

Article original

Le sacré dans la conservation forestière chez les autochtones de Divo (Sud Côte d'Ivoire)

AMANI Yao Célestin¹, BININ Kobenan Gilbert²

Université Félix Houphouët Boigny – Abidjan, Institut des Sciences
Anthropologiques de Développement (ISAD)

¹. Email : amanicelestin@yahoo.fr

². Email : biningilbert@yahoo.fr

BP. 34 Abidjan

Résumé. Les rapports des populations Dida à certaines ressources forestières de leur terroir reposent sur des croyances religieuses largement partagées et transmises de génération en génération. Cet article analyse les implications écologiques des croyances relatives aux ressources forestières locales dont certaines sont des espèces endémiques. L'étude montre que le respect mêlé de crainte qu'inspire le sacré chez les autochtones de Divo les conduit à veiller à l'intégrité de milieux naturels et à l'utilisation rationnelle de ressources à valeur spirituelle, thérapeutique et agronomique. Ainsi, des rivières et des forêts dédiées aux ancêtres et aux génies sont scrupuleusement épargnées des exploitations abusives en l'absence de surveillance humaine effective. Les croyances des populations autochtones liées à tout ou partie de leur environnement naturel et les comportements de sacralisation qui en découlent remplissent incontestablement des fonctions culturelles. Aussi, contribuent-ils implicitement à la sauvegarde de certaines ressources naturelles au plan local.

Mots-clés. Autochtones Dida, ressources forestières, croyances, sacralisation, conservation.

Abstract. The relations of Dida populations to certain forest resources of their land based on religious beliefs widely shared and passed from generation to generation. This article analyzes the ecological implications of beliefs regarding local forest resources, some of which are endemic. The study shows that the awe inspired by the sacred in Indigenous Divo leads them to ensure the integrity of the natural environment and the rational use of resources spiritual value, therapeutic and agricultural. Thus, rivers and forests dedicated to the ancestors and the spirits are scrupulously spared abusive farms in the absence of effective human surveillance. The beliefs of indigenous people related to all or part of their natural environment and behaviors of sacred resulting undoubtedly fulfill cultural functions. Also, they implicitly contribute to safeguarding certain natural resources locally.

Keys words: Indigenous Dida, forest resources, beliefs, sacred, conservation.

Introduction

Les bouleversements naturels constamment observés incitent l'homme à toujours rechercher des conditions d'équilibre pour sa survie. A cet effet, chaque peuple essaie de s'adapter aux changements en trouvant un mode de vie adéquat. Ce mode de vie, aux implications écologiques et culturelles, se perçoit au travers des faits et gestes. Ainsi, chez certains peuples africains, installés en zones de forêt, dans les savanes ou au désert, existe un rapport à l'environnement, fondé aussi bien sur des expériences techniques que des formulations théoriques acquises au cours des siècles. Le savoir qui en ressort ne saurait être sous-estimé, ni dans son contenu réel, ni dans la mentalité qui l'exprime (Diop, 1968). C'est d'ailleurs l'objectif visé par la convention sur la biodiversité à Rio en 1992 dans ses dispositions de l'article 8 alinéa J. Laquelle convention stipule que « chaque partie contractante dans la mesure du possible et selon ce qu'il conviendra : sous des dispositions de sa législation nationale, respecte, préserve et maintient les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation, durable de la biodiversité et favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques, et encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques ».

En Côte d'Ivoire, les connaissances et pratiques s'expriment chez de nombreux peuples traditionnels à travers l'estampillage des composantes naturelles par le sacré. Pour exemple, le sacré se présente comme un paramètre incontournable dans les savoirs et pratiques des communautés autochtones de Divo dans la conservation des ressources naturelles. Ce constat amène à s'intéresser à ces peuples à travers l'interrogation suivante : comment se traduit le sacré chez les communautés autochtones de Divo au niveau des ressources forestières ? L'objectif que vise la présente étude est d'identifier les systèmes de conservation basés sur la sacralisation des ressources forestières.

