

Pangolins and politics in the Great Ruaha valley, Tanzania Symbol, ritual and difference

Martin T. WALSH
mtw30@cam.ac.uk

Abstract

The Ground pangolin, *Manis temminckii* Smuts (Manidae), is a shy mammal that is rarely seen by people living in the Great Ruaha valley in south-central Tanzania. This paper, based on case studies recorded in 2002-2003, describes what happens when pangolins are encountered, and how their ritual and other uses are sometimes bitterly contested by the indigenous and immigrant inhabitants of the area. Pangolins are not only 'good to think' and 'good to eat', but also 'good to argue about'. Conflicting views about their symbolic and economic values undermine any simple interpretation of their role as culturally salient animals or 'cultural keystone species'.

Keywords

political animal, divination, traditional authorities, political history, protected areas

Introduction

Pangolins (scaly anteaters) occupy a special place in the beliefs and rituals of many African peoples. Since Mary Douglas's description and analysis (1957, 1966) of the role of pangolins in a Lele fertility cult, these 'anomalous' animals have also occupied a special place in the anthropological literature on animal symbolism (Bulmer 1967, Wijeyewardene 1968, Tambiah 1969, Ellen 1972, Willis 1974, Lewis 1991, Richards 1993, Sperber 1996, Morris 1998) (*cf.* É. Motte-Florac (Introduction), this volume). Discussion of Douglas's material has focused on the classificatory status and cultural significance of different species of pangolin among the Lele and their Congolese neighbors (de Heusch 1985, 1993; Douglas 1990; Lewis 1991, 1993a, 1993b, 2003). Unfortunately the cult described by M. Douglas has now lapsed, and, as she and some of her critics have pointed out,

there remain significant gaps in our knowledge of the ideas and practices involved (Douglas 1990, Lewis 1993a, Ellen 1994). This lack of ethnographic detail has made it difficult to reanalyze the Lele case, except in general theoretical terms and with reference to other studies of significant animals.

Pangolins are accorded cultural significance throughout the Bantu Diaspora, and it is possible that some of the ideas and attitudes relating to these unusual animals, were carried by early migrants from the rainforest (Vansina 1990: 74, 277; Walsh 1995-1996: 162-163). Belief in the protective and curative properties of pangolin scales is widespread in eastern and southern Africa, and in recent years has become a cause for concern among conservation agencies (McColaugh 1989; Marshall 1998). In some places pangolins play a more elaborate role in local beliefs and rituals. A number of Tanzanian peoples treat encounters with pangolins as auspicious events requiring special ritual action, and this often includes the performance of a form of public divination in which the live animals are believed to foretell the future (Walsh 1995/1996, 1997: 12-13; Keregero 1998). In this paper I will examine examples of this practice among the Hehe and other inhabitants of the Great Ruaha valley in Iringa District in south-central Tanzania. There are some parallels as well as obvious differences between this and the Lele case. Rather than focus on general questions of classification and meaning, I have chosen instead to emphasize historical processes and the social contexts of symbolic practice. This reflects villagers' own experience of pangolins and their interactions with them. Differences of interpretation and disagreements about action were common occurrences, and I will attempt to explain why this was and what its wider implications for the analysis of animal symbolism are.

1. The Great Ruaha valley and its inhabitants

The Great Ruaha river, a major tributary of the Rufiji, rises in the Southern Highlands of Tanzania. For part of its course, between the Usangu wetland and Mtera reservoir, the river follows an arm of the Rift Valley, hemmed in by escarpments on both sides. This was once part of an important trade route, but since the internecine wars of the 19th century has been politically and economically marginalized. The Great Ruaha and its valley do, however, provide good hunting grounds, attractive dry season grazing, and fertile farmland along the river banks and in the virgin woodlands of the area. These give it the character of an economic and ethnic frontier, where different groups have moved in to take advantage of its rich natural resources. This has resulted in increasing pressure and conflict over those resources, exacerbated by the progressive alienation of large parts of the valley to different categories of protected area, the largest of which is Ruaha National Park (fig. 1).

The Tanzanian national census conducted in August 2002 (URT 2003) recorded a total of 43,810 people living in 10,203 households in the two administrative divisions, Idodi and Pawaga, in which research for this paper was conducted (photo 1). The total population had grown from 30,846 in 1988, an increase of over 42% that is partly explained by continuing immigration to the area. The census data do not indicate ethnic affiliation, but a 1998 survey in 16 villages showed that more than 30 ethnic groups were represented. More than half of the 1,106 respondents identified themselves as Hehe (61.6%), with rather fewer claiming Bena (10.8%), Gogo (8.0%) and Sangu (4.4%) ethnicity. Other groups represented in the sample included Nyamwezi (2.4%), Kinga (1.9%), Wanji (1.4%), Sagara (1.4%), Maasai (1.1%) and Sukuma (1.0%) (Nahonyo *et al.* 1998: 15).

Hehe have been the dominant ethnic group in Iringa District since the second half of the 19th century when a number of smaller polities were united under the rule of a single chief (Redmayne 1968: 37-46). These pre-Hehe groups included the inhabitants of the Great Ruaha valley and some of the people who were then living in what is now Ruaha National Park. The latter, known locally as Kosisamba, were ejected from the area to the north of the river following its gazettelement in 1951 as a part of Rungwa Game Reserve. This area became a national park in 1964, and more evictions followed when its boundaries were extended across the southern bank of the Great Ruaha. In the mid-1970s Tanzania's state-imposed 'villagization' program resulted in further displacements and a reshuffling of settlement and population in the valley (Jennings 1994: 5-9).

The Gogo are northern neighbors of the Hehe, and the dominant ethnic group in Dodoma District as well as in some Iringa villages to the south and west of Mtera reservoir. Like the Hehe, the Gogo are Bantu speakers and mixed farmers, though better adapted to a drier environment and typically keeping more cattle (Rigby 1969: 11-47). Unlike the Hehe, the Gogo were never united in a single precolonial polity, but belonged to many small and localized chiefships. The Sangu and Sagara are western and eastern neighbors of the Hehe respectively: the Sangu were once ruled by a single chief and in the 19th century provided a model for the unification of the Hehe (Walsh 1984: 36-45).

The Bena, Kinga and Wanji are more recent Bantu-speaking immigrants to the valley from the south and south-west; the Nyamwezi and Sukuma from the north-west. Many of them were attracted to this area by the availability of land for farming and especially irrigated rice cultivation. Il-Parakuyu Maasai, who cultivate as well as keep livestock, have been settled in the valley since the colonial period, living outside the main village centers. The Barabaig are more recent and mostly seasonal migrants to the valley from north-central Tanzania, bringing large numbers of cattle in search of dry season grazing. Because of their mobility they were not represented in the 1998 village survey.

Another incentive for settlement in the valley has been its wildlife resources. Hunting and honey gathering have long been important economic activities for the indigenous Kosisamba and others. In the 1970s and 1980s commercial game poaching was an important source of wealth; since the mid-1990s a community wildlife management initiative supported by the Tanzanian and British

governments has given the Idodi and Pawaga villages a significant degree of control over hunting rights and the proceeds from the sale of these (Walsh 2001, 2003). The 19 villages are now members of one of Tanzania's first registered bodies hoping to run its own gazetted Wildlife Management Area (WMA): the MBOMIPA Association [Matumizi Bora ya Malihai Idodi na Pawaga](#) 'Sustainable Use of Wild Resources in Idodi and Pawaga' (photo 2).

A mosaic of vegetation types supports a rich savanna fauna in the Great Ruaha valley (Nahonyo *et al.* 1998: 7-9). Large mammals are the mainstay of photographic tourism inside the national park and of tourist and resident hunting outside of it. Elephant, giraffe, zebra, buffalo and impala are perhaps the most visible species in the park and other neighboring protected areas (Ecosystems Consultants 2002). By contrast, pangolins are very inconspicuous creatures; most people living in Idodi and Pawaga have never seen one in the wild, though oral records of encounters with them suggest that they occur widely both here and elsewhere in Iringa District. The only species known for certain to be found in this area is the Ground pangolin, *Manis temminckii* Smuts (Manidae). This is a shy, slow-moving and partly nocturnal mammal, which uses concealed shelters and burrows and typically curls up into a defensive ball when sensing danger (Kingdon 1971: 364-369, 1997: 292-293) (photos 3 to 14). As a result they often go unnoticed by humans. What happens when they are noticed is the subject of the rest of this paper.

2. Field research and methods

The research that informs this paper was inspired by earlier work on the ritual sacrifice of pangolins among the Sangu, based on notes made in Usangu in 1980-1981 (Walsh 1995-1996). In 1998, having returned to the region to work with the MBOMIPA Project (1997-2003), I recorded preliminary information on a pangolin ritual in Pawaga, as well as on Hehe and Bena practices more generally. Systematic field research in Idodi and Pawaga Divisions in Iringa District was undertaken between May 2002 and March 2003, as was related work in the Iringa District Natural Resources Office. This was done in collaboration with the MBOMIPA Association (which was registered in January 2002) and with the assistance of the staff and district partners of the MBOMIPA Project, which was supported by Tanzania's Wildlife Division and Tanzania National Parks (TANAPA), and largely funded by the U.K. government's Department for International Development (DFID).

With the help of the community development officer in Pawaga, research assistants were recruited in 18 of the villages in Idodi and Pawaga Divisions. These assistants, 14 men and four women, interviewed fellow villagers using checklists of key topics as a guide, and recorded the responses as well as their own ideas and

experiences in exercise books. Interviews were conducted in a variety of languages, especially Hehe, and the results written up in Swahili, Tanzania's national language. Following the collection of basic information about pangolins and associated practices, some assistants were asked to gather more detail on these and related subjects, including rain-making and twin-birth rituals. I visited and conducted follow-up interviews in Swahili with all of the research assistants and have made my own translations of the notes that they wrote.

Comparative work was undertaken by an additional three research assistants: a Hehe speaker from the village of Nzihi who lived in Iringa town; a Sangu speaker in the village of Utengule-Usangu in Mbarali District; and a Wanji speaker in Matamba village in Makete District. Although I have made little direct use of their work in preparing this paper, it has helped to inform my understanding of the historical and wider ethnographic context of the ideas and practices discussed.

3. Pangolins in context: variations in knowledge and practice

Research assistants and their informants were asked to describe pangolins and their uses in as much detail as they could. Hehe, Gogo and other long-term residents of the Great Ruaha valley typically described pangolins as 'unusual' or 'unique' animals, citing their distinctive physical characteristics (*cf.* E. Fuchs and M.W. Callmander, M. Ichikawa, this volume) and remarkable behavior in the presence of humans. The most important aspect of this behavior was pangolins' apparent ability to influence and predict the future, including events of worldwide as well as more parochial significance (*cf.* M. Egrot, this volume). The symbolic and ritual role of pangolins in local culture was therefore widely perceived to stem from the animals' own extraordinary capabilities. People were merely obliged to perform the necessary rites, knowledge of which had been handed down through the generations and was, in some cases, safeguarded by rain-makers or other ritual experts. The ultimate source of pangolins' power was generally left unsaid, though the epithets sometimes applied to them – 'chief' *mtwa* and the 'owner of the rain' *munyamdonya* – implied a spiritual origin.

Descriptions of pangolins and their behavior in the wild varied considerably, though there were a number of common themes. The classification of pangolins (Hehe *ngakakuona*) was rarely considered problematic: most people compared pangolins to tortoises or monitor lizards, and many thought that they laid eggs. As a result pangolins were usually classed together with reptiles, amphibians and invertebrates as 'lowly creatures' (Hehe *ligongoli*, plural *magongoli*; Swahili *mdudu*, plural *wadudu*), and not as game or edible mammals (Hehe *likoko*, plural *makoko*). Some informants were aware that pangolins give birth to and suckle their young

like other mammals, but they did not think of them as being anomalous in classificatory terms because of this or other aspects of their reproductive or other behavior. Nor did they relate these observations to the symbolic and ritual significance of pangolins, which, as noted above, were felt rather to have their source in the special powers that these shy animals possess.

As they do elsewhere, pangolins provide the ingredients for different kinds of medicinal and magical preparation. Pangolin scales have by far the greatest number of uses, both curative (for example to treat whitlow, stiff necks, back pain, pneumonia, children's convulsions and rashes) and to make good luck or protective charms (in particular to protect hunters and their camps against wild animals, park rangers and other agents of misfortune). Other parts of the pangolin (including the heart and larynx) are similarly used for protective purposes, as well as to magically stupefy animals that are being hunted. Knowledgeable Hehe and Gogo speakers were generally agreed, however, that pangolins should not be deliberately killed in order to obtain the valuable scales and other body parts. These should only be obtained from pangolins that had died naturally, that had voluntarily shed their scales, or that had been ritually sacrificed. Likewise, their meat could only be legitimately eaten in cases where local practice permitted the ritual sacrifice and consumption of pangolins – though traditional Gogo doctors in Dodoma District were also reputed to eat pangolin meat in order to enhance their powers.

Although killing pangolins for personal gain or other non-ritual purposes is proscribed, encounters with them cannot be ignored, but must be treated as auspicious events. This is believed in all of the villages in the Great Ruaha valley, by Hehe, Gogo and other long-term residents assimilated to local practice, though knowledge of how to act in these circumstances varies considerably according to age, experience and other factors. The following is an account of an encounter with a pangolin, which took place in 1986 in a part of Mahuninga called Kiwungo cha Vagosi. This involved three Hehe speakers, all of them mature men:

« The three men went into the bush to gather honey. After sighting [a natural hive of] bees they decided to gather the honey at around one o'clock at night, and lit a fire ready for the task [of smoking out the bees]. Suddenly they heard the sound of an animal approaching and, shining a torch on it, saw that it was a pangolin coming slowly towards them. Neither A [...] nor N had seen one before and G explained to them that this was indeed the animal called a pangolin.

As soon as the pangolin saw them it curled up into a ball (as pangolins usually do). Using a sack that they had brought with them they caught it and moved it close to the fire that they had lit for their honey collecting. [The pangolin stayed there until] around six o'clock in the morning when it began to slowly move off. Now G had been taught by his father that if you meet a pangolin in the bush you should take the leaf of a tree, spit on it, and then stick it on the animal's scales, saying as you do so: 'Go well and let me go and pick up whatever I see!' – meaning whatever you are looking for in the bush. By placing the leaf on the pangolin it will bless your journey and make it a success.

When G had done this the pangolin moved about three meters away and stood up on its hind legs, shaking its scales. Then it got down on all fours and began to walk normally. Doing this [standing and shaking its scales] means that the pangolin is happy and that your journey will have a good outcome.

