



ESJ Humanities

La Perte de Savoirs et de Pratiques Endogenes: Risques pour l'Environnement Naturel du Territoire Blouf en Basse Casamance (Senegal)

Claudette Soumbane Diatta

Département de Géographie/Faculté des Lettres et Sciences Humaines,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

Fall Meissa Birima

Département de Géographie/Institut Fondamental d'Afrique Noire,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

Dieme Barnabé Ephrem A.

Département de, Ecole Polytechnique de Thiès, Sénégal

Thiam Mame Demba

Département de /Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Institut
Fondamental d'Afrique Noire, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
(UCAD)

Diouf Malick

Département de Biologie Animal/Faculté des Sciences de la Terre,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

[Doi:10.19044/esj.2023.v19n14p77](https://doi.org/10.19044/esj.2023.v19n14p77)

Submitted: 29 October 2022

Accepted: 18 May 2023

Published: 31 May 2023

Copyright 2023 Author(s)

Under Creative Commons BY-NC-ND

4.0 OPEN ACCESS

Cite As:

Diatta C.S., Fal;l M.B., Dieme B.E.A., Thiam M.D. & Diouf M. (2023). *La Perte de Savoirs et de Pratiques Endogenes: Risques pour l'Environnement Naturel du Territoire Blouf en Basse Casamance (Senegal)*. European Scientific Journal, ESJ, 19 (14), 77.

<https://doi.org/10.19044/esj.2023.v19n14p77>

Résumé

Au Sénégal, l'environnement naturel en général subit de nombreuses agressions (sécheresse, pollution, destruction des habitats et surexploitation) qui sont autant de causes de perte de la biodiversité. Pourtant, en dépit de ces multiples agressions, il existe encore des endroits en Basse Casamance où l'on peut trouver une biodiversité remarquable. Entre autres milieux, figurent les sites naturels sacrés qui jouissent d'une protection fondée sur des règles traditionnelles, lesquelles reposent sur des savoirs locaux transmis à travers

les générations. Les savoirs locaux identifiés ainsi que de nombreuses pratiques locales contribuent à la conservation des ressources naturelles, malgré les pressions multiples. Ces ressources ont des valeurs culturelles, spirituelles et matérielles remarquables. Aujourd'hui, la prise de conscience par la communauté scientifique de l'intérêt de ces savoirs endogènes pour la conservation, pose le problème de leur maintien. Le présent article fait le point sur cette question à partir d'une recherche bibliographique et d'enquêtes essentiellement qualitatif menées à l'aide d'un guide d'entretien et des focus groupes qui ont permis de faire un état des lieux sur les savoirs et pratiques qui subsistent et qui sont bénéfiques pour la conservation.

Mots-clés: Perte, savoirs endogènes, risques, nature, Blouf, Basse Casamance

The Loss of Endogenous Knowledge and Practices: Risk for the Natural Environment of the Blouf Territory in Basse Casamance (Senegal)

Claudette Soumbane Diatta

Département de Géographie/Faculté des Lettres et Sciences Humaines,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

Fall Meissa Birima

Département de Géographie/Institut Fondamental d'Afrique Noire,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

Dieme Barnabé Ephrem A.

Département de, Ecole Polytechnique de Thiès, Sénégal

Thiam Mame Demba

Département de /Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Institut
Fondamental d'Afrique Noire, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
(UCAD)

Diouf Malick

Département de Biologie Animal/Faculté des Sciences de la Terre,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)

Abstract

In Senegal, the natural environment, in general, suffers from numerous aggressions (drought, pollution, destruction of habitats, and overexploitation) which are as many causes of loss of biodiversity. Yet, despite these multiple attacks on the environment, there are still places in Lower Casamance where we can find remarkable biodiversity. Among other environments are the

sacred natural sites that enjoy protection based on traditional rules, which rely on local knowledge passed down through the generations.

The knowledge identified in the biophysical and sociocultural environments as well as many local practices contribute to the conservation of marine and coastal natural resources, despite the multiple pressures. These resources have remarkable cultural, spiritual, and material values. Today, with the scientific community's awareness of the interest of this endogenous knowledge for conservation, its maintenance is necessary for the well-being of local communities whose survival depends directly on resources. This article reviews this question on the basis of a bibliographic search and essentially qualitative surveys using interview guides and focus groups that allowed us to take stock of the knowledge and practices that remain and are beneficial for conservation.

Keywords: Loss, endogenous knowledge, risks, nature, Blouf, Lower Casamance

Introduction

La situation actuelle de dégradation des ressources naturelles dans les écosystèmes marins et côtiers au Sénégal, en particulier dans la région de Basse Casamance, a conduit à la mise en place de politiques de conservation qui tendent vers la recherche de solutions durables pour le maintien de la biodiversité. Cette dernière fait l'objet de nombreux débats au sein de la communauté scientifique pour sa définition. Dans la convention de Rio de 1992 sur la diversité biologique elle est définie en ces termes à l'article 2 : « variabilité des organismes vivants de toute origine y compris, entre autres, les écosystèmes terrestres, marins et autres écosystèmes aquatiques et les complexes écologiques dont ils font partie ; cela comprend la diversité au sein des espèces et entre espèces ainsi que celle des écosystèmes ». La biodiversité comme écrit Queffelec (2009), est une notion englobante par son caractère réticulaire. Il ne s'agit pas une ressource naturelle, mais elle englobe celle-ci qui en tant que telle provient « du sous-sol (minéraux, minerais, combustibles, géothermie, eaux souterraines), du sol (qualité pour la culture, la construction, la circulation), des eaux courantes ou stagnantes (alimentation, irrigation, pêche, aquaculture, etc.), du reste de la biomasse (végétation pérenne ou annuelle, selon sa nature et son taux de croissance et de reconstitution, la faune qu'elle entretient), des énergies solaires et éoliennes » (Brunet et al., 2005). Avec la diffusion du concept de développement durable englobant ressources utiles ou indispensables non seulement à l'Homme, mais aussi à l'ensemble des écosystèmes, la notion de biodiversité elle, a connu une évolution. La biodiversité plus large, est donc la variété des organismes vivants et de leurs écosystèmes.

La croissante dégradation de la diversité biologique et des ressources naturelles en particulier a conduit à la recommandation par de nombreux scientifiques, de la prise en compte des savoirs et pratiques traditionnelles locales dans les stratégies de conservation. Des études comme celles de Dupré (1991), Sehoueto (1996), de Cormier-Salem et al. (2002, 2005), de Butare (2003), de Da Cunha (2012) et antérieurement celle de Levi-Strauss (1962) mettent en évidence les savoirs écologiques ainsi que les diverses techniques dont disposent les populations locales dans le domaine de la gestion des ressources naturelles. Dans la sous-région ouest-africaine notamment au Sénégal, en Guinée Bissau et Guinée Konakry l'étude sur les SENEPs (Savoirs Endogènes, Normes Et Pratiques culturelles) a également signalé l'utilité de prendre en compte les savoirs locaux pour une conservation durable des ressources naturelles (Doucouré, 2015).

Cet engouement va de pair avec les recommandations faites en 1992 par la Convention sur la diversité biologique essentiellement dans son article 8J, qui préconise la prise en compte des « savoirs innovations et pratiques des communautés autochtones et locales ». Le maintien de la biodiversité ne dépend pas uniquement de solutions scientifiques et techniques. Il dépend aussi des savoirs détenus par les populations qui vivent de ces ressources (Da Cunha, 2012). Ainsi, longtemps méprisés par la science officielle (Cormier-Salem et al., 2002 ; Geoffroy, 2009) parce qu'appartenant aux corpus des connaissances élaborées par les communautés, les savoirs locaux apparaissent de plus en plus comme un levier du développement et un outil efficace pour la conservation durable (Koy et Ngonga, 2017). D'ailleurs, bien des scientifiques en particulier les naturalistes, les écologues et les agronomes y voient une somme d'informations inédites, pertinentes et précises sur les milieux et la biodiversité (Cormier-Salem et al., 2002).

Au Sénégal, particulièrement en Basse Casamance, la littérature scientifique sur cette thématique est encore lacunaire. On note cependant, quelques travaux remarquables. Il s'agit entre autres des travaux de Badiane (2006) sur les pratiques culturelles de gestion des ressources forestières en Basse Casamance, de Diédhiou (2006) sur les savoirs locaux, la conservation de la biodiversité et la gestion des aires protégées dans le Delta du Saloum. La problématique des savoirs locaux est également abordée par Chabi-Yaoure (2009) sur la caractérisation des savoirs locaux et des modes traditionnels de gestion des ressources marines et côtières en Basse Casamance. Dans le même ordre d'idée, nous notons les travaux de Demba (2011) sur l'impact des savoirs locaux sur la conservation de l'agrobiodiversité et Diatta (2012, 2018 et 2020) sur le rôle des sites naturels sacrés dans la conservation des ressources naturelles en milieu marin et côtier ainsi que les savoirs locaux et modes traditionnels de gestion des dites ressources.

La Basse Casamance, région naturelle au sud du Sénégal est connue pour ses richesses à la fois naturelles et culturelles. Les Joola groupe majoritaire dans la région entretiennent des rapports privilégiés avec leur milieu. En effet, dans la cosmogonie locale, on estime que tous les êtres vivants, y compris l'Homme lui-même, ont une essence divine (Diabone, 2010). Ils sont des créatures d'Ata Émit, leur Dieu. Dès lors, elles sont traitées avec respect. Les Joola croient également en l'existence de divinités intermédiaires avec Ata Émit, de génies, qui animent et habitent les éléments de l'univers. Aussi, avons-nous les génies de la forêt, de l'eau, des cours d'eau, de l'arbre, etc. Ces entités surnaturelles protègent la société et la sanctionnent en cas de transgression des règles. Ils sont à la base de la sécurité, du bien-être, de la réussite à la pêche, etc. En cas d'irritation, selon la faute, ils sanctionnent le fautif en le privant de leurs bienfaits ou en leur jetant un sort. Par ailleurs, la croyance en la présence de l'esprit des ancêtres est aussi un fait. Par conséquent, pour mieux comprendre l'esprit qui sous-tend la gestion de l'environnement naturel en pays joola, il est important d'apprécier les liens unissant ce peuple à son environnement. Pourtant, force est de constater l'enlisement de la religion traditionnelle notamment la partie nord de la région influencée par les religions révélées dont l'islam et la modernité. Aujourd'hui, à l'image de la région de Ziguinchor qui totalise 78% de musulmans contre 18% de chrétiens (ANSD 2015), le Blouf compte une population à majorité musulmane mais il existe une minorité catholique. Les cultes fétichiste ont quasiment disparus dans certains villages Blouf, même si on note çà et là des *ukín*¹ à fonctions diverses ou des processions de femmes menées par des prêtresses en temps de malheur. En Casamance, les savoirs et pratiques endogènes s'érodent (Pélissier, 1966 ; Marzouk-Schmitz, 1993 ; Goudiaby, 2013 ; Badiane 2012 ; Diatta, 2018). C'est aussi le cas de beaucoup de région à travers le monde où ces savoirs s'enlisent comme l'ont montré Cormier-Salem Butare 2003 ; Juhé-Beaulaton, 2003 ; Roussel 2005 ; Baco et al. 2007 ; Pinton et al. 2007 ; Hickey 2007 ; Geoffroy 2009 ; Savadogo et al., 2011 ; Koy et al. 2017 ; C'est à ce niveau qu'il sied de cerner le risque de la perte desdits savoirs et pratiques dans la zone du Blouf en vue de les réhabiliter pour une conservation durable des ressources naturelles et la préservation des conditions de vie des populations concernées. Cette étude vise ainsi, d'une part, à caractériser les savoirs et pratiques traditionnels de conservation chez les Joola du Blouf, et d'autre part, à analyser l'impact des mutations socioculturelles sur leur pérennisation. Comment ces populations ont-elles conservé par leurs pratiques traditionnelles les ressources naturelles ? Quels sont les facteurs influençant le déclin desdits savoirs. Ainsi, l'étude présente

¹ *Ukín* (au singulier *Boekin*) qualifie à la fois l'autel, le sanctuaire, le fétiche et le génie. Il représente des esprits surnaturels qui permettent d'atteindre *Ata Émit* (ou Dieu). Les *ukín* sont hiérarchisés en individuel, en lignager ou en communautaire.

d'abord le panorama des pratiques traditionnelles de conservation. Les facteurs explicatifs de l'effondrement des pratiques traditionnelles locales sont ensuite étayés avant de présenter les opportunités liées à leur réhabilitation.

