

## QUAND LA NATURE DEVIENT PATRIMOINE : CONSTRUCTION SOCIALE ET GOUVERNANCE LOCALE DE L'ENVIRONNEMENT DANS LES VILLAGES DE KONROMBÈRÈ ET DE TANI (NAYALA, BURKINA FASO)

**Touobawènèkaon Maximin SOMDA**, *Université Nazi BONI, Bobo-Dioulasso, Burkina Faso.*  
somdatm@gmail.com

**Joël DABIRÉ**, *Université Nazi BONI, Bobo-Dioulasso, Burkina Faso.*  
joeldabire24@yahoo.com

### Résumé :

Ce travail examine la construction sociale de la nature comme patrimoine collectif dans les villages de Konrombèrè et de Tani (province du Nayala, Burkina Faso). Dans un contexte de dégradation des terroirs et de crise environnementale, la patrimonialisation apparaît comme un processus qui articule mémoire, usages et gouvernance locale. La recherche repose sur une approche qualitative qui vise à comprendre les représentations et pratiques des communautés rurales. Les données ont été collectées à travers des entretiens semi-directifs, une grille d'observation et une analyse documentaire. Le traitement des données s'est appuyé sur l'analyse de contenu des discours recueillis, permettant de dégager les significations attribuées à l'environnement et aux logiques de patrimonialisation. Les résultats montrent que la terre et les ressources naturelles sont perçues comme des biens communs qui sont transmis de génération en génération et investis de valeurs identitaires et spirituelles. Les représentations sociales associent l'environnement à la présence des ancêtres et des esprits protecteurs, ce qui fonde des pratiques rituelles et des interdits qui renforcent la conservation. Les usages quotidiens confèrent à la nature une utilité matérielle qui s'ajoute à sa valeur symbolique. La gouvernance locale repose sur l'imbrication des normes coutumières (totems, interdits, sacrifices) et des politiques publiques de conservation, produisant des compromis entre tradition et modernité. La patrimonialisation de l'environnement illustre ainsi une double dynamique : mémoire collective et usages pratiques, qui légitiment la protection des ressources et renforcent la cohésion sociale. En conclusion, ces résultats montrent que la nature devient patrimoine parce qu'elle est simultanément ressource vitale, mémoire identitaire et objet de régulation communautaire. De même, les parcours pastoraux, les points d'eau et les zones de pâturage sont eux-mêmes patrimonialisés, car ils assurent la continuité des pratiques d'élevage et participent à la cohésion sociale entre agriculteurs et éleveurs.

**Mots clés :** *Patrimonialisation, Gouvernance, Mémoire collective, Normes coutumières, Konrombèrè, Tani, Burkina Faso.*

### When Nature Becomes Heritage : Social Construction and Local Governance of the Environment in the Villages of Konrombèrè and Tani (Nayala, Burkina Faso)

#### Abstract

This article examines the social construction of nature as collective heritage in the villages of Konrombèrè and Tani (Nayala Province, Burkina Faso). In a context of land degradation and environmental crisis, patrimonialization appears as a process that articulates memory, uses, and local governance. The research is based on a qualitative approach aimed at understanding the representations and practices of rural communities. Data were collected through semi-structured interviews, an observation grid, and documentary analysis. The data processing relied on content analysis of the collected discourses, allowing the meanings attributed to the environment and the logics of patrimonialization to be identified. The results show that land and natural resources are perceived as common goods passed down from generation to generation, invested with identity and spiritual values. Social representations associate the environment with the presence of ancestors and protective spirits, which underpins ritual practices and taboos that reinforce conservation. Daily uses confer on nature a material utility that adds to its symbolic value. Local governance is based on the intertwining of customary norms (totems, taboos, sacrifices) and public conservation policies, producing compromises between tradition and modernity. The

patrimonialization of the environment thus illustrates a dual dynamic: collective memory and practical uses, which legitimize the protection of resources and strengthen social cohesion. In conclusion, these results show that nature becomes heritage because it is simultaneously a vital resource, an identity memory, and an object of community regulation. Likewise, pastoral routes, water points, and grazing areas are themselves patrimonialized, as they ensure the continuity of livestock practices and contribute to social cohesion between farmers and herders.

**Keywords :** *Patrimonialization; Governance; Collective memory; Customary norms; Sustainable development.*

## Introduction

Depuis la conférence de Stockholm en 1972, la question environnementale qui était jusque-là reléguée au second plan, s'est implantée dans le discours politique et médiatique des institutions internationales et de plus en plus dans la vie de tous les jours. Elle a attiré l'attention des chercheurs aussi bien dans le domaine des sciences de la nature que celui des sciences sociales et humaines sur les catastrophes naturelles qui ne cessent de se multiplier dans le monde. Au Burkina, la dégradation des écosystèmes et des sols a suscité des initiatives de restauration des sols et de protection de l'environnement de façon générale. Ces actions consistent à protéger les espèces et les écosystèmes ainsi que l'ensemble de la biodiversité comme un bien patrimonial et non comme un bien de consommation renouvelable (Triplet, 2017). En effet, les catastrophes écologiques, les menaces technologiques, le rétrécissement des cours d'eau, les sensibilisations et les cris d'alerte qui se succèdent, contribuent à l'émergence d'une sensibilité environnementale qui enfin tente de considérer les ressources naturelles comme un patrimoine à protéger pour les générations futures. La prise de conscience de l'interdépendance des activités menées sur l'écosystème terrestre et l'exigence de sa protection sont de plus en plus affirmées par l'ensemble des acteurs et surtout en milieu rural. Dans ce sens, le quatrième principe de la déclaration de la conférence mondiale de Rio de Janeiro dit que : « *pour parvenir à un développement durable, la protection de l'environnement doit faire partie intégrante du processus de développement et ne peut être considérée isolément* » (CNUED, 1992 : art 4). En effet, cette prise de conscience de la crise, nourrie par les catastrophes écologiques et les initiatives locales de protection de l'environnement, dépasse le cadre strictement technique ou scientifique. Elle s'inscrit désormais dans une dynamique sociopolitique plus large, celle de la patrimonialisation de la nature, qui reconfigure les rapports entre les sociétés humaines et leurs milieux naturels.

Dans cette perspective, M. Mauss (1925) rappelle que la patrimonialisation de la nature peut être comprise comme un fait social total, mobilisant à la fois les représentations collectives, les savoirs, les pouvoirs et les identités. Cette approche ouvre la voie à une lecture élargie du patrimoine, au-delà de sa seule dimension matérielle. Dans le même sens, G. Di Méo (2007) insiste sur la patrimonialisation comme un processus de construction sociale et de mise en récit des lieux, où le choix de ce qui devient patrimoine reflète les rapports de pouvoir et les valeurs partagées. J. Davallon (2003) prolonge cette réflexion en considérant le patrimoine comme tout objet ou pratique revendiqué par un groupe en raison de sa valeur symbolique, ce qui souligne la dimension identitaire et collective du processus. Contrairement à ces auteurs, P. Descola (2005) invite à dépasser le dualisme nature/culture, en montrant que les relations entre humains et non-humains sont plurielles. Cette perspective élargit la patrimonialisation à des dimensions idéelles et relationnelles, et non seulement matérielles, en intégrant les multiples façons dont les sociétés construisent leurs rapports à l'environnement.

Par ailleurs, la dimension historique constitue également un point d'ancrage essentiel dans l'analyse de la patrimonialisation de la nature. Selon J. Boutrais et D. Juhé-Beaulaton (2002), le patrimoine est d'abord ce qui se transmet en succession, tandis que S. Héritier (2013) souligne que le patrimoine environnemental « *s'inscrit dans l'histoire des hommes* » et permet d'étendre la notion à des objets naturels tels que la biodiversité ou les paysages. Cette historicité ouvre la voie à une lecture identitaire, comme l'illustre P. Nora (1984) par sa réflexion sur les lieux de mémoire, où certains espaces naturels deviennent des repères collectifs porteurs de cohésion sociale.