[In G's words] 'After parting with the pangolin we continued with our honey gathering trip, which was very successful. We filled three [20 liter] plastic containers in a very short time, one for each person [usually it would take longer and they would only get between five and ten liters of honey in total]. Following this result we really saw that meeting with a pangolin brings a special kind of luck, and we thanked God for sending this animal to meet us. From then on we all believed in the pangolin's extraordinary auspiciousness, including those who hadn't before. We returned home safely with our hearts full of happiness'. »

The comparative ignorance of G's companions before he had shown them what to do is not surprising, given the relative rarity of encounters with pangolins. Nonetheless, variations on this simple rite of blessing are reported throughout Idodi and Pawaga. It is considered to be the most appropriate course of action when a person meets with a pangolin while camping in the bush or traveling far from home, when it would be difficult to turn back and when the pangolin's blessing might make the trip more successful than it would otherwise have been. But when a pangolin is encountered closer to home, the most desirable action is to take it back to the village – with the help of others if necessary – and then to inform senior members of the community, in particular local ritual and/or political leaders. Here is G again, this time describing what happened when his own father encountered a pangolin:

« The first time in living memory that a pangolin was seen here was in April 1955, to the west of Mahuninga village, in an area that is now part of Ruaha National Park. This was at Makinde [in] Mdonya. At that time [my father] Kabandi Mtati was a well-respected man in the village and his main occupations were honey collecting and fishing. One day he went to gather honey in the bush and by good fortune met a pangolin. As usual, as soon as the pangolin had seen him, it coiled itself up like a tire.

Mtati didn't hesitate to act, because he'd been told by his parents that a pangolin is a very lucky animal and can forecast the weather and many other events – and that if you meet one you should take it captive, safe in the knowledge that it won't harm you. So, with characteristic bravery Mtati grabbed hold of the pangolin and carried it home. After reaching there he sent word around that anyone who didn't know what a pangolin was should come to see it. And he also sent a report to the ruler of Makinde, *mtemi* Nyongwa [Mwamkongo] of Mdonya, informing him that a pangolin had been discovered [...].

Chief Nyongwa came on foot to Mtati's home, where a crowd of people had gathered to see the pangolin. On arrival the chief sought a black cloth and [after obtaining one] wrapped it around the pangolin's waist. (Nyongwa usually led

sacrificial offerings [on behalf of the community] and knew what he was doing). After covering the pangolin with the black cloth, he addressed it with the words 'Pangolin speak!'. The pangolin immediately stood up on two feet and began to shake its scales with joy, just like someone who was very happy.

The chief then began to lay out different kinds of food for the pangolin, including groundnuts, finger millet, sorghum, and maize. Out of all of these the animal only ate the groundnuts. Meanwhile Nyongwa continued asking it to speak and the pangolin carried on shaking its scales and walking on two feet. A lot of people were present [...].

After all this excitement the pangolin began to cry like someone who had been struck, and some people said that perhaps it was hungry. But chief Nyongwa, being the person who made offerings to the spirits [and so knew about these things], explained that the pangolin's first act – eating groundnuts – meant that the year ahead would be a very good one for groundnuts. Whereas the maize, sorghum, finger and bulrush millet that people had planted would fare moderately, groundnuts would grow in plenty following the pangolin's prediction. But, said the chief to his subjects, the pangolin's crying meant that the people of Mdonya would also come to shed tears. When they heard him say this some people were distressed and others didn't believe his words.

That very year the chief received a letter from the government announcing that all of his people would have to move from Mdonya. People were very upset and some cried: they were used to living in this area and it was very difficult to go and settle somewhere else. However, because this was an order from the government people had no option but to obey. And so they came to believe that the pangolin is very good at forecasting the future, and that this animal must be highly respected and looked after so that future generations can use it for prediction. »

G himself was present at this ritual. Afterwards the pangolin was left to resume its life in the bush. It did turn out to be a very good year for groundnuts, but no one was left in Mdonya to harvest them. The whole of this area was gazetted as part of Rungwa Game Reserve on 1st October 1951 (Tanganyika Territory 1953: 1,7), though the government had not insisted that people move out immediately. The letter said to have been received by the chief was presumably a final order from the authorities in Iringa to move. Other sources confirm that the people of Mdonya did indeed move in 1955 or 1956, in December 1955 according to one informant. Many of them then settled at Msembe, on the northern banks of the Great Ruaha and just inside the newly extended game reserve. In 1960 or so they were moved again, this time across the river to Tungamalenga and neighboring villages in Idodi (Jennings 1994: 40, 44; Williams 2003).

Although this was the first pangolin ritual that G was aware of, it was not the earliest that others recalled. Informants in Idodi and Pawaga reported rituals that had been performed at different times and places in the area over the previous 90 years, including one that was believed to have predicted the coming of the First

World War. In every village there were eye-witness accounts and second-hand stories about pangolin rituals and predictions, as well as other incidents involving pangolins that had taken place locally. These accounts reveal significant variations in practice, though the basic pattern of ritual is similar everywhere, with live pangolins being subjected to what might be described as a kind of divination or augury, often to the accompaniment of ritual songs and dances – a detail absent from G's brief account but presumably not absent from the ritual he witnessed in 1955.

The rites that G witnessed, were conducted by the chief of Mdonya, Mwamkongo (Nyongwa), who was only a 'headman' *jumbe* in the British-established Hehe native administration. Although political circumstances have changed and traditional offices have been accorded even less recognition since independence in 1961, Hehe and Gogo in the Great Ruaha valley continue to recognize the role of local ritual leaders, many of them the descendants of chiefs. One of the most famous of these was Mwamkongo's mother, Nyongwa, whose ritual role and name have since been inherited by his daughter, Semkongo, who lives at Waga in Mahuninga village. Other prominent families of this kind in the area include that of Kayela (who originally lived at Igawa and then Kiganga, before being moved from the park), Nguswa (long associated with Changuuswa hill in Isele village), and Kisogonze (Gogo-speaking rain-makers in Kinyika village). The leading ritual specialists in these families and others like them are still called when pangolins are found, though this rarely happens now in some villages, among them Mahuninga.

The valley's complex political history and the diffusion of ritual authority and knowledge have fostered the development of local variations in ritual practice. Captured pangolins are typically offered a choice between water, different kinds of grain, and other objects, especially weapons (selection of which usually signifies impending conflict) (fig. 2). However, the interpretation of their choices and other behavior differs from place to place and from one ritual specialist to another. Pangolin tears, for example, are sometimes interpreted as a sign of death or mourning, more often as signs of either good rain (tears in both eyes) or drought (tears in one eye). In some cases significance attaches to the dripping of the pangolin's nose, in others to the spray of water that comes off its quivering body. And in one village it is said that pangolins actually shed their scales when they dance for joy. These are just a few examples among many of differences of interpretation.

The ritual performances and practices which accompany and then follow pangolin divination also vary considerably in terms of timing, personnel and their essential character. In Pawaga and the Gogo-speaking communities in particular they are often linked to rain-making rites using special rain-stones (for Gogo rain-making in general see Hartnoll 1942; Carnell 1955: 29-31; Rigby 1969: 93-94). In some cases they are intertwined with girls' rites of puberty and involve recent initiates (for Hehe girls' initiation see Brown and Hutt 1935: 184-189; Crema 1987: 57-62). In other instances the rites of twin-birth and twin-parenthood are a significant component (Crema 1987: 40-42). The fate of the pangolin itself is also subject to differences in local custom. Whereas the animal is often returned to the bush after

the ritual has ended, in some places it is taken to a dry water course, beaten to death, and then roasted and eaten by the ritual specialist and perhaps other participants. This is to mention only a few of the most obvious differences in ritual practice.

A fuller description and analysis of these differences would require a more detailed account of local history than can be given here. If these rites have anything in common, it is perhaps their connection to ideas of fertility and the well-being of the land and its people – hence descriptions of the pangolin as a ‘chief’ and ‘the owner of the rain’. These themes are also prominent in Sangu practice, where pangolins are believed to latch on to individual people who are then treated ritually as though they were the parents of twins (Walsh 1995-1996: 157-161). The same themes are also evident in pangolin cults further afield, including those of the Lele and other Congolese people. Given the historical connections and time-depth that this suggests, simple explanations of pangolins’ cultural significance based on contemporary statements about them have to be viewed with some skepticism. This is certainly the case in the Great Ruaha valley, where descriptions of pangolins and their behavior differ from one individual to another, while the ritual actions that their extraordinary behavior is thought to require vary from one location and ritual expert to the next.

4. Change and controversy: the ‘politicization’ of pangolins

Although these local variations in ritual practice provide some potential for conflict, informants did not highlight these differences, apart from noting that in particular cases one ritual expert was preferred over another. Indeed people seem to be largely unaware that there are significant variations in ‘traditional’ practice. This probably stems from a general lack of knowledge about the finer details of pangolin rituals, compounded by a shortage of opportunities to compare and contrast practice in different places. The ultimate reason for this is the relative infrequency of encounters with pangolins and even greater infrequency of completed rituals: circumstances which may also contribute to local variation and especially change in practices over time. In this respect pangolin rituals are very different, for example, from the rites of burial and mourning, which people participate in regularly and so are very familiar with.

A more active topic of discussion is provided by cases in which things have gone wrong with the ritual process itself. This can happen to all kinds of rite and ceremony, but because they depend on the unpredictable behavior of wild animals, pangolin rituals are especially prone to failure and the controversies that this can generate. By far the most common cause of failure is the escape and flight of the

pangolin at some stage in the proceedings, sometimes on the first night and before these have properly begun. Despite their docile appearance, pangolins are adept at digging burrows, and this is presumably a common means of escape – together, perhaps, with an ability to squeeze through cracks and openings that people imagine are too small for them. They escape so often, however, that a capacity to disappear by magic is widely believed to be one of the pangolin's special skills.

Informants told various stories of pangolins that had escaped from captivity, disappearing into the night without trace. In 1976, for example, a hunter found a pangolin at Nyamnango in Idodi and brought it back to the village. There was an argument about whether or not it would escape and so it was locked in a trunk inside a house. The next day it was gone. In 1992 a pangolin discovered by some young men herding cattle was taken to the Ward Councilor's house in Nyamahana. In his absence local Hehe elders decided to shut it in a room overnight before deciding what to do with it the next day. By the morning, however, it had dug its way out and escaped. In 1999 a Gogo honey gatherer caught a pangolin at Champene hill in Mkombilenga and took it home, intending to keep it there while waiting for the local ritual expert to arrive. Although he covered it with a metal drum and thought that it could not escape, in the morning there was no sign of it.

One incident, which was described by different informants occurred in Iloilo Mpya in 1996. A young Muslim woman collecting firewood saw a pangolin by the Little Ruaha river and went home to tell people. They went out to catch it and then took it back to her father's house. There the local Hehe and Gogo elders began to perform the usual rites, but to their dismay the pangolin remained curled up and refused to move towards any of the food or other items that were placed before it. It was then shut in a room so that they could try again the next day. By the morning, however, it had disappeared. This double failure was, by implication, an ominous sign. In some cases this might be deemed cause for further investigation, and this certainly happened in the past when entire communities perhaps had a stronger stake in pangolin rituals and their outcomes. In 1935, when a pangolin found in Ulwani refused to respond to the divination procedure, local people took the matter to a human diviner. He told them that things had gone wrong because they had not sacrificed to Nyongwa at Mdonya for about ten years. So they went to Mdonya with a black sheep, black cloth and grain beer and held an offering there. When they got back home and began to sing again to the pangolin it responded positively and shortly thereafter it started raining – despite the fact that this was in the middle of the dry season.

The moral of this story is that traditional rituals should not be neglected. However, the sweeping political and other changes that have affected the Great Ruaha valley since the imposition of colonial rule and then, following independence, state socialism, have had a marked impact on these practices, including pangolin rituals. This can be seen in all of the valley's polyethnic villages, especially in the more developed parts of Idodi Division, where traditional practice has been eroded more obviously than in some of the remoter areas. In Mahuninga, Makifu and Tungamalenga, for example, the traditional authority of Nyongwa's descendants seems to have declined considerably, a process begun when they were ejected from

what is now Ruaha National Park. The park authorities permit prearranged visits to ritual sites in the park, but in 2002 Semkongo, the grand-daughter of Nyongwa, was said to have not been to conduct an offering in Mdonya since 1999. Christian and Muslim villagers are alleged to have blocked a planned trip to Mdonya in 1993 by refusing to contribute to its expenses (Jennings 1994: 46), and visits have been sporadic since at least then. Meanwhile none of the recent pangolin finds in Mahuninga and neighboring villages are reported to have been referred to the ageing Semkongo.

Recent incidents in Malinzanga village illustrate the impacts of competition between different interests, between traditional authority and the more powerful machinery of the modern state (photo 15).

« In 1998 two men saw a pangolin on Chang'oko hill, about 2 km from the center of Malinzanga village. They brought the pangolin to the village office where it was received by the secretary of the Village Natural Resources Committee (VNRC), who then sent word to a game assistant posted in Malinzanga and to the District Natural Resources Office in Iringa town. It took some days for a response to arrive from district headquarters: meanwhile the pangolin was kept in the VNRC office, where the cement floor foiled its attempts to escape. Having heard simple descriptions of pangolin divination on the radio, village officials tried it out for themselves. Without any further ceremony they placed some water, different kinds of grain, and some agricultural implements, in front of the pangolin to see which it would choose. The pangolin drank the water, and this was taken as a sign that the rains would be good. All this time the local ritual expert, Husseni Kayela, had been away from the village. When he came home and heard what had happened, he told village officials that the appropriate rites should also be performed. However, before these could be arranged, a letter from the District Game Officer (DGO) arrived advising that the pangolin be returned to the bush. This instruction was then carried out by the Malinzanga-based game assistant. »

My source for this account (paraphrased here from interview notes) was the Village Executive Officer (VEO) at the time. Like many of the inhabitants of Malinzanga he is a Bena speaker, born locally of immigrant parents. Although the full set of rites had not been carried out, he and other villagers interpreted the ample rains and abundant harvest that followed these events to have been predicted by the pangolin. A similar incident occurred in 2001, when a pangolin was again found in Malinzanga:

« In November 2001 a pangolin was discovered in the bush outside of the village by A [one of the two men who had found the 1998 pangolin]. He brought the pangolin to the village office and then Husseni Kayela asked if he could take the pangolin away so that he could perform the traditional rites – Kayela being the elder who looks after the traditional customs of the Kosisamba.

The office gave Kayela permission to do this at his home in the hamlet of Mtakuja. A lot of people gathered there so that they could see the pangolin and

the rites led by Kayela. When he arrived home with the pangolin he took a three-legged stool, a white stone, a black cloth and some water. Then he put the pangolin onto the stool, poured water onto the seat and began to say the following words:

— “You are a ruler and I’m also a ruler: I don’t intend to hurt or embarrass you, to kill you or to sell you for money. My wish is just for you to give us an indication of what the weather will be like this year.”

The pangolin stirred and began to drink the water that had been spilled onto the stool. It also licked some flour that had been sprinkled there. It then stretched itself out and got down from the stool and began to shake its whole body, extending its scales and sending out a spray of droplets of water like rain. Everybody assembled there looked on in amazement and Kayela declared that this was a sign of good rains to come. Kayela then asked the pangolin to stay with him for three days. Noting that it was going dark, he then asked people to come back the next day, promising that there would be singing and dancing and that a lot more would be revealed. People began to disperse and make their way home full of wonder at the things the pangolin had done. [...].

