

UNIVERSITÉ DE N'DJAMÉNA



# ANNALES SÉRIE A

HORS SÉRIE NUMÉRO 1



**RÉALISATION**

Dr Kouago Abdoulaye, Dr Mamadi Robert et M. Dandaye Vaïssaba  
(Université Adam Barka d'Abéché)

Hors-série Numéro 1 - 2019

**ISSN 1991-0622**

© Copyright : Annales de l'Université de N'Djaména, 2019

Édition décembre 2019

Imprimerie Scolaire

## **PATRONAGE**

Pr Mahamat Saleh Daoussa Hagggar (Président de l'Université de N'Djaména), Pr Mahamat Seid Ali (Président de l'Université Adam Barka d'Abéché), Dr Mahamat Al-Mahadi Ahmat (Doyen de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Adam Barka d'Abéché)

## **COMITÉ SCIENTIFIQUE**

Pr Abada Medjo Jean Claude, Université de Maroua (Cameroun), Pr Calaina Théophile, Université de Ngaoundéré (Cameroun), Pr Dili Palaï Clément, Université de Maroua (Cameroun), Pr Djangrang Man-Na, Université de Moundou (Tchad), Pr Djarangar Djita Issa, Université de N'Djaména (Tchad), Pr Hamadou Adama, Université de Ngaoundéré (Cameroun), Pr Matateyou Emmanuel, Université de Yaoundé I (Cameroun), Pr Mbassi Ateba Raymond, Université de Maroua (Cameroun), Pr Ndinda Joseph, Université de Douala (Cameroun), Pr Paré Daouda, Université de Ngaoundéré (Cameroun), Pr Tourneux Henry, CNRS/LLACAN, Paris (France), Pr Wakponou Anselme, Université de Ngaoundéré (Cameroun), Pr Wounfa Jean-Marie, Université de Ngaoundéré (Cameroun), Pr Zouyané Gilbert, Université de Ngaoundéré (Cameroun), Pr Zang Zang Paul, Université de Yaoundé I (Cameroun), Pr Evouna Jacques, Université de Douala (Cameroun) et Pr Béché Emmanuel, École Normale Supérieure de Maroua, (Cameroun)

## **COMITÉ DE LECTURE ET DE PUBLICATION**

Pr Khalil Alio, Pr Mahamoud Youssouf Khayal, Pr Mackaye Hassan Taïso, Dr Mahamat Saleh Yacoub, Dr Mahamat Ali Moustapha, Dr Ngaoudandé Reoutog Iiro, Dr Reoutarem Sylvain, Dr Madjindaye Yambaïdjé, Dr Mamadi Robert, Dr Allambademel Vincent de Paul, Dr Tob-Ro N'Dilbé, Dr Kalbé Yamo Théophile, Dr Gouataine Seingué Romain, Dr Bichara Taoussi Taoukamla, Dr Armi Jonas, Dr Andjaffa Djaldi Simon, Dr Akoa Amougui Pierre Roméo, Dr Ibrahima Njoya, Dr Moundakom Yandi, Dr Laougué Issa Justin, Dr Nouemsi Njiké Elvis, Dr Vaïdjike Dieudonné et Dr Mahamat Mey Mahamat

## **DIRECTION**

Dr Mbaindoh Beltolna et Dr Kouago Abdoulaye (Université Adam Barka d'Abéché) ;  
Dr Ismaïl Hamat (Université de N'Djaména, Responsable des Annales)

## **COORDINATION SCIENTIFIQUE**

Pr Ngarasta Ngarkodje  
Université de N'Djaména (Tchad)

## **SECRETARIAT**

M. Temga Djawa Max-Lévis, M. Attié Djouid Djar-Alnabi, M. Aziber Adoum, M. Assem Beyo, M. Guideng Kertemar Aubin, Mme Fatimé Pamdegué, M. Kimtoloum Patchad, M. Nam Saloum, M. Djikoloum Patrice

## **RÉALISATION**

Dr Kouago Abdoulaye, Dr Mamadi Robert et M. Dandaye Vaïssaba  
(Université Adam Barka d'Abéché)

Hors-série Numéro 1 - 2019

ISSN 1991- 0622

© Copyright : Annales de l'Université de N'Djaména, 2019

Édition, décembre 2019

## PROTOCOLE DE RÉDACTION ET DE MISE EN PAGE

### 1. Volume de la contribution

- **Articles** : 10 à 15 pages ;
- **Notes de lecture des œuvres ou ouvrages** : 1 page au plus ;
- **Compte-rendu des Mémoires et Thèses** : 1 page au plus comportant le titre du mémoire ou thèse, date et lieu de soutenance, nom du Directeur et membres du jury suivi d'un résumé de 1000 signes, espaces compris.

### 2. Manuscrit

- **Titre** de l'article, de note, du compte-rendu en minuscule, corps 14 en gras, doit être concis, complet et précis ;
- **Nom** de l'auteur suivi de son affiliation institutionnelle et de son adresse e-mail ;
- **Résumé** (100 à 250 mots) et **mots-clés** (au maximum 5) en français et en anglais ;
- **Mise en page** en format A4, marges de 2.5 cm de chaque côté en version Word et PDF ;
- **Police** en Times New Roman, corps 12, interligne 1 ;
- **Sous-titres** alignés à gauche, en gras et numérotés en chiffres arabes. Exemple : 1., 1.2. ; 2., 2.1. ; 2.1.1. et ne comportent jamais de point final ;
- **Alinéa** : chaque nouveau paragraphe commence sans alinéa ;
- **Citations pas en italiques**. Les courtes citations figureront dans le texte entre guillemets ; les longues (plus de 4 lignes) formeront un paragraphe de 2 cm en retrait au côté gauche (taille 10, interligne 1). Les références bibliographiques figureront entre parenthèses dans le texte ou à la suite des citations sous la forme (auteur, date : page). Exemple : (Djita, 2019 :10)
- **Notes** : les appels de notes figurent dans le texte en numérotation continue. Les notes sont en bas de page et sont uniquement réservées aux commentaires. Éviter les notes trop longues.

### 3. Mise en relief :

Titres d'ouvrages, de revues et de journaux, mots en d'autres langues en italiques ;  
Titres d'articles, de poèmes et de chapitres entre guillemets.

### 4. Bibliographie :

- **Ouvrage** : Nom, Prénom, année, *titre d'ouvrage*, lieu d'édition, édition. **Exemple** : Taboye, Ahmad, 2003, *Panorama critique de la littérature tchadienne*, N'Djaména, Centre Al-Mouna.
- **Article dans une revue** : Nom, Prénom, année, « titre d'article », in *revue*, lieu d'édition, édition, pages. **Exemple** : Caprile, Jean-Pierre, 1972, « Carte linguistique du Tchad ». in *Atlas pratique du Tchad*, N'Djaména, Jean Cabot (Institut National Tchadien des Sciences Humaines), pp. 36-37.
- **Article dans un ouvrage** : Nom, Prénom, année, « titre d'article », in Nom, Prénom (dir.), année, titre d'ouvrage, lieu d'édition, édition, pages. **Exemple** : Baumgardt, Ursula, 2008, « La performance », in Ursula Baumgardt et Jean Derive (dir.), 2008, *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, pp. 47-73.
- **Article en ligne** : Nom, Prénom, année, « titre d'article », in *revue*, N°, Url, DOI, date de consultation. **Exemple** : Schinckus, Christophe, 2007, « Rorty : critique davidsonienne du réalisme putnamien », in *Traces. Revue de Sciences humaines*, N°12, URL : <http://traces.revues.org/214>. DOI : 10.4000/traces.214, consulté le 20 juillet 2019.

5. **Notice biobibliographique** : une petite notice biobibliographique de cinq lignes (maximum) sera donnée en fin de texte.

**NB** : *Le non-respect des consignes peut entraîner le rejet d'un article.*

## **Éditorial**

Je salue l'initiative, le courage et la détermination des Enseignants-Chercheurs de l'Université Adam Barka d'Abéché qui ont pu mener jusqu'au bout ce projet de recherche aussi louable et digne. Dans un premier temps, je ne peux qu'apprécier cette entreprise dans la mesure où tout travail scientifique ne peut arriver au point sans peine. Il faut aussi reconnaître que la recherche en sciences littéraires, humaines et sociales est toujours confrontée, en Afrique, aux difficultés structurelles et financières qui font encore obstacles à sa dynamique créatrice et à son expansion.

