

Tome 86 Fascicule 1

JOURNAL des

africana africanistes

Revalorisation patrimoniale des sites
naturels sacrés (Kenya, Ouganda, Madagascar).
Enjeux locaux, nationaux et internationaux

SOMMAIRE

REVALORISATION PATRIMONIALE DES SITES NATURELS SACRÉS (KENYA, OUGANDA, MADAGASCAR). ENJEUX LOCAUX, NATIONAUX ET INTERNATIONAUX

Dossier coordonné par Marie-Pierre Ballarin et Sophie Blanchy

- p. 9 **Marie-Pierre BALLARIN, Sophie BLANCHY**
Présentation
- p. 30 **Sophie BLANCHY**
Héritage ancestral et conservation dans l'Ankaratra
(Madagascar) : échelles politiques, régimes de savoir
- p. 60 **Déborah CORRÈGES**
Les sites de culte ancestraux, entre histoires locales
et mondialisation des ressources (Ankaratra, Madagascar)
- p. 86 **Lolona RAZAFINDRALAMBO**
L'Ankaratra au croisement de conceptions et d'intérêts divergents :
conservation de la biodiversité et héritage ancestral
- p. 106 **Cecilia PENNACINI**
Esprits des lieux. Sites sacrés naturels dans le Buganda contemporain
- p. 130 **Henri MÉDARD**
La mémoire comme oubli : les transformations Mayanja au Buganda
(xviii^e-xxi^e siècle)
- p. 170 **Marie-Pierre BALLARIN**
Sites sacrés, patrimoine et identités en Afrique de l'Est :
le cas de Rabai, Kenya
- p. 198 **Anthony GITHITHO**
Listing The Sacred Mijikenda kaya Forests as
UNESCO World Heritage Sites: "The Long Journey"
- p. 218 **Christin ADONGO**
From sacred grove to cultural site: the role of socio-economic
dynamics in the conservation of *kaya Mudzi Muvya*, Kenya

PRÉSENTATION

MARIE-PIERRE BALLARIN

CHARGÉE DE RECHERCHE À L'IRD,
UMR 205 URMIS « MIGRATIONS ET SOCIÉTÉ »

SOPHIE BLANCHY

LABORATOIRE D'ETHNOLOGIE ET DE SOCIOLOGIE COMPARATIVE
CNRS, UNIVERSITÉ DE PARIS-OUEST NANTERRE

Cette publication est le fruit d'une recherche collective intitulée « Approche sociohistorique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine », menée de 2008 à 2012 au Kenya, en Ouganda et à Madagascar par des chercheurs en sciences sociales (anthropologues, historiens, géographes, archéologues et conservateurs), dans le cadre d'un appel d'offres CORUS sur « L'homme et son environnement¹ ».

La revalorisation patrimoniale dont il est question ici renvoie à l'histoire de chaque site et à la manière dont il est valorisé par des usages rituels, par des processus de conservation et de transmission, voire par l'enjeu et la compétition dont il fait l'objet entre divers acteurs impliqués, y compris pour un classement patrimonial institutionnalisé, au niveau national ou mondial (sur les liste de l'Unesco). Ce que l'Unesco nomme « sites naturels sacrés » a été défini par les anthropologues comme « forêts ou bois sacrés » ou « sanctuaires boisés ». Nous retracerons brièvement l'histoire des travaux qui ont problématisé et documenté cet objet, avant de présenter nos contributions sur l'Afrique de l'est et Madagascar.

POIDS POLITIQUE DE L'UNESCO ET DÉFINITION DE L'OBJET DE LA RECHERCHE

L'existence de bois sacrés (*sacred groves*) est attestée dans toutes les sociétés, aussi bien dans celles du passé connues par des textes anciens (persans, grecs et latins) que dans les aires géographiques et culturelles les plus diverses. C'est en s'appuyant sur ce constat, fondé à l'époque sur une notion encore vague et générale, que l'Unesco avait lancé, dès 1971, le programme *Man and Biosphère (MAB)*, dans le but de produire des données scientifiques pour mieux répondre aux problèmes de gestion des ressources naturelles et de développement durable des populations (Juhé-Beaulaton 2010 : 6-7). En 1996, l'Unesco finança en Inde une recherche intitulée *Role of Sacred Groves in Conservation and Management of Biological Diversity in India*, suivie d'une publication collective (Ramakrishnan *et al.* 1998 ; voir aussi Chatterjee *et al.* 2004). Le cadre conceptuel retenu pour circonscrire

1. Appel 2006 pour la recherche scientifique en partenariat financée par le ministère des Affaires étrangères et gérée par l'IRD. Il s'agit de la deuxième partie des résultats, après la publication, en 2013, d'un numéro spécial de *The Uganda Journal* ; voir Ballarin *et al.* 2013.

et définir l'objet de la réflexion, à partir de cas indiens, proposait les trois notions de *sacred groves* (bois sacrés), de *sacred species* (espèces sacrées) et de *sacred landscape* (paysage sacré, comprenant tout un écosystème rural, villages compris), dans un contexte de diminution des ressources, de dégradation du territoire et de renouveau écologique. L'ouvrage s'élargissait à une diversité géographique et culturelle des cas, essentiellement pour en tirer, en se pliant au discours hégémonique occidental de l'Unesco, des principes applicables à une « gestion concertée des espèces » et à un « développement durable des communautés² ». Ce discours a fait l'objet de nombreux travaux critiques qui analysent le rôle de l'Unesco dans la production de catégories, de normes et de formats constitutifs du nouveau champ globalisé du patrimoine³. Dans le monde anglo-saxon surtout, notamment sous l'égide de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN)⁴, le concept de « *sacred natural sites* » fut lié à la notion de « savoirs écologiques traditionnels » (*traditional ecological knowledge*) reconnus aux « peuples indigènes » et opposés aux savoirs écologiques scientifiques. En 1998, l'Unesco lança le programme *Sacred Sites. Cultural Integrity and Biological Diversity* et organisa à Paris, avec le CNRS et le Museum national d'histoire naturelle, un symposium international où furent exposées les nouvelles initiatives en matière de conservation naturelle et culturelle⁵. Cette rencontre rassemblait un grand nombre de chercheurs dont les approches relevaient de l'anthropologie sociale, de l'ethnobotanique, de la géographie, de l'écologie, de la foresterie, de la biologie, de l'histoire, de l'histoire de l'art, etc. Parmi les 85 cas présentés⁶ figuraient déjà des sites

2. La Convention de Rio de 1992 reconnaît pour la première fois au niveau du droit international que la conservation de la diversité biologique est une préoccupation commune pour l'ensemble de l'humanité, et est consubstantielle au processus de développement.

3. Voir, par exemple, le dossier « Le monde selon l'Unesco » du n° 18 de la revue *Gradhiva*, paru en 2013.

4. Créée en 1948, sous la forme d'une première organisation environnementale mondiale après la conférence internationale de Fontainebleau (France), et renommée en 1956, l'UICN (Union internationale pour la conservation de la nature et des ressources naturelles) regroupe plus de 1200 organisations membres issues de 140 pays dont 200 gouvernements ou organisations gouvernementales, et 800 organisations non gouvernementales ; elle est financée par des gouvernements, des organismes bilatéraux et multilatéraux, des organisations membres et des sociétés. Voir le site <<http://sacrednaturalsites.org>>.

5. Plus tard, en 2004, c'est au sein de la commission des Aires protégées (World Commission on Protected Areas, WCPA) de l'UICN qu'a émergé l'« initiative de Délos », lancée par un groupe de travail sur les valeurs culturelles et spirituelles des aires protégées (« the Cultural and Spiritual Values of Protected Areas »). Ce groupe, qui compte surtout des Européens (avec quelques Japonais, Australiens et Nord-Américains) mais aucun Français, se compose essentiellement de biologistes ou d'écologistes travaillant, pour la plupart, dans les aires protégées et le secteur du tourisme, et cherche à recenser les sites sacrés naturels en Europe (et maintenant chez les peuples indigènes d'Amérique, avec la Rigoberta Menchú Tum Foundation). Voir : <http://www.med-ina.org/delos> (consulté en 2012).

6. L'Europe (France, Grèce antique et contemporaine, République tchèque, Bulgarie), l'Afrique du Nord (Algérie), centrale (Zaïre) et de l'Ouest (Sénégal, Côte d'Ivoire, Burkina Faso, Mali, Togo, Nigeria), Madagascar, l'Asie (Sibérie, Mongolie, Inde, Népal), l'Asie du Sud-Est (Viêt

dont l'étude s'est poursuivie dans notre programme : les petites forêts *kayas* du Kenya (Githitho 2003 ; Nyamweru *et al.* 2008) et la forêt de l'Ankaratra à Madagascar (Blanchy 1998). D'autres conférences organisées en 2003 en Chine, en 2005 à Tokyo et en 2008 à Barcelone amenèrent gouvernements, chercheurs en sciences du vivant et en sciences sociales et ONG à collaborer dans l'étude des diversités culturelle et biologique incluses dans les sites sacrés naturels et les paysages culturels⁷.

Dans les discours de l'Unesco et de ses partenaires, les bois sacrés sont identifiés comme un mode local et traditionnel de gestion environnementale, de même que les savoirs écologiques traditionnels, et sont mobilisables pour optimiser les actions de conservation orientées par les naturalistes vers la coopération avec les communautés d'utilisateurs. Cette orientation des organisations internationales s'observe aussi dans l'intérêt manifesté pour les pharmacopées traditionnelles, marqué par la politique menée par l'OMS à la même époque (Fassin 2000 ; Corrèges 2014). Le concept de *sites sacrés naturels* a ainsi pris sa place dans l'arsenal des outils des politiques internationales de conservation de la nature. Si le programme *MAB* s'intéressait aux relations entre populations locales et aires protégées, les préoccupations ont évolué, dans la décennie 1990-2000, vers d'autres thématiques : conservation de la biodiversité, accès aux ressources génétiques et droit de propriété intellectuelle appliqués aux savoirs locaux (Cormier-Salem *et al.* 2002). Les politiques de conservation de la biodiversité et de valorisation culturelle mises en œuvre dans les pays étudiés prennent aussi en compte les lieux sacrés, sur incitation directe ou indirecte de l'Unesco qui utilise ce concept comme un critère de classement sur la liste mondiale. Il en résulte que toute étude anthropologique ou historique sur une forêt sacrée est aujourd'hui confrontée à cette possible inscription dans les rapports mondialisés de protection de l'environnement et de patrimonialisation, ce qui rend l'objet encore plus problématique.

Nous sommes résolument partis, quant à nous, du terrain et des archives orales ou écrites, pour tenter de comprendre ce que représente, pour les communautés d'utilisateurs, ce que nous appellerons ici « sites sacrés naturels » ou « forêts sacrées », dont les arbres, mais aussi les sources et cours d'eau, les rochers, forment les éléments distinctifs, ainsi que l'altitude, le panorama, etc ; éléments toujours liés, dans les perceptions locales, à des puissances invisibles, cadres de rituels collectifs, associés à des mythes

Nam, Indonésie, Papouasie-Nouvelle-Guinée), l'Extrême-Orient (Japon, Chine), l'Amérique du Nord (États-Unis, Canada, territoires de peuples indigènes aux États-Unis et au Canada), centrale (Mexique) et du Sud (Brésil, Chili, Bolivie, Venezuela, Colombie), l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Océanie (îles du détroit de Torrès, Nouvelle-Calédonie, Hawaï).

7. Voir les articles de Sheridan *et al.* (2008) et Dudley *et al.* (2009) ainsi que l'introduction de Juhé-Beaulaton à l'ouvrage sur les forêts sacrées et sanctuaires boisés (2010).

et des récits historiques. Comme l'ont souligné Bondaz *et al.* (2014), la question de la dénomination de ces sites ne peut en effet être résolue que par un retour au vocabulaire local, ce qui a été point de départ des enquêtes ethnographiques que nous avons menées. La recherche devait examiner l'hypothèse que la restriction rituelle attachée à leur caractère sacré aurait fait de ces sites le refuge de certaines plantes, dont il est parfois fait un usage thérapeutique (au sens large, incluant des potentialités proprement médicinales) ; et que cette protection par le rituel aurait rendu certains sites éligibles pour des projets de conservation et de développement durable. De manière plus large, nous étions réunis par l'idée que connaître l'histoire des lieux sacrés et comprendre ce qui en fait la valeur pour les usagers contemporains est un préalable à toute idée de gestion politiquement équitable au sein de programmes nationaux ou internationaux, et, dans certains cas, nous avons documenté la manière dont ce dialogue entre acteurs a pu se mettre en place.

FORÊTS SACRÉES, BIODIVERSITÉ ET PATRIMONIALISATION

En anthropologie, la question des forêts sacrées a été particulièrement étudiée en Afrique de l'Ouest, où les travaux de Michel Cartry (1993), éclairant ses données ethnographiques par des sources documentaires historiques, ont stimulé les recherches. Les forêts sacrées ont été identifiées comme éléments de l'organisation sociale, politique et symbolique des sociétés, et ont été classiquement décrites comme cadres de rituels d'initiation masculine et de rituels cycliques régulateurs de la communauté ; elles sont liées à l'occupation du sol (Ouattara 1988 ; Zempleni 2003). L'historienne Dominique Juhé-Beaulaton (1999) en a retenu le rôle de repère non seulement pour reconstituer les paysages végétaux au Togo et au Bénin, mais aussi pour retracer l'histoire des migrations humaines : elles sont des lieux de conservation de la mémoire collective. Ce thème réapparaît dans l'étude originale de la géographe Dominique Guillaud (2013). La constitution du concept de *forêt sacrée* en outil pour la conservation de la biodiversité, ou du moins pour la protection de l'environnement, est plus récente, comme le montrent des travaux sur l'Afrique de l'Est (Sheridan et Nyamweru 2008 ; Githitho 2008 ; Gearhart et Giles 2014).

Depuis les années 2000, en France, une unité de recherche de l'IRD dirigée par les géographes Marie-Christine Cormier-Salem puis Dominique Guillaud s'interroge sur les processus de construction et de déconstruction de patrimoines naturels et leurs conséquences. Cormier-Salem, avec l'historienne Juhé-Beaulaton, le géographe Jean Boutrais et l'ethnobiologiste Bernard Roussel, édite en 2002 et 2005 les résultats de travaux sur les patrimoines naturels en zone tropicale et les enjeux sociaux

et politiques qu'ils recèlent. Forte de cette réflexion, Juhé-Beaulaton dirige, en 2010, un ouvrage collectif consacré aux bois sacrés, à l'issue d'une étude financée par la Fondation de recherche sur la biodiversité, avant que leur équipe poursuive ses travaux sur « l'effervescence patrimoniale » (2013). Elle met en évidence le rôle que jouent les bois sacrés dans divers processus sociaux et politiques, comme la production des territoires, la construction de récits sur l'histoire locale, les relations aux entités invisibles, l'exercice du pouvoir négocié entre plusieurs catégories d'acteurs, et l'élaboration de mémoires partagées. Les cas présentés montrent l'intérêt des enquêtes ethnologiques approfondies et actualisées, comme celles de l'anthropologue Stéphan Dugast (2002, 2005, 2008), déjà présent lui aussi au symposium Unesco de 1998. Un blog créé par Juhé-Beaulaton prolonge le travail collaboratif autour des bois sacrés et offre une riche bibliographie⁸. Les bois sacrés apparaissent dans de nombreuses études menées dans d'autres régions du monde, telle celle dirigée par l'historien Jacques Pouchedapass et l'écologue Jean-Philippe Puyravaud sur l'Inde du Sud, en 2002, ou un numéro du *Journal des océanistes* (120-121, 2005) consacré à l'ethnoécologie, avec notamment les articles des anthropologues Isabelle Leblic et Florence Brunois (autres participantes au symposium Unesco de 1998). Brunois (2005a) commente également les méthodes proposées par l'environnementaliste Peter Dwyer pour rendre compte de la diversité des expériences écologiques vécues par les humains.

Sacré, interdit, exception

Différents thèmes se dégagent des travaux, avec des inflexions différentes dans les champs anglophone et francophone. La notion de *sacré*, mot dont l'usage est difficile à éviter dans les textes synthétiques en français, est définie dans la plupart des travaux par l'existence d'interdits (Liberski-Bagnoud *et al.* 2010 ; Dugast 2010 ; Leblic 2005). Ces interdits, généralement associés à un culte adressé aux ancêtres ou à d'autres entités invisibles, réglementent l'accès aux formations végétales, et en font des lieux « exceptés » (Dugast *ibid.*). La recherche de typologies permet d'explorer la multidimensionnalité de ces lieux. Cartry (1993) distingue notamment les bois initiatiques, dans lesquels l'intervention humaine est fréquente, des bois de fondation, dont la puissance oblige à des conduites d'évitement. Mais face à la richesse des descriptions ethnographiques, Dugast propose de relever plus finement, dans tout site excepté, les combinatoires de ses diverses caractéristiques afin de mettre au jour les procédés classificatoires à l'œuvre (Dugast 2010 : 161). L'inventaire floristique du site peut démontrer alors, éventuellement,

8. Voir le site Les Bois sacrés en Afrique. Veille scientifique et échos du terrain, <<http://boissacre.hypotheses.org>>.

que la biodiversité, quel que soit son niveau, participe à ces procédés. Mais cela n'est nullement garanti.

Absence de biodiversité

En effet, bien que ces lieux sacrés boisés aient attiré l'attention des naturalistes préoccupés par la biodiversité (Sokpon *et al.* 1998), la plupart des travaux d'anthropologie et d'écologie montrent qu'ils ne sont associés systématiquement ni à la richesse en biodiversité, ni même à la densité végétale. Certains naturalistes appuient le discours valorisé à l'Unesco qui consiste à reconnaître, dans la gestion traditionnelle des forêts sacrées qualifiées de « patrimoine vital » pour les communautés locales, des valeurs « très proches de celles du développement durable » (Ofoumon 1997), discours repris par les naturalistes africains plaçant pour cette conservation (Agbo et Sokpon 1998) et très présent notamment dans le contexte kenyan. Or, bien souvent, les études qui enregistrent une richesse en biodiversité relèvent aussi la grande vulnérabilité et même la dégradation de ces formations, malgré leur caractère sacré (Kokou, Kossi et Hamberger 2005). Dès 2002, Roussel et Juhé-Beaulaton montraient que la sacralisation ne peut être, à elle seule, un processus de conservation, ce que confirment Sheridan et Nyamweru (2008 : 1-8).

Dugast parle d'une grave méprise à propos de ces supposées associations, et sur son terrain, au Togo, il met en évidence, par exemple, la gestion rituelle par le feu (Dugast 2002, 2008 ; Liberski-Bagnoud *et al.* 2010 : 61). Le discours standardisé apparu dans les années 1990 et héritier, en quelque sorte, des conceptions coloniales, que les Anglo-Saxons nomment *Relic Theory* (Sheridan 2008 : 1-8, 12-15), fait un récit trop linéaire de l'histoire environnementale. Sheridan et Nyamweru dénoncent cette théorie à propos des bois sacrés africains. Considérer ceux-ci comme des outils de lutte contre la déforestation part également d'une méconnaissance des phénomènes sur la longue durée et d'une analyse superficielle des facteurs en jeu, comme l'a montré Christian Kull (2000) pour Madagascar. Il dénonce l'influence de l'imaginaire occidental sur la nature tropicale, ce que l'anthropologue Gillian Feeley-Harnik (2001) a illustré en montrant l'historicité des images actuelles de la nature malgache et des espèces emblématiques. Les conservationnistes ont ainsi produit des récits biaisés sur la réduction récente des surfaces forestières malgaches et l'histoire environnementale dans laquelle elle s'inscrit. La politique forestière coloniale française et ses continuités postcoloniales ont une responsabilité dans cette situation (Montagne *et al.* 2006, et pour toute l'Afrique francophone, Bertrand *et al.* 2004).

Plusieurs écologues, comme Claude Garcia *et al.* (2006) en Inde, constatent sur leur terrain que les bois sacrés ne sont pas toujours des vestiges

de forêt naturelle. Nigel Dudley *et al.* (2009 : 7) observent par ailleurs que la sacralité de ces sites pourrait s'affaiblir à mesure que se mettent en place les actions de conservation et de développement. Plus généralement, de nombreux naturalistes estiment tout simplement que la problématique de la biodiversité n'est pas appropriée pour des formations occupant des surfaces limitées, qui ne permettent au mieux que le déploiement d'espèces courantes ; les espèces les plus rares – les plus intéressantes du point de vue de la biodiversité – ne commenceraient à apparaître qu'au-delà d'une surface minimale qui, généralement, dépasse de beaucoup la taille des plus grandes forêts sacrées (Liberski *et al.*, 2010). De fait, c'est sous l'angle de la fragmentation générale des milieux forestiers (qui remplissent parfois le rôle de « corridor écologique »), ainsi que de la pression anthropique, que les bois sacrés doivent être examinés. Les pressions démographique et économique jouent un rôle incontestable dans ce processus, même s'il faut rester prudent et ne pas mésestimer l'hypothèse d'une dégradation « naturelle » liée aux changements climatiques ou aux dommages sur la longue durée. Or, comme le souligne Juhé-Beaulaton (2010) à la fin de son introduction, plus qu'une fonction de conservation, ces sites sacrés présenteraient avant tout une fonction sociale, ce qui conduit les naturalistes de cette sensibilité à préconiser des analyses de type anthropologique sur leur place et leur rôle.

Cosmogonie et mémoire

En effet, le caractère sacré d'un site relève d'une organisation symbolique des relations de l'homme au monde, et non d'une quelconque intention de protection de la biodiversité, même si de nombreux discours actuels le formulent ainsi aujourd'hui (Dugast 2008). De fait, l'argument de biodiversité peut être mobilisé politiquement pour limiter des exploitations à d'autres fins, comme en Nouvelle-Calédonie (Leblic 2005 : 109). La gestion locale des sites sacrés s'inscrit dans une vision du monde holiste (que rejoint l'idée d'ethno-écologie défendue par Dwyer 2005). À Madagascar, les sites renvoient à une cosmologie (Fauroux 1997 ; Blanc-Pamard 1986), dont ils peuvent constituer une représentation miniaturisée (Blanc-Pamard 1988). La variabilité des types de sites rend les comportements des usagers difficiles à classer ; du reste, la plupart des sites ne sont pas univoques mais sont des ensembles différenciés et structurés, comme le laissent voir les rituels qui s'y déroulent. La dimension sacrée est aussi dynamique que peut l'être la mémoire, quand « en tant que marqueurs d'actes passés et des représentations historiques [...] [les sites] permettent de garder en mémoire tel ou tel événement qui s'y est déroulé » (Leblic 2005 : 110). Ils sont des points d'ancrage territorial et généalogique, où se joue l'identité du groupe (Liberski-Bagnoud *et al.* 2010 : 63), à la fois lieux de mémoire

et lieux de pouvoir. Guillaud a mis en évidence dans les communautés insulaires de l'est de l'océan Indien deux manières de construire une identité sur une généalogie des lieux : en les lisant soit comme étapes des itinéraires migratoires du groupe, soit comme généalogie des fondateurs et de leurs successeurs (recoupée par l'archéologie), justifiant des droits que rappellent les mégalithes érigés en ces lieux (Guillaud, 2013 : 171-198). Si le foncier, dans toute l'Afrique, est le premier objet de patrimonialisation, à Madagascar, l'argument d'ancestralité et les rituels qui l'entretiennent y jouent un rôle central, et les sites sacrés qui structurent les territoires font fréquemment l'objet de conflits entre différents acteurs (Gezon et Freed 1999 ; Gezon 1999 ; Berger 2005).

Savoirs locaux

Les études des relations entre populations locales et aires protégées ont été stimulées par le programme *MAB* dans les années 1990 ; puis, comme le note Sarah Laird (2002) citée par Cormier-Salem et Roussel (2002 : 130), « les préoccupations [ont] évolu[é] vers la conservation de la biodiversité, l'accès aux ressources génétiques et, pour finir, les droits de propriété intellectuelle, appliqués aux savoirs locaux ». La question des savoirs locaux est particulièrement liée à l'existence de sites naturels sacrés. Plusieurs aspects de ces savoirs ont été successivement identifiés, reconnus, et éventuellement pris en compte par les différentes disciplines. Après les premiers travaux pluridisciplinaires, tels ceux d'Haudricourt en France entreprenant l'étude des plantes cultivées du point de vue croisé de la botanique, de la linguistique et de l'ethnologie, le terme « ethnoscience » a été formalisé par l'Américain Harold Conklin (1954) qui a étudié, lui aussi de manière pluridisciplinaire, les relations des sociétés philippines aux plantes de leur environnement⁹. Les ethnosciences, attentives à reconnaître le dispositif cognitif à l'œuvre dans la pensée des indigènes, se sont d'abord tournées vers les taxinomies, mais ont également donné naissance, aux États-Unis, aux « études des savoirs autochtones », une approche plus militante et, dès lors, privilégiée par les peuples autochtones, qui met l'accent sur le contexte d'apprentissage et de transmission des connaissances. De ce fait, les savoirs en cause dépassent les simples classements auxquels les avait réduits, peut-être, la pensée scientifique occidentale à l'affût de traductions univoques. Ainsi, les travaux relèvent « l'engagement mutuel » dans lequel se trouvent les hommes et les êtres de l'environnement (Brunois 2005), dans une perspective d'anthropologie symétrique latourienne qui accorde une agentivité aux

9. L'usage du préfixe *ethno-* devant une discipline scientifique signale tantôt l'étude des savoirs naturalistes des autres, tantôt la démarche scientifique qui les étudie.

non-humains, ou dans une approche des associations nature-culture où la pensée scientifique naturaliste occidentale n'est plus la norme (Descola 2005). Dans son appréhension « interactive » des savoirs locaux chez les Kasua de Nouvelle-Guinée, Brunois découvre que la forêt est le théâtre d'une sociabilité subtile entre humains et non-humains, les plantes étant également utilisées par les animaux, et par les esprits. Cette ethnoscience alternative est renommée « ethno-éthologie ». La dimension holiste des savoirs naturalistes locaux leur permet d'être imbriqués dans d'autres savoirs traditionnels sur l'histoire du groupe et du territoire. Jacky Bouju (1995) a montré que la fabrication de la « tradition » consiste à placer sa proclamation sous tutelle divine et ancestrale afin, entre autre, d'en garantir la conformité. Cet auteur a également souligné comment les néotraditionalismes, phénomènes portés par des urbains scolarisés, musulmans ou chrétiens, récemment « convertis » à la tradition, se montrent bien souvent à même de répondre à des situations économiques et politiques contemporaines inédites. Les savoirs locaux, sous le nom de *TEK* (*Traditional Ecological Knowledge*), sont trop souvent décontextualisés de leur production, réifiés et réduits à une traduction de savoirs naturalistes systématiques.

Dynamiques sociales locales

Ce sont les études en sciences sociales sur les grands programmes de conservation qui ont mis en lumière la méconnaissance des perceptions et de la gestion traditionnelle locale des sites naturels, quel que soit leur caractère sacré. La participation des communautés à la conservation naturelle impliquerait en effet une prise en compte de ces savoirs : mais en réalité, cette participation, visée seulement à travers les projets de développement associés, a échoué dans son but premier et a été dénoncée comme une illusion (Harper 2002 ; Blanc-Pamard et Fauroux 2004). Du moins cette règle de principe de la participation évite-t-elle l'élimination directe du point de vue des populations locales (Goedefroit 2006 ; Goedefroit et Revéret 2006). Aussi faut-il avoir ces situations à l'esprit, ainsi que les observations sur les néotraditionalismes, en abordant l'étude des sites naturels sacrés : les études sur le développement soulignent en effet « les dynamiques d'innovation très présentes dans l'histoire des sociétés malgaches et la faculté incroyable qu'ont ces sociétés de se renouveler en intégrant les nouvelles situations et les nouveaux acteurs, et ce en dépit du rôle qui leur est octroyé » (Goedefroit et Revéret 2006 : 20).

Ces dynamiques sociales sont néanmoins à comprendre dans leur historicité, comme le montre le cas du bois sacré d'Osogbo, au Nigeria,

dans lequel l'artiste autrichienne Suzanne Wenger a joué un rôle inédit¹⁰. En suivant le processus de son classement au patrimoine mondial de l'Unesco en 2005 et de sa valorisation touristique, Saskia Cousin et Jean-Luc Martineau (2009) montrent comment, derrière l'appropriation de ce classement par les divers acteurs (ambassadeur, experts, élu, roi), apparaissent d'autres enjeux plus anciens, liés à l'organisation du territoire et à la construction de l'identité. Ce type de lien apparaît de manière récurrente dans l'ouvrage collectif dirigé par Juhé-Beaulaton *et al.* (2013) sur la patrimonialisation dans les pays du Sud.

SITES SACRÉS NATURELS EN AFRIQUE DE L'EST ET DANS L'OCÉAN INDIEN

Trois dossiers comparatifs entre Madagascar, Kenya et Ouganda sont présentés ici à travers le regard croisé d'une équipe internationale et interdisciplinaire¹¹. Cette comparaison s'avérait d'autant plus justifiée qu'elle porte sur des territoires dont les héritages coloniaux, britannique et français, ont façonné diversement les politiques nationales de conservation. Au cours des travaux de terrain, les questions de recherche se sont élargies aux problématiques inscrites dans les situations observées : les sites sacrés naturels, pas nécessairement liés à la biodiversité, font l'objet d'usages sociaux et politiques à diverses échelles et sont confrontés de manière plus ou moins pressante à des projets de conservation et de développement durable. Trois axes de recherche communs ont été retenus : comprendre les perceptions et les représentations locales des sites naturels désignés comme sacrés, pour les différentes catégories d'acteurs qui les fréquentent ou les connaissent, au sein de l'organisation sociale environnante ; prendre en compte la longue durée de l'histoire pour étudier les dynamiques socioculturelles et identitaires liées aux sites ; s'inscrire dans l'analyse des politiques nationales et internationales de conservation de ces sites. Nous espérons que le résultat contribuera à la réflexion menée par Bondaz et ses coauteurs pour « relocaliser le discours sur le "patrimoine" » (Bondaz *et al.* 2014 : 9).

À Madagascar, l'archéologie montre que les bois sacrés sont souvent anciens (Rakotoarisoa et Radimilahy 2004), liés à la construction politique des territoires, et parfois marqués par de rares vestiges culturels, comme dans l'Ankaratra ou le Betsileo sud (Moreau 2005). La plupart des travaux soulignent l'appréhension holiste de l'environnement (Blanc-Pamard 1986, 1988, 2002 ; Fauroux 1997 ; Rakoto-Ramiarantsoa 2003 ; Moizo 2003 ; Radimilahy 2006), également mise en évidence dans les monographies

10. Voir le film *La Dame d'Oshogbo (Nigeria), forêt sacrée classée au patrimoine mondial de l'Unesco*, réalisé par Pierre Guicheney en 2007.

11. Ces dossiers présentent, pour chaque cas, un état de la littérature.

(Andriambololona 1985 ; Ravaoarimalala 1994 ; Radimilahy 2006 ; Rasamuel 2007 ; *Études océan Indien* 30 2001 ; Blanchy 2008, 2013). La flore malgache, d'une richesse exceptionnelle, a fait l'objet de nombreuses études (Beaujard 1988 ; Boiteau et Allorge-Boiteau 1993). Les rituels célébrés dans les forêts sacrées malgaches, ou les valeurs auxquelles renvoient les interdits qui les caractérisent, ont été combattus avec tenacité par les chrétiens, depuis les premiers pasteurs des grandes églises historiques jusqu'aux récents mouvements réformistes (Raharinjanahary et Gueunier 2006). Sans les comparer aux grands cultes dynastiques sakalava, les cultes ancestraux ou liés aux esprits de la nature ont longtemps joué un grand rôle dans le milieu rural des Hautes Terres, où ils avaient, et ont encore dans une certaine mesure, une force d'armature idéologique de l'ordre social lié au territoire. En milieu urbain, ces cultes sont fréquentés et appropriés par des dominés qui y trouvent un cadre de cohésion et d'intégration sociale. Les dominants, quant à eux, artisans d'une patrimonialisation de l'histoire des rois et de celle du christianisme malgache, adoptent une attitude ambiguë envers une histoire ancestrale liée à l'histoire royale qu'ils revendiquent à la fois comme héritage familial et comme héritage national (Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde 2001).

Le massif de l'Ankaratra, qui domine les Hautes Terres malgaches, est réputé pour ses lieux de culte : tombeaux volontairement peu marqués dans le cadre végétal, cascades et sommets panoramiques. Un savoir local sur l'environnement se transmet au sein de récits sur l'ethnohistoire de la forêt et de ses habitants et au sein de pratiques rituelles (Dez 1971). Il fait de ses détenteurs, les aînés chargés de fonctions rituelles, des experts. De cette expertise locale se distingue une autre expertise, celle des scientifiques travaillant sur la biodiversité et la conservation internationale. Pour les acteurs locaux pris dans des interactions internes et externes, l'enjeu est de comprendre ces deux mondes et de rechercher les passerelles qui les fassent communiquer, tant au niveau de la connaissance sur l'environnement que des rôles politiques d'action et de contrôle. Or, jamais Ankaratra n'a fait l'objet d'une considération pour sa valeur culturelle, matérielle ou immatérielle, contrairement à ce qu'on observe au Kenya ou sur certains sites ougandais. Sa forêt sclérophylle de montagne n'est pas non plus inscrite dans le dispositif de conservation de Madagascar, pays classé *hotspot* mondial de la biodiversité, qui comptait en 2011 le nombre de 19 parcs nationaux terrestres, 2 parcs nationaux marins, 5 réserves naturelles complètes et 21 réserves spéciales. Les sites ancestraux d'Ankaratra relèvent d'une culture subalterne par rapport au centre que représente le palais royal d'Ambohimanga, près de la capitale. Ce lieu historique et sacré, symbole de l'identité nationale pour les responsables des politiques culturelles, a bénéficié de la première (et unique à ce jour) inscription

culturelle malgache au patrimoine mondial. Dans l'Ankaratra, une station forestière créée sous la colonisation a planté et exploité une forêt d'espèces exotiques qui s'est imbriquée à la forêt naturelle. Les cultes, adossés à un important corpus de récits, de savoirs et de rituels gérés par des descendants, attirent de très nombreux pèlerins et tradipraticiens issus de toute la région et même de la capitale. Cette affluence participe ponctuellement à la dégradation récente de la forêt, due à l'incapacité des services gestionnaires à contrôler petites et grandes déprédations. La forêt suscite, depuis peu, l'intérêt des naturalistes parce qu'elle recèle deux espèces rares et endémiques de grenouille et caméléon, et c'est par ce biais que se préparent des politiques de conservation.

Convaincue de l'importance d'identifier « les vocabulaires locaux du patrimoine » (Bondaz *et al.* 2014), Blanchy présente ce qui est à conserver dans la forêt de l'Ankaratra en « prenant au sérieux » (Bazin 1997) le point de vue de ses usagers et de ceux qui s'en disent responsables. Elle restitue les éléments d'histoire et les savoirs environnementaux qui sont transmis à travers les rituels célébrés sur ces sites. Ces discours et pratiques, dans leur manière de concevoir le territoire et l'héritage, comme dans celle de comprendre l'environnement, relèvent d'échelles politiques et de régimes de savoirs bien différents des dispositifs internationaux et des approches scientifiques occidentales. Il faudrait pourtant, d'une manière ou d'une autre, les reconnaître et les prendre en compte pour que les actions participatives de gestion soient efficaces.

Ces sites de cultes ancestraux réputés sont convoités par des tradipraticiens extérieurs stimulés par le développement du marché mondialisé des plantes médicinales et par le recensement de leurs pratiques par l'État, une situation complexe qu'analyse Déborah Corrèges. Les responsables rituels échouent, quant à eux, à valoriser les sites face aux dispositifs de conservation que proposent l'administration et les organisations internationales ; la pratique rituelle est par ailleurs combattue par les nouvelles églises chrétiennes qui se multiplient, tandis que, parmi les plus pauvres, les descendants d'esclaves sont régulièrement accusés des déprédations subies par la forêt. Lolona Razafindralambo présente les stratégies mises au point par ces acteurs, mus par des enjeux divergents, à l'échelle régionale.

L'Ouganda connaît depuis la période coloniale une politique très active de conservation de la nature. De nombreux et célèbres parcs nationaux occupent une large part du territoire. Dans le parc du Rwenzori, les traditions britanniques de protection des animaux et de la flore, basées sur l'exclusion territoriale, se heurtent aux pratiques rituelles et médicinales des habitants habitués à occuper des lieux sacrés (cavernes, cratères) lors de cérémonies religieuses, et à puiser dans les montagnes toute une palette de plantes y compris médicinales (Crupi 2013). L'institutionnalisation

du parc a provoqué une déperdition des répertoires musicaux liés aux rituels de purification des crêtes, la disparition du rituel de circoncision masculin et des chants qui lui étaient liés, déjà durement réprimés par les missionnaires, et la diminution des activités de chasse et des rituels propitiatoires. *A contrario*, toujours en Ouganda, d'autres cas montrent que la revalorisation patrimoniale de certains sites sacrés les sauve de la destruction. De fait, en Ouganda comme au Kenya, le postulat d'un développement économique *via* la ressource touristique est répandu, et les sites de l'ancien royaume du Buganda en sont une illustration parfaite.

Cecilia Pennacini revient sur la diversité et le rôle des différentes catégories d'acteurs dans l'évolution des processus patrimoniaux en Ouganda, en considérant les phénomènes de « redécouverte » qui ont accompagné la restauration en 1993 du royaume du Buganda, qui rassemble le principal groupe de population ougandais. Elle étudie le cas de la colline de Mubende et celui des tombeaux de Kasubi, à Kampala, inscrits au patrimoine mondial de l'humanité, et distingue ces lieux selon l'échelle politique concernée (clan, royaume) et leur ouverture religieuse. Différentes conceptions du patrimoine se confrontent ainsi, entre transmission traditionnelle des savoirs historiques et religieux, perspectives d'exploitation touristique et recherche scientifique.

Henri Médard s'est d'abord intéressé, dans une perspective diachronique, aux lieux d'exécution des martyrs chrétiens de la monarchie du Buganda, sites établis dans des lieux isolés, associés à un bois sacré et à une source ou une étendue d'eau, pour dégager les enjeux de mémoire qu'ils recelaient (Médard 1999). Son article s'organise autour de multiples entités portant le nom de Mayanja : léopard empaillé retrouvé dans un tombeau royal, divinité ancienne, dont le sanctuaire comprenait un bosquet sacré, génie du fleuve du même nom qui joue un rôle particulier auprès des sanctuaires des martyrs de Namugongo. Sa recherche révèle que le culte de Mayanja appartient aux grandes transformations religieuses et politiques du XVIII^e siècle, qui ont permis une véritable invention de divinités princières, au prix de manipulations dans les chroniques royales. Pour démêler cet écheveau complexe, il analyse les textes et traditions dans lesquels représentations et histoire politiques sont étroitement associées pour produire une mémoire qui alterne entre oubli pudique et commémoration forte.

Au Kenya, les bois sacrés *kayas* des Mijikenda, nommés d'après les anciens villages dont ils constituent la trace, sont situés au sommet de collines le long de la côte kenyane, et revêtent une valeur symbolique et identitaire particulièrement forte pour les groupes mijikenda. Ce sont, par ailleurs, de hauts lieux de biodiversité. À partir des années 1990, le gouvernement kenyan décide de les protéger, et une multiplicité d'acteurs, locaux, nationaux puis internationaux, interviennent dans le champ de leur

patrimonialisation. Les trois articles qui leur sont consacrés retracent ces dynamiques et contradictions qui ont mené aux classifications nationales ou au patrimoine mondial de l'Unesco.

Marie-Pierre Ballarin s'intéresse plus particulièrement aux *kayas* de Rabai, un site riche et hétérogène composé de plusieurs villages, de cinq collines boisées dans lesquelles sont célébrés de nombreux rituels, et d'un centre missionnaire fondé par la Church Missionary Society dans la seconde moitié du XIX^e siècle. En 2008, trois d'entre elles ont été classées sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, ce qui a été vécu comme un grand succès par les différents acteurs qui y ont contribué, y compris les équipes scientifiques. Après avoir présenté les *kayas* comme espaces ritualisés, elle revient sur les mécanismes qui ont permis cette classification et montre que la promotion patrimoniale révèle les intérêts parfois divergents de différentes catégories d'institutions et d'acteurs, notamment lorsqu'elle débouche sur une économie liée au tourisme.

Ballarin est, en cela, relayée par Anthony Githitho, responsable du Coastal Forest Unit Conservation, branche des National Museums of Kenya, et un des acteurs principaux de l'inscription de onze *kayas* sur la liste du patrimoine national de l'Unesco. En décrivant les différentes étapes qui ont permis cette nomination, Githitho offre quant à lui une vision « de l'intérieur » et de première main, qui permet de mesurer la volonté et l'engagement, mais également les échecs de l'État kenyan dans une politique de patrimonialisation des *kayas* à l'échelle internationale.

Christin Adongo, enfin, décrit comment les *kayas* de Rabai sont au cœur des problématiques d'atteinte à l'environnement et de destruction des écosystèmes au travers de leurs usages socio-économiques et culturels. Avec l'exemple de la *kaya* Mudzi Muvya, elle montre comment les différentes perceptions de la forêt par les usagers du site influent sur sa protection et participent (ou pas) de sa dégradation.

