

Ouverture

Identités et patrimoines en Afrique

Le point de départ de cette réflexion consistera à examiner le regard porté par une société africaine sur la question du patrimoine. L'exemple choisi, parce que je le connais mieux que d'autres, est celui du Burundi. Je me réfère au lexique du kirundi et à ses champs sémantiques.

Comment évoque-t-on la réalité du patrimoine dans cette langue de la région des Grands Lacs ? Le plus ancien dictionnaire, celui du père François Ménard (1909), donne, pour l'entrée « patrimoine », les deux expressions suivantes : *umwaandu w'abavyeyi*, *iragi ry'abavyeyi*, littéralement « héritage des parents ». Une enquête complémentaire dans le dictionnaire publié en 1970 par le père F.-M. Rodegem (1970) permet de préciser le sens de ces lexèmes et d'en découvrir par ailleurs des jeux de synonymie, afin d'approfondir la notion de « patrimoine » sous ses différentes significations. Quatre termes se dégagent : *iraga*, *ibisigi*, *umwaandu* et *iragi* :

- *iraga* dérive du verbe *kuraga*, léguer, qui donne *kuragwa*, hériter, et *samuragwa*, héritier. Il s'agit donc d'un « héritage » au sens le plus général, lié à la succession familiale ;
- *ibisigi* les biens légués, désigne les objets personnels du défunt (sa pipe, ses armes...), qu'il a « laissés » (*gusiga*) derrière lui ;
- *umwaandu*, dérivé de *kwanduura*, cueillir, récolter hâtivement, ramasser, rafler, des verbes à connotation négative, va désigner un héritage douteux, un atavisme, dans l'esprit de la formule « tel père tel fils » ;
- *iragi* désigne une réalité inverse de la précédente, un legs positif, y compris moral, l'exemple laissé, le modèle hérité des ancêtres.

Par-delà l'approximation du premier dictionnaire, qui mélange des champs sémantiques fort différents, et en laissant de côté les legs négatifs (*umwaandu*), antinomiques avec l'idée de patrimoine, deux champs se dégagent essentiellement :

- *iraga* et *ibisigi*, l'héritage matériel laissé par la génération précédente, globalement ou dans le détail des objets usuels, une succession marquant la continuité familiale ;
- *iragi*, le legs moral, l'exemple transmis et respecté.

J'ajouterais un troisième repère lexical : *kigabiro*, « le bois sacré », c'est-à-dire l'arbre ou le bosquet planté ou laissé après l'abandon d'une résidence de personnage important (toi ou grand chef) et qui commémore l'existence d'un lieu de pouvoir, le souvenir d'un dirigeant (Chrétien, 1978). On parlera de *kigabiro c'abasokuru*, « le haut lieu des aïeux ». Ce sont les sites historiques du Burundi, ses monuments végétaux, ses lieux de mémoire, qui donnent à penser sur le passé du pays. Le radical *-gab* renvoie à la fois aux sens de « donner » et de « diriger », par exemple dans *kugaba*, commander, *umugabekazi*, reine mère, *umugabo*, homme (*vir*), *ingabo*, troupe armée et *kugabira*, gratifier, *umugabire*, bénéficiaire d'un don, client.

À travers la langue, on trouve donc des conceptions renvoyant soit à la possession d'un héritage, soit à un legs qui aide à vivre dignement, à un prolongement matériel ou moral d'un passé hérité. Ces deux aspects ne sont-ils pas présents dans tout débat sur le patrimoine en rapport avec la collectivité qui le revendique ?

L'Afrique ancienne : des lieux vivants de remémoration, repères sacrés d'une adhésion collective

Il s'agit de sites marquant la construction et reproduction d'une collectivité culturelle, religieuse et politique, porteurs de traditions vécues au présent.