De par le monde, la quantité des travaux scientifiques publiés, la progression exponentielle de la courbe des inscriptions des enseignant-chercheurs et des chercheurs sur les listes de reconnaissance scientifique, la prolifération des journaux, annales ou revues scientifiques sont entre autres des indicateurs qui montrent la détermination, l'engagement, la vitalité de l'évolution de la recherche malgré les obstacles. Il est aussi normal que la recherche africaine, obligée de fournir les preuves de ses enjeux dans le développement, fasse de son environnement immédiat son terrain empirique de prédilection.

Ce numéro hors-série, initié par le Laboratoire des Littératures et Langues et le Département de Géographie (UNABA), édité aux Annales de l'Université de N'Djaména (Tchad), est une œuvre de recherche qui vient à point nommé rompre le silence dans un espace qui se voudrait d'abord un lieu de partage des savoirs. Il consacre également la maturité de cette institution dans le domaine de publication d'ouvrages collectifs. Ce document à portée épistémologique réunit des textes disparates autour des thématiques et problématiques réelles, novatrices et ouvertes. Il offre des résultats probants et exploitables.

Eu égard à la multiplicité des thèmes, à la variété des profils et des champs de recherche qui sont des ferments utiles à la croissance scientifique, les contributions rassemblées convergent vers la dynamique du progrès socio-économique et politique prônée par le Gouvernement du Tchad.

Ce collectif, en dehors des recherches effectuées à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Adam Barka d'Abéché (FALASH/UNABA), comporte des articles produits par des Enseignants-Chercheurs et Chercheurs des universités d'ailleurs. Il s'agit des universités du Tchad, de la Côte d'Ivoire, du Burkina Faso, du Cameroun, du Congo-Brazaville et du Maroc. Les thèmes abordés sont une forme d'expression qui offre une mosaïque de domaines littéraires, linguistiques, géographiques, historiques, philosophiques et didactiques.

**Pr Mackaye Hassan Taïso**

**Recteur académique de l'Est, Abéché**

## Sommaire

Éditorial.....	1
Sommaire .....	2
<b>LITTÉRATURE, LINGUISTIQUE, ART ET ÉDUCATION.....</b>	<b>3</b>
Aspects de la consécration littéraire au Tchad .....	5
Robert Mamadi et Kouago Abdoulaye .....	5
Utilisation du vidéoprojecteur dans l'enseignement supérieur : enjeux et influences pédagogiques....	15
Zacharia Tiemtoré .....	15
Le <i>wedbinde</i> , expression artistique <i>moaaga</i> à la fois danse, musique et chant.....	25
Ouedraogo Ousséni .....	25
De la scène au cinéma pour comprendre et conserver le théâtre africain : un regard sur le théâtre filmé de <i>L'exil d'Albouri</i> de Sidiki Bakaba .....	35
Fanny Losséni.....	35
Autopsie des espaces du crime dans <i>Les Dents du tigre</i> de Maurice Leblanc .....	43
Yao Koffi Armand.....	43
Le polar africain francophone : entre représentations socioculturelles et imposture de l'enquête policière.....	53
Bichara Taoussi Taoukamla .....	53
Écriture des zones érogènes et de la scénographie sexuelle dans <i>Babyface</i> de Koffi Kwawulé.....	65
Pascal Graobé (1) et Emmanuel Kalpet (2) .....	65
Écriture de la cruauté dans <i>Les Agneaux du Seigneur</i> de Yasmina Khadra : entre djihad et terrorisme.....	75
Madjindaye Yambaïdjé .....	75
Les récits en discours commentatifs ou la pyrotechnie du métadiscours .....	83
Danho Yayo Vincent .....	83
Syntaxe du sujet et modalité de phrase en diachronie du français. Aperçu de la dynamique évolutive de la langue française .....	93
Germain Moïse Eba'a.....	93
Utilisation du français par les jeunes marocains .....	107
Latifa El Hadrati .....	107
<b>SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES .....</b>	<b>115</b>
La présence des éléments culturels portugais dans l'univers linguistique et anthroponymique des Kongo de la vallée du Niari (XV <sup>e</sup> -XIX <sup>e</sup> siècles).....	117
Lucien Nianguï Goma .....	117
Félix Houphouët-Boigny et la politique de développement de Marabadiassa, de 1969 à 1985.....	129
Mamadou Bamba .....	129
<b>Le "Poro", vecteur de transmission de valeurs fondamentales et instrument de développement durable en pays senoufo de côte d'ivoire .....</b>	<b>139</b>
M'Brah Kouakou Désiré .....	139
Dynamique hydromorphologique, assainissement et érosion dans la ville d'Abéché au Tchad.....	153
Issa Justin Laougé (1), Adbaye Béal Pureté (1) Dombor Djikoloum Dingao (2) et Wakponou Anselme (3) .....	153
Contrainte de la dynamique des Ouadis sur l'aménagement de la ville d'Abéché au Tchad.....	167
Djebe Mbaindogoum (1), Adbaye Béal Pureté (1), Mahadjir Idriss Adoum (2) et Mbaindoh Beltolna (1), ..	167
La professionnalisation du serment d'allégeance pour la moralisation de la vie publique et la lutte contre la corruption sous la IV <sup>e</sup> République au Tchad .....	177
Gane Madda Azaria .....	177
<b>COMPTE-RENDUS ET RÉSUMÉS DE MÉMOIRE ET DE THÈSE .....</b>	<b>189</b>
Les rites funéraires chez les Bwaba du Burkina Faso : Analyse de textes littéraires et d'expressions artistiques, 2016, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo .....	190
Tétuan Faho .....	190
Le discours satirique dans les chansons nangjéré.....	191
Guideng Kertemar Aubin .....	191

## Le "Poro", vecteur de transmission de valeurs fondamentales et instrument de développement durable en pays sénoufo de Côte d'Ivoire

M'Brah Kouakou Désiré

Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

e-mail: [desirembrah@uao.edu.ci](mailto:desirembrah@uao.edu.ci)

Article soumis le 25/08/2019, accepté le 12/12/2019 et publié le 30/12/2019

### Résumé

Tous les Sénoufo de la Côte d'Ivoire ont en commun le *Poro*, une institution socioculturelle forge les jeunes sénoufo à la citoyenneté et au respect des us et coutumes qui régissent leur société. Dans cette perspective, la présente étude vise à montrer comment cette institution initiatique contribue à promouvoir des valeurs fondamentales, nécessaires à l'enracinement et à l'expansion du développement durable en Afrique. En outre, le *Poro* trouve sa matérialisation dans les bois sacrés appelés "Sinzangs" en langue sénoufo. Ces forêts initiatiques, hantées par les âmes des ancêtres, symbolisent les lieux d'apprentissage et de diffusion d'un savoir mystique transdisciplinaire. L'homme sénoufo s'accomplit ainsi par le biais de la nature et de l'écosystème, ce qui témoigne de la conscience écologique ou environnementale du peuple sénoufo.

**Mots clés :** Bois sacré, développement durable, environnement, Sénoufo, *Poro*

### Abstract

All the Senufo of Côte d'Ivoire have in common the *Poro*, a socio-cultural institution forges the young Senufo for citizenship and respect for the habits and customs that govern their society. In this perspective, the present study aims to show how this initiatory institution contributes to promoting fundamental values, necessary for the establishment and expansion of sustainable development in Africa. In addition, the *Poro* finds its materialization in the sacred woods called "Sinzangs" in the Senufo language. These sacred woods or initiation forests, haunted by the souls of the ancestors, symbolize the places of learning and dissemination of transdisciplinary mystical knowledge. The Senufo man is thus accomplished through nature and the ecosystem, which testifies to the ecological or environmental conscience of the Senufo people.