À cette dimension historique s'ajoute une perspective juridique et politique. À cet effet, O. Barrière (2005) rappelle que la notion de patrimoine comporte déjà l'idée de bien commun, et implique de ce fait une obligation collective de protection de l'environnement. Dans le même sens, S. Dugast (2002) insiste sur la patrimonialisation comme édicton de règles de conservation et de protection visant à préserver les ressources et la biodiversité pour les générations présentes et futures. Ces approches rejoignent celle de S. Héritier (2013), qui considère le patrimoine environnemental comme une ressource territoriale au service du développement local.

De même, certains auteurs élargissent la réflexion vers une dimension territoriale et symbolique. J. Bonnemaïson (2000) montre que le territoire lui-même peut être considéré comme patrimoine, notamment à travers les « lieux-symboles » chargés de mémoire et de signification. Cette approche relie directement la patrimonialisation de la nature aux identités collectives et aux représentations sociales, en soulignant que le patrimoine n'est pas seulement hérité ou protégé, mais aussi construit et investi de valeurs symboliques.

Dans le prolongement de cette perspective, les apports de l'anthropologie et de la sociologie permettent de nuancer et d'approfondir la réflexion. En effet, C. Lévi-Strauss (1962) montre que la patrimonialisation repose sur des classifications symboliques et des pratiques codifiées, où la nature est intégrée dans des systèmes de pensée qui lui confèrent une valeur identitaire. De son côté, G. Balandier (1988) éclaire la confrontation entre tradition et modernité dans les sociétés africaines, où la patrimonialisation devient une stratégie d'adaptation et de négociation face aux transformations sociales. Ces analyses rejoignent celles de P. Nora (1984), pour qui le patrimoine est aussi un instrument de mémoire et de cohésion, mais elles insistent davantage sur les tensions et les recompositions sociales qui accompagnent ce processus.

Au Burkina Faso, les communautés rurales de Konrombèrè et de Tani s'inscrivent dans ce mouvement global en réinterprétant leurs rapports à l'environnement à travers des logiques de mémoire, d'identité et de gouvernance communautaire. De façon particulière la province du Nayala est confrontée à une dégradation accélérée des sols, à la désertification et à une raréfaction des ressources en eau. Ces pressions environnementales menacent la survie des communautés rurales, qui dépendent de l'agriculture et de l'élevage. Face à ces menaces, la patrimonialisation de l'environnement apparaît comme une réponse nécessaire pour préserver la biodiversité et les écosystèmes, considérés non plus comme des biens de consommation renouvelables, mais comme des biens vitaux à transmettre aux générations futures. Ainsi, cette étude interroge la manière dont les communautés rurales concilient la préservation de l'environnement en tant que patrimoine collectif avec les impératifs immédiats de survie économique. La question principale de recherche est donc : Comment les communautés rurales de Konrombèrè et de Tani, dans un contexte sahélien marqué par la dégradation des sols et la rareté de l'eau, construisent-elles la nature comme un patrimoine collectif ? L'objectif de cette étude est de décrire et analyser les modes de construction de la nature comme patrimoine collectif dans le contexte marqué par la dégradation des sols et la rareté de l'eau. Pour la vérification sur le terrain nous partons de l'hypothèse selon laquelle la patrimonialisation de la nature dans les villages de Konrombèrè et de Tani varie en fonction des impératifs économiques, sociaux, culturels et politiques.

## 1. Matériel et méthodes

### 1.1. Présentation des sites de l'étude

#### 1.1.1. Le village de Konrombèrè

Le village de Konrombèrè se situe à l'intérieur de la forêt classée du Sourou aux abords du fleuve Mouhoun. Les villages voisins sont séparés par la forêt classée. À l'est, nous avons le village de Goni, au nord se situe le village Léry et le reste est entouré par le fleuve. Au-delà du fleuve, à l'ouest, se situent les villages de Sâ et de Souma. Le nom Konrombèrè signifie selon les témoignages des habitants du village « pierre noire ». La population de ce village est composée essentiellement de Marka dont les autochtones sont les Oulé originaires de Goni. Dans ce village, cohabitent les Marka qui sont majoritaires, quelques Sanan et des Peuls. La population totale du village est estimée

à environ 1385 habitants selon les données du CSPS de Tissi en 2022. Les témoignages situent l'arrivée des peulhs autour des années 1990 pour l'élevage et l'agriculture. Tandis que l'arrivée des Marka et des Sanan n'est pas datée, en effet aucune source n'indique leur arrivée dans le village de Konrombèrè. Le village est composé de quatre (04) quartiers que sont : Zourakii, Massakii, Gonikii et Samogokii. Le type d'habitation des Marka de Konrombèrè est du style groupé c'est-à-dire que les maisons d'habitations sont collées entre elles à la différence de l'occupation du village de Tani où les concessions sont distantes les unes des autres d'environ 100 mètres.