Un rappel s'impose sur le fonctionnement des « traditions orales » qui sont au cœur des anciennes cultures, en Afrique comme ailleurs. Il ne s'agit pas de réminiscences spontanées, ni même du résultat d'efforts individuels de remémoration comme dans le recueil d'un témoignage, mais de récits ou d'évocations entretenus par la profération sonore de véritables textes en des circonstances précises, lors de situations de communication plus ou moins élargie. Cette reprise orale s'appuie sur des processus d'entretien de la mémoire en l'absence de toute notation écrite. On peut relever d'abord des repères purement verbaux : chants et dictons, images et noms propres scandant le récit plus que le détail des faits et surtout que les discours. Nous en avons fait l'expérience avec un même récit historique (celui des hauts faits de Ntare Rushatsi, roi fondateur de la dynastie du

Burundi) recueilli à 25 ans de distance auprès du même narrateur (Chrétien, 1993) : sites, objets, personnages, animaux, situations restent remarquablement stables, mais les dialogues sont recomposés, comme imaginés. Dans ces traditions renvoyant à un passé très ancien (environ XVII^e siècle), à la limite, plus le texte est fidèle, plus il peut devenir obscur, sauf si une fausse clarté ressort d'une mise au goût du jour.

Mais le récit s'appuie aussi sur l'environnement dans lequel il est énoncé. La mémoire s'appuie sur des repères physiques (sites, objets, rituels), et en particulier sur la proximité de lieux riches de signification, tels que des arbres sacrés (les *bigabiro* du Burundi) qui commémorent et aident à revivre le passé. On parlait mieux de la fête des semailles du sorgho au Burundi (le *muganuro*) à Bukeye, un des hauts lieux de cette cérémonie annuelle. Pour évoquer la politique de tel ancien chef, par exemple Ntarugera, il fallait aller au Gihinga de Karuzi, à l'est du pays. Pour entendre parler du rebelle Kirima il fallait rencontrer des gens de la région de Munanira près de Kayanza, au nord-ouest, etc. On interroge sur la métallurgie du fer à côté de la forge ou non loin d'une carrière de minerai, et ainsi de suite.

Chaque génération peut s'y référer depuis des décennies ou des siècles, mais aussi les réinterpréter à sa façon. Un exemple a été fourni récemment par l'actualité : parmi les innombrables lieux saints recelés par la Palestine figurait une « tombe de Joseph ». Cette tombe supposée était donc censée renvoyer à l'Ancien Testament pour les Juifs, mais elle représentait la demeure d'un ancien marabout pour les Musulmans : ce lieu était en fait devenu un enjeu dans le cadre de la rivalité foncière entre Palestiniens et colons juifs en région de Gaza.

L'histoire écrite et enseignée peut nourrir les mémoires collectives. Mais les relectures de la mémoire sont aussi riches d'enseignement pour l'historien. C'est ainsi, que, pour revenir au cas du Burundi, des bois sacrés du nord-est du pays, près de Murore, ont gardé, comme en filigrane, des traces d'anciens rituels royaux du Buha du nord, qui ont ensuite été récupérés par la dynastie burundaise depuis le règne de Ntare Rugamba qui a conquis cette région (Chrétien, 1994). De même un village du sud du Togo, Aklaku, voit s'affronter deux légitimités, *guen* et *fon*, dans ses traditions d'origine et par conséquent dans l'interprétation des mêmes bois sacrés (Juhé-Beaulaton, 1999).

Dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire, le groupe des Toura (Gonin, 2003), d'origines diverses, s'est cristallisé à partir du XVII^e siècle autour d'un culte des ignames, rythmé par des pèlerinages, des initiations et des messages portés par des masques garantissant une aire de paix. C'est le lien religieux, inscrit dans les paysages, qui a créé un espace politique et social facilitant l'intégration d'hôtes extérieurs dans la communauté.

Dans ces logiques anciennes, la mémoire fonctionne un peu comme une antimémoire, par rapport à tout ce qui peut advenir ultérieurement : des lieux fixent l'histoire une fois pour toutes, constituant un patrimoine moral permanent. Le passé est « l'ombre du futur » (saint Augustin), mais, selon le commentaire de Marc Bloch (1939), « à force de le respecter on en arrivait à le reconstruire tel qu'il eût dû être », le présent est sans cesse tiré vers le passé, les ruptures sans cesse relues dans la grammaire du passé de la communauté dans son éternité. Le passé est en lui-même un patrimoine indélébile vital.