In the morning, when Kayela had collected his dancers together, S, a District Game Assistant, came and ordered the old man to give the pangolin to him. S then handed the animal to some anti-poaching rangers who took it to an [unspecified] office in Iringa town. Everyone was very upset by this: they had come to watch the pangolin dancing and to see the way in which it rattled its scales. »

The narrator of this account later added that S was a follower of the Lutheran church and so did not like traditional practice. When interviewed in February 2003, S himself claimed that Kayela had been allowed to keep the pangolin for a whole night before returning it to the village office. The VNRC had then decided to take it back into the bush, which they did together with some MBOMIPA game scouts. According to S the ‘regional anti-poaching unit’ *Kikosi Dhidhi ya Ujangili* (KDU) was not involved in any way in this.

These two narratives from Malinzanga suggest that village officials were in an awkward position, having to balance between popular support for Kayela, the local ritual expert (and descendant of traditional chiefs of that name), and their obligations to the district authorities, in particular the council’s Game Department. Nevertheless, they were not shy of experimenting with their own ritual in 1998. There may also have been an internal dynamic in this case. By 1998 the Malinzanga VNRC – a body that had been reformed and sustained with support from the MBOMIPA Project – had become a power of its own within the village, and may have been deliberately demonstrating this fact when it reported the first pangolin’s arrival to the DGO and local game assistant. The latter may or may not have had their own reasons for acting as they did: according to Tanzania’s wildlife legislation pangolins and other wild animals belong to the state, and they might just

have been doing their jobs when they insisted that these particular animals be returned to the wild.

A similar case was reported from Mkombilenga village in Pawaga. In 1998 a pangolin that was discovered by a farmer at Luvaha eventually found its way into the hands of the village chairman. He began by trying to give it flour to eat and water to drink, but it refused. Then he bought a black cloth from a shop and covered the animal with it. The pangolin responded by beginning to shake its scales and soon a large crowd had gathered to watch. A man in the audience advised that they should ask the local ritual leader to come and take over, but when people went to get him he was not at home. The village chairman then expressed his fear that the local VNRC might punish them for mistreating the pangolin. So he asked the man who had found it to return it to the bush. No sooner had this been done than the ritual expert that they had been looking for earlier turned up. He begged the finder and his companions to go and bring the pangolin back again, but they could only find its tracks.

The next incident described below took place some years before the VNRCs were formed. This account implies that at that time there was a more direct relationship between village governments and the District Game Department. It also indicates that the traditional ritual authority of Nyongwa's descendants was already being bypassed in Mahuninga village.

« A pangolin was seen in April 1990 at Kidali in Mahuninga, in an area where people from that part of the village farm. The first people to see the pangolin were C and N [both Bena men from Mahuninga]. The pangolin was in the fields looking for something to eat. The two men, who had gone to check on the condition of their crops, suddenly saw this amazing creature, the first time that they had ever seen a pangolin. The animal was in C's field, and curled itself up into a defensive ball when it saw them.

They didn't know what kind of animal it was and began to hit it with a scythe. Fortunately the pangolin wasn't badly injured but was saved by its scales, which are there to protect it from enemies. News of this event spread through the village and G [the informant] was one of the people who went to see what had happened. When they reached the place in the field he explained to the others that the animal was a pangolin. So they got hold of it and put it into a sack and took it to the village office. The leaders who were present were the Village Chairman, the Village Executive Officer (VEO) and the Ward Executive Officer (WEO) [all of them Hehe speakers].

The pangolin was kept there for two days so that people who didn't know what it was could go and see it. It was then given some food to eat. After the VEO had consulted with the other leaders they decided that he should inform the game assistant at divisional headquarters in Idodi. So the VEO cycled from Mahuninga to Idodi, where he met the game assistant. Both of them then cycled back to Mahuninga, a distance of some 30 km.

On his arrival in Mahuninga the game assistant thanked the villagers and their leaders for looking after the pangolin, telling them that in some other places pangolins are considered very good to eat [and so wouldn't have been handed over so readily]. He then took the pangolin back to Idodi in a sack. When he reached there lots of people came to see the animal, which was kept there overnight. The next day the game assistant caught the bus to Iringa town and went [with the pangolin] to the District Natural Resources Office.

There he found the DGO, who advised him to take the pangolin back to the protected [game controlled] area where it could continue to live. The pangolin was [taken back and] released at Kitandalu in Idodi, from where it went its own way. »

According to another version of the same incident, the two Bena farmers hit the pangolin with sticks and stones but were begged to desist by an old man who saw them. When offered food at the Mahuninga village office the pangolin shook its scales a little but did not eat anything because, it is said, of the bad treatment that it had received (this sounds like another attempt by village officials to get a pangolin to foretell the future). The next year there was a severe famine. One of the men who had found and struck the pangolin fell ill and died, and the other became mentally ill and is now looked after by his parents. Or at least so it was claimed in this version of the story. Further questioning, however, revealed that both men were alive in Mahuninga in 2002, and it may be that rumors about their fate were exaggerated to fit with the idea that dire consequences had followed their battering of the pangolin.

The mistreatment and sometimes killing of pangolins is another recurring theme in accounts of recent pangolin encounters. It reflects widespread ignorance of the local significance of pangolins and the customs relating to them, on the part of young people and especially of recent immigrants to the area who arrive with very different ideas about the value of pangolins. In 2000, for example, laborers employed by a construction company in Luganga (which was under contract to build a new irrigation furrow in the village) saw a pangolin in the quarry that they were working in. Ignoring the protests of his fellows, one of them stoned the pangolin to death. He then picked it up, intending to take it back home to eat (his ethnic origin was not clear from the accounts of this incident that I was given). When a lorry arrived to take the workers back to Luganga a fierce argument broke out over this and continued during the journey. Hearing the commotion, the lorry driver got out of his cab and asked what it was all about. When he heard that one of his men had killed a pangolin he sacked him on the spot. This was to protect them all from being contaminated by the terrible misfortune that the pangolin's death was sure to bring its killer.

In 2002 a sliver of pangolin scale could be sold to Barabaig herders in Idodi and Pawaga for anything between 500 and 1,000 Tanzanian shillings, the equivalent of around 0.5 to 1 U.S. dollar. There is therefore quite a strong incentive for people who are unaware or unafraid of local beliefs to kill pangolins if they get an opportunity to do so. There are no reports, however, of pangolins being

systematically hunted. If this was being done, it is unlikely that it would have gone completely unnoticed. Otherwise opportunistic killers of pangolins have every reason to keep quiet about it, and pangolins are probably killed from time to time without anyone else learning of it.

The class of selfish acts that informants complained most about was the capture of pangolins for personal gain. In some cases this might simply involve keeping a pangolin at home and showing it to others as a mark of status. In 1984, for example, a Ngoni game assistant brought a pangolin to his house in Idodi and displayed it for two days before releasing it. The source of this story thought that this may have caused a severe famine in that year, but he was not sure. In 1996 a Bena man found a pangolin at Malunde in Tungamalenga village. He took it home and called the local children to come round and see, displaying it for three days until it broke free (it was tied by its legs to a tree) and escaped.

Other people are thought to believe that they can benefit personally from the luck that a captive pangolin brings, sometimes by conducting their own rites of pangolin divination. In 1988 a 19-year old woman in Iloilo Mpya is said to have found a pangolin and taken it home where she then put it inside a trunk. She did not inform village officials or anyone else because she hoped to keep the animal and obtain all the luck from it herself. Unfortunately for her plans it escaped in the night. It is possible that some of the village officials that have attempted to conduct their own rituals (see above) have done so at least partly in the hope that some of pangolin's luck will also rub off on them.

The following story makes it clear that apparently selfish acts like these are not necessarily thought to result in bad consequences:

« [In 2000] a pangolin was found in the vicinity of Darajani in Tungmalenga. It was first seen by some small children and they began to hit it with sticks. Just then an elderly man came by and told the children that they should take the pangolin to the village office. Instead they took it to his own house. Once there the pangolin began to shed tears from both of its eyes. When he saw this, the old man went to a shop and bought a black cloth to put on the pangolin. After covering the pangolin in this way he went on to ask it a lot of questions, such as: 'So, will there be a lot of rain this year?' The pangolin responded by shaking its scales to indicate that there would be.

After keeping the pangolin at home for a couple of weeks, the old man took it back into the bush [carrying the coiled animal in his bare hands], where he said a prayer before releasing it. [...] The upshot of this was that the next two years, 2001 and 2002, were very productive ones: there was a lot of rain and an abundance of food as a result. »

The old man in this incident was described as Nyamwezi in origin and a traditional doctor. This helps to explain why he decided to keep the pangolin at home and conduct the necessary rituals himself. It may also be relevant that at the time he was in dispute with the elected Ward Councilor, who lived in a nearby part of Tungamalenga and next to the village office. It is said that if the pangolin had been

taken to the councilor, who was a Hehe elder, then he would have ensured that the proper public rituals were conducted – despite the fact that he was also a leader of the local Muslim community. Instead the Nyamwezi doctor chose to keep the pangolin at home, both to spite his rival and attempt to profit personally from the pangolin's luck.

This pangolin is thought to have become a pawn in a local political dispute, a fate that seems to be increasingly common. Perhaps significantly, there was no suggestion that it might have been taken to a ritual authority other than the village office or Ward Councilor, who as well as being a Muslim was also a key supporter of the community wildlife management initiative being developed by the MBOMIPA Project. This provides yet another illustration of the extent to which ideas about traditional ritual practice have changed in some villages, where pangolins are contested and their rituals adapted to suit the purposes of competing political interests. Tungamalenga, the village in which this incident occurred, is the nearest one to the entrance to Ruaha National Park, and has become the most developed village in the area. It is also the headquarters of the newly registered MBOMIPA Association (photo 16), and it will be interesting to see in future whether it will simply reinforce local Game Department policy – returning captive pangolins to the wild – or will seek some kind of accommodation with tradition.

Conclusions

This case material from the Great Ruaha valley in south-central Tanzania offers a number of insights into indigenous ideas and practices surrounding culturally salient animals. It shows that cultural salience is contingent and subject to the accidents of history as well as the intentions of human actors. In the Ruaha case there is no simple mapping of the contemporary description and classification of pangolins onto symbolic and ritual practice. This suggests that many anthropological discussions of animal symbolism have been misconceived, and this includes much of the debate about Douglas's Lele material, referred to in the opening paragraph of this paper.

One of the most striking aspects of the Ruaha case is the way in which ideas and practices vary from person to person (their descriptions of pangolins) and place to place (the form that pangolin rituals take and the interpretations within them). These variations recall F. Barth's study (1987) of the proliferation of ritual forms, cult organizations, and social structures among the Ok of New Guinea, and the conclusions that he has subsequently drawn (Barth 2002) about the importance of such variation in the description and analysis of cultural phenomena.

The diversity of ritual forms and interpretations in the Great Ruaha valley clearly reflects the area's political history, as well as the special features of pangolin rituals

(particularly their infrequency) that render them prone to modification and divergence. The political and other changes wrought by colonial rule and by the postcolonial state are continuing to have a dramatic impact on the performance of pangolin rituals and related practices (*cf.* C. Claeys-Mekdade and L. Nicolas, M.-D. Ribéreau-Gayon, M.T. Walsh and H.V. Goldman, this volume). In the polyethnic and rapidly developing villages of Idodi and Pawaga pangolins are often mere tokens in ongoing struggles between different local factions and the agents of state institutions. To this extent pangolins are 'political animals' (Richards 2000), their symbolic and practical values contested by different actors. In a context in which some people find pangolins 'good to think' and others think them 'good to eat' (Lévi-Strauss 1963: 89) or otherwise derive economic benefit from, they have also become good to argue about.

Anthropologists, as much as the people they study, have projected their own values onto culturally salient animals (*cf.* R. Blench, this volume) like the pangolin. R.G. Willis (1974: 8), for example, has argued that for the Lele these unusual creatures symbolize 'the ultimate value', 'the 'meaning of life'; a claim that he also makes for Nuer attitudes to oxen and Fipa beliefs about pythons. In the Great Ruaha valley pangolins are clearly both more and less than this; and even when they are spoken of as 'chiefs' and 'owners of the rain', it is difficult to match them with all of the criteria that A. Garibaldi and N. Turner (2004) propose for the definition of 'cultural keystone species' (for a critical discussion of this concept, *cf.* E. Dounias and M. Mesnil, É. Garine, M.T. Walsh and H.V. Goldman, this volume).

Conservationists have typically viewed the relation between people and pangolins very differently, in terms of the threat posed by human activities, in particular the widespread use of pangolin scales and other body parts for medicinal and magical purposes. All pangolin species (family Manidae) are currently listed under Appendix II of the Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Flora and Fauna (CITES, 2005), restricting trade in pangolins and pangolin products. In Tanzania the Ground pangolin has been adopted as the symbol of the Tanzania Wildlife Protection Fund (McColaugh 1989b, 1998). Evidence from the Great Ruaha catchment, including Usangu (Walsh 1995-1996), indicates that this shy animal is threatened by a variety of practices and only partially protected by traditional beliefs. It remains to be seen what long term effects local contests over the use and abuse of pangolins will have. For the time being at least, there are still enough of them left to argue about.

Acknowledgements

I would like to thank all of the people who have participated in this research, including MBOMIPA Project and Iringa District staff. I am especially grateful to my research assistants, too numerous to list individually here; to Venance Mwaikambo for his help in recruiting and working with them; and to Dora

Mwandimbile and Amina Dunga for typing up their handwritten notes. Thanks are also due to Helle Goldman, Roger Blench and other participants in the Paris colloquium who commented on the poster that this paper has developed from. Likewise I am grateful to the anonymous reviewers of the paper for their comments and suggestions. Last but not least, I would like to thank Andrew Williams of University College London for providing valuable observations and information, Ioan Lewis for his encouragement, and Paul Richards for sharing drafts of his work on chimpanzees in Sierra Leone.

References

- BARTH F., 1987 — *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH F., 2002 — "Toward a richer description and analysis of cultural phenomena". In Fox R.G., King B.J. (eds): *Anthropology beyond culture*, Oxford and New York, Berg: 23-36.
- BROWN G.G., HUTT A.M.B., 1935 — *Anthropology in action: an experiment in the Iringa district of the Iringa province, Tanganyika Territory*. London, Oxford University Press.
- BULMER R., 1967 — Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man*, n.s., 2 (1): 5-25.
- CARNELL W.J., 1955 — Sympathetic magic among the Gogo of Mpwapwa district. *Tanganyika Notes and Records*, 39: 25-38.
- CONVENTION ON INTERNATIONAL TRADE IN ENDANGERED SPECIES OF WILD FLORA AND FAUNA (CITES), 2005 — Appendices I, II and III valid from 23 June 2005. (<http://www.cites.org/eng/app/appendices.shtml>).
- CREMA E., 1987 — *Wahehe: un popolo Bantu*. Bologna, E.M.I.
- DOUGLAS M., 1957 — "Animals in Lele religious symbolism". *Africa*, 27 (1): 46-58.
- DOUGLAS M., 1966 — *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS M., 1990 — "The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism". In Willis R.G. (ed): *Signifying animals: human meaning in the natural world*, London, Unwin Hyman: 25-36.
- ECOSYSTEMS CONSULTANTS, 2002 — *Game surveys of Lunda-Mkwambi Game Controlled Area and adjacent areas of Ruaha National Park: sixth aerial survey, 14-25 October 2002, and final report* (Report No. MCR14). Iringa, MBOMIPA Project.
- ELLEN R.F., 1972 — The marsupial in Nuauulu ritual behaviour. *Man*, n.s., 7 (2): 223-238.
- ELLEN R.F., 1994 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, 29 (1): 181-182.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430. (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- HARTNOLL A.V., 1942 — Praying for rain in Ugogo. *Tanganyika Notes and Records*, 13: 59-60.
- HEUSCH L. DE, 1985 — *Sacrifice in Africa: a structuralist approach*. Manchester, Manchester University Press.
- HEUSCH L. DE, 1993 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 159-161.
- JENNINGS S., 1994 — *Village oral histories mini-study*. Msembe, Ruaha Ecosystem Wildlife Management Project.
- KEREGERO K., 1998 — Pangolin brings hope to Coast Region. *The Guardian* (Dar es Salaam), Tuesday 1 September 1998: 3.
- KINGDON J., 1971 — *East African mammals: an atlas of evolution in Africa*. Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.
- KINGDON J., 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals*. San Diego, Academic Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1963 [1962] — *Totemism* (trans. R. Needham). Boston, Beacon Press.

