

examinations by a panel of healers leading to a public “graduation” as fully-qualified healer (5); finally, being able to steadily experience “ancestral en-trancement” (6) with her teachers-become-co-healers. Chapter 7 explores the relationship of outside – non-African – *izangoma* like herself to the *Izangoma* community, meeting some initial resistance on the part of some, but ultimately finding widespread acceptance. Chapter 8 discusses the unique opportunity for white *izangoma* in the context of challenges of HIV/AIDS affliction in South African society. This final chapter is in some ways the most interesting in the book because it confronts head on the common fear in the African community that AIDS is “caused by witchcraft,” the very issue at the basis of misunderstandings of African life, society, and healing by the biomedical community. Wreford’s analysis of the persistence of this suspicion despite the common understanding of viral infection of AIDS among South Africans suggests that social codes surrounding sickness, suffering, mortality, and healing involve far more than just bio-physiological features. I return to this below.

Wreford’s portrayal of the anthropological approach to trance healing is oriented to her ultimate recommendations about anthropology’s role in dealing with the region’s serious problem with AIDS. To set the stage for these recommendations later in the book she reviews some of the many programs in medically applied anthropology – e.g., Edward Green’s work on the education of healers in public health campaigns in East and Southern Africa, and more widespread collaborative efforts that bring healers into health education programs, in particular in combating sexually transmitted diseases and dealing with HIV/AIDS. Engaging anthropology to teach public health to healers is one thing, but the anthropologist becoming healer is quite another, with other theoretical ramifications. “Going native” has been a kind of danger zone for anthropologists for a long time, one acutely at the front of Wreford’s mind as she embarked on the double journey of becoming healer and anthropologist. In chapter 2 she reviews some of the writing on the epistemological engagement of subject and object in fieldwork. Finding some value in it being “holistic” (Michael Agar), “dialogic” (Edith Turner), or “participant experience” (Elizabeth Hsu), she however identifies “experiential anthropology” to capture her own stance on these issues. Wreford’s discussion on the merging of action and ethnography are among the most thorough and genuine I have read. It is apparent that she is grappling with her own intense experience with life issues and *ngoma* healing and call, as well as the urge to become a professional anthropologist. There is no sense of contrivance here, rather an exploration of the depths of the conjoined careers of suffering-call-healership and ethnographic exploration and interpretation. As far as method is concerned, she finally embraces “mimetic ethnography” (following Schweder and others) as the most appropriate approach to being *ngoma* healer cum anthropologist. This stance encourages the scholar to live out, to act out, to “mimic” the actions of others in the community that become the ethnographic record.

Already hinted early in the book is Wreford’s strong recommendation that *izangoma-inyanga* healers have a unique contribution to make in coming to terms with the massive AIDS epidemic in South Africa, and presumably elsewhere. This involves not only the application of herbal-based medicines to strengthen the immune system of an infected individual, but more importantly, the ritual purification – cleansing – of the individual who has been polluted through the transgression of social norms and the stigma-paralyzing isolation with which AIDS sufferers are regarded in much South African society. This condition of social marginalization is often referred to in the culturally-specific shorthand of “witchcraft.” To identify a cause, any cause, including witchcraft, the intentional infliction of suffering upon another, is less debilitating in the eyes of many than a totally hopeless death sentence that an HIV positive diagnosis has typically meant. A witchcraft diagnosis brings the misfortune back into the arena of social relations where it can at least be fathomed. Wreford’s second recommendation for the role of *izangoma-inyanga* is that they become the therapists of choice for the ceremonial cleansing of AIDS sufferers who “come out” to their families and the community, thereby gaining acceptance within the social setting that would otherwise disown them. Such a measure would go far to overcome the debilitating denial and secrecy that plagues South African AIDS treatment, and would directly and indirectly contribute to the physical improvement of sufferers. With the growing availability of ARZ medication and treatment of AIDS, there is a great need to work out the social dimensions of the epidemic that have hindered its effective resolution. Yet such an approach, as recommended by Wreford, would require public health authorities and the biomedical community to accept the *izangoma-inyanga* as respected equal partners. That has begun in pilot projects, but it is still unfortunately resisted by the mind-set that considers the *izangoma-inyanga* a vestige of a primitive and largely misguided past.