1. Méthodologie

Dans le cadre de cette recherche qualitative, les informations ont été collectées à travers la recherche documentaire, l'observation directe et des entretiens sur le terrain.

La recherche documentaire a porté sur des travaux de recherche abordant les rapports des peuples ethniques à l'environnement. L'accent a été davantage mis sur les modes de conservation des ressources naturelles forestières développés par les sociétés traditionnelles. Dans ses composantes écrites et orales, elle a permis d'élaborer la problématique et la conceptualisation du cadre théorique de ce travail.

S'agissant de l'observation directe, elle a été orientée vers la gestion coutumière des ressources forestières par les populations autochtones des zones d'étude. Elle a contribué à appréhender les pratiques de conservation des ressources naturelles par ces communautés autochtones.

Enfin, exclusivement des entretiens semi-directifs avec les chefs de villages, les chefs de terre et les personnes âgées, ont permis de recueillir des informations sur le sens des pratiques en matières de ressources forestières dans les zones de l'étude. Il s'agit des villages de Divo que sont Datta, Gnehiri, Sakota et de Grobiassoumé (Figure1). La population enquêtée dans ces différents villages a porté sur 53 personnes sur la base d'un échantillonnage raisonné.



Figure 1. Localisation du cadre de l'étude

2. Résultats

Les pratiques qui permettent la conservation des ressources forestières par les populations autochtones Dida consistent en la sacralisation de différents éléments du milieu forestier. L'étude révèle dans un premier temps que l'accent est mis sur les écosystèmes qui caractérisent l'environnement commun de vie de ces populations. Ensuite, la conservation porte sur des espèces végétales identifiées comme ayant des valeurs spirituelles, thérapeutiques, de fertilisation des sols, nutritives, etc. Enfin, cette conservation prend en compte des espèces végétales aux vertus spécifiquement mystiques.

2.1. Sacralisation des écosystèmes

Divo est une ville de Côte d'Ivoire située en zone de forêt dense humide qui appartient au climat de type équatorial et subéquatorial. Elle dispose d'un réseau hydrographique important qui l'arrose durant toute l'année. Sa flore abondante est un lieu de

refuge de biches et surtout de singes (singe noir et singe blanc) (ESA, 2000).

Les Dida constituent le peuple autochtone de Divo. Ils sont originaires du Libéria et de formation ethnique issue des courants migratoires Ouest-Est du XVII^{ème} siècle, période de guerre et de conquête territoriales. Les sites naturels ont pu être culturellement sauvegardés depuis plusieurs générations (Gadou, 2004). Ces sites, tous entourés de réglementations faites de restrictions et/ou d'interdictions, participent à la conservation des patrimoines naturels de la population autochtone de Divo. En somme, des écosystèmes sont conservés à travers leur sacralisation par les autorités coutumières dans les différents villages, d'où la présence de forêts sacrées. Toutefois, chaque forêt sacrée des zones d'étude présente des spécificités.

2.1.1. La forêt sacrée "Labôgâ"

La forêt sacrée "Labôgâ" s'étend sur une superficie de trois (3) km² dans laquelle il n'est pas permis de pénétrer sans autorisation et développer toute forme d'activités humaines. La constatation de l'entière soumission à cette disposition dénote de l'importance et du respect que les populations accordent au sacré :

Même, un seul bois ne peut être coupé dans cette forêt. Cette Kôgbâ (forêt) détient la vie de ce village, car c'est le lieu où vivent tous les ancêtres et les génies protecteurs de ce village. Personne ne doit y pénétrer sauf avec l'autorisation du chef de terre. Lorsqu'on s'entête à le faire, on croise le génie qui vient avec de grand vent emmenant des voix d'hommes invisibles proche de nous. Jusqu'à présent, cela existe. Il y a des jours où même le chef de terre ne doit pas y pénétrer, il y va seulement que pour des cérémonies spécifiques (Notable du village).