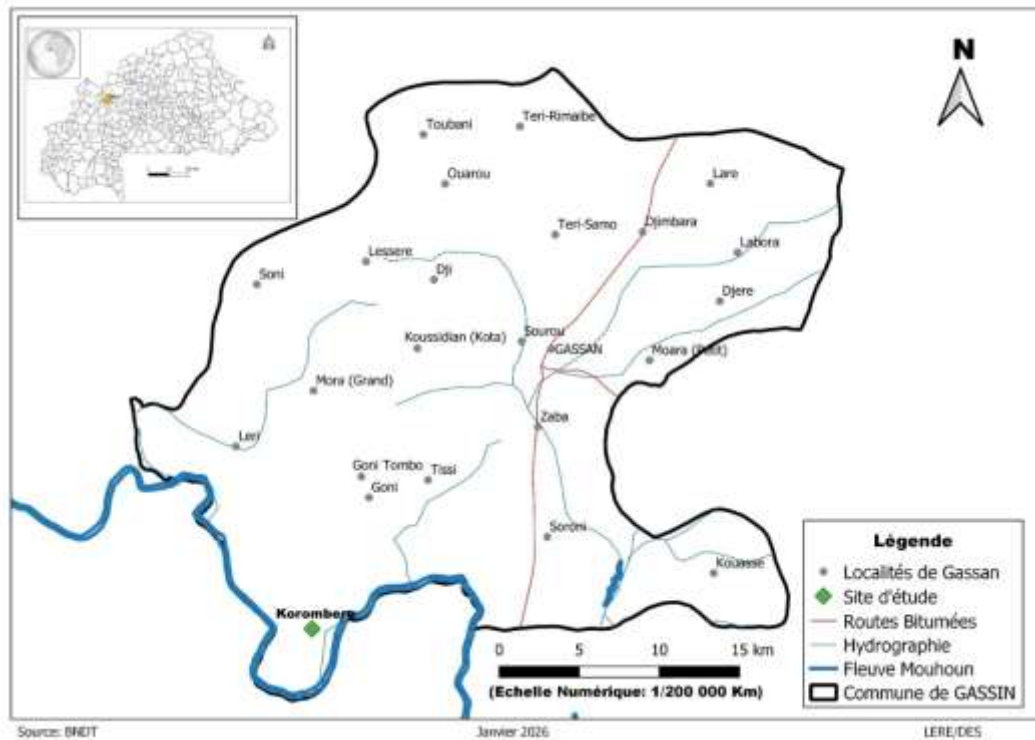


Figure 1. Présentation du village Konrombèrè

### 1.1.2. Le Village de Tani

Le nom du village en langue Lyélé se dit « *Tanè* » et signifie « terre ». En langue san, Tani est traduit par le vocable « *Tan* » qui veut dire également « terre ». Le village de Tani est situé dans la commune de Yé et plus précisément dans la partie méridionale du « Sanpiè » (pays san). Il est situé sur la rive gauche du fleuve Mouhoun et fait partie d'un ensemble de villages autour de Sui en langue san (Souikè). La population de Tani est composée de Lyéla et de Nuna (que sont les Guelbi, les Dao et les Dango), de Marka (les Zi-Dao et les Niamba) et de Rimaibé (les Diallo). C'est seulement dans les années 1980 que sont arrivés les Moose et les peulhs pasteurs. Le village est limité à l'ouest par le village de Dama, au nord par Saoura, au nord-est par Koayo, à l'est par Mélou et au sud par le fleuve qui constitue une limite naturelle avec la commune de Tchériba relevant de la province du Mouhoun. La population du village selon les données du Centre de Santé et de Promotion Sociale (CSPS) de Daman est d'environ 3869 habitants en 2022. Le village ne dispose pas de centre de santé, mais d'une école primaire à six (06) classes et un collège construit à partir de mobilisation des fonds par les habitants du village.

Le village est composé de quatre quartiers que sont Esuonliadou qui est celui des Guelbi qui sont les propriétaires terriens, Bililiadou qui est occupé par les Dango qui exercent la fonction de piroguiers ; Yaliadou occupé par les Zi-Dao et les Niamba dont les derniers sont les griots et enfin Naboualiadou qui est celui des Dao et des Diallo. Les Dao sont les détenteurs des masques. À ces anciens quartiers s'ajoute un nouveau, en périphérie, peuplé essentiellement de allochtones que sont les moose et les peulhs nouvellement installés.

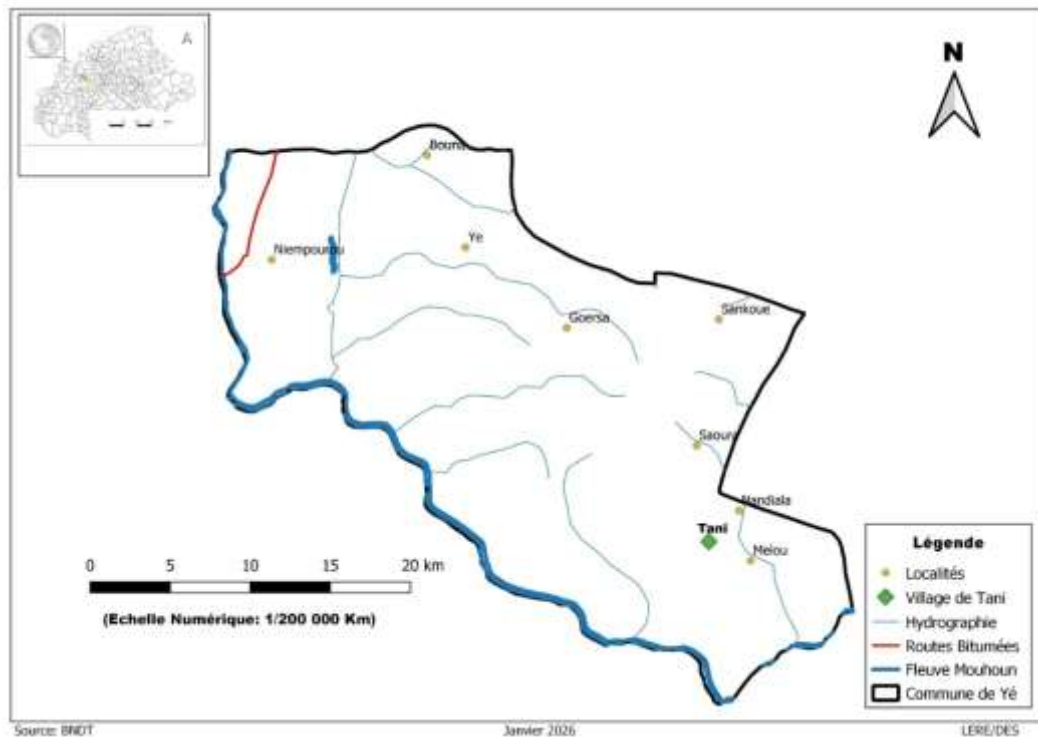


Figure 2. Présentation du village Tani

## 1.2. Approche méthodologique

L'approche adoptée dans cette étude est qualitative conformément à notre objectif de recherche qui vise à décrire et à analyser les modes de construction de la nature comme un patrimoine collectif par les communautés rurales de Konrombèrè et de Tani. Cette approche méthodologique ne recourt ni aux calculs ni aux dénombrements, mais privilégie les aspects qualitatifs tels les discours et les jugements en vue de les traduire en idée significative. Une analyse des discours des acteurs et des populations des deux villages a permis de comprendre comment de la construction patrimoniale de la nature favorise sa protection.

Les outils utilisés pour l'enquête de terrain sont le guide d'entretien et la grille d'observation. Quant aux techniques utilisées, elles ont consisté à la recherche documentaire, aux entretiens semi-directifs, réalisés auprès des populations de Konrombèrè et de Tani, des agents des services techniques de l'agriculture, de l'élevage, de l'environnement et d'autres personnes de ressources. Pour le traitement des données, nous avons procédé à l'analyse du contenu.

## 1.3. Choix des personnes interviewées

Le choix de nos enquêtés n'a pas été fait dans l'optique d'établir une représentation des populations des villages de Konrombèrè et de Tani. Au total, vingt et trois (23) personnes ont été enquêtées. Ces enquêtés ont été choisis dans diverses catégories sociales afin de permettre une diversification et une comparaison des différents points de vue. Ainsi, nous avons interrogé les cultivateurs, les ménagères, les éleveurs, les piroguiers et les pêcheurs du village dans les deux villages au nombre de quinze (15) personnes. À ces groupes d'acteurs, s'ajoutent les services techniques départementaux et provinciaux de l'agriculteurs, de l'environnement, de l'élevage de Gassan, de Yé et de Toma, les chefs coutumiers et leaders religieux, et les agents des communes concernées au nombre de huit (08) personnes.

## 2. Présentation des résultats

### 2.1. Une patrimonialisation de l'environnement par les représentations sociales

Dans les villages de Konrombèrè et de Tani, les témoignages des habitants montrent que l'ensemble des terroirs villageois constituent le patrimoine que les populations se transmettent

depuis plusieurs générations. Un interlocuteur de Konrombèrè atteste ceci : « *les terres de ce village appartiennent aux gens du village de Goni d'où sont venus nos parents pour s'installer ici. Ces terres sont tout ce que nous avons pour nos enfants. C'est ce que nos parents nous ont laissés et nous aussi à notre tour nous devons les léguer à nos enfants. Elles ne sont pas des biens à vendre* » (O.L.K, Cultivateur, 54 ans, entretien du 27/12/2021 à Konrombèrè). Ces propos montrent que les terres du village constituent un bien commun qui ne peuvent être vendues ni donnés définitivement à une personne étrangère au groupe social. Elles constituent la principale ressource qu'un père lègue à son fils en milieu rural. Dans le village de Konrombèrè, la terre est sacrée et ne peut être vendue sans l'approbation du chef de terre et des ancêtres du village. La perception de la terre comme un patrimoine dans le village de Konrombèrè justifie sa conservation pour les générations futures. De même, l'unicité de la population issue d'un même ancêtre explique également le sentiment d'appartenance vis-à-vis du village et justifie les liens sociaux qui existent entre les habitants.