Les responsables de ces sites naturels sacrés, qu'ils se trouvent au niveau rituel ou politique, local ou national, sont confrontés aux injonctions de « développement durable » et de « patrimonialisation » des biens naturels ou culturels, et espèrent y trouver des ressources économiques, ainsi que, parfois, une manière peut-être de ne pas laisser se perdre certaines choses du passé. Observer de manière critique comment est proposée la revitalisation de ce type d'héritage dans l'idiome patrimonial international et réfléchir à l'usage « durable » que peuvent en faire les communautés a constitué le troisième axe de ce travail collectif. En s'interrogeant sur les exemples malgache, ougandais et kenyan en matière de conservation, on perçoit comment le développement d'un tourisme culturel centré sur la valorisation du patrimoine matériel et immatériel participe de la mise en œuvre de politiques de représentation locales et nationales. La perception

des sites peut évoluer localement : cela montre qu'ils constituent une des ressources de construction de l'identité et de mise en scène de l'histoire telles que les produisent les groupes en présence, mais n'élude en rien la relation de ceux-ci avec des acteurs extérieurs, dans un contexte mondialisé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGBO Valentin, SOKPON Nestor, 1998, *Forêts sacrées et patrimoine vital au Bénin*, rapport technique final du projet CRDI n°95-8170, université nationale du Bénin, faculté des sciences agronomiques.
- ANDRIAMBOLOLONA Raelina, 1985, À propos du site d'Ifanongoavana ou le drame du déboisement à Madagascar, *Bulletin de l'Académie malgache* 63 (1-2) : 75-91.
- BALLARIN Marie-Pierre, KIRIAMA Herman, PENNACINI Cecilia, 2013, *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, *The Uganda Journal* 53, Special Issue, Fountain Publisher, Kampala.
- BAZIN Jean, 1997, La chose donnée, *Critique* 596-597 : 7-24.
- BEAUJARD Philippe, 1988, Plantes et médecine traditionnelle dans le sud-est de Madagascar, *Journal of Ethnopharmacology* 23 : 165-265.
- BERGER Laurent, 2005, L'expert, l'entrepreneur et le roi. Chronique d'une négociation conflictuelle autour de l'implantation d'un site industriel sur des terres ancestrales sacrées (Madagascar), in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bernard Roussel (dir.), 2005, *Patrimoines naturels au sud*, Paris, IRD, « Colloques et séminaires » : 135-174.
- BERTRAND Alain, RIBOT Jean, MONTAGNE Pierre, 2004, The Historical Origins of Deforestation and Forest Policy in French-speaking Africa: From Superstition to Reality?, in Didier Babin (ed.), *Beyond Tropical Deforestation. From Tropical Deforestation to Forest Cover Dynamics and Forest Development*, Unesco/CIRAD: 451-463.
- BLANC-PAMARD Chantal, 1986, Dialoguer avec le paysage ou comment l'espace écologique est vu et pratiqué par les communautés rurales des Hautes Terres malgaches, in Yves Chatelin, Gérard Riou, *Milieux et paysages*, Paris, Masson : 17-35.
- 1998, Microcosmos, le territoire miniaturisé sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, in Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter (textes réunis et présentés par), *Le Voyage inachevé... À Joël Bonnemaïson*, Paris, ORSTOM-Prodig : 643-650.
- 2002, La forêt et l'arbre en pays masikoro (Madagascar) : un paradoxe environnemental ?, *Bois et forêts des tropiques* 271 : 5-22.
- BLANC-PAMARD Chantal, FAUROUX Emmanuel, 2004, L'illusion participative. Exemples ouest-malgaches, *Autrepart* 31 : 3-19.

- BLANCHY Sophie, 1998, Les sites sacrés du massif montagneux de l'Ankaratra, Madagascar, communication au symposium Unesco, *Les Sites sacrés naturels*, Paris, France, 22-25 septembre 1998.
- 1998, *Ankaratra, la forêt des ancêtres (Madagascar 1997)*, video VHS, 28 mn, produit par l'UPRES-A 6.041 CNRS, avec la collaboration de l'ICMAA (université d'Antananarivo), montage LASMEA (université de Clermont-Ferrand), CNRS, 2006.
- 2001, Présentation, *Études océan Indien 30, AnOcéstralité et identité à Madagascar : 7-12*.
- 2008, Sources, divinités, territoires. Représentations et usages de l'eau à Madagascar, in Anne-Marie Guimier-Sorbets (dir.), *L'Eau. Enjeux, usages et représentations*, Paris, De Bocard, « Colloques de la Maison René-Ginouès » 4 : 279-286.
- 2013, Serment et cohésion sociale à Madagascar : l'imprécation *tsitsika* dans l'Ankaratra, in Raymond Verdier, Nathalie Kálnoky, Soazick Kerneis (dir.), *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan : 325-337.
- BLANCHY Sophie, RAKOTOARISOA Jean-Aimé, BEAUJARD Philippe, RADIMILAHY Chantal (dir.), 2006, *Les Dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, syncrétisme*, Paris, Karthala.
- BOITEAU Pierre, 1985, *Dictionnaire des noms malgaches de végétaux*, Paris, musée d'Histoire naturelle (Archives et documents, microéd. n° 850410).
- BOITEAU Pierre, ALLORGE-BOITEAU Lucile, 1993, *Plantes médicinales de Madagascar*, Paris, Karthala.
- BONDZ Julien, GRAEZER BIDEAU Florence, ISNART Cyril, LEBLON Anaïs (éd.), 2014, *Les Vocabulaires locaux du « patrimoine ». Traductions, négociations et transformations*, Berlin-Zurich, Lit Verlag.
- BOUJU Jacky, 1995, Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain, *Enquête, 2, Usages de la tradition*, <http://enquete.revue.org> consulté le 1/03/10.
- BRUNOIS Florence, 1998, Une re-lecture du paysage sacré Kasua (Papouasie, Nouvelle-Guinée), communication au symposium Unesco, *Les Sites sacrés naturels*, Paris, France, 22-25 septembre 1998.
- 2005a, Dwyer et le dialogue avec la nature papoue, *Journal de la Société des océanistes*, 120-121 : 5-9.
- 2005b, Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie, *Journal de la Société des océanistes*, 120-121 : 31-40.
- CARTRY Michel, 1993, Les bois sacrés des autres : les faits africains, in *Les Bois sacrés. Actes du colloque international de Naples*, « Collection du centre Jean-Bérard » 10 : 193-208.
- CHATTERJEE Sudipto, GOKHALE Yogesh, MALHOTRA Kailash C., SRIVASTAVA Sanjiv, 2004, *Sacred Groves in India: An Overview*, Bhopal, Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya.

- CONKLIN Harold C., *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Thesis (Ph. D.), Yale University, 1954.
- COUSIN Saskia, MARTINEAU Jean-Luc, 2009, Le festival, le bois sacré et l'Unesco. Logiques politiques du tourisme culturel à Osogbo (Nigeria), *Cahiers d'études africaines 193-194* : 337-364.
- CORMIER-SALEM Marie-Christine, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean, ROUSSEL Bernard (éditeurs scientifiques), 2002, *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD, « Colloques et séminaires ».
- CORMIER-SALEM Marie-Christine, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean, ROUSSEL Bernard (dir.), 2005, *Patrimoines naturels au sud*, Paris, IRD, « Colloques et séminaires ».
- CORMIER-SALEM Marie-Christine, ROUSSEL Bernard, 2002, Patrimoines et savoirs naturalistes locaux, in Jean-Yves Martin (textes réunis et présentés par), Guillaume Leroy (collab.). *Développement durable ? Doctrines, pratiques, évaluations*, Paris, IRD.
- CORRÈGES Déborah, 2014, *Intégrer la médecine traditionnelle à Madagascar. Institutions, acteurs et plantes au prisme de la mondialisation*, thèse pour le doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Paris, EHESS.
- CRUPI Vanna, 2013, Music in the Sacred Forest of the Rwenzori (Uganda), *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa, The Uganda Journal 53*: 64-89
- DEZ Jacques, 1971, La légende de l'Ankaratra, *Annales de l'université de Madagascar*, série Lettres et Sciences humaines 12 : 93-126.
- DICHABA Tsholofelo, GITHITHO Anthony, 1998. *Natural Sacred Sites. Cultural Diversity and Biological Diversity*, International symposium, CFCU internal report, Kilifi.
- DUDLEY Nigel, LHIGGINS-ZOGIB Liza, MANSOURIAN Stéphanie, 2009, The Links between Protected Areas, Faiths, and Sacred Natural Sites, *Conservation Biology 23* (3): 568-577.
- DUGAST Sephan, 1998, *Bosquets sacrés et feux rituels chez les Bwaba du Burkina Faso. Éléments de comparaison avec les Bassar du Togo*, communication au symposium Unesco, *Les Sites sacrés naturels*, Paris, France, 22-25 septembre 1998.
- 2002, Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu, in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bernard Roussel (éditeurs scientifiques) : *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD, « Colloques et séminaires » : 31-78.
- 2005, Les bois sacrés en Afrique de l'Ouest. Quelques pistes d'analyse, *Cahier n°6 des thèmes transversaux de l'ArScAn*, université Paris 10, université Paris 1, Maison René-Ginouès, Nanterre : 174-179.

- 2008, Incendies rituels et bois sacrés en Afrique de l’Ouest : une complémentarité méconnue, *Bois et forêts des tropiques* 296 (2) : 17-26
- 2010, Bois sacrés, lieux exceptés, sites singuliers : un domaine d’exercice de la pensée classificatoire (Bassar, Togo), in Dominique Juhé-Beaulaton (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Bénin)*, Paris, Karthala : 159-184.
- DWYER Peter, Ethnoclassification, Ethnoecology and the Imagination, *Journal de la Société des Océanistes* [en ligne], 120-121, année 2005, mis en ligne le 27 novembre 2008, <<http://jso.revues.org/321>>, consulté le 20 octobre 2012.
- ÉTUDES OCÉAN INDIEN, 2001, *Ancestralité et identité à Madagascar*, n° 30.
- FASSIN Didier, 2000, *Les Enjeux politiques de la santé. Études sénégalaises, équatoriennes et françaises*, Paris, Karthala.
- FAUROUX Emmanuel, 1997, Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe, in Jean-Michel Lebigre (coord.), *Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar*, CRET-université Bordeaux 3, n° 23 : 7-26.
- FEELEY-HARNIK Gillian, 2001, The Historical Ecology of a “Flagship Species” in Madagascar, *Ethnohistory* 48 (1-2) : 31-86.
- GARCIA Claude, PASCAL Jean-Pierre, KUSGALAPPA Cheppudira, 2006, Les forêts sacrées du Kodagu en Inde : écologie et religion, *Bois et forêts des tropiques* 288 : 5-13.
- GEARHART Rebecca, GILES Linda (ed.), 2014, *Contesting Identities: The Mijikenda and Their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press.
- GEZON Lisa, FREED Benjamin Z., 1999, Agroforestry and Conservation in Northern Madagascar: Hopes and Hinderances, *African Studies Quarterly*, 3 (1) : 8-30.
- GEZON Lisa, 1999, Of Shrimps and Spirit Possession: Toward a Political Ecology of Resource Management in Northern Madagascar, *American Anthropologist* 101 (1) : 58-67.
- GITHITHO Anthony, 2003, The Sacred Mijikenda *kaya* Forests of Coastal Kenya and Biodiversity Conservation, in *The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, Paris, Unesco: 27-35, <<http://www.sacredland.org/kaya-forest>>.
- 2008, “The sacred mijikenda *kaya* forests. Nomination Dossier for Inscription on the World Heritage List”, *Rapport d’expertise. Dossier d’inscription sur la liste du patrimoine mondial de l’Unesco*, <<http://whc.unesco.org/fr/list/1231/documents>>.
- GOEDEFROIT Sophie, REVÉRET Jean-Pierre, 2006, Introduction, *Quel développement pour Madagascar ?*, *Études rurales* 178 : 9-23.
- GOEDEFROIT Sophie, 2006, La restitution de la parole, *Études rurales* 178 : 39-65.

- GUILLAUD Dominique, 2013, Le temps long des territoires et des patrimoines. Exemples des îles Siberut et Nias (Indonésie), in Dominique Juhé-Beaulaton, Marie-Christine Cormier-Salem, Robert de Pascale, Bernard Roussel (éditeurs scientifiques), *Effervescence patrimoniale au Sud. Entre nature et société*, Paris, IRD, « Latitudes » 23 : 171-198.
- HARPER Janice, 2002, *Endangered Species. Health, Illness and Death Among Madagascar's People of the Forest*, Durham, University of North Carolina, Carolina Academic Press, « Ethnographic Studies in Medical Anthropology Series ».
- JUHÉ-BEAULATON Dominique, 1999, Arbres et bois sacrés de l'ancienne côte des esclaves. Des repères historiques, in Jean-Pierre Chrétien, Jean-Louis Triaud, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 353-382.
- (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Bénin)*, Karthala, Paris.
- JUHÉ-BEAULATON Dominique, ROUSSEL Bernard, 2002, Les sites religieux vodun : des patrimoines en permanente évolution, in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bernard Roussel (éditeurs scientifiques), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD, « Colloques et séminaires » : 415-438.
- JUHÉ-BEAULATON Dominique, CORMIER-SALEM Marie-Christine, DE ROBERT Pascale, ROUSSEL Bernard (éditeurs scientifiques), 2013, *Effervescence patrimoniale au sud. Entre nature et société*, Paris, IRD, « Latitudes » 23.
- KAUFMAN Jeffrey. C. (ed.), 2008, *Greening the Great Red Island. Madagascar in Nature and Culture*, Pretoria, Africa Institute of South Africa.
- KOKOU Kouami, ADJOSSOU Kossi, HAMBERGER Klaus, 2005, Les forêts sacrées de l'aire Ouatchi au sud-est du Togo et les contraintes actuelles des modes de gestion locale des ressources forestières, *VertigO – la revue électronique en sciences de l'environnement* 6 (3) [en ligne], décembre 2005, mis en ligne le 1^{er} décembre 2005, consulté le 22 juillet 2013, <<http://vertigo.revues.org/2456>>.
- KOKOU Kouami, SOKPON Nestor, 2006, Les forêts sacrées du couloir du Dahomey, *Bois et forêts des tropiques* 288 : 15 - 23.
- KULL Christian A., 2000, Deforestation, Erosion, and Fire: Degradation Myths in the Environmental History of Madagascar, *Environment and History* 6 (4) : 423-450.
- LAIRD Sarah A., 2002, Biodiversity and Traditional Knowledge. Equitable Partnerships in Practice. *People and Plants Conservation Series*, WWF, Unesco, London, Earthscan.
- LEBLIC Isabelle, 1998, Caractère naturel ou anthropisé des lieux tabous ou rituels : exemple de la région de Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), communication au symposium Unesco, *Les Sites sacrés naturels*, Paris, France, 22-25 septembre 1998.

- 2005, Ethnoécologie en Océanie : Pays, « surnature » et sites « sacrés » *paicî* à ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des océanistes* 120-121 : 95-111.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, 2002, *Les Dieux du territoire*, Paris, CNRS/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, FOURNIER Anne, NIGNAN Saïbou, 2010, Les « bois sacrés », faits et illusions : à propos des sanctuaires boisés des kasena (Burkina Faso), in Dominique Juhé-Beaulaton (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Bénin)*, Karthala, Paris : 59-90.
- MÉDARD Henri, 1999, Les sanctuaires de Namugongo (Ouganda) et la fabrication de saints africains, in Jean-Pierre Chretien and Jean-Louis Triaud, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 459-472.
- MOIZO Bernard, 2003, Perceptions et usages de la forêt en pays bara (Madagascar), *Bois et forêts des tropiques* 278 : 25-38.
- MONTAGNE Pierre, RAMAMONJISOA Bruno, Politiques forestières à Madagascar entre répression et autonomie des acteurs, *Économie rurale*, [en ligne], 294-295, juillet-octobre 2006, mis en ligne le 22 octobre 2009, <<http://economierurale.revues.org/index894.html>>.
- MOREAU, Sophie, 2005, Logique patrimoniale et conservation de la forêt : l'exemple de la forêt d'Ambondrombe, Sud-Betsileo, Madagascar, in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bernard Roussel (éditeurs scientifiques), 2005, *Patrimoines naturels au sud*, Paris, IRD, « Colloques et séminaires ».
- NYAMWERU Célia, KIBET Stanley, PAKIA Mohamed, COOKE John, 2008, The *Kaya* Forests of Coastal Kenya: 'Remnant Patches' or Dynamic Entities?, in Sheridan M., Nyamweru C. (ed.) *African Sacred Groves: Ecological Dynamics and Social Change*, Oxford, James Currey : 62-86.
- OFOUMON David, 1997, Les forêts sacrées en Afrique. Biodiversité, sociodiversité et aires protégées, *Ecodécision* 23, Montréal, Unesco : 12-14.
- OUATTARA Tiona Ferdinand, 1988, *La Mémoire sénégalaise : bois sacrés, éducation et chefferie*, Paris, association Arsan.
- POUCHEDAPASS Jacky, PUYRAVAUD Jean-Philippe (dir.), 2002, *L'Homme et la forêt en Inde du Sud. Modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux*, Pondichéry, Institut français de Pondichéry/Paris, Karthala.
- RADIMILAHY Chantal, 2006. Les *ala faly* (forêts interdites) dans l'extrême Sud de Madagascar, in *L'Arbre et l'Homme, Recueil de textes sur la conception de l'arbre dans la culture malgache malgache. Regards sur la Science : Quinzaine scientifique à Madagascar 2006*, Antananarivo, Institut de Civilisations/musée d'Art et d'Archéologie, université d'Antananarivo, Coopération franco-malgache pour l'enseignement supérieur : 37-47.

- RAHARINJANAHARY Lala, GUEUNIER Noël-Jacques, 2010, L'autodafé d'un *doany*, *Études océan Indien* 44 : 151-183.
- RAJAONARIMANANA Narivelo, 1995, Les documents médicaux de la tradition arabico-malgache (sud-est de Madagascar), *Études océan Indien* 19 : 11-44.
- RAKOTOARISOA Jean-Aimé, RADIMILAHY Chantal, 2004, Culture and Environment in Southern Madagascar: An Archaeological Perspective, in Felix Chami, Gilbert Pwiti, Chantal Radimilahy (eds.), *The African Archaeology Network. Reports and a review. Studies in the African Past* 4 : 131-121.
- RAKOTO RAMIARANTSOA Hervé, 2003, Pensée zéro, pensée unique. La « robe des ancêtres » ignorée, in Étienne Rodary, Christian Castellanet, Georges Rossi (dir.), *Conservation de la nature et développement. L'intégration impossible ?*, Paris, GREY-Karthala : 105-120.
- RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise, 2001, *Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches. Les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- RAMAKRISHNAN P.S., SAXENA K.G., CHANDRASHEKARA U. M., 1998, *Conserving the Sacred: For Biodiversity Management*, Science Pub Inc, New Delhi and Calcutta: Oxford and IBH Publishing Co. Pvt. Ltd.
- RASAMUEL David, 2007, *Fanongoavana, une capitale princière malgache du XVII^e siècle*, Paris, Arguments.
- RAVAOARIMALALA Elisabeth, 1994, *Le Fanasinana sur les monts de l'Ankaratra*, mémoire de DEA de l'université d'Antananarivo, filière Lettres malgaches.
- SHERIDAN Michael, NYAMWERU Celia (ed.), 2008, *African Sacred Groves. Ecological Dynamics and Social Changes*, James Currey, Oxford.
- SOKPON Nestor, AMETEPE Angelo, AGBO Valentin, 1998, Forêts sacrées et conservation de la biodiversité au Bénin : 1. Cas du pays Adja au sud-ouest du Bénin, *Annales des sciences agronomiques du Bénin*, Porto-Novo.
- ZEMPLENI Andras, 2003, La politique et le politique : les assemblées secrètes du *Porosénoufo*, in Marcel Détienne (dir.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Seuil : 107-147.

*Résumé***Héritage ancestral et conservation dans l'Ankaratra (Madagascar) : échelles politiques, régimes de savoir**

Qu'est-ce qui est à protéger et à transmettre de la forêt d'altitude d'Ankaratra, à Madagascar ? On s'intéresse, ici, au point de vue du groupe de descendance responsable des tombeaux ancestraux qui contribuent à une qualification des lieux comme sacrés. Histoire et savoirs environnementaux sont transmis à travers une série de rituels célébrés sur ces sites même. Créée au début du xx^e siècle pour l'exploitation d'espèces plantées et la valorisation touristique des sommets, la station forestière a échoué à réguler les pratiques prédatrices des acteurs économiques, et à organiser la participation des habitants à la décentralisation de la gestion de la forêt. Ces derniers peinent à interagir avec les intervenants extérieurs, dont ils sont très éloignés tant du point de vue de l'échelle territoriale et politique que de celui des régimes de savoir mobilisés.

Mots-clés : Forêt, tombeaux, ancêtres, territoire, héritage, rituel, conservation.

*Abstract***Ancestral inheritance and conservation in Ankaratra (Madagascar): Political scale and systems of knowledge**

What is to be protected and transmitted in the upland forest of Ankaratra in Madagascar? This article examines the point of view of the lineage group responsible for the ancestral graves which are one of the reasons these sites are designated as sacred. History and environmental knowledges are passed on through a series of rites celebrated on these sites. A Forest Station was created at the beginning of the 20th century for the exploitation of exotic species and the development of tourism. However, it failed both in regulating the predatory practices of economic agents, and in working with local inhabitants to decentralize forest management. The forest's inhabitants face difficulties in interacting with external stakeholders, as they are very distant from them – both in terms of territorial and political scale, and in the systems of knowledge they mobilize.

Keywords: Forest, graves, ancestors, territory, inheritance, ritual, conservation.

HÉRITAGE ANCESTRAL ET CONSERVATION DANS L'ANKARATRA (MADAGASCAR) : ÉCHELLES POLITIQUES, RÉGIMES DE SAVOIR

SOPHIE BLANCHY

LABORATOIRE D'ETHNOLOGIE ET DE SOCIOLOGIE COMPARATIVE
CNRS, UNIVERSITÉ DE PARIS-UEST NANTERRE

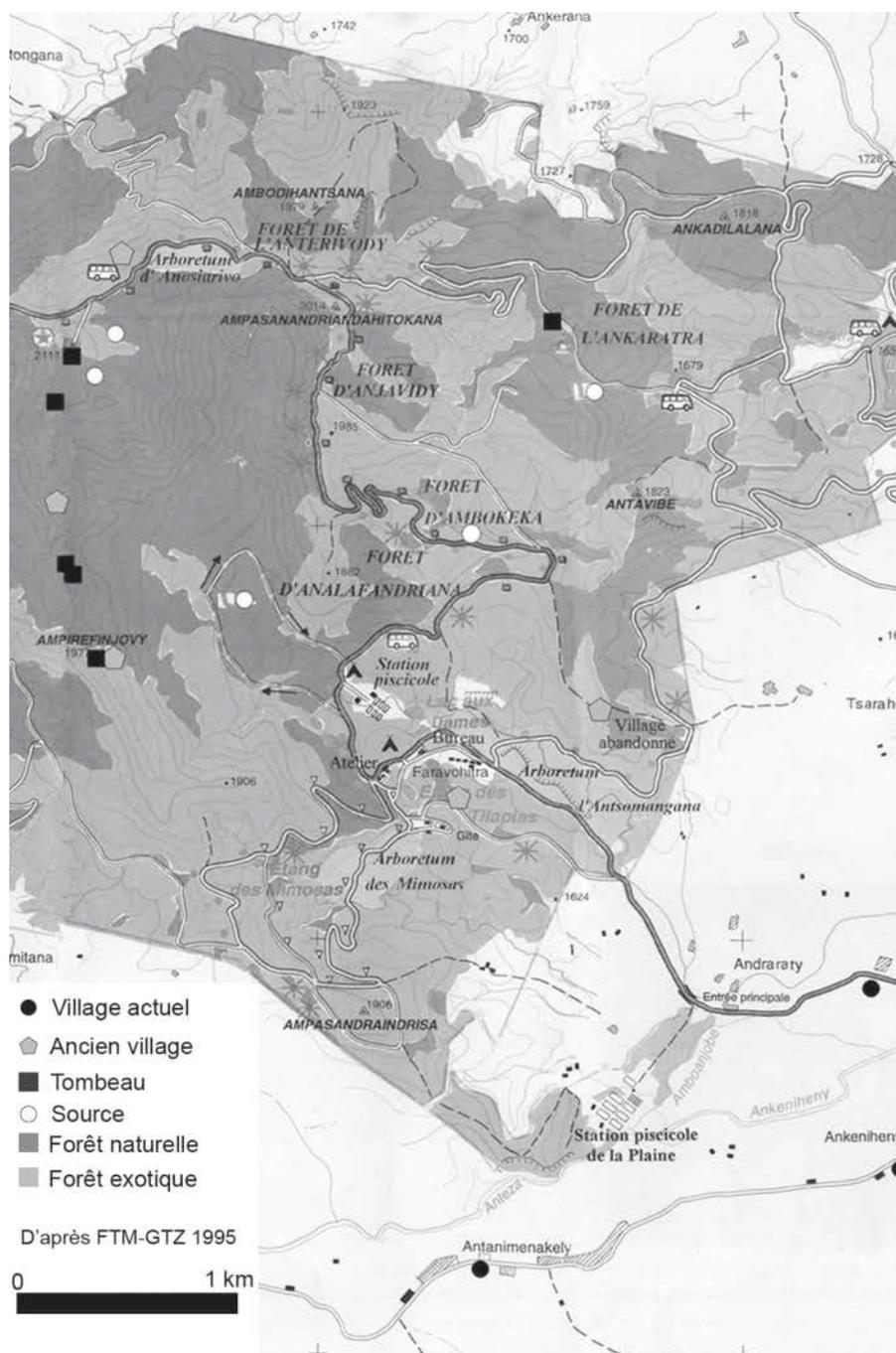
Le massif de l'Ankaratra, sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, culmine à 2 648 mètres. Il est en partie couvert d'une double forêt, naturelle et de plantation, gérée depuis 1923 par une station forestière (voir la carte¹), qui a subi dans la dernière décennie de nombreux incendies. Dans la forêt naturelle subsistent des tombeaux et les traces d'anciens habitats, sites défensifs d'une population dont les villages successifs sont progressivement descendus vers la plaine rizicole (Mayeur 1913, Savaron 1931, Fontoynt et Raomandahy 1940, Dez 1967). Le groupe de descendance qui en est issu se nomme *Dimy Lahy manodidina ny Kianja*, « les Cinq Hommes qui entourent la place ». Il est le responsable rituel des tombeaux ancestraux et des cascades qui attirent de nombreux pèlerins aux grandes dates du calendrier lunaire malgache.

Les enquêtes menées dans les années 1990-1993, 1997-1998 et 2001-2004² ont porté sur les pratiques culturelles, les rapports sociaux et l'usage rituel des espaces – forestiers ou non – du territoire des Cinq Hommes, ainsi que sur leurs discours et représentations (Blanchy 1998, 2001, 2008, 2013, Rakotomalala, Blanchy et Raison 2001, Blanchy *et al.* 2006). En 2008 et 2010, nous avons repris ces enquêtes en privilégiant l'étude des formes de patrimonialisation, une notion elle-même à problématiser, tout en élargissant l'étude du contexte économique et historique³. Les doyens du groupe étaient alors les fils aînés des vieillards rencontrés dans les années 1990 et, comme on le verra plus loin, ces « jeunes vieux » commençaient tout juste à assumer, avec plus ou moins de réussite, les rôles laissés vacants par leurs pères, ce qui limite la possibilité de comparer les différentes époques. Les Cinq Hommes conviennent cependant que de moins en moins de descendants pratiquent les cultes, considérés comme dépassés face aux institutions modernes que

1. Pour une carte de situation, voir aussi l'article de Corrèges dans ce volume.

2. Cet article est le fruit des travaux réalisés dans le cadre du projet CORUS *Approche socio-historique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine (Kenya, Madagascar, Ouganda)*, et de travaux antérieurs menés au sein du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (UMR 7186) et de l'Institut de civilisations (ICMAA) de l'université d'Antananarivo, avec la collaboration d'Andriamampianina Rahajesy.

3. Voir également Corrèges et Razafindralambo dans ce volume.



Carte : Partie orientale de la forêt d'Ankaratra et installations de la station forestière.

sont les églises chrétiennes⁴. Il y en a aujourd'hui plus d'une dizaine dans la zone d'étude, et elles sont dirigées par des pasteurs tankaratra⁵. Les responsables rituels sont parfois traités par les chrétiens de *mpanompo sampy* (serviteurs d'idoles), terme renvoyant plus à l'obscurantisme qu'à l'hérésie. Dès lors, certains pratiquants préfèrent nier aller sur les sites. Les cadres de vie se transforment : outre des écoles chrétiennes primaires, il n'existait en 1959 qu'une école primaire publique, dans la ville proche d'Ambatolampy : des collèges ont ouvert récemment dans les villages tankaratra, où sont également établis des centres de santé de base. La migration de travail des hommes actifs, orientée dans les années 1960 vers des bassins d'emplois agricoles ou forestiers, se concentre vers les grandes villes et leur secteur informel, parfois au détriment de l'agriculture locale.

Le but de l'article n'est pas de décrire la dégradation de la forêt sacrée, ou l'absence de patrimonialisation nationale et internationale, en comparant, par exemple, avec le cas de Rabai, au Kenya, qui illustrerait une certaine réussite (voir Ballarin, dans ce volume). Quand aucune institution n'est encore intervenue, c'est dans la pratique des gens ordinaires qu'on peut identifier des faits de patrimonialisation (Hertz et Chappaz, 2012 : 12). Il s'agira donc de montrer, à partir de l'ethnographie, ce qui est à conserver dans la forêt de l'Ankaratra, du point de vue de ses usagers et de ceux qui s'en disent responsables. La démarche anthropologique, qui consiste à rester au plus proche du vocabulaire local, est particulièrement requise pour observer ce qui est transmis – lieux, pratiques, savoirs (Bondaz *et al.* 2014). Blanc-Pamard et Rakoto-Ramiantsoa, en explorant la nature des savoirs mobilisés dans la construction des dispositifs environnementaux à Madagascar, ont rappelé dans leurs travaux (notamment 2010) l'importance de la vision du monde autochtone élaborée à l'échelle du village ou du hameau. On s'efforcera ici de comprendre les raisons pour lesquelles les populations locales tankaratra sont attachées à leurs sites même si la forêt qui les entoure subit des dégradations, et de relever les termes locaux qualifiant des types d'attachement spécifiques (Tornatore 2007). Ceux-ci renvoient à la notion d'*ancêtres*, de *territoire* et d'*héritage*, ainsi qu'à une représentation des éléments et des cycles cosmiques dont la végétation et l'eau font partie, comme on l'observe dans d'autres sociétés agraires, notamment en Afrique de l'Ouest où la notion de *sanctuaires boisés* a été particulièrement étudiée (Juhé-Beaulaton 2010 : 268). Dans

4. En 1959, catholiques et protestants (mission protestante française) « contrôlaient » respectivement 48 % et 20 % de la population du district (d'Ambatolampy), où se trouvaient aussi des temples luthériens de la Norway Missionary Society, un temple adventiste et un des Indépendants. Archives nationales de la République malgache (ANRM), dossier 439.

5. Dont trois pour le seul village d'Andravola, principal lieu d'enquête : une protestante déjà ancienne, une adventiste présente depuis vingt ans et la nouvelle église La Gloire.

la première partie, je montrerai que les sites font partie du territoire habité par les Cinq Hommes qui en transmettent l'histoire au cours de rituels cycliques régénérateurs. Mais face aux transformations économiques et politiques, alors que les autorités locales, nationales et internationales imposent de nouvelles normes de gestion des forêts à des échelles politiques élargies, ce groupe de descendance peine à maintenir la place qu'il revendique, celle de représentant de la population au titre de son héritage. Je présenterai dans la deuxième partie les savoirs détenus par les Cinq Hommes et attachés aux rituels, parmi lesquels un savoir environnemental méconnu, dont j'interrogerai le rôle dans les relations de la population à la forêt et aux sites. Je montrerai ensuite la manière dont ces responsables locaux ont fait face, dans les dernières décennies, aux programmes et aux actions de gestion forestière. On s'interrogera finalement sur ce qu'une meilleure connaissance des formes locales de conservation et de transmission rendrait possible pour l'avenir de la forêt et de ses sites, confrontés aux divers schémas normatifs produits par les institutions.

CONFRONTATION D'ACTEURS ET ÉCHELLES POLITIQUES

L'histoire de la forêt montre l'ancienneté de la présence d'acteurs aux intérêts divers et parfois opposés. Les modèles hiérarchiques ordonnant autochtones et immigrants, gens libres et esclaves, se mêlent à la stratification socio-économique à différentes échelles territoriales et politiques.

Les acteurs de la gestion de la forêt

Les aînés des *core lines* en ligne agnatique du groupe des Cinq Hommes⁶, responsables politiques, moraux et rituels du groupe, conservent et se transmettent la généalogie et l'histoire ainsi que des savoirs sur la forêt à travers des récits et des rites concernant l'origine des choses, la connaissance de l'environnement et la prévision des phénomènes atmosphériques. La forêt abrite les plus anciens tombeaux, faits de buttes herbeuses protégées par des barrières en bois (fig. 1). Ces tombeaux sont visités à certaines dates par des foules de pratiquants qui rendent un culte aux ancêtres après s'être purifiés dans les sources et les cascades, puis cueillent aux alentours des plantes auxquelles sont attribuées des vertus thérapeutiques (fig. 2).

Pour les gestionnaires forestiers et les conservationnistes, la définition de ce qu'il y a à conserver et à transmettre en forêt relève d'autres critères : exploitation raisonnée de la ressource bois pour les premiers, endémicité, rareté et vulnérabilité des espèces végétales et animales pour les seconds.

6. Sur les Hautes Terres malgaches, le système de parenté est cognatique à inflexion patrilinéaire et la résidence virilocale, avec de nombreuses exceptions (Ottino, 1998).



Fig. 1 : Ankaratra 2008.
 Un membre des Cinq
 hommes devant un
 tombeau ancestral en
 forêt.
 © Sophie Blanchy.



Fig. 2 : Ankaratra 2008.
 Arrivée de pèlerins urbains
 avec un zébu à sacrifier.
 © Sophie Blanchy.

Or, à la fin des années 2000, la station forestière, gérée en coopération avec plusieurs programmes, est en faillite. Le pillage de la forêt de plantation par les exploitants de bois et les feux des charbonniers affectent également la forêt naturelle contiguë. Plusieurs facteurs conjugués peuvent expliquer la situation : le non-respect des contrats par les exploitants forestiers, la désorganisation des services publics et la corruption, l'arrêt des programmes de la coopération allemande, l'échec des dispositifs de transfert de gestion forestière aux communautés riveraines, la pauvreté de certains riverains survivant par le charbonnage face à la demande pressante des producteurs d'objets en aluminium et de savon. Dans les années 1950, la Station exploitait le bois de pins⁷ et favorisait le tourisme colonial à Ambatolampy, la ville

7. *Pinus kesiya* du Viêt Nam entré en 1914, *Pinus pinaster* de Méditerranée en 1930, *Cupressus*

proche, où les écrevisses des cascades, les cuisses de nymphes et les truites d'élevage étaient au menu de deux restaurants célèbres. Le sommet d'Anosiarivo, accessible alors en voiture, offrait « sa végétation primitive » et « une vue panoramique sans pareille⁸ ». La célébrité de la région s'est faite sur cette réputation paysagère et non sur l'intérêt de la forêt sclérophylle des montagnes d'Ankaratra⁹ (fig. 3). Celle-ci n'a pas été retenue par les conservationnistes dans le dispositif étatique de protection de la biodiversité malgache qui, en 2011, comprend 19 parcs nationaux terrestres, 2 parcs nationaux marins, 5 réserves naturelles complètes et 21 réserves spéciales. La seule forêt classée sur les Hautes Terres est celle d'Ambohitantely¹⁰. À l'échelle mondiale, enfin, un premier site naturel malgache de formations karstiques *tsingy* a été inscrit dès 1990 au patrimoine mondial de l'humanité par l'Unesco, puis, en 2007, ce fut la forêt humide de l'Est, aujourd'hui rétrogradée dans la catégorie « en péril ».



Fig. 3 : Ankaratra 2008.
Forêt naturelle.
© Sophie Blanchy.

Dans leur politique de patrimonialisation, les institutions nationales malgaches n'ont pas pris non plus en considération les dimensions culturelles des sites d'Ankaratra. Les élites de la capitale se sont efforcées de

lusitanica en 1938, et d'autres résineux : *Pinus patula*, *Acacia dealbata*, *Eucalyptus spp.*

8. Archives nationales de la République malgache (ANRM), monographie d'Ambatolampy, dossier 439, 1959.

9. Le domaine des hautes montagnes à Madagascar est une réalité écologique mais ne peut être défini floristiquement ; chaque massif montagneux est une entité phytogéographique d'étages de végétation interdépendants (Guillaumet *et al* 2008). Les hautes montagnes malgaches constituent trois ensembles dont celui du centre avec Ankaratra, Ibity, Itremo et Andringitra.

10. Cette forêt dense humide sempervirente de haute altitude, fragmentée, recèle une espèce botanique menacée, le palmier *Dypsis decipiens*, et le lémurien *Eulemur fulvus*. Constituée en Réserve spéciale, elle est financée par le Global Environment Facility GEF ou Fonds pour l'environnement mondial.

valoriser l'histoire du royaume central de l'Imerina, considéré comme noyau de l'unification du pays et symbole du sentiment d'identité nationale. Le seul site retenu dans le classement culturel mondial de l'Unesco, la colline royale d'Ambohimanga, est composé « de la cité royale, d'un site funéraire royal et d'un ensemble de lieux sacrés¹¹ ». Des cultes populaires discrets y sont encore rendus aux ancêtres royaux. Le christianisme figure aussi dans la construction patrimoniale de cette région centrale de l'île. Les quatre premiers temples de la capitale, datant de 1864, ont été bâtis à la mémoire des martyrs malgaches, dont l'histoire est fondatrice d'une identité merina chrétienne. On note pourtant qu'une de leurs églises-filles fut fondée en 1870, dans l'Ankaratra, à Andraraty, premier village des Cinq Hommes à s'être établi au pied de la montagne et passage obligé du premier tracé de la route du sud au XIX^e siècle. Mais, étonnamment, il ne reste que peu de souvenirs, et aucune trace matérielle de ce premier temple qui fut par la suite déplacé dans le village d'Ankeniheny. À l'inverse, la présence précoce du christianisme a bien été patrimonialisée dans la ville voisine d'Ambatolampy, relais étape sur le deuxième tracé de la route du sud. Le temple en roseaux de 1869, remonté au sommet de la colline en 1870, a été reconstruit en 1903, et un deuxième temple édifié en 1964. Trois plaques de marbre noir nommées *tsangambato*, « pierres levées » commémoratives, y furent placées, l'une en 1994, pour le jubilé des 125 ans, l'autre donnant la liste des huit pasteurs qui s'y sont succédé, la troisième célébrant en 2001 les 130 ans de présence de la congrégation (1869-1999). Elles donnent à voir une communauté chrétienne organisée, à l'imitation des grands temples de l'élite *andriana* de la capitale.

Deux thèmes – les rois unificateurs du pays et le christianisme à Madagascar – sont au cœur d'un monumental corpus de traditions, les *Tantara ny Andriana* (« L'histoire des rois »), recueilli en Imerina et porté par écrit par un missionnaire catholique français à la fin du XIX^e siècle (Callet 1908). Ce corpus, qui a beaucoup contribué à la connaissance et à la valorisation des sites royaux, a eu pour effet d'écraser d'autres versions orales, subalternes et périphériques de l'histoire de l'Imerina (Larson, 1997). Les versions périphériques recueillies dans l'Ankaratra révèlent la forte identité de la population dont l'histoire locale s'est élaborée en opposition au pouvoir central d'Antananarivo, forgeant la réputation d'insoumission et d'invincibilité de ce territoire. Ce qui, d'après les récits, a fait de l'Ankaratra l'égal vaincu du royaume expansionniste d'Imerina, le rendant également capable de neutraliser les violents Sakalava de l'Ouest, est un pouvoir rituel, celui d'annoncer la pluie, parfois même de la déclencher, pouvoir que n'entame en rien la soumission politique à Antananarivo.

11. Voir le site de l'Unesco à l'adresse <<http://whc.unesco.org/fr/list/950>>.

Le territoire, héritage d'un groupe de descendance

La forêt où se trouvent les tombeaux est nommée *ala nentin-drazana* (« forêt laissée par les ancêtres »), et considérée comme un « héritage ancestral » (*lovan-drazana*). Elle fait partie d'un territoire qui porte les traces matérielles de son histoire, comme on peut l'observer ailleurs à Madagascar (Moreau 2005, Ramilisonina 2001). La forêt de plantation est dite *vazaha* (« des Européens ») ou *kesika* (« [des] pins »). Le mot français « forêt » désigne en malgache les services des Eaux et Forêts ou de la station forestière avec lesquels les habitants sont en relation. L'imbrication de lambeaux de forêt naturelle et de parcelles plantées fait la spécificité de cette formation où les espèces endémiques côtoient les pins exploités pour le bois et le charbonnage.