Mileu de l'Étude

Territoire joola traditionnel, bouleversé par les mutations actuelles, le Blouf ou encore Boulouf (selon la prononciation) est l'un des lieux d'enracinement les plus profonds et les plus anciens de la culture joola (Pélessier, 1966). Du point de vue linguistique, le Blouf se particularise par une variété de dialectes avec des accents distinctifs qui varient en fonction des origines de la population et du voisinage. La langue joola qui, à l'image de la Basse Casamance, est la plus parlée comporte des nuances. Cependant, en dépit de tout cela, ces peuples partagent les mêmes coutumes. À titre d'illustration, l'initiation du « *bukut* »² est un rite commun à tous les villages du Blouf.

Les peuplements humains sont regroupés et concentrés sur la ligne séparant les terres de plateau de celles des mangroves et des rizières. Les principales activités en dehors de la riziculture sont la pêche, qui généralement est une pêche de subsistance, et les cultures de rente dont l'arachide, l'arboriculture, le maraîchage et la cueillette des fruits sauvages.

Le Blouf se situe dans la partie Nord de la Basse Casamance. Il est limité au Nord par le Baako (dans le Diouloulou) ainsi que les communes de Djinaki et Suelle. Au Sud, il est limité par la commune d'Enampor dans le département de Ziguinchor, à l'Est par la commune de Bignona, à l'Ouest par celle de Kafountine et un ensemble d'estuaires qui débouchent sur l'océan Atlantique (figure 1). Le Blouf se trouve à 40 km environ à l'ouest de Bignona, au nord du fleuve Casamance. Les anciens cantons de Djigoutte Nord et Djigoutte Sud constituent l'actuel territoire Blouf. Administrativement, le Blouf appartient à l'arrondissement de Tendouck et comprend six communes (Mangagoulack, Thionck-Essyl, Mlomp, Kartiack, Balingore et Diégonne) dont les quatre premières sont concernées par notre étude. Ces dernières regroupent les villages de Mangagoulack, de Tendouck, de Mlomp, de Thionck-Essyl, de Tiobon et de Karti

² Rite de passage également désigné sous les noms de *foutamp* (dans le Fogni), de *bugut* ou *geurur* (dans certains villages du Blouf dont Thionck-Essyl et au Bandial).

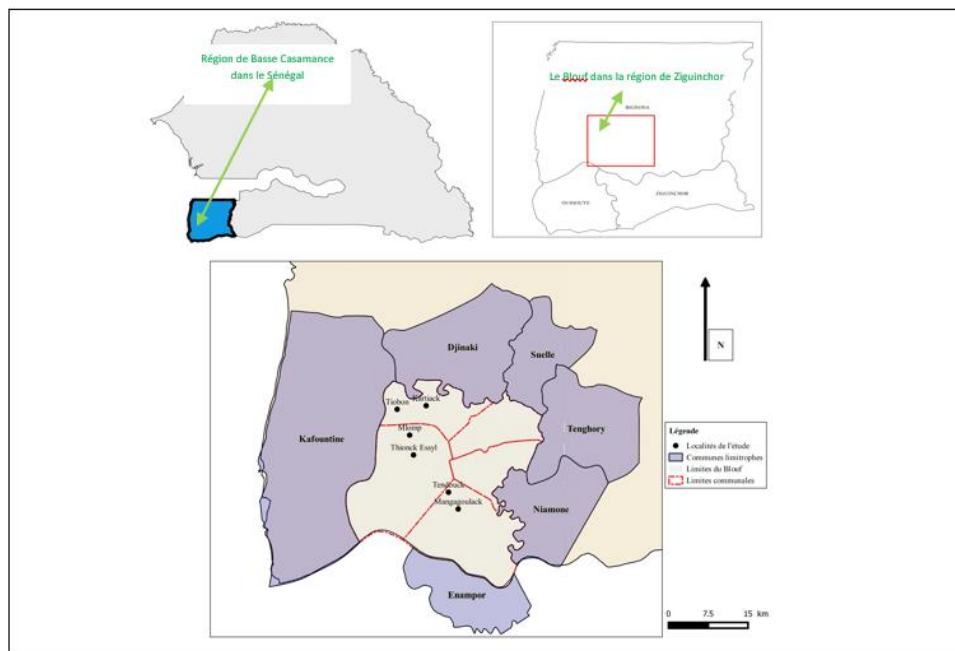


Figure 1. Situation de la zone d'étude / Situation of the study area

Cadre méthodologique

L'étude s'articule autour de l'altération des savoirs endogènes et des modes de gestion locaux en pays jóola. Suivant la problématique soulevée, une enquête a été réalisée sur 111 ménages au total représentant le 1/5ème de l'Effectif Total de l'Ensemble des Ménages des Communes de l'étude (ETEMC) (figure 2). Pour déterminer la taille de l'échantillon la formule ci-après a été appliquée :

$$\text{ETEMC} * 5 / 100$$

$$\text{Exemple : } 2225 / 100 * 5 = 111$$

La taille des ménages à interroger dans chaque village a été obtenue à partir de la formule ci-dessous :

$$\text{EMV} * 5 / 100$$

$$\text{EMV} = \text{Effectif des Ménages par Village}$$

Cette méthode probabiliste permet une sélection proportionnelle au nombre de ménages réparti en fonction du poids démographique de chaque commune et village. Le guide d'entretien élaboré à cet effet s'est particulièrement intéressé aux savoirs et modes de gestion locaux des ressources marines et côtières existants, ce qui a permis de répondre aux questions telles que : les règles de gestion instituées pour l'exploitation des ressources halieutiques et forestières, les pratiques sociales et culturelles de

conservation de ces ressources, les rites destinés à leur préservation et les pratiques interdites dans l'exploitation desdites ressources entre autres. Le choix des personnes à interroger, notamment celles qui ont une bonne connaissance des coutumes et traditions, a pu être opéré grâce à la méthode par boule de neige. Cette même méthode a également permis sur indication des populations elles-mêmes, d'interroger les dépositaires coutumiers, les sages et les prêtres féticheurs qui sont les garants de l'organisation sociale et des traditions.

Ensuite, trois focus group séparés ont été réalisés au sein de chaque village et auprès des hommes, des femmes et des jeunes afin de mieux comprendre les pratiques traditionnelles de conservation de l'environnement et les menaces qui pèsent sur la perpétuité des connaissances endogènes. L'objectif visé de ces entretiens collectifs réalisés avec un guide d'entretien, fut en outre, de capitaliser le maximum d'informations sur le thème de l'étude, notamment les faits sociaux tels qu'ils sont vécus. Ainsi, les principales questions soulevées dans cette recherche sont : Existe-t-il des conditions à remplir avant l'usage de certaines ressources naturelles ? Existe-t-il des rituels qui visent la conservation desdites ressources ? Comment participent-ils à leur conservation ? Quels sont les sites sacrés dans le village ? Quels sont les espèces totémiques et ont-elles des exigences rituelles ?

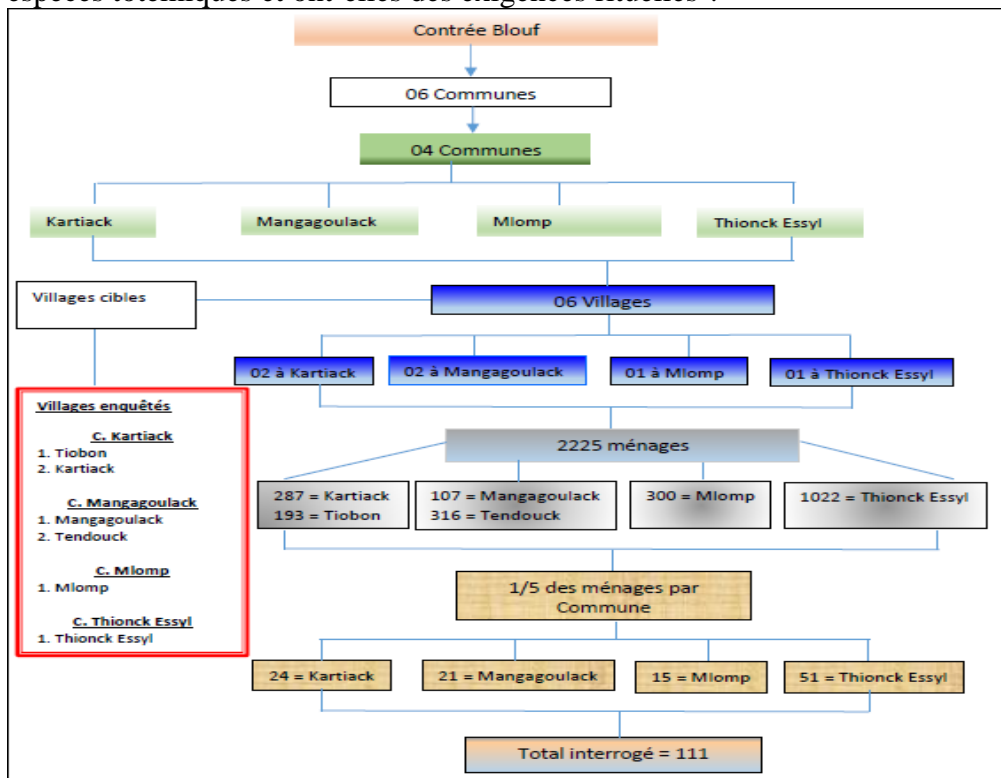


Figure 2. Diagramme de la procédure utilisée pour l'échantillonnage

Par ailleurs, nos observations de terrain sur le cadre de vie ont permis d'une part, d'assembler des informations sur les pratiques des personnes et l'univers matériel et symbolique dans lequel elles évoluent ; et d'autre part, de comprendre les réalités d'ordre culturel, social, environnemental et économique du terrain d'étude et de manière générale les perceptions de la nature. Notons que la nature, terme polysémique et complexe, est extrêmement variable dans ses usages. Selon Ducarme (2019) de nombreux travaux soulignent que le mot "nature" est en perpétuelle dynamique et n'est pas si facile, puisqu'il correspond en fait à la définition d'un concept abstrait. On peut lire ainsi dans Ducarme et Couvet (2020) quatre définitions de la nature, exclusives les unes des autres avec l'inclusion ou non de l'homme. D'ailleurs, la relation à la nature a largement été débattue par Descola (2005) dans son illustre ouvrage « Par-delà nature et culture ». Cependant, même si aujourd'hui "nature" est interprété de diverses manières, la première conception, de ce terme rappelé par Del Vecchio : « l'ensemble des phénomènes ou faits physiques qui s'étendent indéfiniment dans l'espace et dans le temps, et qui sont liés entre eux par la relation de cause à effet » cadre bien avec le sens, synonyme du terme environnement, que nous lui donnons dans ce travail.

