interdits restent peu en vigueur. L’une des conséquences les plus manifestes au niveau de la pratique de la chasse est la disparition progressive voire complète de certaines espèces animales. Avec l’installation des sources d’eau modernes, les femmes font rarement recours aux sources naturelles et ont tendance à ne plus respecter les prescriptions y afférentes. Mais quand survient une panne, elles s’en réfèrent et consomment l’eau de qualité douteuse aux conséquences néfastes pour la santé du ménage. Ces différentes attitudes de violation des prescriptions suscitent la réplique des tenants de la tradition.

3.2.2-Attitude bipolaire des tenants de la tradition : entre répression et conciliation

Face aux mutations qui menacent la gestion rationnelle de l'environnement, les tenants de la tradition s'inscrivent dans une logique adaptative, manipulant punition et conciliation. Les punitions sont individuelles et / ou collectives. S'agissant des punitions individuelles, lorsqu'un individu mène des activités prohibées dans le "domaine" du *waraka* il meurt, puni par ce dernier, comme le dit cet informateur :

« Un pasteur de l'église évangélique de notre village a perdu la vie après avoir mis le feu à un kpeeu entier et après y avoir installé son champ. Quand il voulait le faire, on l'a averti mais il n'a pas cru. C'est son entêtement qui l'a tué » (T. S., X, Pouya, avril 2016).

D'autres formes de punitions moins sévères prévalent. Ainsi :

« Il y a des punitions pour tirer les oreilles de ceux qui n'entendent pas. Dans ce Yarikou, trois femmes sont allées chercher du bois à un lieu interdit mais qui n'ont pas pu en faire usage. Sur le chemin du retour, elles ont cherché en vain la route de chez elles. Épuisées, elles sont reparties déposer les fagots de bois à l'endroit où elles les avaient cherchés » (W. P. X, Yarikou, mai 2016).

Les punitions prennent la forme de menace ou de passage à l'acte en cas de résistance. L'un des cas cités, date de janvier 2001 et concerne la vive réaction des tenants de la tradition à l'endroit des jeunes "Waaba" convertis à l'Islam qui exterminaient les porcs à Yarikou du fait de leur idéologie religieuse. Face à leur manœuvre, les personnes âgées du village se sont opposées. La réaction des garants de la tradition face aux mutations intègre une attitude conciliante. En premier lieu, la plupart des *kpeeru* sont réduits à quelques arbres. Les responsables de cet état de fait et leur communauté ne subissent pas les rigueurs de la loi. Cette situation répond au souci de satisfaction des besoins alimentaires actuels. En pareille circonstance, prévaut un silence complice des acteurs. Il est paradoxal pour le *waraka* de préserver des écosystèmes pour le futur pendant que le présent est compromis. Ceci constitue la preuve que chez les "Waaba", l'environnement est perçu de manière dynamique. En second lieu, lorsque dans un village le nombre d'habitants s'accroît, les "consacrés" négocient avec les *warasu* en vue d'humaniser les espaces déclarés sacrés et inhabitables. Ceci a pour conséquence la disparition d'endroits sacrés, mais, participe de la satisfaction du droit au logement. En dernier lieu, avec la disparition de certaines espèces animales curatives, on assiste de plus en plus à l'usage des plantes présentant les vertus semblables à celles de ces espèces en raréfaction.

4. DISCUSSION

4.1. Valeurs de l'environnement chez les "Waaba"

A l'analyse, des valeurs sont reconnues à l'environnement (un espace organisé, œuvre divine, source de vie et comme lieu de partage du savoir) et lui valent un caractère sacré. La répartition de l'espace villageois et la cosmogonie renvoient à des positions et statuts qui traduisent une hiérarchisation de l'espace et des acteurs intervenant pour sa valorisation. Cette situation exprime le souci d'ordre, d'harmonie caractéristique des rapports entre les êtres humains, les ancêtres et les dieux. Pour conserver cette harmonie, les "Waaba" se soumettent aux lois des défunts et des divinités surtout car, dans leur imaginaire, l'environnement est avant tout perçu comme une œuvre de Ouin-Ouro, c'est-à-dire divine (Mircéa, 1963) qu'il met à la disposition des humains. Dès lors, les différents éléments de cet environnement sont traités avec mesure et respect. Toutes dispositions contraires entraîneraient la colère des ancêtres et des divinités, colère traduite de diverses manières : maladie, épidémie, morsure de serpent, voire la mort (Fairhead et Leach, 1994; Amouzou, 2009). Cette situation assigne à tous les acteurs sociaux une coresponsabilité, celle de veiller à la bonne gestion de cet environnement (Toungakouagou, 2001) et l'inscrit dans une socio-écologie, intégrant les rapports sociaux, politiques (Fairhead et Leach, 1994) mais aussi ceux moraux et culturels. Au-delà de la dimension divine, prévaut une conception qui implique que détruire l'environnement revient donc à détruire l'homme lui-même, du fait qu'il est source nourriture, de remède, de déploiement des activités socio-humaines. En d'autres termes, « l'environnement est un bien collectif car il est le support et le produit de multiples activités sociales » (Chlous-Ducharme, 2005).