De même, les habitants de ces villages perçoivent l'environnement naturel comme la source de leur provenance, d'où ils sont tirés. Ils s'identifient et se définissent par rapport aux animaux et aux végétaux de la nature avec qui ils ont un lien étroit. Un enquêté de Tani déclare ceci : « *Nous sommes les descendants des esprits de la brousse qui s'incarnent à travers les hommes. Ce sont ces esprits qui ont pris forme sous l'aspect du masque et qui sont apparus à nos ancêtres.* » (D.P.T, cultivateur, 47 ans, entretien du 05/05/2022 à Tani). Ces propos témoignent que la nature est bipolaire, c'est-à-dire composé du monde visible qui est celui des humains et d'un monde invisible où habitent les esprits et les mânes protecteurs du village. Selon cette conception, ce sont les éléments du monde invisible qui guident l'agir humain sur la terre. Ainsi, l'attachement aux esprits de la nature dans les villages de Konrombèrè et de Tani font que de nombreuses personnes portent des prénoms liés à ces divinités. Il s'agit des noms comme « *Boubou* » ou « *Ebou* » ou « *Boubié* » qui sont liés à la source d'eau, ou « *Otiè* » en langue nuni lié à la divinité de la terre. En effet, « *Otiè* » est le nom donné à un enfant né d'un vœu formulé par les parents à l'esprit de la terre du village.

En outre, la crainte des esprits de la nature explique l'interdiction des rapports sexuels dans la brousse. Les sacrifices qui sont offert à l'esprit de la terre au moment de creuser une tombe en cas de décès d'un individu chez les nuna et les lyéla de Tani explique la croyance de ces peuples aux esprits de la terre. Ces sacrifices sont offerts pour demander aux ancêtres déjà sous terre d'accueillir le défunt tout en facilitant le travail des fossoyeurs. Un interlocuteur nous explique la pratique :

« *Lorsque quelqu'un décède, nous offrons un sacrifice avec un poulet aux ancêtres du village pour demander la permission afin de creuser la tombe. Par ce sacrifice, nous leur demandons d'accueillir le défunt dans leur royaume. La tombe ne se creuse pas n'importe comment. L'ouverture est mesurée avec unealebasse sous forme circulaire et l'intérieur est élargie pour déposer le corps du défunt* » (G.O.T, cultivateur, 56 ans, entretien du 13/02/2022 à Tani).

Au regard des perceptions des populations vis-à-vis de l'environnement, nous retenons que la construction patrimoniale de l'environnement dans ces villages dépend des pratiques culturelles des groupes sociaux. Autrement dit, plus un acteur se sent lié à son terroir, plus il s'investit dans sa conservation comme patrimoine commun. De même, ces perceptions déterminent les relations entre les individus et l'environnement. En effet, la perception de l'environnement comme lieu de la présence des esprits protecteurs du village et des ancêtres des familles justifient les actions des populations en faveur de sa protection.

## **2.2. Les pratiques sociales et les usages comme forme de patrimonialisation de l'environnement**

Au-delà des perceptions liées à la nature comme patrimoine naturel, les populations des deux villages riverains du fleuve Mouhoun trouvent dans les ressources de la nature les éléments nécessaires pour leur alimentation, leurs pratiques culturelles, leurs soins de santé et pour la production des outils de travail, etc. Ainsi, les plantes comme le *Sclerocarya birrea*, le *Cymbopogon schoenanthus*, le *Tamarindus indica*, l'*Acacia erythrocalyx* et le *Calotropis procera* sont beaucoup utilisées pour la guérison des maladies comme l'affirme cet interlocuteur :

« Nous utilisons les plantes pour guérir les maladies. Certaines racines sont utilisées pour laver les enfants afin de fortifier leur corps durant la croissance. Par exemple, les femmes samo utilise beaucoup les écorces et les racines de Guissin (*Cassia Sieberiana*) pour laver leurs enfants. Si vous prenez le Tamarinier (*Tamarindus indica*) toutes ses parties sont utilisées pour guérir l'infertilité chez les hommes. C'est la même chose que ces feuilles (il nous montre les feuilles de *Acacia erythrocalyx* et du *Ficus sycomorus*). Les plantes ne sont pas utilisées seulement pour guérir, on les utilise aussi pour chasser les mauvais esprits et aussi attirer la réussite, la chance et pour se protéger. » (T.F.D, agent des eaux et forêts à la retraite, 62 ans, entretien du 20/08/2022 à Dédougou)

Plus encore, nous avons appris que l'utilisation de certaines feuilles, racines, écorces ou bois pour guérir la dépression est précédée d'incantation religieuse ou de prière par les marabouts. En plus des végétaux proprement dit, il existe aussi des plantes herbacées comme le *Cymbopogon giganteus* en langue marka « wabazou » encore appelé citronnelle de brousse, le *Cassia italica* ou séné de sénégal, le *Chrysanthelium americanum* qui sont régulièrement cités comme contribuant aux soins de plusieurs maladies chez les marka.

Par ailleurs, les ressources forestières représentent également une source nourricière pour les populations de Konrombèrè et de Tani. En effet, les fleurs, les feuilles et les fruits des plantes sont exploitées pour l'alimentation dans les familles. Il s'agit des feuilles et des fruits du baobab (*Adansonia digitata*), du *Zizyphus mauritiana*, du *Balanites aegytiaca*, des fleurs du kapokier (*Bombax costatum*), les feuilles du Moringa (*Moringa oleifera*) pour la sauce. La poudre du fruit du Baobab appelé communément « pain de singe » sert aussi à la fabrication de jus. Les témoignages des interlocuteurs de Konrombèrè sur les vertus de ce fruit indiquent qu'il est anti-diarrhéique et anti-inflammatoire. Selon les témoignages d'un agent de l'environnement : « Ce fruit sert à soigner les remontés gastriques, les caries dentaires et à cicatrizer les plaies par l'application de la poudre » (S.M.T, agent des eaux et forêts, 37 ans, entretien du 21/09/2022 à Toma). Les feuilles des plantes herbacées comme le Kinkeliba (*Combretum micranthum*) encore appelé « dakakin » en langue marka qui se traduit en français par « plante de la longévité » est beaucoup consommé comme du thé-lipton dans plusieurs familles à Konrombèrè surtout les matins et les soirs. Les feuilles de cette plante sont cueillies et séchées à l'ombre et préparées par infusion durant quelques minutes avant d'être consommé. De même, dans les deux villages et comme ailleurs au Burkina, la poudre des fruits du Néré est utilisée pour la fabrication des gâteaux tandis que les graines servent à la préparation du soumbala pour l'assaisonnement des sauces. En outre, les populations des deux villages soulignent l'utilisation qui est faite des amandes de karité (*Vitellaria paradoxa*). En effet, ces amandes servent à produire le beurre de karité pour la consommation, les soins de santé et pour le commerce. Les personnes interviewées ne manquent pas de reconnaître l'importance de la contribution des ressources forestières dans leur alimentation :

« Les arbres contribuent beaucoup à notre alimentation dans les villages. Les rations alimentaires quotidiennes sont en général composées de fruits sauvages, feuilles fraîches ou séchées ou de fleurs pour les sauces. En saison sèche, ce sont les feuilles qui ont été récoltées et séchées qui sont utilisées pour la préparation des sauces. C'est pourquoi certains hommes interdisent la coupe des arbres dans leurs champs. Par exemple le karité, le néré, le tamarin, le baobab, il y a des gens qui les plantes aujourd'hui dans leurs champs parce que ces arbres apportent à manger et sont sources de revenus économiques » (T.F.D, agent des eaux et forêts à la retraite, 62 ans, entretien du 20/08/2022 à Dédougou).