- LEWIS I.M., 1991 — The spider and the pangolin. *Man*, 26: 513-525.
- LEWIS I.M., 1993a — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 165-166.
- LEWIS I.M., 1993b — Spiders, pangolins and zoo visitors. Letter to *Man*, n.s., 28 (2): 363.
- LEWIS I.M., 2003 — *Social and cultural anthropology in perspective* (3rd edition). New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- MCCOLAUGH D., 1989 — Pangolins: symbol of the Tanzania Wildlife Protection Fund. *Kakakuona*, 1 (1): 16-17.
- MCCOLAUGH D., 1998 — Pangolin: a solitary, mythical creature. *Kakakuona/ Tanzania Wildlife*, 8 (1): 52-53.
- MARSHALL N.T., 1998 — *Searching for a cure: conservation of medicinal wildlife resources in east and southern Africa*. Cambridge, TRAFFIC International.
- MORRIS B., 1998 — *The power of animals: an ethnography*. Oxford, Berg.
- NAHONYO C.L., MWASUMBI L., BAYONA D.G., 1998 — *Survey of the vegetation communities and utilisation of woody plant species in the MBOMIPA Project area* (Report No. MCR1). Iringa, MBOMIPA Project.
- REDMAYNE A.H., 1968 — "The Hehe". In A. Roberts (ed.): *Tanzania before 1900*, Nairobi, East African Publishing House: 37-58.
- RICHARDS P., 1993 — "Natural symbols and natural history: chimpanzees, elephants and experiments in Mende thought". In Milton K. (ed.): *Environmentalism: the view from anthropology*, London and New York, Routledge: 144-159.
- RICHARDS P., 2000 — "Chimpanzees as political animals in Sierra Leone". In Knight J. (ed.): *Natural enemies: people – wildlife conflicts in anthropological perspective*, London, Routledge: 78-103.
- RIGBY P., 1969 — *Cattle and kinship among the Gogo: a semi-pastoral society of central Tanzania*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- SPERBER D., 1996 — Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? *Method and theory in the study of religion*, 8 (2): 143-169. (<http://www.dan.sperber.com/hybrids.htm>).
- TAMBAH S.J., 1969 — Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8 (4): 424-459.
- TANGANYIKA TERRITORY 1953 — *Tanganyika: Annual Report of the Game Department 1951-1952*. Dar es Salaam, Government Printer.
- THE UNITED REPUBLIC OF TANZANIA (URT) 2003 — *Sensa ya watu na makazi ya mwaka 2002: takwimu za jumla*. (<http://www.tanzania.go.tz/sensa/districts/iringarural.htm>).
- VANSINA J., 1990 — *Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa*. London, James Currey.
- WASLH M.T., 1984 — *The misinterpretation of chiefly power in Usangu, south-west Tanzania*. Cambridge, University of Cambridge, Unpublished Ph.D. dissertation.
- WALSH M.T., 1995-1996 — The ritual sacrifice of pangolins among the Sangu of south-west Tanzania. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 37/38: 155-170.
- WALSH M.T., 1997 — *Mammals in Mtanga: notes on Ha and Bembe ethnomammalogy in a village bordering Gombe Stream National Park, western Tanzania*. Kigoma, Lake Tanganyika Biodiversity Project.
- WALSH M.T., 2001 — "The development of community wildlife management in Tanzania: lessons from the Ruaha ecosystem". In College of African Wildlife Management (ed.): *African wildlife management in the new millennium: conference proceedings* (Volume 2), Mweka, College of African Wildlife Management: [unpaginated].
- WALSH M.T., 2003 — *MBOMIPA: from project to association and from conservation to poverty reduction* (Final project report). Iringa, MBOMIPA Association.
- WIJEYWARDENE G., 1968 — Address, abuse and animal categories in northern Thailand. *Man*, n.s., 3 (1): 76-93.
- WILLIAMS A., 2003 — *Unpublished notes on former settlements in Ruaha National Park*, January 2003.
- WILLIS R.G., 1974 — *Man and beast*. St. Albans, Paladin.

Pangolin et politique dans la vallée du Great Ruaha, Tanzanie Symbole, rituel et différence

Martin T. WALSH
mtw30@cam.ac.uk

Résumé

Le pangolin terrestre, *Manis temminckii* Smuts (Manidae), est un animal discret que les populations vivant dans la vallée du Great Ruaha valley du centre sud de la Tanzanie ont rarement l'occasion d'observer. Ce chapitre, s'appuyant sur des études de terrain menées en 2002-2003, décrit ce qui se passe lorsque l'on rencontre un pangolin et comment les rituels et autres usages qui lui sont associés, sont parfois contestés par les habitants natifs de la région et les immigrants. Le pangolin n'est pas uniquement "bon à penser" et "bon à manger", mais il est également "bon à débattre". Les points de vue divergents sur ses valeurs économiques et symboliques compromettent toute interprétation simpliste de son rôle comme animal culturellement saillant ou comme "espèce clef de voûte culturelle".

Mots clés

animal politique, divination, autorités traditionnelles, histoire politique, aires protégées

Introduction

Le pangolin, parfois décrit comme fourmilier à écailles, occupe une place particulière au sein des croyances et rituels d'un grand nombre de peuples africains. Depuis la description et l'analyse de M. Douglas (1957, 1966) sur le rôle du pangolin dans un culte de fertilité lele, cet animal "anomal" a aussi occupé une place particulière au sein de la littérature anthropologique traitant du symbolisme animal (Bulmer 1967, Wijeyewardene 1968, Tambiah 1969, Ellen 1972, Willis 1974, Lewis 1991, Richards 1993, Sperber 1996, Morris 1998) (*cf.* É. Motte-Florac (Introduction), cet ouvrage). Les discussions autour des matériaux de M. Douglas se sont focalisées sur le statut classificatoire et la signification culturelle des différentes espèces de pangolin chez les Lele et leurs voisins congolais (Heusch

1985 ; Douglas 1990 ; Lewis 1991, 1993a, 1993b ; Heusch 1993 ; Lewis 2003). Malheureusement le culte décrit par M. Douglas est désuet et, ainsi qu'elle-même et certains de ses critiques l'ont souligné, il reste d'importantes lacunes dans nos connaissances des idées et pratiques en question (Douglas 1990, Lewis 1993a, Ellen 1994). Ce manque de détail ethnographique a rendu difficile l'analyse du cas lele, sauf en des termes théoriques généraux et en référence à d'autres études sur les animaux significatifs.

Une signification culturelle est accordée au pangolin à travers la diaspora bantou, et il est possible que certaines des idées et attitudes en relation avec ces animaux atypiques aient été véhiculées par les premiers migrants des forêts tropicales (Vansina 1990 : 74, 277, Walsh 1995/1996 : 162-163). La croyance en des propriétés protectrices et curatives des écailles de pangolin est répandue en Afrique de l'Est et du Sud, et depuis quelques années est devenue une source d'inquiétude pour les agences de sauvegarde des espèces (McColaugh 1989, Marshall 1998). Dans certaines sociétés, le pangolin joue un rôle plus élaboré dans les croyances et les rituels locaux. De nombreux peuples de Tanzanie considèrent qu'une rencontre avec un pangolin est un signe de bon augure qui requiert une cérémonie publique de divination, car l'on croit que les animaux vivants ont la capacité de prédire l'avenir (Walsh 1995/1996, 1997 : 12-13, Keregero 1998). Dans cet article, j'examinerai des exemples de cette pratique chez les Hehe et d'autres habitants de la vallée du Great Ruaha dans le District d'Iringa dans le Centre-Sud de la Tanzanie. Il existe certains parallèles ainsi que des différences évidentes entre le cas présent et celui des Lele. Plutôt que de me concentrer sur des questions générales de classification et de signification, j'ai préféré mettre l'accent sur les processus historiques et les contextes sociaux des pratiques symboliques. Ceci reflète le vécu des villageois dans leurs expériences et interactions avec les pangolins. Les différences d'interprétation et les désaccords concernant les actions à entreprendre se produisant fréquemment, je tenterai d'en expliquer les raisons et de démontrer quelles sont les implications plus générales pour l'analyse du symbolisme animal.

1. La vallée du Great Ruaha et ses habitants

Le fleuve Ruaha, un affluent majeur du Rufiji, prend sa source dans les hauteurs du sud de la Tanzanie. Sur une partie de son parcours, entre les marécages d'Usangu et le réservoir du Mtera, le fleuve suit un bras de la vallée du Rift, entouré d'escarpements des deux côtés. À une époque, cette région se situait sur une importante route commerciale, mais depuis les guerres internes du XIX^e s., elle a été marginalisée, tant sur le plan politique qu'au niveau économique. Le Ruaha et sa vallée fournissent néanmoins de bons terrains de chasse, des pâturages accueillants en saison sèche, et des terres arables au bord de la rivière et dans les

forêts primaires de la région. Ces atouts lui confèrent un caractère de frontière économique et ethnique, où divers groupes se sont installés pour profiter des richesses naturelles. Il en résulte un accroissement de pressions et de conflits autour de ces ressources, exacerbé par l'aliénation progressive de parties importantes de la vallée au profit de diverses catégories de zones protégées, la plus grande étant le Parc National du Ruaha (fig. 1).

Le recensement national de Tanzanie effectué en août 2002 (URT 2003) fait état d'une population de 43 810 personnes réparties en 10 203 foyers à Idodi et à Pawaga, les deux Divisions administratives dans lesquelles j'ai mené ces enquêtes (photo 1). En 1988, la population totale était de 30 846 personnes. Cette augmentation de plus de 42 % s'explique en partie par une immigration continue dans la région. Les données du recensement n'indiquent pas l'origine ethnique, mais une étude sur seize villages en 1998 a souligné la présence de plus de trente groupes ethniques. Plus de la moitié des 1 106 personnes interrogées s'identifiaient comme Hehe (61,6%), un peu moins comme Bena (10,8%), Gogo (8%) et Sangu (4,4%). D'autres groupes représentés dans l'échantillon sont les Nyamwezi (2,4%), les Kinga (1,9%), les Wanji (1,4%), les Sagara (1,4%), les Maasai (1,1%) et les Sukuma (1%) (Nahonyo *et al.* 1998 : 15).

Les Hehe sont en majorité numérique et constituent le groupe ethnique dominant dans le District d'Iringa depuis la deuxième moitié du XIX^e s. lorsqu'un certain nombre de groupements politiques ont été rassemblés sous l'autorité d'un chef unique (Redmayne 1968 : 37-46). Ces groupes pré-Hehe comprenaient les habitants de la vallée du Great Ruaha et certains peuples qui habitaient la zone qui est devenue par la suite le Parc National du Ruaha. Ces derniers, connus localement sous le nom de Kosisamba, ont été déplacés de la zone au nord du fleuve à la suite de son classement comme Réserve de faune du Rungwa en 1951. Cette zone est devenue un parc national en 1964, et d'autres déplacements ont suivi lorsque ses frontières ont été élargies jusqu'aux rives sud du Ruaha. Au milieu des années 1970, le programme de création de villages imposé par l'état a entraîné encore d'autres déplacements et une recomposition des foyers et de la population de la vallée (Jennings 1994 : 5-9).

Les Gogo, voisins des Hehe au nord, forment le groupe ethnique dominant du District de Dodoma ainsi que de certains villages d'Iringa au sud et à l'ouest du réservoir de Mtera. Comme les Hehe, les Gogo parlent une langue bantu et sont des agropasteurs, tout en étant plutôt adaptés à un climat plus sec et en gardant de plus grands troupeaux (Rigby 1969 : 11-47). Contrairement aux Hehe, les Gogo n'ont jamais été rassemblés en un seul regroupement politique précolonial, mais étaient plutôt organisées en nombreuses chefferies de petite taille et bien localisées. Les Sangu et les Sagara sont voisins des Hehe respectivement à l'ouest et à l'est. À une époque, les Sangu étaient gouvernés par un chef unique, et au XIX^e s. ils ont servi de modèle pour l'unification des Hehe (Walsh 1984 : 36-45).

Les Bena, Kinga et Wanji sont des immigrants de langue bantu arrivés plus récemment dans la vallée en provenance du sud et du sud-ouest ; les Nyamwezi et les Sukuma sont venus du nord-ouest. Beaucoup de ces immigrants ont été attirés vers la région par la disponibilité en terres arables, notamment en rizières irriguées.

Les Maasai Il-Parakuyu qui sont des agropasteurs, sont installés dans la vallée depuis la période coloniale et habitent généralement à l'écart des zones denses des villages. Les Barabaig sont des arrivants plus tardifs et surtout saisonniers. Ils sont arrivés dans la vallée depuis le centre nord de la Tanzanie, avec de grandes quantités de bétail en quête de pâturages de saison sèche. Étant très mobiles, ils n'ont pas été pris en compte dans l'étude des villages de 1998.

Une autre raison pour s'établir dans la vallée tient aux ressources en gibier. Chasser et collecter du miel sont depuis longtemps des activités économiques importantes pour les Kosisamba autochtones comme pour d'autres. Durant les années 1970 et 1980, le braconnage commercial était une grande source de richesses. Depuis le milieu des années 1980, une initiative communautaire de sauvegarde de la faune, soutenue par les gouvernements de Tanzanie et du Royaume-Uni, a permis aux villages d'Idodi et de Pawaga de garder, d'une manière significative, le contrôle des licences de chasse et des revenus ainsi engendrés (Walsh 2001 ; 2003). Les 19 villages sont désormais membres de la première corporation enregistrée qui aspire à gérer sa propre Zone Officielle de Gestion de la Faune Sauvage (WMA) : l'Association MBOMIPA [Matumizi Bora ya Malihai Idodi na Pawaga](#) "Gestion Durable des Ressources Sauvages à Idodi et à Pawaga" (photo 2).

Une mosaïque de types de végétation nourrit une faune de savane très riche dans la vallée du Great Ruaha (Nahonyo *et al.* 1998 : 7-9). Les grands mammifères constituent l'attrait principal du tourisme photographique à l'intérieur du parc national et de la chasse touristique et locale à l'extérieur du parc. Éléphants, girafes, zèbres, buffles et impalas sont probablement les espèces les plus visibles dans le parc et dans les zones protégées voisines (Ecosystems Consultants 2002).