4.2. Compatibilité entre mode de pensée, initiation et mode d'agir écologiques

Quelques traits caractéristiques de l'adéquation entre mode de pensée et mode d'agir peuvent être esquissés. D'une part, la structuration de l'espace influence les méthodes pédagogiques et s'inscrit dans la logique où « tout concourt à faire de l'homme un être connaissant et agissant » (Assaba, 2000 : 171). Conformément à ce souci, l'initiation écologique chez les "Waaba" est sexuée et hiérarchisée et fait découvrir aux acteurs sociaux leurs droits, devoirs, potentialités et limites. Elle responsabilise chaque acteur de sorte à situer les responsabilités au moment opportun. Dans ce sens, l'éducation environnementale :

« Consistera dans une large mesure à fournir des éléments indispensables au respect (...) de l'être humain et de tout ce qui anime l'espace naturel et social (...). Elle

insistera sur les modes d'exploitation de l'univers et de sa valeur sacrée » (Assaba, 2000 : 75-76).

L'initiation écologique n'est donc pas née en réaction aux conséquences néfastes de la modernité et ne répond ni à une vision réductionniste encore moins à une démarche réactive (Sauvé, 2000). Elle est partie intégrante d'une philosophie de vie globalisante, philosophie aujourd'hui ébranlée.

4.3. Modernité et crise environnementale

Au-delà des facteurs démographiques, les "Waaba" sont confrontés à des facteurs culturels qui ont impacté négativement les logiques environnementales traditionnelles. Face à cette situation, les "Waaba" adoptent une logique adaptative qui ne répond en rien aux approches « préservationniste » et « conversationniste » (Ibo, 2005) mais s'inscrit parfaitement dans la logique dynamique de Durix (1991). Cette attitude conciliante donne plein pouvoir aux "Waaba" de négocier avec les divinités en vue d'humaniser certains espaces pour des besoins vitaux des générations actuelles. Une pareille posture est révélée chez les Aouan de Côte d'Ivoire à travers les travaux de Fairhead et Leach (1994) qui sont autorisés par la déesse du marécage à cultiver du riz dans des espaces où cette culture était interdite. Mais, puisque cette culture permet désormais de faire face aux exigences de la modernité (rentabilité) suite aux négociations, elle a été admise par la déesse. Malgré la logique adaptative, les tenants de la tradition ne parviennent pas efficacement à assurer une initiation écologique durable. Cette situation est surtout due à une scolarisation déconnectée des réalités cosmiques des initiés, à l'anthropocentrisme véhiculé par les religions du Livre (Abéga, 1999) à l'attitude dénigrante et destructrice des croyants des religions vis-à-vis des stratégies et mesures traditionnelles mais surtout à l'absence de punition à l'endroit des responsables des nuisances. A cet effet, N'djafa Ouaga (2005) stipule que les savoirs et savoir-faire locaux développés par les "Waaba" en particulier et les peuples africains en général, constituent une source d'inspiration pour l'élaboration des politiques de gestion de l'environnement en vue d'un développement durable).

CONCLUSION

L'environnement est un fait de culture où s'interpénètrent la nature et la culture et imprègne toutes les réalités quotidiennes (éducatives, culturelles, religieuses) chez les "Waaba". Cet aspect dynamique et multidimensionnel

de l'environnement lui vaut sa valeur sacrée et par ricochet une place de choix dans les pratiques. Cette situation est traduite à travers une éducation écologique qui conjugue le savoir et le savoir-faire, le "dire et l'agir" et dont le but est de rendre compatible la conception "waa" de l'environnement aux rapports que les acteurs sociaux entretiennent avec ce dernier.