Selon cette affirmation, toutes activités humaines autres que les cérémonies culturelles constituent une atteinte, à la fois, aux interdits coutumiers et à la quiétude des génies et des ancêtres. Les interdictions liées à cette forêt s'expliquent par le fait que, non seulement, ce lieu est la demeure du génie protecteur "Labôgâ" et le lieu de cohabitation parfaite avec les ancêtres.

Ce qui fait la spécificité de cette forêt, c'est qu'en plus de son caractère sacré, elle contient une source d'eau intarissable quelle que soit la saison, plusieurs plantes thérapeutiques et des fétiches. Cette source d'eau contient des poissons dont la pêche et la consommation sont prohibées d'autant plus que cet espace est une zone d'adoration des génies. Le rite d'adoration prend fin par un lavage du visage pour chaque participant avec une poignée de cette eau en guise de bénédiction. Les rites liés à la source d'eau de Labôgâ auraient des effets positifs :

Dans cette eau, se trouvent des n'zré (poissons) qu'on ne mange pas. Il y a aussi des petits cailloux. Après les cérémonies d'adoration, le chef de terre donne un caillou à une femme après avoir lavé son visage. Ce caillou représente un enfant. Celle qui la reçoit, même si elle ne peut pas faire d'enfant, prendra grossesse dans les jours qui viennent. (Ancien du village).

La mise en réserve de cet espace forestier à travers sa sacralisation en fait un lieu de refuge pour plusieurs espèces animales. Les plus remarquables d'entre elles sont les singes qui manifestent bruyamment leur présence sur la cime des grands arbres. Ainsi, il découle de cette sacralisation de la forêt Labôgâ la conservation d'écosystèmes. Les fonctions écologiques qu'assurent en retour ces écosystèmes s'avèrent significativement profitables aux populations.

En plus de la forêt sacrée Labôgâ, existent d'autres forêts frappées d'interdiction d'exploitation telles que le Djidjissoukpâ.

2.1.2- La forêt de la rivière "Djidjissoukpâ"

Djidjissoukpâ est en langue locale et signifie littéralement *Irôkô noir*. La forêt djidjissoukpâ est un espace d'environ trente (30) hectares de superficie. La présence d'un génie éponyme en fait un lieu protégé par les populations locales :

« Le génie de la forêt "djidjissoukpa" nous protège contre certains malfaiteurs du village jusqu'à présent. Toutes personnes qui pensent mal à quelqu'un et qui veut expressément le nuire, est éliminé par Djidjissoukpâ » affirme un notable pour signifier que depuis leur installation, les populations sont obligées de respecter les règles

de cohésion sociale. Ceci, grâce au génie de cette forêt. Ainsi, par reconnaissance, les populations ont décidé de conserver cette forêt. Elle occupe également une place importante dans les cérémonies culturelles des populations de cette localité.

Notons aussi l'existence de la forêt de la rivière Yokpâ qui bénéficie également de dispositions conservatoires.

2.1.3- La forêt de la rivière "Yokpâ"

"Yokpâ" est une rivière entourée d'une forêt qui mesure vingt et cinq (25) hectares. Cette forêt bénéficie de la protection des populations. Les raisons qui suscitent la protection de la forêt "Yokpâ" sont essentiellement culturelles mais elles participent à la régulation de l'exploitation des ressources qu'elle contient : *« On ne cultive pas dans cette forêt à cause du génie Yokpâ. Il dort dans cette forêt. Et ce génie là, ne nous permet pas de pêcher en groupe, car nous allons détruire la forêt. Même, une seule personne ne doit pas pêcher plusieurs jours dans cette rivière. »*.

La crainte d'un éventuel châtiment du génie de la forêt "Yokpâ" amène les populations à une exploitation rationnelle de ses ressources. Ainsi, elles n'y pratiquent pas d'activités champêtres et ne se limitent qu'aux pièges et au prélèvement de petits bois pour la construction des greniers ou à d'autres fins.

Si l'on trouve dans toutes ces forêts des génies, il existe une autre qui a la particularité de ne pas abriter de génies : celle de la rivière Bougbô.