En contraste, le pangolin terrestre est une créature des plus discrète, la majorité des habitants d'Idodi et de Pawaga n'en ayant jamais vu en brousse, bien que des témoignages de rencontres suggèrent qu'ils sont largement présents à cet endroit ainsi que dans d'autres zones du District d'Iringa. La seule espèce dont la présence dans la région est certaine est le pangolin terrestre, *Manis temminckii* Smuts (Manidae) (photos 3 à 14). Ce mammifère discret se déplace lentement et vit partiellement la nuit. Il occupe des abris et des terriers cachés et se met généralement en boule lorsqu'il se sent menacé (Kingdon 1971 : 364-369 ; 1997 : 292-293). En conséquence, le pangolin est rarement aperçu par les humains. La suite de ce texte traitera de ce qui se passe lorsqu'ils sont effectivement aperçus.

2. Enquêtes et méthodes de terrain

Les enquêtes qui ont donné lieu au présent chapitre, ont été inspirées par des études précédentes sur le sacrifice rituel de pangolins parmi les Sangu, à partir de notes prises à Usangu en 1980-1981 (Walsh 1995/1996). Lorsque je suis retourné dans la

région en 1998 pour travailler sur le Projet MBOMIPA (1997-2003), j'ai enregistré des informations préliminaires sur un rituel de pangolin à Pawaga, ainsi que sur les pratiques des Hehe et Bena sur un plan plus général. Des enquêtes de terrain systématiques dans les Divisions d'Idodi et de Pawaga ont été effectuées entre mai 2002 et mars 2003, ainsi que des études pour le compte du bureau des ressources naturelles du District d'Iringa. Ce travail a été effectué en collaboration avec l'Association MBOMIPA (répertoriée en janvier 2002) et avec l'aide des employés et des partenaires de District du Projet MBOMIPA qui est soutenu par le Département de la Faune Sauvage de Tanzanie, les Parcs Nationaux de Tanzanie (TANAPA), et majoritairement financé par le Département pour le Développement International (DFID) du gouvernement du Royaume Uni.

Avec l'aide du responsable du développement communautaire à Pawaga, des assistants de recherche ont été recrutés dans 18 villages des Divisions d'Idodi et de Pawaga. Ces assistants, quatorze hommes et quatre femmes, ont fait des enquêtes auprès des autres villageois en se fondant de listes de mots clés. Ils ont consigné les réponses ainsi que leurs propres idées et expériences dans des cahiers. Les entretiens se sont déroulés en diverses langues, surtout en hehe, et les résultats ont été présentés en swahili, langue nationale de Tanzanie. Suite à la collecte d'informations générales concernant le pangolin et des pratiques qui lui sont associées, il a été demandé à certains assistants d'approfondir certains aspects et d'explorer des thèmes connexes, notamment ceux des rituels des faiseurs de pluie et des naissances de jumeaux. Je me suis rendu auprès de tous les assistants pour effectuer des entretiens complémentaires en swahili et j'ai traduit personnellement toutes leurs notes.

Un travail comparatif a été entrepris par trois assistants de recherche supplémentaires : un locuteur de langue hehe du village de Nzihi qui habitait dans la ville d'Iringa ; un locuteur sangu du village d'Utengule-Usangu dans le District de Mbarali ; et un locuteur wanji du village de Matamba dans le District de Makete. Bien que je n'aie pas directement exploité de travail dans le présent chapitre, il m'a aidé à mieux comprendre les contextes historique et ethnographique en relation avec les idées et les pratiques discutées.

3. Le pangolin en contexte : variations des connaissances et des pratiques

Les consignes données aux assistants de recherche ainsi qu'à leurs informateurs étaient de décrire les pangolins et les usages les concernant d'une manière aussi détaillée que possible. Les Hehe, les Gogo et autres peuples installés depuis longtemps dans la vallée du Great Ruaha ont surtout décrit les pangolins comme étant des animaux "inhabituels" ou "uniques", citant leurs caractéristiques

physiques distinctives (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, M. Ichikawa, cet ouvrage) et leur comportement remarquable en présence d'humains. L'aspect le plus important de ce comportement est la prétendue capacité du pangolin à prédire l'avenir et à l'influencer, tant au niveau local qu'au niveau mondial (cf. M. Egrot, cet ouvrage). Le rôle symbolique et rituel du pangolin dans la culture locale est donc largement perçu comme émanant des capacités extraordinaires de l'animal lui-même. Les humains n'ont qu'à pratiquer les rites nécessaires dont la connaissance a été transmise de génération en génération et, dans certains cas, sauvegardée par des faiseurs de pluie ou autres experts en rituels. L'origine de la faculté du pangolin n'est généralement pas évoquée bien que des épithètes utilisées pour le décrire ("chef" *mtwa* et "propriétaire de la pluie" *munyamdonya*) suggèrent une origine spirituelle.

Les descriptions du pangolin et de son comportement en brousse varient considérablement, mais certains aspects sont néanmoins récurrents. La manière de classer le "pangolin" (hehe *ngakakuona*) a rarement posé problème : la plupart des gens le rapprochent des tortues ou des varans, et beaucoup croient qu'il pond des oeufs. En résultat, le pangolin est généralement classé, au même titre que les reptiles, les amphibiens et les invertébrés, comme des "créature humble" (hehe *ligongoli*, pluriel *magongoli*, swahili *mdudu*, pluriel *wadudu*), distinct du gibier et de l'animal comestible (hehe *likoko*, pluriel *makoko*). Certains informateurs sont conscients du fait que le pangolin met bas et allaite ses petits comme d'autres mammifères, mais ne les considèrent pas pour autant comme anomal en termes classificatoires. Ils ne font pas non plus de lien entre ces observations et la signification symbolique et rituelle du pangolin qui, comme nous l'avons déjà dit, est considéré comme détenteur de pouvoirs spécifiques.

Comme dans d'autres régions, le pangolin fournit des ingrédients pour diverses sortes de préparations médicinales et magiques. Ses écailles sont de loin les plus utilisées à des fins curatives (par exemple dans le traitement du panaris, du torticolis, des douleurs au dos, de la pneumonie, des convulsions d'enfants et des érythèmes) et pour la fabrication d'amulettes (en particulier pour protéger les chasseurs et leurs camps des bêtes sauvages, des gardes-chasse et d'autres agents de malheur). D'autres parties du pangolin (y compris le cœur et le larynx) sont également employées à des fins protectrices, ainsi que pour étourdir magiquement les animaux que l'on chasse. Ceci dit, des locuteurs hehe et gogo avisés s'accordent sur le fait qu'il ne faut pas tuer le pangolin uniquement pour en obtenir les précieuses écailles et autres parties du corps. Ces prélèvements ne doivent provenir que de pangolins morts de causes naturelles, qui se sont naturellement débarrassés de leurs écailles ou qui font fait l'objet d'un sacrifice rituel. De même, on ne peut en consommer la viande que dans le cas où les coutumes locales autorisent leur sacrifice et consommation en contexte rituel – même si certains évoquent le fait que les médecins gogo du District de Dodoma consomment de la viande de pangolin pour affermir leurs pouvoirs.

S'il est proscrit de tuer le pangolin pour en tirer un bénéfice personnel et hors de tout contexte rituel, il ne faut pas pour autant considérer la rencontre avec cet animal comme anodine. C'est au contraire un événement de bon augure. Cette

croyance est répandue dans tous les villages de la vallée du Great Ruaha, parmi les Hehe, les Gogo et les autres habitants convertis de longue date aux pratiques locales. Toutefois, l'attitude à avoir en pareille circonstance varie selon l'âge et l'expérience du sujet et selon sa connaissance des actions appropriées. Voici le récit d'une rencontre avec un pangolin qui a eu lieu en 1986 dans une partie de Mahuninga connue sous le nom de Kiwungo cha Vagosi. Trois hommes hehe d'âge mûr étaient concernés :

« Les trois hommes se sont rendus en brousse pour récolter du miel. Après avoir repéré une ruche (naturelle) d'abeilles, ils ont décidé de récolter le miel vers une heure du matin et, en prévision de la tâche (d'enfumer les abeilles), ont allumé un feu. Soudain, ils ont entendu le bruit d'un animal qui approchait et, lorsqu'ils ont éclairé avec une lampe torche, ils ont constaté qu'il s'agissait d'un pangolin qui s'approchait doucement. Ni A [...] ni N n'en avaient vu auparavant et G leur a expliqué que c'était bien l'animal que l'on appelait "pangolin".

Dès que le pangolin les a vus, il s'est roulé en boule (comme font les pangolins habituellement). Se servant d'un sac qu'ils avaient apporté avec eux, ils l'ont attrapé et placé près du feu qu'ils avaient allumé pour la récolte du miel. [Le pangolin y est resté jusqu'à] environ six heures du matin lorsqu'il a commencé à partir doucement. G avait appris de son père que si l'on rencontrait un pangolin dans la brousse, il fallait prendre la feuille d'un arbre, cracher dessus, puis la fixer aux écailles de l'animal, tout en disant :

— « Va bien et fais que je ramasse tout ce que je vois (c'est-à-dire l'objet recherché en brousse) ! »

En plaçant la feuille sur le pangolin, celui-ci bénira l'entreprise et fera en sorte qu'elle soit couronnée de succès.

Lorsque G a effectué ces actions, le pangolin s'est déplacé d'environ trois mètres, s'est mis sur ses pattes de derrière, en secouant ses écailles. Puis il s'est remis à quatre pattes et a repris sa marche normale. Cette action [se mettre debout et secouer les écailles] signifie que le pangolin est content et que le voyage sera une réussite.

[Dans les termes de G]

— « Après nous être séparés du pangolin, nous avons continué notre quête du miel, qui a été une grande réussite. Nous avons rempli trois bidons en plastique [vingt litres] en très peu de temps, un par personne [normalement il faudrait beaucoup plus de temps et ils n'obtiendraient qu'entre cinq et dix litres de miel au total]. Suite à ce résultat nous nous sommes vraiment rendus compte qu'une rencontre avec un pangolin apporte une chance vraiment exceptionnelle, et nous avons remercié Dieu d'avoir envoyé cet animal à notre rencontre. À partir de ce moment, nous avons cru dans les pouvoirs extraordinaires de bon augure du pangolin, même ceux qui parmi nous n'y croyaient pas avant. Nous sommes rentrés chez nous sains et saufs, nos cœurs remplis de joie ». »

L'ignorance relative des compagnons de G avant qu'il ne leur montre la démarche à suivre n'a rien d'étonnant, étant donné la rareté relative des rencontres avec des

pangolins. Ceci dit, des variantes de ce rite de bénédiction simple sont attestées parmi les Idodi et les Pawaga. L'on considère que c'est la manière d'agir la plus appropriée dans le cas d'une rencontre avec un pangolin lorsque l'on campe dans la brousse ou lorsque l'on voyage loin de chez soi, où il serait difficile de faire demi-tour et où la bénédiction du pangolin peut faire en sorte que le voyage soit une réussite plus grande que d'ordinaire. Mais lorsque la rencontre se passe plus près de la maison, la meilleure manière de faire est de le capturer – avec l'aide d'autres si nécessaire – pour ensuite en informer les aînés de la communauté, notamment les chefs rituels et/ou politiques. Voici G encore qui décrit ce qui s'est passé quand son père a rencontré un pangolin :

« La première fois dans la mémoire des vivants qu'un pangolin a été vu ici, c'était en avril 1955, à l'ouest du village de Mahuninga, dans une zone qui maintenant fait partie du Parc National du Ruaha. C'était à Makinde [en] Mdonya. À cette époque [mon père] Kabandi Mtati était un homme respecté dans le village et ses occupations principales étaient la collecte de miel et la pêche. Un jour, il est parti chercher du miel en brousse et a eu la chance de rencontrer un pangolin. Comme d'habitude, dès que le pangolin l'a vu, il s'est enroulé comme un pneu. Mtati n'a pas hésité à agir, puisque ses parents lui avaient dit que le pangolin est un animal qui porte chance et qui peut prédire la météo et beaucoup d'autres événements – et que si l'on en rencontre un, il faut le capturer, sachant qu'il ne fera pas de mal. Alors, avec le courage qui le caractérise, Mtati s'est emparé du pangolin et l'a apporté jusque chez lui. Une fois arrivé, il a fait dire que tous ceux qui ne savaient pas ce qu'était un pangolin passent le voir. Il a aussi envoyé un rapport au chef de Makinde, Chef (mtemi) Nyongwa [Mwamkongo] de Mdonya, pour l'informer qu'un pangolin avait été trouvé [...].

Le chef Nyongwa est arrivé à pied chez Mtati où une foule de gens s'était rassemblée pour voir le pangolin. En arrivant, le chef a demandé un tissu noir et [après l'avoir obtenu] l'a attaché autour de la taille du pangolin (Nyongwa dirigeait généralement les offrandes sacrificielles [pour le compte de la communauté] et savait ce qu'il faisait). Après avoir recouvert le pangolin du tissu noir, il s'est adressé à lui en disant

— « Pangolin, parle ! »

Le pangolin s'est immédiatement dressé sur ses pattes arrière et s'est mis à secouer ses écailles joyeusement, comme quelqu'un de très heureux.

Alors le chef a commencé à poser toutes sortes d'aliments devant le pangolin, entre autres des arachides, du mil, du sorgho et du maïs. De tout cela, le pangolin n'a mangé que les arachides. Cependant, Nyongwa a continué à lui demander de parler et le pangolin a continué à secouer ses écailles et à marcher sur ses pattes arrière. Beaucoup de gens étaient présents [...].

Après tous ces événements, le pangolin s'est mis à pleurer comme quelqu'un qui avait été frappé, et certains ont dit qu'il avait peut-être faim. Mais le chef Nyongwa, étant celui qui faisait les offrandes [et donc qui s'y connaissait], a expliqué que le premier comportement du pangolin – manger des arachides –

signifiait que l'année à venir serait une très bonne année pour les arachides. Alors que le maïs, le sorgho et le mil que les gens avaient semés ne pousseraient que modérément, les arachides pousseraient en abondance, suivant la prédiction du pangolin. Mais, a dit le chef à ses sujets, les pleurs du pangolin signifiaient que les gens de Mdonya aussi pleureraient. Lorsque les gens l'ont entendu dire cela, certains étaient affectés, d'autres ne l'ont pas cru.