Notons également que les ressources forestières selon les interlocuteurs constituent une source d'énergie pour les ménages. Cependant, en fonction du système de représentation, toutes les espèces d'arbres ne sont pas utilisées comme bois de chauffe ou charbon de bois. Certaines ne sont pas utilisés pour des raisons de commodité parce qu'ils dégagent plus de fumée ou brûlent plus vite. Les espèces végétales les plus utilisées comme sources d'énergie à Tani et à Konrombèrè sont le *Mitragyna inermis*, le *Zizyphus mauritiana*, les différents types d'*Accacia*, le *Diosperos mespiliformis*, le *Detarium microcarpum*, le *Vitellaria paradoxa*, le *Lannea microcarpa*, le *Lannea acida*, etc. Toutefois, pour des raisons sociales et culturelles, les espèces comme le *Gardenia erubescens* (kwui) en langue

san, le *sclerocarya birrea* (soo), le *mitragyna inermis* (taara), le *sterculia setigera* (konfooro), le *vitex madiensis* (kourountii), le *anogeïsus leicarpus* (loo) ne sont pas utilisées comme source d'énergie. Des raisons magico-mythiques sont également avancées pour justifier le refus d'utilisation du bois du *Sclerocarya birrea*, du *Cymbopogon schoenanthus*, du *Tamarindus indica*, de l'*Acacia erythrocalyx*, du *Calotropis procera*, du *Ficus spp*, du *Crateva religiosa*, etc. Les témoignages attestent que l'utilisation du bois de ces espèces végétales attire les mauvais esprits.

De plus, les ressources de la nature sont exploitées dans ces villages pour la fabrication des outils de production, des instruments de loisirs, des meubles, pour la construction des maisons d'habitation, etc. Ainsi, plusieurs outils aratoires sont confectionnés à partir des ressources ligneuses. Parmi ces outils de production, nous avons les manches des dabs, de la houe, des pioches, des haches, des couteaux, etc. Nous avons aussi les outils qui servent à la fabrication des armes de défense et de la chasse. Il s'agit des gourdins, des arcs et des flèches. Les plantes participent également à la fabrication des meubles comme les tabourets, les lits, les chaises, etc. et des ustensiles de cuisine à savoir les mortiers, les pilons, les spatules, etc. Dans le domaine de la culture, les ressources ligneuses sont utilisées pour la fabrication des masques en fibres, masques en feuilles, tambours et pour la sculpture des têtes de masques. Les propos de ce jeune de Tani nous donnent plus de précision :

« Les arbres sont très importants pour nous les cultivateurs. C'est à partir des arbres que nous sculptons les outils de travail. Tout ce que nous utilisons dans nos maisons est en bois. Ce que les gens ont en ville en fer sont très chers et souvent ne sont pas bon pour nos travaux ici. Ce sont les arbres que nous coupons pour sculpter nos outils. On regarde si dans l'arbre il y a une branche qui peut servir de manche de la daba ou de la houe, c'est cette branche qu'on coupe. Pour certains outils comme les mortiers pour piler le mil, c'est quand l'arbre est déraciné par le vent ou est mort qu'on le coupe par le tronc pour sculpter le mortier. Et puis ce n'est pas tous les arbres qu'on coupe » (D.P.T, cultivateur, 47 ans, entretien 05/05/2022 à Tani)

Ces différentes utilisations des ressources forestières justifient la nécessité de la protection des nombreuses espèces végétales domestiquées par les populations rurales. Les fruits, les graines, les feuilles et les fleurs des arbres participent à l'amélioration des conditions de vie des populations dans ces villages.

En conclusion, nous retenons que les ressources forestières fournissent des biens et des services pour l'alimentation et les soins de santé des populations riveraines du Corridor forestier dans la province du Nayala. Mais, ces différents usages dépendent des dispositions de gouvernance locale.

### **2.3. Les dispositions de gouvernance locales dans les villages de Konrombèrè et de Tani**

Dans les villages de Konrombèrè et de Tani, la gouvernance locale de l'environnement repose sur un ensemble de normes sociales, parmi lesquelles figurent les interdits, les totems et les lois villageoises. Ces règles, transmises de génération en génération, structurent les comportements des familles et des communautés et contribuent à la préservation du patrimoine naturel et foncier. En effet, les interdits constituent des prescriptions sociales dont la transgression entraîne des conséquences symboliques. À Tani, les interlocuteurs expliquent que chez les Nuna et les Lyéla, il est interdit à une jeune fille n'ayant pas encore accouché de tuer un animal. En cas de transgression, le premier enfant porte le nom de l'animal tué. Comme le rapporte un cultivateur de 51 ans :

« Il est interdit aux jeunes filles qui n'ont pas encore enfanté de tuer un animal. La transgression de cet interdit nous oblige à donner le nom de l'animal tué à son premier enfant afin que celui-ci survive. De même, si une femme ou un couple se confie à un arbre ou un élément de la nature pour avoir un enfant, lorsque le vœu est réalisé, leur premier enfant portera le nom de cet arbre ou de la chose à laquelle elle s'est confiée » (D.G.M, cultivateur, 51 ans, entretien du 5/06/2022 à Tani).

Ainsi, des prénoms comme Kolé (garçon) et Ekolé (fille) renvoient au rat, Ekola à l'escargot, ou encore Kélou au poulet. Ces noms rappellent que la mère a tué l'animal concerné lorsqu'elle était nullipare ou enceinte.

De plus, les espèces animales ou végétales totémiques permettent d'identifier certaines familles et renforcent leur lien avec la nature. À Tani, les témoignages indiquent que la famille Guelbi est associée au Tigre, et son nom signifie « fils du Tigre » en langue lyélé. La famille Dango est liée au cobra, tandis que la famille Diallo est rattachée au francolin. La famille Niamba quant à elle, est associée à la Gueule Tapée et enfin la famille Dao est liée au buffle. Ces animaux totémiques sont représentés dans le panthéon des masques du village, ce qui illustre leur rôle dans la gouvernance symbolique et culturelle.

Outre les interdits et les totems, une loi villageoise interdit la commercialisation des terres. Les terres sont considérées comme un patrimoine collectif transmis de génération en génération. Un cultivateur de Konrombère affirme : « Ces terres sont tout ce que nous avons pour nos enfants. C'est ce que nos parents nous ont laissés et nous aussi à notre tour nous devons les léguer à nos enfants. Elles ne sont pas des biens à vendre » (O.L.K, cultivateur, 54 ans, entretien du 27/12/2021 à Konrombère). Ce témoignage révèle que la terre est sacrée et ne peut être vendue sans l'approbation du chef de terre et des ancêtres. Un autre interlocuteur affirme :

« La terre de ce village a accueilli nos parents qui se sont nourri de ces fruits et qui ont été enterrés ici après leur mort. C'est pourquoi lors d'une rencontre du village, le chef a interdit la vente des terres quelle que soit la portion de la terre de ce village ou le motif sous peine de sanction grave. Voilà, moi en tout cas, je trouve que cette interdiction est une bonne chose parce que nos enfants sont nombreux et ne pourront pas se nourrir tous de la terre, ça m'inquiète » (O.M.K, cultivateur, 68 ans, entretien du 27/12/2021 à Konrombère).