Resultats et discussion

Les investigations ont permis de mettre en évidence des savoirs et de nombreuses pratiques, en lien avec la conservation de la nature. Des sites sacrés, des animaux totems, des arbres hantés, dont certains sont des sanctuaires abritant ou non un fétiche³, subsistent encore dans le Blouf. Toutefois, comme dans d'autres territoires africains, nous constatons que le contact avec l'Occident ne fut pas sans conséquence (Ibo, 1994 ; Geoffroy, 2009 ; Moussavou, 2012). La gamme de coutumes imposant un certain nombre de disciplines et de règles de vie au service du bien commun et les savoirs endogènes s'enlisent dans une progressive dégradation. Certaines pratiques, pourtant favorables à la conservation, disparaissent.

Considerations vis-a-vis de l'Environnement et de ces composantes

La vie des Joola est animée d'une conscience surréaliste, de forces invisibles, surhumaines et cosmiques qui peuplent la nature. Un homme du village de Thionck-Essyl raconte : « Tout espace laissé à l'état naturel, et qui ne fait l'objet d'aucune occupation, est considéré comme investi par des entités tutélaires souvent identifiées comme des émanations d'Ata Émit ». En effet, pour ces populations, certains sites en mer ou dans la forêt et les arbres qu'ils

³ Les fétiches sont des éléments spirituels qui facilitent la relation entre les humains et leur environnement, mais surtout avec la divinité suprême *Ata Emit* (Dieu en *joola*). Ces entités qualifient à la fois l'autel, le sanctuaire et le génie.

abritent sont habités par des génies ou esprits parfois maléfiques qui peuvent châtier parfois sévèrement en cas de dérangement. Pour cette raison, la fréquentation et le prélèvement y sont très faibles par crainte d'être tourmenté par ces forces invisibles. Ces sites se distinguent facilement dans le paysage car ils contrastent avec leur environnement immédiat. Les prélèvements d'une quelconque ressource nécessitent certains rituels destinés à obtenir l'approbation ou l'apaisement des esprits. De ce point de vue, les croyances soustraient de facto certaines zones à la dégradation anthropique.

Outre ces croyances, les populations confèrent à certains d'arbres des fonctions écologiques et sociales. Sur le plan écologique, des arbres comme l'acacia (*Faidherbia albida*) sont reconnus comme jouant le rôle de fertilisant pour le sol. Le caïlcédrat (*Khaya senegalensis*), le fromager (*Khaya senegalensis*) et le baobab (*Adansonia digitata*) sont considérés comme des porteurs de pluies. Les arbres jouent par ailleurs un rôle social ou culturel très important (tableau 1).

Tableau 1. Répertoire des plantes d'intérêts socio-culturels

Espèces végétales		Raisons de l'importance
Nom scientifique	Nom local	
<i>Adansonia digitata</i> L.	Bubak	Ses fibres servent à tisser des habits des futurs initiés
<i>Acacia albida</i> Del.	Bubirik, Cade	Son bois est utilisé comme bois de chauffe dans le bois sacré
<i>Alchornea cordifolia</i> (Schum. et Thonn.) Müll. Arg.	Busub	Avec ses tiges on fabrique les bâtons décorés remis aux initiés à leur sortie du bois sacré. La plante est aussi utilisée pour mystifier le corps du futur initié
<i>Aphania senegalensis</i> (Juss. ex Poir.) Radlk	Bul, Kul, Bumobay buréha	Ses feuilles et écorce sont utilisées pour parer toutes malédictions devant provenir d'un parent après sa mort
<i>Avicenia nitida</i>	Avicenia	Ses branches sont utilisées pour fabriquer les bâtons en courbés qui servent d'armes aux plus jeunes initiés dans le bois sacré.
<i>Borassus aethiopum</i> Mart.	Burapaay, Ronier	Les feuilles servent à confectionner le masque coumpo à Thionck-Essyl.
<i>Carapa procera</i>	Bukounoume	Les branches sont utilisées pour fabriquer le bâton décoré remis aux initiés à leur sortie du bois sacré. Dans certaines communautés comme à Thionck-Essyl, l'écorce de cette plante est utilisée pour soigner les personnes atteintes du fétiche appelé burute.
<i>Ceiba pentandra</i> (L.) Gaertn.	Busana	Demeure des esprits, lieu de fixation des fétiches mais aussi avec ses pans de racines on sculpte des masques pour les cérémonies culturelles. à Mlomp, c'est sous un fromager considéré comme sacré que se tiennent les

		assemblées de décision de l'année d'initiation.
<i>Dialium guineense</i> Willd.	Solomier	Sous cet arbre sont aussi fixés des fétiches en milieu jóola
<i>Guiera senegalensis</i> J. F. Gmel	Bufunuk	Utilisé pour l'enterrement en milieu jóola
<i>Hannoa undulata</i> (Guill. et Perr.) Planch	Burèm	Avec son écorce on fabrique un breuvage qui permet de dénicher un sorcier caché par suite d'une mort suspecte. Burèm a les capacités mystiques de protection et d'anti-sorcellerie.
<i>Khaya senegalensis</i> (Desv.) A. Juss.	Bukay, Buunum, Bukaki, Buririt	Ses branches sont souvent utilisées dans la fixation des fétiches au pied des grands arbres comme les fromagers, les baobabs etc. Avec l'écorce on fait la purification contre le boekin, purification contre les interdits sociaux en milieu diola. Pour enlever la sacralité d'un milieu ou neutraliser la sacralité d'une chose, la poudre de l'écorce et des feuilles est aspergée sur l'espace où la chose qui doit être désacraliser.
<i>Moringa oleifera</i> Lam.	Budjil, Bunébédáy	Pour le bâton de la femme kagnalen
<i>Oxytenanthera abyssinica</i> A. Rich.	Bambou	Pour la confection du bâton protecteur des femmes initiées au rituel kagnalen.
<i>Parkia biglobosa</i> (Jacq.)	Buniok, Bujilaay	Bois de chauffe dans la forêt sacré
<i>Parinari excelsa</i> Sabine	Bumempatan, Buyèl	Son écorce est utilisé pour soigner les personnes atteintes du fétiche appelé burute à Thionck-Essyl.
<i>Piliostigma thonningii</i> (Schum.) Milne-Redhead	Bupande, Bufara	Les fibres servent à fabriquer les masques des jeunes en initiation et du kankourang. Ils servent aussi à confectionner des gris-gris contre les armes tranchantes (couteaux, machettes) utilisées lors des séances de danses et de démonstration du bukut
<i>Pterocarpus erinaceus</i> Poir.	Bukone, Bukole	Son est utilisé pour la fixation des fétiches, Pour la sculpture du kadiandu et de sa manche
<i>Salacia senegalensis</i> (Lam.) DC.	Bukâguir kâg, Bulèl, Epumbay, Butèle guring	Avec ces fibres on confectionne la jupe du futur initié

(Source : Enquêtes, 2015)

Ces arbres majestueux parmi lesquels les fromagers trônent à la place du village ou sur un site particulier et servent de lieux de réunion, de rituel ou de célébration de cérémonies et prières communautaires (Diatta, 2018). Toute une histoire les entoure. À Thionck-Essyl, on retrouve le majestueux fromager du clan Elouboudioubéré ou Baboudioubéré situé au bas du quartier de Batine,

à environ 7 km du site sacré de Gaatawounde⁴. Ce « grand fromager plusieurs fois séculaire des Baboudioubéré a poussé sur les reliques d'une forêt ancienne, essentiellement constituée de raphias⁵. Il est la demeure d'un puissant génie considéré comme le protecteur du village. Autrefois, à la veille d'un combat, les guerriers venaient le soir placer tout autour de l'arbre leurs armes afin d'avoir les faveurs de génies protecteurs et remporter la victoire. Aujourd'hui, les indigents viennent solliciter auprès du génie la santé, la réussite, une récolte abondante, la protection, des enfant, etc ». L'histoire relatée par un homme à Thionck-Essyl révèle cette cosmogonie qui reste d'actualité.

Dans les villages de Mlomp, Tiobon, et de Tendouck, cette même espèce représente respectivement un lieu de réunions et de fixation de fétiche. D'ailleurs, 60% des réponses obtenue à Mlomp, Tiobon et Kartiack le caractérise comme un lieu de réunion ou de palabre.

Les animaux quant à eux qu'ils soient marins ou terrestres, domestiques comme sauvages, sont aussi sujets à des croyances qui sont parfois affiliées au lignage ou au clan. Il s'agit des totems qu'on interdit de tuer parce que considéré comme le miroir d'un individu dans le monde animal. Ceci explique d'ailleurs, le nombre important de sites totémiques, soit 62 % des sites répertoriés dans l'espace d'étude (figure 3).

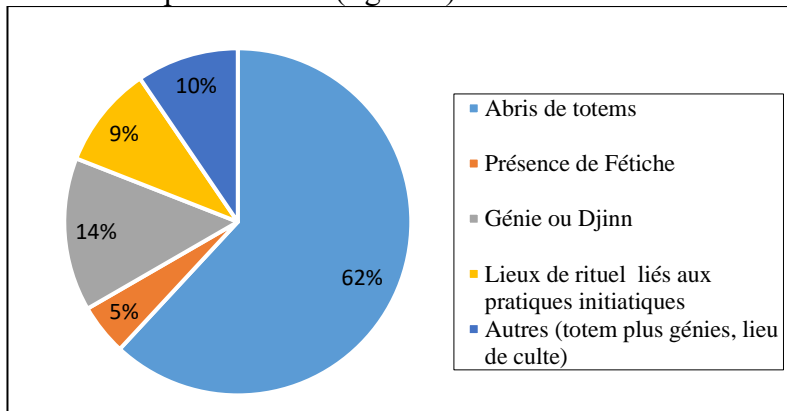


Figure 3. Nature des sites inventoriés / Nature of inventoried sites
(Source : Diatta C.S. et al., 2019)

Les huîtres, les arches et la mangrove sont également sujettes à certaines croyances et leur exploitation est abandonnée en hivernage. Selon les croyances locales, la cueillette des huîtres et l'exploitation des fagots de bois de mangrove durant cette période déclencherait une vague de malheurs dans le village. Ainsi, l'on serait tenté de croire que ces croyances communes à tous les Joola de la Basse Casamance traduisent une volonté d'alléger la

⁴ Gaatawounde est un étang sacré qui sert pour le bain des initiés.

⁵ Formation forestière sous la dépendance principale du sol à forêt marécageuse, gorgée d'eau en permanence.

charge de travail désormais réservée à la riziculture mais surtout d'atténuer la pression sur les écosystèmes afin qu'ils se régénèrent durant cette période favorable.

À l'image de nombreuses populations africaines (Butare, 2003), la nature, est aussi perçue comme un don de Dieu sur lequel il faut veiller de sorte à maintenir un équilibre entre les éléments qui la composent et des liens durables avec les divinités et les ancêtres. La religion traditionnelle, qui constitue l'élément fondamental de la culture joola, participe à l'établissement de liens particulièrement étroits entre la nature, les populations et les puissances qui la peuplent. Cette relation avec la nature dépasse les simples considérations matérielles (Palmeri, 1990). Ses valeurs d'identité culturelle et spirituelle ainsi que son organisation sociale se trouvent étroitement liées à la nature et aux ressources naturelles.