2.1.4- La forêt de la rivière "Bougbô"

La forêt de la rivière Bougbô s'étend sur une superficie de vingt (20) hectares. Elle est le prolongement de la forêt Yokpâ et la rivière Yokpâ est un affluent de la rivière Bougbô. Par conséquent, cette forêt bénéficie également d'une certaine sacralisation :

On ne cultive pas dans cette kôgbâ (forêt) parce qu'il fait limite avec la forêt Yokpâ qui fait beaucoup peur. Cela, parce qu'au cours des journées de pêches, nos ancêtres se reposaient à cet endroit quand ils étaient fatigués. (Doyen des notables)

Ainsi, en reconnaissance aux ancêtres fondateurs du village et le désir de garder l'harmonie entre ceux-ci (les ancêtres) et leurs descendants, les populations ont décidé de préserver la forêt Bougbô. Il est à noter que les interdits sur les ressources des rivières frappent systématiquement les forêts qui les entourent. Dans la rivière Bougbô, c'est seulement le vendredi (jour de repos) qui demeure le jour d'interdiction d'y pêcher.

En plus de ces écosystèmes, il est à noter aussi l'intérêt des populations pour certaines espèces végétales.

2.2- Intérêts des populations pour des espèces végétales

Les autochtones de Divo portent un intérêt aussi bien aux ressources ligneuses qu'aux espèces non ligneuses endémiques. L'importance de ces espèces pour les populations repose sur des croyances qu'elles ont développées.

2.2.1. Le "soû-colé" ou bois igraine

Le "soû-colé" (littéralement bois igraine en langue locale Dida) est une espèce ligneuse protégée qui pousse dans les zones forestières. Sa croissance est plus rapide que les autres bois. A partir de cinq (5) ans d'âge, il commence à donner des fruits comestibles de forme ronde et charnue. Son abattage est aussi formellement interdit.

Cette espèce connue sous le nom scientifique de *Artocarpus Communis* (moraceae) produit des fruits qui sont appelés igraines des génies :

On l'appelle soû-colé (bois igraine) parce que les fruits de cet arbre, préparés, ressemblent à l'igraine que les génies mangent. On ne mange pas le fruit de ce bois quand il est en brousse. En brousse, il appartient aux génies, mais lorsque ce bois se trouve au village, on peut consommer les fruits. Et ces fruits, bien formés, soignent l'indigestion et la constipation. (Chasseur du village de Gnéhiri).

La possibilité d'en consommer les fruits dépend du lieu où se trouve le soû-colé. L'interdiction de son abattage quant à elle couvre à la fois le village et la forêt. L'importance accordée à cette espèce ligneuse est due, tout d'abord à la comestibilité de ses fruits et à

ses vertus thérapeutiques (soulagement de l'indigestion et de la constipation).

Le "soû-colé" est hautement protégé lors de la mise à feu pour la préparation des sols en vue de nouvelles cultures par les paysans. Un périmètre de sécurité de cinq mètres (5 m) à la ronde est dégagé de toute feuille morte autour du "soû-colé". La sécurité de ce bois nécessite un périmètre plus vaste que celui des autres bois (5 mètres contre 3 mètres pour les autres) à cause de sa fragilité. Cet espace devient encore plus important, soit environ 10 mètres de rayon lorsqu'il porte des fruits. Toutes ces dispositions reflètent la volonté de préserver le "soû-colé" par toutes les composantes du peuple Dida dans ces zones.

2.2.2. Le "Soû-engrais" ou Bois engrais

Le "Soû-engrais" (bois engrais en langue locale Dida) ou *Moringa oleifera* est un bois qui pousse dans les zones forestières. Le "Soû-engrais" peut atteindre une longueur de 5 à 10 m.