Ces perceptions renforcent l'idée que la terre est un bien commun destiné aux générations futures, et que son usage est encadré par des règles collectives. En conclusion, nous retenons que la gouvernance locale dans les villages de Konrombère et de Tani illustre une écologie culturelle, où les interdits, les totems et les lois coutumières assurent la préservation du patrimoine naturel et foncier. Ces dispositifs ne sont pas seulement symboliques. Ils constituent de véritables institutions sociales qui régulent les comportements, protègent les ressources et garantissent la transmission intergénérationnelle. L'imbrication entre normes traditionnelles et politiques publiques montre que la durabilité environnementale repose autant sur la reconnaissance des savoirs locaux que sur l'intégration des cadres légaux modernes.

#### **2.4. Pastoralisme et durabilité des ressources forestières à Konrombère et à Tani**

L'élevage joue un rôle important dans l'économie des pays en développement. Cependant, selon les interlocuteurs rencontrés, la dégradation du Corridor forestier dans les villages de Konrombère et de Tani est liée au surpâturage exercé par les pasteurs locaux et les transhumants, qui ont tendance à considérer cette zone comme un terroir d'attache. Ainsi, cette pratique de l'élevage laisse une empreinte écologique sur les écosystèmes, en raison du nombre élevé de têtes d'animaux convoyés vers les marchés à bétail des pays voisins. Cette pression est décrite de manière concrète par un habitant de Tani :

« Souvent les forestiers accusent les agriculteurs comme étant les responsables de la dégradation de l'environnement. Mais, tu sais, si 100 ou 300 têtes d'animaux prennent une piste pour aller s'abreuver au fleuve et les jours suivant ils reprennent la même piste, lorsqu'il va pleuvoir l'eau suivra cette piste et entrainera toute la boue jusqu'au fleuve. Cette piste devient ainsi un ravin qui va s'agrandir et devenir un fossé infranchissable. La dégradation des berges du fleuve est causée par les éleveurs qui coupent les arbres pendant la saison sèche pour nourrir les animaux jusqu'à la saison des pluies et ensuite par le fait qu'ils gardent leurs troupeaux au bord du fleuve jusqu'à la saison des pluies. Le piétinement des animaux fait qu'en certains endroits l'herbe ne pousse même plus. C'est ce qui se passe même dans les forêts classées. Pour moi, le gouvernement doit limiter le nombre de têtes d'animaux pour chaque éleveur et suivre pour que les éleveurs vendent le surplus et garder juste ce qu'ils peuvent élever. Je pense que c'est le fait qu'il y a permanemment des animaux au bord

du fleuve qui entraîne la dégradation de cette zone » (D.G.J, cultivateur et pirogquier, 51 ans, entretien du 05/06/2022 à Tani).

En conséquence, la pratique de l'élevage transhumant, combinée à la culture sur brûlis, entraîne une dégradation accélérée des ressources forestières et des terres dans les villages riverains de Konrombèrè et de Tani.

Face à ces constats, la question de la régulation et de la sécurisation des espaces pastoraux apparaît nécessaire. Plusieurs textes législatifs encadrent cette problématique au Burkina Faso, notamment :

- la loi n°034-2002/AN du 14 novembre 2002 portant loi d'orientation relative au pastoralisme,
- la loi n°034-2009/AN du 16 juin 2009 portant régime foncier rural,
- et la loi n°034-2012/AN du 02 juillet 2012 portant réorganisation agraire et foncière.

Selon un autre interlocuteur : « la loi d'orientation relative au pastoralisme constitue à ce jour, la seule référence réglementaire en matière de pastoralisme. Elle tente de sécuriser les espaces pastoraux dans leur diversité, ainsi que les pasteurs dans leur accès aux ressources naturelles. » (O. A. L, 52 ans, docteur en santé animale, entretien du 12/11/2022 à Toma). Dans ce sens, l'article 03 de cette loi définit clairement les ressources pastorales comme des « ...ressources végétales, hydriques et minérales exploitées dans le cadre de l'élevage pastoral ; elles sont comprises soit dans les espaces affectés à la pâture des animaux, soit dans les espaces ouverts à la pâture des animaux ». Cette loi précise également les conditions d'exploitation de ces ressources, qui, lorsqu'elles sont respectées, permettent de limiter les conflits entre les acteurs.

Par ailleurs, face aux difficultés engendrées par le surpâturage et la coupe abusive des arbres pour nourrir les troupeaux, des initiatives locales et des projets d'appui ont été mis en place afin de proposer des alternatives durables. Ainsi, dans les villages de Konrombèrè et de Tani, les populations sont accompagnées dans la production de plantes et cultures fourragères destinées à réduire la pression sur les ressources forestières. À Tani, le *Mucuna* est cultivé sur de grandes superficies, tandis qu'à Konrombèrè cette production reste encore limitée, faute d'une adoption généralisée par les producteurs-éleveurs. De plus, à côté du *Mucuna*, on retrouve également le *Gluricidia sepium* et l'herbe à éléphant (*Miscanthus*). Le *Gluricidia* est particulièrement présent dans les champs de maïs à Konrombèrè, où les producteurs l'utilisent pendant la saison des pluies : les branches sont cassées puis enfouies sous les pieds de maïs et de mil, ce qui fertilise le sol et améliore les rendements, tout en réduisant le recours aux engrais chimiques. Quant au *Miscanthus*, il est cultivé à titre expérimental sur de petites superficies, principalement à Tani, et sert de fourrage pendant la saison sèche. L'apport de ces cultures fourragères est confirmé par le témoignage d'un producteur-éleveur :

« Les cultures fourragères que nous menons ici, c'est d'abord pour nourrir nos animaux pendant la saison sèche. Mais, moi j'ai remarqué que ces cultures surtout le *Mucuna* et le *Gluricidia* enrichissent les sols. Le terrain que j'ai utilisé en 2021 pour produire le *Mucuna*, cette année j'ai produit du mil sur ce terrain et la récolte a été bonne. Avant ce terrain ne donnait rien de bon, mais cette année je suis satisfait. J'ai essayé aussi d'enfouir les feuilles du *Gluricidia* entre quelques lignes de maïs dans mon champ et ça aussi marché » (D.A. T, producteur et éleveur, 55 ans, Focus group du 13/11/2022 à Tani avec les éleveurs).

En définitive, ces pratiques illustrent une dynamique de transition vers des modes de production plus durables, qui visent à concilier les besoins alimentaires des animaux et la préservation des sols et des ressources forestières. Elles apparaissent comme des réponses concrètes aux problèmes identifiés dans ces deux villages.

### 3. Discussion

La présentation des résultats montre que la nature devient patrimoine parce qu'elle est à la fois ressource vitale, mémoire identitaire et objet de régulation communautaire. Elle illustre la manière dont la tradition et la modernité s'articulent pour préserver l'environnement dans un contexte sahélien marqué par la crise écologique.

### 3.1. Une patrimonialisation de l'environnement par la mémoire et les usages

Selon les témoignages des populations de Konrombèrè et de Tani, l'environnement n'est pas seulement un espace physique, mais un support de mémoire collective. Les forêts sacrées, les points d'eau, ou encore les terroirs agricoles sont investis de récits, de pratiques rituelles et de savoirs qui sont transmis de génération en génération. Cette transmission montre que la durabilité est inhérente à la coutume et traduit aussi la différence entre une pratique et un usage, même si ce dernier est susceptible d'être modifié. À ce propos, M. Troper (1986 : 13) insiste sur la notion de nécessité. Pour lui, « *l'existence d'une coutume [...] est le produit d'une double nécessité : celle qui pèse sur les auteurs de cette pratique, celle qui agit sur ceux qui lui accordent la signification de norme et la font exister comme règle* ». Dans le même sens, P. Bourdieu (1986) renchérit en affirmant que pour qu'une loi soit efficace, il faut que l'intérêt à lui obéir soit plus important que l'intérêt à ne pas lui obéir, et donc que les conditions sociales, économiques et culturelles soient favorables. Ainsi, la patrimonialisation de l'environnement repose sur la double dynamique de la mémoire sociale (les anciens transmettent des récits fondateurs qui confèrent une valeur symbolique aux espaces naturels) et des usages quotidiens (les pratiques agricoles, pastorales et rituelles inscrivent l'environnement dans une continuité vécue, où l'utilité matérielle se conjugue à la valeur identitaire). De ce fait, la nature devient patrimoine parce qu'elle est à la fois ressource et mémoire, et cette articulation fonde une légitimité locale dans sa gestion.