“Working with Spirits” is an insightful book not only on *izangoma* healers of Southern Africa but of the unique contribution they can make if they are engaged as a resource for the restoration of those suffering Africa’s most severe epidemic. The book should be required reading not just by anthropologists of African ritual and healing but by public health officials, medical professionals working with AIDS sufferers and their families, as well as social service workers and pastoral counselors.

John M. Janzen

Zougouri, Sita: Derrière la vitrine du développement. Aménagement forestier et pouvoir local au Burkina Faso. Uppsala: Uppsala Universitet, 2008. 274 pp. ISBN 978-91-554-7261-0. (Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 44) Price: skr 225.00

Angesichts des steigenden Energiebedarfs an Brennholz seitens der städtischen Bevölkerung von Ouagadougou / Burkina Faso und der Gefahr einer Umweltkatastrophe infolge der unkontrollierten Abholzung der um

die Hauptstadt liegenden Wälder wurden Mitte der 80er Jahre staatliche Entwicklungsprojekte ins Leben gerufen, die von internationalen Organisationen (FAO und PNUD) unterstützt wurden. Sie verfolgten zum einen das Ziel, die Versorgung des städtischen Marktes mit Brennenergie zu gewährleisten sowie gleichzeitig den dörflichen Produzenten eine gesicherte Einnahmequelle zu verschaffen. Zum anderen stand das ökologische Ziel eines langfristigen Ressourcenschutzes im Vordergrund, d. h. die ökonomische Nutzung sollte nach Maßgabe des natürlichen Waldertrags erfolgen und durch Wiederaufforstungsmaßnahmen begleitet werden. Im Gegensatz zu den früheren staatlichen Interventionen beruhten diese neuen Maßnahmen auf einer stärkeren lokalen Partizipation bei der Umsetzung und Durchführung, die schließlich in ein selbstverwaltetes Unternehmen münden sollte. So lässt sich der allgemeine wirtschaftspolitische Rahmen skizzieren, in dem die hier vorliegende ethnologische Untersuchung über das Forstprojekt in der Provinz Ziro von Sita Zougouri – übrigens die Dissertation einer burkinischen Ethnologin an der Universität Uppsala – einzuordnen ist. Der spezifische räumlich-kulturelle Ort, auf den sich diese Studie konzentriert, ist das Dorf Bougnounou, dessen Nuna-Bevölkerung schon seit Jahrzehnten Fulbe- und Moose-Migranten aufnimmt, die inzwischen mehr als die Hälfte der Einwohner ausmachen. Die Nuna werden der großen kulturell-ethnischen Gruppe der Gurunsi zugerechnet, deren Bezeichnung z. T. sehr umstritten ist, seitens der Administration aber aus pragmatischen Gründen beibehalten wurde. Von Anfang lag der Arbeit eine entwicklungspolitisch relevante Fragestellung zugrunde, denn sie war unmittelbar an die Folgen bzw. Erfolge der staatlichen Entwicklungskampagnen der 80er und 90er Jahre des Landes Burkina Faso gekoppelt, die z. T. auch Neudefinitionen des Staates und seiner Legitimation beinhalteten.

Die Frage, für die sich die Autorin in diesem Kontext besonders interessiert, sind die soziopolitischen Beziehungen, die sich hinter der Fassade des wirtschaftlichen und ökologischen Entwicklungsprojekts als Reaktion auf den partizipativen Ansatz entwickelten. Ihre Ausgangsfrage richtete sich auf die Art und Weise, wie sich die Beziehung Mensch-Gesellschaft-natürliche Ressourcen durch den Projektrahmen veränderte und wie die vorhandenen lokalen Machtstrukturen sich an die neuen staatlichen Bedingungen anpassten. Die Relevanz dieser Perspektive, die die Prozesse der Aneignung von staatlichen Maßnahmen bzw. Entwicklungsprojekten seitens der betroffenen Bevölkerung in den Blick rückt und mit Bezug auf die herrschenden lokalen Machtverhältnisse zu erklären versucht, gewinnt auch im Kreis der Politiker und internationalen Entwicklungsinstitutionen zunehmend an Bedeutung, zumal die Dynamik der lokalen Institutionen bislang meistens unterschätzt wurde. Es hat sich in der Zwischenzeit auch ein stärkeres Bewusstsein für die Diskrepanz zwischen dem Verständnis und der Interpretation des Staates bzw. seiner Vertreter einerseits und dem der lokalen Zielgruppen andererseits herausgebildet, die der Grund für die offen zu Tage tretende Entfremdung war und Entwicklungsplanungen erschwerte. Im Allgemei-

nen geht es in dieser Arbeit um die Beziehungsdynamiken zwischen den einzelnen sozialen Gruppen und dem lokalen Machthaber, speziell soll jedoch der Mechanismus beleuchtet werden, der die Zugangsbedingungen zu den Ressourcen, die um das neue Forstprojekt erweitert wurden, regelt und reglementiert, wobei sich die quasi als sakral gedeutete lokale Machtinstanz als eine zentrale Handlungsmacht erweist.