Les plus anciens villages dans la forêt auraient été Andohariana (« À la tête de la cascade ») et Tsaratanàna (« Le Bon village »)¹², refuges bien cachés dans deux vallées boisées près du sommet (Andriampenitra 2007). Le village d'Ankaratra occupait une terrasse, site imprenable par l'est, et qui aurait été détruit par les Sakalava entrés par l'ouest malgré les fossés : il y reste plusieurs tombeaux au milieu d'une forêt bien délimitée. En dessous coulent deux cascades utilisées pour les bains rituels. Des villages plus élevés auraient été créés ensuite : Antongy (2 000 mètres), et Anosiarivo (2 111 mètres), site où subsiste un tombeau, et qui offre une vue portant jusqu'à une centaine de kilomètres, sauf à l'ouest où il est relié au massif par deux vallées. L'une d'elle, Manontongana, prit le nom de Tsihiharandefona (« Qui n'est pas atteint par la sagaie ») à la suite d'une attaque repoussée qui, d'après un récit, consacra l'invincibilité du groupe. À l'emplacement de l'ancien village de Lakapanorona, perché sur une crête et entouré de fossés, on voit encore une place bornée de deux pierres levées. Progressivement, la population descendit vers les rizières et s'établit : sur le promontoire d'Ampirefinjovy, aujourd'hui abandonné, où se trouve une tombe ; à Ambohinierana (« Colline/village où l'on voit loin »), sur une colline boisée dominant la plaine ; et enfin à Andraraty, à la limite inférieure de la forêt, aujourd'hui le plus ancien village habité, où se trouve la pierre levée devant laquelle se font toutes les réunions politiques et rituelles des Cinq Hommes (on y amène aussi les animaux de sacrifices, qui y manifestent leur acceptation en la léchant). C'est aussi là que débuta la christianisation en 1870, avant que d'autres villages ne soient fondés dans la plaine. La forêt servit longtemps de refuge à la population : les plus âgés se souviennent s'y être cachés dans leur enfance (guerre de 39-45 ou événements de 1947), notamment au lieu-dit Malakialina (« Où la nuit tombe vite »), qui est une vallée d'altitude touffue et sombre près

12. Un site de culte de ce nom en forêt naturelle abrite aujourd'hui deux tombeaux.

d'Ampirefinjovy. L'on sait que l'attachement des Malgaches à leur terre ancestrale *tanindrazana* dérive, comme l'écrit Paul Ottino (1998 : 376), « d'un sentiment d'identification véritablement mystique », ce qui suffirait à expliquer ici celui des Cinq Hommes à leur forêt.

Cette forêt est aussi nommée *ala fady*, « forêt interdite », *ala masina*, « forêt sainte/sacrée/efficace¹³ ». Dans tous les travaux sur les bois sacrés, les interdits sont relevés comme critère premier faisant d'eux des « lieux exceptés » (Dugast 2010). Outre les tombeaux, à Ankaratra, cela concerne les sources où réside un esprit des eaux ou des roches, ainsi que le *tatao* (tas de cailloux rituel) situé au sommet du massif (Tsiafajavona, 2 843 mètres) tapissé d'une végétation basse de buissons éricoïdes, où est invoqué Andrianerinerina, « Prince qui voit/visible de partout ». Aux premiers jours des mois lunaires d'Alahamady, Alakaosy et Alahasaty, destins les plus forts de l'année, les membres du groupe de descendance, ainsi que les guérisseurs de la région et leurs patients, viennent présenter demandes et remerciements aux tombeaux ancestraux après un bain aux cascades, et ramènent chez eux plantes médicinales et eau sainte. À Anosiarivo, de longues maisons à moitié creusées dans le sol¹⁴ sont louées à la nuit par les descendants aux pèlerins, des petits commerces s'installent, les esprits ancestraux sont censés parler la nuit à travers les possédés, des troupes de théâtre chanté *hira gasy* se produisent dans la journée. Postés à tour de rôle pendant plusieurs jours devant les tombeaux ancestraux, les responsables des Cinq Hommes en assurent l'intégrité. La forêt a donc également de la valeur pour d'autres que les descendants des ancêtres : pour une population régionale pratiquant encore des cultes ancestraux très ancrés dans l'environnement et le territoire occupé.

En 1990, au bout d'une piste à l'époque carrossable, je découvre le site d'Anosiarivo, son étonnant village de maisons creusées, vides en dehors des fêtes, et son tombeau où se déroule alors un rituel. J'y rencontre une guérisseuse (*mpitaiza*) venue de la capitale, Antananarivo, avec sa famille et des patients, pour faire des demandes aux ancêtres ; puis, grâce à elle, Rabefanala, membre des Cinq Hommes, très engagé dans sa charge de médiation avec les ancêtres vis-à-vis de l'administration, des tradipraticiens de la capitale, et des étrangers ; enfin, les doyens des Cinq Hommes¹⁵. Descendants en ligne paternelle de trois lignées issues de l'ancêtre mythique Andriampenitra, ceux-ci se répartissent entre eux, selon l'aïnesse généalogique et l'âge, des responsabilités de nature rituelle et politique, comme l'exprime leur nom, « qui entourent la place ». *Kianja*

13. *Hasina* : idée d'excellence, d'efficace (Ottino 1998 : 664).

14. *Trano tomboka* ou *trano bongo*, habitat ancien d'altitude.

15. Enquêtes menées en collaboration avec l'ICMAA, université d'Antananarivo.

est le nom de la place centrale des villages anciens où se faisaient les discours politiques mais ici, « partout où se trouvent des lieux de culte, il s'agit du *kianja* », me dit, dans la forêt, l'un des responsables.

Outre l'aîné, maître de la parole et détenteur du bâton rituel *hazomanga*, ils se partagent les fonctions de maître du temps (astrologue et devin utilisant le *sikidy*, divination par les graines à fondement astrologique), maître de l'amulette contre la grêle, maître du « couteau mâle » de circoncision, maître des envoyés pour les distribution des parts rituelles dans le territoire, etc. En 2008 et 2010, il ne reste de cette génération des pères que deux vieux astrologues et devins au village d'Andraraty¹⁶. J'ai surtout comme interlocuteurs des fils, âgés de 50 à 60 ans, notamment Randria, fils et successeur du maître de la parole (fig. 4). Avec deux d'entre eux, les frères Rabe et Ranaivo – fils de Rabefanala, du village d'Andravola –, nous parcourons la forêt pour en parler dans le cadre habituel des transmissions orales et rituelles¹⁷.



Fig. 4 : Ankaratra 2008.
Le détenteur actuel
du *hazomanga* des
Cinq hommes.
© Sophie Blanchy.

Usant d'un vocabulaire répandu dans tout Madagascar pour évoquer les relations avec les ancêtres, les Cinq Hommes parlent de garder l'héritage oral (*lovantsofina*) reçu des Pères-et-Mères (*ray aman-dreny*). Ils ont conscience d'en être les dépositaires, « petits-enfants auxquels on a raconté » (*zafy tantaraina*). Ils s'évaluent mutuellement par leur capacité à se mobiliser lorsqu'« il y a quelque chose à faire », un rituel, des devoirs (*adidy*) à assumer – dépenses ou travaux. Ils se distinguent des autres usagers

16. En 2010, M. Tovo, un descendant, chef de la circonscription scolaire d'Ambatolampy, me confirme que les grands hommes (*olondehibe*) sont tous morts, raison pour laquelle on le sollicite, par défaut, comme un notable lettré pour participer aux rituels.

17. Au village pèse en principe l'interdit de parler des ancêtres ; je relèverai pourtant la généalogie à la demande des descendants, afin de leur en restituer le schéma.

en tant qu'« enfants des ancêtres » (*zanadrazana*) et résidents (*zanatany*) et mentionnent aussi la catégorie des « descendants dispersés » (*zanaka ampilezana*) par mariage ou autre raison, qui viennent aux grandes célébrations. Les pratiquants des cultes, dont l'assiduité se manifeste d'abord par les bains rituels, sont nommés *zanan-drano*, enfants de [l']jeau.

Les noms de trois grands hommes me sont souvent cités pour leur manière de prendre soin de la forêt. Leur évocation indique comment est perçue cette relation à l'environnement. Rabeniala, décédé vers 1980, détenteur du bâton rituel *hazomanga* de la ligne aînée dont il descendait par ses deux parents, est remémoré comme grand connaisseur de la forêt et guérisseur par les plantes, fin pratiquant de la divination par *sikidy* pour neutraliser les « ennemis ». Il organisa le dernier serment ordalique *tsitsika* à la pierre sainte du groupe dans les années 1970 (Blanchy 2013), rituel désormais évité par les accusés qui préfèrent aller au tribunal d'Ambatolampy. Rabeniala, me raconte Randria, a transmis le *hazomanga* à son fils Randriamanoa et à lui-même, son petit-fils (qui me parle) : il les a présentés « au peuple » comme ses successeurs. Catéchiste et faisant fonction de pasteur de l'église néo-apostolique d'Ankeniheny, Randria ne monte guère sur les sites de culte mais assume son rôle politique de maître de la parole et assiste à toutes les réunions de responsables au village, notamment quand elles concernent les problèmes subis par la forêt. Il cumule donc des pouvoirs religieux – et surtout politiques – de différents régimes. Cette dimension politique de la position de pasteur converge avec le fait que les responsables politiques des Cinq Hommes ont toujours une attitude condescendante envers les tradipraticiens de leur groupe, comme si cette fonction était bien en dessous de la leur. Deux autres *hazomanga* auraient été transmis par Rabeniala au sein du groupe de descendance, l'un à un cadet qui vient de mourir très âgé, l'autre à un tradipraticien très actif sur les sites de culte. Mais, comme le souligne Randria, ce qui est transmis, ce n'est pas tant la charge de soigner les gens (*mitaiza*), rôle reconnu mais qui fait sourire les responsables, que celle de faire respecter les manières de faire (*fomba*) du groupe, essentiellement les « interdits du territoire » *faditany*, et « l'annonce du temps ».

Le deuxième grand homme, Rainimaria, beau-père de l'actuel astrologue à qui il a légué son savoir, était très consulté pour la construction des tombeaux. Quand il mourut, dans les années 1970, les plus éligibles de ses héritiers furent convoqués devant la pierre sainte d'Andraraty, sous l'autorité de Rabeniala, pour être départagés, « pour savoir », me rapporte un témoin, « qui disait la vérité ». Présentée ainsi, cette épreuve de « vérité » rappelle la fonction ordalique de la pierre. La scène s'est répétée en 1991. L'âge et la filiation directe sont déterminants, le deuxième candidat pouvant agir comme adjoint et remplaçant de l'élu, en cas de bonne entente.

Le troisième grand homme, Radany, était le neveu du grand

Rainisoamanjary, chef local sous la royauté merina. Connaisseur de la forêt, également cité comme maître du temps/destin (*tompon'ny andro*), mais sans enfant, il transmet son savoir au fils de sa sœur, Rakotondramialy. Celui-ci dirigea jusqu'aux années 1990 l'Association des descendants d'Ankaratra ; son fils est président de la nouvelle version de cette association, recrée en 2010 pour mieux répondre aux formats de participation des communautés à la gestion forestière.

L'héritage sacré face aux politiques forestières

D'après les souvenirs des fils de Rabefanala et les lettres conservées par le fils de Rakotondrasikina, les aînés des Cinq Hommes ont été confrontés, dès les années 1960, à la question de la protection de la forêt naturelle (pour les périodes antérieures, nous manquons de témoignages). En 1964, se rappelle Rabe, les Pères-et-Mères ont célébré un culte *joro* avec sacrifice à Ankaratra, après une année de grande sécheresse qui était la conséquence, laisse-t-il entendre, d'une transgression à l'égard des tombeaux. Rabefanala, et son frère aîné Rakotondrasikina, firent alors une demande aux ancêtres : celle d'une autorisation pour acheter du fil de fer à Antananarivo, destiné à lier les baguettes de bois formant les clôtures de leurs tombeaux – « les ancêtres, souligne Rabe, n'aiment pas être clôturés », et le fer est un interdit majeur, mais il peut être levé par les ancêtres eux-mêmes si on les en prie, et cette négociation est assez fréquente et facile. En ce temps, dit « de Rabeniala et de Radany », le hameau aujourd'hui occupé par les pèlerins était encore tout proche du tombeau d'Anosiarivo, et quelques maisons étaient encore habitées à l'année. La menace sur les sites sacrés venait plus de la pression des pèlerins que des règles de la Station. D'ailleurs, les ouvriers forestiers recrutés dans les villages riverains étaient, pour certains, membres des Cinq Hommes. Rabeniala, Rakotondrasikina et Rabefanala étaient des interlocuteurs reconnus de l'administration pour gérer la question (Rakotondrasikina était en outre représentant des paysans planteurs de tabac de la région). La fréquentation dut augmenter pendant la décennie suivante car, en septembre 1973, le chef de la Station des eaux et forêts de Manjakatempo leur adressa une lettre les autorisant à déplacer et reconstruire les « maisons creusées » du campement à l'écart du tombeau, près du parking des voitures qui existait à l'époque, et à gérer la propreté et l'ordre lors des rassemblements¹⁸. La Station mobilisait alors ses ouvriers membres des Cinq Hommes pour travailler avec les responsables rituels. La charge rituelle de Rakotondrasikina (décédé en 1982), auquel succéda son cadet Rabefanala (décédé en 2004), consistait à appeler « le peuple »

18. Archives familiales conservées par le fils de Rakotondrasikina à Andravola.

pour les grands événements. Ses neveux, Rabe et Ranaivo, l'ont vu fournir deux fois le zébu de sacrifice pour le rituel de « l'annonce de l'année ».

Les effectifs de la Station, qui atteignirent 160 ouvriers en 1980, redescendirent à 35 en 1991. En 1990, elle fut gérée avec la Coopération allemande (GTZ¹⁹) et la participation de la population commença, avec des emplois pour la replantation de la forêt naturelle²⁰. L'arrivée de ce « projet » à la Station est évoquée comme une « époque d'indécision », traduction du malaise provoqué chez les Cinq Hommes par des dispositifs extérieurs mal compris, pour lesquels ils cherchent encore les modes d'articulation. Le premier arrimage se fit au début des années 1990 grâce à l'« Association des descendants d'Ankaratra qui protègent la forêt » (*Fikambanana Teraka Ankaratra Miaro ny Ala*), déclarée de loi 1901 et dirigée par des aînés des Cinq Hommes, sorte de facette officielle de leur organisation coutumière. Présidée alors par Rakotondramialy, du village d'Andravola, elle coopérait avec l'ingénieur agricole malgache de la Station, M. Mussard, avec qui elle créa un « Comité pour (la protection de) la forêt et de l'environnement » qui groupa 36 « responsables » de l'Ankaratra, chaque *fokontany*²¹ fournissant au moins deux participants²². Les détails de la convention (*dina*) qui définissait le rôle de l'association nous renseignent sur les usages :

- Interdiction de couper la forêt (pour la construction de maisons, la fabrication de mortiers, de planches, la création de pâturages à cochons, la préparation de cendres à savon), la sanction étant, outre un bœuf, de devoir replanter 1 000 pieds d'arbres, ce travail étant surveillé par les descendants eux-mêmes. Ces derniers doivent obtenir l'autorisation de la Station pour réparer les clôtures en bois des tombeaux des saints ancêtres ;
- Interdiction de prendre des écorces, des morceaux de bois et des feuilles (pour la vente) en dehors des trois grands moments rituels de l'année ; seuls les descendants y ont un accès permanent pour usage familial dans le respect des coutumes ancestrales ;
- Interdiction de confisquer les porcs qui passent dans la forêt d'Ankaratra (dont c'est un interdit) ;
- Obligation pour les descendants de planter chaque année des arbres pour enrichir la forêt des ancêtres.

Pour la célébration d'Alahamady, en 1992, l'Association des descendants

19. Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Société allemande pour la coopération technique.

20. Celle-ci échoua à cause du pacage des bœufs.

21. Plus petite division administrative.

22. Préfiguration de la gestion contractualisée des forêts (GCF) et de la gestion locale sécurisée (GeLoSe) qui se mettaient en place à Madagascar.

délivra 152 laissez-passer aux guérisseurs extérieurs pour les prélèvements rituels. Ce laissez-passer se réclamait à la fois « des coutumes des ancêtres pour le guérissage, de la convention d'Ankaratra du 9 juin 1991 et du règlement de la direction des Eaux et Forêts²³ ». Il autorisait à cueillir les feuilles et non les tiges, et exigeait le respect des interdits des plantes après usage : les jeter dans un endroit propre et les arroser de miel. Si les prérogatives des Cinq Hommes, à la tête de l'association, semblaient ainsi reconnues, ce format de participation communautaire au contrôle des prédatons sur la forêt était voué à l'échec, comme ailleurs à Madagascar.

Hiérarchie sociale et dominations locales

D'un côté, le contrôle des descendants sur les pratiquants ainsi cautionné par l'État valait reconnaissance du rôle d'héritiers qu'ils revendiquaient. Mais de l'autre, ce contrôle était impossible à mettre en œuvre dans le sens rituel où ces derniers l'entendaient. Comment surveiller les comportements, dénoncer ceux que l'on surprend, éviter la souillure des lieux de culte et des sources par l'alcool, les ordures et les excréments, imposer l'interdit du porc (Mussard 1991) ? Interdit majeur sur les sites de culte ancestraux (Blanchy *et al.* 2006 : 266-273), l'élevage des porcs fut au contraire identifié très tôt par l'élite chrétienne comme atout de développement et encouragé auprès des anciens esclaves dès les années 1920, avec la culture de la pomme de terre pour les nourrir (fig. 5). Si quelques Cinq Hommes élèvent aujourd'hui des porcs, ils assurent ne pas en consommer ; la présence des animaux créent des tensions dans les villages.

Quand il s'agit des descendants d'esclaves, le lien est vite fait : « Ils élèvent des porcs, donc ils ne réussiront pas ! » condamne Rabe, résumant abruptement leur exclusion sur le plan économique, social et symbolique. Les préjugés liés aux hiérarchies les accusent du charbonnage illégal de survie pratiqué par les plus pauvres. De fait, en 2010, nous voyons un soir rentrer dans un de leurs villages extrêmement pauvres des charretées de charbon de bois destinées aux fabricants de marmites en aluminium d'Ambatolampy. Cette industrie vorace en charbon de bois, encouragée sous la colonisation, faisait vivre en 1962 plus de trente artisans ; en 1967, la coopérative produisit 11 900 cocottes, 16 983 louches et 4 985 marmites, amplifiant la pression sur la forêt²⁴. Aujourd'hui, tous les villages limitrophes se livrent au charbonnage, et, parmi eux, des membres de Cinq Hommes. Aux éventuels reproches de leurs parents plus aisés, ceux-ci répondent : « Excusez-nous, mais vous avez de grandes rizières, vous avez

23. Sur les relations entre les Cinq Hommes et les tradipraticiens de l'extérieur, voir Corrèges ce volume.

24. ANRM, monographie d'Ambatolampy, 1962, dossier 441.

un salaire mensuel, mais pas nous²⁵ ! »



Fig. 5 : Ankaratra 2008.
 Case en chaume de paysans
 pauvres qui cultivent des
 terres libres en altitude.
 © Sophie Blanchy.

Le récit de l'origine des esclaves, de leur exclusion, fait partie de l'héritage reçu des ancêtres. Les descendants nous racontent que les esclaves (*mpanompo*, « serviteurs ») et les libres étaient autrefois identiques, comme des frères, mais que les premiers, après avoir refusé un ordre des Pères-et-Mères, furent punis par l'application, sur leur corps, d'une bêche usée brûlée²⁶. Cela transforma leur peau et fit friser leurs cheveux, changements « sans retour » qu'on peut lire comme la marque de leur impureté²⁷. Confinés dans leurs villages d'Andalantsovaly, Feferamanga et Analakely, ou plus haut à Ankirihetra, ils mènent une vie parallèle à celle des libres, plus pauvre pour beaucoup, identique pour d'autres. Ils connaissent bien la forêt, certains sont guérisseurs, et, jusqu'aux années 1960, on pouvait les envoyer cueillir des plantes thérapeutiques. Cette dernière époque est celle de la I^{re} République du président Tsiranana, lequel interdit les formules de salutations distinctes entre nobles, libres et descendants d'esclaves, interdit qui a laissé à tous le sentiment d'un important changement social. Les descendants d'esclaves fréquentent les lieux saints de la forêt, assistent aux sacrifices, mais jamais leurs zébus ne sont choisis par le devin pour les sacrifices. Les esclaves sont bien « originaires d'Ankaratra », mais nos interlocuteurs ne les nomment jamais « descendants d'Ankaratra », comme si l'événement mythique qui a provoqué leur déchéance avait coupé la filia-

25. M. Tovo, entretien 2010.

26. On retrouve cet usage rituel dans le fait de brûler une bêche en bois usée pour chasser l'esprit d'un mort importunant les vivants, comme si l'outil qui a travaillé dégageait en brûlant une force impure et repoussante.

27. Sur l'impureté de l'esclave et sa réversibilité ancienne, voir Rafafindralambo, 2008.

tion. Le langage rituel de l'ancestralité est un idiome de domination sociale qui maintient de lourdes hiérarchies, dont ceux qui le peuvent cherchent à s'émanciper. Les associations sont un des théâtres de ces jeux de pouvoir, et leur évolution montre comment les Cinq Hommes prennent lentement conscience de la nécessité de renoncer à une association limitée à leur seul groupe de descendance, qui risquerait de leur faire perdre ce qui fonde leur autorité et leur légitimité.

Politiques nationales et normes internationales

En 1997, un volet « gestion des forêts de l'État » (GFE) s'ouvre pour les trois sites forestiers de la région, à la suite de la loi de gestion locale sécurisée GeLoSe²⁸. Pour y représenter les riverains, l'Association des descendants est contrainte de s'affilier à une association plus vaste, Lovasoa (« Bon héritage »), au prix de divisions et de sélections, mais garde une trace de son identité locale en prenant le nom d'« Ankaratra Lovasoa ». Un membre des Cinq Hommes du village d'Andraraty, par ailleurs président de sa paroisse catholique, en prend la tête. Habitant Tsarahovary, face à la forêt qu'il surveille aisément, il devient peu à peu un référent pour les gens de l'extérieur. La GFE est remplacée en 1998 par une nouvelle structure, l'Union forestière d'Ambatolampy (UFA), qui intègre ou crée des regroupements villageois dont les représentants élisent un comité. Je vois dans les textes que Randria, maître de la parole des Cinq Hommes, a été membre de son conseil d'administration, ce qui va dans le sens du cumul de positions d'autorité par cet homme posé et discret, de qui semble émaner la même sagesse que jadis de son père. Et j'apprends qu'en 2003 il a été impliqué dans une communauté de base²⁹ qui « n'a pas marché ». Cet échec renvoie sans doute à l'interruption en 2007 de l'UFA, tant elle fonctionnait mal (non-respect des paiements et des replantations par les gros exploitants, contrats de nettoyage encourageant la mise à feu par les riverains, corruption, non-paiement des taxes). Depuis, la forêt est livrée aux exactions, sous les yeux des deux derniers employés de la Station, petits villageois impuissants.

Entre-temps, deux espèces endémiques d'amphibiens sont identifiées dans la forêt d'Ankaratra³⁰. En 2010, Conservation International (CI) organise des discussions locales sur un éventuel classement en « aire

28. Sur les dispositifs de la politique environnementale au niveau local et la réaction des Tankaratra, voir Razafindralambo, ce volume.

29. Communauté locale de base (Coba), forme associative imposée aux populations locales pour la signature des contrats de gestion des forêts.

30. Dont la grenouille *Boophis ankaratra*. De plus, le caméléon *Furcifer campani*, classé vulnérable dans le statut IUCN, a été localisé dans l'Ankaratra et l'Andringitra (Andreone, Bungard et Freeman, 2007), ce qui souligne le lien déjà évoqué plus haut, et CI finance les études d'ONG locales (Sogadina 2009 : 3).

protégée³¹ ». Des associations relais interviennent dans la formation et la recherche. Un nouveau programme de reboisement, *Révolution verte*, aide les communes à produire du bois.

Les responsables des Cinq Hommes remontent alors une nouvelle association de descendants d'Ankaratra, qui couvre le territoire de trois communes riveraines de la forêt. Le rôle central joué par les détenteurs de l'autorité traditionnelle dans les associations demandées par les projets extérieurs est un phénomène global, à Madagascar (Goedefroit 2002 : 161). Bien que j'aie surtout accès à l'information par les Cinq Hommes d'Andravola, dont la génération des fils semble jouir de moins d'autorité que celle de leurs pères, et que je perçois les fortes rivalités internes au groupe de descendance, je vois la cohérence de leur stratégie, qui consiste à répondre aux formats proposés pour rester des interlocuteurs des pouvoirs publics comme ils l'ont été de la station forestière. Mais il semble aussi qu'au gré de ces procédures imposées de l'extérieur, leur domination soit désormais remise en cause par d'autres habitants, et qu'ils soient conscients de la nécessité d'ouvrir l'accès des habitants à l'association pour éviter que celle-ci n'échoue. En effet, en 2010, les Cinq Hommes passent un accord devant la pierre sainte d'Andraraty, c'est-à-dire devant leurs ancêtres, ou plus exactement « avec » eux, pour pouvoir accueillir dans l'association ceux qui ne sont pas des descendants (le règlement d'Ankaratra Lovasoa précisait déjà : « la qualité de membre ne se transmet pas par héritage »). Randria, maître de la parole, rappelle dans une réunion qu'il ne s'agit pas « d'éliminer le nom », car ce sont bien les ancêtres qui garantissent chaque année les moissons. Il fait référence à la notion d'*anaran-dray*, « nom du père », qui renvoie au devoir moral de remplacer son père quand on en hérite (Ottino 1998 : 635). Une discussion s'instaure alors entre eux sur ce qui fait la qualité de membre des Cinq Hommes. La filiation paternelle est le premier critère, avec des exceptions, mais l'endogamie importante du groupe brouille les deux lignes³². Cette règle endogamique a toujours été présentée elle-même comme un héritage, et l'on rappelle aux jeunes les limites du territoire historique, marquées de nombreuses pierres levées, définissant l'aire matrimoniale idéale. Ces concepts sont mobilisés pour argumenter des distinctions : ainsi, les habitants du versant nord de la forêt (commune de Sabotsy Namatoana, pourtant représentée au tiers dans la nouvelle association), tenus pour enfants de filles, seraient dénués de tout respect pour la forêt, laquelle a pratiquement disparu de leur côté, alors

31. La forêt a été mise en 2013 sous protection temporaire avant un classement en « aire protégée » (Razafindralambo, ce volume).

32. La dénomination d'enfants de fils/de fille est un critère hiérarchique, quel que soit son fondement généalogique.

que pour les Cinq Hommes, « chaque arbre est sacré³³ ! » L'aînesse reste un critère décisif pour identifier les *core lines*. Le nouveau président est choisi en 2010 sur ce critère (et non élu comme il aurait dû l'être, ce que certains ne manquèrent pas d'objecter) et Randria est vice-président. Mais ce président était-il le bon candidat, et ne se trompe-t-il pas de discours dans cette fonction ? Au moment où je quitte le terrain, il est critiqué pour sa manière de confondre responsabilité rituelle et direction d'association : il a annoncé qu'il fallait d'abord « faire revenir les esprits médiateurs de la terre (*ampodiana aloha ny aloalon'ny tany*) », seuls capables de protéger les forêts des ancêtres et de pins³⁴ alors que les hommes sont impuissants.

Par ces efforts stratégiques, les Cinq Hommes visent à rester maîtres des associations locales constituées pour répondre à la demande des autorités en matière de gestion des forêts, et à apparaître comme les représentants d'une population qui aspire pourtant aussi à s'émanciper de leur domination politique, économique et rituelle, notamment les branches agnatiques cadettes du groupe de descendance, les enfants de filles au statut rituel inférieur, et les descendant d'esclaves toujours stigmatisés. Leurs efforts de conservation des rituels et de la mémoire du groupe servent donc aussi au maintien d'une domination historique en partie contestée.

SAVOIRS LOCAUX SUR L'ENVIRONNEMENT ET RÉGIMES DE SAVOIR

Ce que disent les Cinq Hommes de la forêt et ce qu'ils y font constitue un ensemble assez construit et relativement bien transmis qui fonde leur autorité. Des récits et des rituels, on peut dégager non seulement un corpus de savoirs mais aussi la vision des attachements que chacun a le sentiment d'avoir hérité de ses parents et de ses ancêtres, et dont la transmission lui apparaît comme un devoir (fig. 6). Constitutif de la personne et de son identité sociale locale, cet héritage n'a rien d'un bien commun mondialisable : chaque acteur du groupe de descendance présente son engagement comme situé dans son histoire familiale, son territoire, et dans un ordre social inégal, mémorisé comme une partie de l'histoire et confronté au changement du présent. On vient d'évoquer les problèmes d'organisation de la réponse aux politiques forestières qui se posent aux Cinq Hommes. Dans les récits et les rituels, eux aussi produits et observés dans l'histoire et loin d'être intemporels, trois thèmes dominent : la valeur de la végétation, les phénomènes atmosphériques et la régénération de la forêt.

33. M. Tovo, entretien 2010.

34. Pour beaucoup, la forêt de pins est devenue forêt ancestrale en ce sens que « ce sont les parents qui l'ont plantée », ceux qui ont été salariés à la Station.



Fig. 6 : Ankaratra 2008.
 Membre des Cinq hommes
 et ses petits-fils aux
 tombeaux ancestraux.
 © Sophie Blanchy.

La valeur de la végétation d'Ankaratra : mythes d'origine

Un mythe fondateur rapporte l'ensevelissement prodigieux de l'ancêtre, retiré seul en forêt, sous des feuilles d'arbres accumulées par un grand vent³⁵. Cette relation exclusive entre l'ancêtre, la forêt et le vent montre que la puissance du site tient tout autant à la valeur associée à chacun de ces éléments. Concrètement, ceci implique pour les vivants que les tombeaux restent dans l'état dans lequel ils en ont hérité : buttes herbeuses auxquelles on doit ajouter des barrières en bois pour éviter que la foule des pèlerins ne les piétine. Le tombeau végétal est ici valorisé par rapport au tombeau en pierre en vigueur ailleurs, qui nécessite un important travail d'extraction, de transport, de sculpture et de construction. Le mythe permet de comprendre le rituel destiné à arrêter le vent, qui fut utilisé lors des cyclones Elita et Gafilo de février-mars 2004. La voix des ancêtres est venue en quelqu'un d'Andravola pour dire « d'arranger les feuilles » sur les tombeaux à Ankaratra. Les Cinq Hommes ont alors recouverts ceux-ci de feuilles d'arbres. Après que plusieurs arbres eurent été déracinés à Anosiario, Gafilo a faibli et a épargné la région. Le rituel focalise l'action des ancêtres sur le vent et la pluie en tant que phénomènes mettant en danger la végétation : celle-ci sert de signe et d'élément de médiation.

À la célébration d'Alahamady de septembre 2008, alors qu'éclatent en forêt de nombreux feux attribués aux charbonniers, un responsable posté devant les tombeaux pour surveiller les pèlerins me rappelle le mythe d'origine : « La forêt d'Ankaratra est sainte (*masina*) parce qu'elle a été échangée

35. Un corpus de récits historiques, de généalogies et de mythes de fondation et d'origine de l'Ankaratra, constitué à partir de sources locales et de l'Histoire des Rois, a été publié en 1971 par l'ethnologue et linguiste Jacques Dez, et il est encore transmis oralement aujourd'hui.

contre une personne. Des gens venus de l'Est, de Tsinjoarivo³⁶, recherchaient une épouse. Ils s'enquirent des "coutumes et conditions (*fomba*)". À cette époque, il n'y avait pas de forêt à Ankaratra, et il leur fut demandé des plants d'arbres. C'est pourquoi la forêt est *saro-pady*, "aux interdits difficiles [à respecter]", et que celui qui la défriche par le feu sera anéanti. » Le mythe fait de la forêt l'enjeu d'une alliance matrimoniale, événement vital pour la reproduction du groupe. Il renvoie aussi à la connaissance de relations anciennes, écologiques et sociales, entre massifs forestiers de la région³⁷. Il admet enfin l'hypothèse que la forêt n'a pas toujours été là : « C'était encore complètement clair/vidé alors (*nadiodio be*). » La forêt aux interdits difficiles est le fruit de l'échange d'une femme, d'une mère : la vie du groupe.

Savoir lire les phénomènes atmosphériques : rite de l'annonce de l'année

Les cultivateurs de l'Ankaratra possèdent un savoir environnemental qui n'a guère été étudié. Or, comme le souligne le climatologue Peyrusaubes (2010 : 27), « savoirs vernaculaires et savoirs savants se nourrissent mutuellement, à la condition expresse que les premiers soient identifiés et qu'ils soient diffusés ! » Certes, l'intégration de ces régimes de savoir écologiques distincts se heurte à la disparité des échelles auxquelles chacun opère (Bohensky et Maru 2011, Wohling 2009), mais il faut d'abord les connaître pour les mettre en regard les uns des autres.

Les agriculteurs et riziculteurs malgaches cherchent à anticiper les aléas climatiques. La région, comme ailleurs, est affectée par les pluies tardives, insuffisantes ou excessives (inondations), par la grêle, plus rarement les cyclones³⁸. Les caractéristiques géographiques du massif de l'Ankaratra en font un bon lieu d'observation des formations météorologiques. Les ingénieurs agricoles notent que les Tankaratra plantent toujours leur maïs avec quelques jours d'avance, prévoyant une pluie que rien ne laisse encore présager aux yeux des autres.

Ce savoir-faire se manifeste également sous la forme d'une séquence rituelle nommée « annonce du temps de l'année » (*famantara-toana*), faite

36. À la place de Tsinjoarivo, site proche faisant partie de la forêt humide de l'Est classée au patrimoine mondial de l'Unesco, et résidence d'été des reines d'Antananarivo au XIX^e siècle, donné ici comme origine des arbres, des variantes plus anciennes citent de préférence Ibity ou Andringitra, au sud, qui forment avec l'Ankaratra un ensemble écologique de haute montagne.

37. Ankaratra, Ibity et Andringitra. La flore et la faune d'Ibity ont été inventoriées par le Missouri Botanical Garden en 2004. Sur la très longue durée, les populations végétales et animales d'Ankaratra et Andringitra sont restées en relation (Guillaumet *et al.* 2008). Cette donnée est à confronter avec un proverbe qui argue d'un lien entre les deux massifs, exprimé sous forme de circulations et d'échanges matrimoniaux : « *Raha midona ny orana Ankaratra/ Mahatsiaro ny any Andringitra*. Quand gronde (le tonnerre annonçant) la pluie à Ankaratra/ Ceux d'Andringitra se souviennent [de là d'où ils viennent] ».

38. ANRM, monographie d'Ambatolampy, dossier 439, 1959.

d'observations et de calculs puis de conjurations pouvant s'étaler du début à la fin de la saison des pluies. Le savoir environnemental méconnu qui sous-tend ces rites a longtemps fait la force de ceux-ci vis-à-vis de l'extérieur, notamment des rois d'Antananarivo qui en tenaient compte (Callet 1908). Le rituel à Ankaratra est si célèbre que sa description figure dans les petits almanachs vendus sur les marchés, qui mêlent calendrier solaire et lunaire, éphémérides et astrologie malgache d'origine arabe. Dès qu'on entend, dans l'Ankaratra, le premier chant de l'oiseau nommé *kankafotra*, on note le lieu, l'heure et sa position puis on guette le premier coup de tonnerre annonçant la pluie (*kotrok'orana*, *kotrok'andro*). On calcule ensuite la correspondance entre les deux sons selon la grille astrologique à douze destins (*andro*, *vintana*) utilisée tant pour l'espace que pour le temps, à Madagascar. S'ils s'opposent, un sacrifice de zébu doit être offert aux ancêtres sur leurs tombeaux dans la forêt, car tout ce qui a été lu et entendu dans la nature est considéré comme des instructions de leur part.

L'écoute des signes constitue la première étape. *Kankafotra* est le nom du coucou *Cuculus rochii* (*Cuculidae*) et l'onomatopée de son chant en quatre notes. Dans la forêt d'Anosiarivo, les frères Rabe et Ranaivo nous détaillent : « Si, par exemple, le tonnerre répond en *asombola*, il se peut qu'il y ait obstacle parce que c'est un destin fort et brutal. S'il répond en *adalo*, il y aura beaucoup d'eau. La moisson sera abondante si le grondement est en *alakaosy*, parce que [ces deux destins] se font vivre mutuellement. » L'analyse prend aussi en compte l'agentivité des noms des lieux où chante l'oiseau, selon un principe analogique qu'on retrouve à l'œuvre dans la performativité des noms de plantes. Les frères précisent, en forêt de Tsaratanana : « Autrefois, il y avait un descendant d'Andriambodilefona (un des ancêtres enterrés en forêt) qui était chargé d'écouter l'oiseau chanter³⁹, et [d'identifier le lieu où il chantait], Antanimaratra⁴⁰, Antanilatsambaratra⁴¹, ou ici à Tsaratanana⁴²... » Le vieil astrologue des Cinq Hommes à Andraraty nous cite aussi les toponymes de Fiadanana⁴³, Ambaniharana⁴⁴. L'altitude où se trouve l'oiseau, ainsi que sa position en haut ou en bas de l'arbre, étaient également interprétées. L'« auditeur » devait en outre se mettre nu pour se glisser dans la forêt et surprendre l'oiseau sans l'effrayer ; le dernier que les frères ont connu était un contemporain de Rabeniala.

Un guérisseur, fils d'un des doyens des Cinq Hommes, détaille les procédures qui suivent. Si les destins de l'oiseau et du tonnerre « se blessent », il

39. Les coucous en général sont très farouches et difficiles à observer hormis lorsqu'ils chantent, (<<http://www.oiseaux.net/dossiers/gilbert.blaising/il.se.prononce.comme.il.s.ecrie.html>>).

40. « À la terre blessée ».

41. « À la terre où la foudre est tombée ».

42. « Bon village ».

43. « Prospérité ».

44. « Sous l'escarpement rocheux ».

faut sacrifier une vache femelle à Anosiarivo : c'est « l'annonce de l'année » *famantara-taona* proprement dite, car on y interprète une série de signes. La quantité de sang qui coule représente l'eau de l'année à venir, celle des gargouillis entendus représente la foudre. Trop peu de sang, signifiant un retard de pluies prévu ou avéré, nécessite de sacrifier sur le site d'Ankaratra-Est une vache pleine (*be rano*, « beaucoup d'eau »), afin de réparer l'annonce précédente ou la situation déjà là. Le fœtus donne des indications supplémentaires, positives s'il est femelle, et d'une seule couleur, alors que plusieurs couleurs ou un fœtus mâle annoncent une année troublée. Ce lien rituel entre sites sacrés, qui renvoie peut-être à une hiérarchie généalogique ancienne, montre la connexion entre lambeaux de forêts disjoints. Si le sang coule à Anosiarivo en trop grande quantité, la réparation rituelle demande de parcourir les lieux (saints) et d'y faire des remèdes, une purification. Si enfin un temps très violent avec pluie et vent a été annoncé à Anosiarivo, le sacrifice d'un veau noir orphelin doit se faire à Atsimbotrikely, colline herbeuse beaucoup plus basse, mais pas avant janvier-février, moment le plus propice pour protéger de la grêle. Certains Cinq Hommes ont refusé, en 2006, de cotiser pour ce sacrifice qui s'avérait nécessaire : notre interlocuteur relie cette « dette non payée » à l'inondation qui eut lieu l'année suivante. Lors de cet entretien, en 2008, le sacrifice n'est toujours pas payé, les gens n'ont plus les moyens et regrettent l'époque où le roi/la reine d'Ime-rina payait les zébus du rite. Plus personne n'écoute le *kankafotra*, constate le chef du *fokontany* d'Andravola, parce qu'il faut s'installer dans la forêt. Le seul moyen restant de connaître le devenir de l'année, c'est d'écouter le tonnerre, qu'on entend à partir du 20 août et courant septembre.

Ce langage rituel oppose, d'un côté, les animaux femelles et leur petit symbolisant la fertilité, le lien générationnel et la continuité de la vie, de l'autre, les animaux mâles et l'un d'eux orphelin symbolisant la violence, le désordre et la rupture de générations. Les couleurs des robes forment aussi un langage complexe très signifiant, non détaillé ici.

Le rite s'adosse à des connaissances environnementales particulièrement bien conservées et transmises chez les Cinq Hommes. Ce type d'association entre savoirs écologiques et rite est observé ailleurs. Des écologues ont constaté, dans les savoirs indigènes des aborigènes australiens, les liens systématiques entre l'observation de faits concernant des éléments abiotiques (cosmologiques) et biotiques (plantes, animaux) (Prober *et al.* 2011), comme dans l'Ankaratra, entre chant du coucou et grondement de tonnerre. Au Brésil, des prophètes de pluie utilisent les mêmes éléments pour prévoir le temps (Pennesi 2007) ; ils s'appuient sur une observation très fine des signes, qu'ils font précéder de récits mythiques. Leur savoir est déclaré issu à la fois d'un don (de Dieu), de l'héritage des générations précédentes et de leur expérience de l'environnement.