L'Afrique contemporaine : des lieux de commémoration, de réinvention des traditions au service d'enjeux communautaires

L'histoire contemporaine de l'Afrique s'articule notamment à une dialectique entre les références à ce passé, présenté comme immuable, et les parasitages extérieurs. Les mémoires sont devenues les enjeux de conflits nouveaux et de récupérations politico-économiques.

Revenons au cas sakalava (Fauroux, 1999). Nous avons vu le lien étroit entre cette identité politico-culturelle et un territoire balisé de lieux ouverts sur le monde des ancêtres et qui avait intégré éleveurs et autres groupes plus anciens ou immigrés. Ceux-ci n'avaient qu'à s'entendre avec un « maître de la terre » pour légitimer leur présence. Mais depuis le début du XX^e siècle la colonisation instaure d'autres règles d'immigration et d'occupation des sols, par exemple pour les cultivateurs rizicoles betsileo, c'est-à-dire des groupes qui avaient d'autres règles de contrôle des terres exploitées. Jusque vers 1950 les Sakalava arrivent cependant à maintenir la pression pour forcer les immigrants à les respecter et les terres occupées par les étrangers n'intéressent guère les éleveurs. Mais la pression démographique et

des catastrophes naturelles ont développé à la fin du XX^e siècle une xénophobie nouvelle : les étrangers ne respectent plus les ancêtres et sont donc considérés comme responsables des malheurs. Des intellectuels développent alors le thème de la « sakalavité », invoqué lors des élections. Sur le terrain les contentieux fonciers et les vols se multiplient. La terre, l'eau et les bœufs en sont les enjeux. Les litiges portent sur des razzias de bétail systématiques, sur des appropriations territoriales et sur le contrôle de l'irrigation. Des conflits autrefois localisés et qui se prêtaient à des arrangements sont devenus globaux et frontaux, soutenus par des affirmations politiques. Les relations « interethniques » se sont détériorées en fonction de changements sociaux et territoriaux qui impliquaient le respect ou le non-respect des lieux de mémoire inscrits sur les terres.

Une mutation analogue du recours aux références patrimoniales s'observe chez les Bakongo du Kouilou (Congo-Brazzaville) (Katz et Nguingiri, 1999). Cette région était une partie de l'ancien royaume de Loango, abritant des Vili à l'ouest et des Yombe à l'est, deux groupes dont les parlars kongo sont interintelligibles. Beaucoup de migrations internes ont eu lieu à l'époque contemporaine, en liaison avec l'activité de Pointe Noire et le chemin de fer, notamment une immigration d'éléments teke. Avec le réveil démocratique des années 1990, les autochtones ont mis en avant la coutume clanique, les maîtres de la terre et les génies ancestraux. Ceux-ci sont incarnés par des sources, des rivières, des monts, des bosquets. Des médiums en transe assurent le contact avec les maîtres de la terre (*fumu si*). Les bonnes récoltes et les collectes fructueuses sont ainsi garanties. Trois stratégies sont apparues pour défendre ces droits autochtones : des réseaux de solidarité contre les « étrangers », une Association des terriens du Kouilou (1992) dressés contre les puissances étatiques et industrielles, puis l'association KD (Kouilou-Développement) formée par des intellectuels originaires de la région, associée au parti de Thystère Tchicaya. Dans ce contexte, on observe des stratégies de manipulation des institutions sociales « traditionnelles » au profit de groupes précis. La face cachée des revendications ne concerne pas les ressources foncières au sens strict, mais surtout les ressources économiques modernes (la rente pétrolière), politiques et symboliques. Des groupes visent à monopoliser le statut d'élite régionale, mais la référence ethnique débouche sur des alliances flexibles selon les enjeux (la pêche va opposer des gens qui seront groupés à propos des plantations d'eu-

calyptus). Les lieux sacrés seront, dans ce combat, de simples balises appuyant les combats politiques. Mais dans cette région, comme dans d'autres, « le territoire est chargé d'histoire et de géo-symboles, tant sur le plan visible qu'invisible, et son appropriation est le fait des génies tutélaires. Les marques matérielles de l'histoire y étant rares, la géographie symbolique prend encore plus d'importance qu'ailleurs » (Katz et Nguinguiri, 1999).