Dieser Ansatz, die Prozesse aus der Sicht der lokalen Akteure zu beleuchten und die Wirkung der dort herrschenden Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen auf den Umgang mit politischen und ökonomischen Neuerungen zu analysieren, führt die Autorin dazu, ein genaues Bild des soziopolitischen Kontextes und der Akteure zu zeichnen, und zwar in einer profunden historischen Perspektive. Dieser Thematik, die weit über die Funktion einer formalen Einführung in die Geschichte und Gesellschaft der Nuna hinausgeht, widmet sie insgesamt vier Kapitel (Kapitel 2–5). In drei weiteren Kapiteln werden die Umsetzung und das Funktionieren des Forstprojekts dargestellt, die Mechanismen des Einbindens und Ausschließens seziert und schließlich die verschiedenen Strategien des Widerstands aufgezeigt, die einerseits die Grenzen der lokalen Macht- und Kontrollinstanz und andererseits den potentiellen und realen Handlungsspielraum der einzelnen Akteure deutlich machen sollen.

Die soziale Gliederung der Dorfgemeinschaft lässt eine hierarchische Teilung in drei Gruppen deutlich werden, die sich durch soziale und politische Abhängigkeitsbeziehungen ausdrückt und hinsichtlich ihres Systems als eine Mischung aus segmentärer Souveränität und zentraler Machtherrschaft betrachtet werden kann. Die sozialen Akteure, mit denen wir es in diesem konkreten Kontext zu tun haben, sind die *tiogolia* oder „Leute des Dorfes“, die *tiogotian* oder „Besitzer des Dorfes“, aus deren Mitte auch der Fetischpriester des *kwere aniaba* als höchste Machtinstanz stammt, und die *golia* oder „Buschleute“, wie die Moose-Einwanderer bezeichnet werden, die zahlenmäßig die stärkste Gruppe in Bougnounou bildet. Die HolzfällerInnen und -verkäuferInnen stammen aus der Mitte der Gruppe der Leute des Dorfes, während die wenigen, begehrten Angestelltenjobs, die das Forstprojekt geschaffen hat, von den Autochthonen besetzt werden, wie sich die Besitzer des Dorfes auch nennen. Die Immigranten scheinen dagegen vollends vom Projekt ausgeschlossen zu sein. Auch wenn die Einnahmen durch den Verkauf des geschlagenen Holzes noch so minimal sind, so bedeuten sie doch eine eigene finanzielle Ressource, die die Männer und Frauen von den sozial höher stehenden Alten relativ unabhängig macht und deren Zurschaustellung in Form von Investitionen in Vieh oder Getreide daher sozial sanktioniert wird und versteckt werden muss.

Die Autorin beschreibt ausführlich die spannende Entwicklung, die zu dieser Artikulation der sozialen Machthierarchie geführt hat. Grundlegend dafür waren die beiden in Afrika weit verbreiteten zentralen Prinzipien der Machtlegitimation, nämlich die Erstankunft und die physische Eroberung durch die Nachfolger. Die heutigen Autochthonen, die historisch betrachtet die Erober-

rer und Nachfolger der Erstankömmlinge waren, gelangten mittels Manipulation zu diesem Status. Die *lignage* der Erstansiedler, die eigentlich einen Anspruch auf den Titel der Herrschaft über das Land hatten, wurde von den Besitzern des Dorfes assimiliert und damit entmachtet. Das Verhältnis der Migranten zu den Nuna ist durch eine komplementäre, aber ungleiche Beziehung zwischen Klient und Tutor geprägt. Den Moose wird ein Siedlungs- und Landnutzungsrecht gewährt, das sie mit politischer Loyalität und religiös-ideologischer Assimilierung "bezahlen" müssen. Für die beiden Nuna-*lignages* bedeutet die Aufnahme der Migranten einerseits einen politischen Gewinn, andererseits begeben sie sich dadurch aber auch in eine gewisse Abhängigkeit zu ihnen, insbesondere in wirtschaftlicher Hinsicht, insofern als sie ihnen – als Vorsichtsmaßnahme vor Sanktionen seitens des Priesters – ihr Vieh und andere Wertobjekte anvertrauen.