**Key words:** Sacred forest, sustainable development, environment, *Poro*, Senufo

### Introduction

Le peuple sénoufo, dont la civilisation est marquée profondément par l'institution initiatique du Poro pratiquée à l'intérieur du bois sacré, vit dans le nord de la Côte d'Ivoire. Cette institution serait transmise aux Sénoufo par les *Mandebele*, qui ne sont que des pygmées qui occupaient l'espace avant leur intrusion. Dès lors, le *Poro* constitue l'identité remarquable des Sénoufo repartis en Afrique sur quatre pays qui sont la Côte d'Ivoire, le Mali, le Burkina-Faso et le Ghana. En Côte d'Ivoire, le peuple sénoufo occupe essentiellement la région septentrionale avec une population estimée environ à deux millions. Si tous les hommes sénoufo sont invités sans exception à subir l'initiation au *Poro*, seules les femmes ménopausées y ont droit la plupart du temps. Le *Poro* est à ce titre un substrat

commun aux Sénoufo. L'accomplissement de l'homme sénoufo s'opère à travers une humanisation et une socialisation dans le *Sinzang*. Marie-Joseph Vendeix écrit en effet que : « l'Européen qui parcourt le pays Sénoufo, à plus forte raison celui qui l'habite, peut remarquer aux environs immédiats de chaque village la présence d'un boqueteau plus ou moins étendu suivant l'importance de l'agglomération. C'est le bois sacré entretenu et conservé par la piété des habitants » (Bohumil, 1956 : 2). L'on peut apercevoir à l'écart de chaque village ou *kaha*<sup>1</sup> sénoufo, tranchant sur la nudité des champs, la masse sombre et opaque du bois sacré. C'est là dans ce reste, soigneusement préservé de la forêt originelle que réside et intervient « la

<sup>1</sup> Seuls les villages autonomes c'est-à-dire les Kaha ont le droit de posséder des bois sacrés, et non les campements de culture dont les dénominations se terminent par le terme "Vogo" et qui dépendent des villages autonomes.

vieille mère *kaatyeleo* » insufflant son énergie au *Poro* (Gilbert, 1973 : 53-54). Le *Sinzang* constitue un lieu de communication privilégié entre les entités surnaturelles ou les ancêtres et héros divinisés. Notre contribution questionne et éclaire cette idée que l'institution initiatique du *Poro* prend naturellement et culturellement place dans le développement durable. Selon la définition de la commission Brundtland, l'humanité se doit de se développer en prenant en compte les aspects économiques mais aussi en respectant l'environnement, et en créant les conditions d'une société juste et harmonieuse. Aussi, à travers cette étude, voulons-nous montrer en quoi le *Poro* et les bois sacrés des Sénoufo contribuent-ils au développement durable en Côte d'Ivoire. Comme hypothèses, nous pensons que les fondements traditionnels de l'institution du *Poro* visent à créer une société juste et harmonieuse en pays sénoufo, d'une part et d'autre part, que les bois sacrés, lieux d'expression du *Poro*, développent la conscience écologique du Sénoufo.

Tous ces éléments doivent éclairer davantage le sujet dont la compréhension exige l'analyse de plusieurs documents. La littérature sur le sujet est très abondante mais il serait fastidieux de mentionner, ici, la liste de tous les auteurs qui se sont intéressés à la question du *Poro* et du bois sacré du peuple sénoufo des savanes de la Côte d'Ivoire. A titre indicatif, nous pouvons citer quelques écrits : Bochet Gilbert, Kulaseli, Coulibaly Sinaly, Vendeix Marie-Joseph, Michel Cartry, Ouattara Tiona Ferdinand, Maurice Delafosse et Yves Person, Marianne Lemaire et Colleyn Jean Paul ... Pour mener à bien cette étude, nous avons effectué des entretiens individuels avec des personnes ressources, à savoir les chefs de bois sacrés et les chefs de village. Le champ géographique de l'étude couvre les villes de Korhogo et Ferkessedougou puis les villages de Fonnikaha, Dongaha, Solikaha, Tchologokaha. La tradition orale

recueillie dans ces différentes localités fait comprendre que le *Poro* est une institution commune à toute l'aire culturelle sénoufo de Côte d'Ivoire. La confrontation des sources orales et le recoupement avec la bibliographie disponible ont abouti à la compréhension de l'importance du bois sacré dans la culture sénoufo. Enfin, le recours aux sciences auxiliaires à l'Histoire dont l'Ethnologie et l'Anthropologie a été nécessaire vu qu'elles fournissent un capital d'informations fort enrichissant sur le fonctionnement de cette institution initiatique secrète.

Tous ces écrits ont permis de faire l'état de la question et de mener la réflexion sur les fondements durables de cette institution initiatique, de présenter le bois sacré comme le lieu de socialisation et de conscience écologique des Sénoufo, et enfin, de montrer que la culture du *Poro* et du bois sacré participent au développement durable prôné par les institutions internationales.

## **1. Le Poro, vecteur traditionnel de transmission de valeurs**

Le terme *Poro* est beaucoup présent dans la littérature internationale à la suite des travaux des anthropologues, des ethnologues, des philosophes et des historiens.

### **1.1. Aux origines d'une institution traditionnelle séculaire : le Poro**

Le terme *Poro* est répandu dans plusieurs pays africains, notamment la Guinée, le Libéria, la Sierra Leone, le Mali, le Burkina-Faso et la Côte d'Ivoire. Dans sa recherche, Soro Sotianhoua émet deux définitions. Premièrement, il le définit comme un processus à travers lequel l'on accède à une connaissance secrète réservée à un groupe social. Sa seconde définition explique que le *Poro* est un acte à travers lequel le prétendant à l'initiation accepte d'épouser un ensemble de principes qui doivent définir sa vie sociale du début jusqu'à la fin de son cycle initiatique (Sotianhoua, 2015 : 8-9). De toutes ces

définitions, il ressort que le terme *Poro* renferme deux notions récurrentes, le secret et l'initiation.

Allant dans ce sens, Rémy Soro précise que le Sénoufo appelle *Poro* toute forme d'organisation ésotérique nécessitant une formation au cours d'une série d'initiations. S'appuyant sur l'origine étymologique, il précise que le terme provient du mot *Por* qui veut dire éduquer, élever, dresser (Soro, 2012 : 86 et 90). En ce sens, ce mot peut être perçu comme une "initiation" (Ouattara, 1991 : 108) qui amène le Sénoufo d'un état initial inférieur à un stade supérieur. Ceci amène à comprendre que le terme *Poro* est une expression à la fois générique et générale attribuée à toutes les initiations opérées en pays sénoufo. Il s'agit par conséquent d'un système initiatique en vigueur chez tous les Sénoufo mais également chez d'autres peuples d'Afrique de l'ouest. Pour avoir pratiqué cette institution, Holas Bohumil estime pour sa part qu'il contribue à l'instruction complète de l'homme. Il écrit : « Le *Poro* est aussi une "université" où tout membre de la société reçoit par degré une instruction complète. Le but de cette instruction est de conduire l'homme de son état primitif d'animalité à celui de l'unité sociale parfaite, ou, en d'autres termes, créer, réaliser l'homme. » (Bohumil, 1966 : 151) Reconnaître que le *Poro* est une université revient à dire qu'il est véritablement une école traditionnelle pour les Sénoufo. Accessible à tous les hommes et spécifiquement aux femmes ménopausées, cette école traditionnelle par des cérémonies initiatiques, fait passer le jeune sénoufo de l'enfance à l'âge adulte. Mieux, elle est une société secrète hiérarchisée en classes d'âge qui dispense les connaissances traditionnelles aux jeunes. École traditionnelle initiatique, le *Poro* est présent dans tous les villages sénoufo de la Côte d'Ivoire. Son simple nom suscite la peur chez les autres populations ivoiriennes qui appréhendent ses initiés tels des individus aux pouvoirs

mythiques immenses<sup>2</sup>. Si la définition du terme *Poro* semble élucider, situer ses origines chez les Sénoufo constitue une énigme. Les Sénoufo sont-ils les créateurs du *Poro* ? Si non, avec quel peuple l'ont-ils copié ?