L'attention portée à la nature est aussi liée au fait que bon nombre de leurs cérémonies nécessitent le recours et l'usage de certains de ces produits (animaux et végétaux) (Doucouré, 2015). Ces cérémonies permettent d'assurer la cohésion sociale, l'harmonie avec les forces de la nature et la protection des individus. C'est ainsi que, compte tenu de l'importance de la pluie dans la vie des espèces et notamment pour la conservation de la biodiversité, on retrouve des sites d'intercession pour la pluie et l'obtention de bonnes récoltes. Par exemple, le site sacré de Gniback, situé dans le village de Thionck-Essyl, réunit une fois dans l'année les populations qui viennent demander des ressources en abondance et la pluie. Au cours de la réalisation du rituel, un échantillon de chaque ressource (halieutique et forestière) est offert en offrande à l'esprit qui habite les lieux. À Tendouck, une cérémonie connue sous le nom de fussabe est réalisée pour faire sortir les poissons de leur cachette et favoriser leur prise par les pêcheurs. En outre, les rapports spirituels entretenus avec la nature, les sites sacrés et les puissances qui l'habitent ont contribué à la protection de plusieurs espèces de la faune et de la flore. Les différentes prohibitions, les cultes et légendes qui font état des sanctions encourues par ceux qui transgressent les règles ont contribué à consolider la crainte et le respect du sacré. Il en est de même pour le rituel initiatique, une cérémonie par laquelle les populations et les gardiens de la tradition marquent leur commune volonté de préserver les richesses tant culturelles, spirituelles que naturelles. Les gardiens (prêtres, chefs coutumiers) de la tradition demeurent les garants du respect des règles établies. En somme, la cosmogonie locale, les tabous et interdits ont grandement contribué à préserver l'environnement en milieu joola. Cependant, même si en matière de conservation ces croyances sont bénéfiques, elles ont de nos jours tendance à disparaître. Cette effritement des croyances et pratiques traditionnelles influencée surtout les nouvelles religions est soulignée en Afrique de l'ouest, de l'est et du centre dans les travaux des auteurs comme Butare 2003 ; Baco

et al. 2007, Njombissie 2009, Salpeteur 2018). Comme l'ont montré le rapport du Millennium Ecologic Museum de 2010 et Salpeteur 2010, malgré les nombreux interdits qui les entourent, ces espaces sacrés sont menacés du fait essentiellement de la pression foncière, la croissance démographique et la surexploitation des ressources de la forêt.

Les pratiques traditionnelles Jóola à l'épreuve du temps et la durabilité des ressources

Cette partie traite du déclin des religions traditionnelles. Il se manifeste à travers divers aspects (déliquescence de la religion traditionnelle, abandon des retraites, transformation des rites) influencés par plusieurs facteurs dont les religions monothéistes (Islam, Christianisme), le modernisme avec l'avènement de l'école et la mondialisation qui a rapproché des peuples et des cultures des quatre coins du monde.

Dans le Blouf comme dans plusieurs territoires africains les traditions ancestrales sont délaissées au profit des autres cultures connues par la mondialisation selon 99 % des personnes interrogées. La tendance actuelle est à l'imitation de la culture occidentale au détriment de celle des ancêtres. Le monde est devenu un village planétaire où quasiment les gens peuvent facilement interagir et se déplacer et les uns avec les autres. La mobilité induite et la mise en contact de groupes pluriels sont peintes comme un « choc des civilisations » (Huntington, 2009). De plus en plus, les gens changent de mentalité suite au brassage culturel accentué par l'explosion des technologies de l'information (télévision, radio, internet, etc.). Tout est médiatisé et l'information circule librement. Au rythme de ce brassage culturel, de grandes mutations sont intervenues provoquant ainsi dans la société jóola l'érosion des valeurs coutumières qui rendent difficilement maîtrisable l'avenir culturel de ce peuple. Mais, auparavant, l'école a agi sur le comportement, l'habillement, le changement de vision et de façon de faire. Le fait est que même si d'aucuns prennent conscience des menaces d'acculturation, il n'en demeure pas moins que bon nombre adhèrent à ces nouveaux modes de vie. La raison en est simplement que le progrès technologique, qui est l'une des principales forces de la mondialisation, a permis à la fois l'évolution des mentalités et des comportements.

Ainsi, la comparaison entre les paysages du nord et du sud de la région de Basse Casamance, montre des différences frappantes. Globalement, dans le nord, la dégradation est très forte (encadré 1). Le sud a conservé un patrimoine forestier, entamé mais encore important. Dans les départements de Bignona et Ziguinchor, les interdits qui ont permis leur conservation disparaissent avec le développement de l'islam et du christianisme (Badiane, 2012 ; PADERCA., 2008). Les populations accordent moins de craintes par rapport au respect des règles ancestrales. En s'implantant, les nouvelles croyances ont vidé les

anciennes de leur substance. On assiste à un effritement généralisé des croyances traditionnelles et des paysages produits par celles-ci (Konrad Adenauer Stiftung., 2013). A cela s'ajoutent les effets combinés et vigoureux de la crise agricole et démographique qui assaillent les populations. En effet, les épisodes de sécheresses qui ont sévit dans la région du sahel dans les années 1970 a plongé la Casamance jadis réputée prospère dans une crise agricole qui profondément affecté les conditions de vie des populations, notamment rurales en zone rurale. La disponibilité des terres cultivables pose de plus en plus problème par sur de la dégradation des conditions pédoclimatiques sur la riziculture inondée et plus généralement à la dégradation des ressources naturelles (GRDR-UASZ-IRD, 2017).

Devant l'impératif de la survie et de l'appât du gain, toutes les ressources sont mises à contribution d'où la régression de celles-ci (Cornier-Salem, 1992 ; Marut, 2010).

« Les ressources forestières ont beaucoup souffert des effets de la crise. Les massifs forestiers ont été attaqués surtout au nord pour des besoins de survie, aussi bien par les combattants que les populations locales. Aux abords des forêts classées, il y a des scieries clandestines dans presque tous les villages, [...]. Toutefois, dans la zone d'Oussouye où on note une forte présence de forêts sacrées, les populations sont très conservatrices et vivent en symbiose avec les ressources forestières. Une autre cause de dégradation liée à la crise est l'abandon des terres par les populations fuyant les hostilités. En général, le paysan protège la forêt plus qu'il ne la dégrade ; s'il part, personne ne pourra protéger la forêt entame son processus de dégradation. [...]

Source : BUURSINK. (2004), P.45

Le déclin de la religion traditionnelle se perçoit également sur la durée des retraites qui s'est profondément réduite. De quelques mois (3 à 4 mois), on est passé à quelques semaines (1 à 3 semaines). Or, ces cérémonies d'initiation sont des moments forts de la religion traditionnelle. Elles sont l'occasion pour les dépositaires du savoir traditionnel de transmettre leur connaissance aux jeunes hommes. Le rite du bukut enseigne entre autres le respect de l'environnement naturel (Badiane, 2012). Ces plages de transmission de la connexion entre l'homme et l'environnement se sont également considérablement affaiblies en pays sère et chez beaucoup d'autres ethnies du Sénégal, privant les jeunes de ces savoirs endogènes (Dione, 2004). D'ailleurs, ce changement, dû à l'évolution de la société traditionnelle, peut être considéré comme un facteur limitant l'expansion des savoirs locaux car le temps qui lui est accordé actuellement est trop peu à notre avis pour transmettre les connaissances liées aux coutumes. Aussi, on assiste à une transformation profonde des pratiques rituelles. Le marabout a pris la place du féticheur dans le processus de désignation du chef spirituel. Les

marabouts adeptes de l'islam qui bannit ces pratiques occultes apportent pourtant les réponses qui aident à choisir ou à connaître le successeur du prêtre-féticheur qui lui sert la religion traditionnelle ou parfois les deux. C'est ce qui fait dire aux spécialistes que l'islam arabe est bien différent de l'islam noir car l'africain vit sa religion en étant attaché à sa culture négro-africaine (Tabar, 2010). Il s'agit là d'une apparente fusion ou d'un syncrétisme entre deux croyances pourtant opposées mais qui permettent à l'homme que ça soit en bien ou en mal d'invoquer le créateur. Il convient ainsi de prendre l'exemple du marabout-guérisseur et du prêtre-féticheur. On le sait, l'un comme l'autre prodigue des soins, le premier use de ses connaissances du coran tandis que le second à recours à ses pouvoirs magiques. En outre, la prégnance de l'islam dans cette région du Blouf et la profonde régression du culte animiste explique l'importance qu'on accorde au marabout pour certains choix dont celui du successeur du prêtre-féticheur.

L'organisation des cérémonies rituelles a également été affectée. Les intrants dans les rituelles traditionnelles ont changé radicalement. Le vin de palme est remplacé par l'eau. Les offrandes sont généralement constituées de biscuits alors que, dans le temps, un animal dont le porc (prohibé pour les croyants musulmans) était donné en sacrifice. Ces nouvelles pratiques incitent à penser que le culte des ancêtres (animisme) est loin derrière ; or qu'en réalité il n'en est rien puisque les génies intermédiaires continuent d'occuper une place significative dans la vie sociale des populations locales. Dès lors, nous pouvons nous poser la question de savoir qu'est-ce qui réellement dans ces pratiques revêt de l'importance ? Est-ce alors la substance qui permet de faire les rituels ou est-ce l'acte qui est important aux yeux du génie à qui l'on adresse les prières ? Il semblerait ici que ce soit l'acte puisque la substance jadis utilisée ne l'est plus à cause des nouvelles croyances religieuses. Ceci pose une certaine ambiguïté d'autant plus que chez les Joola animistes de la rive sud la substance (vin de palme), autrefois utilisée, demeure et reste le lien intrinsèque entre les esprits et les hommes.

Les religions révélées en Basse Casamance et devenir des intrants utilisés dans les rituels

Cérémonies rituelles	Intrants dans les rites en zone animiste	Intrants dans les rites pour les musulmans
Rites Kawassen	Vin de palme	eau
Offrande	Sang d'animaux	Biscuit, boulette de riz ou mil

Savoirs liés à la conservation des ressources

La vie des populations Blouf repose essentiellement sur l'utilisation des ressources naturelles. Pour la gestion de ces ressources, les populations disposent d'un ensemble de connaissances leur permettant de fournir des

informations relatives à l'écologie des espèces et à leurs habitats. Elles disposent également de connaissances remarquables sur les plantes et leurs modes d'utilisation. Toutefois, il convient de noter que le savoir en ce qui concerne l'usage des ressources végétales dans les soins de santé n'est pas accessible à n'importe qui. La pharmacopée traditionnelle s'associe chez les peuples de la Basse Casamance à la notion de « gnei-gnei », secret qui entoure la connaissance des tradipraticiens (Badiane et al., 2015). Or, en milieu jóola les secrets du sacré ou gnei-gnei sont la chasse gardée des initiés (prêtres, détenteurs du pouvoir mystique traditionnel). C'est pourquoi, les connaissances se rapportant à l'usage des plantes sont détenues par un nombre restreint. Dans leurs parterres, on retrouve des plantes médicinales, médico-mystiques et culturelles. Les non-initiés, quant à eux, ont des connaissances limitées ou partielles des espèces végétales et de leurs fonctions.

Des connaissances pertinentes du milieu exploité en matière d'écologie sont également détenues par les populations. Grâce au contact étroit avec le milieu naturel, les pêcheurs jóola par exemple à l'image de leur homologue Moken de la Thaïlande (Arunotai, 2006), de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, des îles Salomon et Vanuatu (Hviding, 2006), connaissent les espèces d'animaux marins, leurs caractéristiques, leurs habitats, les zones de reproduction, etc. Ainsi, s'élabore une connaissance assez nette de la biodiversité et un système de régulation ferme qui s'appuie sur les règles traditionnelles et les génies protecteurs. Les régulations portent sur des prohibitions totales, partielles ou temporaires qui d'une certaine façon favorisent la durabilité des ressources. La survie des populations et la continuité de certains rites dont la tenue dépend nécessairement de certaines ressources biologiques sont aussi assurées.

Les liens qui unissent les populations jóola de façon générale et Blouf en particulier, avec leur environnement tant matériel qu'immatériel et la représentation qu'elles se font de ces rapports, régissent leur comportement ainsi que leur conduite cristallisée dans les totems, les tabous, les rituels et la sacralisation de certains espaces. Ainsi, beaucoup d'éléments culturels (matériels et immatériels) tiennent une valeur spirituelle et symbolique particulière pour la population. Ces éléments dits patrimoniaux traduisent les liens forts qui unissent les populations à l'environnement et leur permettent de se situer dans un continuum temporel et de constitution des identités collectives.