Toujours au Congo-Brazzaville, la capitale, cette fois, offre l'exemple d'un investissement symbolique tout à fait moderne marquant les différents quartiers (Dorier-Apprill, 1998). « Bacongo » est construit autour des Lari, c'est-à-dire des Bakongo organisés autour du poste français et de l'éducation missionnaire, donc une « invention » de l'ère coloniale. La cohésion y est renforcée par la proximité de la campagne et des réseaux lignagers, aussi par l'expression religieuse du matsouanisme. Bacongo est devenu le foyer de la sape, des bars, des intellectuels, l'image même de l'urbanité. C'est un grand village, mais ouvert sur l'extérieur.

Un dernier exemple de reconstruction patrimoniale moderne est offert par le développement des musées locaux (Gaugue, 1999). Les musées publics insistent sur l'espace national. Mais des musées privés d'associations villageoises ou régionales se multiplient, insistant sur les anciennes entités précoloniales. Dans son étude Anne Gaugue prend, entre autres, l'exemple de Pobé-Mengao (au Burkina-Faso). Son objectif était d'entretenir chez les jeunes la mémoire d'une grandeur disparue et d'une identité menacée. Il a été créé par un chef de village dans les années 1980 et il commémore un royaume Kurumba du Lurum assujéti par les Mossi et les Peuls. Cette création s'est réalisée avec l'appui d'un Français de l'Orstom, B. Gérard, et contre le souhait de l'imam, pour réagir contre l'influence mossi.

De même à Bobo-Dioulasso, un musée a été inauguré en 1990, pour affirmer l'antériorité Bobo-Mandaré contre les infiltrés anciens Dioula et aussi contre les immigrants récents mossi. Les musées locaux défendent le souvenir de communautés villageoises jugées autochtones. Les Eotile du littoral de Côte d'Ivoire, submergés par des étrangers à la région après avoir été assujétis par les Anyi, ont demandé en 1974 au gouvernement de classer leurs îles comme sites historiques. Puis ils vont établir un musée avec l'aide de l'archéologue Jean Polet (Ardouin et Arinze, 1995). Ce projet devait illustrer la représentation eotile

actuelle (incluant des éléments étrangers récupérés, comme les poids à peser l'or), mais ne put se réaliser à cause du départ de Jean Polet.

Toutes ces initiatives datent des années 1980, période du début de la crise de l'État national. Terence Ranger (1992) énumère les aspects du profil des promoteurs de telles initiatives : vieux, hommes, aristocrates, premiers occupants ayant bénéficié de la fixation écrite de leurs traditions, au détriment des jeunes, des femmes, des gens simples et notamment des immigrés. Ces musées privés confortent les détenteurs de pouvoirs « traditionnels ». Il faut apprendre aux jeunes ce qu'ils n'apprennent ni à l'école publique, ni à l'école coranique. Ce sont des initiatives des vieux, soutenus par des ethnologues qui leur offrent leurs services. Il s'agit en fait de la mise en scène d'autres identités que celles de la nation, mais pas plus naturelles ni plus authentiques que celles-ci¹. Dans certains cas la patrimonialisation des traditions artistiques et religieuses peut donner lieu ouvertement à une politique touristique et nourrir des intérêts commerciaux tout à fait modernes : c'est le cas des trop fameux Dogon (Doquet, 1999 et dans cet ouvrage).