La même année le chef a reçu une lettre du gouvernement annonçant que tout son peuple devrait quitter Mdonya. Les gens étaient bouleversés, et certains ont pleuré : ils étaient habitués à vivre dans cette région et il était très difficile d'aller vivre ailleurs. Mais, puisqu'il s'agissait d'un ordre du gouvernement, les gens n'avaient pas d'autre choix que d'obéir. Et ainsi ils en sont venus à croire que le pangolin était très doué pour prédire l'avenir, et que cet animal devait être respecté et protégé pour que les générations suivantes puissent s'en servir pour la prédiction. »

G. lui-même était présent à ce rituel. Après, on a laissé le pangolin retourner à sa vie en brousse. L'année s'est avérée excellente pour les arachides, mais il ne restait personne à Mdonya pour les récolter. Toute la zone a été inscrite dans la Réserve Animalière de Rungwa le 1^{er} octobre 1951 (Territoire de Tanganyika 1953 : 1, 7), bien que le gouvernement n'ait pas obligé les gens à déménager immédiatement. La lettre que le chef avait soi-disant reçue était probablement l'ordre de partir ultime émanant des autorités à Iringa. D'autres sources confirment que les gens de Mdonya sont effectivement partis en 1955 ou 1956, en décembre 1955 selon un informateur. Beaucoup d'entre eux se sont installés à Msembe, sur les rives nord du Ruaha et juste à la limite intérieure de la réserve animalière nouvellement agrandie. Vers 1960, ils ont encore été déplacés, cette fois de l'autre côté du fleuve à Tungamalenga et les villages proches d'Idodi (Jennings 1994 40, 44 ; Williams 2003).

Bien que celui-ci soit le premier rituel de pangolin dont G. avait eu connaissance, d'autres en avaient déjà vu. Des informateurs à Idodi et à Pawaga ont décrit des rituels qui avaient eu lieu à différents moments et à différents endroits de la région au cours des 90 années précédentes, y compris un rituel qui, semblerait-il, a prédit la première guerre mondiale. Chaque village a son lot de témoignages soit directs soit rapportés sur les rituels et prédictions de pangolins, ainsi que des incidents locaux impliquant des pangolins. Ces récits révèlent les variations significatives dans les pratiques, bien que les fondements du rituel soient les mêmes partout où les pangolins vivants sont soumis à ce que l'on pourrait décrire comme une sorte de divination ou consultation des augures, souvent accompagnée par des chants et des danses rituels – détail absent du bref récit de G. mais probablement présent dans le rituel dont il fut témoin en 1955.

Les rites auxquels G. a assisté étaient dirigés par le chef traditionnel de Mdonya, Mwamkongo (Nyongwa), qui n'était que "chef de village" *jumbe* dans l'administration autochtone des Hehe, établie par les Britanniques. Bien que les circonstances politiques aient changé et que l'on accorde de moins en moins de reconnaissance aux fonctions traditionnelles depuis l'indépendance en 1961, les

Hehe et les Gogo de la vallée du Great Ruaha continuent à reconnaître le rôle des dirigeants de rituels locaux, dont beaucoup sont les descendants de chefs. L'un des plus connus était la mère de Mwamkongo, Nyongwa, dont la fille, Semkongo, qui vit à Waga, dans le village de Mahuninga a hérité du nom et du renom. D'autres familles importantes de ce type, dans la région, sont celles de Kayela (qui vivait à l'origine à Igawa puis à Kiganga, avant de devoir quitter le parc), celle de Nguswa (associée depuis longtemps avec la colline Changuswa dans le village d'Isele), et celle de Kisogonze (des faiseurs de pluie gogo du village de Kinyika). On fait encore appel aux plus grands experts rituels de ces familles et d'autres familles similaires lorsqu'un pangolin est trouvé, bien qu'actuellement cela n'arrive que rarement dans certains villages, dont celui de Mahuninga.

L'histoire politique complexe de la vallée et la diffusion de l'autorité et de la connaissance rituelle ont engendré le développement de variations locales dans les pratiques rituelles. L'offrande aux pangolins captifs varie généralement entre de l'eau, divers types de céréales et d'autres objets, surtout des armes (leur sélection signifie généralement un conflit imminent) (fig. 2). Ceci dit, l'interprétation des choix et du comportement diffère d'un endroit à l'autre et d'un spécialiste rituel à l'autre. Les larmes du pangolin, par exemple, sont parfois interprétées comme signe d'un décès ou d'un deuil, plus souvent comme signe d'une bonne pluie (lorsque les deux yeux ont des larmes) ou d'une sécheresse (lorsqu'un oeil seulement pleure). Dans certains cas, on attache une importance au fait que le nez du pangolin goutte, dans d'autres au fait que des gouttelettes d'eau tombent de son corps qu'il secoue. Dans un des villages, on dit même que le pangolin perd des écailles lorsqu'il danse de joie. Ce ne sont que quelques exemples parmi beaucoup d'autres concernant des différences d'interprétation.

Les performances et pratiques rituelles qui accompagnent et suivent la divination par le pangolin varient aussi considérablement en ordre chronologique des événements, en acteurs et en caractéristiques essentielles. À Pawaga et particulièrement dans les communautés parlant gogo, les pratiques sont souvent liées aux rites des faiseurs de pluie impliquant des pierres de pluie spécifiques (sur les faiseurs de pluie gogo en général, cf. Hartnoll 1942, Carnell 1955 : 29-31, Rigby 1969 : 93-94). Dans certains cas, elles sont associées à des rites de puberté pour les jeunes filles et font appel à des initiées récentes (sur le sujet de l'initiation des filles hehe, cf. Brown et Hutt 1935 : 184-189, Crema 1987 : 57-62). Dans d'autres cas encore, les rites de naissance de jumeaux ou d'enfantement de jumeaux sont un élément significatif (Crema 1987 : 40-42). Le sort du pangolin lui-même diffère également dans les coutumes locales. Alors qu'il est souvent remis en brousse à la fin du rituel, dans certains endroits il est emmené dans un lit de rivière asséché, où il est battu à mort, puis rôti et mangé par les spécialistes du rituel et peut-être par d'autres participants. Ceci pour ne mentionner que quelques-unes des différences les plus importantes dans les pratiques rituelles.

Une description plus complète de ces différences nécessiterait une description plus détaillée de l'histoire locale, qui ne peut être développée ici. Si ces rites ont des points communs, il faut peut-être les chercher parmi les liens avec des notions de bien-être et de fertilité du peuple et de ses terres – justifiant que le pangolin soit

présenté comme “chef” et “propriétaire de la pluie”. Ces thèmes sont également saillants dans les pratiques sangu ; on croit que les pangolins s’attachent à des individus qui ensuite sont traités rituellement comme des parents de jumeaux (Walsh 1995/1996 : 157-161). Les mêmes thèmes sont également évidents dans des cultes de pangolin plus éloignés, y compris chez les Lele et d’autres peuples congolais. Étant donné les liens et la profondeur historiques que cela suggère, les explications simples de la signification culturelle du pangolin basées sur des récits contemporains doivent être pris avec prudence. C’est clairement le cas dans la vallée du Great Ruaha où les descriptions des pangolins et de leur comportement varient d’un individu à l’autre, tandis que les actes rituels que leur comportement exceptionnel est supposé requérir varient selon l’endroit et le spécialiste rituel.

4. Changements et controverses : la politisation des pangolins

Bien que ces variantes locales dans les pratiques rituelles soient source potentielle de conflit, les informateurs n’ont pas souligné ces différences, mais ont seulement noté que, dans des cas particuliers, on préfère faire appel à tel expert rituel plutôt que tel autre. En réalité, les gens semblent ignorer qu’il y a des variations significatives dans les pratiques “traditionnelles”. Ceci est probablement dû à un manque général de connaissances des détails des rituels de pangolins, à quoi s’ajoute la rareté d’opportunités pour comparer les pratiques dans plusieurs localités différentes. L’ultime raison est la relative rareté des rencontres avec un pangolin et la rareté plus grande encore de réaliser des rituels complets : circonstances qui pourraient contribuer aux variations locales et aux changements de pratiques qui s’opèrent au fil du temps. À ce niveau, les rituels de pangolins sont très différents, par exemple, des rituels d’enterrement et de deuil, auxquels les gens participent régulièrement et qui, en conséquence, sont familiers.

Un sujet de débat plus animé est fourni par les cas où les choses ont “mal tourné” dans le rituel lui-même. Ceci peut se passer durant toutes sortes de rituels et de cérémonies, mais, parce qu’ils sont liés au comportement imprévisible d’animaux sauvages, les rituels de pangolin sont particulièrement voués à l’échec et aux controverses qui pourraient en résulter. La cause de loin la plus répandue est la fuite du pangolin à un moment donné du processus, parfois la première nuit, avant que le rituel n’ait réellement commencé. Malgré leur apparente docilité, le pangolin est doué pour creuser des terriers, et ceci est certainement un moyen de fuite fréquent – combiné à sa capacité à passer à travers des interstices et des ouvertures que l’on imagine trop petits pour lui. Ceci dit, sa disparition est si fréquente qu’on lui reconnaît la faculté de recourir à la magie pour s’échapper.

Des informateurs rapportent diverses histoires de pangolins qui se sont échappés, disparaissant dans la nuit sans laisser de traces. En 1976, par exemple, un chasseur a trouvé un pangolin à Nyamnango à Idodi et l'a rapporté au village. Il y a eu une dispute concernant la possibilité qu'il s'échappe, alors il a été enfermé à clef dans une malle à l'intérieur d'une maison. Le lendemain, il avait disparu.

En 1992, un pangolin découvert par de jeunes hommes qui gardaient des troupeaux a été emporté dans la maison du conseiller électoral à Nyamahana. En son absence, des aînés hehe ont entrepris de l'enfermer dans une pièce pour la nuit avant de décider de son sort le lendemain. Mais le lendemain, il avait creusé un tunnel et s'était échappé. En 1999, un cueilleur de miel gogo a attrapé un pangolin sur la colline Champene à Mkombilenga et l'a rapporté chez lui avec l'intention de l'y garder jusqu'à l'arrivée de l'expert rituel local. Bien qu'il l'ait couvert avec un tambour métallique en pensant qu'il ne pourrait pas s'échapper, au matin il n'y avait plus trace du pangolin.

Un incident qui a été décrit par divers informateurs s'est produit à Iloilo Mpaya en 1996. Une jeune femme musulmane qui ramassait du bois de chauffage a vu un pangolin près de la rivière Ruaha et est rentrée chez elle pour en parler. Des gens sont partis pour l'attraper et l'ont rapporté chez son père. Là, les aînés hehe et gogo ont commencé les rituels d'usage, mais à leur consternation, le pangolin est resté en boule et a refusé de se déplacer vers les aliments que l'on avait placés devant lui. On l'a enfermé dans une pièce pour réessayer le lendemain. Mais au matin, il avait disparu. Ce double échec a été considéré comme étant de mauvais augure. Dans certains cas, cela aurait pu faire l'objet d'une enquête approfondie, ce qui s'est probablement produit par le passé, lorsque les communautés prenaient certainement une plus grande part aux rituels du pangolin et à leur résultat. En 1935, lorsqu'un pangolin trouvé à Ulwani a refusé de répondre à la procédure de divination, les habitants ont emporté le pangolin chez un devin. Il leur a dit que ça n'avait pas marché parce qu'ils n'avaient pas offert de sacrifice à Nyongwa à Mdonya depuis environ dix ans. Alors, ils se sont rendus à Mdonya avec un mouton noir, du tissu noir et de la bière de céréales et ont effectué une cérémonie d'offrandes. Lorsqu'ils sont rentrés à la maison et ont recommencé à chanter au pangolin, il a réagi favorablement et peu après il s'est mis à pleuvoir alors que c'était le milieu de la saison sèche. La morale de cette histoire est qu'il ne faut pas négliger les rituels traditionnels.

Les changements radicaux, politiques et autres, qui ont affecté la vallée du Great Ruaha – depuis l'imposition du règne colonial et depuis l'indépendance du socialisme d'état – ont eu un effet marquant sur ces pratiques, rituels du pangolin inclus. Ceci est visible dans tous les villages polyethniques de la vallée, surtout dans les parties les plus développées de la région d'Idodi où les pratiques traditionnelles sont plus clairement érodées que dans des régions plus reculées. À Mahuninga, Makifu et Tungamalenga, par exemple, l'autorité traditionnelle des descendants de Nyongwa semble s'être considérablement amoindrie, un processus qui trouve ses débuts dans leur expulsion de ce qui est maintenant le Parc National Ruaha. Les gestionnaires du parc autorisent des visites aux sites rituels du parc dans la mesure où elles sont préalablement planifiées, mais en 2002, il a été dit que

Semkongo, la petite-fille de Nyongwa, n'avait pas pu effectuer d'offrande à Mdonya depuis 1999. On dit que des villageois chrétiens et musulmans ont empêché une visite prévue en 1993 en refusant de participer aux frais (Jennings 1994 : 46), et les visites se sont faites de manière sporadique depuis, au moins, cette époque. Dans l'intervalle, aucune des rencontres récentes avec un pangolin à Mahuninga et dans les villages environnants n'est mentionnée comme ayant été rapportée à la vieillissante Semkongo.

Des incidents récents au village de Malinzanga illustrent les conséquences de la compétition entre les divers intérêts, entre l'autorité traditionnelle et le mécanisme plus puissant de l'état moderne (photo 15).

« En 1998, deux hommes ont vu un pangolin sur la colline de Chang'oko, à environ deux kilomètres du centre du village de Malinzanga. Ils ont rapporté le pangolin au bureau du village où il a été reçu par le secrétaire du Comité Villageois des Ressources Naturelles (VNRC), qui a envoyé un message à l'assistant garde-chasse, en poste à Malinzanga et au Bureau des Ressources Naturelles du District dans la ville d'Iringa. Il a fallu plusieurs jours pour qu'une réponse arrive du quartier général du District. Pendant ce temps, le pangolin était gardé dans le bureau du VNRC où le sol en ciment l'a empêché de s'enfuir. Ayant entendu des descriptions simples de la divination au pangolin à la radio, des Officiers du village l'ont essayé pour eux-mêmes. Sans plus de cérémonie, ils ont placé de l'eau, diverses sortes de céréales, et quelques outils agricoles devant le pangolin, pour voir ce qu'il choisirait. Le pangolin a bu l'eau, ce qu'ils ont considéré comme un signe que les pluies seraient abondantes. Pendant tout ce temps, l'expert rituel local, Husseni Kayela, était absent du village. Lorsqu'il est rentré et qu'il en a entendu parler, il a dit aux Officiers qu'il fallait accomplir les rites qui convenaient. Or, avant qu'on ne puisse les organiser, une lettre provenant de l'Officier de la Faune du District (DGO) conseillait de remettre le pangolin en brousse. Ces instructions ont été accomplies par l'assistant garde-chasse en poste à Malinzanga. »

L'informateur du récit suivant (dont je paraphrase ici les propos) était l'Officier Exécutif du Village (VEO) de l'époque. Comme beaucoup d'habitants de Malinzanga, il est locuteur *bena*, né sur place de parents immigrés. Bien que les rites n'aient pas eu lieu dans leur totalité, lui-même et d'autres villageois ont considéré que les pluies abondantes et la riche récolte qui en a suivi, avaient été prédites par le pangolin. Un incident similaire s'est produit en 2001, lorsqu'un pangolin a encore été trouvé à Malinzanga :

« En novembre 2001, un pangolin a été découvert dans la brousse à l'extérieur du village par A [un des deux hommes qui avaient trouvé le pangolin en 1998]. Il a amené le pangolin au bureau du village, puis Husseni Kayela a demandé s'il pouvait emporter le pangolin afin d'effectuer les rites traditionnels, Kayela étant l'aîné qui s'occupe des coutumes traditionnelles des Kosisamba.