Die Macht des Fetischpriesters, dessen Amtsbesetzung einzig und allein einer *lignage* der *tiogolia* vorbehalten ist, beruht auf dem Kult des *kwere aniaba*, der zum Wohle der gesamten Bevölkerung praktiziert wird. Seine Aufgabe besteht in ihrem Schutz vor allem Übel, insbesondere vor Hexerei, Armut, Krankheit und Unfruchtbarkeit. Diejenigen, die von seinen spirituellen Kräften profitieren wollen, schulden ihm dafür bedingungslose Unterwerfung, die nicht nur rein symbolisch-sozialer Natur ist, sondern seriöse wirtschaftliche Folgen für die Untergebenen hat, die auf Anfrage Tieropfer und regelmäßig weitere Geschenke als Danksagung für dessen Dienste erbringen müssen. Die Mittel des Priesters, um Gehorsam zu erzwingen, liegen vor allem in der beständigen und aktiv geförderten Angst vor Hexerei begründet. Ursprünglich war dieses Amt allein mit religiösen Funktionen ausgestattet, während es sich heutzutage aber als eine moderne politisch-administrative Instanz zeigt. Es tritt in Kombination mit der Stellung des Dorfschefs auf und wurde darüber hinaus noch durch weitere staatlich-administrative und repräsentative Funktionen ergänzt. Dieser Machtzuwachs erfolgte bereits in der französischen Kolonialzeit, als der Priester in den Rang des prestigereichen Dorf- und Kantonchefs erhoben und mit entsprechenden Kompetenzen ausgestattet wurde.

In der zentralen These des Buches erklärt Zougouri die dynamischen interaktiven Beziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Akteuren: dem Priester, den Autochthonen, den Leuten des Dorfes und den Buschleuten, in Bezug auf das Forstprojekt als das Produkt der zuvor bestehenden Strukturen. Das Projekt gibt das Prinzip der lokalen Partizipation vor, aber die Akteure vor Ort definieren es um, indem sie ihre eigenen Teilnahmeregeln bzw. Ausschlussbestimmungen anwenden. Die Familien, die zu den Besitzern des Dorfes gehören, verdingen sich nicht als Holzfäller, da sie diese Tätigkeit als ihrem sozialen Stand unangemessen erachten. In der Tat, es handelt sich dabei um eine physisch äußerst peinigende Arbeit, die zur Einnahme von Drogen und Alkohol führt. Die Frauen der Leute des Dorfes waren die ersten, die den wirtschaftlichen Nutzen, den das Projekt in Aussicht stellte, für sich erkannten und dementsprechend handelten. Heute werden sie von den jungen Nuna-Männern

verdrängt bzw. in Abhängigkeit gehalten, da sie sie privilegierte Beziehungen zu den Lastwagenfahrern aufgebaut haben, die ihr Holz im Wald abholen. Die Migranten, die auf dem als Buschland bezeichneten Terrain leben und arbeiten und sich auf relativ engem Raum drängen, werden als die Verursacher der Umwelterstörung gebrandmarkt und daher als nicht zugangsberechtigt erklärt. Dem Priester-Dorfschef ist es gelungen, auch diese neue Situation wieder für die Stärkung seiner Machtposition nutzbar zu machen. Er kontrolliert auf informeller Ebene – außerhalb der Vereinigung der Forstnutzer (Union des Groupements de Gestion Forestière = UGGF) – die aktiven Nutznießer des Projekts, d. h. die Holzfäller. Allerdings haben auch diese – trotz ihrer fortbestehenden Abhängigkeit vom Priester – eine gewisse soziopolitische Ermächtigung erfahren, insofern als sie über ihre Arbeit eine dorfeigene Kapitaleinlage erwirtschaften, über deren Nutzung sie heftig diskutieren und die sie für ihre eigenen Bedürfnisse reklamieren.