De même, la patrimonialisation de l'environnement dans les villages de Konrombèrè et de Tani illustre un processus où la mémoire collective s'enracine dans des lieux qui deviennent des repères sociaux (M. Halbwachs, 1950). Cette patrimonialisation ne repose pas uniquement sur la sacralité, mais aussi sur les usages quotidiens, c'est à dire que les pratiques agricoles, pastorales et rituelles inscrivent l'environnement dans une continuité vécue. De plus, les témoignages révèlent que la terre ne peut être réduite à une simple ressource économique et matérielle. Elle est d'abord un patrimoine collectif, dont la source se situe dans l'histoire des lignages, dans les rapports de parenté et les récits fondateurs des villages (S. Berry, 1993 ; J-P. Chauveau, 1998). Elle fait partie d'un système identitaire où la possession n'est pas individuelle, mais relationnelle. Ainsi, appartenir à la terre du village, c'est appartenir à la communauté.

Par ailleurs, la dimension patrimoniale du foncier explique que la privatisation (souvent introduite sous forme de titres fonciers individuels) soit perçue comme une attaque contre la cohésion sociale. Pour de nombreux groupes, une terre « *enregistrée* » et sortie du contrôle du lignage devient vulnérable aux ventes, aux saisies, aux conflits intrafamiliaux. Ce risque nourrit des résistances discrètes : refus de mesurer les parcelles, non-présentation aux agents cadastraux, ou réinterprétation des titres au profit du collectif.

Toutefois, si la patrimonialisation de l'environnement fonde une légitimité locale en articulant mémoire et usages, elle se heurte désormais à des dynamiques nouvelles. En effet, l'introduction de logiques modernes (comme la privatisation foncière, les politiques de développement ou les normes juridiques externes) vient bousculer les équilibres coutumiers. C'est dans cet entrelacement que surgissent des tensions entre tradition et modernité, où la préservation des héritages collectifs se confronte aux exigences de transformation sociale et économique

### 3.2. Des tensions entre tradition et modernité

Selon les témoignages recueillis dans les villages de Konrombèrè et de Tani, les interdits, les totems et les lois villageoises traduisent une logique coutumière qui garantit la cohésion sociale et la conservation des ressources de l'environnement. Cependant, ces normes sont confrontées à des transformations contemporaines comme la pression démographique, la marchandisation croissante du foncier, les interventions des politiques publiques et les influences des religions révélées. Ainsi, cette tension apparaît d'un côté dans la volonté des communautés locales de préserver la terre et les ressources naturelles comme un héritage sacré transmis par les ancêtres, et de l'autre dans la nécessité de composer avec les logiques économiques modernes qui considèrent la terre comme un capital marchand. Les propos des interlocuteurs sur l'interdiction de vente des terres révèlent une inquiétude face à l'avenir car la croissance démographique et la rareté des terres

risquent de fragiliser la règle coutumière. En ce sens, la tradition agit comme un rempart symbolique contre la marchandisation, mais elle est mise à l'épreuve par les mutations sociales et économiques.

De plus, cette tension traduit ce que G. Balandier (1988) décrivait comme la confrontation entre la tradition et la modernité dans les sociétés africaines. Elle résulte en une négociation permanente où les normes anciennes se recomposent pour répondre aux défis contemporains. Dans cette perspective, P. Nora (1984) souligne que le patrimoine est un instrument de mémoire et de cohésion, mais qu'il est aussi traversé par des recompositions sociales qui en modifient la portée. Par ailleurs, E. Hobsbawm et T. Ranger (1983) ont montré que l'« *invention de la tradition* » constitue une stratégie d'adaptation, où les sociétés réinterprètent leurs normes pour maintenir une continuité symbolique tout en répondant aux contraintes nouvelles. De même, M. Mauss (1925) rappelle que les pratiques sociales, même lorsqu'elles semblent immuables, sont toujours prises dans un système d'échanges et d'obligations qui les rendent dynamiques.

En outre, P. Descola (2005) invite à dépasser le dualisme nature/culture en montrant que les rapports entre les humains et les non-humains sont multiples. Dans ce cadre, la patrimonialisation observée à Konrombèrè et Tani traduit la tension entre la logique relationnelle (où la nature est mémoire et identité) et la logique utilitariste (où la nature est ressource économique). Cette confrontation rejoint aussi ainsi les analyses de E. Ostrom (1990) sur la gestion des biens communs : « *la durabilité des ressources dépend de règles collectives adaptées au contexte local, mais celles-ci sont fragilisées par l'introduction de logiques marchandes ou étatiques* ».

Enfin, F. Héritier (1996) rappelle que les systèmes symboliques ne sont jamais figés. Ils se recomposent en fonction des rapports de pouvoir, des contraintes économiques et des mutations sociales. Ainsi, la patrimonialisation de l'environnement dans ces villages illustre un processus de réinterprétation continue, où la tradition n'est pas seulement conservée, mais réinventée pour négocier avec la modernité. Ainsi, la confrontation entre tradition et modernité ne se limite pas à un choc de valeurs, mais ouvre la voie à des formes de recombinaison institutionnelle. Les acteurs locaux, pris entre la mémoire coutumière et les logiques marchandes, inventent des mécanismes de régulation qui articulent normes ancestrales et dispositifs contemporains. C'est dans cette dynamique de négociation et d'adaptation que se dessine une gouvernance hybride, où la gestion de l'environnement et du foncier combine héritages communautaires et instruments modernes.

### 3.3. Gouvernance hybride et patrimonialisation de la nature

Les résultats montrent que la gouvernance locale de l'environnement dans les villages de Konrombèrè et de Tani repose sur une hybridation normative. Les interdits et les totems assurent une légitimité sociale et spirituelle, tandis que les politiques publiques introduisent des instruments modernes de gestion (forêts classées, services techniques, lois nationales). Ainsi, cette gouvernance hybride fonctionne comme un compromis dans lequel les acteurs locaux mobilisent les règles coutumières pour légitimer leurs pratiques, tout en intégrant certains dispositifs étatiques pour sécuriser l'accès aux ressources. Par exemple, l'interdiction de vendre les terres est une règle coutumière, mais elle rejoint les principes modernes de gestion durable et de protection des biens communs. En ce sens, cette configuration rejoint les travaux d'E. Ostrom (1990), qui a montré que la gestion des biens communs repose sur des règles locales adaptées aux contextes sociaux et écologiques. La gouvernance hybride observée ici illustre précisément ce type de régulation polycentrique, où plusieurs niveaux d'autorité (coutumière, communautaire, étatique) coexistent et interagissent.

De plus, O. Barrière (2005) rappelle que la notion de patrimoine comporte déjà l'idée de bien commun, ce qui implique une obligation collective de protection. Dans cette perspective, la patrimonialisation de la nature à Konrombèrè et Tani traduit une convergence entre normes coutumières et politiques publiques, où la terre est à la fois héritage des ancêtres et ressource territoriale (S. Héritier, 2013) au service du développement local.