Le patrimoine matériel

Le peuple jóola attache beaucoup d'importance à la nature. Une tradition bien ancrée protège l'environnement en donnant un statut particulier à certains sites. Cette tradition qui a commencé par la sacralisation de beaucoup d'espaces naturels (cours d'eau, forêts, bois, etc.) forme l'identité locale. Ainsi, la zone d'étude dispose d'un riche patrimoine en bon état

constitué de cours d'eau, forêts, bois, etc. D'ailleurs, le Kassa compte (en valeur absolue 64%) forêts et (en valeur absolue 73%) sanctuaires. Cette valeur tombe à 33% et 27% dans le Blouf (Diatta, 2018). Ce qui constitue un atout non négligeable pour la conservation de la biodiversité (UNESCO-CNRS-MNHN., 1998) ; Butare, 2003 ; Fall et al., 2011).

Le patrimoine immatériel

Les rites figurent en bonne place dans le patrimoine immatériel. Il s'agit généralement des rituels propitiatoires (pour éloigner les calamités ou obtenir de meilleures récoltes), de divination, d'initiations (culte), d'institution ou de transmission d'un savoir, etc. Les danses traditionnelles et les chants accompagnent quelquefois certains rites. C'est le cas de la danse amondolite qui autrefois, était exécutée par les femmes du Blouf à la fin de la récolte du riz pour remercier Ata Émit. En effet, les rites, les incantations, les chansons et les danses sont reliés les uns aux autres. Selon Doucouré (2015) « les chansons et les danses rythment de manière quasi systématique les incantations et les différents types de rites, tandis que les rites et les incantations comprennent presque toujours des séquences de chansons ou de danses ». Ces dernières constituent d'une part, des moyens d'intercession et de communication vis-à-vis des forces de la nature et, d'autre part, permettent de les remercier pour leurs bienfaits (bonnes récoltes, moyens de subsistance).

Les pratiques traditionnelles favorables à la conservation dans le blouf

Les pratiques traditionnelles de conservation des ressources marines et côtières dans le Blouf sont variées. Il s'agit de prohibitions liées à certaines espèces animales et végétales, à la sacralisation d'espaces et à des pratiques rituelles ou culturelles.

Les tabous portant sur des espèces animales et végétales et les pratiques associées

Plusieurs espèces animales jouissent d'un statut sacré et sont sujettes à des interdits qui consistent à ne pas les capturer ou les consommer. Parmi les animaux considérés comme tabous (tableau 2), les totems retiennent l'attention. Le totémisme est considéré comme protecteur de la biodiversité même si son impact réel reste limité. Cette pratique se retrouve un peu partout dans le monde. Ainsi, chez les Bakwé de Sassandra, il est interdit de porter atteinte à l'intégrité de la panthère, de même que le phacochère chez les peuples de Niambézéria de Lakota et le poisson manngoblé pour les familles Kéita de la vallée du Niger (Butare, 2003). Chez les Malinkés de la Côte d'Ivoire, chaque animal symbolise un nom de famille. La famille concernée n'a pas le droit de tuer ni de consommer la chair de l'animal totémique, mais se doit de le respecter et de le protéger (Diomande, 2011). Le

constat est le même en pays Ndut et chez les Lébous où l'on interdit de tuer le totem parce qu'il est lié soit à un ancêtre, soit à un génie (Dupire, 1991 ; Dumez et Ka 2000). Ailleurs dans le monde, nombre de groupes culturels de Vanuatu (un archipel situé dans le Pacifique Sud occidental) ont pour totem des espèces particulières de poisson, de pieuvre, de bénitier, de tortue, de requin ou de murène, ou des espèces terrestres interdites de consommation par respect envers les ancêtres (Hickey, 2007). Chez les Indous, la plupart de la population ne consomme pas la vache parce qu'elle est présentée comme l'animal de compagnie des dieux Krishna et Shiva et est douée d'un caractère particulier de sainteté et d'inviolabilité (Brown, 1964). Au Vietnam, en particulier dans les villages côtiers du centre et du Sud, le caractère sacré des cétacés enlève toute possibilité qu'ils soient exploités (Robineau 1998 in UNESCO-CNRS-MNHN., 1998). Se sont autant d'exemples qui montrent que l'importance du totémisme relève du fait qu'il y a une protection sélective de la biodiversité. Cela dit, le totémisme connaît une dépréciation car les autres communautés qui ne répondent pas à ces références peuvent disposer de l'animal selon leur convenance.

Tableau 2. Quelques espèces marines et terrestres taboues dans le Blouf

Espèces	Noms scientifiques	Raison du tabou	Familles apparentées
Requin scie	<i>Pristis pristis</i>	Totem	SAGNA de Babuteume et DIEME de Thionck-Essyl
Hippopotame	<i>Hippopotamus amphibius</i>	Totem	DIATTA abanbanta et Oulempane de Mangagoulack
Lamantin	<i>Trichechus senegalensis</i>	Totem/Génie	DIEDHIOU Bourombone de Tendouck, COLY djifalon de Mlomp Blouf.
Silure	<i>Naja Spp.</i>	Totem	Famille de Boutème
Eléphant	<i>Loxodonta</i>	Totem	DIATTA Elouboudioubéré de Thionck-Essyl

(Source : Enquêtes, 2015)

De même, certaines espèces végétales bénéficient de ce statut et sont soustraites de l'exploitation. En raison de leur usage spécifique (bain rituels, conjuration du mauvais sort, désenvoutement et purification) ou de leur situation géographique (sites des initiés ou fétiches), les populations les épargnent de l'abattage. Par conséquent la pression sur ces espèces est limitée. Entre autres arbres (tableau 3), citons le *Khaya senegalensis*, le *Carapa procera*, l'*Avicennia africana* ou *nitida*, *Adansonia digitata*, le *Rhizophora mangle*, le *Piliostigma reticulatum* ou *faara*. En effet, l'accomplissement de certains rituels religieux et thérapeutiques nécessite impérativement l'usage des écorces du Caïlcédrat ou de l'huile de *Carapa* communément appelée « touloukouna ou mulossor ». Par exemple, le macérât d'écorce du Caïlcédrat permet d'être purifié contre le boekin, les interdits sociaux en milieu jóola. On

l'utilise également pour des bains contre l'envoutement causé par les mauvais esprits et les malédictions engendrées par le contact avec les menstrues. Il est formellement interdit aux hommes de voir les menstrues d'une femme ou celle qui n'a pas encore sept jours après son accouchement. Ce même procédé permet également de purifier l'individu dont le conjoint vient de décéder. Les feuilles et les écorces en macérât protègent contre les mauvais esprits. Le Carapa et particulier son huile a des vertus médico-mystiques. Elle préserve des mauvais esprits. À Thionck-Essyl, le macérât des écorces du Carapa est utilisée pour soigner les personnes atteintes du fétiche nommé buroute. Les branches de Avicennia, et du Rhizophora sont aussi utilisées pour fabriquer les armes des plus jeunes initiés. Les écorces de Adansonia digitata (baobab) et Alchornea cordifolia (Arbre de djeman) servent respectivement pour le tissage d'habit et la mystification du corps du futur initié. Le Piliostigma reticulatum sert pour l'habillement du kankouran⁶. Ces plantes de portée culturelle bénéficient d'une attention particulière. Le Carapa est une espèce bien protégée, du fait de ses grandes vertus médicinales, médico-mystiques, mais aussi de la valeur ajoutée qu'offre l'huile extraite des graines. Malheureusement c'est une espèce fortement dégradée et la plupart des plants subsistant dans ces villages sont des héritages familiaux jalousement protégés. Aujourd'hui, la détérioration des conditions environnementales et économiques pousse les populations à faire fi des interdits pour assurer leur survie. Ce qui fragilise les espèces jusque-là soumises à certaines restrictions socio-culturelles.

Tableau 3. Espèces végétales interdites de coupe

Nom scientifique	Nom local	Pratiques interdites	Raisons de l'interdit
<i>Khaya senegalensis</i> (Desv.) A. Juss.	Bukay	Coupe	-Désertification -Porteur de pluie -Importance dans les pratiques culturelles et rituelles -Raréfaction
<i>Ceiba pentandra</i> (L.) Gaertn.	Busana	Coupe	-Porteur de pluie, -Dégradation
<i>Borassus aethiopum</i> Mart.	Burapaay, Bulayaay	Coupe	-Besoin de construction, -Importance culturelle
<i>Faidherbia albida</i> Del.	Bubirik	Coupe	-Plante fertilisante pour le sol
<i>Parkia biglobosa</i> (Jacq.) Benth.	Buniok, Bujilaay, Enokay	Coupe	-Utilisé comme bois chauffe dans le bois sacré -Produits lucratifs.
<i>Parinari excelsa</i> Sabine	Bumempatang	Coupe	-Ecorce utilisée pour des soins médico-mystiques

⁶ Masque d'origine manding qui incarne également le génie protecteur des initiés

Carapa procera DC.	Bukounoume	Coupe	-Importance thérapeutique, mystique et économique -Dégradation
Elaeis guineensis Jacq.	Bubekel, Epokel	Coupe	-Besoins rituels, -Besoins alimentaires et domestiques
Dialium guineense Willd	Buforan, Bupara, Bufaro	Coupe	-Produit lucratif
Avicennia nitida, Rizophora racemosa	Bubèg/kabesô, Oumak	Coupe	-Besoins écologiques des espèces marines, pratiques socio-culturelles

(Source : Enquêtes, 2015)

Les rituels associés aux ressources marines et côtières

La dépendance des populations joola vis-à-vis des ressources naturelles pour leur subsistance explique la tenue de nombreux rites parmi lesquels figure en bonne place le maintien de la bienveillance des divinités et des puissances invisibles qui gèrent la nature. Par ailleurs, les rites pour le permis d'exploitation des ressources auprès des génies tutélaires, l'opulence, la restauration d'une vie normale après des troubles occasionnés par la transgression d'un interdit sont parmi les priorités. Ce faisant, à certaines ressources naturelles végétales en milieu marin et côtier l'accès requiert un rite religieux et sacrificiel pour s'attirer les faveurs des génies (Guèye, 2007). Il existe des essences qui, du fait des usages (plantes médicinales), demandent des rituels avant leur prélèvement comme pour les plantes médicinales. Ce rite constitue une garantie qui permet au préleveur d'avoir l'accord de l'entité tutélaire. Plusieurs procédés rituels sont utilisés, mais les plus communs sont les offrandes de mil, de tabac ou de riz. L'autorisation de ponctionner peut s'obtenir avec une offrande de pièce d'argent en remplacement du tabac. Si l'arbre est logé dans un endroit sacré qui abrite un fétiche, l'offrande est constituée de vin de palme. Dans d'autres cas, on prélève juste un morceau de racine. L'accord du génie se manifeste par la soudure des deux extrémités où a été prélevé la veille le morceau de racine. Dans tous les cas, le prélèvement de tout arbre hanté n'intervient que si le génie donne son accord, et ceci ne s'obtient qu'au prix d'un rituel d'offrande. Outre les rituels avant le prélèvement de médicament, il y a ceux qui précèdent l'abattage d'un arbre. Thomas (1959), signale à ce propos qu'une semaine avant d'abattre un fromager par exemple, le tronc de l'arbre est soigneusement entouré de gris-gris rouges ornés de cauris, ayant pour effet de déloger sans brutalité les esprits qui le hantent. Toutes ces pratiques jouent un rôle déterminant dans la disponibilité de la ressource. Elles contribuent à renforcer leur maintien et leur reconstitution à travers des règles à observer.