Die Waldflächen, die vom Dorf für das Projekt zur Verfügung gestellt wurden, werden in der offiziellen Sprache als Allgemeingut bezeichnet, während die Dorfbewohner sie weiterhin im Hinblick auf ihre ehemaligen Grenzziehungen betrachten. Sie setzen sich nämlich aus verschiedenen territorialen Einheiten zusammen, die bis dahin den einzelnen *lignages* zugerechnet wurden. Aus dem Verständnis des Staates heraus stellen die Flächen ein Allgemeingut dar, das durch den Vollzug entsprechender ritueller Prozeduren allen zugänglich gemacht wurde. In der Realität gilt aber immer noch das alte Gewohnheitsrecht, das z. B. den Fulbe den Durchgang mit ihren Rindern verbietet, denn die rituelle Öffnung bezog sich aus der Sicht der sozial herrschenden Schicht nur auf den Holzschlag. Auch an diesen unterschiedlichen Interpretationen werden also die fürderhin wirksamen lokalen Dimensionen deutlich, die auch den Grund für die nur bedingt gelungene Umsetzung von Projektzielen darstellen.

Aktionen von Widerstand identifiziert die Autorin sowohl im Rahmen des Projekts als auch in Bezug auf die zentrale religiös-politische Gewalt des Priesters. Zwei Dörfer, die eher am Rande seines Einflussbereiches liegen, entzogen sich bewusst den offiziellen Regeln der Waldnutzung. Deren Holzfäller schlugen keine Bäume nach den vorgeschriebenen Bestimmungen ab, sondern spezialisierten sich auf das Sammeln von trockenen Brennholzstücken, die sie auch außerhalb der vorgesehenen Vermarktungsstrukturen verkauften. Auf diese Weise entzogen sie sich auch der Pflicht zur Zahlung kommunaler Abgaben. Da das Projekt aber auf ihre Partizipation angewiesen ist, wurden sie unter Gewährung eines Teils ihrer Konditionen erneut integriert.

Zum Schluss stellt die Autorin auch noch mal die Frage nach dem Erfolg des Projekts im Hinblick auf seine ökologischen sowie ökonomischen Zielsetzungen und als Maßnahme der Dezentralisierung. Dabei kommt sie zu eher enttäuschenden Resultaten. Die Abholzung als einkommensschaffende Maßnahme für die lokalen Bewohner erfüllt nur z. T. ihren Zweck, denn erstens nehmen viele Nichteinheimische dieses Angebot wahr, und

zweitens ist der wirtschaftliche Gewinn für die Aktiven äußerst mager, vor allem wenn man ihn in Relation setzt zu der Gewinnspanne der Transporteure und der Wiederverkäufer. Des Weiteren muss festgehalten werden, dass die ökologische Nachhaltigkeit bei der Umsetzung des Projekts wenig Beachtung gefunden zu haben scheint und langfristig schwerwiegende Umweltschäden zu erwarten sind. Der Beitrag des Projekts zur Stärkung der kommunalen Kompetenzen und Verantwortung fällt auch eher bescheiden aus, denn in der Praxis gebärdet sich die Vereinigung UGGF als Befehlsempfängerin des Staates, dem sie auch noch einen Teil ihrer finanziellen Ressourcen zur Verfügung stellt. Schließlich erfüllte sich auch der Anspruch eines partizipativen Ansatzes nicht, denn den lokalen Nutznießern wurden eher Landnutzungsrechte zugestanden als dass ihnen wirklich das Recht auf Selbstverwaltung gewährt wurde.

Die Arbeit von Zougouri hat ein höchst spannendes, hochaktuelles und entwicklungspolitisch relevantes Thema zum Gegenstand. Der Aufbau sowie die graduelle Zuspitzung des Themas lassen den Argumentationsgang klar hervortreten und unterstützen so dessen Überzeugungskraft. Allerdings meine ich nicht, dass hier vorrangig die Anpassungsprozesse der Nunu im Zusammenhang mit dem kommunalen Forstprojekt behandelt werden. Vielmehr schreibt die Autorin eine Geschichte der politischen Entwicklung, die von der Zeit sakral-religiöser Machtinstanzen der Nunu bis hin zu der heutigen zentralen Kontroll- und Verwaltungsmacht reicht, in der sich das traditionelle religiöse Machtverständnis mit Funktionen des modernen Staates vereint. So präsentiert sie u. a. neue Untersuchungsergebnisse zur Entstehung von Macht in einem kulturell, räumlich und historisch spezifischen Kontext, die bisherige theoretische Erklärungsansätze, die vom Primat der rituellen Aneignung des Landes und der darauf folgenden Herrschaft über Menschen ausgehen, in Frage stellen. Auch die Dekonstruktion der Herrschaftsideologie der Gruppe der Besitzer des Dorfes, die Entschlüsselung ihrer manipulativen Strategien im Wettlauf um die Macht im regionalen Kontext sind vornehmlich dieser geschichtstheoretischen Ausrichtung geschuldet. In diesem Sinne schließt die Autorin auch mit einem Urteil über die Kapazitäten der lokalen *chefferie*, die sich als äußerst anpassungsfähig erwies und sehr wohl die Anforderungen und Einflüsse moderner Staatsstrukturen zu ihren Gunsten aufzunehmen verstand. Ilsemargret Luttmann