L'observation du kankafotra au mois d'août s'accompagne de celle des phénomènes météorologiques tout au long de l'année rizicole (d'octobre à avril-mai). Le lien du premier chant du coucou, oiseau migrateur, et du début de la saison agricole⁴⁵ a entraîné, partout dans le monde, des croyances et des rites. Des observations scientifiques en France et en Inde montrent que le profil de contact de cet oiseau est modifié selon la météorologie et l'altitude, paramètres précisément pris en compte dans l'Ankaratra. Peyrusaubes, géoclimatologue, a observé ces mêmes savoirs, chez les cultivateurs merina, à 60 kilomètres à vol d'oiseau de l'Ankaratra (2010). Le chant du coucou « annonce le semis des plants [de riz] », dit un paysan, et un autre ajoute : « S'il chante au bas de l'arbre, il y aura peu de pluie, s'il chante au sommet, il y en aura beaucoup ! » Le proverbe « Les pluies des dernières eaux : quand leurs positions se confrontent, elles tombent » concerne les pluies de transition entre saisons qui sont très aléatoires sur les Hautes Terres, une caractéristique exprimée ici à travers la grille des positions des destins qui les montrent « se heurtant de face ». Comparant les perceptions paysannes sur les saisons aux données climatologiques, Peyrusaubes a trouvé une bonne correspondance, sauf pour la charnière avec la saison pluvieuse, début du travail rizicole, moment hypersensible qui favorise une plus grande diversité dans les perceptions individuelles. Les procédures d'annonce dans l'Ankaratra apparaissent comme une méthode collective pour réduire cette diversité des perceptions, organisée par la communauté la mieux placée géographiquement pour faire les premières observations. Le temps qu'il fait sur le massif de l'Ankaratra est en effet surveillé depuis de grandes distances sur les Hautes Terres.

Le risque de grêle est le deuxième aléa le plus redouté à cause de son azonalité, et les données à Madagascar sont rares⁴⁶. On s'en protège par une série d'interdits rituels imposés depuis les semis jusqu'à la moisson⁴⁷ et, en cas d'arrivée des nuages porteurs, en manipulant l'amulette ody spécialisée, faite des bois de la forêt. Bien que ces amulettes soient multipliées et possédées par un responsable dans chaque terroir rizicole, pour l'Ankaratra, c'est à Andraraty qu'est conservé l'ody principal que possédait Rabeniala. Il en existe chez tous les doyens, faits le plus souvent d'un assemblage de bois dont le savoir-faire se transmet ; sa consécration, ainsi que sa manipulation face au nuage, nécessite l'intervention d'un expert rituel. Des grêles persistantes dans l'Ankaratra signifient qu'il faut

45. Cet oiseau est aussi appelé *taontaonkafa*, « une autre année » (Rajemisa-Raolison 1995 : 928).

46. Dans certains villages de l'Ankaratra, un étudiant en géographie a recensé en 2010 jusqu'à 17 épisodes de grêle en une saison.

47. Notamment, interdit d'entrechoquer des cailloux. Au début des années 1960, l'innovation des bonbons comme offrande sur les sites de culte aurait provoqué plusieurs épisodes de grêle, avant que soit expliqué aux ancêtres que ce n'était pas un outrage à leur *fady* (entretien 1999).

régénérer le ody principal par un sacrifice au barrage de Rangoribe, lieu où se trouvait un tombeau dont l'ancêtre a été enlevé par les Français pour réduire la résistance de la région lors de la conquête (Savaron 1931), ce que la plupart des gens ignorent aujourd'hui.

L'ancrage écologique des rituels est en partie occulté par d'autres dimensions de la pratique des cultes, mais les savoirs sur lesquels ils s'appuient expliquent leur relatif succès sociologique. Succès entamé, au fil des transformations socio-économiques et religieuses, par d'autres rationalités et d'autres réponses culturelles aux incertitudes cosmologiques. Ces savoirs concernent aussi le comportement des espèces forestières.

La régénération de la forêt : discours locaux et mesures naturalistes

Trois espèces occupent 80 % de la surface de la forêt naturelle d'Ankaratra : le *lalona* (*Weinmannia bojeriana*, Cunoniaceae), qui entoure notamment les anciennes tombes (Goodman 1996), le *lampivahatra* (*Ilex mitis*) et le *tsitsihina* (*Dicoriphe viticoïdes*)⁴⁸. L'épaisse canopée et le pacage saisonnier des bœufs en sous-bois – un ingénieur agronome y a dénombré 140 bœufs à demi sauvages (Mussard 1991) – limitent les plantes en sous-étage. Les fabricants de savon réduisent en cendres les feuilles vertes de *lampivahatra*, contrariant la repousse par rejets (le *tsitsihina* semble épargné).

Parmi les récits relevés, un seul a pour thème une espèce végétale, le *tsitoavina* (*Dodonaea madagascariensis* [Radlk. Sapindaceae])⁴⁹, assez bien représenté dans la forêt. Rabe et Ranaivo nous le racontent dans l'ancien village de Lakapanorona, donné comme cadre de l'événement. À côté d'une des pierres levées qui bornent la place centrale, au nord, se trouve un plateau de *fanorona* (jeu de stratégie) gravé sur une pierre plate. Le nom du site renvoie à ce jeu dont la présence dans les lieux de pouvoir, ici comme en d'autres villages historiques, souligne la dimension rituelle⁵⁰. L'histoire dit qu'un jour, Lakapanorona fut attaqué, mais le roi, ne voulant pas interrompre une partie de *fanorona* difficile, laissa les ennemis franchir les sept fossés entourant le site⁵¹, avant de saisir au dernier moment un bois de *tsitoavina* et de le lancer sur eux en le faisant tourner. Le bois écrasa les ennemis, déclencha une inondation qui acheva leur extermination et, allant se planter sur la colline d'Ambohijanaka située au sud-ouest, donna une graine ou un fruit qui est à l'origine de la forêt qui y pousse aujourd'hui, fréquentée par les habitants de l'Ankaratra.

48. On compte par ailleurs 38 espèces endémiques de flore.

49. Il pousse notamment sur le tombeau d'Andriandambomanjaka. *Tsitoavina* peut être traduit par « Qui n'accepte pas (/qu'on n'accepte pas) ».

50. Lakapanorona est le nom du point central (*laka*) du plateau de *fanorona*, là où se croisent les lignes : celui qui tient le *laka* a les plus grandes chances d'être vainqueur. Au figuré : « centre, bon endroit » (Rajemisa-Raolison 1995).

51. Motif cité dans les *Tantara ny andriana* à propos d'un prince d'Imerina, mais avec une signification inverse.

L'espèce *tsitoavina* montre un bon taux de réussite de replantation tant par graine que par plant (expériences menées en forêt naturelle à Ambohitantely, au nord-est de la capitale) ; elle n'aime pas l'ombre, c'est une des premières à repousser après un feu et à tenir à long terme (Pareliussen, 2004)⁵². Ces observations semblent rejoindre le mythe qui évoque clairement la régénération par plant et graine, en même temps qu'il souligne le pouvoir des bois et la centralité politique de la forêt. Les graines de *lalona* (*Weinmannia sp.*), inadaptées à la pépinière et au recru ombragé, germent mieux elles aussi dans les endroits ouverts et en bordure de forêt, où malheureusement elles sont le plus exposées aux prédatations.

Les savoirs indigènes témoignent d'une observation locale et contextuelle de l'atmosphère et des espèces naturelles qui contribuent à les faire considérer comme valides par des populations d'agriculteurs. Généralement inadaptés à des environnements transformés ou à des échelles plus vastes, ces savoirs doivent être replacés dans une histoire. Leur transmission est une manière pour le groupe de descendance de maintenir la mémoire de son installation et de l'adaptation à son environnement. Ces récits ne relatent d'ailleurs rien de statique mais une suite de commencements et de transformations toujours en cours.

Conclusion : décalages et paradoxes en matière d'acteurs, d'échelles politiques et d'objets de patrimonialisation

Le succès sur la longue durée des cultes ancestraux qui rassemblent la population régionale, y compris les pratiquants de la capitale, et le maintien des Cinq Hommes à la tête du contrôle des grands rituels cycliques peut être considéré comme le signe d'une patrimonialisation localement réussie. Les savoirs sur le climat, validés par l'expérience vécue par la population régionale d'agriculteurs livrée aux incertitudes cosmologiques, se transmettent également par le rituel et ont contribué à structurer l'autorité des Cinq Hommes dans leurs rôles spécifiques. Mais la mise en œuvre sociale des rituels, loin d'être une procédure allant de soi, s'inscrit dans un champ politique évoluant dans le temps. Actuellement, on observe, d'une part, que les effets de la pression anthropique sur la forêt, tant des pèlerins que des divers usagers, dépassent l'autorité des responsables rituels ; d'autre part, que les dispositifs environnementaux les plus récents réclament l'implication active des communautés, sur lesquelles les Cinq Hommes cherchent de ce fait à maintenir leur autorité. Or, tant qu'ils se réfèrent aux savoirs décrits plus haut et à l'échelle de gouvernementalité à laquelle ceux-ci se rapportent, ils ont du mal à y répondre. Pour se constituer en représentants des riverains de la forêt, il leur faut passer outre le

52. La plante a par ailleurs un usage médicinal (maux de ventre).

critère d'appartenance de la filiation, et ouvrir la communauté des descendants à tous les habitants, y compris à ceux que les ancêtres avaient bannis.

Cette patrimonialisation locale à l'avenir incertain ne s'est pas encastrée dans les formes de patrimonialisation nationales, avec lesquelles elle est en conflit, ni internationales, avec lesquelles elle est en décalage. Les Tankaratra ne se sont pas approprié leur temple protestant en 1869 pour y inscrire l'histoire de leurs familles dominantes, comme le firent les habitants d'Antananarivo et d'Ambatolampy. Les Cinq Hommes n'y ont sans doute pas vu d'intérêt à l'époque, leur domination se fondant sur leurs cultes ancestraux. Ceux-ci étaient périphériques dans l'espace politique de l'Imerina, et sont devenus subalternes quand l'histoire royale et chrétienne a été patrimonialisée à l'échelle nationale. Par ailleurs, les cultes ancestraux dans l'Ankaratra prennent en compte l'environnement floristique (forêt sclérophylle de montagne) et paysager, alors que c'est uniquement dans deux espèces de faune locale, sans rôle rituel – des batraciens endémiques – que les conservationnistes ont identifié des valeurs de biodiversité dignes de l'intérêt international.

Quelle opportunité offrira ce projet de conservation des batraciens pour faire converger les différentes conceptions de la patrimonialisation ? Depuis les années 2000, Missouri Botanical Gardens et CI concentrent leur action sur les forêts d'Ibity et Itremo, où 500 espèces végétales, en majorité endémiques, sont recensées. Ils visent la suppression des feux anthropiques annuels et l'éradication des pins, espèce envahissante, afin d'ouvrir l'écotourisme et au trekking les panoramas et la flore de ces sites⁵³ (Missouri Botanical Garden, 2003 : 18). L'Ankaratra est désormais pris en compte dans le « Schéma directeur du tourisme durable et du thermalisme de la région Vakinankaratra (2007-2012) ». Issu de la coopération avec la région Auvergne, ce schéma a permis, à Ibity, des expériences réussies d'associations villageoises accueillant et guidant les écotouristes. L'Ankaratra, avec ses panoramas grandioses sur les Hautes Terres centrales, retrouvera-t-il les conditions de l'époque coloniale, quand des pistes entretenues par la Station menaient à la table d'orientation proche du tombeau d'Anosiarivo ? Des touristes nationaux ou internationaux se mêleront-ils aux pratiquants des cultes, comme on le voit dans le grand rituel sakalava du bain des reliques (*fitampoha*), dans le nord-ouest de l'île ? Les Cinq Hommes auraient-ils encore leur place dans une telle configuration ? Ne peut-on imaginer que les cultes perdurent même si la déforestation s'aggrave⁵⁴ ? Quelles que soient les réponses, le cas de la forêt d'Ankaratra permet, comme l'écrivent Hertz et Chappaz (2012 : 7), non seulement de dévoiler les stratégies, les intérêts et

53. Sous protection provisoire depuis 2008, Ibity est devenu « aire protégée » en 2015.

54. Il existe sur les sommets dénudés de l'ouest du massif, comme le Tsiafajavona – 2 643 mètres – et hors de l'autorité des Cinq Hommes, des lieux de cultes aux esprits recevant des pratiques similaires à celles des tombeaux.

les représentations des acteurs directement concernés par le patrimoine, mais également d'analyser des transformations sociales plus globales.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDRIAMPENITRA S. Tantely, 2007, *La Dynamique des paysages dans le bassin versant de l'Ankeniheny (Vakinankaratra, Hautes Terres malgaches)*, mémoire de maîtrise de géographie, université d'Antananarivo.
- BLANCHY Sophie, 1998, *Ankaratra, la forêt des ancêtres (Madagascar 1997)*, VHS, 28 m, montage LASMEA (université de Clermont-Ferrand), CNRS 2006.
- 2008, Sources, divinités, territoires. Représentations et usages de l'eau à Madagascar, in Anne-Marie Guimier-Sorbets (dir.), *L'Eau. Enjeux, usages et représentations*, Paris, De Boccard : 279-286.
- 2013, Serment et cohésion sociale à Madagascar : l'imprécation *tsitsika* dans l'Ankaratra, in Raymond Verdier, Nathalie Kálnoky, Soizic Kerneis (dir.), *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan : 325-337.
- BLANCHY Sophie, ANDRIAMAMPINANINA Rahajesy, 2001, Possession, transe ou dialogue ? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar), in Marie-Claude Dupré (dir.), *Familiarité avec les dieux, banalité de la transe en Afrique et dans l'océan Indien*, Presses universitaires de Clermont-Ferrand : 23-62.
- BLANCHY Sophie, RAKOTOARISOA Jean-Aimé, BEAUJARD Philippe, RADIMILAHY Chantal (dir.), 2006, *Les dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, synchrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala.
- BLANC-PAMARD Chantal, RAKOTO RAMIARANTSOA Hervé, 2010, Pour un développement durable des communautés locales, *Taloha* 19, [en ligne], <<http://www.taloha.info/document.php?id=784>>, consulté le 18/08/2012.
- BOHENSKY Erin L., MARU Yiheyis, 2011, Indigenous Knowledge, Science, and Resilience: What Have We Learned from a Decade of International Literature on 'Integration'?, *Ecology and Society* 16 (4), [en ligne], <<http://dx.doi.org/10.5751/ES-04342-160406>>, consulté le 25/08/2012.
- BONDAZ Julien, GRAEZER BIDEAU Florence, ISNART Cyril, LEBLON Anaïs (eds), 2014, *Les Vocabulaires locaux du « patrimoine ». Traductions, négociations et transformations*, Zurich-Berlin, Lit Verlag, « Études d'anthropologie sociale de l'université de Fribourg ».
- CALLET François, 1908 [1872], *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, 2 vol., Tananarive, Imprimerie officielle, trad. par Georges-Sully Chapus et Edmond Ratsimba, sous le titre *Histoire des rois*, 5 t. (I : 1953 ; II : 1956 ; III, IV, V : 1958), Tananarive, Académie malgache.
- CARTRY Michel, 1993, Les bois sacrés des autres : les faits africains, in Collectif, *Acte du colloque international organisé par le centre Jean-Bérard et*

- l'École pratique des hautes études (V^e section), Naples, 23-25 novembre 1989*, « Collection du centre Jean-Bérard » 10 : 193-208.
- DEZ Jacques, 1967, Le Vakinankaratra, esquisse d'une histoire régionale, *Bulletin de Madagascar* 256 : 657-702.
- 1971, La légende de l'Ankaratra, *Annales de l'université de Madagascar, série Lettres et Sciences humaines* 12 : 93-126.
- DUGAST Stéphan, 2010, Bois sacrés, lieux exceptés, sites singuliers : un domaine d'exercice de la pensée classificatoire (Bassar, Togo), in Dominique Juhé-Beaulaton (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris, Karthala : 159-184.
- FONTOYNONT Antoine M., RAOMANDAHY Emmanuel, 1940, Les Andriana du Vakinankaratra, *Bulletin de l'Académie Malgache*, ns, XXIII : 33-56.
- GOEDEFROIT, Sophie, 2002, Stratégies patrimoniales au paradis de la nature, in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bertrand Roussel (éditeurs scientifiques), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD : 125-166.
- GOODMAN Steven M., RAKOTONDRAVONY Daniel, SCHATZ Georges, WILMÉ Lucienne, 1996, Species Richness of Forest-Dwelling Birds, Rodents and Insectivores in a Planted Forest of Native Trees: A Test Case from the Ankaratra, Madagascar, *Ecotropica* 2: 109-120.
- GUILLAUMET Jean-Louis, BETSCH Jean-Marie, CALLMANDER Martin W., 2008, Renaud Paulian et le programme du CNRS sur les hautes montagnes à Madagascar : étage vs domaine, *Zoosystema* 30 (3) : 723-748.
- HERTZ Ellen, CHAPPAZ-WIRTHNER Suzanne, 2012, Le patrimoine a-t-il fait son temps ? *ethnographiques.org* 24, [en ligne], <<http://www.ethnographiques.org/2012/Hertz,Chappaz-Wirthner>>, consulté le 16/01/2015.
- JUHÉ-BEAULATON Dominique (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris, Karthala.
- LARSON Pier, 1997, Capacities and Mode of Thinking. Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity, *The American Historical Review* 102 (4) : 969-1002.
- MAYEUR Nicolas, 1913, Voyage dans le sud et dans l'intérieur des terres et particulièrement au pays d'Ancove, janvier 1777, rédigé par Barthélémy de Froberville, *Bulletin de l'Académie Malgache* 12 : 139-176.
- MISSOURI BOTANICAL GARDEN, 2003, Ravintsara, newsletter, vol. 1 (2).
- MOREAU Sophie, 2005, Logique patrimoniale et conservation de la forêt : L'exemple de la forêt d'Ambondrombe, Sud-Betsileo, Madagascar, in Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais, Bertrand Roussel (éditeurs scientifiques), *Patrimoines naturels au sud : Territoires, identités et stratégies locales*, Paris, IRD : 291-310.
- MUSSARD Andriamanana R., 1991, *Étude et approche de la conservation de la forêt de l'Ankaratra*, Deutsche Gesellschaft für technische

- Zusammenarbeit, Antananarivo.
- OTTINO Paul, 1998, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance, et patrimoine*, Paris, Karthala-ORSTOM.
- PENNESI Karen E., 2007, *The Predicament of Prediction: Rain Prophets and Meteorologists in Northeast Brazil*, PhD thesis, Department of Anthropology, University of Arizona.
- PARELIUSSEN Ingar, 2004, *Natural and Experimental Tree Establishment in a Fragmented Forest, Ambohitantely Forest Reserve, Madagascar*, Dr. Scient. Thesis Department of Biology Faculty of Natural Sciences and Technology Norwegian University of Science and Technology.
- PEYRUSAUBES Daniel, 2010, Le film du temps en Imerina (Madagascar) : dialogue entre lecture paysanne et lecture « scientifique » *ÉchoGéo* 11, [en ligne], <<http://echogeo.revues.org/index11667.html>>, consulté le 11/06/2011.
- PROBER Suzanne M., O'CONNOR Michael H., WALSH Fiona J., 2011, Australian Aboriginal Peoples' Seasonal Knowledge: A Potential Basis for Shared Understanding in Environmental Management, *Ecology and Society* 16 (2): 12, [en ligne], <<http://www.ecologyandsociety.org/vol16/iss2/art12>>, consulté le 25/08/2012.
- RAJEMISA-RAOLISON Régis, 1995, *Rakibolana malagasy*, Fianarantsoa, Ambozontany.
- RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise, 2001, *Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches. Les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- RAMILISONINA, 2001, Topographie religieuse d'un terroir et relation entre vivants et ancêtres à Madagascar. Les Bezanozano Zanadroandrena et Tsimifahy (Mandialaza-Moramanga), *Études océan Indien* 30 : 99-127.
- RAZAFINDRALAMBO Lolona Nathalie, 2008, Les statuts sociaux dans les Hautes Terres malgaches à la lumière des archives missionnaires norvégiennes, *Ateliers du LESC* 32, [en ligne], <<http://ateliers.revues.org/2122>>.
- SAVARON Claude. 1931. Notes sur les Antankaratra et sur la forêt de l'Ankaratra (Manjakatempo), *Bulletin de l'Académie Malgache*, ns, XIV : 67-73.
- SONGADINA, Bulletin de C.I. [Conservation International - Madagascar] 3, 2009.
- TORNATORE Jean-Louis., 2007, Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale. De quelques manières de s'accommoder au passé, in Vincent Meyer, Jacques Walter (dir.), *Formes de l'engagement et espace public*, Nancy, Presses universitaires de Nancy.
- WOHLING Marc, 2009, The Problem of Scale in Indigenous Knowledge: A Perspective from Northern Australia, *Ecology and Society* 14 (1), [en ligne], <<http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss1/art1>>, consulté le 23/01/2015.

*Résumé***Les sites de culte ancestraux, entre histoire locale et mondialisation des ressources (Ankaratra, Madagascar)**

L'article interroge les effets de la politique étatique de reconnaissance des savoirs thérapeutiques dits traditionnels sur la forêt sacrée de l'Ankaratra, proche de la capitale de Madagascar. Cette politique, induite par les dispositifs mondiaux de protection de l'environnement et de valorisation de la médecine traditionnelle, a entraîné une augmentation des prélèvements en plantes dans la forêt sacrée et modifié le marché de plantes brutes dans les villages environnants. Dans ce contexte, les chefs rituels locaux rencontrent des difficultés grandissantes à maintenir leur autorité pour assurer la protection de la forêt. Des guérisseurs étrangers, principalement des présidents d'associations de tradipraticiens venus de la capitale, profitent de cette situation pour contester leur légitimité et accéder plus librement aux ressources de la forêt sacrée. L'article analyse les rivalités entre les guérisseurs urbains et les chefs rituels locaux, en mettant en évidence les stratégies de légitimation et les dynamismes sociaux qui sont à l'œuvre.

Mots-clés : Madagascar, Ankaratra, politique d'intégration de la médecine traditionnelle, environnement, forêt sacrée, tradipraticien, savoirs traditionnels, plante.

*Abstract***Ancestral places of worship: Between local history and the globalization of resources (Ankaratra, Madagascar)**

The article analyses the effects of the policy of recognizing 'traditional' therapeutic knowledge on a sacred forest located in Ankaratra, near Madagascar's capital, Antananarivo. This policy was formed by international plans to protect the environment and valorize traditional medicine. It has led to an increase in plants being taken from the sacred forest, and has modified the plant market in the surrounding villages. In this context, local ritual leaders have growing difficulties maintaining their authority to ensure the forest's protection. External healers, mainly presidents of associations from the capital, take advantage of this situation to dispute the leaders' legitimacy and so increase their own access to the resources of the sacred forest. This article analyzes the rivalries between urban healers and local ritual leaders by highlighting the strategies of legitimization and the social dynamics which are at work.

Keywords: Madagascar, Ankaratra, integration of traditional medicine policy, environment, sacred forest, traditional healer, indigenous knowledge, plants.

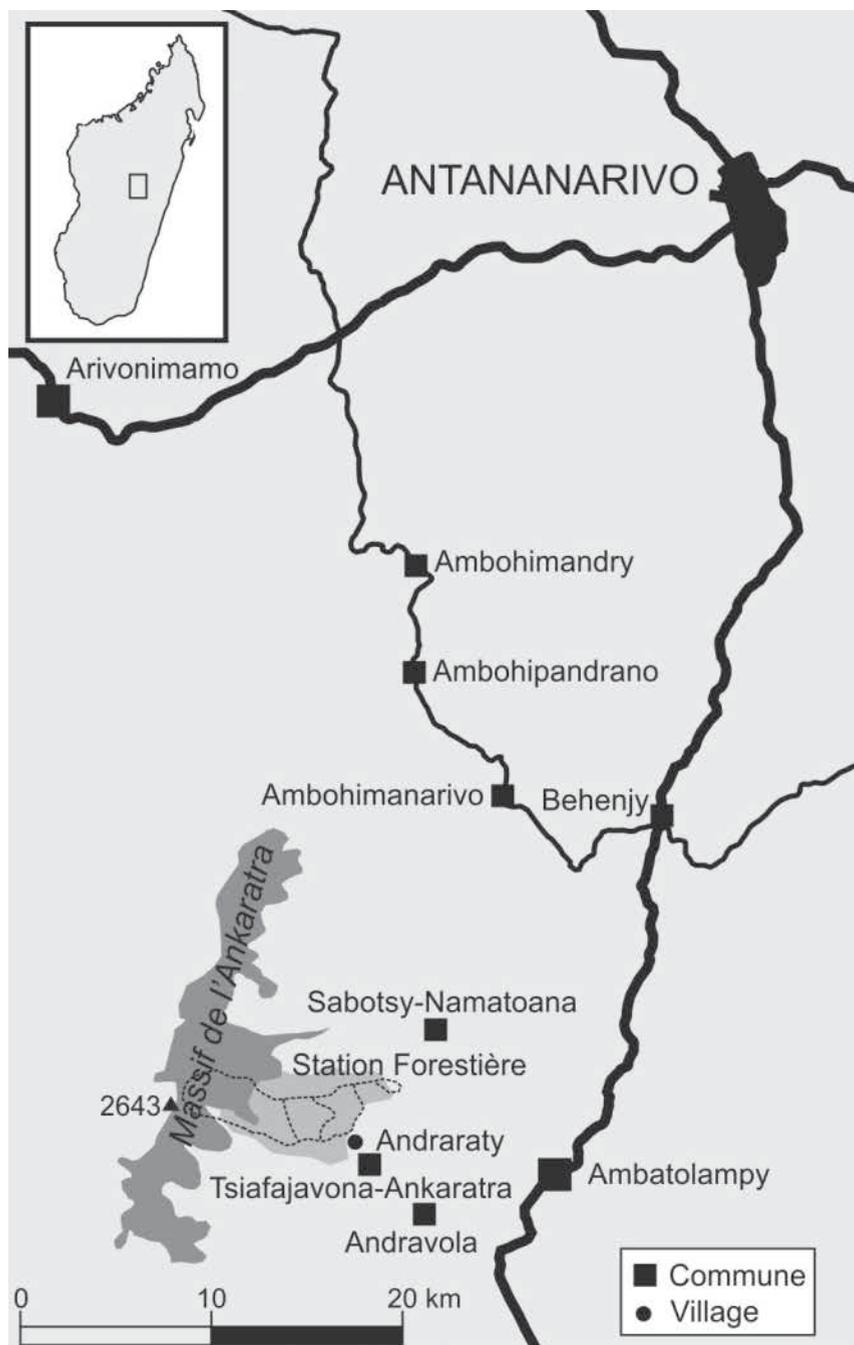
LES SITES DE CULTE ANCESTRAUX, ENTRE HISTOIRES LOCALES ET MONDIALISATION DES RESSOURCES (ANKARATRA, MADAGASCAR)

DÉBORAH CORRÈGES

DOCTEUR EN ANTHROPOLOGIE DE L'EHESS, PARIS

Penser séparément le thème de l'environnement et celui de la santé est impossible sur le continent africain. Signée en 1992, la Convention sur la diversité biologique (CDB) de Rio avait pour objectif de résoudre les problèmes juridiques du commerce international des plantes. Une dizaine d'années plus tard, l'intégration juridique de la médecine traditionnelle, demandée par l'Organisation mondiale de la santé (OMS), visait à son tour à résoudre les problèmes liés à l'application de la CDB. Or les premières politiques de reconnaissance de la médecine traditionnelle ont dérégulé les échanges de plantes et de savoirs entre les pays du Sud et les industries pharmaceutiques. La médecine traditionnelle, fondée sur la connaissance et l'utilisation de plantes médicinales, prend également des formes symboliques et rituelles. À Madagascar, ce nouveau dispositif de l'OMS a entraîné l'agrément d'associations de tradipraticiens par le ministère de la Santé (dès 2002), l'intégration de médicaments à base de plantes dans les structures sanitaires publiques (dès 2006) et la reconnaissance juridique de l'exercice de la médecine traditionnelle (dès 2007). Mais cette intégration permet-elle vraiment de préserver l'environnement, comme cela est en partie annoncé, ou bien augmente-t-elle, au contraire, les pressions sur la biodiversité ?

Dans le cadre de ce dispositif, des leaders urbains d'associations de tradipraticiens ont émergé, dans la capitale malgache principalement, avec pour caractéristiques de mener leur carrière à partir de savoirs divers et hybrides, et de nourrir progressivement des ambitions politiques à l'égard des lieux de culte, dont ceux de l'Ankaratra fournissent un exemple. Le massif forestier de l'Ankaratra, situé à une centaine de kilomètres au sud-sud-ouest de Tananarive, dans la région du Vakinankaratra (littéralement, « Coupée-par-l'Ankaratra ») (voir carte), est composé d'arbres plantés dans le cadre d'une station forestière et de lambeaux de forêt primaire réputés abriter des esprits puissants. Un groupe de descendance, appelé les *Dimy Lahy* (littéralement, les « Cinq Hommes »), se revendique comme héritier des savoirs légués par les ancêtres (dont les tombeaux sont situés sur les hauteurs du massif) : à ce titre, leurs chefs assurent la gestion rituelle de la forêt sacrée selon des rites précis. Mais les tradipraticiens de Tananarive sont intéressés par les ressources de la forêt sacrée (plantes, bois, eau), censées détenir beaucoup de *hasina*, force sacrée d'origine divine assurant



Carte : Ankaratra, carte de situation
D'après carte FTM d'Antananarivo, 1990.

l'efficacité des remèdes. Leur désir d'accéder au massif forestier en contournant le contrôle des chefs locaux, et celui d'imposer leur autorité rituelle sur le site, sont anciens. La légitimité des Dimy Lahy fut pendant un temps incontestée, renforcée par leur implication dans des dispositifs étatiques environnementaux. Mais l'échec d'une politique de préservation de l'environnement, couplé à des changements sociaux, menace désormais la forêt naturelle et l'autorité rituelle des chefs locaux, tandis que les tradipraticiens gagnent en puissance dans le cadre de la reconnaissance de la médecine traditionnelle. Comment ce dispositif de santé a-t-il ravivé les luttes de légitimité menées par les guérisseurs de Tananarive dans la forêt sacrée de l'Ankaratra ?

Depuis quelques années, la recherche sur les pratiques médicales à Madagascar s'est renouvelée et actualisée, notamment avec la soutenance de plusieurs thèses (Lefèvre 2007, Corrèges 2014, Burguet 2014). Les travaux en ethnobotanique de Gabriel Lefèvre menés dans le sud-ouest de Madagascar, ainsi que le numéro spécial de la revue *Études océan Indien* qu'il a dirigé, intitulé *Plantes et sociétés* (2009), rappellent que, sur la Grande Île, la plante n'est pas réductible à sa dimension biologique mais que son usage, largement symbolique, s'inscrit dans le champ du magique et du religieux. Dans ses travaux en anthropologie sociale et culturelle, Delphine Burguet montre comment les devins-guérisseurs de l'Imerina et du Voninongo convoquent les entités sacrées attachées aux plantes pour servir une stratégie d'ascension sociale et politique (2012, 2014a, 2014b). Dans ma thèse, j'étudie cette ascension au prisme de la mondialisation, à l'heure d'une pleine restructuration de la médecine traditionnelle, dans le cadre de la politique de reconnaissance menée par l'État malgache sur la demande de l'OMS (2014). Les anthropologues ont, depuis longtemps, montré que les programmes de l'OMS modifient considérablement les savoirs et les pratiques des devins-guérisseurs africains (Dozon 1987, Fassin et Fassin 1988, Fassin 1992), mais l'aspect juridique des programmes actuels de reconnaissance de la médecine traditionnelle entraîne un rapport à la globalisation tout à fait inédit : la construction d'une spécialité professionnelle en médecine traditionnelle au sein de l'institution médicale ; les nouvelles légitimités des acteurs étrangers, français en particulier, à recevoir des plantes et des savoirs relatifs à leur utilisation, et l'organisation législative du commerce local et international des médicaments à base de plantes (Corrèges 2014). Ce qui avait été très peu étudié est le lien entre les difficultés d'application de la Convention sur la diversité biologique de Rio, signée en 1992, et la *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005*¹.

1. Organisation mondiale de la santé, 2002, *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005*, document en ligne sur : apps.who.int/medicinedocs/pdf/s2298f/s2298f.pdf

Dans cette perspective, nous analysons ici l'impact de l'institutionnalisation de la médecine traditionnelle sur les structures sociales locales et régionales, autour de la forêt sacrée de l'Ankaratra. Nous mettons en regard deux ensemble de données : les éléments d'observation recueillis à Ankaratra lors de la fête rituelle dite de « Alahamady » de 2008 – cultes aux ancêtres célébrés le premier du mois lunaire d'Alahamady donnant lieu annuellement à un grand moment de cueillette d'éléments naturels (plantes, bois, terre, eau) destinés à la confection des remèdes ; et les dispositifs mondiaux de protection de la biodiversité, de l'exploitation des plantes (médicinales), de la reconnaissance par les États du Sud des médecines traditionnelles. Ce texte prend également en compte les dynamiques entre la ville et la campagne et montre que la médecine traditionnelle institutionnalisée devient un outil de pouvoir entre les mains d'habiles entrepreneurs urbains qui tentent de placer sous leur dépendance les chefs rituels locaux, alors que ces derniers exerçaient préalablement un droit de contrôle sur les ressources forestières.

Dans un premier temps, nous décrivons les dispositifs mondiaux de protection de la biodiversité et de reconnaissance de la médecine traditionnelle, en interrogeant leurs effets sur le marché des plantes brutes dans l'Ankaratra. Puis nous analysons les stratégies mises en œuvre par les guérisseurs extérieurs, à l'égard des chefs rituels des Dimy Lahy pour accéder aux ressources du site, en mettant en valeur les effets du nouveau dispositif de santé. Enfin, nous montrons les stratégies politiques des présidents d'associations de tradipraticiens, en retraçant le parcours de celui de l'association *Lovasoa* (littéralement, « Bon héritage »), qui mena une grande offensive pour conquérir les sites d'Ankaratra.

DISPOSITIF MONDIAL DE PRÉSERVATION DE LA BIODIVERSITÉ ET MARCHÉ DE PLANTES BRUTES

Initialement pensé pour protéger la biodiversité après les difficultés de la Convention sur la diversité biologique (CDB), le dispositif de reconnaissance de la médecine traditionnelle fait ressentir ses effets sur le milieu rural, puisqu'il augmente les demandes commerciales en plantes brutes et le pouvoir social des tradipraticiens urbains. Nous présentons d'abord les deux grands dispositifs mondiaux, l'un en matière de biodiversité, l'autre en matière de médecine traditionnelle, avant d'en décrire les effets sur le commerce des plantes dans le massif de l'Ankaratra.

La Convention sur la diversité biologique (CDB) en 1992 : la gouvernance mondiale en matière de biodiversité

L'intérêt scientifique pour les pharmacopées africaines émergea sous la colonisation et prit une ampleur mondiale dès les années 1960. Sous

l'influence d'intellectuels africains, comme le médecin malgache Albert Ratsimamanga, l'Organisation de l'Union africaine (OUA), fondée en 1963, organisa durant cette décennie de nombreux symposiums en faveur de la médecine traditionnelle, et créa en 1972 un Comité interafricain sur la pharmacopée. L'Organisation mondiale de la santé adopta aussi des résolutions² concernant la recherche scientifique sur les plantes en vue d'une production de médicaments. Ce mouvement mondial aboutit, en 1978, à la déclaration d'Alma-Ata par laquelle l'OMS appelait à une participation des guérisseurs aux dispositifs de santé et mettait l'accent sur l'intérêt scientifique et industriel des pharmacopées (Destexhe 1987). Ces premiers mouvements mondiaux en matière de valorisation de la médecine traditionnelle incitèrent les industries pharmaceutiques occidentales, dont l'innovation stagnait, à s'allier à l'ethnopharmacologie, dans le but d'étudier les pharmacopées des pays du Sud pour y découvrir de nouvelles molécules (Pignarre 2004).

Mais, dans les années 1990, des ONG indigénistes ou environnementales dénoncèrent l'exploitation abusive des ressources des pays du Sud par les firmes multinationales, posant alors la question du statut juridique de la biodiversité et des savoirs traditionnels dans le commerce international (Aubertin 2002, Motte-Florac 2002). À la suite du sommet Planète Terre tenu le 5 juin 1992 à Rio de Janeiro sous l'égide des Nations unies, la signature de la Convention sur la diversité biologique institutionnalisa une nouvelle gouvernance mondiale en matière de biodiversité. La reconnaissance des « savoirs traditionnels » et du droit souverain des États sur les éléments de leur biodiversité semblait être une victoire pour les pays du Sud. Mais le « partage juste et équitable des avantages découlant de l'exploitation des ressources génétiques » (art. 8j) posa problème (Roussel 2003). Il fallait s'accorder sur l'objet des savoirs traditionnels et identifier leurs détenteurs afin de mettre en place un système juridique relatif à la propriété intellectuelle (Aubert 2002 ; Amari *et al.* 2008).

Dans cette perspective, des mesures furent prises. Sur la demande de l'OMS, l'État malgache créa en 1992 un service de la Pharmacopée et de la Médecine traditionnelle (SPMT), ayant pour missions d'élaborer une Pharmacopée³ nationale (inventorier les plantes et lister les savoirs traditionnels relatifs à leur utilisation) et de mettre en place une association

2. Volonté de procéder à des recherches scientifiques sur les pharmacopées pour assurer la couverture en médicaments des pays en voie de développement (XX^e Assemblée mondiale de la santé, septembre 1969, résolution WHA 22-54, Genève) ; mise en place d'un programme d'étude des plantes médicinales (XXXI^e Assemblée mondiale, septembre 1977, résolution WHO 31-33, Genève).

3. Il est d'usage d'écrire *Pharmacopée* avec une majuscule pour désigner le texte officiel composé des monographies de plantes et destiné à la réglementation des médicaments, et avec une minuscule pour désigner un ensemble de plantes.

nationale de guérisseurs (identifier les détenteurs de ces savoirs)⁴. En 1993 fut créé le ministère malgache de l'Environnement (Cabanes 2000 : 10). À l'échelle mondiale, l'Organisation mondiale du commerce (OMC), née en 1994, contraignit les pays du Sud à adopter l'accord sur « les Aspects des droits de propriété intellectuelle qui touchent au commerce (ADPIC) » (Michalet 2004 : 120).

Le programme d'intégration juridique de la médecine traditionnelle de l'OMS en 2002 : l'essor du marché des plantes

L'élaboration des Pharmacopées nationales et la mise en place des associations de guérisseurs étaient des étapes préalables visant à résoudre les problèmes juridiques du commerce international des plantes et de leurs savoirs associés, soulevés par l'application de la CDB (Aubert 2002 ; Amari *et al.* 2008). Devant le retard de l'ensemble des pays du Sud à légiférer en ce sens⁵, l'OMS publia la *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2002-2005* dans laquelle elle imposait à ses États membres d'intégrer juridiquement la médecine traditionnelle dans le système national de santé, et, de ce fait, de mettre en place les étapes juridiques demandées. Comme l'a souligné Laurent Pordié (2005), ce programme s'inscrivit de manière inédite dans le rapport à la globalisation économique. Concrètement, ce programme mondial de médecine traditionnelle eut pour effet de déplacer les questions juridiques liées à l'environnement vers les espaces politiques de la santé.

Dans le cadre du dispositif de la conditionnalité construite par l'ensemble des bailleurs de fonds, le gouvernement malgache du président Marc Ravalomanana fonda l'Association nationale des tradipraticiens malgaches⁶, puis le Comité national consultatif de la médecine traditionnelle (dont l'objectif était le « renforcement de la protection des DPI [droit de propriété intellectuelle] et du savoir autochtone, conformément à la Convention sur la diversité biologique [CDB⁷]»). En janvier 2003, le gouvernement déclara ouverte une politique nationale de médecine traditionnelle. Il annonçait l'élaboration d'une loi concernant « l'accès aux ressources biologiques et en particulier les plantes médicinales, la protection du savoir traditionnel et le partage équitable des bénéfices [...] conformément à la gestion locale sécurisée (GeLoSe), établie par l'Office national

4. Décret n°84-160 du 9 mai 1992.

5. En 2002, seuls cinquante pays environ avaient promulgué, ou étaient sur le point de promulguer, des législations nationales définissant les modalités d'accès aux ressources génétiques et de partage des avantages.

6. Récépissé n°221/02-MI/SPAT/ASS du 3 juin 2002.

7. Arrêté n°2339/2002 du 19 août 2002 « portant création, organisation et fonctionnement d'un Comité national consultatif de la médecine traditionnelle ».

pour l'environnement, et à la Convention de la diversité biologique dont Madagascar est signataire⁸ ».

Ensuite, l'État malgache commença à écrire la Pharmacopée malgache (avec l'appui du laboratoire pharmaceutique français Pierre Fabre) et réglementa la vente des plantes médicinales, la fabrication et la vente des médicaments à bases de plantes⁹. Ce processus législatif aboutit à l'officialisation de la médecine traditionnelle dans le système national de santé, d'une part en intégrant dans les structures sanitaires publiques, dès novembre 2006, des médicaments à base de plantes enregistrés par l'agence du médicament de Tananarive et, d'autre part, en reconnaissant juridiquement l'exercice de la médecine traditionnelle, en 2007¹⁰.

Au terme de ce processus législatif, le gouvernement de Marc Ravalomanana publia, en 2007, le *Madagascar Action Plan (MAP)*¹¹ qui présentait, avec l'objectif de « tirer avantage des défis de la mondialisation¹² », une stratégie économique fondée sur la commercialisation de sa biodiversité. Le document, intitulé *Madagascar naturellement*, reprenait la thématique du respect de l'environnement et de l'économie durable.

Quels sont les impacts de la politique d'intégration de la médecine traditionnelle menée par l'État, initialement pensée pour préserver la biodiversité, sur cette dernière ? Pour l'heure, disons surtout que le fait d'avoir intégré les médicaments à base de plantes dans les structures publiques et officialisé des tradipraticiens a considérablement augmenté les besoins en plantes brutes.