Les traditionnistes sénoufo<sup>3</sup> soutiennent que leurs ancêtres l'ont copié auprès des *Mandebelé*. En effet, soulignent Gonnin et Allou (2006 : 49), les Falafala (les ancêtres des Sénoufo) et les Myoro, sont sans doute les deux groupes qui sont supposés avoir eu les premiers contacts avec les fameux *mandebelé* ou petits hommes aux pieds retournés, dont ils héritent les cérémonies initiatiques tels que le *Poro* ou Tiologo. Qui étaient les *Mandebelé* ? D'où venaient-ils ? Aucun élément historique ne permet de répondre à ces interrogations. Nous ferons fi des mythes qui expliquent l'origine du *Poro* pour la simple raison que le temps mythique est non-identifiable au passé historique. Car le mythe raconte un temps originel dans le sens qu'il a jailli "tout d'un coup", qu'il n'était pas précédé par un autre temps, parce qu'aucun temps ne pouvait exister avant l'apparition de la réalité racontée par le mythe (Mircea, 1965 : 66). En fait, les récits étiologiques ne précisent ni le temps ni le lieu d'origine du *Poro*. Holas Bohumil et Yves Person affirment pour leur part que le *Poro* a une origine mandé. Ils fondent leur hypothèse sur la ressemblance entre le *Poro* des Sénoufo et celui des forestiers de la Guinée, du Libéria et de la Sierra Leone.

Nous sommes même en droit de penser qu'il s'agit d'une unité qui transcende le monde mandé, si nous considérons les sociétés d'initiation des forestiers et des voltaïques. Au-delà de l'infinie diversité du rituel, le *Poro* des forestiers et le *Poro* des Sénoufo répondent en effet au même schéma. Cette rencontre n'est évidemment pas due au hasard et on doit supposer que tous les *Poro* ont une même origine commune qui remonte

<sup>2</sup> Silué Yahadjouma entretien du 30 janvier 2013 à Tchologokaha.

<sup>3</sup> Silué Yahadjouma, Silué Djohorlo, Silué Ali, Sékongo Wana entretiens individuels de janvier 2013 à Tchologokaha, Fonnikaha, Wolguckaha et Solikaha.

probablement à l'époque où les ancêtres des Guerzés ; vers Beyla et Sinko voisinaient avec ceux des Sénoufo qui tenaient la région d'Odienné (avant le XVI<sup>e</sup> siècle). Il s'agit d'une initiation venue du nord et on peut admettre qu'elle a aussi des racines mandé. (Person, 1968 : 63)

Les Sénoufo auraient emprunté l'institution du *Poro* aux Mandé avant le XVI<sup>e</sup> siècle. Aurélien Gabori soutient non seulement cette assertion mais précise que le système initiatique très ancien du *Poro* aurait été créé vers le XVI<sup>e</sup> siècle par les Toma, établis entre la Guinée et le Libéria avant d'être assimilé, avec des variantes, par plusieurs populations d'Afrique de l'Ouest (Branly, 2014), notamment les Sénoufo de Côte d'Ivoire. A travers l'étude des différents masques du *Poro* de la Guinée, du Libéria, de la Sierra Leone, du Mali, du Burkina-Faso et de la Côte d'Ivoire, ce spécialiste de l'art fonde son hypothèse sur le fait que le masque qui représente l'esprit fondateur de l'institution se trouve chez les Kissi et les Toma de la Guinée<sup>4</sup> (Devey, 2009 : 279). Ainsi donc, le système initiatique tirerait ses origines de la Guinée et du Libéria où habite le peuple Toma. A partir de ces régions, le *Poro* s'est répandu dans toute l'Afrique de l'ouest par la mobilité des populations mandé. La chute de l'Empire Songhaï en 1591 a provoqué des déplacements des Mandé en direction des régions voisines de la Guinée et du Libéria actuels. Par conséquent, la fréquence et les étapes de l'initiation, les masques et statues liées aux célébrations, les esprits et les récits sont si diversifiés qu'ils prouvent que le *Poro* a été adapté par chaque communauté. Cependant, le *Poro* des Sénoufo de Côte d'Ivoire et du Mali diffère par exemple de celui des Toma de la Guinée et du Libéria qui lui-même n'est pas identique à celui des Bassa du Libéria.

Dans sa thèse sur les Sénoufo, Ouattara Tiona avance qu'en dépit des ressemblances frappantes, aucun élément précis ne permet de conclure que tous les

*Poro* soient d'origine mandé. Il propose comme solution une étude d'ensemble sur les institutions initiatiques de l'Ouest africain (Ouattara, 1991 : 141). Aujourd'hui, l'art constitue un élément précis pour venir en aide à l'historien attaché aux dates et aux faits. Pour que l'histoire soit vérité, pour qu'elle ait un statut objectif, il faut qu'elle repose sur des faits. Et pour y parvenir, il n'est plus pensable, de nos jours, d'isoler l'histoire des disciplines voisines. En cela, souligne Simon Pierre Ekanza, l'histoire doit impérativement encourager l'échange interdisciplinaire non pas seulement pour le principe mais pour toute la fécondité qui ressort des travaux empiriques menés dans cette perspective (Ekanza, 2017 : 16). En cela, les masques constituent au même titre que tous les produits objectifs ou institutionnalisés de l'activité des hommes, des témoins multiples, ambivalents. Ils nous donnent des indices pour reconstituer le réseau infiniment délicat des interrelations humaines. De ce fait, la considération de toutes les œuvres de l'homme paraît nécessaire à une histoire aussi informée que possible. Or, les œuvres d'art apportent un matériel d'information aussi précis que tout autre lorsqu'il s'agit de savoir comment les hommes ont agi et comment ils ont jugé à un moment précis. Face à l'absence de sources écrites ou orales, les œuvres d'art engagées, à la fois, dans la matière et dans l'esprit, ne peuvent être récusées comme témoins privilégiés d'aspects autrement inaccessibles du passé (Francastel, 1961 : 311 et 316).

Dans le cadre de l'étude des origines du *Poro*, l'histoire de l'art, qui se veut une discipline ayant pour objet l'étude des œuvres dans l'histoire, et du sens qu'elles peuvent prendre, permet à l'historien d'avoir un fait précis entre ses mains. Le *Poro* des Sénoufo de Côte d'Ivoire, comme des autres pays africains, provient du peuple d'origine mandé appelé Toma vivant en Guinée et au Libéria. L'étude comparative des différents masques du *Poro*, en Afrique de l'ouest réalisée par

<sup>4</sup> Les Toma de la Guinée sont appelés Loma au Libéria.

l'histoire de l'art, atteste ce résultat. Jusque-là aucune source n'avait permis de dater et de situer l'origine de l'institution du *Poro* en Afrique. Ainsi, tous les *Poro* sont d'origine mandé et ont des ressemblances et des divergences avec le foyer originel. Les Sénoufo de Côte d'Ivoire ont donc hérité du *Poro* des Mandé. Cette institution initiatique repose sur une organisation rigide qui lui permet de perdurer dans le temps.

## 1.2. Le *Poro* structuré en enseignements bien échelonnés

En Côte d'Ivoire, le *Poro* est l'apanage de la vingtaine de sous-groupes sénoufo présents sur son sol<sup>5</sup>. Il est organisé en cycle de 21 ans subdivisé en trois phases de sept ans chacune. L'admission à l'institution est permise à tous les jeunes garçons dès l'âge de 7 ans jusqu'à l'âge de 28 ans<sup>6</sup>. L'école initiatique orale, est donc échelonnée sur une longue période de temps, voire toute une vie. Cette longue temporalité témoigne du fait que le *Poro* est une institution pour passer à l'âge adulte. Avec elle, les jeunes s'initient, par classes d'âge, progressivement à la vie communautaire selon les trois phases suivantes :

-Le *Poworo* : au cours de cette première phase de 7 à 14 ans, l'enfant s'initie à l'utilisation du *Kamag* c'est-à-dire la houe. Il s'agit d'un enseignement agricole pratique dispensé aux enfants âgés de sept à douze ans. Ce cycle primaire est caractérisé par la rupture avec leurs familles biologiques afin d'intégrer un nouveau monde dans une longue gestation faite d'inconnus, de mystères, de l'art et d'épreuves. Ces enfants apprennent certains contes et proverbes les préparant aux enseignements de la philosophie initiatique du *Poro*. Toutefois, le *Poworo*

ou "*Poro* noir" est une association culturelle qui ne comporte pas de rites d'accès aux connaissances qui lui sont propres. Par ailleurs, il ne confère aucun rang social aux enfants qui les pratiquent. Il s'agit d'une institution initiatique d'éducation juvénile (Ouattara, 1991 : 118-119).