Enfin, cette gouvernance hybride peut être comprise comme une forme de co-gouvernance, où les chefs de terre et les ancêtres dialoguent symboliquement avec les institutions

modernes. Elle traduit une dynamique de négociation permanente entre mémoire collective et enjeux contemporains de durabilité. Comme le souligne G. Balandier (1988), les sociétés africaines ne se contentent pas d'opposer tradition et modernité : elles inventent des compromis qui permettent de maintenir la cohésion sociale tout en répondant aux pressions extérieures.

### **3.4. Patrimonialisation des ressources pastorales : un levier de cohésion intercommunautaire**

La patrimonialisation de la nature dans les villages de Konrombèrè et de Tani selon les témoignages, ne se limite pas aux terres agricoles et aux ressources forestières. Elle englobe les espaces pastoraux (les parcours, les points d'eau et les zones de pâturage) qui constituent des biens communs essentiels à la continuité des pratiques d'élevage. Ces espaces, transmis de génération en génération, sont investis de valeurs identitaires et sociales qui dépassent leur simple fonction productive. En effet, les parcours pastoraux sont perçus comme des lieux de mémoire collective qui rappellent les itinéraires empruntés par les ancêtres et les alliances construites autour du partage des ressources. Comme le souligne V. Ancey et *al.* (2024), le pastoralisme au Burkina Faso est porteur de savoirs et de pratiques qui structurent les relations sociales et territoriales et qui participent à la cohésion intercommunautaire. Ainsi, les points d'eau sont patrimonialisés car ils assurent la survie du bétail et deviennent des lieux de rencontre et de régulation sociale entre agriculteurs et éleveurs. De même, les zones de pâturage participent à la cohésion communautaire en favorisant la complémentarité des activités agricoles et pastorales.

Par ailleurs, la gouvernance de ces espaces repose sur une imbrication des normes coutumières et des dispositifs modernes de gestion. Les règles locales, encadrent l'accès aux pâturages et aux points d'eau, tandis que les politiques publiques de conservation cherchent à réguler leur usage dans un contexte de pression foncière croissante. À ce propos, Y. Sieza et *al.* (2024), rappellent que les enjeux du pastoralisme sont liés à la gestion des ressources naturelles et aux conflits d'usage, ce qui rend la patrimonialisation indispensable pour prévenir les tensions. Cette articulation entre tradition et modernité permet de maintenir un équilibre fragile entre les différents groupes sociaux. Ainsi, la patrimonialisation des espaces pastoraux illustre une stratégie de résilience et de médiation sociale. Elle légitime la protection des ressources en les inscrivant dans une logique de transmission intergénérationnelle et de régulation communautaire. Elle contribue également à la cohésion sociale en intégrant les besoins des pasteurs dans la gouvernance locale, renforçant ainsi l'idée que la nature est patrimoine Communautaire.

### **Conclusion**

L'objectif de cette recherche était de décrire et d'analyser les modes de construction de la nature comme patrimoine collectif dans les villages de Konrombèrè et de Tani. L'hypothèse de recherche postule que les modes de patrimonialisation de la nature dépendent des impératifs économiques et sociaux des communautés rurales. Les résultats de terrain confirment cette hypothèse en montrant que la patrimonialisation repose sur une double dynamique : mémoire collective et usages pratiques, articulées dans des dispositifs de gouvernance locale.

Cependant, au-delà des représentations et des usages agricoles, l'étude révèle aussi l'importance du pastoralisme dans la patrimonialisation de l'environnement. Les parcours pastoraux, les points d'eau et les zones de pâturage sont considérés comme des biens communs, transmis et régulés par les communautés. Leur patrimonialisation ne se limite pas à une fonction productive : elle assure la continuité des pratiques d'élevage, favorise la mobilité des pasteurs et contribue à la cohésion sociale entre agriculteurs et éleveurs. En ce sens, la nature devient patrimoine parce qu'elle est simultanément ressource vitale pour l'agriculture et l'élevage, mémoire identitaire des communautés, et objet de régulation intercommunautaire.

Ainsi, la patrimonialisation de l'environnement dans le Nayala illustre une stratégie de résilience face à la crise écologique, mais aussi une médiation sociale entre les groupes aux pratiques différentes. Elle ouvre des perspectives pour une gouvernance locale inclusive, où la protection des ressources naturelles s'articule avec la reconnaissance des droits et des besoins des pasteurs. La

prise en compte du pastoralisme enrichit donc la compréhension du patrimoine environnemental comme levier de développement durable et de paix sociale en milieu rural sahélien.

### Bibliographie

- ANCEY Véronique, MAGNANI Sergio Dario, RANGÉ Charline ET PATAT Cécile., 2024, *Le pastoralisme et la jeunesse pastorale au Burkina Faso*. GRE'T, Réseau Billital Maroobe. Disponible sur : <https://hal.science/hal-04841647v1/document> 42p.
- BALANDIER Georges., 1985, *Le détour. Modernité et pouvoir en Afrique*. Paris, Fayard, 269 p.
- BARRIÈRE Olivier., 2005, *Patrimoine commun et droit foncier*. Paris, L'Harmattan, 133 p.
- BERRY Sara., 1993, *No condition is permanent : The social dynamics of agrarian change in sub-Saharan Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 258 p.
- BONNEMAISON Joël., (2000), *La géographie culturelle*. Paris. Editions du CTHS, 152 pages. Disponible sur : [https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers16-08/010027492.pdf](https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers16-08/010027492.pdf). Consulté le 17/02/2023.
- BOURDIEU Pierre., 1986, « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°64, pp 3-19.
- BOUTRAIS Jean, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean et ROUSSEL Bernard., 2002, *Patrimoines naturels et sociétés en Afrique*. Paris, IRD, 553 p.
- CHAUVEAU Jean-Pierre., 1998, *La logique des systèmes coutumiers*. Paris, Karthala, 75 p.
- DAVALLON Jean, 2003, *Le patrimoine culturel : Genèse et enjeux*. Paris, L'Harmattan, 16 p.
- DESCOLA Philippe., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 640 pages.
- DI MÉO Guy., 2007, « Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle ». In *Espaces et sociétés*, 1994/4, n° 78, pp 15-34.
- DUGAST Stéphane., 2002. *La patrimonialisation de l'environnement*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- HALBWACHS Maurice., 1950, *La mémoire collective*. Paris, PUF, 171 p.
- HÉRITIER Françoise., 1996, *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob. 333 p.
- HÉRITIER Stéphane et GUICHARD-ANGUIS Sylvie., 2013, *Le patrimoine naturel entre culture et ressource*. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/gc/3638>. Consulter le 16 mars 2025. 07 p.
- HOBSBAWM Éric et RANGER Tarence., 1983, *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press. 324 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude., 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon. 413 p.
- MAUSS Marcel., 1925, *Essai sur le don*. Paris, PUF. 106 p.
- NORA Pierre., 1984, *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard. 102 p.
- OSTROM Elinor., 1990, *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge, Cambridge University Press. 280 p.
- SIEZA Yssouf, GOMGNIMBOU Alain P K et COMPAORÉ Halidou., 2024, *Analyse bibliométrique et systématique du pastoralisme au Burkina Faso : tendances, collaborations et enjeux thématiques (1984–2024)*. International Journal of Advanced Research. Disponible sur: [https://www.journalijar.com/uploads/2025/06/685d21c9622e1\\_IJAR-52368.pdf](https://www.journalijar.com/uploads/2025/06/685d21c9622e1_IJAR-52368.pdf). Consulté le 25 avril 2026, pp 589-601.
- TROPER Michel., 1986, « Du fondement de la coutume à la coutume comme fondement », in *Droits. Revue française de théorie juridique*, n°3, p. 11-24.