Contrairement aux ressources végétales, l'accès aux animaux n'entraîne quasiment pas de rites, même si autrefois certains villages comme Thionck-Essyl et Tiobon en réalisaient avant de capturer le lamantin. Cet animal considéré comme mystique ne pouvait être chassé sans avoir procédé au préalable à un rituel de démystification afin de se prémunir du mauvais sort pouvant découler de sa prise. D'ailleurs, n'importe qui ne pouvait le chasser, car sa capture était susceptible d'entraîner un malheur pour le chasseur. De fait, avant et après sa capture, il fallait obligatoirement prendre un bain de purification. Aujourd'hui encore, notamment à Thionck-Essyl, la capture de cet animal (ce qui est très rare du fait de sa protection) et même si c'est de façon accidentelle nécessite un bain de purification. Les secrets de cette purification sont exclusivement détenus par la famille Diatta Emamou de Balankine du quartier de Batine.

Les systèmes de gestion traditionnelle locale des ressources naturelles marines et côtières : Recul des traditions et risque pour la conservation

Un certain nombre de règles définissant les conditions d'accès ou d'exploitation des ressources est institué par les communautés locales. Ainsi, le système de mise en défens (hubène/hutongh en jóola) est un excellent outil qui permet protéger les espaces ou espèces frappés de ce sceau. L'interdiction ou la protection est généralement matérialisée sur la chose ou les ressources concernées par un signe ou un objet. Ce signe visible peut être des feuilles de rônier tissées, des ossements d'animaux, un morceau d'étoffes rouge ou un bout de métal (figure 4 et 5).



Figure 4 : Fétiche contre le vol de bois dans la commune de Mangagoulack
(Source :Borrini-Feyerabend,2009)



Figure 5 : Signe d'une interdiction sur un arbre fruitier
(Source : Diatta C.S., mars 2015)

Les ressources concernées par ce système de mise en défens sont généralement l'huître/*Crassostrea tilupa*, l'arche/*Senilia senilis* et les arbres fruitiers dont certaines sont des piliers de l'économie locale. Il s'agit entre autres, du palmier à huile/*Elaeis guineensis*, du nérétier/*Parkia biglobasa*, du Ditakh/*Detarium senegalense* (localisés dans les champs), du manguier/*Mangifera indica*, du citronnier/*Citrus sinensis* et du

baobab/*Adansonia digitata* (dans l'espace d'habitation). L'idée est avant tout de préserver la ressource jusqu'à la maturation du fruit et d'éloigner les charpardeurs. Cet intérêt pour la conservation de ces espèces est lié au développement de l'économie de marché. En effet, la colonisation a créé des besoins nouveaux avec l'introduction d'une économie monétaire et mercantile à travers la culture de rente arachidière. Ceci a favorisé des flux migratoires vers la Basse Casamance de populations en provenance du Nord, à cause du refus manifesté par les autochtones d'adhérer à la politique coloniale française qui visait le développement de l'agriculture par l'introduction de la culture arachidière (Diop, 2002). C'est ainsi que débarquèrent des populations wolof à Carabane avec les militaires et les commerçants, amenés par les marins français comme laptots, manœuvres ou comme colons. L'île de Carabane jouait le rôle de garnison pour les troupes et surtout d'entrepôts pour le commerce. La présence des Wolof était primordiale pour développer l'agriculture dans la région. Ils venaient pour une période et retournaient chez eux après une campagne fructueuse, mais certains parmi ont fini par s'installer dans la région (Trincaz, 1984). Par ailleurs, des populations de la Guinée-Bissau (ex-Guinée portugaise) et de la République de Guinée (ex-Guinée française) sont également venues s'installer pour des raisons politiques ou économiques quelquefois internes à leurs pays d'origine (Diouf, 1984). Carreira et de Meirreles (1960) cité par Diouf (1984) montrent bien comment ces populations d'ethnie Mancagne, Manjak, Mandingue, Peulh, Balante et Papel de Guinée Bissau arrivaient à pénétrer en Basse-Casamance pour s'y réfugier et garantir leur survie économique. L'immigration en provenance de la République de Guinée quant à elle, concerne essentiellement les Peulhs.

Les années 1950 qui coïncident avec l'institution des directives françaises visant l'africanisation de l'administration coloniale vont aussi favoriser l'immigration "nordiste" vers la Basse Casamance (Diop, 2002). Selon Diop (2002), ces étrangers vont ainsi profiter de leur présence sur ces terres pour s'approprier d'une grande partie des ressources inexploitées de la Casamance. La même période, des migrants venus de la République du Ghana s'installèrent dans les îles ouest de la Basse Casamance (et en Gambie) pour y développer des activités de pêche et de transformation des produits halieutiques (Guèye, 2014). Dans leur sillage, d'autres migrants de la sous-région et du Nord du Sénégal arriveront en Basse Casamance attirés par les ressources halieutiques. De ce fait, en l'espace de quelques décennies (1950-1980), les ressources aquatiques qui jusqu'à une époque récente étaient sous-exploitées sont mises en valeur (Cormier-Salem, 1992).

Les mutations majeures ainsi constatées dans la société traditionnelle jóola ne sont pas sans conséquence sur la gestion des ressources naturelles. Autrefois, le Jóola avait sa manière de gérer les ressources de son terroir à travers des normes connues et respectées par la communauté. Il existait des

règles locales que même les étrangers étaient obligés de respecter. Les politiques de développement de la culture arachidière, le désenclavement de la Casamance, la pêche et l'avènement loi sur le Domaine National ont favorisé d'une manière générale la migration vers la région casamançaise (Diouf, 1984 ; Cormier-Salem, 1992 ; Diop, 2002 ; Diabone, 2010 ; Guèye, 2014). Des problèmes sont engendrés par ces diverses politiques entre autres la loi sur le domaine national (loi 64-46 du 17 juin 1964) qui a complètement modifié le système de gestion traditionnel.

La loi sur le domaine national en faisant fi des normes sociales locales, a relégué au second plan la gestion coutumière, le pouvoir des autorités locales et conféré aux allochtones des droits pérennes sur l'accès à la terre aux ressources naturelles (Diabone, 2010). L'exemple le plus palpable concerne les ressources halieutiques qui furent également durement éprouvées. En effet, jusque vers la fin du XIXe siècle, les ressources halieutiques qui étaient sous-exploitées sont aujourd'hui mises à rude épreuve (Cormier-Salem, 1992). La pêche naguère une activité de subsistance pour les autochtones devint de plus en plus intensive avec l'arrivée de pêcheurs migrants venus des autres contrées du Sénégal (Niominka, Wolof, Lébou). Dans les années 1990, Cormier-Salem (1992) signalait la présence en Casamance de plus de 85% pêcheurs maritimes étrangers, originaires des autres régions côtières sénégalaises, du fleuve Sénégal, des pays proches (Guinée, Ghana). Mieux équipé, avec des engins plus performants, les pêcheurs étrangers ne visent que le maximum de profit. Les engins (filets dérivant de type monofilament en nylon, senne tournante) habituellement utilisés ont entraîné de profondes modifications biologiques dans l'écosystème marin compromettant ainsi la pérennité des ressources halieutiques en Basse Casamance. Les quantités débarquées deviennent de plus en plus importantes. Les zones de pêche s'éloignent encore plus, certaines espèces se raréfient tandis que la taille diminue pour d'autres (Albaret, 2005). De 24 937 240 kg en 2005, la quantité débarquée passe à 38 533 840 kg en 2009 à 53 420 723 kg en 2014. D'ailleurs, la pêche a atteint ses limites en raison de la surexploitation des ressources accessibles aux pirogues motorisées (BUURSINK. 2004). Ainsi, influencé par type d'exploitation abusive, les autochtones sont passés d'une culture de subsistance à l'économie de marché. Du coup, le rapport à l'environnement change sous l'influence des facteurs cités plus haut et l'abandon progressif des pratiques traditionnelles.

De nombreux endroits interdits de pêche (abris de totems, habitacles de génies, lieux de rituel) où le Jóola n'osait pénétrer pour pêcher sont bravés par les étrangers. Les règles locales sont outragées par ces derniers sans pour autant qu'ils leur arrivent malheurs comme le prévoient les croyances locales. Certains sites (résidence de génie notamment) considérés comme sacrés qui inspiraient la peur et n'étaient pas exploités par les locaux sont désacralisés par ces étrangers. C'est le cas par exemple de certains sites comme Mitij dans

la commune de Mangagoulack. Ce n'est qu'avec l'APAC de Kawawana que ce site, reconnu d'antan pour son importance écologique, a retrouvé sa sacralité avec la pose d'un fétiche de protection. La réglementation officielle du site reconnu par la législation nationale vise la conservation durable des ressources naturelles.

La mangrove, particulièrement dans certaines zones écologiques (reproduction et nurserie) est également sujette à ce système de mise en défens. C'est le cas des bolongs de Mitij et Kiling-Kiling dans la commune de Mangagoulack, et celui de Kadiaka dans celle de Thionck-Essyl. Cette organisation de l'exploitation témoigne des préoccupations réelles de les préserver et d'assurer leur pérennité. Rappelons que les zones de mangrove taboues (réservées aux besoins de la cérémonie du *bukut*, abris de totem, sites pour les rites culturels et rituels) sont soumises à des restrictions limitant ou interdisant leur exploitation.

La présence de nombreux sites naturels sacrés qui forment des archétypes distincts où s'expriment les savoirs locaux a contribué à la protection d'une part importante de la biodiversité de manière générale et des ressources naturelles en particulier même si à l'origine l'objectif était tout autre.

Les sites naturels sacrés

Considérés comme un patrimoine à la fois naturel et culturel, les espaces sacrés font partie intégrante de la vie sociale et culturelle du groupe *jóola*. Ils sont liés à l'identité culturelle, sociale et spirituelle des *Jóola*. Partout dans le monde, ces aires sacrées existent (Wild et Mcleod, 2012). En raison des valeurs spirituelles et culturelles qui y sont attachées, ces espaces naturels sacrés bénéficient d'un grand respect. « Des restrictions d'accès ou d'usage y sont souvent d'application, et de nombreux sites restent ainsi dans un état naturel ou presque » (Ibid).

Dans le Blouf et de manière générale en Basse Casamance, les sites sacrés constituent pratiquement les seules réserves traditionnelles de conservation des ressources naturelles. Les forêts, les bois ou bosquets, les cours d'eau, les mares et les clairières (sanctuaire) sont les types rencontrés. Les forêts sacrées communément appelées bois sacrés sont les plus nombreux dans l'espace d'étude totalisant un effectif de 33% (figure 5). Chaque village dispose en général d'une forêt sacrée. Dans la conscience collective, ces espaces sont porteurs des esprits des ancêtres, des génies, des totems et autres divinités qui permettent le contact avec l'au-delà ou encore la consultation des ancêtres. Ils servent de lieux de culte et de rituels où prévalent des règles d'usage qui régulent les accès et la périodicité. De fait, même si elles constituent un exemple de conservation évidente, certaines d'entre elles se dégradent (Goudiaby, 2013). La raison de ces dommages également signalée dans l'ensemble du département de Bignona (PADERCA., 2008) s'explique

selon 90 % des populations interrogées, par l'adoption des religions révélées, le modernisme et la mondialisation entre autres. Ces affirmations corroborées par plusieurs études réalisées dans la région (Diabone, 2010 ; Badiane 2012 ; Fall et al., 2011 ; Diatta, 2018).