-Le *Kuoro* : constitue la première phase véritable de l'initiation des adolescents âgés de 14 à 21 ans. Étymologiquement, le *Kuoro* signifie divertissement<sup>7</sup> en raison des multiples jeux qui l'accompagnent. Il est destiné à leur inculquer les notions de service communautaire, la maîtrise du corps et de l'esprit, et l'obéissance aux aînés du village. Les adolescents apprennent aussi les chants rituels et les danses, à confectionner les costumes rituels et tous les accessoires nécessaires à l'initiation. Cette phase vise à créer la cohésion entre les différentes classes d'âge avant la dernière phase (Soro, 2012 : 85).

-Le *Tiologo* : constitue le plus haut degré d'initiation, et est la phase finale du cycle du *Poro*. Il s'adresse aux jeunes âgés de 20 à 27 ans. L'institution initiatique du *Tiologo* fait passer l'individu de l'état d'ignorance intellectuelle et sociale à l'état de connaissance de l'univers et de la société où il doit s'insérer. Le *Tiologo* comporte des épreuves physiques éprouvantes et un enseignement ésotérique (mythes, cosmogonies, responsabilités sociales, droit, gestion, pouvoirs) beaucoup plus approfondi que celui dispensé par le *Kuoro* (Ouattara, 1991 : 125). C'est le lieu de faire acquérir aux adolescents la sagesse, la connaissance authentique traditionnelle afin qu'ils deviennent des "vieux" au sens africain du terme (Soro, 2012 : 91), c'est-à-dire des hommes qui possèdent la connaissance et qui peuvent la dispenser aux autres.

Dans son fonctionnement traditionnel, l'institution du *Poro* joue un rôle très important dans la société sénoufo car elle

<sup>5</sup> Les guerres de Mori Touré de Marabadiassa et de Samory Touré à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ont occasionné la disparition du *Poro* chez la plupart des Sénoufo Tagbana de Katiola, de Niamkaramadougou et de Tafiré.

<sup>6</sup> Koné Mefoun et Silué Yahadjouma entretiens du 26 et 29 janvier 2013 à Dongaha et Tchologokaha.

<sup>7</sup> Silué Ali entretien du 29 janvier 2013 à Wolgoukaha.

constitue un moteur de la vie communautaire. Les jeunes sénoufo sont initiés par cycle à l'intérieur du bois sacré, lieu de socialisation qui semble véritablement témoigner de la conscience écologique du Sénoufo.

## 2. Le bois sacré, lieu de socialisation et de conscience écologique du Sénoufo

L'éducation demeure incontournable pour le bien-être de la communauté sénoufo. En cela, le *Poro* s'avère être l'école d'éducation privilégiée des Sénoufo et le bois sacré en est le cadre naturel idéal. Ainsi, le bois sacré rime avec cette institution initiatique car ces deux éléments sont étroitement et intrinsèquement liés qu'on ne peut évoquer l'un sans l'autre.

### 2.1. Le lieu de l'initiation : symbole de la conscience écologique du Sénoufo

Les initiations au *Poro* des Sénoufo se déroulent dans le bois sacré. Qu'est-ce qu'on appelle aujourd'hui un bois sacré ? Devant cette interrogation, John Scheid répond qu'il existe peu de définitions précises avant d'en retenir une. On se contente, en général, d'indiquer que c'est une enceinte sacrée avec des arbres, d'évoquer les interdits pesant sur ces lieux, éventuellement quelques aménagements culturels, enfin de dresser le catalogue des dieux résidant dans un bois sacré (Scheid, 1993 : 14). Il faut avouer que cet auteur s'est appuyé sur l'observation de Michel Cartry selon laquelle le concept de bois sacré ne correspond à aucune notion précise (Dugast, 2004-2005 : 174). Cet embarras de définition du concept de bois sacré s'explique par le fait que cette notion existe depuis l'antiquité dans plusieurs régions du monde (Europe, Asie et Afrique)<sup>8</sup>. En effet, de nombreuses cultures et civilisations ont conservé des bosquets, bois ou parcelles de forêt pour des raisons culturelles et religieuses. La mise en

<sup>8</sup> Le bois sacré connaît plusieurs vocables notamment "Lucus" pour les Romains, "Nemus" pour les Grecs, "Horgr" pour les Vikings et "Nemetón" pour les Gréco-romains.

réserve de bois sacrés est donc une vieille tradition mondiale. Michel Cartry identifie deux types de bois sacrés et avance une définition pour le premier qui retient notre attention. « Le bois sacré est une formation végétale souvent de grande taille dont l'intérieur est aménagé par le tracé d'allées, de clairières, parfois par la présence d'abris où sont gardés certains objets rituels, etc. » (Dugast, 2005 : 176)

Dans les religions traditionnelles d'Afrique noire, la sacralisation d'un groupement d'arbres, d'un bois ou d'une portion de forêt est associée à des procédures rituelles variées. Quoi qu'il en soit, le concept de bois sacré est fortement lié à deux notions intrinsèquement complémentaires : une formation végétale et le caractère sacré. La vénération de la nature est une coutume ancienne chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire. En règle générale, tout village sénoufo autonome a pour obligation d'abriter un bois sacré<sup>9</sup>. En plus du cimetière et de la case des morts, la tradition sénoufo retient le bois sacré comme un critère indispensable pour la création d'un village indépendant<sup>10</sup>. Cette volonté de faire du bois sacré une condition sine qua non pour la fondation d'un village, témoigne effectivement du respect que ce peuple semble porter à la préservation de l'environnement. Ainsi donc, la richesse sénoufo se mesure à la

<sup>9</sup> Le Ministère des Eaux et forêts de la Côte d'Ivoire dénombre un peu plus de 5.549 bois sacrés sur l'ensemble du territoire ivoirien. Ce chiffre assez significatif n'englobe pas que les bois sacrés des Sénoufo mais également ceux des Akan (Agni, Abron, Attié, N'Zima, Baoulé, Abouré et Abidji). Rapport pour les États généraux de la forêt, de la faune et des ressources en eau, Gestion durable des ressources forestières, 31 juillet 2015, en ligne [http://www.eauxetforets.gouv.ci/images/stories/2015/etats\\_generaux/docs/...](http://www.eauxetforets.gouv.ci/images/stories/2015/etats_generaux/docs/...), consulté le 25 novembre 2015, p.22. Nous pensons que les bois sacrés des Sénoufo dépassent les 2/3 de ce chiffre car contrairement à eux, les villages akan n'ont pas pour obligation d'avoir un bois sacré pour exister.

<sup>10</sup> Seuls les villages autonomes, c'est-à-dire les *Kaha* ont le droit de posséder des bois sacrés, et non les campements de culture dont les dénominations se terminent par le terme "Vogo" et qui dépendent des villages autonomes. Seule la création d'un bois sacré fait passer le campement à l'état de village.

qualité de son capital naturel. « Le patrimoine culturel, constitué de biens, de lieux, de paysages, de traditions et de savoirs, reflète l'identité d'une société. Il transmet les valeurs de celle-ci de génération en génération et sa conservation favorise le caractère durable du développement.» (Amalaman, 2013 : 4)

Le bois sacré appelé par les Sénoufo "Sinzang" se présente généralement sous une forme grossièrement circulaire allant de 2 à 4 ha. Sa végétation dense et sempervirente, est formée par de nombreuses essences végétales dont le fromager ou *Blatige* (*Ceiba pendadra*), l'arbre à karité ou *katiotige* (*Butyrospermum parkii*), l'arbre à néré ou *Netige* (*Parkia bioglobosa*), le baobab ou *Zientige* (*Adansonia digitata*), le tamarindier ou *Kassentige* (*Tamarindus indica*), l'iroko ou *Tiétige* (*Chloropara excelsa*). Ces arbres se disputent le plus souvent la lumière du ciel et laissent le sol humide à des épais tapis d'essences herbacées (Ouattara, 1991 : 109). Le *Sinzang* renferme aussi de nombreuses plantes ligneuses, faisant de lui un réservoir d'espèces sauvages qui auraient pu disparaître si le bois sacré n'avait pas existé. La conservation de ce lieu est due au fait que les habitants croient que tout dommage causé à la végétation ou à la faune d'un bois sacré ou l'abattage de tout arbre pourrait provoquer la colère de la divinité, causant des maladies et des pertes agricoles. Il faut reconnaître que la sauvegarde des bois sacrés résulte d'une barrière d'interdits qui en fait des plages retirées de l'usage commun.