Zougouri, Sita : Derrière la vitrine du développement. Aménagement forestier et pouvoir local au Burkina Faso. Uppsala : Uppsala Universitet, 2008. 274 pp. ISBN 978-91-554-7261-0. (Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 44) Prix : skr 225.00

La collection dans laquelle est publiée ce livre nous a proposé par le passé des ouvrages en anglais d’auteurs confirmés (Anita Jacobson-Widding, Michael Jackson, Sten Hagberg . . .). Valait-il la peine de rompre avec cette tradition pour nous proposer un ouvrage en français, issu d’une thèse en anthropologie présentée par Sita Zougouri

à l’université d’Uppsala et consacrée à une monographie du village nuna de Bougnounou (Burkina Faso)? Je ne le pense pas et le lecteur attentif, plutôt favorable au départ à un ouvrage émanant d’une chercheuse africaine – après tout, elles ne sont pas si nombreuses! – voit son embarras croître au fur et à mesure qu’il progresse dans sa découverte.

Tout d’abord, le texte présente de nombreux problèmes de forme. Son écriture est incertaine et le parti pris de boucler chacun des sept chapitres qui le constituent par une conclusion-résumé de ce qui vient d’être dit me semble particulièrement maladroit. Bien entendu, dans ce cas comme dans d’autres, la difficulté à résoudre les questions de forme nuit aux analyses, qui paraissent souvent en retrait par rapport aux descriptions. L’exemple du processus d’installation des migrants et des systèmes de tutorat entre donneurs et preneurs de terres exposé pages 208–219 nous en fournit un témoignage. Ce court chapitre souffre de trois problèmes complémentaires : l’absence d’effort de systématisation *a priori* de l’ensemble des phénomènes sociaux qui sont étudiés (le lecteur découvre de manière incidente qu’en plus des systèmes de tutorat “officiels”, on assiste à l’émergence actuelle de tuteurs autochtones ou migrants qui ne sont pas propriétaires fonciers); l’absence de distinction claire dans l’exposé entre les deux grands types de tutorat retenus (on comprend qu’il existe un tutorat collectif et délégué au travers d’un “chef” des migrants [209] et un tutorat direct interpersonnel entre un migrant et un autochtone [211] mais ils sont décrits dans la continuité et peuvent apparaître au lecteur profane comme une seule et même forme vue de deux points de vue différents); la contextualisation trop tardive de ces deux formes de tutorats et notamment du tutorat collectif délégué [217] dont on comprend qu’en fin de compte, il est une exception historique, réservée à un groupe de migrants qui entretient des relations relativement anciennes avec le lignage dominant.

En outre, cet ouvrage souffre d’incohérences évidentes dans les informations livrées. Prenons l’exemple de la présentation des élections municipales à Bougnounou en 2006 développé dans les pages 242–244. Deux situations assez différentes sont imaginables à partir de ce que dit l’auteure pour ce qui concerne cet événement, le premier de ce genre pour une commune rurale comme Bougnounou. Si l’on en croit ce qu’elle avance p. 244, le village, chef-lieu de département et chef-lieu de la future commune n’avait pas été au préalable découpé en secteurs, ce qui signifie, selon le code électoral, qu’il n’avait le droit de présenter que deux candidats. Pas un autochtone et un migrant comme S. Zougouri le dit, mais un homme et une femme (qui peut évidemment être une migrante), puisqu’à Bougnounou, tous les candidats se présentent sous la bannière du parti au pouvoir – le CDP (242s.) – qui a imposé la parité des candidatures. Par contre, si l’on se fonde sur ce qu’elle dit p. 242 (mais également p. 44), le village avait bel et bien été découpé en secteurs, ce qui donnait le droit à chaque secteur de présenter deux candidats par parti (et non pas un seul comme elle l’avance). Il est impossible de trancher entre