Parmi les effets des transformations techniques, économiques et sociales contemporaines sur les paysages africains et leur dimension culturelle, il faudrait prendre en compte plus largement les changements dans la gestion et la perception des terroirs. On trouve à ce propos une analyse particulièrement stimulante du géographe Bernard Charlery (1999) dans l'ouvrage collectif déjà mentionné : *Le territoire, lien ou frontière ? L'État, le commerce et la technique* définissent, explique-t-il, un monde de « finitude » et non d'espace. On assiste en fait à la fin des terroirs. Les sociétés agraires avaient un lien de socialité et non de territorialité avec la terre. C'est la crise du régime foncier qui a conduit au repli « territorial ». L'État, l'argent et la technique ont investi la terre (pour l'intensification, la valorisation), au détriment du rapport social traditionnel à l'espace, du lignage par rapport à l'individu économique. Tout a bougé et éclaté. Les terroirs peuvent alors crouler sous les projets et sous la pression démo-

1. Bernard Salvaing (1999) montre l'articulation entre une mémoire locale et la politique nationale de Sékou Touré dans l'aménagement d'un cimetière consacré à Karamoko Alfa, fondateur de Labé, au Fouta Djallon.

graphique, ou dans le vide. Les paysans cherchent d'autres revenus ailleurs, donc adhèrent de fait à de nouvelles logiques de territorialité liée à l'argent du commerce et des projets publics. Aujourd'hui le « terroir » est un espace réinventé de production et de reproduction aux évolutions imprévisibles. À cette crise, les développeurs, avec leur « populisme démocratique » (Chauveau, 1992), cherchent une réponse dans la promotion des systèmes paysans. Les ONG s'intéressent aux terroirs au moment où ceux-ci ont éclaté. Des dynamiques multiples s'entrecroisent, les voies techniciennes et sociales des ONG et de leurs villages et les recompositions ethniques qui semblent offrir une sécurité symbolique. On assiste à un nouveau repliement sur des terroirs repensés selon le mirage de nouvelles solidarités pour une paysannerie désabusée et désorientée. Les liens dits ancestraux sont reconstruits et c'est ainsi, dirons-nous pour conclure, que peut se créer un climat de patrimonialisation fiévreuse.

Histoire et mémoire en Afrique : la quête d'horizons élargis

D'autres situations mémorielles se présentent, en Afrique comme ailleurs, celles des commémorations exemplaires tournées vers l'avenir, celles du devoir de mémoire moderne, constructeur aussi de sites sacrés et de patrimoines moraux et matériels.

Nous allons d'abord remonter dans le temps, car cet aspect constructif et politique de la mémoire ne date pas du contact avec les Européens. Jean Boulègue (1999) nous en a offert un bel exemple avec le souvenir d'une bataille du XVIII^e siècle qui est devenue comme un symbole d'une future entité sénégalaise. À Buxoy en 1796, un almami du Fouta Toro affronta un roi du Kayor, le premier fut battu, puis libéré par son vainqueur. Cela représentait aussi une confrontation entre un pouvoir islamique et un pouvoir royal et guerrier. Les griots de toute la Sénégambie rendirent vite célèbre cette bataille par-delà les frontières politiques, ethniques et linguistiques, forgeant une tradition orale qui fondait une mémoire de consensus. Les deux protagonistes, idéalisés, y étaient honorés et cette histoire est devenue porteuse d'une unité politico-culturelle qui préfigurait en partie l'espace sénégalais. Cette bataille est devenue un lieu de mémoire à travers le récit qui en a été colporté.

En Afrique orientale et un siècle plus tard, on observe une autre situation analogue. Les persécutions politico-religieuses au Buganda sous le règne de Mwanga ont finalement nourri un sentiment national (Médard, 1999). Les « martyrs de l'Ouganda » qui ont péri en 1886 étaient des pages catholiques de la cour royale. En 1964, au moment de leur canonisation, une grande basilique fut édifiée à Namugongo, sur le lieu du sacrifice. Mais aux environs, une église protestante commémore d'autres victimes du même roi, cette fois de confession anglicane. Et même, sous Idi Amin, une mosquée fut implantée dans le même secteur en l'honneur de martyrs musulmans de 1876. Ce site semble donc disputé entre trois monothéismes, mais, à la suite de massacres commis par des soldats du président Obote en 1984, cet ensemble pluriconfessionnel est devenu un véritable lieu saint des Baganda, à la fois œcuménique, national et de tradition royale (en se rappelant la restauration monarchique de 1993), comportant aussi une sorte de stade de réunions publiques sur les bords d'un étang sacré.