Le *Sinzang* témoigne vraisemblablement de la conscience écologique du Sénoufo qui assure la conservation d'îlots de forêt dans une végétation largement dominée par la savane<sup>11</sup>. Ainsi, la consécration des

<sup>11</sup> Le Nord de la Côte d'Ivoire est marqué par un climat de type soudano-guinéen à deux saisons, une courte saison de pluies de mai à août et une longue saison sèche allant de septembre à avril. La végétation est dominée par la savane arborée.

forêts aux divinités ancestrales est une technique endogène de conservation des ressources naturelles et de protection de la nature pour en constituer des jardins botaniques et écologiques (Savadogo, 2017 : 1498). Le bois sacré constitue avant tout une forme inconsciente de préservation de l'environnement. L'attitude écologique du Sénoufo permet au *Sinzang* d'avoir un aspect de forêt vierge<sup>12</sup>, comme l'illustre la photographie ci-dessous.

**Photo 1 : Vue d'un bois sacré sénoufo dans la région de Korhogo**



Source : Cliché de l'auteur, juin 2018.

S'il est vrai que le bois sacré n'abrite plus de grands mammifères sauvages, en revanche, il contient plusieurs espèces d'oiseaux, de papillons et de chauve-souris. Outre la flore et la faune, les bois sacrés sont généralement situés à proximité de sources et de cours d'eau. En effet, les bois sacrés ont trois entrées, la première et principale mène au village, le second conduit à la rivière du village, et la troisième donne accès aux champs ou à la brousse (Ouattara, 1991 : 110). Nombre de bois sacrés sont localisés dans des bassins versants près de l'origine d'une source ou d'un ruisseau. C'est pourquoi, ils permettent de satisfaire les besoins en eau des collectivités locales et de fournir l'eau pour l'irrigation des champs (Swamy, 2003 : 55). Les bois sacrés s'érigent donc

<sup>12</sup> Les bois sacrés en pays sénoufo sont soit des îlots naturels épargnés par l'homme, des témoins de l'ancienne flore qui occupait la région avant l'implantation humaine, soit des créations humaines face à la pression démographique. Les villages niarafolo de Wolgukaha, Fodongaha, Fonongaha et Satiengkaha possèdent ensemble un unique bois sacré du fait de leur regroupement à Sokoro 2 avec l'avènement des vastes plantations de la Sodesucre en 1974.

comme des conservateurs de l'environnement dans les villages sénoufo. Par-là, ils assurent en milieu sénoufo une fonction d'équilibre écologique à travers la nature intacte, originelle et impressionnante qu'ils offrent. Cela est rendu possible par leur caractère sacré parce que le respect rigoureux des interdits édictés par le mécanisme du *Poro* permet ainsi à la communauté de garder jalousement ses reliques forestières, ses espèces végétales, en un mot sa riche biodiversité. Sur le plan juridique, le nouveau code forestier ivoirien reconnaît l'existence des bois sacrés et attribue leur gestion aux communautés rurales selon leurs us et coutumes (République, 2015 : Art 48). Malheureusement, la législation ivoirienne n'accorde pas un statut juridique particulier aux bois sacrés en vue de les protéger contre toute menace de destruction<sup>13</sup>.

En attendant, les autorités traditionnelles ont su mettre en place leur propre stratégie de conservation de la biodiversité. Dans le nord de la Côte d'Ivoire, l'existence des bois sacrés qui sont des forêts, joue un rôle essentiel dans la régulation du climat et dans l'atténuation du réchauffement climatique de la planète. Or, agir sur les effets du changement climatique passe par la réduction des émissions de gaz à effet de serre et par l'augmentation du stockage de carbone. Par conséquent, la forêt joue un rôle primordial dans la lutte contre le changement climatique. Grâce à la

photosynthèse, les arbres captent le CO<sub>2</sub> de l'atmosphère et le séquestrent sous forme de carbone dans la biomasse vivante, puis dans la biomasse morte, la litière et le sol, jouant ainsi un véritable rôle de « pompe à carbone » (Ministère, 2015). C'est pour cette raison que le développement durable repose entre autres sur le respect de l'environnement. Cette dimension environnementale est déjà prise en compte par les Sénoufo à travers les bois sacrés qui sont de véritables trésors de biodiversité végétale (plus de 200 espèces/ha) (Ouattara, 2001 : 13).

Les bois sacrés sénoufo rendent certainement de grands services à l'environnement du nord de la Côte d'Ivoire. Leur préservation durable est justifiée par leur caractère sacré. En réalité, le *Sinzang*, cette petite forêt a été appelée bois sacré à juste titre parce qu'investi d'une puissance topique, qui fait qu'il est craint et redouté par les profanes et très respecté par les initiés (Soro, 2012 : 83). En effet, le *Sinzang* est le domaine de prédilection de la divinité féminine appelée *Katiéléo*<sup>14</sup>. Elle est la mère des membres du bois sacré, et c'est elle qui préside à l'éducation des néophytes. Dans le fond, *Katiéléo* désigne l'ensemble des initiés, morts ou vivants, ainsi que les génies matérialisés (Ouattara, 1991 : 126). Il va s'en dire que les mânes des ancêtres et les esprits protecteurs du village résident dans les bois sacrés. C'est pourquoi les Sénoufo accordent un soin jaloux à l'entretien des bois sacrés dont le caractère inviolable contribue à la protection de ces îlots de forêt. La photographie suivante témoigne bien de l'attachement du Sénoufo au culte des bois sacrés et cela en dépit de la modernité. La pression foncière et le développement de l'urbanisation semblent ne pas constituer un frein à l'existence des bois sacrés en milieu sénoufo.

<sup>13</sup> L'Organisation Non Gouvernementale la Croix Verte de Côte d'Ivoire œuvre à travers ses actions pour que la législation forestière s'étende au domaine sacré. Par ailleurs, elle veut s'appuyer sur le modèle des bois sacrés pour faire profiter de son efficacité en vue de protéger les forêts classées nationales. **Jonas Ibo**, « Contribution des organisations non gouvernementales écologistes à l'aménagement des forêts sacrées en Côte d'Ivoire : l'expérience de la Croix Verte », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 6 Numéro 1 | mai 2005, mis en ligne le 01 mai 2005. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/2813> ; DOI : 10.4000/vertigo.2813, consulté le 16 juin 2018.

<sup>14</sup> Silué Ali entretien du 29 janvier 2013 à Wolguékaha.

**Photo n°2 : Vue de deux bois sacrés protégés par des clôtures modernes au centre de la ville de Korhogo**



Source : Clichés de l'auteur, juin 2018

Par ailleurs, les bois sacrés sont inaliénables car ils sont la propriété collective du village et des ancêtres. Il est certainement difficile voire impossible pour un individu ou un lignage d'y revendiquer une quelconque propriété. Les bois sacrés sont donc à l'abri de toute vente, de tout défrichage, de toute destruction ou d'exploitation agricole (Yéo, 2016)<sup>15</sup>. La sacralisation des *Sinzangs* requiert donc de garder leur aspect insolite, merveilleux et presque surnaturel. Par conséquent, ils sont situés hors du village, loin de toute indiscretion.

<sup>15</sup> Cette mesure peut toutefois être violée par l'Etat de Côte d'Ivoire pour des questions de développement, comme ce fut le cas lors de la création des plantations sucrières de la SODESUCRE en 1974 dans la région de Ferkessédougou. Le bois sacré de Wolguckaha a été détruit par la volonté gouvernementale. Avouons qu'il s'agit de fait rare car de plus en plus, les autorités ivoiriennes épargnent les bois sacrés que ce soit dans les lotissements ou projet de développement. Mieux, elles veillent même à protéger les bois sacrés par la construction de clôture tout le long de leurs limites. Trois bois sacrés de la ville de Korhogo, capitale du pays sénoufo, ont déjà bénéficié de cette mesure de protection : Koko (Nanguindala), Soba (au centre-ville) et Diéli (sur la route de Boundiali).