Plusieurs raisons ont contribué à l'intérêt porté à cette espèce :

Ce bois-là, (Il le montre du doigt, en répétant plusieurs fois la même phrase comme pour insister sur son importance.) Il est très bon. C'est de l'engrais pur. Nous, les planteurs, quand nous avons ça dans nos champs de cacao, nous n'avons plus besoin de l'engrais du blanc (engrais chimique). On met les feuilles mortes en bas des plants de cacao en danger. Au bout de quelques semaines, ces plants se rétablissent. Ils grandissent vite et produisent encore plus. Nous ne donnons pas un franc (il nous montre encore son doigt), pour sauver et faire grandir nos plants de cacao. Les feuilles vertes de ce bois sont de très bons médicaments. Elles sont utilisées comme dernier remède pour les enfants malades. Elles contiennent toutes les vitamines. C'est pourquoi, chez nous ici on ne coupe pas ce bois (Producteur de café-cacao).

En outre, si les feuilles mortes du "Soû-engrais" peuvent être ramassées sans aucun problème, les arracher de l'arbre sans aucune permission, constitue une atteinte à la vie de ce bois. Cela peut conduire à des amendes. Le fautif est considéré comme étant un destructeur d'une source de richesse et de vie humaine à cause des deux vertus de ce bois :

Le soû-engrais (*Moringa Oleifera*) est en même temps un bois de médicament et de nourriture pour les femmes qui n'ont pas assez de lait de sein après l'accouchement. Moi-même, chaque fois que j'accouche nouvellement mes enfants, (elle a actuellement quatre enfants). C'est la sauce aux feuilles de ce bois que je mange pour avoir beaucoup lait dans mes seins pour allaiter mes enfants et ils tombent rarement malades. (Femme d'un notable du village).

Ainsi, grâce aux vertus thérapeutiques et nourricières du *Moringa oleifera*, il fait partie des espèces sauvegardées.

2.2.3. Des espèces aux vertus mystiques

Des espèces végétales qui bénéficient de l'intérêt des populations, trois se distinguent particulièrement en raison de leurs vertus ou pouvoirs. C'est cette importance qui explique l'absence de détails approfondis sur leur description. Il s'agit de *Carapa Procera* ou "Djissou", de l'*Alstonia Boonei* ou "voukpé", et de *Zanthoxylon Gilletii* ou "Tchèrè". Pour ces populations :

Ces bois ne doivent pas être coupés, quel que soit l'endroit où ils se trouvent, même dans un champ. La personne qui coupe un de ces bois devient folle parce qu'ils sont des bois sur lesquels les génies s'assoient, surtout la nuit pour surveiller le village.

En outre, l'autre raison fondamentale de la conservation de ces espèces ligneuses est que le *Zanthoxylon Gilletii* ou "Tchèrè", le *Carapa Procera* ou le "Djissou" et l'*Alstonia Boonei* ou le "voukpé" possèdent des vertus thérapeutiques efficaces contre les maladies mystiques. Un féticheur assure : « les écorces de ces trois bois, mises ensembles dans un récipient (le canari) et préparées, permettent de soigner les personnes envoûtées et celles paralysées de manière mystique ».

Pour ces populations, les génies se servent de ces végétaux spécifiques pour accroître leur pouvoir de guérison et de protection des êtres du monde visible.

Chez le peuple Dida, la vie et toutes ses composantes (génies, esprits, y compris l'homme) sont l'œuvre du Dieu suprême (*lagô* en langue locale). En conséquence, respecter le génie et la nature, (créatures de Dieu), c'est respecter *lagô*, Dieu lui-même. Car, Dieu

a délégué tous ses droits de propriété aux génies de la terre, par l'intermédiaire desquels il communique avec les hommes.

Il convient de souligner que le respect des restrictions liées au sacré qui accompagnent l'ensemble des écosystèmes et des espèces végétales contribue sans aucun doute à leur conservation chez ces peuples.

3. Discussion

Le sacré dans l'existence du peuple Dida se présente comme une stratégie efficace de conservation des ressources forestières qui composent son environnement. En effet, le sacré s'exprime à travers la gestion des écosystèmes et des espèces végétales et c'est cela qui a permis de montrer l'ensemble des résultats obtenus.