Dans cette construction de nouveaux lieux de mémoire, s'intégrant à des patrimoines collectifs plus anciens, la période coloniale a joué un rôle ambigu, à la fois d'écran et d'auxiliaire. Le colonisateur britannique en Gold Coast fut à la fois responsable de la destruction de Kumasi, la capitale ashanti, et de la quête inlassable du Siège d'or de l'*asantehene*. L'adoption du nom de Ghana à l'indépendance s'est nourrie elle-même à la fois des souvenirs de l'empire ashanti et de la récupération de ce nom d'un ancien empire sahélien (associé au thème akan !) par des auteurs protestants anglais établis dans la colonie (Perrot, 1999 ; Triaud, 1999).

Ou encore, à Madagascar (Raison-Jourde, 1999), le Rova, haut lieu de la monarchie merina à Tananarive, donna lieu à des débats virulents après l'incendie qui le détruisit en 1995, dans la mesure où il relevait aussi d'une entreprise largement coloniale liée à la mainmise européenne sur la monarchie malgache. La translation des dépouilles royales n'y avait eu lieu qu'en 1897. Cet ensemble architectural était à la fois un sanctuaire supposé des ancêtres royaux merina et un site historico-touristique dont des palais sans cesse reconstruits évoluaient vers un musée. C'était un lieu de mémoire surtout pour les historiens et les visiteurs étrangers : « une mémoire bien peu sûre qui confond toujours héritage de l'histoire et héritage sacré des ancêtres. Ensuite une nation qui se cherche, écartelée entre sa persistante référence à

l'étranger et la tentation du repli ethnique le plus étroit [andriana] que favorise la confusion politique. Enfin, hypothèse optimiste, on a peut-être une nation en voie de se trouver... passion nouvelle pour l'histoire... responsabilité collective dans la crise que traverse le pays» (Fremigacci, 1999). Ces réflexions de Jean Fremigacci reflètent la complexité de ce «patrimoine national» et les dynamiques historiques dans lesquelles il s'inscrit.

Nous avons relevé des quiproquos analogues au Burundi. Mais l'histoire n'est-elle pas sans cesse nourrie de quiproquos sur un vécu à la fois vénéré et trahi ? Dans ce pays, après la période de récupération missionnaire des sites sacrés (*ibigabiro*) et de suppression ou de récupération folklorique des rituels royaux, est venue celle de la préservation des sites de «tambourinaires» (Guillet et Ndoricimpa, 1984)², notamment à l'époque de la II^e République (présidence de J.-B. Bagaza). Tout s'est passé comme si la crise de la nation (qui a débouché sur la guerre civile actuelle) conduisait à ce retour à des traditions qui incarnaient son ancienne unité, puisque, malgré la prédominance princière et tutsi dans les allées du pouvoir royal, ces détenteurs des secrets de la royauté qu'étaient les maîtres des tambours étaient essentiellement hutu. Le discours habituel tenu sur le Burundi en fonction de son évolution politique depuis les années 1970 conduisit d'ailleurs à des quiproquos significatifs : les tambourinaires ont été qualifiés de «maîtres-tambours tutsi» par la Maison des cultures du monde au milieu des années 1980, ils ont été refoulés lors d'un festival au Danemark au début des années 1990 au nom d'un boycott contre le «Burundi tutsi», mais ils ont aussi été récupérés par des idéologues du radicalisme hutu comme des porteurs d'une «culture hutu» qui auraient été exploités par la «monarchie tutsi» puis par le régime Bagaza, aux limites d'un «génocide culturel» ! C'est sans doute le propre d'un patrimoine vivant que de faire l'objet de surenchères ou de contestations. On pourrait aussi discuter de l'impact et de la signification réelle de la fameuse «maison des esclaves» de Gorée...

Mais, pour terminer sur ces jeux de constructions et reconstructions patrimoniales confrontés à l'histoire, nous proposons un saut vers les

2. Certains groupes de détenteurs de tambours royaux, affectés à un bosquet sacré et à des rituels particuliers, avaient réussi à traverser toute la période coloniale en restant cachés.