## 2.2. Le Sinzang, lieu de socialisation et d'humanisation du Sénoufo

Dans son approche des bois sacrés, Michel Cartry n'a pas manqué de faire la précision suivante :

Les bois sacrés ne sont plus décrits comme de simples écoles d'initiation préparant à la vie adulte, mais comme des lieux où se dispense un enseignement ésotérique, secret et spécifiquement religieux. (Dugast, 2004-2005 : 176)

Les bois sacrés, ou selon la formule de Stéphane Dugast, "formations végétales épargnées", dispensent un enseignement. De ce fait, les bois sacrés ont une vocation d'éducation. L'éducation est le processus par lequel l'homme se socialise. Dès lors, l'éducation permet à l'homme d'assumer ses rôles et d'être utile à son groupe d'appartenance. Dans la société sénoufo, l'enseignement est dispensé oralement. Le *Poro* s'avère être le meilleur système pour assurer la perpétuation de l'ordre établi (Coulibaly, 1978 : 104). Il concourt à forger l'esprit communautaire car l'école, c'est la vie, et la vie est l'école (Désalmand, 2008). Toute éducation conduit à une destination car elle est soumise à une loi de finalité, et cette finalité se confond avec celle de l'homme. L'éducation traditionnelle sénoufo permet à l'enfant de s'intégrer totalement dans sa communauté parce qu'elle est étroitement liée au milieu et est axée sur les besoins de la société.

A l'intérieur du bois sacré, le *Poro* agit sur les jeunes pour faire d'eux des hommes sociables. A cet égard, les *Sinzangs* soustraient les jeunes sénoufo à la vue des non-initiés pour les sociabiliser en son sein à travers différents rites d'initiation. Les anciens les sensibilisent à un idéal de conduite accepté par tout le groupe. En effet, les dures épreuves inhérentes à ces pratiques rituelles ont pour but de développer l'endurance physique des adolescents, de combattre en eux toute forme de violence et de leur imposer la soumission totale afin de préserver et de garantir l'unité et la survie du groupe.

Ainsi, les jeunes sont initiés à la vie conjugale, au respect de la hiérarchie, à la solidarité et à l'entraide, à la morale et à la discipline individuelle, au langage codé et à la discrétion, etc (Mungale, 1982). Le jeune sénoufo s'humanise par le biais des rites d'initiation dans un environnement naturel. L'enseignement dans le bois sacré repose principalement sur la vie collective, comme le souligne Holas Bouhumil :

Toute l'instruction est centrée sur ce que le sociologue appelle l'enculturation, c'est-à-dire l'intégration morale de l'individu dans la collectivité pour le bien de laquelle il lui faudra désormais supporter avec abnégation des sacrifices de sa personne. (Bohumil, 1966 : 150)

On est en face de la vocation de la culture qui consiste à faire de l'homme un individu qui parvient à dépasser son animalité, qui construit et consolide le lien social. Aussi, le bois sacré participe-t-il par le biais de la nature au façonnement et au maintien physique et spirituel du Sénoufo. La socialisation et l'humanisation de celui-ci sont rendues possibles par la nature et l'écosystème. Autrement dit, il ne peut avoir de société sénoufo véritable, s'il n'existe pas de nature, faisant office de site de bois sacré.

Dans l'épistémè du Sénoufo, l'Homme n'est pas une entité autonome, séparée de la « Nature ». Il en est plutôt un élément, une partie dans la mesure où il tire l'essentiel de ses besoins existentiels sur le plan physique et spirituel (initiation au *Poro*, adoration et vénération de la terre etc.) de la nature (Amalaman, 2013 : 9 et 13). Avec le bois sacré, se crée une nouvelle complémentarité entre l'homme et la nature. Cette complémentarité favorise l'identification de l'homme à Dieu, et la plénitude de l'être par le développement de ses capacités supérieures (Kaya, 2007 : 65). L'environnement offre au Sénoufo un cadre naturel propice pour son épanouissement social, culturel, physique et religieux. L'attachement à la nature et au

*Poro* engendre la pérennisation des us et coutumes sénoufo, faisant de la culture sénoufo, un maillon essentiel du développement durable dans le nord ivoirien.

### 3. La culture du *Poro* et du bois sacré propice au développement durable

La dimension culturelle est devenue un élément central des discours sur le développement durable au point d'être présentée comme le "quatrième pilier du développement durable" (Porcedda, 2011). Seule la culture donne au développement sa dimension qualitative et éthique, c'est-à-dire spécifiquement humaine. La culture est ce que nous sommes et ce qui façonne notre identité. Par conséquent, aucun développement ne peut être durable sans inclure la culture. Une définition assez commune de la culture fournie par l'UNESCO est la suivante : « La culture est un ensemble complexe qui inclut savoirs, croyances, arts, positions morales, droits, coutumes et toutes autres capacités et habitudes, acquis par un être humain en tant que membre d'une société. » Le *Poro* est de ce fait un viatique enchanté qui relie le présent au passé, et amorce sereinement le futur (Sotianhoua, 2015 : 59). En cela, le *Poro* répond parfaitement aux besoins des Sénoufo en créant les conditions d'une société juste et harmonieuse. Cette institution tient également compte des générations futures en leur offrant un socle solide pour leur épanouissement futur.

En effet, l'action culturelle du *Poro* et du bois sacré contribue non seulement à la préservation de la culture sénoufo mais encore à l'utilisation durable des ressources culturelles. Le *Poro* et le bois sacré demeurent des canaux fiables de transmission de la culture sénoufo aux générations futures parce que l'enseignement hermétique du *Poro* est de veiller à la survie du groupe et de préserver à tout prix l'intemporel légué, enseigné par les ancêtres (Coulibaly, 1978 : 104). Par exemple, l'un des héritages culturels légués par le *Poro* est le respect dû aux

ânés. Le respect demeure un acte sacré en pays sénoufo. Pour ce faire, à l'intérieur du bois sacré, la moindre peccadille suffit pour mériter une punition individuelle ou collective de la part des anciens initiés. Il s'agit là d'une technique utilisée par les anciens pour soumettre même les plus récalcitrants des initiés. Par ailleurs, les différents rites initiatiques inculquent le courage, la détermination, l'humilité, l'honnêteté, l'hospitalité et la pratique vertueuse du silence aux initiés<sup>16</sup>. Cet enseignement moral insiste surtout sur l'honnêteté, sur le respect de l'autre, du plus âgé, et sur la protection que l'on doit aux plus jeunes. Le *Poro* est semblable à un service militaire à la seule différence qu'il n'y a pas d'exemption. Tous les hommes sans exception doivent se soumettre à son initiation. Tout homme qui a été initié, est accepté dans tous les bois sacrés où il se rend, ce qui dénote de l'universalité du *Poro* en pays sénoufo.

En revanche, tout individu masculin qui n'a pas subi l'initiation est considéré comme une femme. Il lui est impossible d'obtenir une femme en mariage dans le village. En outre, il n'a pas droit aux funérailles grandioses de 'quelqu'un de la société des hommes' (Colleyn, 1975 : 119). Dans la société traditionnelle sénoufo, un non-initié ne bénéficie d'aucun privilège et n'a aucun pouvoir de décision. Il apparaît comme un fainéant à qui aucun parent ne veut donner sa fille en mariage. Cela vise à encourager tous les jeunes à adhérer aux rites initiatiques et par là perpétuer la pratique du *Poro*<sup>17</sup>. A cet égard, toutes les générations sont exhortées à reproduire les processus sociaux, économiques, politiques et religieux établis par les anciens. Tous les membres d'une même classe d'initiation sont des frères et ils doivent se considérer comme tels<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Silué Yahadjouma, Silué Djohorlo, Silué Ali, Sékongo Wana entretiens individuels du 27 au 30 janvier 2013 à Tchologokaha, Fonnikaha, Wolgukaha et Solikaha.