Le bureau a accordé la permission à Kayela de les pratiquer chez lui, au hameau de Mtakuja. Beaucoup de gens s'y sont rassemblés pour voir le pangolin et les rites dirigés par Kayela. Lorsqu'il est arrivé chez lui avec le pangolin il a pris un

tabouret à trois pieds, une pierre blanche, un tissu noir et de l'eau ; puis il a placé le pangolin sur le tabouret et a commencé à dire ces mots :

— « Tu es un chef et je suis également un chef. Je n'ai pas l'intention de te faire du mal ou de t'embarrasser, ni de te tuer ou te vendre pour de l'argent. Je voudrais simplement que tu nous donnes des indications météorologiques pour l'année. »

Le pangolin a bougé et s'est mis à boire l'eau qui avait été versée sur le tabouret. Il a également léché un peu de farine qui y avait été saupoudrée. Ensuite, il s'est étiré, il est descendu du tabouret et a commencé à secouer tout son corps, ouvrant ses écailles et envoyant des gouttelettes d'eau comme de la pluie. Tous ceux qui y étaient présents regardaient stupéfaits et Kayela a déclaré que cela signifiait la venue de bonnes pluies. Kayela a alors demandé au pangolin de rester avec lui pendant trois jours. Notant que la nuit tombait, il a demandé aux gens de revenir le lendemain, promettant qu'il y aurait des chants et des danses, et que beaucoup de choses seraient révélées. Les gens ont commencé à se disperser et à rentrer chez eux, émerveillés par les actions du pangolin. [...].

Le matin, lorsque Kayela a réuni ses danseurs, S, un Assistant Garde-Chasse du District, est arrivé et a ordonné au vieillard de lui remettre le pangolin. S a ensuite remis l'animal à des gardes forestiers anti-braconnage qui l'ont emporté à un bureau [non spécifié] de la ville d'Iringa. Tout le monde en a été très contrarié, ils étaient venus pour voir danser le pangolin et pour observer sa façon de secouer ses écailles. »

Le narrateur de ce récit a rajouté par la suite que S appartenait à l'église luthérienne et, par conséquent, n'aimait pas les pratiques traditionnelles. Lors d'un entretien en février 2003, S lui-même a soutenu que Kayela avait pu garder le pangolin toute une nuit avant de le remettre au bureau du village. Ensuite le VNRC avait décidé de le rapporter en brousse, ce qui a été accompli avec l'aide de quelques éclaireurs du MBOMIPA. Selon S, l'unité régionale anti-braconnage (KDU, [Kikosi Dhidhi ya Ujangili](#)) n'a nullement été mêlée à cela.

Ces deux récits de Malinzanga suggèrent que les officiers du village étaient dans une position gênante puisqu'ils devaient composer avec le soutien de la population pour Kayela et l'expert rituel local (et descendant des chefs traditionnels du même nom), et leurs obligations envers les autorités du District, en particulier le Département de la Faune du Conseil. Néanmoins, ils n'ont pas hésité à innover en 1998, ce qui pourrait traduire un processus de dynamique interne. En 1998 le VNRC de Malinzanga – un corps qui avait été recomposé et entretenu avec le soutien du Projet MBOMIPA – était devenu une puissance à part entière dans le village, et il se peut que le fait qu'il ait rapporté l'arrivée du premier pangolin au DGO et à l'assistant garde-chasse local, ait été une démonstration délibérée. Ces derniers avaient – ou non – des raisons personnelles pour agir de la sorte : selon la législation concernant la faune de Tanzanie, les pangolins et autres animaux sauvages appartiennent à l'état, et il se peut qu'ils aient fait tout simplement leur travail en insistant pour que les animaux en question soient remis en brousse.

Un cas similaire a été rapporté au village de Mkombilenga, à Pawaga. En 1998, un pangolin qui avait été trouvé par un agriculteur à Luvaha s'est finalement retrouvé chez l'Officier du village. Ce dernier a commencé à essayer de lui donner de la farine à manger et de l'eau à boire, mais l'animal a refusé. Ensuite, il a acheté un tissu noir dans une boutique et en a recouvert le pangolin. Le pangolin a réagi en se mettant à secouer ses écailles, et très vite une foule s'est rassemblée pour le regarder. Un homme de l'assistance a conseillé d'aller chercher le dirigeant rituel local pour qu'il prenne la direction des événements, mais lorsqu'on est allé le chercher, il n'était pas chez lui. Ensuite l'Officier a exprimé sa crainte que le VNRC local ne les punisse pour avoir maltraité le pangolin. Alors il a demandé à celui qui l'avait trouvé de le remettre en brousse. Aussitôt que cela a été accompli, l'expert en rituel qu'ils avaient recherché plus tôt, s'est manifesté. Il a supplié celui qui avait trouvé le pangolin ainsi que son compagnon de partir pour le ramener, mais ils n'ont trouvé que ses traces.

Le deuxième incident décrit s'est déroulé quelques années avant la formation des VNRC. À cette époque-là, les relations étaient plus directes entre les gouvernements de village et le Département de la Faune du District. Ce récit montre aussi que l'autorité rituelle traditionnelle des descendants de Nyongwa était déjà contournée dans le village de Mahuninga.

« Un pangolin est vu en avril 1990 à Kidali, à Mahuninga, dans la zone agricole des habitants du village. Les premiers à le voir sont C et N [deux hommes bena de mahuninga]. Le pangolin est dans les champs et cherche à manger. Les deux hommes qui étaient partis pour surveiller leurs plantations, voient tout d'un coup cette créature étonnante. C'est la première fois qu'ils voient un pangolin. L'animal est dans le champ de C et se roule en boule lorsqu'il les aperçoit. Ils ne savent pas que c'est un pangolin et commencent à le frapper avec une serpette. Par chance, le pangolin n'est pas gravement blessé et est sauvé par ses écailles qui sont là pour le protéger de ses ennemis. La nouvelle de cet événement se répand à travers le village et G [l'informateur] est l'un de ceux qui se rendent sur place pour voir ce qui s'est passé. Lorsqu'ils arrivent sur les lieux, G explique aux autres qu'il s'agit d'un pangolin. Ils s'en emparent et le rapportent au bureau du village. Les dirigeants présents sont le Directeur du Village, l'Officier Exécutif du Village (VEO) et l'Officier Dirigeant du Ward (WEO) [tous des Hehe].

Le pangolin est gardé pendant deux jours pour que ceux qui ne connaissaient pas cet animal puissent le voir. Ensuite on lui donne de la nourriture. Après consultation entre les autres dirigeants, il est décidé que le VEO ira informer l'assistant garde-chasse au quartier général de la Division à Idodi. Ce dernier se rend à bicyclette de Mahuninga à Idodi où il rencontre l'assistant garde-chasse. Tous deux reviennent à Mahuninga à bicyclette, à une distance d'environ 30 km. En arrivant à Mahuninga, l'assistant garde-chasse remercie les villageois et leurs dirigeants de s'être occupés du pangolin, et leur dit qu'à certains endroits les gens considèrent qu'il est très bon à manger [et que donc ils ne l'auraient pas rendu aussi facilement]. Ensuite il rapporte le pangolin à Idodi dans un sac. Beaucoup de gens s'y rendent pour voir l'animal qui y est gardé

pour la nuit. Le lendemain, l'assistant prend le bus pour la ville d'Iringa et se rend [avec le pangolin] au bureau du Bureau des Ressources Naturelles du District.

Là, il trouve l'Officier Général du District (DGO) qui lui conseille de rapporter le pangolin dans la zone protégée où il pourra continuer à vivre. Le pangolin est relâché à Kitandalu, dans le district d'Idodi. »

Selon une autre version du même incident, les deux agriculteurs bena ont frappé le pangolin avec des bâtons et des pierres, mais un vieillard qui avait assisté à la scène les a priés de cesser. Lorsqu'on lui a proposé de la nourriture au bureau du village à Mahuninga, le pangolin a un peu secoué ses écailles mais n'a rien mangé parce que, selon certains, il avait été maltraité (il se pourrait qu'il y ait encore eu une tentative de prédiction de l'avenir de la part des officiers). L'année suivante il y a eu une grave famine. L'un des hommes qui avaient trouvé et frappé le pangolin, est tombé malade et est mort, l'autre souffre d'une maladie mentale et est actuellement soigné par ses parents. Ou, du moins, c'est ce qui est soutenu par les auteurs de cette version du récit. Un complément d'enquête a néanmoins révélé que les deux hommes étaient vivants à Mahuninga en 2002 ; et il se peut que les rumeurs sur leur sort aient été exagérées pour conforter l'idée que des conséquences graves avaient fait suite aux mauvais traitements infligés au pangolin.

Le fait de maltraiter un pangolin, voire de le tuer, est un autre thème récurrent dans les récits de rencontres avec cet animal. Ceci reflète l'ignorance des représentations locales du pangolin et des coutumes parmi les jeunes et surtout les immigrants arrivés récemment dans la région. Ces derniers ont idées très différentes sur la valeur du pangolin. En 2000, par exemple, des travailleurs employés par une entreprise de construction à Luganga (qui devait construire une nouvelle tranchée d'irrigation dans le village) ont aperçu un pangolin dans la carrière où ils travaillaient. Ignorant les protestations de ses collègues, l'un d'eux l'a frappé à mort avec des pierres. Ensuite il l'a ramassé, avec l'intention de le rapporter chez lui pour le manger (ses origines ethniques ne sont pas clairement établies dans le récit que l'on m'a fait). Lorsqu'un camion est arrivé pour ramener les travailleurs à Luganga, une violente dispute a éclaté à ce propos et a continué pendant le voyage. Entendant la dispute, le chauffeur est sorti de sa cabine pour en connaître les causes. Lorsqu'il a appris qu'un de ses hommes avait tué un pangolin, il l'a renvoyé sur le champ, pour éviter que les autres ne soient touchés par les affreux malheurs qui, à la suite du meurtre du pangolin, allaient sûrement s'abattre sur le responsable.

En 2002, une lamelle d'écaille de pangolin pouvait se vendre aux éleveurs barabaig à Idodi et à Pawaga pour entre 500 et 1000 shillings tanzaniens, l'équivalent d'environ 0,5 à 1 euro. Il y a donc une forte incitation, pour ceux qui ne connaissent ou ne craignent pas les croyances locales, à tuer les pangolins s'ils en ont l'opportunité. Il n'y a pas de mention, néanmoins, d'une chasse systématique au pangolin. S'il y en a, il est peu probable qu'elle passe totalement inaperçue. Ceux qui tuent des pangolins de manière opportuniste ont toutes les raisons de le

taire ; il est donc probable que des pangolins soient tués de temps à autre, sans que cela se sache.

Parmi les actes égoïstes, celui dont les informateurs se plaignent le plus est la capture de pangolin à des fins d'enrichissement personnel. Dans certains cas, cela pourrait se résumer à garder un pangolin chez soi pour le montrer aux autres et acquérir ainsi du prestige. En 1984, par exemple, un garde-chasse ngoni a rapporté un pangolin chez lui à Idodi et l'a exhibé pendant deux jours avant de le relâcher. Celui qui a raconté cet épisode pense qu'il a peut-être été la cause d'une grave famine qui a sévi cette année-là, mais il n'en était pas sûr. En 1996, un homme bena a trouvé un pangolin à Malunde, dans le village de Tungamalenga. Il l'a rapporté chez lui et a invité les enfants du village à venir le voir, l'exhibant pendant trois jours, jusqu'à ce que l'animal réussisse à se libérer (il avait été attaché par les pieds à un arbre).

Certains pensent pouvoir bénéficier personnellement de la chance qu'apporte un pangolin captif, parfois en effectuant leurs propres rites de divination par pangolin. En 1988, on raconte qu'une jeune femme de 19 ans à Iloilo Mpya a trouvé un pangolin qu'elle a rapporté chez elle et qu'elle a enfermé dans une malle. Elle n'en a informé personne, ni les officiers du village ni qui que ce soit d'autre, parce qu'elle espérait garder l'animal et récolter toute sa chance pour elle-même. Malheureusement, le pangolin s'est échappé pendant la nuit.

Il se peut donc que certains officiers ayant essayé d'effectuer leur propre séance de divination (*cf. supra*), l'aient fait en partie avec l'espoir de récupérer un peu de la chance du pangolin.

Le récit qui suit montre clairement que les actes apparemment égoïstes comme ceux-ci ne sont pas nécessairement suivis de conséquences graves.

« [En 2000] un pangolin est trouvé aux alentours de Darajani à Tungamalenga. Il est d'abord repéré par de jeunes enfants qui commencent à le frapper avec des bâtons. Un homme âgé passant par là dit aux enfants de l'apporter au bureau de l'officier. Au lieu de cela, ils le rapportent chez eux. Une fois arrivés, le pangolin pleure des deux yeux. En voyant cela, le vieillard se rend dans une boutique pour acheter un tissu noir et en recouvrir le pangolin. Une fois le pangolin couvert, le vieil homme commence à lui poser des questions telles que :

— « Alors, est-ce qu'il y aura beaucoup de pluie cette année ? »

Le pangolin répond par l'affirmative en secouant ses écailles.

Après avoir gardé le pangolin chez lui pendant quelques semaines, le vieillard le rapporte en brousse [portant l'animal enroulé dans ses mains nues] où il prononce une prière avant de le relâcher. [...] Le résultat est que les deux années suivantes, 2001 et 2002, ont été très productives : il y a eu beaucoup de pluie et de la nourriture en abondance. »

Le vieillard du récit est présenté comme d'origine nyamwezi et comme "médecin traditionnel". Ceci explique en partie les raisons pour lesquelles il a décidé de garder le pangolin chez lui et d'effectuer, lui-même, les rituels qui convenaient. Il

convient également de préciser qu'à ce moment-là, il était en conflit avec le conseiller local élu qui vivait dans un quartier proche à Tungamalenga et près du bureau du village. Certains disent que si le pangolin avait été apporté chez le conseiller qui était un aîné hehe, celui-ci aurait fait en sorte que les rituels convenables soient effectués – malgré son statut de chef de la communauté musulmane locale. Au lieu de quoi, le médecin Nyamwezi a préféré garder le pangolin chez lui, à la fois pour nuire à son rival et pour essayer de profiter personnellement de la chance du pangolin.

Certains pensent que ce pangolin était devenu un enjeu dans un conflit politique local, situation qui semble de plus en plus fréquente. Le point important de ce récit est qu'il n'a jamais été question d'apporter le pangolin à une autorité rituelle autre que le conseiller local. Ce dernier, en plus d'être musulman, soutenait l'initiative communautaire de gestion de la faune qui était mise en place par le Projet MBOMIPA. Ceci fournit encore une illustration de l'ampleur des changements dans les idées concernant les pratiques rituelles traditionnelles dans certains villages où le pangolin est contesté et les rituels adaptés pour servir les intérêts politiques. Tungamalenga, le village où cet incident s'est produit, se situe très près de l'entrée du Parc National du Ruaha et est devenu le village le plus développé de la région. C'est également là que se trouve le quartier général de l'Association MBOMIPA nouvellement créée (photo 16) ; il serait intéressant de voir si, à l'avenir, celle-ci va simplement renforcer la politique locale concernant la faune – en remettant les pangolins en brousse – ou si elle va chercher d'autres façons de composer avec les traditions locales.