L'intégration des médicaments à base de plantes dans les structures sanitaires publiques a donné au laboratoire pharmaceutique malgache privé Homéopharma un élan depuis qu'il est devenu le premier fournisseur de l'État – l'agence du médicament d'Antananarivo lui ayant délivré 16 autorisations de mise sur le marché (AMM) sur les 21 attribuées en 2006. Créé l'année même de la signature de la CDB, en 1992, le laboratoire employait alors 4 personnes, pour 457 aujourd'hui, et proposait une quinzaine de produits à base de plantes et d'huiles essentielles, pour 400 aujourd'hui. De nos jours, le laboratoire n'a pas seulement le monopole commercial du marché public couvrant les hôpitaux de l'île et ses 2 500 centres de santé, il exporte aussi vers les marchés européen et africain. Son directeur général évalue à 300 000 le nombre de ses clients et à 10 millions d'euros

8. Politique nationale de médecine traditionnelle, janvier 2003, page 3. Texte obtenu auprès du ministère de la Santé en août 2008, publication non trouvée dans les *Journaux officiels de la République de Madagascar*.

9. Décret n° 2003-1097 du 25 novembre 2003.

10. Décret n° 2007-805 du 21 août 2007.

11. Pour une lecture en version intégrale du *Madagascar Action Plan (MAP) 2007-2010, Madagascar naturellement*, voir le site officiel <<http://www.map.gov.mg>>.

12. *Ibid.* : 3.

son chiffre d'affaires¹³. Pour répondre à l'augmentation de ses besoins en plantes brutes, Homéopharma fait appel à des collecteurs privés répartis sur l'ensemble de l'île, agissant à titre individuel ou parfois organisés en coopératives de paysans, et qui souvent s'adressent eux-mêmes à des ramasseurs informels. Par conséquent, la majorité des plantes utilisées par Homéopharma provient de la cueillette sauvage en plantes brutes¹⁴. Pour assurer l'approvisionnement permanent de quelques produits, le laboratoire a aussi entrepris de cultiver 600 hectares de plantations dans la région de Brickaville-Ambila, 10 hectares dans celle de Moramanga et 10 autres hectares aux alentours de Tananarive (où se trouve son unité de fabrication)¹⁵.

Du côté des guérisseurs, la reconnaissance juridique de la médecine traditionnelle, en 2007, a aussi intensifié leur activité. Alors que les guérisseurs cueillent traditionnellement les plantes nécessaires à la confection de leurs remèdes dans les forêts sacrées et lors des grands moments rituels, ces cueillettes sont désormais insuffisantes. Si bien que les guérisseurs, les urbains chrétiens surtout, font de plus en plus appel à des collecteurs ou à des filières d'approvisionnement.

Conséquences sur le territoire d'Ankaratra : gérer les demandes en plantes brutes

Quels sont les impacts, sur le territoire rural d'Ankaratra, de l'augmentation des demandes en plantes brutes sous l'effet de l'intégration de la médecine traditionnelle ? Il existait déjà une gestion des plantes à l'échelle locale, certains villageois détenant des savoirs spécialisés concernant leurs usages thérapeutiques et faisant de la vente de plantes une activité ordinaire et continue, le plus souvent depuis plusieurs générations. C'est le cas de Jeanne, originaire d'Ankaratra (*terak'Ankaratra*) et résidant à une journée de marche au sud, à Atsimon'isody, près du village d'Ambatobe. Herboriste, elle tient ses savoirs de son père Rabarijoana, un *terak'Ankaratra* qui avait lui-même acquis ses savoirs de guérisseur (*mpitsabo*) auprès de son beau-père, le grand-père maternel de Jeanne¹⁶. Jeanne ne participe pas aux cultes autochtones se déroulant autour des tombeaux des sites sacrés, contrairement aux guérisseurs, mais elle cueille des plantes dans plusieurs petites forêts comme celles d'Alasody, d'Analava

13. Le Bec 2012.

14. Entretien avec le directeur adjoint d'Homéopharma, et entretien avec des ramasseurs et des collecteurs de plantes travaillant pour Homéopharma dans la région de l'Imerina, juin 2006-septembre 2009.

15. Site internet Homéopharma, consulté en août 2007, mars 2014 et février 2015.

16. Certains des ancêtres éloignés de Jeanne sont enterrés dans l'Ankaratra, mais la famille a construit un nouveau tombeau familial à Ambatobe.

et d'Ambohijanaka¹⁷, dont certaines restent liées à des récits mythiques locaux. En ce sens, si ses savoirs ne sont pas du tout magiques, ils restent cependant traditionnels, voire rituels. Vendues en gros sous la forme de feuilles séchées, les plantes sont aussi proposées sous la forme de tisanes déjà préparées (*tambavy*), notamment pour le mal de reins, la toux des enfants ou la fièvre (mais aucune pour les femmes enceintes). Issues du territoire d'Ankaratra au sens large, les plantes vendues par Jeanne sont perçues comme dotées d'une efficacité symbolique très forte, si bien que des guérisseurs venus d'Ambatolampy ou d'Antananarivo s'approvisionnent chez elle. Le jour de notre rencontre, un guérisseur exerçant dans le quartier tananarivien d'Anosibe et lié à Jeanne par la parenté matrilatérale (elle est la fille de la sœur de la grand-mère maternelle du guérisseur), avait effectué en mobylette 80 kilomètres pour lui acheter deux sacs de plantes. L'activité ordinaire de Jeanne est économiquement assez rentable pour qu'elle en tire ses principaux revenus, mais il est difficile d'évaluer si elle a profité de l'augmentation des demandes en plantes brutes des guérisseurs tananariviens, dans le cadre de la politique de reconnaissance de la médecine traditionnelle menée par l'État.

Les guérisseurs de la capitale convoitent grandement les plantes issues du territoire d'Ankaratra, réputées d'une grande efficacité pour les charmes et les remèdes en vertu de la charge en *hasina*, force sacrée, apportée par la présence des esprits censés résider dans la forêt. La représentation religieuse du territoire d'Ankaratra opère ainsi comme une appellation d'origine qui participe à un processus de labellisation des plantes. Or, ce qui assure surtout la charge en *hasina* des plantes, c'est leur cueillette rituelle autour des tombeaux situés sur les hauteurs de la forêt sacrée : par conséquent, la plupart des guérisseurs tananariviens disent l'effectuer eux-mêmes lors des grands moments rituels. Si cette affirmation cautionne la charge en *hasina* des matières premières de leurs remèdes et leur efficacité, elle vise surtout à revendiquer l'accès des guérisseurs aux tombeaux et à créditer leur capacité rituelle à communiquer avec les esprits d'Ankaratra. Cette stratégie de légitimation est aussi adoptée par les guérisseurs chrétiens, de plus en plus visibles à Tananarive sous l'effet des mouvements d'officialisation. Les plantes d'Ankaratra sont perçues par ces derniers comme des éléments symboliques aptes à leur conférer

17. Le grand-père maternel et le père cueillaient uniquement dans la forêt d'Alasody, qui couvrait à elle seule leurs besoins, mais, peut-être à cause des dégâts environnementaux, Jeanne a aussi élargi l'espace de cueillette aux forêts d'Analamisaraka et d'Analafandribe. En septembre 2008, la forêt d'Ambohijanaka (voir son mythe de fondation dans Blanchy, ce volume) présentait une biodiversité pauvre et un état encore plus dégradé que celui du massif de l'Ankaratra. Pourtant, un de nos interlocuteurs membre du dème des Cinq Hommes du village d'Andravola affirme y venir trois fois par an, moyennant deux heures et demie de marche, pour cueillir des plantes médicinales devenues indisponibles dans la forêt d'Ankaratra.

la légitimité traditionnelle qui leur manque. Ainsi, le pasteur adventiste Désiré Ramavozatovo, président de l'Association nationale des tradipraticiens malgaches (ANTM) agréée par l'État, a-t-il demandé à son secrétaire général, Joséphin Rasamivelona, quant à lui devin-guérisseur, de l'introduire dans l'Ankaratra pour y cueillir des plantes – même s'il souhaite rester discret à l'égard des guérisseurs pratiquant les cultes autochtones et préfère se rendre en Ankaratra en dehors des grandes fêtes rituelles. Corollairement, les guérisseurs discréditent les plantes d'Ankaratra proposées sur les étals des marchés, où ils voisinent notamment avec la viande de porc, un interdit traditionnel, sous prétexte qu'elles ne détiennent pas l'efficacité reconnue du *hasina*. En un sens, ce discours sur la sacralité des plantes d'Ankaratra rejoint les préoccupations écologiques et conservatrices puisque, en s'opposant à leur marchandisation, il fait obstacle à leur commercialisation. Cependant, rien n'empêche qu'entre la cueillette personnelle aux tombeaux et l'achat profane sur les marchés, les guérisseurs optent pour la voie médiane d'un approvisionnement traditionnel au domicile d'un habitant de l'Ankaratra (comme chez Jeanne) chez lequel l'aura symbolique des plantes est préservée ; d'autres cueilleurs-vendeurs professionnels font aussi la tournée de leurs clients guérisseurs urbains.

Face à l'augmentation de la demande, les habitants de l'Ankaratra peuvent aussi être tentés de monter des circuits de distribution facilitant l'approvisionnement des guérisseurs urbains. D'autant que les difficultés financières du monde rural poussent les paysans à modifier leurs activités. Si la migration économique saisonnière des jeunes adultes est un fait avéré depuis deux générations au moins, les villageois délaissent de plus en plus le travail agricole, peu rentable, pour exercer une activité à la ville, souvent aux alentours d'Ambatolampy et même jusqu'à Moramanga, en tant que vendeurs de charbon (*mpandrafotra hazo*) exploitant parfois clandestinement la forêt, ou fabricants de briques (*mpandrafotra briky*)¹⁸. Pour assurer des revenus supplémentaires, certains paysans mènent aussi des activités annexes telles que l'élevage de porcs revendus à la ville d'Ambatolampy (alors que le porc est traditionnellement le principal interdit sur les sites et tout le territoire) ou bien s'adonnent occasionnellement à la vente de plantes médicinales.

18. Les habitants du nord d'Andravola seraient, de nos jours, presque tous fabricants de briques. « Sur les cinquante familles qui habitent là-bas, dix seulement ne sont pas fabricants de briques », affirme le fils aîné du chef de quartier d'Andravola, enseignant au collège d'Ambatolampy (entretien de septembre 2008).

C'est le cas de Noely, habitant dans la commune d'Andravola. Il y a une dizaine d'années, deux collecteurs venus d'Ambatolampy et travaillant pour le laboratoire malgache Homéopharma ont repéré dans son jardin les trois généreux camphriers (*Cinnamomum camphora*, appelé localement *ravintsara*) plantés jadis par son père pour soigner les petits maux de ventre quotidiens de la famille. Depuis, Noely fournit chaque année environ cinq sacs de feuilles vertes d'un poids total moyen de 200 kg, pour un montant de 100 000 ariary, soit environ 40 euros ; et d'autres acheteurs se présentent régulièrement durant l'année. Alors que les cueillettes des herboristes et des guérisseurs ont une charge symbolique, les feuilles de ses camphriers constituent aux yeux de Noely une ressource économique, au même titre que les pêches que les femmes de ce hameau vendent à la saison sur les marchés de Tananarive.

Luttes de légitimité entre les chefs rituels locaux et les guérisseurs extérieurs

Évoquons maintenant les effets de la politique d'intégration de la médecine traditionnelle sur les rapports de pouvoir traditionnels structurant la gestion de la forêt sacrée d'Ankaratra. Traditionnellement, les gestionnaires légitimes du territoire sont les hommes de la branche aînée du groupe de descendance des Dimy Lahy, originaires du lieu. À chaque fête de l'année lunaire malgache, ils se postent près des tombeaux pour contrôler le déroulement des rites et la cueillette des produits (plantes, bois, terre, eau) nécessaires à la confection des remèdes, effectués par des guérisseurs venus de l'extérieur qui amènent en pèlerinage leurs protégés pour recevoir aide et bénédiction des ancêtres. Certains guérisseurs sont membres du groupe de descendance, d'autres, la plupart, convergent de toute la région. Enfin, d'autres encore, surtout des leaders d'associations venus de Tananarive, tentent de s'imposer sur le plan rituel et de rivaliser avec les responsables des Dimy Lahy. L'augmentation des dégradations écologiques subies par la forêt et les revenus financiers qu'ils tirent de leur pratique en ville favorisent leurs offensives.

Deux discours traditionnels sur la relation aux esprits : héritage ou élection

Traditionnellement, la communication avec les esprits justifie les savoirs rituels, permettant ainsi l'accès au territoire culturel et en particulier au tombeau, à ses ressources et aux plantes. Trois principaux modes de mise en relation avec les esprits existent : l'héritage familial, l'élection par un esprit, et/ou un rituel de bénédiction par un guérisseur déjà possédé. Les guérisseurs venus en pèlerinage sont en relation avec des esprits de l'Ankaratra qui leur dicteraient les savoirs rituels, esprits ancestraux mais aussi esprits

de la nature (localisés dans les sources, cascades, rochers, sommets, etc.). Cette communication permet de se lancer dans la carrière de guérisseur et de s'affirmer progressivement auprès de malades emmenés sur divers lieux de culte, voire de s'imposer comme leader auprès d'autres guérisseurs.

Voyons comment les guérisseurs extérieurs, qui amènent leurs fidèles prier autour des tombeaux des ancêtres d'Ankaratra, légitimement auprès des membres du groupe local des Dimy Lahy leur rôle rituel sur le lieu.

Lors de la fête d'Alahamady de 2008, le guérisseur Rakoto et sa dizaine de protégés ont effectué cinq heures de marche depuis leur hameau de Beraketa pour venir sur les sites de culte. Rakoto légitime ses savoirs rituels par la possession de l'esprit de la source située en contrebas du tombeau d'Anosiarivo, une ondine appelée *Nenibe Ramahavelona* (« Grand-Mère Qui-fait-vivre ») avec laquelle il se dit en communication. La chevelure hirsute du guérisseur laisse tomber dans son dos de longues et épaisses *dreadlocks*, signe de l'élection par l'esprit. Rakoto sacrifie un coq, offrant à l'ancêtre du sang, principe vital, qu'il fait couler dans la terre avant de faire le tour du tombeau dans le sens de la course du soleil : il demande à l'ancêtre sa bénédiction pour lui, sa famille et ses protégés. Ces derniers se sont déjà affairés à l'allumage d'un petit feu de bois, tandis que d'autres commencent à plumer le coq sacrificiel. Pendant que le foie du coq cuit, Rakoto dépose du miel sur l'amas de terre du tombeau d'Anosiarivo. Un de ses protégés vient lui porter des morceaux de foie embrochés sur une baguette de bois à présenter à l'ancêtre, tandis que le reste est distribué aux autres protégés. Des flûtistes et des accordéonistes traditionnels entonnent des mélodies rituelles. Tous prélèvent quelques poignées de terre sainte de l'amas de terre du tombeau d'Anosiarivo. Rakoto ramassera ensuite, aux alentours du tombeau, quelques plantes et écorces de bois destinées à la confection de remèdes. Puis ils descendent de quelques pas vers la source où ils adressent une demande à l'ondine. Certains remplissent des bouteilles de l'eau sacrée (*rano masina*), réputée faciliter les accouchements et résoudre les problèmes de stérilité.

Là, le fils aîné d'un des chefs rituels Dimy Lahy, originaire du lieu, s'approche. Dans l'échange qu'il a avec le guérisseur Rakoto se joue une lutte de légitimité à propos du pouvoir rituel et, corollairement, du contrôle du site sacré. Nous retranscrivons ici une partie de leur conversation :

RAKOTO – Je connais parce que je viens ici depuis tout petit avec mes parents mais, surtout, je suis possédé par l'esprit (*ny fanahy*).

LE FILS DIMY LAHY – Ce n'est pas pareil. Nous [sous-entendu le groupe des Dimy Lahy], on connaît mieux que vous qui êtes possédés par l'esprit parce que nous sommes d'ici, on habite là depuis longtemps. Mon père nous a tout dit. Il nous a transmis les prescriptions

rituelles (*fady*) et les connaissances sur les plantes. Lui-même a reçu ça de son père et des aînés. Et, avant, c'est l'esprit qui leur a donné le savoir sur les plantes (*ny fahafantarana ny roakandro*).

RAKOTO – Bon, on ne va pas se disputer sur cela. C'est Dieu (*Andriamanitra*) qui a créé toute la forêt d'Ankaratra. Tout autour du tombeau, on ne peut pas prendre les plantes mais, dans le reste de la forêt, on peut. Les plantes sont créées par Dieu. C'est pour tout le monde.

On le voit, la rivalité entre les chefs rituels locaux et les guérisseurs extérieurs prend la forme d'échanges discursifs où sont mis en opposition deux types de relation aux esprits. Dans la mesure où le mode de relation à l'esprit, partagée par tous, a finalement peu de poids face à la relation généalogique aux ancêtres, et territoriale aux esprits, qui donne aux descendants du groupe et aux résidents plus de légitimité, le guérisseur utilise une stratégie de dépassement de l'opposition pour neutraliser le conflit. Il attribue la création de la forêt d'Ankaratra à Dieu (*Andriamanitra*), entité divine impersonnelle et supérieure aux entités territoriales d'Ankaratra, et, de ce fait, il rompt le lien lignager revendiqué par le groupe des Dimy Lahy. La redéfinition de la forêt comme un espace commun donné aux hommes en partage lui permet de revendiquer un accès égalitaire à ses ressources (« C'est pour tout le monde »).

La dégradation de la forêt comme facteur de discrédit des chefs rituels

La relation généalogique aux ancêtres et la résidence ont longtemps assuré au groupe une autorité rituelle incontestée sur la forêt d'Ankaratra. Un temps, cette autorité a été renforcée par l'implication des chefs rituels dans les programmes du ministère de l'Environnement et des Eaux et Forêts, responsable du reboisement d'une partie de la forêt et de la gestion de celle-ci. Dans le cadre d'une station forestière, héritage de la présence coloniale, une partie de la forêt est en effet composée d'arbres plantés (pins, cyprès, frênes) qui sont destinés à l'exploitation industrielle. Gestionnaires officiels de cette station forestière de 1990 à 1995, la GTZ (Coopération allemande) et la direction des Eaux et Forêts (ou DEF) ont d'abord, en 1991, établi avec les responsables rituels une convention qui reconnaissait leur droit à contrôler les guérisseurs extérieurs au groupe en leur délivrant des laissez-passer pour accéder aux produits forestiers. Organisée en une « Association de descendants d'Ankaratra qui protègent la forêt » (*Fikambanana Teraka Ankaratra Miaro ny Ala* ou FITAMA), la branche aînée des Dimy Lahy voyait ainsi sa position d'héritière légitime de la forêt sacrée reconnue par les Eaux et Forêts¹⁹.

19. Voir Blanchy, ce volume.

Mais le dernier programme de gestion, dans le cadre de la nouvelle politique forestière décentralisée, fut un échec. L'Union forestière d'Ambatolampy (UFA) agissait en principe au nom d'une représentation de la population locale de la forêt de Manjakatempo (du nom du site de la station forestière), constituée en association de villageois (VMMA pour *Vondro-mponina mananjary ny ala*, Union de la population pour l'entretien de la forêt) gérée par un agent des Eaux et Forêts. Des villageois ayant le statut de gardes forestiers permettaient à d'autres de ramasser des petits morceaux de bois (*kitay*) pour les besoins de la vie quotidienne (cuisson, chauffage) au prix de 500 ariary la charrette, somme qu'ils percevaient au titre de leur salaire. Ce ramassage permettait de sensibiliser les villageois à la protection de la forêt, jusqu'à ce que le gouvernement en interdise totalement l'exploitation au vu des dysfonctionnements de l'UFA et de la déforestation galopante.

Depuis une dizaine d'années environ, les dégradations écologiques, visibles même dans la partie sacrée du massif, menacent la forêt naturelle où sont censés vivre les esprits. Ces dégradations discréditent les doyens dans leur rôle de protection de la forêt naturelle et remettent ainsi en cause leur autorité très convoitée. Durant la fête rituelle d'Alahamady de 2008, des feux continuels offraient à la vue des pèlerins des surfaces de forêt carbonisées et fumantes. Le lundi 13 octobre 2008, le quotidien *L'Express de Madagascar* titrait : « L'Ankaratra en feu, 70 hectares de forêt détruits ». Le feu touchait à la fois des parties de forêts naturelles et de plantation²⁰. Ce désastre écologique trouve plusieurs facteurs d'explication. Des habitants affirment que les feux de forêt sont volontairement causés, depuis quelques années, par des villageois mécontents de la fermeture officielle de la forêt²¹. Surtout, les difficultés économiques poussent les paysans à contourner l'interdiction officielle d'exploiter la forêt et à y effectuer des ponctions clandestines (exploitation de bois de charpente, fabrication de charbon). Ils agissent d'autant plus impunément que l'association de villageois visant à la contrôler ne fonctionne plus et que l'État s'est désinvesti. De plus, l'avancée du christianisme dans la plaine rizicole, sous ses formes revivalistes, favorise l'abandon des interdits rituels (*fady*) liés aux esprits de la forêt auxquels les chrétiens ne croient plus. Cette réorientation religieuse à l'intérieur même du groupe communautaire, influencée par la ville proche d'Ambatolampy, est aussi accentuée par le moindre coût de

20. Teholy Martin, « 70 ha de forêt brûlés à Ankaratra », *L'Express de Madagascar*, 13 octobre 2008.

21. « L'interdiction de l'exploitation de cette forêt a provoqué le mécontentement des populations environnantes. Des individus malintentionnés étaient allés jusqu'à inciter les habitants à ne pas participer à la lutte contre cet incendie », affirme le maire de la commune de Tsiafajavona. *L'Express de Madagascar* du lundi 13 octobre 2008.

la participation religieuse chrétienne par rapport aux dépenses importantes demandées par les cultes autochtones, surtout pour les sacrifices.

En conséquence de ces changements sociaux et religieux, la baisse de la participation financière de la population aux dépenses culturelles accentue les difficultés des chefs locaux à assurer la gestion rituelle de la forêt. Lors de notre séjour en septembre 2008, le dernier sacrifice de vache destiné à prédire le temps météorologique pour l'année agricole (*famatarana ny taona*) datait ainsi de 2002²². Le mauvais présage annoncé par ce premier sacrifice aurait dû, pour rééquilibrer le temps et protéger les récoltes, être suivi par celui d'un veau orphelin mais, faute de moyens, les chefs rituels ne l'ont pas fait. Dès lors, ils ont imputé à ce manquement le passage, en 2004, du cyclone Gafilo. Dans la mesure où les rites sont destinés à communiquer avec les esprits pour assurer la bonne circulation de *hasina* au fondement de l'harmonie du monde, les dérèglements climatiques et les dégradations de la forêt sont perçus comme la conséquence d'un affaiblissement du *hasina* et d'un mécontentement des esprits.

Lors de la fête d'Alahamady de 2008, cette situation permit à des guérisseurs extérieurs au groupe de descendance des Dimy Lahy de remettre publiquement en cause les capacités rituelles de ces derniers. Aux abords d'un chemin menant au tombeau d'Ampasitelo, un membre de la branche aînée des Dimy Lahy est arrêté par Antso, un guérisseur urbain venu de Tananarive. Devant ses clients qui l'accompagnent, Antso déplore l'état dévasté de la forêt sacrée, habitat des esprits qu'il est venu sanctifier, et s'offusque du comportement des gens la détruisant ainsi. Il s'exclame : « Pourquoi les gens coupent-ils la forêt alors que c'est l'habitat des ancêtres ? Surtout près des chemins menant aux lieux sacrés, on constate des dégâts. C'est interdit (*fady*), c'est une forêt sacrée. Mais les gens qui passent et qui voient que la forêt est coupée ne vont jamais penser que c'est interdit ! Si c'est une forêt des ancêtres (*alan-drazana*), une forêt sacrée (*ala-fady*), on ne peut absolument pas la couper ! Et pourtant que d'arbres coupés ! » Antso pointe l'importance des arbres de la forêt naturelle pour garantir la sacralité du massif, et le pouvoir religieux qui en découle. Il insiste sur le fait que cette sacralité structure l'ensemble de la région. « On ne parlerait pas de la région Vakinankaratra [« traversée par l'Ankaratra »] s'il n'y avait pas l'Ankaratra », affirme-t-il. Enfin, Antso demande pourquoi les chefs rituels n'ont pas effectué le sacrifice de la vache destiné à faire l'annonce rituelle du temps de l'année à venir (*famatarana ny taona*), à quoi son interlocuteur répond de manière évasive que la décision de l'astrologue est attendue.

22. Cette année-là, les villageois du groupe des Dimy Lahy des villages d'Andravola, d'Antanimenakely et d'Ambatomirahavavy avaient réussi à réunir la moitié de l'argent nécessaire à l'achat de la vache, tandis que l'autre moitié avait été payée par l'agent forestier de la commune.

Comme Antso, les guérisseurs qui désirent accéder sans le contrôle des Dimy Lahy aux ressources symboliques (plantes, eau, terre, bois) du massif d'Ankaratra utilisent les dégradations de la forêt dans une rhétorique sur les comportements des villageois pour pointer l'échec des responsables légitimes de la forêt à la protéger. Mettre publiquement en lumière leurs manquements rituels, sur le théâtre même des opérations, discrédite leur gestion de la forêt.

La capacité financière des guérisseurs de Tananarive de s'imposer sur la scène rituelle d'Ankaratra

Les difficultés financières des Dimy Lahy à gérer rituellement la forêt offrent aussi aux guérisseurs de la capitale la possibilité d'augmenter leur présence sur le massif sacré par les sacrifices de bovins qu'ils font et que les premiers ont de plus en plus de mal à organiser. Ils déploient ainsi sur cette montagne du sud de l'Imerina une stratégie de conquête des lieux de culte traditionnels déjà développée dans la plaine d'Antananarivo (Rakotomalala *et al.* 2001).

Lors de la fête d'Alahamady de 2008, nous rencontrons Andry, guérisseur tananarivien, qui entretient avec des membres des Cinq Hommes des conversations tendues. Accompagné de ses fidèles, il pousse devant lui un zébu, signe de richesse, destiné à être sacrifié. Andry, qui habite Anosy-be Tana, un quartier populaire de la capitale, revendique un lien de parenté avec le groupe de descendance en se disant « enfant de sœur » et donc lui aussi « descendant de ceux d'en haut », les ancêtres fondateurs. Selon ses dires, sa grand-mère maternelle, originaire d'Andravola, aurait quitté le village pour se marier à un Tananarivien. Pour justifier la véracité de ce lien généalogique, qu'il dit avoir lui-même « oublié » pendant des années, il s'appuie sur le pressentiment (*tsindry mandry*) qu'il a toujours eu de ne pas devoir manger de porc, interdit alimentaire principal des cultes autochtones. Et c'est en s'interrogeant sur cette expérience qu'il aurait récemment redécouvert ce lien de descendance utérine.

Pour cet homme de la ville, l'affirmation d'être « enfant de sœur », c'est-à-dire de la lignée des femmes, permet la revendication d'un héritage. Dans tout Madagascar, les enfants de femmes, appartenant au groupe des preneurs de femmes, ont une dette et donc un rôle rituel de service vis-à-vis de leurs alliés donneurs de femmes, notamment dans les rituels funéraires de *fama-dihana* (Ottino 1998). Le groupe des Dimy Lahy distingue les *teraky ny lahy* (« descendants des hommes »), constituant spécifiquement le lignage des Dimy Lahy, des *teraky ny vavy* (« descendants des femmes »), en principe éparpillés au gré des mariages virilocaux. En réalité, la plupart des habitants des villages proches de la forêt peuvent revendiquer une ascendance par les deux lignes, étant donné le taux d'endogamie des mariages.

Mais les appellations d'enfants d'hommes ou enfants de femmes sont des opérateurs politiques, surtout quand elles désignent un groupe entier. C'est notamment le cas pour le hameau d'Antanimenakely dont les hommes jouent, en tant qu'enfants de femmes, un rôle rituel spécifique dans les sacrifices, mais secondaire par rapport à ceux qui sont considérés comme enfants d'hommes. La revendication d'Andry d'être un enfant de femme montre donc sa volonté de prétendre à une légitimité plus grande que s'il affirmait seulement une élection par les esprits. Une telle démarche a été observée aussi chez d'autres guérisseurs de Tananarive venant dans l'Ankaratra.

Dans le cas d'Andry, c'est surtout le zébu, sacrifié au tombeau d'Ampasitelo en l'honneur de l'ancêtre fondateur Andriampenitra, qui l'avantage dans sa tentative de rivaliser avec les Dimy Lahy. Acheté par une association censée être agréée par l'État et dont il est président, qu'il présente à un membre aîné des Dimy Lahy sous le nom de MTSAM²³, ce zébu est une preuve évidente des capacités et de l'efficacité sociale et rituelle d'Andry. Pointant le mauvais état de la barrière en bois d'un tombeau qu'il faudrait changer, il propose à son interlocuteur d'aider les Dimy Lahy à entretenir matériellement les tombeaux.

Ainsi, la reconnaissance de la médecine traditionnelle a favorisé économiquement les guérisseurs de la ville, en particulier les présidents de la quinzaine d'associations agréées par le ministère de la Santé, dont le nombre de consultations dispensées et de remèdes à base de plantes vendus est en plein essor. Leurs revenus mensuels ont tant augmenté, au cours de l'année 2008, que le responsable de la Contribution fiscale de Tananarive a soumis au ministre des Finances l'idée de réviser la grille d'imposition des guérisseurs²⁴.

STRATÉGIES POLITIQUES DES PRÉSIDENTS D'ASSOCIATIONS DE TRADIPRATICIENS : LE CAS DE L'ASSOCIATION LOVASOA À ANKARATRA

Dans le cadre de la politique d'intégration de la médecine traditionnelle dans le système national de santé, les présidents d'associations de tradipraticiens ont construit leur nouveau statut social et imposé une autorité rituelle de manière très stratégique dans des sites culturels de la capitale et de la campagne. La carrière de Jean Lemahery Ramaherison, appelé Ramahery (littéralement « Le Puissant »), est représentative du parcours de plusieurs présidents d'associations de tradipraticiens au cours des dernières décennies. Après s'être imposé comme gestionnaire du culte de Ranoro,

23. Le nom de cette association ne figure pas sur la liste officielle des associations agréées par le ministère de la Santé.

24. Entretien avec le responsable de la Contribution fiscale de Tananarive, septembre 2008.

site très fréquenté des environs d'Antananarivo (voir Rakotomalala *et al.* 2001 : 157-164), il élargit son pouvoir en créant l'association Lovasoa (« Bel héritage »)²⁵, aujourd'hui agréée par le ministère de la Santé dans le cadre de l'Association nationale des tradipraticiens malgaches (ANTM), et en l'imposant dans l'Ankaratra à la faveur du dispositif de gestion décentralisée des forêts. De nos jours, la vice-présidente de Lovasoa, pour s'imposer comme cheffe de rituel dans son quartier tananarivien, revendique un pouvoir fondé à la fois sur son affiliation à l'association et sur son lien de parenté par les femmes – elle aussi – avec l'Ankaratra.

Le renouveau des cultes thérapeutiques traditionnels et l'émergence de guérisseurs leaders durant la période transitoire vers l'indépendance

La décennie qui précéda l'indépendance de Madagascar vit le renouveau, dans la plaine de Tananarive, de cultes ancestraux qui avaient été entretenus à bas bruit pendant la christianisation de l'Imerina au XIX^e siècle et sous la période coloniale (Raison-Jourde 1991 ; Rakotomalala *et al.* 2001). Les demandes officielles de sacrifices de bœufs augmentèrent, célébrés, selon les leaders, « à la demande des ancêtres », et prirent une dimension nationale²⁶. La territorialisation des regroupements autour des tombeaux, qui se fondait sur la géographie sacrée de la période monarchique, était une manière pour les guérisseurs de réaffirmer les fondements divins de l'organisation politique. Ce retour aux tombeaux royaux entraîna un vaste mouvement de fondation d'associations dont les leaders, d'origine populaire, voire descendants d'esclaves, voyaient, dans la possibilité de contrôler les tombeaux et de gérer le réseau des cultes, l'occasion de se construire un nouveau statut social. Cette période fut propice à l'émergence de leaders charismatiques qui ont guidé le peuple pour l'aider à donner du sens aux changements.

Le récit de vie de Ramahery commence en 1956, à son retour à Antananarivo après ses études au séminaire protestant ; il est âgé alors d'une trentaine d'années²⁷. On ne sait rien de son exercice en tant que pasteur, mais, bien vite, il revendiqua des dons de guérison hérités de ses ancêtres et de la communication avec leurs esprits, lui permettant de confectionner des remèdes à base de plantes²⁸. Ramahery s'installa à

25. Entretien avec Ramahery, 17 août 2008, à son domicile.

26. Le sacrifice de bœufs à Alasora en 1955 fut sans doute l'un des premiers, célébré par l'association des *Zazamarolahy* présidée par le devin guérisseur Dadajao (Raison-Jourde, 2001 : 378).

27. Car selon Christine, tradipraticienne vice-présidente de l'association Lovasoa, il avait 82 ans lors de notre visite à son domicile le 17 août 2008.

28. Ramahery exorcise les mauvais esprits par l'imposition des mains et se dit spécialiste contre les brûlures qu'il soigne par sa salive. Ce type d'activité est surtout revendiqué par les guéris-

quelques kilomètres au nord de la capitale, à Ambohimanarina, où il habite encore, à quelques mètres en contrebas du site de culte de Ranoro. Le portrait de l'esprit ancestral divinisé Ranoro oscille entre personnage historique (membre du groupe de descendance des Antehiroka) et mythique (princesse des eaux). Les Antehiroka seraient la plus ancienne population de la plaine, ayant conservé des charges et privilèges rituels particuliers vis-à-vis des souverains qui unifièrent ensuite le royaume et dont ils furent des parents à plaisanterie (Raison-Jourde 1991 : 63). Ramahery se présenta comme un descendant du groupe des Antehiroka, héritier de leur prérogative rituelle, pour s'imposer auprès des fidèles comme médiateur légitime auprès de Ranoro. Plus tard, dans son offensive dans l'Ankaratra, Ramahery a comparé les traditions du groupe des Antehiroka et des Tankaratra, toutes deux liées aux relations avec le pouvoir royal central, pour revendiquer la supériorité du premier groupe sur le second²⁹.

Durant la période de fondation des associations de cultes autochtones des années 1950³⁰, Ramahery formalisa, dès 1956, le réseau cultuel autour du site de Ranoro sous le nom de l'association Lovasoa (le nom complet est *Fikambanana Lovasoa amin'ny Zava-maniry Fanasoavana eto Madagasikara F.L.Z.F.M.*, Association du Bel héritage avec les plantes bénéfiques de Madagascar). Il en distribua le règlement intérieur, imprimé sur un petit livret bleu, ainsi qu'une carte de membre tamponnée et signée par lui-même contre paiement de la cotisation d'adhésion³¹. Cette bureaucratisation du monde des cultes empruntait autant à l'administration qu'à l'organisation des missions chrétiennes et, dans ce domaine, Ramahery, formé au séminaire, jouait le rôle de passeur culturel.

L'association Lovasoa : un outil politique de domination sur les sites de l'Ankaratra ?

Comme on l'a vu plus haut, le mouvement mondial en faveur des pharmacopées africaines a eu des effets rapides à Madagascar. L'État créa une commission de la Pharmacopée malgache, affiliée au Centre national de la recherche scientifique et technique, par le décret n° 69-023 du 16 janvier 1969. La communauté universitaire était désireuse de s'approprier la recherche scientifique sur les plantes, jusque-là aux mains des Français dans le cadre de la colonisation, puis de la coopération. De son côté, la population voulait réaffirmer son identité malgache, volonté qui

seurs protestants inscrits dans le mouvement chrétien revivaliste dont la visibilité au sein des associations urbaines de guérisseurs s'est affirmée depuis les mouvements de reconnaissance de la médecine traditionnelle de la fin des années 1990.

29. Sur le pouvoir rituel revendiqué par les Tankaratra face aux souverains merina, voir Blanchy dans ce volume.

30. Sur cette période, voir Raison-Jourde dans Rakotomalala *et al.*, 2001 : 380.

31. Recueil du livret bleu lors de l'entretien avec Ramahery à son domicile, août 2008.

s'exprima notamment en 1972 dans le mouvement identitaire dit « de malgachitude » qui incluait la défense de la médecine traditionnelle, et aboutit au renvoi de toutes les institutions de recherche étrangères. Par la suite, au début de la décennie 1970, les médias commencèrent à donner une certaine visibilité à la pratique des cultes autochtones et à la fréquentation des guérisseurs. Ce contexte social, assez favorable à la reconnaissance des guérisseurs, encouragea nombre d'entre eux à s'avancer dans l'espace public de la capitale.

Ramahery circulait dans les ministères (de la Santé, de la Culture) où il faisait valoir son statut de pasteur et sa culture de l'écrit, appréciés par les agents de l'État. L'association Lovasoa acquit d'autant plus de visibilité auprès des élites qu'Albert Ratsimamanga se serait lui-même présenté comme le « promoteur [de l']association de guérisseurs dénommée Lovasoa » (Rakotobe 1993 : 44), ce qui mena Ramahery à se présenter au ministère de la Culture en 1976 pour y inscrire officiellement son association sous la loi de 1901. Cette inscription lui donnait une avance dans la compétition entre les guérisseurs autour des ressources symboliques des sites de culte, affermissant son statut de président et sa mainmise sur le site de Ranoro.

Désireux d'étendre son autorité, Ramahery tenta, au fil des ans, d'affilier à son association les petits groupes de pratiquants ruraux du sud de l'Imerina et de l'Ankaratra. Lors d'une fête d'Alahamady du début des années 1990, Ramahery tenta d'intimider des responsables des Dimy Lahy au sujet de l'autorisation donnée aux pèlerins de prélever les produits forestiers autour des tombeaux. « “Si vous continuez de donner l'autorisation de ramasser [des produits forestiers] comme ça, l'État va vous emprisonner !” nous disait-il », se souvient un doyen en 2008. Puis le leader urbain prétendit que les cartes d'adhésion aux associations de culte autochtones et de guérisseurs avaient une valeur juridique d'autorisation de cueillette et qu'il était nécessaire que les responsables s'en dotent pour être dans la légalité. Il leur montra le récépissé officiel de son association Lovasoa, délivré et tamponné par le Bureau des associations de Tananarive, faisant ainsi valoir son statut de président comme le signe de sa proximité avec le pouvoir central. Ce guérisseur de la ville avança ainsi la supériorité du droit positif sur le droit coutumier, remettant en cause la légitimité religieuse soutenue par la tradition des ancêtres au profit de la légalité politique conférée par l'État.

Contrairement à ce qu'affirmait Ramahery, les associations de guérisseurs n'avaient aucun rôle légal dans le processus d'autorisation (et n'en ont toujours pas). Selon la législation actuelle sur l'environnement, tout prélèvement de produits forestiers doit être autorisé par une convention de collecte délivrée par la circonscription de l'Environnement et des Eaux et Forêts (CIREF), après l'avis favorable du chef du quartier (*fokontany*) et du maire

de la commune où a lieu la collecte³². Les chefs rituels locaux pensaient qu'une structure associative connectée avec un champ de pouvoir extérieur (en l'occurrence, l'association de descendants qu'ils avaient fondée en 1991 dans le cadre de la convention passée avec la direction des Eaux et Forêts et la GTZ, dont nous avons parlé plus haut) pouvait renforcer leur légitimité traditionnelle sur la forêt. Or cette légitimité était menacée, au même moment, par la manœuvre de Ramahery, d'autant plus impressionnante aux yeux des membres des Dimy Lahy qu'ils restaient, somme toute, des paysans éloignés de Tananarive, et peu au fait du monde de la ville.

En conséquence, onze hommes du lignage des Dimy Lahy du village d'Andravola adhèrent à l'association Lovasoa, s'acquittant d'une cotisation annuelle de 5 000 ariary par membre³³, pensant être ainsi juridiquement protégés contre de potentielles accusations de l'État. En contrepartie, Ramahery leur délivra des cartes de membres signées de sa main. Elles étaient présentées par Ramahery et perçues par les chefs rituels comme « des passeports », disent-ils, pour cueillir les plantes dans la forêt. Cette stratégie consistant à contraindre les chefs rituels des Dimy Lahy à adhérer à son association avait pour but de les mettre en dépendance. Elle permit au président Ramahery d'accroître son pouvoir personnel dans le monde des cultes autochtones, le fait d'être président lui permettant de les persuader qu'il était supérieur à tous les membres et, ainsi, que ses pouvoirs rituels étaient plus forts que les leurs. Par ailleurs, le coût de l'adhésion, élevé pour des budgets paysans, s'inscrit dans l'asymétrie économique entre la ville et la campagne et accentua la domination de Ramahery à l'égard des Dimy Lahy, subordonnés financièrement. Ces derniers trouvèrent la cotisation d'autant plus injustifiée que le président ne venait qu'une fois par an à Ankaratra pour percevoir l'argent, généralement lors des grandes fêtes rituelles dont la foule des pèlerins lui assurait une visibilité sociale.