<sup>17</sup> Silué Ali entretien du 29 janvier 2013 à Wolgukaha.

<sup>18</sup> Silué Yahadjouma entretien du 30 janvier 2013 à Tchologokaha.

Cette psychologie encourage la solidarité et l'entraide déjà au sein du bois sacré de sorte à inculquer aux initiés le sens de la fraternité et de la communauté, indispensables à la survie du village. Ainsi, dans une perspective de développement durable, le *Poro* fait adopter des valeurs qui favorisent un comportement responsable dans la société ivoirienne. C'est pour cette raison que les anciens se sont faits le devoir de promouvoir la pérennité de cet héritage culturel traditionnel.

Cependant, le couple *Poro* et bois sacré n'induit pas le progrès économique utile pour faire sortir la Côte d'Ivoire du sous-développement. Une telle situation pousse Latouche (1994 : 82-83) à qualifier le développement durable comme étant le dernier gadget idéologique de l'Occident car admet-il, si durable veut dire préserver l'environnement, alors c'est incompatible avec la logique économique. L'environnement, pour l'essentiel, se situe hors de la sphère des échanges marchands. Ce n'est pas tant la nature que l'on cherche à rendre durable mais bien le développement. Aussi, pour inclure l'environnement dans la « rationalité économique », les économistes doivent-ils s'efforcer de lui donner un prix, c'est-à-dire traduire sa valeur en termes monétaires. Une telle démarche vis-à-vis du bois sacré enrichirait fort heureusement les Sénoufo.

### Conclusion

Dans les savanes ivoiriennes, les Sénoufo s'adonnent à l'agriculture malgré la dureté du sol. Cette passion agricole ne les empêche aucunement de sauvegarder des îlots de forêts appelés bois sacrés. L'existence des bois sacrés est due à l'accomplissement des rites initiatiques du *Poro*. Cette institution que les Sénoufo ont emprunté aux Mandé, demeure leur école d'éducation traditionnelle à travers laquelle les anciens perpétuent la transmission de valeurs cardinales aux jeunes, indispensables pour le bien-être de toute la communauté. De ce fait, le *Poro* est le

socle de la société sénoufo en y insufflant un "Modus vivendi" du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours. Il est donc une culture chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire dont la durabilité ne souffre probablement d'aucun doute. Vu qu'aucun développement ne peut être durable sans inclure la culture, cette institution initiatique s'avère être un fondement capital pour le développement de ce peuple.

Les bois sacrés institués par les communautés sénoufo pour des besoins essentiellement culturels et religieux, attestent bel et bien de la conscience écologique de ce peuple. En protégeant l'écosystème, le culte des bois sacrés s'inscrit parfaitement dans cette nouvelle donne internationale. Les bois sacrés sont une solution adéquate pour lutter contre le changement climatique. Ainsi, le *Poro* et le bois sacré forment un couple harmonieux qui contribue au développement durable du nord de la Côte d'Ivoire.

### Bibliographie

- Amalaman, Martin, 2013, « Eco santé et sanctuaires boisés en pays sénoufo ivoirien » in *Conférence internationale Africa 2013*, Grand-Bassam.
- Bohumil, Holas, 1956, « Fondements spirituels de la vie sociale sénoufo » in *Journal de la Société des Africanistes*, Volume tome 26, pp. 9-31.
- Cartry, Michel, 1993, « Les bois sacrés des autres : les faits africains » in *Les bois sacrés, Actes du colloque international (Naples 1989)*, collection du centre Jean Bérard, pp.193-208.
- Colleyn, Jean-Paul, 1975, « Sur le chemin du village: l'initiation au Koro Minyanka » in *Journal de la Société des Africanistes*, Volume 45, fascicule 1-2, pp. 115-125.
- Coulibaly, Sinaly, 1978, *Le paysan sénoufo*, Abidjan, NEA, 243 p.
- Desalmand, Paul, 1983, *Histoire de l'éducation en Côte d'Ivoire*, tome 1, *Des origines à la conférence de Brazzaville*, Abidjan, CERAP, 456 p.
- Dugast, Stéphan, 2005, « Les bois sacrés en Afrique de l'ouest. Quelques pistes d'analyses » in *Cahiers des thèmes transversaux ArScAn. Tables rondes : "bois sacrés"*, Volume VI, pp. 174-179.
- Ekanza, Simon Pierre, 2017, *L'histoire, notre métier*, Paris, l'Harmattan, 264 p.
- Francastel, Pierre, 1961, « Art et histoire : dimension et mesure des civilisations » in *Annales. Economies, sociétés, civilisations.*, n° 2, pp. 297-316.
- Gilbert, Bochet, 1973, « La Côte d'Ivoire : le pays Sénoufo » in *Connaissance des voyages*, n° 15, pp. 53-54.
- Gonnin, Gilbert, Allou, Kouamé René, 2006, *Côte d'Ivoire : les premiers habitants*, Abidjan, CERAP, 122 p.
- Kaya, Jean Pierre, 2007, *Théorie de la révolution africaine: repenser la crise africaine*, Paris, Menaïbuc, tome 1, 223 p.
- Latouche, Serges, 1994, « Développement durable, un concept alibi » in *Tiers-Monde*, 35 (137), pp. 77-94.
- Loucou, Jean Noël, 1984, *Histoire de la Côte d'Ivoire*, tome 1, *La formation des peuples*, Abidjan, CEDA, 208 p.
- Mircea, Eliade, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 185 p.
- Ouattara, N'Klo, 2001, « Situation des ressources génétiques forestières de la Côte d'Ivoire (Zone de Savanes) » in *Atelier sous-régional FAO/IPGRI/CIRAF sur la conservation, la gestion, l'utilisation durable et la mise en valeur des ressources génétiques forestières de la zone sahélienne*, [En ligne], Rome, FAO, Division des ressources

- forestières, [www.fao.org](http://www.fao.org), consulté le 20 juin 2018.
- Ouattara, Tiona, 1991, Tradition orale, initiation et histoire: la société sénoufo et sa conscience du passé, thèse de doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines (histoire), Université de Paris, Panthéon Sorbonne, 3 volumes, 979 p.
- Person, Yves, 1968, *Samori, une révolution dyula*, tome 1, Dakar, IFAN, 600 p.
- Porcedda, Aude, Petit, Olivier, 2011, « Culture et développement durable : vers quel ordre social? Quelques éléments d'introduction » in *Développement durable et territoires*, [En ligne], vol. 2, n°2, consulté le 24 avril 2018.
- Savadogo, Salfo, Ouédraogo, Amadé, Thiombiano, Adjima, 2011, « Diversité et enjeux de conservation des bois sacrés en société Mossi (Burkina-Faso) face aux mutations socioculturelles actuelles » in *International journal of biological and chemical sciences*, [En ligne], <http://ajol.info/index.php/ijbcs>, consulté le 25 juin 2018.
- Scheid, John, 1993, « Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré? » in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples*. Collection du centre Jean Bérard, n°10, pp. 13-20.
- Soro, Tiona Rémy, 2012, *Le sacré et le profane chez les Sénoufo*, Abidjan, Balafons, 160 p.
- Soro, Sotianhoua, 2015, *Poro et bois sacré en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) des origines à 2011: l'exemple de la région de Sinématiali*, Abidjan, Université Félix Houphouët Boigny, 144 p.
- Yéo, Donalougo Allassane, 2016, « La coutume au secours de l'environnement : l'exemple des "forêts sacrées" chez le peuple Sénoufo de Côte d'Ivoire » in <http://www.drne.ulaval.ca/fr/la-coutume-au-secours-de-lenvironnement-lexemple-des-forets-sacrees-chez-le-peuple-senoufo-de-cote>, consulté le 10 juin 2018.

### Sources orales

1. Koné Mefoun, 55 ans, chef de village de Dongaha.
2. Sékongo Wana, 61 ans, chef de village de Solikaha.
3. Silué Ali, 50 ans, chef de village de Wolguékaha.
4. Silué Djohorlo, 53 ans, chef de village et chef du bois sacré de Fonnikaha.
5. Silué Yahadjouma, 70 ans, chef du bois sacré de Tchologokaha.