Conclusion

Cette étude située dans la vallée du Great Ruaha dans le Centre-Sud de la Tanzanie, offre un aperçu des idées et des pratiques locales concernant les animaux qui ont une importance culturelle. Elle montre que la saillance culturelle est contingente et assujettie aussi bien aux faits marquants de l'histoire qu'aux intentions des acteurs humains. Dans le cas du Ruaha, il n'y a pas de correspondance simple entre, d'une part, les descriptions et classifications contemporaines du pangolin et, d'autre part, les pratiques symboliques et rituelles qui le concernent. Ceci suggère que nombre de discussions anthropologiques concernant le symbolisme animal ne sont pas pertinentes. C'est également le cas d'une grande partie des débats autour des données de M. Douglas sur les Lele, auxquelles j'ai fait référence dans la première partie.

Un des aspects les plus frappants du cas du Ruaha est la manière dont les idées et pratiques varient entre les personnes (descriptions du pangolin) et les lieux (déroulement des rituels et interprétations). Ces variations rappellent l'étude de F. Barth (1987) sur la prolifération des formes rituelles, les organisations culturelles

et les structures sociales chez les Ok de Nouvelle-Guinée, et les conclusions qu'il en a tirées depuis (Barth 2002), concernant l'importance de telles variations dans la description et l'analyse de phénomènes culturels.

La diversité des formes et interprétations rituelles dans la vallée du Great Ruaha reflète clairement l'histoire politique de la région, mais aussi les traits spécifiques aux rituels du pangolin (surtout le fait qu'ils sont rares) qui les rendent vulnérables aux modifications et aux divergences. Les changements politiques et autres résultant de l'époque coloniale et de l'état post-colonial continuent à avoir un impact dramatique sur la réalisation des rituels et pratiques (*cf.* C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, M.-D. Ribéreau-Gayon, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage) concernant le pangolin. Dans les villages polyethniques d'Idodi et de Pawaga, qui se développent rapidement, le pangolin n'est souvent que la manifestation de luttes incessantes entre des factions politiques locales et les agents des institutions de l'État. C'est en ceci que le pangolin est un "animal politique" (Richards 2000), différents actants étant en désaccord quant à ses valeurs symboliques et pratiques. Dans un contexte où certains trouvent que le pangolin est "bon à penser" alors que d'autres l'estiment "bon à manger" (Lévi-Strauss 1963 : 89) ou, à défaut, en tirent des bénéfices économiques, cet animal est devenu "bon à débattre".

Au même titre que les populations qu'ils étudient, les anthropologues projettent leurs propres valeurs sur les animaux qui sont culturellement saillants (*cf.* R. Blench, cet ouvrage), comme le pangolin. Selon R.G. Willis (1974 : 8), par exemple, pour les Lele, cette créature inhabituelle symbolise la "valeur ultime", le "sens de la vie", des valeurs qu'il attribue également à la vache chez les Nuer et au python chez les Fipa. Dans la vallée du Great Ruaha, le pangolin est clairement à la fois plus et moins que cela, et, bien que l'on parle de lui en terme de "chef" ou de "propriétaire de la pluie", on peut difficilement lui appliquer les critères que proposent A. Garibaldi et N. Turner (2004) dans leur définition de l'"espèce clef de voûte culturelle" (pour une analyse critique de ce concept, *cf.* E. Dounias et M. Mesnil, É. Garine, M.T. Walsh et H.V. Goldman, cet ouvrage).

Les conservationnistes ont un regard différent sur les relations entre humain et pangolin. Ils raisonnent en terme de menace exercée par les activités humaines sur cet animal, en particulier l'usage répandu de ses écailles et d'autres parties de son corps à des fins médicinales et magiques. Toutes les espèces existantes de pangolins (Manidae) figurent actuellement dans l'annexe II de la Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction (CITES 2005), supposée restreindre le commerce de pangolins et de produits dérivés. En Tanzanie, le pangolin terrestre a été devenu le symbole du "Fonds tanzanien de protection de la nature" (TWPF) (McColaugh 1989, 1998). Des études dans le bassin hydrographique du Great Ruaha, y compris l'Usangu (Walsh 1995/1996), montrent que cet animal discret est menacé par toutes sortes de pratiques et n'est que partiellement protégé par les croyances traditionnelles. Reste à voir quels seront les effets à long terme des conflits locaux concernant les usages du pangolin et les abus dont il fait l'objet. Pour l'instant, encore, il reste suffisamment de pangolins vivants pour qu'il continue à être "bon à débattre".

Remerciements

Je voudrais remercier tous ceux qui ont participé à cette étude, y compris les employés du Projet MBOMIPA et du District d'Iringa. Je remercie plus particulièrement tous mes assistants de recherche, qui sont trop nombreux pour que je puisse les nommer individuellement ici ; Venance Mwaikambo pour son aide à les recruter et à travailler avec eux ; Dora Mwandimbile et Amina Dunga pour avoir retapé leurs notes manuscrites. Je remercie également Helle V. Goldman, Roger Blench et d'autres participants à ce colloque qui m'ont fait part de leurs remarques sur le poster à partir duquel cet article a été écrit. De même, je remercie les lecteurs anonymes de cet article pour leurs commentaires et suggestions. Enfin, je voudrais remercier Andrew Williams de l'University College London de m'avoir fourni de précieuses observations et informations, Ioan Lewis pour ses encouragements, et Paul Richards pour avoir partagé les brouillons de son travail sur les chimpanzés au Sierre Leone.

Références bibliographiques

- BARTH F., 1987 — *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH F., 2002 — "Toward a richer description and analysis of cultural phenomena". In Fox R.G., King B.J. (eds): *Anthropology beyond culture*, Oxford and New York, Berg: 23-36.
- BROWN G.G., HUTT A.M.B., 1935 — *Anthropology in action: an experiment in the Iringa district of the Iringa province, Tanganyika Territory*. London, Oxford University Press.
- BULMER R., 1967 — Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man*, n.s., 2 (1): 5-25.
- CARNELL W.J., 1955 — Sympathetic magic among the Gogo of Mpwapwa district. *Tanganyika Notes and Records*, 39: 25-38.
- CONVENTION ON INTERNATIONAL TRADE IN ENDANGERED SPECIES OF WILD FLORA AND FAUNA (CITES), 2005 — Appendices I, II and III valid from 23 June 2005. (<http://www.cites.org/eng/app/appendices.shtml>).
- CREMA E., 1987 — *Wahehe: un popolo Bantu*. Bologna, E.M.I.
- DOUGLAS M., 1957 — "Animals in Lele religious symbolism". *Africa*, 27 (1): 46-58.
- DOUGLAS M., 1966 — *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS M., 1990 — "The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism". In Willis R.G. (ed): *Signifying animals: human meaning in the natural world*, London, Unwin Hyman: 25-36.
- ECOSYSTEMS CONSULTANTS, 2002 — *Game surveys of Lunda-Mkwambi Game Controlled Area and adjacent areas of Ruaha National Park: sixth aerial survey, 14-25 October 2002, and final report* (Report No. MCR14). Iringa, MBOMIPA Project.
- ELLEN R.F., 1972 — The marsupial in Nuaulu ritual behaviour. *Man*, n.s., 7 (2): 223-238.
- ELLEN R.F., 1994 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, 29 (1): 181-182.
- GARIBALDI A., TURNER N., 2004 — Cultural keystone species: implications for ecological conservation and restoration. *Ecology and Society*, 9 (3): 1415-1430. (<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1>).
- HARTNOLL A.V., 1942 — Praying for rain in Ugogo. *Tanganyika Notes and Records*, 13: 59-60.

- HEUSCH L. DE, 1985 — *Sacrifice in Africa: a structuralist approach*. Manchester, Manchester University Press.
- HEUSCH L. DE, 1993 — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 159-161.
- JENNINGS S., 1994 — *Village oral histories mini-study*. Msembe, Ruaha Ecosystem Wildlife Management Project.
- KEREGERO K., 1998 — Pangolin brings hope to Coast Region. *The Guardian* (Dar es Salaam), Tuesday 1 September 1998: 3.
- KINGDON J., 1971 — *East African mammals: an atlas of evolution in Africa*. Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.
- KINGDON J., 1997 — *The Kingdon field guide to African mammals*. San Diego, Academic Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1963 [1962] — *Totemism* (trans. R. Needham). Boston, Beacon Press.
- LEWIS I.M., 1991 — The spider and the pangolin. *Man*, 26: 513-525.
- LEWIS I.M., 1993a — Hunting the pangolin. Letter to *Man*, n.s., 28 (1): 165-166.
- LEWIS I.M., 1993b — Spiders, pangolins and zoo visitors. Letter to *Man*, n.s., 28 (2): 363.
- LEWIS I.M., 2003 — *Social and cultural anthropology in perspective* (3rd edition). New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- MCCOLAUGH D., 1989 — Pangolins: symbol of the Tanzania Wildlife Protection Fund. *Kakakuona*, 1 (1): 16-17.
- MCCOLAUGH D., 1998 — Pangolin: a solitary, mythical creature. *Kakakuona/ Tanzania Wildlife*, 8 (1): 52-53.
- MARSHALL N.T., 1998 — *Searching for a cure: conservation of medicinal wildlife resources in east and southern Africa*. Cambridge, TRAFFIC International.
- MORRIS B., 1998 — *The power of animals: an ethnography*. Oxford, Berg.
- NAHONYO C.L., MWASUMBI L., BAYONA D.G., 1998 — *Survey of the vegetation communities and utilisation of woody plant species in the MBOMIPA Project area* (Report No. MCR1). Iringa, MBOMIPA Project.
- REDMAYNE A.H., 1968 — "The Hehe". In A. Roberts (ed.): *Tanzania before 1900*, Nairobi, East African Publishing House: 37-58.
- RICHARDS P., 1993 — "Natural symbols and natural history: chimpanzees, elephants and experiments in Mende thought". In Milton K. (ed.): *Environmentalism: the view from anthropology*, London and New York, Routledge: 144-159.
- RICHARDS P., 2000 — "Chimpanzees as political animals in Sierra Leone". In Knight J. (ed.): *Natural enemies: people – wildlife conflicts in anthropological perspective*, London, Routledge: 78-103.
- RIGBY P., 1969 — *Cattle and kinship among the Gogo: a semi-pastoral society of central Tanzania*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- SPERBER D., 1996 — Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? *Method and theory in the study of religion*, 8 (2): 143-169. (<http://www.dan.sperber.com/hybrids.htm>).
- TAMBIAH S.J., 1969 — Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8 (4): 424-459.
- TANGANYIKA TERRITORY 1953 — *Tanganyika: Annual Report of the Game Department 1951-1952*. Dar es Salaam, Government Printer.
- THE UNITED REPUBLIC OF TANZANIA (URT) 2003 — *Sensa ya watu na makazi ya mwaka 2002: takwimu za jumla*. (<http://www.tanzania.go.tz/sensa/districts/iringarural.htm>).
- VANSINA J., 1990 — *Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa*. London, James Currey.
- WALSH M.T., 1984 — *The misinterpretation of chiefly power in Usangu, south-west Tanzania*. Cambridge, University of Cambridge, Unpublished Ph.D. dissertation.
- WALSH M.T., 1995-1996 — The ritual sacrifice of pangolins among the Sangu of south-west Tanzania. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, 37/38: 155-170.
- WALSH M.T., 1997 — *Mammals in Mtanga: notes on Ha and Bembe ethnomammalogy in a village bordering Gombe Stream National Park, western Tanzania*. Kigoma, Lake Tanganyika Biodiversity Project.
- WALSH M.T., 2001 — "The development of community wildlife management in Tanzania: lessons from the Ruaha ecosystem". In College of African Wildlife Management (ed.): *African wildlife management in the new millennium: conference proceedings* (Volume 2), Mweka, College of African Wildlife Management: [unpaginated].

WALSH M.T., 2003 — *MBOMIPA: from project to association and from conservation to poverty reduction* (Final project report). Iringa, MBOMIPA Association.

WIJEYWARDENE G., 1968 — Address, abuse and animal categories in northern Thailand. *Man*, n.s., 3 (1): 76-93.

WILLIAMS A., 2003 — *Unpublished notes on former settlements in Ruaha National Park*, January 2003.

WILLIS R.G., 1974 — *Man and beast*. St. Albans, Paladin.

Photo 2. MBOMIPA Association representatives / Représentants de l'association MBOMIPA

(photograph by Martin T. Walsh, 2001 / cliché de l'auteur, 2001)



Photos 3 to 14. Pangolin brought to the Iringa district natural resources office, 7 November 2000 / Pangolin apporté au Bureau des Ressources Naturelles du District d'Iringa, 7 novembre 2000

(photographs by Martin T. Walsh, 2000 / clichés de l'auteur, 2000)



Photo 15. Captive pangolin in Malinzanga village office / Pangolin captif dans le bureau du village de Malinzanga

(photograph by Patrick D. Mswata, 1998)



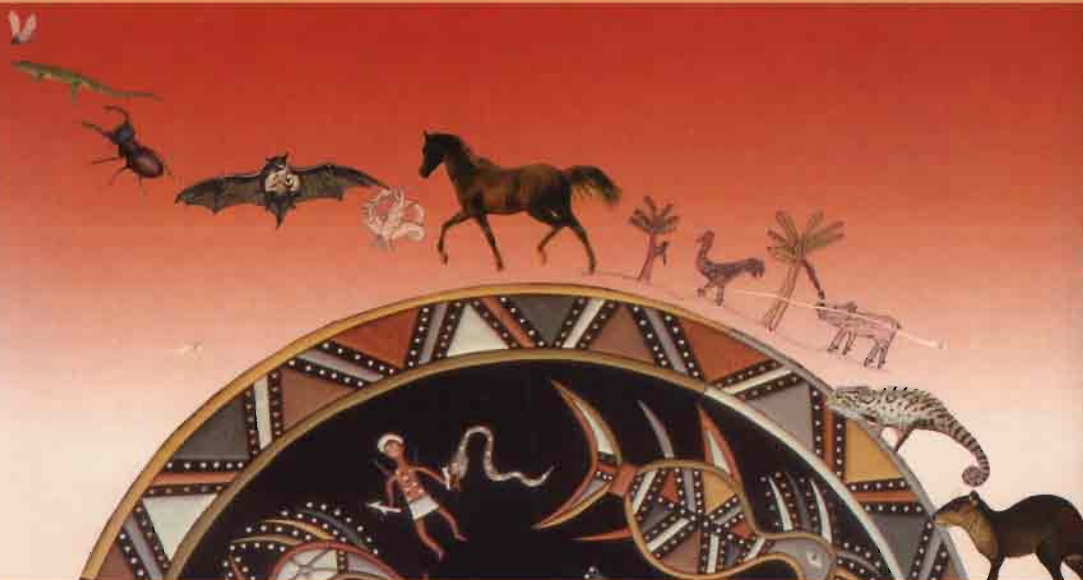
Photo 16. MBOMIPA Association elections / élections au sein de l'association MBOMIPA

(photograph by Martin T. Walsh, 2001 / cliché de l'auteur, 2001)



Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

colloques

et

séminaires

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5