A partir de ces résultats, il est perçu que le peuple Dida se représente les forêts comme les lieux d'habitation d'êtres invisibles que sont les génies et les esprits dont le rôle est de veiller sur les vivants. Il apparaît que ce peuple accorde la même valeur aux humains et aux espèces végétales et animales. Selon leurs croyances, ces espèces sont toutes reliées les unes aux autres. Cette représentation se rapproche des conclusions de Descola (2005) pour qui la plupart des entités qui peuplent le monde sont toutes liées dans un vaste continuum animé par des principes unitaires et gouvernés par un identique régime de sociabilité.

En consacrant un nombre important d'écosystèmes et d'espèces végétales, les autochtones Dida montrent ainsi l'importance qu'ils accordent aux autres êtres vivants. A ce sujet, Loomis (2000) voit dans l'attitude de ces communautés autochtones beaucoup de valeurs culturelles dans les écosystèmes. Il importe à ce stade de se demander à quoi répond véritablement la sacralisation de ces sites et espèces. En effet, si l'objectif qui sous-tend l'action de sacralisation des autochtones Dida s'inscrit dans une forme de sécurisation de leur héritage spirituel et culturel à l'échelle de leurs terroirs, son impact sur la conservation forestière n'est pas négligeable comme intérêt. Pour Davidson (1990) et Henning (1998), cette forme d'utilisation des ressources naturelles exerce

une forte influence sur les préférences et le bien-être des populations. Autrement dit, le sacré n'est attribué qu'aux ressources dont la valeur est jugée indispensable pour la pérennisation de certains services environnementaux à la communauté autochtone. En somme, les communautés autochtones savent que l'accès ouvert aux ressources dénature leur utilité et accélèrent leur dégradation (Southgate, 1990 ; Hyde et *al.*, Amani, 2011). En conséquence, cette forme d'institutionnalisation locale placée sous le sceau du sacré réglemente et restreint de facto l'accès aux dites ressources à des privilégiés (initiés, féticheurs, castes, etc.). Cette explication trouve sa justification dans l'étude d'Adamwicz et *al.*, (1997) pour qui les attitudes et les normes locales influencent de manière significative l'utilisation des ressources. Ces pratiques des communautés autochtones, à la lumière d'Ostrom (1997) sont des conditions préalables sociales et biophysiques qui contribuent à la gestion collective des ressources.

Au regard de tout ce qui précède, il convient de noter que la conservation des ressources naturelles chez les communautés autochtones reposent sur des systèmes de croyances. Ces systèmes de croyances sont définies comme des épistémologies et des idées collectivement partagées qui négocient le comportement humain (Teilhard de Chardin, 1966 ; Birx, 1972). De ce point de vue, Cronon (1983) ne s'en éloigne pas lorsqu'il souligne que les systèmes de croyances sont capables de former le comportement humain. Tout cela, parce que l'efficacité desdits systèmes s'opère dans l'imposition d'un ordre conceptuel à travers les réalités locales spécifiques comme c'est le cas dans cette étude. L'aspect fonctionnel de ces systèmes de croyances dans la conservation des ressources naturelles chez les autochtones s'exprime à travers la diversité qui les caractérise dans cette région de Divo.

Conclusion

La crainte des sanctions des ancêtres et des génies de la brousse débouche sur l'observance stricte du sacré à Divo. Lorsque ce sacré porte sur les ressources végétales et animales, son observance contribue à la conservation desdites ressources. La sacralisation

des ressources forestières pourrait s'inscrire dans une forme de système de contrôle. En effet, ce système composé d'unités (les structures coutumières) et leurs facteurs d'organisations comme les interdits et les sanctions éventuels couvrent l'ensemble des communautés autochtones locales. Lesquelles unités établissent, entre elles, des relations d'interdépendance de manière à ce que chaque acteur agisse en fonction des intérêts collectifs et selon les attentes des autres.