Les mares et sites sacrés marins (bras de mer) servent à divers usages dont les plus remarquables restent liés aux pratiques initiatiques et aux totems. Du point de vue écologique, elles remplissent des fonctions importantes : habitats et zones de reproduction pour certaines espèces de poissons tels que les carpes, les silures (Diatta et al., 2017 ; Diatta, 2018). À l'image de plusieurs régions d'Afrique et du monde, les sites sacrés marins correspondent généralement à des lieux de refuge et de reproduction de la faune marine (Butare, 2003 ; Hickey, 2007 ; Wild et Mcleod, 2012). Ce faisant, des espèces spécifiques de poissons, de mammifères, de reptiles, d'oiseaux et de crustacés y sont protégées, et leur capture est prohibée. Ainsi, malgré les pressions qui pèsent sur leur prorogation, nombre de ces endroits sont encore respectés dans le Blouf (Borrini-Feyerabend et al., 2009, UICN/CEESP., 2010, Diatta, 2020). Ce qui d'ailleurs contribue à la préservation des ressources dans ces endroits, même si l'objectif visé par ces pratiques répond plus à des préoccupations d'ordre culturel ou religieux (Cormier-Salem et al., 2002 ; Butare, 2003).

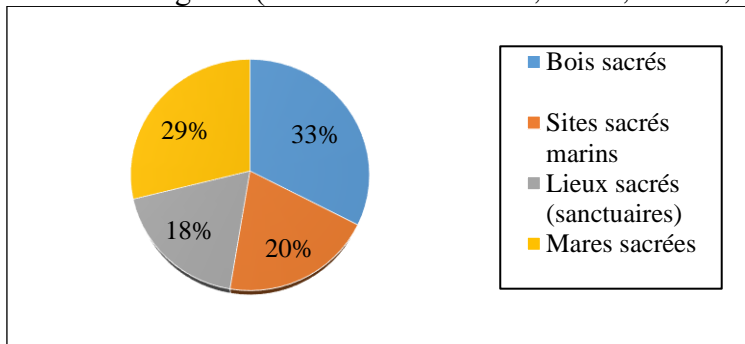


Figure 5. Les types de sites sacrés rencontrés dans le Blouf
(Source : Diatta, 2019)

En outre, les recherches effectuées dans le Blouf ont permis de constater la cessation de certains cultes animistes, influencé par plusieurs facteurs dont les religions monothéistes (Islam, Christianisme) et le modernisme. En effet, la religion traditionnelle qui occupait une place très importante dans la vie des Joola et régissait les relations des hommes avec leur environnement, a commencé à être relégué au second plan. Le Blouf, qui autrefois, baignait dans l'océan des traditions ancestrales a vu certaines pratiques et cultes animistes se perdre sous le joug de l'islam ou du christianisme. Par exemple à Thionck-Essyl, Badjonkossor le plus grand lieu de culte animiste de tout le village a été rayé et remplacé par la grande mosquée du village. Le rite dénommé Edjil destiné à faire tomber la pluie fut

également délaissé sous l'influence de l'Islam. Ce n'est qu'en 2007 qu'il a été rétabli pour venir à bout de la rareté des pluies. Nombre de sites sacrés qui, naguère, ne faisaient l'objet d'aucune exploitation ou qui étaient sujets à des restrictions sont désacralisés. On assiste ainsi « à un nouveau type de rapport entre l'homme et le milieu naturel dans lequel les considérations religieuses et métaphysiques ont de moins en moins de place » (Guèye, 2007).

A l'image de plusieurs régions du monde les savoirs locaux font de nos jours face à de nombreuses menaces (Butare, 2003 ; Diatta, 2018). Ces menaces peuvent être résumées en quatre grands types :

- religions nouvelles qui ne tolèrent pas certaines pratiques animistes considérées comme sacrilèges ;
- présence de l'école occidentale qui favorise le rejet ou l'abandon de la tradition ;
- l'urbanisation qui constitue un facteur puissant de changement de pratiques sociales ;
- et enfin des politiques nationales en matière de gestion des ressources marines et côtières.

Regard critique sur les pratiques endogènes

Par ailleurs, tout en reconnaissant les bienfaits et l'apport des savoirs et pratiques coutumières du peuple joola, il n'en demeure pas moins que certains ne contribuent point à la conservation. Bolendjele et al. (2013) a souligné les limites de ces pratiques traditionnelles qui « se justifient par le fait que l'homme a toujours entretenu avec l'environnement des rapports multiples d'ordre utilitaire, de l'époque ancienne jusqu'au moment actuel ». Ainsi, dans la société traditionnelle joola, la propriété de la terre est aux premiers occupants, c'est à dire à la famille qui s'est installée la première et a procédé au défrichage (Guèye, 2007). De plus en plus, le besoin croissant d'espace pour habiter ou pour cultiver et aussi pour les soins de santé a favorisé le développement de pratiques nocives sur l'environnement et la végétation naturelle (Diatta, 2018). Des pratiques telles que le déboisement, l'usage impropre du feu pour les défrichements, les coupes de bois pour les usages domestiques, la ponction de partie d'arbre pour les soins de santé dû au regain d'intérêt pour la pharmacopée sont autant de pratiques qui ne concourent pas à la préservation. L'aménagement de digues qui sont des techniques très répandues utilisés par le paysan joola d'antan pour se protéger contre l'invasion des eaux salées est aussi une pratique qui détruit le peuplement de palétuviers ainsi que les arbustes situés à proximité (Pélissier, 1966). Il en est de même pour les pratiques sacrificielles lors des rituels, de cérémonies de baptêmes, mariages, funérailles entre autres qui impliquent l'usage de lait, de chair ou de sang de certains animaux en guise d'offrande. En effet, le sang de certains animaux comme le bœuf, le porc, la chèvre, le coq

et la poule nourrit les ukíin. Par ce don, ces animaux concrétisent physiquement les alliances les plus diverses entre Dieu et les populations. Ils demeurent ainsi les garants et la marque du souhait d'une paix sociale face aux difficultés quotidiennes.

Conclusion

La perte des savoirs et pratiques traditionnelles dans le Blouf constitue une menace réelle qui pèse aussi bien sur les ressources que sur le bien-être des populations locales. Ceci nous pousse à nous demander ce qu'il adviendra d'elles si les pratiques animistes disparaissent définitivement. La réponse à cette question réside dans l'urgence de prendre des mesures idoines pour éviter la disparition des pratiques et des savoirs endogènes d'où elles dérivent. Notons que ces connaissances concernent le milieu biophysique (informations relatives à l'écologie des espèces et à leurs habitats, l'usage médicinal des plantes) et socio-culturel. Les savoirs en ce qui concerne le milieu socioculturel sont associés à une vision holiste de l'environnement qui tient compte des interactions entre les populations et leur milieu de vie. Beaucoup d'éléments culturels (matériels et immatériels) y tiennent une valeur spirituelle et symbolique particulière pour la population. Ces éléments dits patrimoniaux traduisent les liens forts qui unissent les populations à leur environnement.

Comme on a pu le constater dans le Blouf, les savoirs endogènes ne sont plus ce qu'ils étaient auparavant. La religion traditionnelle qui permet d'entretenir ces pratiques est de moins en moins pratiquée. Les populations optent de plus en plus pour les religions monothéistes dont les pratiques ne sont pas en adéquation avec l'animisme. Or, force est de constater que la perte de ces savoirs peut entraîner des conséquences néfastes sur les ressources, car si l'environnement est encore préservé dans cette partie sud du Sénégal en l'occurrence la Basse Casamance, c'est en grande partie dû aux pratiques traditionnelles. Le sacré reste encore de nos jours un mécanisme efficace de protection et de régulation dans l'exploitation des ressources.

En dépit de toutes ces contraintes, des opportunités s'offrent tant au niveau local, national que mondial pour la réactivation des savoirs et pratiques endogènes (Koy et Ngonga, 2017). Au Sénégal, la promulgation des lois 96-06 du 22 mars 1996 portant code des collectivités locales et 96-07 du 22 mars 1996 portant transfert de compétences aux régions aux communes et aux communautés rurales a permis de corriger les méfaits engendrés par les politiques développées. Les populations locales sont responsabilisées et disposent désormais du droit de gérer leurs propres ressources. Ainsi, même si jusqu'ici les savoirs et pratiques endogènes n'ont toujours pas une reconnaissance officielle, les lois en place laissent apparaître la volonté de l'Etat du Sénégal de les prendre en compte par la mise en avant d'une approche de cogestion. Dans cette logique, le code de l'environnement a été révisé, en

2001, pour une meilleure gestion de l'environnement. Mais, la mesure la plus récente est la révision du code de la pêche qui définit des dispositions pour une gestion durable des ressources halieutiques. Ces cadres stratégiques inscrivent au premier plan la participation des populations dans l'élaboration et la mise en œuvre des plans d'aménagement et de gestion locale des ressources marines et côtières. Ainsi, par ce revirement l'Etat jette les bases d'une nouvelle gestion qui répond aux exigences locales même si le domaine marin relève exclusivement de sa compétence. L'érection des zones protégées (APACs) par les autochtones pour éviter une totale dégradation de la ressource, la mise en place des Conseils Locaux de Pêche Artisanale (CLPA), des conventions locales, entre autres dérivent de ces dernières lois.

References:

1. ANSD. (2015). « Situation économique et sociale régionale 2013 », Service Régional de la Statistique et de la Démographie de Ziguinchor, 126 pages.
2. Millennium Ecologic Museum M.E.M (2010). Inventaire, cartographie et étude diagnostic des forêts sacrées du Cameroun : contribution à l'élaboration d'une stratégie nationale de gestion durable. Rapport final d'exécution. 73 pages
3. ALBARET, JJ., ECOUTIN, JM et SADIO, O. (2005). « Environnement, peuplement des poissons et exploitation halieutique en Casamance ». Rapport scientifique (Mission Casamance, février 2005), 15p.
4. BADIANE, SD. (2006). « Les pratiques culturelles et gestion des ressources forestières en basse Casamance : l'exemple des Diola d'Oussouye ». Option : environnement. Mémoire de DEA, Département de Géographie/UGBS, 83 pages.
5. BADIANE, SD. (2012). « Espaces forestiers de la Casamance amphibie (Sénégal). Déterminisme territorial, biodiversité et stratégies de conservation ». Thèse de doctorat unique, Spécialité : Environnement littoral, UCAD Dakar, 320 pages.
6. BADIANE, SD., MBAYE, E., COLY, A et KANE, A. (2015). « Gneigni » et pharmacopée traditionnelle en Basse Casamance (Sénégal) : Leçons d'investigations sur le sacré et la biodiversité, Liens Nouvelle Série, N°20, p. 99-109. Accessible sur : http://fastef.ucad.sn/LIEN20/liens20_badiane_mbaye_coly_kane.pdf.
7. BOLENDJELE, W., RISASI, E, KITAMBALA, V. (2013). Limites des pratiques ancestrales de la conservation de l'environnement. In REVUE DE L'IRSA N° 19 Décembre. Accessible sur : <http://www.unikis.ac.cd/sites/default/files/BOLENDJELE%20>