Cependant, les Dimy Lahy ont conservé au sein de l'association Lovasoa leur identité locale. En effet, ils ont renommé cette branche associative Ankaratra Lovasoa, qui semble n'être qu'un avatar de leur Association des descendants, puisqu'ils l'ont dotée d'un président et du même bureau composé de membres issus de la branche aînée des Dimy Lahy. Ceux-ci signent effectivement des laissez-passer aux pèlerins pour

32. Législation mise en place à la fin des années 1980, suite aux mouvements mondiaux en faveur de la préservation de l'environnement. Pour répondre aux problèmes juridiques soulevés par le commerce international des plantes avec les industries du Nord, elle fut revue en 2003 suite au programme d'intégration de la médecine traditionnelle de l'OMS. Voir le décret n° 2003-1097 du 25 novembre 2003 réglementant la vente des plantes médicinales, la fabrication et la vente des médicaments à base de plantes.

33. La cotisation annuelle à l'association Lovasoa est normalement de 10 000 ariary, mais l'abaissement du tarif pour les Dimy Lahy indique une faveur, motivée par le fort désir de Ramahery de les inclure au sein de son association.

les autoriser à cueillir des plantes, laissant ainsi penser qu'ils croient en l'efficacité juridique de Lovasoa. Mais les choses sont en fait plus complexes. En effet, concernant la cueillette peu volumineuse des guérisseurs, les autorités administratives villageoises des quartiers sont, dans les faits, habilitées à l'autoriser sans aller jusqu'à la CIREF³⁴. Or, en 2008, le chef du quartier d'Andravola était un Dimy Lahy membre de Lovasoa Ankaratra, brouillant ainsi les champs distincts d'autorité et de pouvoir. « Normalement, les guérisseurs doivent présenter le "passeport" au chef de quartier pour obtenir l'autorisation écrite, affirme l'un d'eux. Mais deux membres du quartier sont dans l'association, alors ce n'est pas la peine d'aller se présenter au chef de quartier³⁵ ! »

Par conséquent, c'est bien l'association qui autorise et, à travers elle, les descendants des ancêtres qui sont eux-mêmes les vrais détenteurs de l'autorité. Malgré les tentatives de Ramahery, les Dimy Lahy ont finalement réussi, pour un temps, à protéger ou à renforcer leur propre autorité rituelle.

L'intégration juridique de la médecine traditionnelle demandée par l'OMS dès 2002 a eu certains effets sur les pratiques dans le domaine de l'environnement, observables sur le site sacré de l'Ankaratra, bien qu'on ne puisse parler d'impact sur la biodiversité. Si un commerce nouveau de plantes a émergé sous l'effet de la politique d'intégration des remèdes dans les structures sanitaires, les filières traditionnelles ne semblent pas avoir connu d'explosion significative. Cependant, en 2008, le ministère de l'Environnement s'inquiétait de l'impact à l'échelle nationale des prélèvements de plus en plus volumineux de plantes dus à l'essor de l'activité des guérisseurs depuis leur officialisation. Dans l'Ankaratra, on constate que cette politique de santé a intensifié les rapports de force entre les chefs rituels du groupe de descendance appelé Dimy Lahy, responsables locaux de la forêt sacrée, et les guérisseurs de la ville, en particulier les présidents de la quinzaine d'associations agréées par le ministère de la Santé. Ces guérisseurs urbains qui, pendant la période transitoire vers l'indépendance, s'étaient construit un statut de médiateurs en s'imposant sur des lieux de culte de la plaine d'Antananarivo, ont par la suite renforcé leur position par le recours à la formalisation associative, stabilisant ainsi une autorité encore fragile. L'agrément des associations de guérisseurs par le ministère de la Santé (depuis 2002) et la reconnaissance juridique de la médecine traditionnelle (depuis 2007) sont les nouveaux outils politiques à disposition des guérisseurs urbains dans le monde des cultes ; ils leur

34. Entretien avec un agent du ministère de l'Environnement, des Eaux et Forêts, Tananarive, septembre 2008. Les mouvements d'officialisation des tradipraticiens par le ministère de la Santé poussaient celui de l'Environnement, des Eaux et Forêts à s'interroger sur la production éventuelle d'une législation adaptée aux prélèvements des tradipraticiens.

35. Entretien de septembre 2008.

confèrent une importance sociale qui, à Ankaratra, leur permet d'entrer en compétition avec les chefs rituels locaux. Leur nouveau pouvoir financier, ainsi que les dégradations actuelles de la forêt d'Ankaratra, favorisent leur stratégie de conquête, au moment où les Dimy Lahy peinent à exercer leur gestion rituelle. Malgré ces tentatives, les Dimy Lahy maintiennent leur propre autorité politique et rituelle en la connectant à des champs de pouvoir distincts, dans des associations rattachées au ministère de l'Environnement et des Eaux et Forêts ou à celui de la Santé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUBERT Sigrid, 2002, Protection juridique et éthique, la contribution des droits de propriété intellectuelle à l'ethnopharmacologie, *Ethnopharmacologia* 28 : 74-87.
- AUBERTIN Catherine, 2002, Les enjeux de la Convention sur la diversité biologique, texte issu du séminaire de Marie Fleury et Christian Moretti, *Recherche et valorisation des produits de la forêt : quelle démarche équitable ?*, CCIG-Cayenne, IRD-Région Guyane. Site internet de l'IRD consulté en janvier 2016, <http://www.suds-en-ligne.ird.fr/plantes/pdf/5_convention.pdf>.
- AMARI A.S.G., KABLAN B.J., PABST J.Y., 2008, Mondialisation et protection des droits de propriété intellectuelle des détenteurs de savoirs en matière de pharmacopée traditionnelle, *Ethnopharmacologia* 42 : 118-126.
- BURGUET Delphine, 2014, *Figures des maîtres rituels. Les devins-guérisseurs dans l'histoire et aujourd'hui : savoir, action et pouvoir à Madagascar*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, EHESS Paris.
- 2009, L'usage des plantes dans le champ de la santé. Initiation, cueillette et guérison en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar), *Études océan Indien* 42-43 : 299-319.
- 2012, Le jeune guérisseur et la sainte kalanoro. L'innovation rituelle du culte aux esprits de la nature, *Journal des anthropologues* 128-129 : 189-208.
- BURGUET Delphine, LEGIP-RANDRIAMBELO Olivia (dir.), 2014, Autour des entités sacrées. Approches pluridisciplinaires et nouveaux terrains à Madagascar, *Études océan Indien* 51-52.
- CABANES Robert, 2001, La science en Afrique à l'aube du XXI^e siècle, *Rapport final-Rapport pays Madagascar de la Commission européenne*. Site internet de l'IRD, <<https://www.ird.fr/la-mediathèque/archives-et-bases-de-donnees/dossiers/l-etat-des-sciences-en-afrique/la-science-a-madagascar>>, consulté en juillet 2012.
- CORRÈGES Déborah, 2014, *Intégrer la médecine traditionnelle à Madagascar. Institutions, acteurs et plantes au prisme de la mondialisation*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, EHESS Paris.

- DESTEXHE Alain, 1987, Crise économique et financement de la santé, *Politique africaine*, 28, 53-64.
- DOZON Jean-Pierre, 1987, Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire, *Politique africaine* 28 : 9-20.
- FASSIN Éric, FASSIN Didier, 1988, De la quête de légitimation à la question de la légitimité : les thérapeutiques « traditionnelles » au Sénégal, *Cahiers d'études africaines* 110, vol. 28/2 : 207-231.
- FASSIN Didier, 1992, *Pouvoir et maladie en Afrique*, Paris, PUF.
- LE BEC Christophe, 2012, Pharma : la tradition malgache s'impose en beauté, *Jeune Afrique*, 28 juin.
- LEFÈVRE Gabriel, 2007, *Médecines hybrides dans le sud et le sud-ouest de Madagascar, Les mots-plantes à Toliara*, thèse de doctorat en études africaines, Inalco Paris.
- 2009, Sur la classification vernaculaire des plantes dans le sud-ouest de Madagascar, *Études océan Indien* 42-43 : 175-197.
- MICHALET Charles-Albert, 2004, *Qu'est-ce que la mondialisation ? Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre*, Paris, La Découverte/Poche.
- MOTTE-FLORAC Élisabeth, 2002, Quelques problèmes posés par l'ethnopharmacologie et la recherche pharmaceutique sur les substances naturelles, *Journal des anthropologues* 88-89 : 53-78.
- OTTINO Paul, 1998, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala/Orstom.
- PGNARRE Philippe, 2004, *Le Grand Secret de l'industrie pharmaceutique*, Paris, La Découverte.
- PORDIÉ Laurent, 2005, Émergence et avatars du marché de l'évaluation thérapeutique des autres médecines, in Laurent Pordié (dir.), *Panser le monde, penser les médecines*, Paris, Karthala : 225-268.
- RAISON-JOURDE Françoise, 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle, Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala.
- RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise (dir.), 2001, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan.
- RAKOTOBE Étienne, 1993, Les bases de la médecine traditionnelle et la pharmacopée à Madagascar, les guérisseurs et leurs connaissances, *Tsipika* : 43-48.
- ROUSSEL Bernard, 2003, La Convention sur la diversité biologique : les savoirs locaux au cœur des débats internationaux, *Les Synthèses de l'Iddri* 2 : 1-4.

*Résumé***L'Ankaratra au croisement de conceptions et d'intérêts divergents : conservation de la biodiversité et héritage ancestral**

La forêt de l'Ankaratra (Madagascar) fait l'objet de différents enjeux, que reflète sa division en deux parties. Une partie de la forêt est constituée de conifères et d'autres espèces plantées depuis la période coloniale, qui sont l'objet d'une exploitation commerciale ; dans l'autre partie poussent des plantes utilisées dans la pharmacopée traditionnelle et par les spécialistes magico-religieux ; s'y trouvent également des lieux de culte importants qui rassemblent au-delà de la région de l'Ankaratra. Ces lieux de culte constituent un élément fondamental de l'identité des originaires de l'Ankaratra. La forêt est menacée par les exploitants de bois et par les charbonniers, les coupables désignés étant les migrants et les descendants d'anciens esclaves des originaires de l'Ankaratra, qui gardent un statut dévalorisé. Originaires et exploitants de la forêt ont face à eux les autorités étatiques, les organismes internationaux, les ONG et les associations qui s'occupent de sa conservation. Les projets mis en œuvre dans ce cadre exacerbent les tensions entre groupes locaux, renforçant l'exclusion des anciens dominés et favorisant des factions parmi les anciens dominants.

Mots-clés : Conservation, identité, patrimoine, légitimité.

*Abstract***Ankaratra at the crossroads of divergent concepts and interests: Preserving biodiversity and ancestral inheritance**

The forest of Ankaratra (Madagascar) is divided into two parts, reflecting the questions at stake. One part of the forest consists of conifers and other species cultivated since the colonial period for exploitation as timber. The plants growing in the other part are used in the traditional pharmacopeia and rituals; there are also places of worship with strong significance for the inhabitants' identity, which are visited by a large population coming from beyond the Ankaratra region. The forest is threatened by timber merchants and charcoal producers, who are apparently migrants and low-status descendants of former slaves. Faced against them, the state authorities, international agencies, NGOs and associations apply a decentralized conservation policy, in which the projects aggravate tensions between local groups, reinforcing the exclusion of formerly subjugated people and promoting factionalism.

Keywords: Conservation, identity, heritage, legitimacy.

L'ANKARATRA AU CROISEMENT DE CONCEPTIONS ET D'INTÉRÊTS DIVERGENTS : CONSERVATION DE LA BIODIVERSITÉ ET HÉRITAGE ANCESTRAL

LOLONA RAZAFINDRALAMBO
UNIVERSITÉ D'ANTANANARIVO, MADAGASCAR

La conservation de la biodiversité est devenue un enjeu non seulement au niveau mondial mais également dans les relations entre l'Occident et les pays du Sud comme Madagascar. Au cours du V^e Congrès mondial des parcs à Durban, en 2003, Madagascar s'est engagé à accroître la superficie de ses aires protégées (alors de 1,7 million d'hectares) pour atteindre en cinq ans au moins 6 millions d'hectares, soit 10 % du territoire national. Cet engagement se traduit par les plans d'action environnementale (PNE) qui élaborent les programmes des aires protégées et leur gestion, et font la promotion d'un écotourisme de qualité qui assurerait une partie des frais de fonctionnement du réseau national. La priorité affichée est de mettre en place des activités de conservation financièrement indépendantes et pérennes.

D'après l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), une aire protégée est « un espace géographique clairement défini, reconnu, dédié et géré, par des moyens légaux ou autres, afin de favoriser la conservation à long terme de la nature et des services écosystémiques et des valeurs culturelles qui y sont liés¹ ». Zone terrestre aussi bien que marine ou côtière, elle est consacrée à la protection et au maintien de la diversité biologique ainsi que des ressources naturelles et culturelles qui lui sont associées. Elle est gérée par des moyens adaptés et efficaces.

Cette définition est reprise par la loi malgache, pour laquelle une aire protégée est « un territoire délimité, terrestre, marin, côtier, aquatique, dont les composantes présentent une valeur particulière notamment biologique, naturelle, esthétique, morphologique, historique, archéologique, culturelle ou culturelle, et qui nécessite, dans l'intérêt général, une préservation multiforme. Elle est gérée en vue de la protection et du maintien de la diversité biologique, de la conservation des valeurs particulières du patrimoine naturel et culturel et de l'utilisation durable des ressources naturelles contribuant à la réduction de la pauvreté² ».

1. Voir le site internet de l'International Union for Conservation of Nature, <https://www.iucn.org/fr/propos/travail/programmes/aires_protegees>, consulté le 5 juillet 2014.

2. Loi n° 2015-005 du 22 janvier 2015 portant refonte du code de gestion des aires protégées. La loi initiale n° 2001/05 ne s'intéressait qu'à « une préservation contre tout effet de dégradation naturelle et contre toute intervention artificielle susceptible d'en altérer l'aspect, la composition et l'évolution ».

La conservation de la biodiversité ne peut plus être séparée de la notion de *développement durable*, ce qui a rendu nécessaire l'élaboration, par les autorités des pays dits « du Sud », de nouveaux modes de gouvernance, notamment en ce qui concerne la gestion des forêts. Ces nouveaux modes de gouvernance incitent à prendre en compte les dimensions sociales, économiques et environnementales dans les politiques de conservation, en s'appuyant sur la participation des communautés locales et autochtones³. Leur mise en place à Madagascar a été étudiée dans plusieurs travaux qui ont montré la complexité des situations rencontrées (Gezon 1997, Kull 2002, Goedefroit et Revéret 2006, Keller 2008), les limites ou les échecs de la participation paysanne à la gestion forestière (Goedefroit 2006), et l'impact de la politique conservacionniste sur les populations riveraines (Harper 2002).

Le massif de l'Ankaratra est situé dans la région du Vakinankaratra⁴, dans le sud de l'Imerina (Hautes Terres centrales), à une centaine de kilomètres de la capitale Antananarivo. On y trouve une forêt d'altitude⁵ actuellement dégradée à la suite des activités des exploitants forestiers qui, pendant de longues années, n'ont pas respecté les règles des contrats de sous-traitance, et également du fait des populations locales qui se livrent au charbonnage clandestin et à divers prélèvements illicites⁶. Néanmoins, des lambeaux de la forêt naturelle subsistent. Pendant la colonisation, une forêt de plantation a été créée à côté de la forêt naturelle avec notamment des espèces de conifères et d'eucalyptus. En 1923, une station forestière a été constituée en vue de l'exploitation d'espèces introduites et de la valorisation touristique des sommets.

Au milieu de la forêt naturelle, sur les hauteurs, se trouvent des tombeaux, ainsi que d'autres sanctuaires, sources ou cascades. Ces lieux abritent les ancêtres des Tankaratra (« ceux-de-l'Ankaratra »), les populations de la région, et d'autres esprits associés à la nature ou aux premiers habitants *vazimba*⁷ (Rakotomalala *et al.* 2001 : 197), auxquels des cultes et rituels réguliers sont adressés par des fidèles venant aussi bien de la région que de la capitale ou d'autres provinces de Madagascar. Ces lieux de culte « appartiennent » aux groupes qui se réclament être les descendants des ancêtres invoqués, et qui habitent dans les plaines au pied des montagnes de l'Ankaratra. Il faut encore ajouter que les plantes de l'Ankaratra sont

3. Selon l'art. 8j de la Convention sur la diversité biologique ratifiée par Madagascar.

4. *Vakinankaratra* : litt., « Traversé-par-l'Ankaratra ».

5. Pour une description plus détaillée du site, voir l'article de Sophie Blanchy dans ce volume ; voir également Déborah Corrèges (*id.*).

6. Les incendies, causés notamment par la fabrication de charbon de bois, semblent avoir ravagé la forêt depuis au moins la période coloniale. En octobre 2008, environ 70 hectares de forêt auraient été détruits par le feu.

7. Les Vazimba sont réputés être les premiers habitants de l'Imerina, et les « maîtres-de-la-terre ». Ils sont associés à la nature, et des cultes sont adressés à leurs esprits, en particulier auprès de ce qui est considéré comme leurs tombes.

très prisées par les tradipraticiens, leur situation sur les lieux de culte ajoutant à leur valeur thérapeutique une valeur symbolique.

Le reste de la forêt naturelle ainsi que les cours d'eau intéressent tout particulièrement les organismes de conservation, en particulier Conservation International (CI), dans la mesure où des espèces faunistiques menacées y ont été découvertes, essentiellement des amphibiens⁸ et d'autres espèces endémiques de lézards⁹ dont la préservation nécessite des mesures rapides et importantes. Depuis 2013, l'ancienne station forestière de Manjakatempo est ainsi devenue la « Nouvelle aire protégée Manjakatempo-Ankaratra¹⁰ », placée sous la gestion de l'État. Il est prévu que l'aire protégée en création soit aménagée en deux zones : une zone de conservation intégrale (« noyau dur ») et une zone d'utilisation contrôlée (ZUC) ou zone tampon. Dans la première, les seules activités légales sont celles liées à la recherche scientifique et à la conservation, celles liées à la promotion de l'écotourisme, les activités économiques traditionnelles et artisanales « compatibles avec la conservation », l'accès aux lieux de culte et les pratiques culturelles. Quant aux autres activités, comme le ramassage du bois de chauffe, la collecte des plantes médicinales¹¹, le pâturage ou la coupe de bois par les riverains, elles peuvent être autorisées à l'intérieur de la zone tampon.

Plusieurs conceptions se font ainsi face. Tout d'abord, celle des populations locales, elles-mêmes divisées en différents groupes ayant des intérêts divergents, et pour lesquelles la forêt de l'Ankaratra constitue un élément de leur identité. Celle des tradipraticiens, ensuite, qui puisent leur matière première dans la forêt. Puis celle des organismes de développement introduisant la notion de *gestion des ressources naturelles*, et, à leur suite, celle des scientifiques et des organismes de conservation de la biodiversité qui privilégient les valeurs naturalistes (Cormier-Salem *et al.* 2002 : 19). Enfin, celle de l'État, conception héritée des politiques forestières coloniales, dont les mutations sont lentes et difficiles¹².

Une des questions du programme dans lequel a été menée cette étude¹³ portait sur les implications éventuelles du caractère reconnu sacré de certaines forêts pour la conservation de la biodiversité et le développement

8. *Boophis williamsi*, *Mantidactylus pauliani* (Conservation International 2011).

9. *Lygodactylus williamsii*, *Calumma hilleniusii* (*ibid.*).

10. Arrêté n° 14983/2013 du 18 juillet 2013. L'article premier de ce texte spécifie qu'il s'agit d'une mise sous protection temporaire du site pendant une période de deux ans précédant le classement en aire protégée.

11. Soit cette cueillette n'est pas comprise dans l'activité rituelle, soit elle en est disjointe à partir d'une certaine quantité, quand elle est pratiquée par des revendeurs.

12. Sur la dimension historique de cette conception et ses effets à Madagascar, voir en particulier Bertrand *et al.* 2006 ; Fremigacci 1998.

13. Projet CORUS, *Approche sociohistorique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine (Kenya, Madagascar, Ouganda)*, dirigé par Herman Kiriama (National Museum of Kenya) et Marie-Pierre Ballarin (IRD).

durable. Lors des recherches de terrain, qui ont été effectuées en 2010 et 2011, différents entretiens ont été réalisés avec les membres de la population locale, des représentants de l'État, des employés des ONG et des associations impliqués en Ankaratra. Dans cet article, après avoir présenté les divers groupes d'acteurs en présence puis la succession des projets de conservation de la biodiversité élaborés pour l'Ankaratra, je discuterai des différentes stratégies que développent les acteurs face à ces projets.

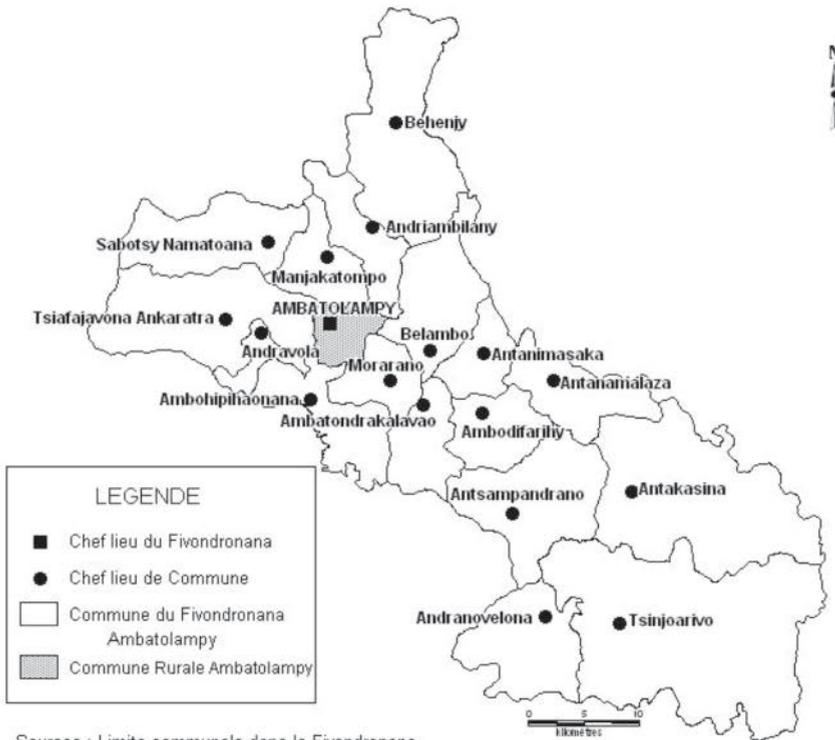
LES TANKARATRA ET LES « AUTRES » : DU PATRIMOINE À LA FORÊT

L'Ankaratra se trouve dans le district d'Ambatolampy qui comprend 18 communes (voir la carte ci-contre). Avant la mise sous aire protégée, la forêt de l'Ankaratra dépendait du « cantonnement d'Ambatolampy », bureau régional du ministère des Eaux et Forêts de ce district¹⁴. Son responsable d'alors assure que ce sont les *Terak'Ankaratra* (« les descendants de l'Ankaratra ») qui, traditionnellement, ont géré la forêt et qu'ils sont toujours actuellement en charge des lieux de culte. Ils se sont d'ailleurs constitués en Association des descendants de l'Ankaratra pour la protection de la forêt (*Fikambanan'ny Terak'Ankaratra miaro ny ala*).

Les traditions synthétisées ou recueillies par Sophie Blanchy soutiennent l'ancienneté de la présence des Tankaratra dans la région¹⁵. Elles ne sont pas contredites par les travaux historiques antérieurs, et sont corroborées par les traces archéologiques. Ces traditions que se transmettent les Tankaratra rapportent que les premiers habitants de l'Ankaratra ont occupé les sommets. Ces sites étaient entourés de fossés de défense, encore visibles aujourd'hui, et où sont situés les tombeaux des ancêtres. Les descendants de ces ancêtres, les Tankaratra, vivent dans des villages de la vallée où les ont rejoints des migrants venus des autres régions du Vakinankaratra, mais également de régions plus éloignées. Le Vakinankaratra a été intégré au royaume d'Imerina au XIX^e siècle, mais l'importance rituelle de l'Ankaratra remonte à une époque antérieure. La tradition rapporte que les rois d'Imerina avaient recours aux esprits des ancêtres de l'Ankaratra pour connaître l'avenir et que les Tankaratra avaient pour charge d'inaugurer ce qui touchait aux souverains (Callet 1908 I : 14 *et sq*). Jusqu'à nos jours, les Tankaratra effectuent, au début de la saison de la culture, un rituel destiné à assurer une bonne récolte. Quand en 2010, en début de l'année agricole, la pluie a tardé à arriver, les Tankaratra l'ont expliqué par le non-accomplissement du rituel.

14. Selon l'arrêté de 2013, plusieurs instances sont chargées de contrôler et de surveiller la nouvelle aire protégée, y compris plusieurs ministères parmi lesquels celui chargé de l'environnement et des forêts, ou encore celui chargé du développement et de l'aménagement du territoire.

15. Blanchy 1998a ; 1998b ; 2006 : 27-29 ; 2013 ; Blanchy dans Rakotomalala *et al.* 2001 : 194-205.



Carte des communes du district (*fivondronana*) d’Ambatolampy.
SIG-GTZ / Programme *Protection et gestion durable des ressources naturelles*, Antananarivo, juin 2005.

Par crainte de la sécheresse, certains habitants de la région ont alors décidé de se cotiser pour acheter le zébu nécessaire au sacrifice.

Les Tankaratra sont organisés en un dème dénommé *Dimy Lahy manodidina ny kianja* (« les Cinq Hommes autour de la place »). Ils se disent en effet descendants de cinq frères eux-mêmes issus de l’ancêtre commun Andriampenitra enterré à Ampasantelo, l’un des sanctuaires de l’Ankaratra. D’après les doyens du groupe, le terme *kianja* (« place ») désigne tous les lieux de culte dont les Cinq Hommes ont la responsabilité, soulignant ainsi leur fonction rituelle (voir notamment Blanchy 2006). Ce sont les aînés des lignes de descendance qui détiennent les charges rituelles. Ils gardent le bâton rituel *hazomanga* qui est utilisé lors des sacrifices¹⁶, et le couteau de

16. Dans d’autres régions de Madagascar, notamment dans le Sud comme l’Anosy, ce terme désigne le poteau sacré au pied duquel on s’adresse aux ancêtres et où sont accomplis les rituels de bénédiction (comme la reconnaissance des nouveau-nés et la circoncision).

circoncision. Le détenteur de cette charge est d'ailleurs appelé « maître du couteau de circoncision » (Blanchy 2006 : 28). Ils pratiquent la divination et sont les astrologues « guides des destins » (*idem*). Ils sont responsables du rituel de serment *velirano*, sont « maîtres de la forêt » (*tompon'ny ala*) et sont détenteurs des charmes contre la grêle (*idem*). Cette maîtrise des éléments de la nature qui menacent la récolte du riz, déjà mentionnée par les auteurs anciens¹⁷, est en relation avec les rituels agraires annuels que président les Tankaratra.

D'autre part, les chefs des Cinq Hommes, héritiers de leurs ancêtres, disent « avoir le peuple en charge » : ils veillent au respect des interdits sur l'étendue du territoire, et règlent les conflits sociaux, jadis au moyen de rituels aujourd'hui en perte de légitimité (Blanchy 2013).

Le territoire des Cinq Hommes comprend les villages et les rizières au pied de l'Ankaratra, à l'est. D'après les Tankaratra, ce territoire comprend cinq principaux villages : 1) Andraraty, dans lequel se dresse la « pierre de l'épreuve » devant laquelle sont accomplis les principaux rituels ancestraux des Cinq Hommes ; 2) Andravola ; 3) Ambatoharanana ; 4) Ambatomirahavavy ; 5) Antanimenakely. Ces villages sont situés dans les communes contiguës de Tsiafajavona Ankaratra et d'Andravola, à l'Ouest de l'Ankaratra¹⁸. Leur territoire comprend également les sites sacrés et lieux de rituels de la forêt des hauteurs. Officiellement, ce sont les représentants de l'administration, au cantonnement de la ville d'Ambatolampy, qui accordent les autorisations pour la cueillette des plantes médicinales, mais également pour toute intervention à l'intérieur de la forêt, que ce soit la forêt d'exploitation ou la forêt « ancestrale » où se trouvent les tombeaux. Néanmoins, certains, parmi les Cinq Hommes, estiment que ces derniers sont les seuls à pouvoir entreprendre certaines actions ou à les encadrer : certaines plantes ne peuvent être coupées que par eux, ou bien nécessitent d'être consacrées sur les sanctuaires avec des offrandes de poulet ou de miel.

Ainsi, le patrimoine des Tankaratra comprend aussi bien le territoire et les éléments matériels qui y sont situés, que des droits, des charges et des responsabilités hérités des ancêtres, qui s'exercent dans les limites du territoire. Les Tankaratra sont identifiés à ce territoire et à ce patrimoine, comme le souligne déjà leur nom. Les ancêtres auxquels le groupe doit son existence ont vécu et ont travaillé la terre qui assure maintenant la subsistance des descendants. De leurs tombeaux sur les sommets, dans la forêt, leur bénédiction se répand sur leurs descendants. Les ancêtres assurent de cette manière la reproduction aussi bien physique que symbolique du groupe.

17. Callet parle de brouillard en plein jour, de grêlons, de gelée, et d'inondation (Callet I : 15).

18. Voir les cartes de cet article et de ceux de Corrèges et de Blanchy dans ce volume.

À l'intérieur du territoire des Tankaratra vivent également des populations ne descendant pas des mêmes ancêtres. Ce sont des migrants (*mpihavy*), dont le nombre est difficile à déterminer, qui habitent dans les villages de la plaine et dans les hameaux en retrait sur les hauteurs. Parmi les habitants de ces hameaux qui se déclarent migrants se trouvent sans doute des descendants d'anciens esclaves, un statut très inférieur et donc souvent occulté¹⁹. Il s'agit des anciens esclaves des Cinq Hommes eux-mêmes, ou d'anciens esclaves venus de régions environnantes après l'abolition. Nombre de ces migrants déclarent en effet être originaires des zones périphériques d'Antananarivo, mais possèdent des tombeaux autour des villages de l'Ankaratra, ce qui prouve une arrivée relativement ancienne. L'insuffisance de travaux sur ce thème²⁰ incite à conclure, de manière provisoire, que ces migrations n'ont pas été simultanées. C'est ce que confirment les dires des habitants. Or, il est inadéquat de parler de migrants lorsque c'est le père ou le grand-père qui est venu dans la région et y a trouvé une épouse. Bien qu'ils se déclarent migrants, ils ont établi des alliances avec les groupes locaux. Il est intéressant de noter cependant que, après trois générations, les descendants de ces unions vont chercher leurs conjoints ailleurs que dans les villages environnants, même si les alliances locales continuent de se nouer. Cette logique apparemment contradictoire correspond à celle des unions des descendants d'anciens esclaves qu'on retrouve dans d'autres régions des Hautes Terres (Razafindralambo 2005, Régnier 2014), où la crainte de l'endogamie est jointe à la nécessité de renforcer les liens de parenté entre habitants d'un même village, mais où on n'observe également aucune union avec les anciens dominants, ici les Cinq Hommes.

Ces populations ne sont jamais désignées explicitement comme des descendants d'anciens esclaves, du moins en leur présence ou en présence d'étrangers. Cependant, les populations de la plaine ont élaboré à leur endroit différentes représentations liées à leur supposé statut d'anciens dépendants²¹, telles que : « ils ne sont pas descendants des ancêtres de l'Ankaratra, alors ils détruisent la forêt » ; « ce sont des voleurs » ; « ils travaillent les terres des Tankaratra ». Ce dernier point semble d'ailleurs être la seule relation qui lie ces populations aux Cinq Hommes de la plaine. Il faut souligner que ces groupes dominés participent aux cultes sur l'Ankaratra, principalement

19. L'esclavage a été aboli à Madagascar en 1895, au début de la colonisation par la France. Certains anciens esclaves sont restés dans les villages de leurs maîtres, acquérant ainsi le statut peu envié de « nouveaux libres ». Des relations renouvelées se sont forgées entre eux et leurs anciens maîtres, souvent dans une situation économique aussi peu favorable que leurs anciens esclaves mais fiers de leurs ancêtres libres (voir Razafindralambo 2005).

20. Voir cependant l'étude de Lucile Rabearimanana (1997) menée dans une région toute proche, au sud du massif forestier.

21. Dans le discours, ces représentations servent à distinguer ceux qui se disent descendants des anciens maîtres de ceux dits descendants des anciens esclaves (voir à ce sujet Razafindralambo 2005).

lors des trois grandes dates du calendrier rituel (Blanchy 1998b), comme l'ont rapporté des informateurs parmi les Cinq Hommes et parmi les habitants des villages des hauteurs. Parallèlement, la population fréquente aussi les nouvelles églises²² dont la présence est importante dans cette partie de l'Ankaratra.

Les autres acteurs en présence sont les agents de la conservation : services régionaux de l'État malgache, organisations internationales gouvernementales et non gouvernementales, associations. Depuis les années 1980 en effet, avec la réorientation de la Banque mondiale, le principal bailleur de fonds de Madagascar, vers les problèmes de protection de l'environnement, on constate le « verdissement » de la coopération internationale (Rakoto Ramiarantsoa 2008)²³. Par ailleurs, les crédits du gouvernement des États-Unis, par le biais de l'USAID (l'Agence américaine d'aide au développement), ont assuré, entre 1991 et 1995, 96 % des besoins de la composante biodiversité, et participent à plus de la moitié du financement de l'ANGAP, l'Agence nationale de gestion des aires protégées (*idem*). Et dans la mise en œuvre du PNAE (Programme national d'action environnementale), en 1990, l'appui financier des États-Unis était prépondérant au sein d'un groupe de bailleurs dont la Banque mondiale a été le principal coordinateur. En conséquence, les bailleurs ne peuvent qu'avoir la prééminence dans le contrôle des ressources de la biodiversité malgache (*idem*). Les projets de conservation de l'Ankaratra ne suivent pas une logique différente, comme l'atteste la succession d'organismes qui ont pris en charge les actions de protection suivant les aléas des relations entre l'État malgache et les pays étrangers²⁴. Néanmoins, les acteurs présents physiquement dans la région sont les membres des associations de sous-traitance des grands organismes financés par les bailleurs internationaux.

À LA RECHERCHE DE PROJETS DE CONSERVATION DE LA FORÊT DE L'ANKARATRA

Dans la région de l'Ankaratra, comme dans le reste de Madagascar, les communautés rurales sont confrontées à différents problèmes résultant de la pauvreté. Celle-ci est en partie due à la surexploitation des ressources naturelles disponibles, qui cause une dégradation de l'environnement :

22. Par opposition aux églises chrétiennes « traditionnelles » implantées depuis le XIX^e siècle, et élément de l'identité des anciens libres.

23. Le montant des prêts obtenus par le gouvernement malgache auprès des bailleurs de fonds internationaux est multiplié par 4 en 20 ans (1970-1990). Dans les années 1980, la Banque mondiale a augmenté son financement de plus de 30 %, et de 15 % au cours des années 1990. En 2011, en pleine crise politique (qui a duré de 2009 à 2014), la Banque mondiale a accordé un financement additionnel de plus de 50 millions de dollars pour la conservation de la biodiversité à Madagascar, alors même que ses programmes étaient gelés, du fait de la non-reconnaissance internationale du pouvoir issu du coup d'État de 2009 (source Banque mondiale).

24. Administration coloniale – Coopération allemande – aide des États-Unis.

déforestation, érosion, perte progressive de la fertilité du sol, ensablement des rizières (Minten *et al.* 2003), provoquant ou aggravant l'exode rural (Rakotonarivo 2008 ; 2009). Ces difficultés mais aussi l'évolution d'une société ouverte qui intègre les apports de l'extérieur provoquent, entre autres, des changements dans l'organisation des communautés locales en transformant les valeurs considérées comme traditionnelles.

La politique environnementale malgache est, d'une certaine manière, on l'a vu, commanditée par les bailleurs internationaux, et sa réalisation locale est confiée à des ONG internationales et locales. Ces dernières sont des structures de taille très variable à Madagascar, hiérarchisées selon l'importance des projets qui leur sont confiés et leur proximité avec les étrangers (Moreau 2010). Différents organismes malgaches ou mixtes se sont succédé durant ces dernières années dans l'Ankaratra, proposant alternativement des projets ayant pour ambition déclarée de lutter contre la pauvreté et de promouvoir le développement avec une gestion durable des ressources naturelles. En 1998, le projet PDFIV (Projet de développement forestier intégré dans la région du Vakinankaratra) a été mis en place par le ministère des Eaux et Forêts d'alors, avec la collaboration de la Coopération allemande (GTZ)²⁵. Ce projet a initié une approche, qualifiée de « nouvelle », centrée sur les communes, et désignée comme « planification participative²⁶ » (Laub-Fischer 2000 : 2). Le processus de planification devait permettre « une gestion plus rationnelle des ressources communales sur la base d'un consensus entre les populations et les élus » (*ibid.* : 3). L'importance accordée aux communes²⁷ entre dans le cadre de la politique de décentralisation mise en place à Madagascar dans les années 1990 (Goedefroit et Revéret 2006). Dans le cadre de celle-ci, les communes détiennent la responsabilité de la gestion des ressources naturelles. Elles peuvent définir et gérer leurs programmes de développement, et décider de leur mise en œuvre en établissant des partenariats avec divers organismes²⁸. D'autre part, d'après les textes, les communes doivent établir une planification financière²⁹.

25. Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Société pour la coopération technique.

26. Contrairement à ce discours des responsables du projet PDFIV, l'approche participative n'est pas innovante, d'après Jean-Pierre Chauveau (1992), mais constitue « le modèle de référence des discours "développementalistes" depuis la fin de la Première Guerre mondiale », c'est-à-dire depuis la période coloniale, servant aussi bien le « populisme colonial » que, après les indépendances, fournissant aux pays anciennement colonisés un vernis démocratique acceptable par les agences d'aide (Chauveau 1992).

27. Dans la structure administrative de l'État malgache : les régions (22) sont subdivisées en districts, puis en communes, et enfin en *fokontany* (la plus petite subdivision administrative).

28. Loi n° 96-025 du 30 septembre 1996 relative à la gestion locale sécurisée des ressources naturelles renouvelables (GELOSE) ; loi n° 97-017 portant révision de la législation forestière ; loi n° 94-007 relative aux pouvoirs, compétences et ressources des collectivités territoriales décentralisées.

29. D'après la loi n° 96-025, chaque collectivité doit disposer d'un programme d'investissement public triennal ou quinquennal.

Plusieurs catégories d'individus apparaissent dans les sources officielles comme participant au projet PDFIV : les membres de l'équipe technique composée des représentants des ministères concernés et des ONG sur place ; un modérateur désigné par les autorités communales ; les élus des communes ; les membres de groupes d'intérêt locaux. D'après ces documents en effet, le projet ne travaille pas uniquement avec les communes ou le département régional des eaux et forêts, mais aussi et surtout, comme les responsables du projet PDFIV le soulignent, au niveau des villages et des hameaux, suivant l'approche participative adoptée.

L'élaboration de la planification prévue dans le projet PDFIV devait passer par plusieurs étapes. L'une des principales consistait à collecter les données de base sur les communes : histoire ; délimitation géographique et administrative ; ressources naturelles ; données ou situation démographiques ; données économiques ; données sociales. Ces dernières sont relatives à l'éducation, au logement, aux valeurs dites culturelles (religions, lieux et monuments historiques, us et coutumes), et à la structure traditionnelle des rapports sociaux. Une autre étape importante était la sensibilisation et la mobilisation de la population, notamment par la tenue d'assemblées villageoises.

Suivant un schéma clairement défini, la mise en œuvre de la politique environnementale malgache (PNAE : Plan national d'action environnementale) s'est accompagnée de la création d'associations villageoises, jugées seuls interlocuteurs identifiables. Ce processus a entraîné l'essor des associations paysannes, comme le décrit Sophie Moreau (2006) dans le Betsileo, au sud-est des Hautes Terres. Ainsi, dans le cadre du PDFIV, trois communes de l'Ankaratra (Sabotsy Namatoana, Manjakatempo et Tsinjoarivo³⁰) ont notamment constitué une association dénommée FFAV (*Fampandrosoana ny faritr' avatr' Ankaratra* : Développement du nord de l'Ankaratra) qui, en partenariat avec l'ONG SAHA³¹, s'est consacrée à des projets de développement du tourisme³². D'autre part, le projet PDFIV a mis en place l'Union forestière d'Ambatolampy (UFA), en charge de la gestion de la forêt de l'Ankaratra. Suite à des problèmes de gestion, le contrat de l'UFA a été suspendu en 2008 par l'État, qui a par la suite repris en main la gestion de la forêt.

30. Tsinjoarivo ne fait pas partie de la région de l'Ankaratra au sens géographique et historique du terme, bien qu'elle soit prise dans le découpage administratif délimitant la région Vakinankaratra.

31. L'ONG SAHA est une organisation d'envergure nationale qui œuvre dans tous les domaines du développement. Elle est partenaire de différents organismes comme la Coopération suisse ou l'Union européenne, et travaille avec des entreprises industrielles comme QMM-Rio Tinto, en Anôsy.

32. Ils ont notamment encouragé plusieurs communes à mettre en place une offre de randonnée avec hébergement, le parcours *Lalan'andriana* : « Les Sentiers des *andriana* », qui passe dans au moins un site de l'Ankaratra historique, Manjakatempo.