Antilles. Dans ce cas en effet des populations africaines déracinées ont dû s'aménager un environnement culturel familial malgré la nature étrangère et même hostile du nouveau milieu de déportation. Une étude publiée dans l'ouvrage sur « le territoire » (Benoit, 1999) nous montre en effet comment une « identité-relation » se crée à défaut d'une « identité-racine » (Glissant, 1990). La « territorialisation » y passe par les jardins, où les gens se sont réapproprié l'espace, en marge des plantations des colons. Par exemple dans les jardins de case de la Guadeloupe, on produit des vivres et non des denrées commerciales. L'outillage y est simple, la main-d'œuvre familiale, le calendrier basé sur les saisons, les lunaïsons et les sols. Le jardin de case est le lieu du lien entre la terre et l'arbre, les vivants et les morts. L'ensemble de l'espace familial est réparti en enveloppes successives difficiles d'accès, faites d'espaces et de haies, enfin des murs de la maison, comme un corps. L'esclave s'est ainsi naguère approprié un sol étranger. L'administration esclavagiste avait senti cela et était hostile, préférant l'alimentation de ce prolétariat par les maîtres (voir le *Code Noir*). L'intérêt de cette situation est de rappeler une nouvelle fois l'importance de l'inscription spatiale d'un patrimoine moral.

En conclusion, et en ouverture aussi aux différentes études qui suivent, nous pouvons, à l'issue de cette recension, revenir aux définitions que nous avons trouvées dans la culture burundaise. Le patrimoine dit naturel, fait de repères matériels d'un passé présent également dans les cœurs, peut toujours se lire à deux niveaux, froidement historique ou chargé de chaleur mémorielle : un simple héritage d'anciennes activités, un legs du passé, *iraga*, ou bien un repère vital qui aide à légitimer une identité et une dignité en garantissant une continuité exemplaire, *iragi*.

Jean-Pierre Chrétien

Bibliographie

ARDOUIN C., ARINZE E. (eds), 1995 —
*Museums and the community in West
Africa*, Londres, Washington,
Smithsonian institution press.

BENOIT C., 1999 —
« Le paysage horticole de la Caraïbe
ou le territoire apprivoisé.
In BONNEMAISON J. et al. (éd.),

Le territoire, lien ou frontière ?, Paris, L'Harmattan, t. 1 : 23-32.

BLOCH M., 1939 —
La société féodale, Paris, Albin Michel : 228-229.

BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), 1999 —
Le territoire, lien ou frontière ?, Paris, L'Harmattan, 2 tomes.

BOULÈGUE J., 1999 —
« Conflit politique et identité au Sénégal : la bataille de Bunxoy (c. 1796) ». In CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 93-100.

CHARLERY DE LA MASSELIÈRE B., 1999 — « Territorialités multiples et conflictuelles : réponses paysannes à la crise des campagnes africaines ». In BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, t. 1 : 245-258.

CHAUVEAU J.-P., 1992 —
« Du populisme démocratique dans l'histoire institutionnelle du développement rural en Afrique de l'Ouest », *Bulletin de l'Apad*, 4 : 23-32.

CHRÉTIEN J.-P., TRIAUD J.-L. (éd.), 1999 — *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.

CHRÉTIEN J.-P., 1994 —
« Dimension historique d'une marginalité : l'horizon oriental du Burundi ». In GAHAMA J. et THIBON C. (éd.), *Les régions orientales du Burundi. Une périphérie à l'épreuve du développement*, Paris, Karthala : 17-70.

CHRÉTIEN J.-P., 1993 (rééd.) —
« Variantes et points de fixation dans les récits historiques du Burundi ». In PERROT C.-H. (éd.), *Les sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris, CNRS : 193-208.

CHRÉTIEN J.-P., 1978 —
Les arbres et les rois : sites historiques du Burundi. *Culture et société. Revue de civilisation burundaise*, 1 : 35-47.

DOQUET A., 1999 —
Les masques Dogon, Paris, Karthala.

DORIER-APPRILL E., 1999 —
« Brazzaville : des quartiers pour territoires ? » In BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, t. 2 : 37-50.

FAUROUX E., 1999 —
« De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'Ouest malgache ». In BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, t. 1 : 269-282.