Il en retombe des savoirs (locaux) et des pratiques coutumières naturalistes formant l'identité socioculturelle de ces peuples autochtones. Les croyances qui permettent de sacraliser certains éléments de la nature déterminent les comportements des populations locales vis-à-vis de ces ressources forestières. Toutes ces considérations sont au fondement de la conscience écologique implicite des populations de Divo. De fait, ladite conscience n'est que l'expression d'un instinct de survie, quoi que, ce système basé sur le sacré a indéniablement des effets conservatoires sur les ressources naturelles du peuple Dida.

En définitive, le peuple Dida considère l'Homme comme une entité liée à la nature par des liens invisibles. Cette considération amène ce peuple à travers chacun de ses membres à disposer rationnellement des ressources forestières dans la mesure où cela contribue au maintien de l'équilibre de la vie d'une manière générale. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que ces initiatives de conservation aux échelles locales découlant des croyances tribales suscitent des questionnements. En effet, certains auteurs n'ont pas manqué de s'interroger sur la soutenabilité de telles entreprises dans un monde en pleine mutation (Anderson, 1996 ; Smith et Wishnie, 2000).

Références Bibliographiques

Adamowicz W., Luckert M., et Veeman M., 1997. Issues in using valuation techniques cross-culturally : three cases in Zimbabwe using contingent valuation, observed behaviour and derived demand techniques. *Commonwealth forestry Review*, n°76, pp 194-197.

Amani Y. C., 2011. Logiques des infiltrations paysannes dans les forêts classées de la Côte d'Ivoire, *European Journal of Scientific Research*, Vol 66 n°1 : pp 143-152.

Anderson E., 1996. *Ecologies of heart : emotion, belief and the environment*. Oxford University Press, New York, USA, p.27

Birx H. J., 1992. *The ecological transition*. Pergamon, London, UK, pp. 41-72

Cronon W., 1983. *Changes in the Land : Native Americans, colonist, and the ecology of New England*. Hill and Wang, New York, USA.

Davidson J., 1990. Values and uses : seeing the forest through different eyes, in Webb L. J. et Kikkawa J., editors. *Australian tropical rainforests : science, values meaning*. CSIRO, Melbourne, Australia, pp 124-132.

Descola P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.

Diop A., 1968. Séance inaugurale de la 11^è session du congrès international des Africanistes de l'Ouest (Dakar, 11-20 Décembre), Présence Africaine, édition Paris, p.230.

ESA (Ecole Supérieure d'Agronomie), 2000. Identification des effets de la libéralisation dans les activités des producteurs et leurs organisations professionnelles de Divo et Daloa, 76p.

Gadou D. M., 2004. « Les prophétismes en pays Dida et logique du marché (Côte d'Ivoire) » in *Journal des anthropologues*, pp. 147-170.

Henning D. H., 1998. Buddhism and deep ecology : protection of spiritual and cultural values for natural tropical forest in Asia in Watson A. E., editor. *Proceedings of the sixth World Wilderness Congress*, Vol. 1, US Forest Service, Rocky Mountain Research Station, Proceedings, p.4.

Hyde W. F., Amacher G. S., et Magrath W. B., 1996. Deforestation and forest land use : theory, evidence and policy implications. *The world bank research observer*, n°11, Vol.2.

Loomis J. B., 2000. How do people love their forest ? Let me count the ways, *International Union of Forest Research Organizations*, World congress XXI. Kuala Lumpur, Malaysia 7-12 August, Vol. 1, Austria, pp. 654-661.

Ostrom E., 1999. *Self-governance and forest resources*. CIFOR Occasional paper number, Center for international Forestry Research, Bogor Indonesia, p.20

Smith E. A. et Wishnie M., 2000. Conservation and subsistence in small-scale Societies. *Annual Review of Anthropology*, n°29, pp 39-73.

Southgate D., 1990. The causes of land degradation along spontaneously expanding agricultural frontiers in the third world, *Land economics*, n°66, pp. 161-170.

Teilhard de Chardin P., 1966. *Man's place in nature*. Collins, London, UK