- W% E2% 80% 99Afi% 20% 3B% 20RISASI% 20Etutu% 20et% 20KITA
MBALA% 20Vangehanian.pdf.
8. BORRINI-FEYERABEND, G., CHATELAIN, C, TOUS, P. (2009). Rapport pour l'Association des Pêcheurs de la Communauté Rurale de Mangagoulack, CENESTA, PNUD/FEM/SGP et FIBA, 79 pages.
 9. BROWN, WN., 1964, La vache sacrée dans la religion hindoue. In *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 19ème année, N. 4, p. 643-664; doi : 10.3406/ahess. 1964.421195. Accessible sur : [http : //www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1964_num_19_4_421195](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1964_num_19_4_421195). Consulté le 15 juillet 2016.
 10. BUTARE, I. (2003). Pratiques culturelles et conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du centre. Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Fasso) du 18 au 21 juin 2001. IDRC/CRDI, Zoom Edition, 251 pages.
 11. BUURSINK. (2004). « Evaluation Environnementale Régionale du Programme de Relance des Activités Economiques et Sociales en Casamance (PRAESC) », 115 pages.
 12. BRUNET, R. FERRAS, R et THERY, H. (2005). *Les mots de la géographie* », dictionnaire critique, (3e édition), Montpellier-Paris, RECLUS – La Documentation Française, 520 pages.
 13. CHABI-YAOURE, F. (2009). « Caractérisation des savoirs locaux et des modes traditionnels de gestion des ressources marines et côtières dans les futures AMP du petit kassa et de pointe Saint Georges en Casamance au Sénégal ». Mémoire de master spécialisé en gestion des aires protégées, 73 pages.
 14. CORMIER-SALEM, MC. (1992). *Gestion et évolution des espaces aquatiques : La Casamance.*, ORSTOM, Collection Etudes et thèses Paris, 571 pages.
 15. CORMIER-SALEM, MC., JUHE-BEAULATON, D, BEAUTRAIS, J et ROUSSEL, B. (2002). *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales et enjeux internationaux*, Editions IRD, 467 pages.
 16. CORMIER-SALEM, MC., JUHE-BEAULATON, D, BEAUTRAIS, J et ROUSSEL, B. (2005). *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales*, Editions IRD, 551 pages.
 17. DA CUNHA, CM. (2012). *Savoirs autochtones : quelle nature, quels apports ?*. Paris, Collège de France / fayard, coll. Leçons inaugurales du Collège de France, N° 227, p. 17-60.
 18. DEL VECCHIO, G. (1961). *L'homme et la nature*. In : *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 59, n°64, 1961. pp. 683-692. Accessible sur : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-

- 3841_1961_num_59_64_5097, doi :
<https://doi.org/10.3406/phlou.1961.5097>.
19. DEMBA, F. (2011). Savoirs locaux et conservation de l'agro-biodiversité : Leçons d'une expérience dans la riziculture traditionnelle dans les villages de Ndoff et de Faoye. Mémoire de DEA en Sciences de l'environnement, ISE/UCAD, 90 pages.
 20. DIABONE, C. (2010). « Les ressources foncières et forestières et le développement en Casamance : regard de l'anthropologie du développement sur l'agglomération de Houlouf ». Mémoire de maîtrise en de l'Université Laval/Québec, département d'anthropologie, faculté des sciences sociales, 140 pages.
 21. DIATTA, CS. (2012). « Le rôle des sites naturels sacrés pour la conservation des ressources naturelles marines et côtières : l'exemple du Petit Kassa et de l'aire du patrimoine autochtone et communautaire de Mangagoulack (Casamance) ». Mémoire de Master : Gestion des Ecosystèmes Aquatiques, Institut Universitaire des Pêches et d'Aquaculture (IUPA), UCAD, 87 pages.
 22. DIATTA, CS., DIOUF, M, KARIBUHOYE, C et SOW, AA. (2017). Sites naturels sacrés et conservation des ressources marines et côtières en milieu traditionnel diola (Sénégal), Revue d'ethnoécologie 11, pp. 1-22. Accessible sur : <http://ethnoecologie.revues.org/2900>.
 23. DIATTA, CS. (2018). « Savoirs locaux et modes traditionnels de gestion des ressources naturelles marines et côtières en Basse-Casamance : perspectives de leur intégration dans le système conventionnel ». Thèse de doctorat unique. Spécialité : Géographie, option Environnement. UCAD/Dakar, 315 pages.
 24. DIATTA, CS., SOW, AA. et DIOUF, M. (2020). Customs and traditional management practices of coastal marine natural resources in Lower Casamance : Perspectives of valorisation of endogenous knowledge, Journal of Ecology and The Natural Environment, Vol. 12(2), pp. 46-64
 25. DIÉDHIU, M. (2006). « Savoirs locaux, conservation de la biodiversité et gestion durable des aires protégées : l'exemple de la réserve de biosphère du delta du Saloum ». Mémoire de DEA, ISE. 97 pages.
 26. DIONE, S. (2004). L'appel du Ndut ou l'initiation des garçons seereer, IFAN/ENDA. Edition, Collection Patrimoine, n°1-2, 159 pages.
 27. DIOP, MC. (2002). Le Sénégal contemporain. Editions Karthala-Paris, 656 pages.
 28. DIOUF, MB. (1984). La Basse Casamance : organisation, système foncier et migration (Synthèse bibliographique). Mémoire de stage. Centre de Recherches Agricoles de Djibélor, ISRA, 84 pages.

29. DUCARME, F. & COUVE D. (2020). What does 'nature' mean?. Palgrave communications 6 :14, p. 1-8. Accessible sur : <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0390-y>
30. DUCARME, F. (2019). Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 14(2), pp. 23–60. Accessible sur : <https://doi.org/10.7202/1062506ar>
31. DUMEZ, R. et KA, M. (2000). TERRITOIRE ASSIÉGÉ YOFF. Un village lébou dans la banlieue de Dakar. Collection Dossiers régions côtières et petites îles 7. Ed. UNESCO. CNRS – Programme Environnement Université Cheikh Anta Diop de Dakar – Chaire UNESCO. 81 pages. Accessible sur : <http://www.unesco.org/csi/pub/papers2/yoff.htm>.
32. DUPIRE, M. (1991) Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement. In *L'Homme*, tome 31 n°118, p. 37-66. Accessible sur : Http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1991_num_31_118_369379.
33. DOUCOURÉ, B. (2015). Fonctions des savoirs endogènes, des normes et des pratiques culturelles dans la conservation de la biodiversité marine et côtière : L'exemple de la Guinée, de la Guinée Bissau et du Sénégal. Rapport de synthèse. MAVA / CODESRIA. 32 pages.
34. DUPRÉ, G. (1991). Savoirs paysans et développement. farming knowledge and development. Karthala-ORSTOM, Paris, 524 pages.
35. FALL, SM., DIOUF, M et BADIANE, SD. (2011). « Identification et caractérisation des sites naturels sacrés côtiers et marins en Afrique de l'ouest ». Etude de Cas du Sénégal, Rapport du Sénégal. 39 pages. Accessible sur : http://www.rampao.org/IMG/pdf/identification_et_caracterisation_de_s_sites_naturels_sacres_cotiers_et_marins_en_afrique_de_l_ouest_sn.pdf.
36. GEOFFROY, ADB. (2009). Le passage à l'écriture. Mutation culturelle et devenir des savoirs dans une société de l'oralité. Thèse de Doctorat de Sociologie, Université de Nantes/Université d'Abomey-Calavi. 386 pages.
37. GOUDIABY, M. (2013). « Les parcs agroforestiers en Basse Casamance Contribution du *Parkia biglobosa* (néré) à la réduction des risques de pauvreté des ménages de la communauté rurale de Mangagoulack, au Sénégal. Mémoire Maîtrise en agroforesterie, université de Laval/Canada, 98 pages.

38. GRDR-UASZ-IRD, 2017 : Un littoral en mouvement. Diversité, dynamiques et mutations des territoires frontaliers du sud-ouest du Sénégal et du nord-ouest de la Guinée-Bissau. 133 pages.
39. (Ziguinchor, Sédhiou, Oïo et Cacheu).
40. GUËYE, M. (2007). Sociétés rurales et développement durable. Transformations récentes des agricultures, stratégies paysannes et soutenabilité des systèmes ruraux en Afrique sahélo-soudanienne : cas du département de Bignona (Sénégal méridional). Thèse de doctorat, Université de Montréal, Département de géographie, Faculté des arts et des sciences. 229 pages.
41. GUËYE, DD. (2014). Transferts immatériels et migrations SUD-SUD : Quel impact sur le développement local en Casamance, Gambie et Guinée-Bissau?. Rapport de recherche ACPOBS/2014/PUB03, OIM. 41 pages. Accessible sur : http://publications.iom.int/bookstore/free/Transferts_immateriels.pdf
42. HICKEY, FR. (2007). Gestion traditionnelle des ressources marines à Vanuatu : reconnaître, appuyer et renforcer les systèmes autochtones de gestion des ressources. Ressources marines et traditions, Bulletin de la CPS n°20, p.11-23. Accessible sur : http://www.spc.int/DigitalLibrary/Doc/FAME/InfoBull/TRAD_VF/20/TRAD20VF_11_Hickey.pdf.
43. HUNTINGTON, S. (2009). Le choc des civilisations. Paris : Odile Jacob.
44. IBO, GJ., (1994). Perception et pratiques environnementales en milieu traditionnel africain : l'exemple des sociétés ivoiriennes anciennes ». ORSTOM, 17 pages.
45. Konrad Adenauer Stiftung. (2013). L'Afrique dans la mondialisation / Sortie annuelle des boursiers du 5 au 7 avril 2013 à Djilor. 53 pages. Accessible sur : <https://docplayer.fr/176481-Sortie-annuelle-des-boursiers-de-la-fondation-konrad-adenauer-a-djilor-du-5-au-7-avril-2013.html>
46. KOY, JK., NGONGA, AMM. (2017). Pratiques Traditionnelles de Conservation de la Nature à L'épreuve des Faits Chez Les Peuples Riverains de la Réserve de Biosphère de Yangambi (RDC). European Scientific Journal, vol.13, 328-356. Accessible sur : <https://ejournal.org/index.php/esj/article/view/9039>
47. LEVI-STRAUSS, C. (1962). La Pensée Sauvage. Paris, Plon, 393 pages.
48. MARZOUK-SCHMITZ, Y. (1993). Du côté de la Casamance : pouvoirs, espaces et religions. In: Cahiers d'études africaines, vol. 33, n°131, pp. 483-491. Accessible sur :

- http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1993_num_33_131_1513,
doi : 10.3406/cea.1993.1513.
49. MOUSSAVOU, R. (2012). « L'intégration des savoirs endogènes dans les cours de sciences au Gabon : points de vue d'enseignants et d'enseignantes en formation ». Thèse de Doctorat en didactique du département d'études sur l'enseignement et l'apprentissage à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université Laval. 301 pages.
 50. PALMERI, P. (1995). Retour dans un Village Diola de Casamance, Chronique d'une recherche anthropologique au Sénégal. Edition L'Harmattan, Paris, 397 pages.
 51. PÉLISSIER, P. (1966). Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance, Fabrique St Yrieux, 939 pages.
 52. PADERCA. (2008). « Diagnostic de l'état global du milieu naturel en Casamance ». Rapport Provisoire, 161 pages.
 53. SALPETEUR M. (2018). « Penser l'histoire des paysages avec les sanctuaires boisés », Les nouvelles de l'archéologie, Les nouvelles de l'archéologie, 152, p. 35-40. Accessible sur : URL : <http://journals.openedition.org/nda/4215> ; <https://doi.org/10.4000/nda.4215>
 54. SALPETEUR M. (2010). Espaces politiques, espaces rituels : les bois sacrés de l'Ouest-Cameroun Dans Autrepart 2010/3 (n° 55), Éditions Presses de Sciences Po. Pages 19 à 38. DOI 10.3917/autr.055.0019
 55. SEHOUETO, L. (1996) Savoirs locaux ou savoirs localisés ? La production et la diffusion des savoirs agricoles paysans au Bénin : éléments empiriques pour une anthropologie sociale des savoirs locaux. Accessible sur : <http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/le/2002/sehoueto/Sehoueto.pdf>. Consulté le 17 mai 2013.
 56. TRINCAZ, P. (1984). Colonisation et Régionalisme Ziguinchor en Casamance, Éditions de l'ORSTOM, Collection travaux et documents no 172. 271 pages.
 57. UICN/CEESP. (2010). « Document d'accompagnement à la note d'information. La diversité bio-culturelle conservée par les peuples autochtones et les communautés locales. Exemples et analyses », n°10, 71 pages.
 58. UNESCO-CNRS-MNH. (1998). « Natural sacred sites, cultural diversity and Biological diversity ». International symposium, 89 pages.
 59. WILD, R. et MCLEOD, C. (2012). Sites naturels sacrés : Lignes directrices pour les gestionnaires d'aires protégées, Gland, Suisse : UICN. xii + 108 pages.