Toutefois, malgré les mesures mises en jeu par les garants de la tradition pour que l'idéologie de l'environnement soit transmise et vécue dans les faits, on note la dégradation du cadre de vie due beaucoup aux effets de la modernité qu'aux besoins internes des "Waaba". Face aux transgressions des hommes sur l'environnement, les garants adoptent soit une attitude punitive quand il s'agit d'une transgression fantaisiste, soit une attitude conciliante quand il s'agit d'une transgression qui vise la satisfaction d'un besoin reconnu comme indispensable.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABEGA (S. C.), 1999. « "L'anthropocentrisme" », texte de communication présenté lors de l'Université Justice, Paix et Sauvegarde de la Création, Yaoundé, Cameroun.
- AMOUZOU (E.), 2009. *L'influence de la culture sur le développement en Afrique Noire*, Paris. L'Harmattan. 356 p.
- ASSABA (C.), 2000. *Vivre et savoir en Afrique. Essai sur l'éducation orale en yoruba*. Paris, L'Harmattan, 210 p.
- BALANDIER (G.), 1981. *Sens et puissance, (les dynamiques sociales)*. Paris. PUF. 335 p.
- BARTHELEMY (C.) 2005. Les savoirs locaux : entre connaissance et reconnaissance. in *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, n°6, pp. 59-64
- BERKES (F.), 1993. Traditional ecological knowledge in perspective. In *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*. (J.T. Inglis, ed.). Ottawa. Canadian Museum of Nature/International Development Research Centre. pp. 1-9.
- BOIVIN (D.), 2009. *Utilisation d'un système de quotas échangeables basé sur l'empreinte écologique pour éviter un déclin de civilisation*. Mémoire de maîtrise, Centre Universitaire de Formation en

Environnement, Université de Sherbrooke, Gatineau, Québec, Canada.
Pages ?

CHLOUS-DUCHARME (F.), 2005. « Les savoirs - outils de distinction et de légitimation dans le cadre d'une gestion durable : Le cas des pêcheurs à pied d'ormeaux » in *VertigO- la revue en sciences de l'environnement - dossier les savoirs locaux dans la gestion de l'environnement*, n°6, vol. 1, pp. 47-57.

CNUED, 1992. *Population et environnement, vus par Rio*, Rio de Janeiro, www. Un. Org. Fao – centafriq. Fentx 2, consulté le 6 mars 2016.

DORTIER (J.-F.), 2003. « L'intelligence au quotidien » in *Sciences Humaines*, n°137, pp. 18- 21.

DURIX (C.), 1991. *Le vieux maître et l'écologie*. Paris : Editions de la Maisnie, pp 12-17

FAIRHEAD (J.) et LEACH (M.), (1994). « Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement » in *Politique africaine numéro ?* Paris. Karthala. pp. 11-24.

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 » in *VertigO- la revue en sciences de l'environnement - dossier les savoirs locaux dans la gestion de l'environnement*, n°6, vol. 1, pp. 93-106.

MICHIELLI (A.) ,1996. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences sociales*. Paris : Armand Colin.

MIRCEA (E.), 1963. *Aspects du Mythe*. Paris : Gallimard.

N'DJAJA OUAGA (H.), 2005. « Les savoirs locaux dans la gestion de l'environnement » in *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement - dossier Les savoirs locaux dans la gestion de l'environnement*, n°6 vol. 1, pp. 1-3.

REEVES (H.) et LENOIR (F.) 2003. *Mal de Terre*. Paris. Seuil. 272 p.

RICHARDSON (M.), 2005. « A la recherche de savoirs perdus? Expérience, innovation et savoirs incorporés chez des agriculteurs biologiques au

BABADJIDE Charles Lambert, TOUNGAKOUAGOU Tchokomi Sabine
et FANGNON Bernard

Québec » in *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement - dossier les savoirs locaux dans la gestion de l'environnement*, n°6, vol. 1, pp. 40-47.

SAUVE (L.), 2000. « L'éducation relative à l'environnement entre modernité et postmodernité. Les propositions du développement durable et de l'avenir viable » in *Canadian Journal of Environmental Education*, pp. 57-71.

TOUNGAKOUAGOU (T. S.), 2001. *Savoirs et savoir-faire locaux spécifiques à la gestion de l'environnement chez les 'Waaba' du Nord-Bénin*. Mémoire de maîtrise en sociologie Anthropologie, FLASH, UNB, Calavi, Bénin. 96 p.