FREMIGACCI J., 1999 —
« Le Rova de Tananarive. Destruction d'un lieu saint ou constitution d'une référence identitaire ? » In CHRÉTIEN J.-P. et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 421-444.

FREROT A.-M., 1999 —
« Territoires nomades en devenir. Questions à propos de l'urbanisation d'un espace nomade ». In BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, t. 2 : 113-124.

GAUGUE A., 1999 —
« La "maison des ancêtres". L'exposition des territoires dans les musées privés d'Afrique tropicale ». In BONNEMAISON J. *et al.* (éd.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, L'Harmattan, t. 2 : 139-148.

- GLISSANT E., 1990 —
Poétique de la relation,
Paris, Gallimard.
- GONIN G., 2003 —
« Les Tura de l'Ouest de la Côte
d'Ivoire ». In CHRÉTIEN J.-P. et
PRUNIER G. (éd.), *Les ethnies
ont une histoire*, Paris, Karthala :
167-176.
- GUILLET G., NDORICIMPA L. (éd.),
1984 — *L'Arbre-mémoire. Traditions
orales du Burundi*, Paris, Karthala.
- JUHÉ-BEAULATON D., 1999 —
« Arbres et bois sacrés de l'ancienne
Côte des esclaves. Des repères
historiques ». In CHRÉTIEN J.-P. et
TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique.
Les enjeux de mémoire*, Paris,
Karthala : 101-118.
- KATZ E., NGUINGUIRI J.-C., 1999 —
« Clans, ethnies et Etat : partage
et conflit dans l'appropriation
de l'espace au Kouilou (Congo) ».
In BONNEMAISON J. et al. (éd.),
Le territoire, lien ou frontière ?,
Paris, L'Harmattan, t. 2 : 149-162.
- KOUVOUAMA A., APRILL C., 1998 —
*Vivre à Brazzaville. Modernité et crise
au quotidien*, Paris, Karthala.
- LOMBARD J., 1999 —
« Le territoire, image portée
de l'imaginaire social (Madagascar) ».
In BONNEMAISON J. et al. (éd.),
Le territoire, lien ou frontière ?,
Paris, L'Harmattan, t. 1 : 205-214.
- MÉDARD H., 1999 —
« Les sanctuaires de Namugongo
(Ouganda) et la création des saints
africains. In CHRÉTIEN J.-P. et
TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique.
Les enjeux de mémoire*, Paris,
Karthala : 459-472.
- MÉNARD (père F.), 1909 —
*Dictionnaire français-kirundi,
kirundi-français*, Roulers,
J de Meester, 2 vol.
- NATIVEL D., RAISON-JOURDE F., 1999 —
« Rapt des morts et exhibition
monarchique. Les contradictions
de la République colonisatrice
à Madagascar. In CHRÉTIEN J.-P.
et TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire
d'Afrique. Les enjeux de mémoire*,
Paris, Karthala : 173-196.
- PERROT C.-H., 1999 —
« Kumasi et les Britanniques.
La capitale ashanti niée par
le colonisateur ». In CHRÉTIEN J.-P. et
TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique.
Les enjeux de mémoire*, Paris,
Karthala : 143-172.
- RANGER T., 1992 —
« The invention of tradition in colonial
Africa ». In HOBBSBAWM E. et
RANGER T. (ed.), *The Invention of
Tradition*, Cambridge, Cambridge
university press : 211-262.
- RODEGEM (Père F.-M.), 1970 —
Dictionnaire rundi-français,
Tervuren, Mrac, 1970.
- SALVAING B., 1999 —
« Lieux de mémoire religieuse au
Fouta-Djalon ». In CHRÉTIEN J.-P. et
TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique.
Les enjeux de mémoire*, Paris,
Karthala : 67-82.
- TRIAUD J.-L., 1999 —
« Le nom de Ghana. Mémoires en
exil, mémoire importée, mémoire
appropriée ». In CHRÉTIEN J.-P. et
TRIAUD J.-L. (éd.), *Histoire d'Afrique.
Les enjeux de mémoire*, Paris,
Karthala : notamment p. 267-274.