L'action du projet PDFIV n'a pas véritablement fait l'objet d'une évaluation approfondie. Cependant, les promoteurs du projet ont cité comme causes de leur échec des facteurs caractéristiques du contexte prévalant à Madagascar (Laub-Fischer 2000), parmi lesquels le faible budget alloué aux communes par l'administration centrale et la faiblesse des recettes communales. Ce dernier point serait dû au fait que les élus privilégieraient leur intérêt politique au détriment de la perception d'impôts directs. Le manque d'expérience des élus est également souligné. L'adéquation entre le projet et les besoins véritables de la population n'a pas été questionnée, pas plus que le manque de connaissance réelle de la région de l'étude³³.

La destruction de la forêt s'est accélérée, en particulier à partir de 2008. Les coupes d'arbres et les feux de forêt se sont intensifiés. Les chargements de charbon de bois n'étaient plus le fait des seuls petits exploitants produisant quelques sacs, mais étaient emportés par charrettes et même par camions. La forêt naturelle a également subi des incendies : le plus ancien lieu de culte, le *doany* d'Ankaratra, a été partiellement détruit en 2010, et l'année suivante, un autre sanctuaire, le *doany* d'Anosiarivo, a connu le même sort.

À partir de 2008, à la suite de la découverte d'espèces endémiques de batraciens, un « schéma d'aménagement du massif de l'Ankaratra » a été lancé par Conservation International, sur un financement assuré par la fondation MacArthur pour trois ans (2011-2013). Il a alors été prévu de mettre en place dans l'Ankaratra une « aire protégée ». Collaboraient à ce projet, outre Conservation International comme partenaire financier, la direction régionale des eaux et forêts (cantonement d'Ambatolampy) en tant que partenaire technique, les ONG, les associations chargées de la mise en œuvre, et enfin les communautés de base (CoBa), formées des communes et des communautés locales³⁴.

Parmi les fonctions qui ont été attribuées aux communautés de base figure la charge de prendre soin de la forêt, de la surveiller, en contrepartie de l'exercice de droits ancestraux. Mais les CoBa ne correspondent pas aux groupes de descendance comme celui des Cinq Hommes qui assurent une forme de gestion traditionnelle de la forêt, élément de leur patrimoine. Alors que les groupes de descendance sont structurés par les relations entre parents ayant des ancêtres communs et qui partagent les mêmes droits sur tout ou une partie de leur patrimoine, les CoBa, elles, rassemblent plutôt les membres écartés des principales charges des groupes de descendance, cadets et femmes, ainsi que des migrants. Être actifs au sein des communautés de

33. Plusieurs auteurs soulignent cet état de fait, comme Moreau qui rapporte que, dans le cadre d'un projet dans le Betsileo, le diagnostic de la société concernée a été effectué en une semaine seulement (2006 : 103) : les informations récoltées ne peuvent être qu'incomplètes.

34. Appelées VOI : *vondron'olona ifotony*, au niveau des *fokontany*, les plus petites subdivisions administratives.

base permet à ces derniers d'acquérir un statut et du prestige. En un mot, la légitimité pour gérer la forêt et assurer son entretien s'appuie sur des principes totalement étrangers les uns aux autres selon que l'on considère les groupes de descendance des Cinq Hommes ou les communautés de base.

Dans le cadre du projet de mise en aire protégée de l'Ankaratra, différents niveaux d'intervenants et de sous-traitants collaborent. Conservation International, qui collecte les financements, est représentée au niveau local, de même que les autres partenaires du projet, par l'association VIF, basée à Antananarivo. Celle-ci, et d'autres associations, est chargée du reboisement et de la protection des sources d'eau. VIF travaille à son tour avec une autre association, Lalona, basée quant à elle dans la ville proche d'Ambatolampy. La particularité de l'association Lalona est qu'elle est formée de personnes originaires du Vakinankaratra. Toutefois, les organismes commanditaires se sont assurés que les employés de Lalona ont bien intégré les « normes occidentales » en matière de gestion environnementale. Ce sont ces deux associations (VIF et Lalona) qui mettent en œuvre le projet, sont en contact avec les populations concernées, et supervisent les activités des communautés de base.

Le projet comprend plusieurs actions. Tout d'abord, des réunions « d'information et de sensibilisation » ont été organisées à partir de 2010 pour présenter aux habitants des communes de l'Ankaratra les conséquences de la destruction de la forêt, n'empêchant cependant ni le charbonnage ni la coupe illicite du bois. Ce manque de résultats des campagnes de sensibilisation a déjà été mis en évidence dans différentes aires géographiques de Madagascar. Bien que la sensibilisation occupe une grande partie des activités des projets de mise en place des « aires protégées », elle ne parvient pas à emporter l'adhésion des acteurs les plus directement concernés (Cormier-Salem *et al.* 2002 : 19). Les réunions organisées dans ce cadre ignorent souvent les hiérarchies et l'organisation sociale locales ; de même, le contenu du discours reste éloigné des vécus des populations concernées.

La structure de gestion de la future aire protégée sera placée sous la supervision de la direction régionale des eaux et forêts. D'après l'association Lalona, huit communautés de base sont installées et ont la charge de la sécurisation de la forêt, du nettoyage et du reboisement. Mais les incendies en lisière de forêt, et aussi de plus en plus près des lieux de culte, montrent que les CoBa ne parviennent pas à remplir leur tâche, au point que leur légitimité est contestée.

Toujours dans le cadre du projet, des activités rémunératrices ont été mises en place par l'association VIF, notamment dans le domaine de la pisciculture, dans la logique des politiques de compensation à l'arrêt des prélèvements forestiers. Des activités de sensibilisation et des consultations de la population ont donc également été entreprises auprès des

communautés locales, des écoles et de l'administration locale, ainsi qu'au près des entreprises utilisatrices de l'eau de l'Ankaratra et des associations de guides touristiques locaux. Quant à l'étude des batraciens, elle revient à des institutions de recherche telles que l'université d'Antananarivo.

En somme, les activités du projet concernent plusieurs volets. Une partie importante est occupée par le renforcement de la prise de conscience, qui consiste, selon le langage convenu, à convaincre les habitants du bien-fondé du raisonnement conservacionniste (sans aborder la question de leurs besoins domestiques quotidiens ou de leur quête de revenus). Parmi ces activités figurent également le reboisement et la sécurisation du site, l'encadrement des communautés de base pour qu'elles puissent assurer une gestion autonome de l'aire protégée, et le développement d'activités génératrices de revenus. D'autre part, le projet inclut l'étude des espèces menacées et de leur habitat. Les valeurs culturelles et patrimoniales de la forêt ne sont prises en compte que dans la mesure où elles peuvent contribuer à promouvoir le tourisme, et qu'elles ne sont pas contraires aux contraintes de la conservation.

CONFRONTATION DE DIFFÉRENTES CONCEPTIONS DE LA FORÊT ET STRATÉGIES DE LÉGITIMATION

La forêt de l'Ankaratra est au cœur de différents enjeux qui s'entrecroisent. Les processus imposés par les bailleurs et les ONG internationaux obligent les autorités de l'État, impliquées dans la mise en œuvre de la conservation de la biodiversité, à mettre les communautés locales au centre du dispositif. Mais sous quelle forme, et avec quel résultat ?

Les principaux villages cités par les Tankaratra et marquant leur territoire appartiennent principalement à deux communes : celle de Tsiafajavona (Andraraty, Antanimenakely), et celle d'Andravola (Andravola, Ambatoharanana, Ambatomirahavavy). Il faut noter que la commune d'Andravola, où se trouvent des descendants des Cinq Hommes parmi les plus actifs dans la défense de leur héritage ancestral, est située dans le sud-est du territoire des Cinq Hommes, et ne touche pas directement les zones de forêt et les flancs de collines (voir la carte dans Corrèges, ce volume). La mise en place des communautés de base par le projet de conservation, à l'inverse, respecte la situation géographique et administrative des communes, en ne prenant en compte que les riverains de la forêt. Ainsi, on compte cinq communautés de base dans la commune de Tsiafajavona, et trois dans la commune de Sabotsy Namatoana, mais aucune dans la commune d'Andravola. En privilégiant la délimitation administrative, ce projet ne tient pas compte de la structure sociale traditionnelle, c'est-à-dire de la répartition du groupe qui se considère comme « propriétaire » ou « maître de la forêt ». Les termes utilisés par les différentes parties sont, à cet égard, éloquentes. Alors que les autorités

administratives locales qualifient la forêt dans laquelle se trouvent les lieux de culte de « forêt naturelle » (*ala voa-janahary*), les Tankatra revendiquent une « forêt laissée par les ancêtres » (*ala nentin-drazana*), leurs ancêtres. Pour soutenir cette revendication de leur statut d'héritiers, les Cinq Hommes d'Andravola ont tenté plusieurs fois, notamment en 2011, de se constituer en association, seule forme sous laquelle l'administration reconnaît un groupement d'habitants comme interlocuteur et partenaire valable³⁵. Une association est indispensable, dans la mesure où aucune des communautés de base ne peut se dire représentative des Cinq Hommes. L'association projetée en 2011 n'a cependant pas vu le jour : il semblerait que ce soit des membres des Cinq Hommes de l'une des communes limitrophes de la forêt (Tsiafajavona) qui aient eu l'idée de la monter sans leurs parents d'Andravola, cette tentative illustrant l'opposition qui s'était formalisée en termes de « descendants des hommes » (*tera-dehilahy*), ceux d'Andravola, et les « descendants des femmes » (*tera-behivavy*), moins légitimes donc, ceux de Tsiafajavona. En raison de la forte endogamie du groupe, cette opposition constitue plutôt une arme rhétorique, un argument pour occulter d'autres éventuelles causes de factions. Les informateurs d'Andravola affirment ainsi que l'association n'a pu être créée sans eux, « descendants des hommes ». Ils ajoutent, comme une conséquence de ces tensions, que le sacrifice de zébu *mazava loha* (avec une tache blanche sur le front), prévu à un moment pour consacrer la mise en place de l'association, n'ayant pas eu lieu, la forêt de l'Ankaratra a brûlé. Pour eux, la division entre Cinq Hommes a été sanctionnée par la destruction partielle du sanctuaire de leurs ancêtres, le plus ancien lieu de culte et éponyme de l'Ankaratra, et leurs parents de Tsiafajavona restent ainsi, de façon arbitraire, les seuls bénéficiaires du projet de conservation en cours.

Les autorités et organismes en charge de la forêt et de la conservation ne partagent pas la conception des Cinq Hommes quant à leur place dans le dispositif de conservation. Au sujet de la future association dont ils ont entendu parler, les autorités d'Ambatolampy déclarent qu'elle aurait pour objectif de « préserver la culture » (*miaro ny kolontsaina*), de s'occuper des lieux de culte, ceux-ci se trouvant, incidemment, dans la forêt naturelle. Il s'agit certes d'une reconnaissance du rôle rituel des descendants des ancêtres de l'Ankaratra, mais sans que soit reconnu à la forêt naturelle un autre statut que celui de forêt à exploiter ou à conserver, sur laquelle les droits et leur exercice sont déterminés par l'administration et

35. Dans le nord de Madagascar, comme le rapporte Gezon (1997 : 90-91), l'organisme qui s'occupe de la conservation de l'Ankarana a d'abord travaillé en partenariat avec le chef traditionnel local, les intérêts de ce dernier étant alors convergents avec ceux de la conservation. Par la suite, quand les intérêts de ce chef ont rejoint ceux de la population, dans le cadre de conflits menaçant la forêt, les relations entre l'organisme et le chef ont été interrompues.

les différentes instances auxquelles les représentants de l'État accordent une légitimité. Pour les Cinq Hommes non concernés par les structures de conservation, les incendies qui ont eu lieu sur les lieux de culte sont la manifestation d'une sanction ancestrale plus que d'une intervention humaine, et ils s'inquiètent que personne ne prenne la mesure de ce signe. D'une certaine façon, si la forêt brûle, personne parmi eux n'y peut rien. Dans le camp adverse, certains avancent que ce sont des membres des Cinq Hommes eux-mêmes qui auraient mis le feu en signe de protestation³⁶. Mais par ailleurs, lorsque les autorités ont sensibilisé la population aux conséquences négatives de la destruction de la forêt, ceux-ci se seraient défaussés de toutes responsabilités en désignant « les autres » (*rizalahy*), à savoir principalement les populations très démunies de charbonniers qui vivent dans les villages isolés des hauteurs de l'Ankaratra (migrants et descendants d'anciens esclaves), même si la plupart des ménages de la région utilisent du charbon de bois provenant de la forêt pour leur cuisine.

Les responsables des communautés locales sur lesquelles doivent s'appuyer les projets de conservation sont élus lors d'assemblées villageoises, et il est habituel, dans ces assemblées, pour différentes raisons, que les dirigeants traditionnels, ici ceux des Cinq Hommes, ne prennent pas de responsabilités. En effet, celles-ci nécessitent des compétences dont les chefs traditionnels ne disposent généralement pas. Une sorte de division du travail est ainsi établie, suivant laquelle les chefs traditionnels et les responsables du pouvoir « moderne » se répartissent les tâches : aux premiers, tout ce qui se rapporte aux ancêtres ; aux seconds, ce qui se rapporte à la subsistance et à la bonne marche de la collectivité. On peut ainsi noter que les dirigeants des communautés de base sont déjà responsables de *fokontany* ou possèdent des charges similaires (telles que conseiller communal ou instituteur). Il s'agit soit de migrants, soit de cadets des Cinq Hommes. De ce fait, on trouve parmi ceux qui seront exclus de la gestion de la future aire protégée aussi bien une partie des Cinq Hommes que les supposés descendants des anciens esclaves.

Conclusion

Le classement de l'Ankaratra en « aire protégée », qui devait être achevé en 2015, en est encore au stade de la mise en « protection temporaire ». Le processus prévoit un inventaire de la faune et de la flore, des études socio-économiques poussées et une évaluation de l'impact environnemental. En fixant les communautés de base comme unique forme de représentation de la société locale, ce processus empêche la reconnaissance et la prise en compte des rapports sociaux locaux pertinents pour une véritable participation.

36. Sur les feux de protestation à Madagascar, voir Kull 2002.

La forêt naturelle de l'Ankaratra constitue un élément fondamental de l'identité des originaires de l'Ankaratra. Toutefois, il ne s'agit pas tant de la forêt comme formation végétale proprement dite, même si elle est qualifiée de *ala nentin-drazana* (forêt laissée par les ancêtres), mais de la forêt comme espace dans lequel ont vécu et sont enterrés leurs ancêtres. En raison de cela, les Tankaratra (les Cinq Hommes) estiment posséder des droits sur la végétation qui entoure ces lieux de culte, c'est-à-dire actuellement la forêt. L'administration et les organismes en charge de la conservation considèrent la forêt comme un ensemble de ressources de flore et de faune à préserver, et cela par l'intermédiaire d'une structure qui tient sa légitimité de l'État. Ces deux points de vue sont complémentaires au premier abord : référent identitaire d'un côté, conservation de la biodiversité de l'autre. Néanmoins, la non-prise en compte des structures et des enjeux locaux fait qu'une partie de la population ne se sent pas concernée par le projet de conservation, et s'en sentira sans doute victime par la suite. L'Ankaratra entre dans le processus du *green grabbing* (Fairhead *et al.*, cité dans Evers *et al.* 2013 : 3) : la forêt et les ressources seront désormais contrôlées dans l'optique de la conservation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERTRAND Alain, KARSENTY Pierre, MONTAGNE Alain, 2006, *L'État et la gestion locale durable des forêts en Afrique francophone et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- BLANCHY Sophie, 1998a, *Ankaratra, la forêt des ancêtres (Madagascar 1997)*, VHS, 28 mn, CNRS, avec la collaboration de l'ICMAA (université d'Antananarivo), 1998, CNRS 2006.
- 1998b, Sites de cultes aux ancêtres dans la forêt de l'Ankaratra (Madagascar) : les descendants, les pratiquants et les agents des Eaux et Forêts, *Actes du symposium international « Sites sacrés "naturels" »*, 22-25 septembre 1998, Paris, CNRS- Unesco-MNHN.
- 2006, Introduction, in Sophie Blanchy, Jean-Aimé Rakotoarisoa, Philippe Beaujard, Chantal Radimilahy (dir.), *Les Dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, syncrétisme*, Paris, Karthala : 7-61.
- 2013, Serment et cohésion sociale à Madagascar : l'imprécation *tsit-sika* dans l'Ankaratra, in Raymond Verdier, Nathalie Kálnoky et Soazick Kerneis (dir.), *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan : 325-337.
- CALLET François, 1908, *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, 2 vol., Tananarive, Imprimerie officielle.
- CHAUVEAU Jean-Pierre, 1992, Le « modèle participatif » de développement rural est-il « alternatif » ? Éléments pour une anthropologie de la culture

- des « développeurs », *Bulletin de l'APAD* 3, mis en ligne le 5 juillet 2006, <<http://apad.revues.org/380>>, consulté le 14 février 2014.
- CORMIER-SALEM Marie-Christine, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean, ROUSSEL Bernard (éditeurs scientifiques), 2002, *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD Éditions.
- EVERS Sandra, CAMPBELL Gwyn, LAMBEK Michael, 2013, *Contest for land in Madagascar*, Leiden, Brill.
- FRÉMIGACCI Jean, 1998, La forêt de Madagascar en situation coloniale : une économie de la délinquance (1900-1940), in Monique Chastanet (dir.), *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*, Paris, Karthala et CRA : 411-439.
- GEZON Lisa, 1997, Political Ecology and Conflict in Ankarana, Madagascar, *Ethnology* 36 (2): 85-100.
- GOEDEFROIT Sophie, 2006, La restitution du droit à la parole, *Quel développement pour Madagascar ? Études rurales* 178 : 39-64.
- GOEDEFROIT Sophie, REVÉRET Jean-Pierre, 2006, Introduction, *Quel développement pour Madagascar ? Études rurales* 178 : 9-23.
- HARPER Janice, 2002, *Endangered Species. Health, Illness and Death Among Madagascar's People of the Forest*, Durham (North Carolina), Carolina Academic Press, "Ethnographic Studies in Medical Anthropology Series".
- KELLER Eva, 2008, The Banana Plant and the Moon: Conservation and the Malagasy Ethos of Life in Masoala, Madagascar, *American Ethnologist* 35 (4): 650-664.
- KULL Christian, 2002, Madagascar Aflame: Landscape Burning as Peasant Protest, Resistance, or a Resource Management Tool?, *Political Geography* 21 : 927-953.
- LAUB-FISCHER R., 2000, *Planifier ensemble l'avenir*, Projet de développement forestier intégré dans la région du Vakinankaratra (PDFIV), ministère des Eaux et Forêts, Gesellshaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ).
- MINTEN Bart, RANDRIANARISOA Jean-Claude, RANDRIANARISON Lalaina (édité par), 2003, *Agriculture, pauvreté rurale et politiques économiques à Madagascar*, Édition USAID-Cornell University-INSTAT-FOFIFA.
- MOREAU Sophie, 2006, Des associations des villes aux associations des champs en pays betsileo, *Études rurales* 178 : 89-112.
- 2010, Sauver les forêts, sauver les hommes ou se sauver soi-même ? L'action des ONG environnementales à Madagascar, *Actes du Festival de géographie de Saint-Dié-des-Vosges*, [en ligne], <http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2004/moreau/article.htm>, consulté le 8 juin 2015.
- RABEARIMANANA Lucile, 1997, Les descendants d'andevo dans la vie économique et sociale au XX^e siècle : le cas de la plaine d'Ambohibary Sambaina, in Ignace Rakoto (dir.), *L'Esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Antananarivo, ICMAA : 291-303.

- RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise, 2001, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan.
- RAKOTONARIVO Andonirina, 2008, *Migrations, lien social et développement dans les Hautes Terres de Madagascar*, thèse de démographie, université Paris-Descartes.
- 2009, Migrations, lien social et développement dans les Hautes Terres de Madagascar, *Bulletin d'information sur la population de Madagascar* 46, IRD/LPED : 1-5.
- RAKOTO RAMIARANTSOA Hervé, 2008, Madagascar au XXI^e siècle : la politique de sa géographie, *ÉchoGéo* 7, mis en ligne le 27 octobre 2008, URL : <http://echogeo.revues.org/875>, consulté le 1^{er} avril 2016.
- RAZAFINDRALAMBO Lolona Nathalie, 2005, Inégalité, exclusion, représentations sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, *Cahiers d'études africaines* 45(3-4) 179-180 : 879-903.
- RÉGNIER Denis, 2014, Pourquoi ne pas les épouser ? L'évitement du mariage avec les descendants d'esclaves dans le Sud-Betsileo (Madagascar), *Études rurales* 194 : 103-122.
- SONGADINA, Bulletin de C.I. [Conservation Internationale - Madagascar] 9, 2011.

*Résumé***Espirits des lieux. Sites sacrés naturels dans le Buganda contemporain**

L'article analyse les changements qui ont eu lieu récemment dans deux sites sacrés de l'Ouganda – Mubende et Kasubi – où les pratiques religieuses adressées aux différentes présences spirituelles se confrontent aujourd'hui avec la nouvelle conception du patrimoine promue par l'Unesco. Comme dans d'autres sites sacrés ougandais, la mémoire et l'histoire des royaumes sont véhiculés dans les rites qui continuent à être célébrés régulièrement. Pourtant, la pratique de dévotion adressée aux esprits rentre souvent en conflit avec les nouvelles exigences liées à la perspective de conservation muséale et d'exploitation touristique des sites.

Mots-clés : Afrique des Grands Lacs, sites sacrés, esprits, patrimoine.

*Abstract***Spirits of places. Sacred natural sites in contemporary Buganda**

The article analyses the recent changes taking place in two sacred sites in Uganda, where religious practices addressed to different spiritual presences are confronted with the new conception of heritage promoted by UNESCO. As in other Ugandan sacred sites, rituals are still celebrated regularly and act as vehicles for memory and history. However, the practices addressed to the spirits often conflict with the need to conserve the sites for museum and tourist purposes.

Keywords: Great Lakes Africa, sacred sites, spirits, heritage.

ESPRITS DES LIEUX SITES SACRÉS NATURELS DANS LE BUGANDA CONTEMPORAIN¹

CECILIA PENNACINI
UNIVERSITÉ DE TURIN

« Des rochers audacieux suspendus dans l'air et comme menaçants, des nuages orageux se rassemblant au ciel au milieu des éclairs et du tonnerre, des volcans déchaînant toute leur puissance de destruction, des ouragans semant après eux la dévastation, l'immense Océan soulevé par la tempête, la cataracte d'un grand fleuve, etc. ; ce sont là des choses qui réduisent à une insignifiante petitesse notre pouvoir de résistance, comparé avec de telles puissances. Mais l'aspect en est d'autant plus attrayant qu'il est plus terrible, pourvu que nous soyons en sûreté ; et nous nommons volontiers ces choses sublimes, parce qu'elles élèvent les forces de l'âme au-dessus de leur médiocrité ordinaire²... »

Kant, dans sa *Critique du jugement* (1790), analyse les phénomènes psychologiques provoqués chez les êtres humains par les manifestations les plus impressionnantes de la nature sauvage. Il nous montre comment le spectacle de l'immensité de la nature peut insuffler le « sentiment du sublime », une émotion puissante qui permet de prendre conscience des limites de l'expérience quotidienne pour avoir accès à une dimension transcendante. Le sentiment évoqué par Kant correspond à une expérience commune, dans l'Afrique des Grands Lacs, où les pratiques religieuses adressées aux esprits se déroulent souvent au milieu de la nature sauvage : les cultes peuvent être célébrés dans des sites naturels particulièrement spectaculaires, notamment dans des forêts, autour d'arbres anciens, près des chutes d'eau, des rivières, dans des cavernes, etc., gardés par des médiums ou par des tradipraticiens et régulièrement visités par les fidèles. Là, les officiants

1. Les recherches sur lesquelles cette contribution est basée ont été menées dans le cadre du projet CORUS, *Approche sociohistorique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine. Kenya, Madagascar, Ouganda*, auquel la Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale (<<http://www.missioneetnologica.unito.it>>) a participé. L'article est le fruit de la réélaboration de parties du discours inaugural présenté le 24 octobre 2013 au Colline Hotel de Mukono (Ouganda) lors de la conférence « Biotechnologies for Accelerating Uganda's Socio-economic Transformation », organisée à l'occasion des célébrations pour les 90 ans de la fondation de l'Ouganda Society, et de parties de l'article « La redécouverte du patrimoine culturel dans l'Ouganda contemporain » publié dans *L'Uomo* 2011 (1-2) : 115-137. Je remercie les organisateurs de la conférence et la rédaction de *L'Uomo* pour m'avoir aimablement autorisée à réutiliser ces textes, et Françoise Nordman pour avoir relu et révisé cet article.

2. Kant 1846: 168.

et les participants arrivent à pénétrer dans une dimension normalement inaccessible – l’univers des défunts –, grâce à des techniques mystiques qui comprennent la transe et la possession. Les environnements naturels spectaculaires qui caractérisent de nombreux sites semblent faciliter l’expérience transcendante de la communion avec les esprits. L’imagination de l’univers spirituel qui domine les vivants (et continue à conditionner leurs vies) donne lieu à une conception du patrimoine mêlant inextricablement les dimensions historique, culturelle et naturelle.

Cette conception renvoie à une histoire religieuse où différentes catégories d’esprits et des pouvoirs mystiques ont été introduits successivement. On verra que les esprits, nommés *misambwa*, forces naturelles présentes sur le territoire avant l’arrivée des différents clans (cf. Schoenbrun 1998 : 200), ont été rejoints – au moment de la formation des royaumes – par les esprits anthropomorphes des Bacwezi, une dynastie mythologique dont les familles régnaient dérivent. *Misambwa* et Bacwezi habitent aujourd’hui les mêmes sites sacrés, pour la plupart localisés hors des villages et des centres politiques, alors que les esprits des souverains défunts demeurent dans une partie interne du tombeau royal significativement appelée « la forêt » (Pennacini 2013a). Les lieux habités par la société des vivants semblent donc s’opposer aux sites sauvages peuplés par les esprits, considérés à l’origine des groupes de descendance et des formations politiques. Grâce à cette opposition, la source de la société et de l’organisation politique est préservée à l’extérieur de l’espace domestique.

Cet article traite des transformations qui ont eu lieu, dans les dernières années, sur deux sites sacrés ougandais, où l’ancienne vision religieuse et spirituelle enracinée dans la nature a dû se confronter avec une nouvelle idée du patrimoine culturel, importée de l’Occident par l’intervention de l’Unesco. Avec la Convention de 1972 pour la protection du patrimoine naturel et culturel³, l’Unesco a adopté et disséminé une conception fondamentalement matérialiste du patrimoine. Ladite convention prend en considération, de manière distincte, la dimension naturelle et la dimension culturelle. Le patrimoine culturel consiste en des monuments (ouvrages architecturaux, sculptures, peintures, etc.), des édifices et des sites d’une valeur universelle remarquable du point de vue historique, esthétique et anthropologique. Le patrimoine naturel se réfère, quant à lui, à des lieux dotés d’une valeur esthétique et scientifique remarquable, qui constituent l’habitat d’espèces animales et végétales menacées ou qui correspondent, plus simplement, à des espaces importants par rapport à l’histoire du territoire et du paysage.

3. Voir « The World Heritage Convention », <<http://whc.unesco.org/en/convention>>.

De manière générale, la convention de 1972 considère le patrimoine culturel comme quelque chose de fixe et immuable, qui a besoin d'être conservé dans les musées ou sur les sites qui lui sont consacrés, dans la mesure où il a perdu ses fonctions. Or, le patrimoine africain comprend essentiellement des traditions vivantes où, comme on l'a vu, les dimensions culturelle et naturelle se mêlent : les représentations du passé ne sont en effet pas véhiculées par de vieux édifices obsolètes destinés à tomber en ruine à moins d'être constamment restaurés, mais sont généralement transmises par des formes spirituelles profondément ancrées dans la nature. Le même cycle biologique qui concerne la nature implique aussi les esprits du passé, de sorte que les êtres humains perçoivent ces derniers comme vivants. La perception d'un patrimoine vivant s'oppose donc à la vision d'un passé fixé dans des formes dépassées, tandis que la conservation et la sauvegarde de ces lieux de mémoire font émerger des problèmes divers.

En 2003, en réponse à plusieurs requêtes formulées par les communautés indigènes de différentes parties du monde, l'Unesco a promulgué une seconde convention visant à promouvoir et à protéger le « patrimoine intangible », défini comme l'ensemble des connaissances et des capacités constamment recrées par les communautés pour interagir avec l'environnement, la nature et l'histoire. Ce type de patrimoine est considéré comme une source de la diversité humaine et une garantie de développement durable, à partir du moment où il fournit aux communautés le sens de l'identité et de la continuité. Sous la catégorie de « patrimoine intangible », nous trouvons les traditions orales, les arts performatifs, les pratiques sociales, les rituels et les événements festifs, l'artisanat traditionnel et toute connaissance relative à la nature et à l'univers (Verschuuren *et al.* 2010). Les sites sacrés naturels de l'Afrique des Grand Lacs sont insérés dans des cycles biologiques, et leur sacralisation elle-même ne cesse de se réinventer au cours du temps. La connaissance des esprits du passé et les valeurs liées à l'histoire de la société, reproduites dans ces lieux grâce au travail rituel exercé par les gardiens traditionnels, sont cruciales pour l'identité et la continuité des cultures locales. Les visiteurs des sites en perçoivent clairement la vitalité et l'intérêt. Conservé dans les nombreux lieux naturels, ce patrimoine historique est immatériel et intangible.

La question que je pose ici porte donc sur les possibilités d'harmoniser les différentes conceptions du patrimoine qui désormais cohabitent dans les lieux sacrés ougandais. Les profonds changements du contexte historique, qui seront décrits dans la longue durée à propos de deux sites exemplaires, mettent aujourd'hui en danger la survivance même de la perception du passé, dont la connaissance était perpétuée par les pratiques rituelles de la religion traditionnelle. Toutefois, l'analyse de documents archéologiques et historiques décrits en littérature, comparés avec les données

ethnographiques recueillies sur le terrain, me porte à formuler l'hypothèse que l'impact d'une nouvelle conception de l'histoire basée sur la transmission des documents écrits et sur la conservation d'un patrimoine culturel fixe n'a pas détruit complètement la conception traditionnelle d'un passé qui survit dans des formes spirituelles ancrées dans la nature. En effet, malgré les difficultés, les conflits et les contradictions qui se jouent sur ce terrain, la présence des esprits du passé est encore vivement posée comme effective. Par surcroît, ces dernières années, on constate, sur les sites sacrés naturels, un phénomène de redécouverte et de réinvention de la tradition.

CONTEXTE

Les traditions orales de l'Afrique des Grands Lacs évoquent souvent un monde primordial qui était peuplé, avant la venue des êtres humains, d'esprits d'animaux et d'autres entités naturelles. Un mythe de la création relaté par le chercheur nyoro John Nyakatura (1947 : 2) décrit le monde qui précède la fondation des sociétés humaines non pas comme une lande déserte, mais bien comme un royaume habité par des animaux et gouverné par l'esprit de Kalisa. L'idée que la terre soit densément peuplée d'êtres spirituels est très commune dans la région, où ces puissances que sont les *misambwa*, souvent représentées sous forme d'animaux, sont respectées et vénérées.

Différentes légendes dépeignent des clans qui arrivent de l'extérieur, dans cet univers dominé par des animaux, et prennent le contrôle de la terre et des centres spirituels qui y demeurent. Les membres de ces clans commencent à ensevelir leurs défunts sous la terre où ils se sont établis. Les tombeaux des ancêtres situés dans la terre du clan sont généralement repérables grâce à des autels, conservés par des gardiens qui célèbrent des rituels et transmettent la mémoire du clan.

Les royaumes apparurent dans cette région au cours d'un long processus qui eut lieu entre le ^{xiv}e et le ^{xvii}e siècles. À cette période, les chefs et les rois devinrent le centre non seulement de la vie politique, mais aussi d'un nouveau système religieux qui ne détruisit pas le précédent culte adressé aux *misambwa* et aux ancêtres, mais s'intégra dans celui-ci. Les esprits des Bacwezi, les fondateurs mythiques de l'empire du Kitara, devinrent le cœur de ce nouveau culte : les Bacwezi auraient survécu à la mort en prenant une forme spirituelle et en continuant ainsi à régner sur la Terre par le biais de médiums. Le culte se propagea dans l'ensemble de la région des Grands Lacs sous le nom de Kubandwa (Pennacini 2013b). Possédés par les esprits de souverains et de héros défunts, les médiums commencèrent à exercer un rôle crucial dans le soutien et l'équilibre du pouvoir politique. Tandis que le système politique centralisé, qui s'était tout d'abord manifesté dans le Bunyoro, se répandait au sud et à l'est en donnant naissance à d'autres royaumes importants tels que Nkore, Toro, Rwanda, Burundi,

européens, suivis des missionnaires protestants et catholiques. L'adoption de l'islam et du christianisme, dans leurs différentes dénominations, fit naître de nombreux conflits et menaça l'existence des anciens cultes. Les missionnaires chrétiens introduisirent l'idée que les esprits ancestraux étaient des démons qui devaient être chassés pour que triomphe le véritable dieu et s'accomplisse le salut promis à travers Jésus-Christ. En outre, l'administration coloniale britannique soutint l'évangélisation missionnaire en promulguant, en 1912, la Witchcraft Ordinance, qui bannissait les pratiques traditionnelles. L'unique exception fut réservée à l'herboristerie. Toutefois, l'ancien monde spirituel était si profondément ancré dans la culture et l'expérience existentielle des gens que l'éliminer fut simplement inacceptable. Ainsi, beaucoup adoptèrent les nouvelles religions sans vraiment abandonner les anciens cultes. Et, même si les pratiques traditionnelles étaient devenues hors-la-loi, les rituels médiumniques ne disparurent pas : ils commencèrent à être pratiqués en secret.

La transmission des concepts religieux et culturels changea profondément. Les nouvelles religions étaient arrivées avec un livre sacré diffusant leur doctrine à travers l'écriture et la lecture, de nouvelles compétences considérées comme essentielles à la conversion au christianisme et à l'islam. L'écriture joua un rôle fondamental dans la transmission et la communication du religieux, ce qui modifia radicalement l'ensemble du panorama culturel. La transmission des savoirs basés sur les traditions orales et rituelles s'appauvrit considérablement, tandis que des ruptures, des contradictions et des incohérences dans les anciennes traditions, aujourd'hui encore observables, émergèrent elles aussi à cette période. L'histoire des royaumes et des clans, ainsi que les pratiques rituelles observées dans les sanctuaires, devinrent un terrain de querelles et de conflits pour la légitimité basée sur l'interprétation du passé.

Après l'Indépendance, la situation ne se modifia pas de manière radicale. La législation coloniale fut en grande partie assimilée par la législation nationale, et les profondes transformations du paysage religieux se montrèrent irréversibles. Dans les années 1990, de nouvelles églises chrétiennes virent le jour et enrichirent un panorama religieux déjà complexe : le mouvement pentecôtiste fit son apparition dans la région, où il acquit une forte signification antitraditionaliste. L'identification des esprits ancestraux aux démons devint un ingrédient important du message pentecôtiste parfois violent. La « rupture totale avec le passé » (Meyer 1998) prêchée par les pasteurs pentecôtistes insiste sur l'abandon des cultes traditionnels et de nombreuses valeurs typiques de la société africaine.

Avec la restauration des royaumes survenue en 1993, l'on assiste à un intérêt renouvelé pour les traditions. Outre le retour des autorités traditionnelles, les anciens cultes sont, eux aussi, de nouveau pratiqués

librement dans les lieux sacrés. Cinquante ans après l'Indépendance, une volonté de redécouverte des racines du passé, que le colonialisme et l'évangélisation avaient tenté d'effacer, émerge dans le but d'élaborer des politiques adaptées à la sauvegarde et à la promotion du patrimoine intangible conservé dans les sites sacrés. Elle vise à restituer une dignité à la mémoire qu'ils véhiculent, et tente de combler les vides, les ruptures et d'apaiser les conflits qu'ils engendrent. Il s'agit là d'un objectif complexe à atteindre : lorsque les conservateurs et les fonctionnaires de l'État tentent d'appliquer les lignes directrices suggérées par l'Unesco quant à la conservation du patrimoine local, l'exigence de protéger et de documenter les sites se heurte inévitablement aux pratiques religieuses encore actives, contrecarrant ainsi la perspective de nouvelles utilisations inhérentes, par exemple, au tourisme culturel.

PROCESSUS LOCAUX DE PATRIMONIALISATION

Pour tenter de saisir les processus particuliers de patrimonialisation anciens et contemporains, je concentrerai mon analyse sur certains sites ougandais qui ont constitué, au fil des années, le cadre de phénomènes de redécouverte, en me focalisant notamment sur le bosquet sacré situé au sommet de la colline de Mubende et sur les tombeaux de Kasubi à Kampala. Ces deux endroits font aujourd'hui partie du patrimoine culturel du Buganda, royaume qui rassemble le principal groupe ougandais extrêmement influent dans le domaine économique, politique ainsi que culturel. Toutefois, tandis que Kasubi, malgré son inscription sur la liste du patrimoine de l'humanité de l'Unesco, est clairement perçu comme un lieu exclusif de la tradition des Baganda, Mubende est un centre religieux interethnique dans une aire localisée, à l'origine, aux confins du royaume du Bunyoro, et conquise par la suite par les Baganda, au début du XIX^e siècle.

Mubende et Kasubi ne représentent que quelques-uns des lieux que les Baganda considèrent comme cruciaux pour leur patrimoine culturel ; un concept qui est exprimé de manière explicite, avec les différences qui s'imposent, dans un terme du *luganda*, la langue des Baganda, à savoir *ebyaffe*. Littéralement, cette expression, qui signifie « nos choses », est utilisée par les Baganda pour en référer notamment à la terre, aux propriétés, mais aussi aux symboles fondamentaux du royaume du Buganda, dont ils furent déposés à la période où la monarchie fut abolie, sous le premier gouvernement de Milton Obote (1966-1971). À partir de la restauration des royaumes traditionnels, les Baganda commencèrent à revendiquer, avec de plus en plus de force, la restitution, de la part du gouvernement national, d'*ebyaffe*, « [leurs] choses », soit le patrimoine matériel et symbolique directement lié à la royauté – en d'autres termes, de leurs « propriétés culturelles ». Il semble en effet évident que le terme *ebyaffe* ne représente pas seulement les

biens matériels qui furent, à l'époque, confisqués au souverain. À travers ce terme, les Baganda se réfèrent à l'ensemble non seulement des terres et des objets, mais aussi à des symboles et des rituels inhérents à la royauté et, plus généralement, à la société ganda. *Ebyaffe* se conserve dans des lieux spécifiques où ce patrimoine – sacré et théoriquement inaliénable – est perpétué de génération en génération. Dans la situation interethnique complexe de l'État postcolonial, le terme *ebyaffe* a fini par avoir une signification identitaire intense, par le biais de laquelle les Baganda entendent se distinguer comme groupe ayant ses revendications, distinct des autres groupes ethniques et politiques présents sur la scène nationale.

Les lieux où le patrimoine et la mémoire des Baganda ont été conservés peuvent être subdivisés en trois catégories fondamentales⁵ :

1. La première catégorie englobe les *lieux sacrés des clans*, et notamment les tombeaux des ancêtres localisés sur la terre clanique, où sont présents des autels auprès desquels les membres du clan se retrouvaient lors d'occasions spécifiques ;
2. La deuxième catégorie comprend les *lieux sacrés de la royauté*, notamment les tombeaux des rois, les lieux d'intronisation, les palais des rois, les palais des reines mères, les sanctuaires des tambours royaux et les lieux d'exécution ;
3. La troisième catégorie est celle des autels et les *lieux sacrés de la religion traditionnelle* kubandwa. Ces lieux sont « démocratiquement » ouverts à tous ceux qui souhaiteraient les visiter – à des individus différents du point de vue du clan, du statut, du genre, de l'âge, mais aussi de l'ethnie : nombre de ces lieux se présentent comme des sanctuaires interethniques.

Ainsi, pour les Baganda (mais cette classification s'avère assez similaire chez d'autres groupes tels que les Banyoro, les Batoro ou les Banyankole), le patrimoine culturel s'articule autour de ce que l'on pourrait qualifier de sphères concentriques, chacune étant à la base d'un sentiment d'appartenance spécifique : 1) La dimension du clan ; 2) Celle du royaume ; et enfin, 3) Celle créée par les pratiques de la religion traditionnelle partagée dans toute la région des Grands Lacs, qui offre à ses adeptes la conscience d'appartenir à une communauté régionale interethnique. En d'autres termes, les différentes catégories de lieux de mémoire engendrent plusieurs conceptions de l'identité, qui sont expérimentées par un même individu selon les diverses situations sociales qu'il vit à son tour.

5. Cette classification des lieux sacrés ganda est le fruit de plusieurs rencontres avec Lubega Ssebende et Ssozi Kirwana, journalistes de la radio CBS (Central Broadcasting Services) appartenant au royaume du Buganda, qui ont eu lieu en juillet 2009.

Qu'ont en commun les trois catégories de lieux décrites ici ? L'élément fondamental qui les définit est la présence, en leur sein, d'esprits d'ancêtres, de souverains ou de héros culturels. L'on peut d'ailleurs dire que ces lieux sont sacrés précisément parce qu'en eux vit l'esprit d'un défunt. Les lieux sacrés correspondent donc tout d'abord aux tombeaux, devenus la demeure d'esprits censés survivre à la mort du corps, et aux autres sites qui abritent des présences spirituelles. Et c'est justement cette croyance enracinée dans la survie spirituelle qui garantit la transmission intergénérationnelle du souvenir des défunts et des événements survenus dans le passé. Par conséquent, ce qui est perçu comme sacré et inaliénable, dans les lieux de la mémoire ganda, ne concerne pas tant les édifices, les monuments ou les objets que ceux-ci abritent, mais plutôt la dimension intangible constituée par les présences spirituelles, constamment réactualisées dans les rituels, les gestes, les chansons ou les invocations.

LES AUTELS DU KUBANDWA ET LES MYTHES DU PASSÉ

Avant l'introduction de l'écriture, les mythes et les rituels – et plus particulièrement ceux relatifs au culte de possession du Kubandwa – étaient utilisés pour transmettre et réactualiser des événements relatifs à d'importantes figures disparues. Cette activité perpétuait la mémoire historique, mais elle le faisait à travers des représentations en constant devenir, soumises à des processus continuels de réinterprétation : durant les rituels du Kubandwa, les médiums représentaient les exploits des souverains et des héros sous des formes mimétiques⁶, qui se modifiaient au fil du temps en prenant un caractère de plus en plus légendaire, jusqu'à donner naissance à des mythes peuplés d'espèces de « superhéros » dotés de pouvoirs surnaturels. En ce sens, les autels et les centres du Kubandwa peuvent être vus comme des laboratoires où les représentations du passé sont incessamment réinterprétées. L'introduction de l'islam et du christianisme a modifié, en partie, ce dispositif, sans toutefois effacer complètement les anciens mythes qui ont été, au contraire, enrichis de nouveaux éléments. Le dynamisme et la flexibilité de cette forme particulière de représentation du passé favorisent en effet les intégrations continues, en leur permettant de s'adapter aux exigences du présent.

Cependant, malgré la flexibilité et l'ouverture du culte, les obstacles apparus durant la période coloniale freinèrent la pratique qui, bien que ne disparaissant jamais totalement, s'affaiblit en se transférant dans des lieux

6. Dans les rituels du Kubandwa, les médiums en transe incarnent l'esprit qui les possède, en mimant ses exploits et en prononçant des invocations et des formules rituelles qui lui sont attribuées. Cf. Pennacini 2013b.

et à des moments (nocturnes) qui pouvaient lui garantir une certaine confidentialité. Ce ne fut qu'à partir de la restauration des royaumes, comme cela a déjà été évoqué, que nombre d'anciens autels du Kubandwa reprirent leur activité, après des décennies de latence, en renouvelant un patrimoine culturel fondamental pour les monarchies interlacustres renvoyant à une dimension régionale interethnique. Malgré la variabilité des figures spirituelles vénérées, un cycle mythologique fondamental se révèle, en effet, être largement partagé dans la partie située au nord de l'aire : il s'agit du mythe des Bacwezi, dynastie semi-divine qui aurait fondé, de nombreuses années plus tôt, un vaste empire, le Kitara, comprenant la région entière des Grands Lacs. Les Bacwezi n'y auraient régné que pendant deux générations : sous Ndahura, fils naturel du roi Isimbwa (celui-ci fils du dieu Isaza et de la fille de son gardien de chèvres), qui devint roi après avoir été sauvé des eaux du fleuve où il avait été déposé enfant et après avoir tué son grand-père Isaza ; et sous Wamara, fils de Ndahura, qui déplaça la capitale (que Ndahura avait construite à Mubende), et régna brièvement avant que la malchance ne s'abatte sur le clan et conduise le royaume à la ruine. Les Bacwezi abandonnèrent alors le pays pour se donner collectivement la mort en se noyant dans les eaux d'un lac.

Dans les années 1960-1970, un débat intense se développa entre historiens, anthropologues et archéologues, concernant l'existence historique des Bacwezi et du Kitara. La présence en Ouganda d'un certain nombre d'importants sites archéologiques, remontant à une période allant du IX^e au XIV^e siècles (Ntusi, Bigo bya Mugenyi, Munsa, Mubende, etc.) fut proposée comme preuve de la réalité de l'empire. Toutefois, cette hypothèse ne put jamais être confirmée et fut même rejetée faute de sources sûres. Plus qu'à une réalité ayant concrètement existé, l'empire du Kitara semble renvoyer à un « imaginaire géopolitique » (Chrétien, 1985) qui sous-tend l'apparition, à une période allant du XVI^e au XVII^e siècles, d'un modèle de centralisation politique doté de caractéristiques particulières, lequel donnera ensuite naissance à différents royaumes interlacustres. Mis au point dans le Bunyoro, le modèle se diffusa au niveau régional en se matérialisant en organisations politiques du même type, bien que se déclinant selon des particularités locales.

La conscience de partager le même système politique a produit un sentiment d'identité et de cohésion dans un ensemble de groupes séparés par des frontières ethniques et linguistiques. Le patrimoine culturel des Bacwezi est important non seulement pour l'histoire des différents royaumes, mais aussi et surtout pour l'actualité de leurs relations réciproques. L'attachement à ce patrimoine commun de normes et de coutumes, à partir duquel les différents royaumes ont été édifiés, se reflète dans l'obstination avec laquelle la plupart des Ougandais continuent d'affirmer, malgré tout, l'existence historique du Kitara. Et c'est notamment dans les lieux sacrés que se reproduit

la signification profonde de l'histoire des sociétés interlacustres, en perpétuant et en renouvelant une conception du pouvoir qui a puisé une grande partie de sa légitimation dans la dimension mystique et spirituelle.

LA COLLINE DE MUBENDE

Au sommet de la colline de Mubende, dans l'Ouganda central, se dresse un lieu sacré qui préserve, depuis des siècles, les traces du patrimoine culturel des Bacwezi. Le site, dont l'évidence archéologique démontre une occupation rituelle qui débuta dès le ^{xiv}^e siècle, est aujourd'hui visité régulièrement par des pèlerins provenant de tout le centre et le sud de l'Ouganda, ainsi que par des fidèles et des touristes étrangers, après une période de latence débutée avant les premières années de la colonie. La superposition de traditions anciennes et modernes dans ce lieu en fait non seulement un symbole de l'histoire dynamique et complexe de l'Ouganda, mais aussi un exemple servant à expliciter davantage le dispositif qui a permis la conservation, la transmission et la redécouverte actuelle du patrimoine culturel de la « civilisation interlacustre » (Heusch : 1966).

L'archéologue anglais E. C. Lanning, qui conduisit des fouilles à Mubende dans les années 1950, évoqua plusieurs traditions orales qui remonteraient à la période précédant l'arrivée des Bacwezi. Selon ces traditions, « [u]ne sorcière muhima appelée Kamawenge, en provenance de Butiti (maintenant dans le Toro), s'établit à Kisozi, connue à l'origine sous le nom de Mubende » (Lanning 1966a : 153). Les deux enfants de la sorcière devinrent des chefs locaux, mais laissèrent par la suite le pouvoir aux Bacwezi, arrivés aux côtés de Ndahura qui avait été récemment intronisé :

[Ndahura] avait quitté Kisengwe, la capitale de son grand-père Bukuku, et avait établi sa résidence au sommet d'une haute colline appelée Mubende. La tradition raconte qu'il construisit une énorme maison en pierre, avec huit portes au moins, couverte d'une terrasse avec un sol en terre battue. Il s'agissait de quelque chose d'absolument nouveau dans le pays (Nicolet 1972 : 186).

Dans le mythe des Bacwezi, Mubende est, par conséquent, considérée comme le centre de l'empire du Kitara (Nicolet, 1972 : 165), dans la mesure où elle a été sa première capitale sous Ndahura. Du point de vue géographique, la colline est située dans l'Ouganda central, une aire imaginée comme le cœur de l'empire. Le responsable administratif de la colline⁷ m'a rapporté que les Bacwezi étaient considérés comme ayant une vue surnaturelle, qui

7. Mathusalem Kajiura, que j'ai eu l'occasion d'interviewer le 26 avril 2009 et que j'ai rencontré de nouveau en octobre 2010.

leur permettait d'observer tout leur empire depuis la colline, y compris le Kenya, la Tanzanie et le Rwanda ! Toutefois, les traditions orales affirment que la capitale perdit bien vite sa centralité. La politique agressive de Ndahura, en quête de terres étrangères à conquérir et à piller, l'éloigna de Mubende. Durant l'une de ses incursions dans l'Ihangiro (une principauté haya du nord-ouest de la Tanzanie), Ndahura fut fait prisonnier. Selon la version du mythe relatée par Nicolet, Kyomya – fils de Ndahura – partit à la recherche de son père, qu'il parvint à trouver. Il l'aida alors à s'évader, puis ils revinrent ensemble à Mubende, où Ndahura convoqua tous ses enfants et leur parla ainsi : « Choisissez parmi mes enfants celui qui deviendra votre roi. À partir du moment où j'ai été un esclave et que j'ai travaillé comme un esclave, je ne veux pas remonter sur le trône. » Au final, le choix retomba sur Wamara, fils de Ndahura (Nicolet 1972 : 188-89).

D'après une coutume répandue dans les royaumes interlacustres, Wamara déplaça aussitôt la capitale de Mubende, en en construisant une autre pour lui à Bwera :

Wamara établit sa capitale à Bwera. À Mubende, l'ancienne capitale, il plaça une femme gardienne, qui prit le nom de Nyakahima. La dernière femme à avoir rempli cette fonction, en portant toujours l'épithète sacrée de Nyakahima, dut abandonner la résidence à l'arrivée des Anglais qui voulurent transformer ce magnifique endroit en l'un de leurs centres administratifs (Nicolet 1972 : 190).

D'après Lanning (1966a : 153), le terme *Mubende*, qui signifierait littéralement « il y en a une autre », se réfère précisément au déplacement de la capitale. La tradition raconte que ce fut à ce moment qu'une graine fut plantée au sommet de la colline, en mémoire de Ndahura. Cette graine donna naissance à un arbre géant de l'espèce *Pterygota mildbraeedi*, localement dénommé Ndahura, qui se trouve encore là. L'on estime qu'il est désormais âgé de 400 ans. Dans la période de l'administration britannique, l'arbre, qui surplombait un établissement colonial, devint célèbre sous le nom de l'« arbre des sorcières ». Les Anglais furent bien évidemment fascinés par le lieu, exceptionnel du point de vue paysager, ainsi que par les pratiques qui y étaient accomplies, comme en témoigne une poésie de Stella Wood publiée dans l'*Uganda Journal* en 1938⁸. L'emplacement des autels du Kubandwa dans des décors naturels particulièrement impressionnants semble vouloir orienter

8. "The trees march up/ Mubende Hill/stealthily/ yet never still;/ silent, inch by inch/they creep,/ climbing the green/and grassy steep./ Ah, what is their intention/when they reach the Boma/ built by men/upon the top?/ Only the Hell-/ born Witch Tree knows,/ and will not tell./What evil Saturnalia/will take place that night/ upon the Hill?/ The Witch Tree waits/in silent glee/ holding her council/ secretly" (Stella Wood, *The Witch tree*).

les âmes des adeptes vers une contemplation de la nature qui les prédispose à l'expérience extatique – les « Saturnales » de la poésie citée – et au contact avec les esprits, en suscitant le sentiment du sublime.



Fig. 2 : Le vieil arbre sur la colline de Mubende (© Ernaldo Data).

Lanning affirme que la dernière Nyakahima officielle, appelée Nyanjara, mourut en 1907. Dès les années 1888-1889, durant les guerres religieuses, l'autel et les cabanes de la prêtresse furent détruits, mais Nyanjara – qui n'était pas présente à ce moment-là – se sauva, en même temps que les objets sacrés qui constituaient son équipement rituel. Lanning soutient avoir obtenu ces objets en 1953 par le gardien du tombeau de Nyanjara, et les avoir ensuite déposés au sein de l'Uganda Museum. Parmi les objets exposés au musée figure une lance offerte par le roi Kabarega du Bunyoro à la prêtresse. Avant sa capture par les Anglais et son exil aux Seychelles, Kabarega s'était en effet rendu à Mubende pour faire des dons à Ndahura devant l'arbre. D'après Lanning, Kabarega fit plusieurs dons et, parmi eux, la lance. Un gros paquet y était attaché. Aujourd'hui, ces objets sont exposés dans les vitrines du musée, avec l'interdiction d'ouvrir ce paquet. Nyanjara abandonna définitivement Mubende, en raison de la pénétration progressive des Anglais, bien qu'à sa mort, elle fut ensevelie au pied de la colline. Son tombeau a été soigneusement préservé ; il fut recouvert de ciment dans les années 1960 mais, aujourd'hui encore, les fidèles le visitent régulièrement. Après la mort de Nyanjara, les rites furent pratiqués par intermittence sous la supervision de prêtresses qui continuèrent à utiliser l'épithète de *Nyakahima*.



Fig. 3 : Vitrine consacrée au culte de Mubende, Uganda Museum, Kampala (© Cecilia Pennacini).

Ces dernières années, le culte a retrouvé toute sa vitalité, bien qu'il ait subi une série de changements importants. Le principal changement concerne les entités spirituelles vénérées dans les pratiques qui continuent de s'effectuer au pied de l'arbre. À un certain moment, et il reste difficile d'établir exactement quand, la figure de Nyakahima – le nom qui désignait autrefois, on l'a vu, la prêtresse de l'arbre – commença à être considérée comme une entité spirituelle à part entière, évinçant ainsi Ndahura et les autres esprits du cycle des Bacwezi. De nouvelles légendes se sont récemment ajoutées aux anciennes traditions appartenant au cycle des Bacwezi (où Nyakahima est considérée comme la plus âgée des femmes de Ndahura, cf. Nyakatura 1999), en incluant différents éléments chrétiens. L'une des dernières *omukongozi* (« porteuses ») de l'esprit à avoir vécu de manière permanente à Mubende, Cecilia, a décrit l'esprit de Nyakahima comme un compromis entre Eva – la première femme – et la Vierge Marie :

Lorsque Dieu a créé le monde, il a créé deux êtres, un mari et une femme. La femme qu'il créa est Nyakahima. L'on peut penser qu'elle est celle que les autres appellent la Vierge Marie. Tu verras le ciel s'ouvrir en deux et une lumière descendre au milieu avec une femme vêtue d'habits brillants, de couleur orange (interview issue du film *Kampala Babel* de Cecilia Pennacini 2008).

Parallèlement à la transformation du culte de Ndahura en celui de Nyakahima, les fidèles du lieu aussi ont changé. De plus en plus de femmes visitent ce site, devenu un sanctuaire essentiellement féminin. Les week-ends, le sommet de la colline est souvent envahi de femmes venues en autobus de Kampala, pour pratiquer les rites de possession au pied de l'arbre. Le 15 août, fête

consacrée à la Vierge, un grand nombre de personnes se rassemblent devant l'arbre pour célébrer le jour de Nyakahima, puis défilent en procession jusqu'au tombeau de Nyanjara, au pied de la colline.

Les traditions orales ne sont pas les seules à témoigner de l'ancienne occupation du site. Certains archéologues ont pu démontrer au moins en partie le fondement de ces traditions, à travers les fouilles. Mubende a fait l'objet d'enquêtes archéologiques menées tout d'abord par Lanning (1953, 1966a, 1966b), qui réalisa une étude préliminaire en 1952, puis de manière plus systématique par Peter Robertshaw, en 1987 (1994). Plus tard, Peter Schmidt et Kharyssa Rhodes réexaminèrent les résultats obtenus par Robertshaw en les comparant aux études effectuées par Schmidt dans certains lieux sacrés des Bahaya du nord-ouest de la Tanzanie, et proposèrent de nouvelles interprétations (Schmidt 2006).

Lanning découvrit des matériaux archéologiques dans une vaste aire d'environ 5 hectares. Il réalisa des sondages sur le sommet est de la colline, qui démontrèrent une ancienne occupation du site, dans les immédiats environs de l'arbre. Dans les tranchées effectuées pour les fouilles furent retrouvés des vases décorés du même type que ceux découverts à Semwema et Ntusi, ainsi que deux coupes modelées dans une forme apparemment inconnue en Ouganda à l'époque de la découverte (Lanning 1953 : 182). En outre, des quantités massives de noix de coco décorées, des meules manuelles, des fragments de fer, des couteaux en fer, des broches, des bagues, des rasoirs, des perles de verre de différentes couleurs, des ornements, des restes d'animaux, des coquillages cauri dont le fond avait été perforé, des fragments de quartz, des pièces de monnaie, un crâne et une mandibule ayant appartenu à un homme adulte âgé entre 20 et 40 ans furent également retrouvés (Lanning 1966a : 157). À proximité de l'arbre fut découvert le sol en pierre (probablement dolérite) d'une maison circulaire, sans doute celle évoquée dans la version citée du mythe des Bacwezi. Lanning conclut ses observations en formulant l'hypothèse selon laquelle nombre de vases et de noix de coco, ainsi que d'autres objets retrouvés sur la colline, pourraient renvoyer à une occupation ayant duré cinq ou six siècles. L'absence de tranchées ou de signes de fortification et de protection (de la nature de ceux retrouvés à Bigo et à Munsa) exclut l'hypothèse qu'il s'agissait d'une capitale, tandis qu'il semble extrêmement plausible que Mubende ait été, par le passé, un important centre rituel. Environ trente ans plus tard, Robertshaw conduisit des enquêtes plus approfondies concernant le site, en rapportant les observations suivantes :

Les tests de fouille que j'ai effectués en 1987 ont révélé la présence d'au moins deux épisodes d'occupation ; le plus ancien a été daté avec la méthode du radiocarbone à la fin du XIII^e et au XIV^e siècle

apr. J.-C., tandis que le plus récent présente des artefacts historiques qui indiquent une occupation remontant au début du xx^e siècle. Actuellement, aucun élément ne suggère la présence d'une capitale : il n'existe pas de symboles évidents de richesse ou de rang, ni de grandes clôtures pour le bétail dans les établissements les plus anciens. Tandis que le bétail est sans l'ombre d'un doute présent dans les vestiges de la faune, la multitude de meules et de vases donne l'impression d'un village dont l'économie primaire dépendait des récoltes de céréales. Il est possible que le site ait déjà été un autel occupé par des détenteurs du savoir rituel au xiii^e et au xiv^e siècles – une idée qui confirmerait certaines des plus récentes interprétations de ceux qui considèrent les Bacwezi comme une population du premier âge du fer (Robertshaw 1994 : 108).

Ayant la possibilité de dater plusieurs des objets issus des fouilles à l'aide du radiocarbone, Robertshaw put formuler une hypothèse plus précise en comparant Mubende aux autres sites archéologiques ougandais. Schmidt et Rodhes réexaminèrent la collection de céramiques réalisée par Robertshaw en 1987. L'évaluation de celle-ci leur permit d'affirmer que de nombreux fragments appartenaient à une occupation de la colline remontant au premier âge du fer (fin du premier millénaire av. J.-C. – milieu du premier millénaire apr. J.-C.). En outre, ils soulignèrent la présence, à cette période, de matériaux inhérents à l'agriculture, mettant en évidence l'antériorité de Mubende.

Tout en ne s'accordant pas pleinement sur les périodes d'occupation de la colline, tous les archéologues qui se sont intéressés au site ont souligné son utilisation pour des rituels religieux remontant à une époque très lointaine, probablement antérieure à la formation même des royaumes. Tout en présentant des changements significatifs, les activités rituelles à Mubende ont perduré à travers les siècles avec une continuité remarquable. Cette continuité en fait un lieu d'un intérêt exceptionnel, avec une stratification d'histoires, de mythes et de connaissances des rites sans précédents en Ouganda. La richesse de significations dont le site est empreint est attestée aussi par la pluralité qui distingue les usagers du lieu (des ritualistes et des visiteurs qui appartiennent à différentes ethnies ou nationalités, mais aussi des archéologues, des anthropologues et des historiens), chacun interprétant ce patrimoine de manière différente, destinée à soutenir une vision particulière du passé.

Ces dernières années, le complexe mythologique des Bacwezi s'est érodé, notamment par l'introduction de nouveaux mythes propres au christianisme. Même les pratiques religieuses montrent des signes de changement allant en ce sens. Les rituels du Kubandwa sont basés, dans toute la

région interlacustre, sur la possession d'un médium par un esprit, caractérisée le plus souvent par l'état de transe que provoquent le son rythmique des grelots et des tambours, et les chansons servant spécifiquement à appeler les esprits (Pennacini 2009, 2013b). Actuellement, à Mubende, comme dans d'autres lieux sacrés ougandais, cette pratique est accompagnée (voire, dans certains cas, remplacée) par l'acte de s'agenouiller et de prier, sur le modèle chrétien. Ces changements de rituel sont en train de modifier rapidement le paysage religieux et s'accompagnent de l'introduction du culte d'autres esprits, comme la Vierge Marie ou les saints de la tradition catholique.

Parallèlement, de nombreux pratiquants manifestent un désir certain de se mettre en contact avec les esprits ancestraux, ce dont les leaders politiques locaux savent jouer afin d'en tirer une légitimation spirituelle. Après le décès de la dernière médium de Mubende, Cecilia Nyakahima, différents groupes sont entrés en compétition pour le contrôle du lieu. La situation relative au site est devenue compliquée et tendue. Schmidt souligne l'intérêt d'analyser des lieux comme Mubende, où les querelles qui caractérisent inévitablement les différents groupes tendent à se manifester :

Les sites associés aux performances rituelles et aux traditions orales sont d'un grand intérêt pour les historiens et les archéologues car ils sont le lieu des contestations politiques et économiques des groupes sociaux (Schmidt 2006 : 247).

Un site riche en histoire et en présences spirituelles comme Mubende peut être convoité à la fois par les acteurs politiques et religieux traditionalistes. Récemment, plusieurs groupes ont commencé à fréquenter Mubende, en proposant des candidates au rôle de Nyakahima. La compétition est, aujourd'hui encore, ouverte.

PROCESSUS DE PATRIMONIALISATION GLOBALE : LES TOMBEAUX DE KASUBI

En 2001, l'Unesco a inscrit pour la première fois un site ougandais sur la liste mondiale des lieux déclarés « patrimoine de l'humanité ». Il s'agit du sanctuaire royal que les Baganda appellent *Muzibu-Azaala-Mpanga*⁹, situé sur la colline de Kasubi, à Kampala, où sont ensevelis les quatre derniers souverains ganda¹⁰.

9. Benjamin Ray traduit de la manière suivante cette expression : « Seule une personne extraordinaire peut engendrer un coq. » Le coq représenterait le souverain (*kabaka*), auquel est réservée la possibilité exclusive de procréer un héritier au trône (Ray 1993 : 140).

10. Il s'agit de Mutesa I (1835-1884), Mwanga II (1867-1903), Daudi Chwa (1896-1939) et Mutesa II (1924-1969).



Fig. 4 : L'édifice principal des tombeaux de Kasubi avant l'incendie (© Cecilia Pennacini).

Le territoire du Buganda conserve les tombeaux de la plupart de ses souverains. Autrefois, les tombeaux étaient édifiés dans un district spécifique, le Busiro, d'après un modèle architectural qui reproduisait la structure du palais royal. En effet, l'esprit du souverain incarné dans un médium continuait de recevoir les sujets lors d'audiences qui ressemblaient en tout point à celles d'une véritable cour. Toutefois, au fil du temps, l'influence politique de ce souverain et de sa cour s'est atténuée, tandis que les restructurations nécessaires de l'édifice – construit intégralement en fibre végétale – en réduisaient progressivement les dimensions (Kikongo et Reid 2007 ; Pennacini 2013a). Les sanctuaires royaux constituaient une représentation importante du passé du royaume, réactualisé grâce aux rituels qui s'y déroulaient. Les traditions précoloniales relatives aux funérailles et aux sépultures des souverains se sont centrées sur la coutume du détachement de la mandibule du cadavre du souverain, qui était ensuite conservée dans le sanctuaire où son esprit continuait de parler à ses sujets par le biais du médium. Le successeur, une fois intronisé, devait donc construire ailleurs le nouveau palais autour duquel se dresserait la capitale, dont la structure urbanistique reproduisait celle des cours précédentes¹¹. Le système prévoyait nécessairement qu'à chaque tombeau corresponde un seul souverain : la centralisation prononcée caractérisant le Buganda à partir du XVII^e siècle et l'idéologie qui la soutenait rendaient inconcevable la coexistence spatiale de deux souverains, vivants ou morts.

Tout en étant un édifice construit par l'homme, le sanctuaire qui conservait l'esprit du souverain renfermait un espace considéré comme « naturel ». L'intérieur du tombeau était, en effet, partagé en deux parties.

11. Cf., parmi d'autres, Gutkind 1963, Hanson 2003, Médard 2007, Ray 1977, 1993.

L'aire publique donnant sur l'entrée présentait une sorte de plateforme, dite *mwaliro*, sur laquelle étaient disposés plusieurs symboles de la royauté ainsi que le célèbre « jumeau » du souverain, à savoir son cordon ombilical séché et décoré. Un rideau d'écorce battue séparait cet espace public (où s'asseyaient les visiteurs durant les audiences) d'un espace interne dénommé *kibira*, « la forêt ». Dans cet espace demeurait l'esprit du souverain, dans la mesure où c'est précisément dans la forêt, royaume des animaux et des espèces non humaines, que les souverains revenaient après leur disparition. L'on peut donc penser que les sanctuaires royaux des Baganda étaient idéalement situés sur la frontière qui séparait le monde domestique, habité par les êtres humains, de l'univers naturel, dans lequel la société humaine avait pris son origine et avec lequel elle devait inévitablement continuer à se mesurer (Pennacini 2013a).

On l'a vu, cet ensemble de croyances fut profondément ébranlé par l'arrivée de l'islam et du christianisme. Mutesa fut le premier souverain à se convertir au monothéisme. Profondément influencé par l'enseignement missionnaire, il abolit la pratique du détachement de la mandibule et modifia radicalement les usages funéraires royaux. À la suite de Mutesa, les souverains successifs du Buganda furent ensevelis à Kasubi, ce qui dénatura complètement le système traditionnel de sépulture. Le choix d'inscrire précisément les tombeaux de Kasubi sur la liste Unesco semble donc paradoxal, dans la mesure où Kasubi est certainement le moins « traditionnel » de tous les tombeaux royaux du Buganda. Toutefois, le processus de patrimonialisation globale promu par l'Unesco a projeté ce lieu de mémoire dans une dimension nouvelle.

Les caractéristiques particulières de Kasubi renvoient à la mémoire coloniale et aux ajustements que la culture ganda dut affronter, à cette période, en se mesurant avec les religions monothéistes et l'administration du protectorat fondée sur une forme de gouvernement indirect qui demandait l'adaptation de la monarchie traditionnelle à de nouvelles exigences politiques. Kasubi renferme les traces du processus historique qui transforma irréversiblement la société ganda. Elle constitue donc un symbole important de cette transformation complexe. Toutefois, comme le font remarquer Kikongo et Reid (2007), l'ancienne unité du royaume du Buganda disparut durant l'époque coloniale et, par conséquent, les sites de la mémoire historique devinrent des lieux de querelle. L'ethnie des Baganda est en effet partagée entre différentes factions, qui présentent des positions divergentes quant à la gestion du patrimoine culturel. En outre, une tension constante oppose le royaume au gouvernement central.

Le 17 mars 2010, un incendie détruisit les tombeaux de Kasubi. Une commission d'enquête fut désignée pour enquêter sur les causes d'un acte immédiatement perçu comme criminel, probablement lié aux tensions

internes et externes déjà mentionnées, même si la commission en charge de l'enquête ne rendit pas publiques ses conclusions. Malgré l'émotion que cet événement a suscitée dans le pays, ravivant une nouvelle fois les polémiques qui ont marqué les relations entre le royaume du Buganda et l'État central¹², l'incendie n'a pas entraîné la fin de ce lieu de mémoire. Pour les Baganda, la matérialité de la sépulture, quelle que fut son importance, est distincte de sa finalité, la survie de l'esprit et la communication entre les morts et les vivants. Dans la perception des sujets, les esprits des quatre souverains ensevelis à Kasubi ont donc survécu à l'incendie qui a détruit l'édifice du tombeau qui les abritait. Un projet de reconstruction du site, soutenu par l'Unesco, a donc été lancé.

Les sites sacrés naturels que l'on a analysés continuent à offrir depuis des siècles des espaces dans lesquels des entités spirituelles cohabitent avec une société humaine dynamique, aujourd'hui engagée dans les nombreux défis de la modernité. Les esprits gouvernent encore les lieux sacrés à travers les médiums, les prêtres et les thérapeutes disponibles pour guider les humains et inspirer leur action. La médium de l'arbre sacré de Mubende intercède auprès des esprits en faveur des centaines de fidèles qui continuent de lui adresser leurs prières. Dans le tombeau royal de Kasubi, comme dans les autres sanctuaires royaux du Buganda, les femmes descendantes de souverains jouent un rôle similaire, intercédant auprès des esprits des rois défunts en faveur des visiteurs, nombreux. On estime que les esprits des souverains ont demeuré pendant des siècles après leur mort dans l'espace interne du sanctuaire dénommé « la forêt », un noyau quasi impénétrable qui constitue une image de la nature conçue comme source ultime du pouvoir politique et, plus généralement, de la société humaine. Les esprits des défunts ont donc quitté la communauté des vivants pour revenir à la nature sauvage, à la forêt, représentée par le noyau interne du sanctuaire royal.

La nature évoquée au travers de formes symboliques dans les lieux sacrés est un terme de comparaison constant pour les êtres humains : les sites sacrés rappellent et renforcent l'idée d'un enracinement de la société humaine dans une nature qui continue de la dominer, qui perdure après la mort des individus et qui transcende l'existence individuelle tout en lui fournissant une continuité illimitée. Une dimension vers laquelle tout le monde – personnes communes, leaders et souverains – semble prêt à retourner. Une dimension qui transcende l'histoire même de la société, en l'inscrivant dans un cycle temporel et existentiel plus vaste.

12. Les jours suivant l'incendie, des manifestations antigouvernementales sur le site ont entraîné des tensions avec la police, provoquant deux morts.

Aujourd'hui, après la longue période d'inactivité due aux politiques coloniales et à l'opposition des missionnaires, les lieux sacrés qui, des siècles durant, avaient perpétué le patrimoine culturel des royaumes, sont revenus sur le devant de la scène, en réactivant la mémoire culturelle qui leur est associée. La redécouverte de ce patrimoine a coïncidé avec une reconnaissance politique importante. Dans la nouvelle constitution de l'Ouganda, les royaumes traditionnels ont été reconnus, tout en étant redéfinis dans une forme renouvelée. La redécouverte du passé se reflète aussi dans les nouvelles politiques promues par le Department for Museum and Monuments du gouvernement ougandais, qui a favorisé l'inscription des tombeaux de Kasubi sur la liste du patrimoine de l'humanité. Plus généralement, le département tente d'introduire des pratiques de patrimonialisation qui suivent les indications de l'Unesco. Dans cette perspective, le musée avait lancé un recensement des lieux sacrés, donnant ainsi naissance à l'étude *in situ* des pratiques culturelles et des traditions locales, afin d'en faire l'objet de projets de protection et de valorisation. Au niveau central, l'idée d'une exploitation possible des sites dans la perspective du tourisme culturel fait son chemin.

Toutefois, à partir du moment où le gouvernement central intervient sur les sites de la tradition en privilégiant des politiques du patrimoine qui tendent à favoriser leur muséification, des querelles surgissent entre les différents acteurs impliqués dans leur gestion : des communautés locales, des tradipraticiens, des leaders politiques, des conservateurs de musée, des chercheurs, etc., s'occupent de ces lieux selon des approches différentes qui entrent souvent en conflit. L'incendie qui a détruit le principal site de la tradition du Buganda, récemment inscrit dans la liste Unesco, montre l'intensité dramatique des enjeux contemporains autour de la gestion du patrimoine culturel africain. La violence des antagonismes impose la recherche de compromis, entre le besoin de protéger le riche ensemble de mythes, d'histoires et de rituels hérités du passé (nombre d'entre eux devant encore être documentés), et la nécessité de garantir l'accès aux sites culturels considérés comme sacrés, où les activités religieuses riches d'implications politiques continuent d'avoir lieu.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 1985, L'empire des Bacwezi. La construction d'un imaginaire géopolitique, *Annales. Histoire, sciences sociales* 6 : 1335-1377.
 — 2000, *L'Afrique des Grands Lacs. 2000 ans d'histoire*, Paris, Flammarion.
 — 1993, Histoire structurale d'une religion africaine, « Mélanges Pierre Salmon. II : Histoire et ethnologie africaine », *Civilisation* 41 (1-2) : 19-50.

- GUTKIND Peter C. W., 1963, *The Royal Capital of Buganda: A Study of Internal Conflict and External Ambiguity*, The Hague, Mouton.
- HANSON Holly Elisabeth, 2003, *Landed Obligation. The Practice of Power in Buganda*, Heinemann, Portsmouth, NH.
- HEUSCH Luc, 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.
- LANNING E. C., 1953, Some Vessels and Beakers from Mubende Hill, Uganda, *Man* 53: 181-182;
- 1966a, Excavations at Mubende Hill, *Uganda Journal* 30 (2): 153-163;
- 1966b, The Surviving Regalia of the Nakaima, Mubende, *Uganda Journal*, n.31(2): 210-211.
- KANT Emmanuel, 1846 [1790], *Critique du jugement*, trad. de l'allemand par Jules-Romain Barni, Paris, Librairie philosophique de Ladrangue.
- KIKONGO Remigius, REID Andrew, 2007, Local Communities, Politics and the Management of the Kasubi Tombs, Uganda, *World Archaeology*, 39(3): 371-384.
- MÉDARD Henri, 2007, *Le Royaume du Buganda au XIX^e siècle*, Paris, Karthala.
- MEYER Birgit, 1998, Make a Complete Break with the Past. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse, *Journal of Religion in Africa* 28 (3): 316-349.
- MITCHELL Timothy, 1988, *Colonizing Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MORISSET Sebastien, 2011, *Kasubi Tombs. Uganda, Kampala*. CRAterre.
- NICOLET Jacques, 1972, Essai historique de l'ancien royaume du Kitara de l'Uganda, *Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico*, Città del Vaticano XXXIV-XXXVI : 65-217.
- NYAKATURA John, 1999 [1947], *Abakama of Bunyoro-Kitara*, Marianum Press, Kisubi (première traduction anglaise : 1973, *Anatomy of an African Kingdom*, New York, Anchor Press-Doubleday).
- PENNACINI Cecilia, 2007, The House of Charms. L'Uganda Museum di Kampala, *Africa e Mediterraneo* 60-61 : 65-69 ;
- 2008, *Kampala Babel*, film, 54', prodotto da Archivio Nazionale Cinematografico della Resistenza ;
- 2009, Religious Mobility and Body Language in Kubandwa Possession Cults, *The Journal of Eastern African Studies* 3 (1) : 333-349 ;
- 2010, Contemporary Reinventions of Cultural Sacred places in Uganda: The Case of Mubende, paper presented at the Workshop on *Contemporary Approaches in Heritage Preservation*, Mombasa, 11-16 October 2010, organized by Corus Project, IRD Nairobi, French Ministry of Foreign Affairs ;
- 2013a, I templi della mascella nel Buganda precoloniale in Francesco Valerio Tomasi,, *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, 35-45 ;

- 2013b, *Kubandwa. La possessione spiritica nell’Africa dei Grandi Laghi*, Torino, Trauben, nouvelle édition (1^{re} édition 1998, Turin, Il Segnalibro) ;
- 2013c, Mubende Hill: Preserving and Transforming Heritage in a Ugandan Sacred Site, in Marie-Pierre Ballarin, Herman Kiriama, Cecilia Pennacini (eds.), *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, *Uganda Journal* 53, Kampala, Fountain Publishers: 14-34.
- RAY Benjamin C., 1977, Sacred Space and Royal Shrines in Buganda, *History of Religion* 16 (4).
- 1993, *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*, Oxford, Oxford University Press.
- REID Andrew, 2002, Recent Archaeological Discoveries in Buganda and Their Implications for the Heritage Management Policies, *The Uganda Journal* 48: 87-102.
- ROBERTSHAW Paul, 1994, Archaeological Survey, Ceramic Analysis, and State Formation in Western Uganda Archaeological Survey, Ceramic Analysis, and State Formation in Western Uganda, *The African Archaeological Review* 12: 105-131.
- 2002, The Ancient Earthworks of Western Uganda: Capital Sites of a Cwezi Empire?, *The Uganda Journal* 48: 17-32.
- SCHMIDT Peter, 2006, *Historical Archaeology in Africa. Representation, Social Memory, and Oral Tradition*, Altamira Press, Oxford.
- SCHOENBRUN David Lee, 1998, *A Green Place, A Good Place. Agrarian Change, Gender, and Social Identity in the Great Lakes Region to the 15th Century*, Oxford, James Currey.
- STEINHART Edward I., 2002, The Resurrection of the Spirits: Archaeology, Oral History and the Bacwezi at Munsa, *The Uganda Journal* 48 : 71-79.
- VERSCHUUREN Bas, WILD Robert, Mc. NEELY Jeffrey A., OVIEDO Gonzalo (eds.), 2010, *Sacred Natural Sites: Conserving Nature and Culture*, London, Washington, Earthscan.

*Résumé***La mémoire comme oubli : les transformations de Mayanja au Buganda (xviii^e-xxi^e siècles)**

Un léopard empaillé vieux de plus d'un siècle, baptisé Mayanja, a été détruit le 16 mars 2010 dans un incendie qui ravageait les tombeaux royaux de Kasubi (Kampala, Ouganda). Ces derniers sont classés parmi les sites du patrimoine mondial de l'Unesco. Mayanja était un léopard, un dieu, une rivière avec des lieux d'exécution qui traversent le cœur du Buganda et un jumeau né d'un inceste royal. Avec le temps, des significations successives ont été attribuées à la rivière. De nouveaux mythes furent nécessaires pour effacer les anciens devenus subversifs. Les mythes sur l'inceste associé à Mayanja se développèrent au xix^e siècle pour camoufler le sanctuaire du roi Kagulu, le plus haï et tyrannique souverain de la mémoire du royaume. Plus encore, leur fonction fut de camoufler la succession de femmes du clan Léopard au pouvoir durant le second quart du xviii^e, siècle peu après la chute de Kagulu. La Mayanja est ainsi lieu d'oubli autant que de mémoire.

Mots-clés : Ouganda, royauté, sacré, patrimoine.

*Abstract***Memory as Forgetting: Mayanja's transformation in Buganda (18th-21th Centuries)**

A stuffed leopard more than a century old named Mayanja was destroyed the 16th of March 2010 during the fire that raked Kasubi (Kampala, Uganda), the royal tombs of the Kings of Buganda listed among Unesco World heritage sites. Mayanja was a leopard, a god, a river with execution sites crossing the heart of the kingdom of Buganda, a spirit, a prince and a twin born from royal incest. In Mayanja we find a layered history. Successive meanings have clung to Mayanja. New meanings also tried to erase older ones that had become subversive. We argue that incest myths were developed in the 19th century to hide the sanctuary of Kagulu, the most hated and tyrannical king in ganda memory who ruled in 2nd quarter of the 18th century and even more the succession of female rulers from the leopard clan who ruled closely after. Mayanja is not only a place of memory, it is a place to erase and forget.

Keywords: Uganda, Kingdom, Sacredness, Heritage.

LA MÉMOIRE COMME OUBLI : LES TRANSFORMATIONS DE MAYANJA AU BUGANDA (XVIII^e-XXI^e SIÈCLES)

HENRI MÉDARD¹

IMAF, UNIVERSITÉ AIX-MARSEILLE

Dans la nuit du 16 au 17 mars 2010, les tombeaux des rois du Buganda, construits à Kasubi, l'une des collines de Kampala, la capitale de l'Ouganda, prennent feu. Choquée, persuadée qu'il s'agit d'un complot de la part du gouvernement, la population s'assemble autour du sinistre et affronte les forces de l'ordre qui ouvrent le feu de façon indiscriminée. Trois morts, au minimum, et de nombreux blessés sont à déplorer. Le bâtiment principal, classé au patrimoine mondial de l'Unesco depuis 2001², est totalement détruit dans le sinistre. Parmi les objets perdus, des cordons ombilicaux de la famille royale et un léopard empaillé, nommé Mayanja.

Avec la disparition de cet animal, c'est une nouvelle page d'une histoire complexe, longue de plusieurs siècles, qui est tournée. Mayanja désigne de multiples entités : une panthère, une rivière et ses deux bras « jumeaux », des jumeaux princiers nés d'un inceste, un dieu et son médium. Les sens de ce nom polysémique s'enchevêtrent, s'additionnent, se cachent et s'excluent tout à la fois. Mayanja constitue tout en même temps un lieu de mémoire et un lieu d'oubli volontaire.

L'étude des lieux de mémoire constitue une voie particulièrement adaptée pour remonter dans le passé du continent africain³. Elle permet de démêler l'enchevêtrement des sens accumulés au cours des siècles, travail indispensable pour déterminer une chronologie et lutter contre les anachronismes. D'une certaine façon, une approche construite autour d'un lieu de mémoire actuel oblige à cette déconstruction indispensable des sources, dont elle peut ainsi apporter une critique approfondie. Les études lancées par Pierre Nora (entre 1984 et 1992) autour des lieux de mémoire en France ont été, en ce sens, un des aboutissements les plus féconds. Dans cette lignée, est paru en 1999 le livre de Jean-Pierre Chrétien

1. Je remercie Marie-Pierre Ballarin, Pauline Bernard, Shane Doyle, Valérie Golaz, Ikram Kidari, Claire Médard et Rhiannon Stephens pour leurs relectures et leurs commentaires.

2. Voir la page « Tombes des rois du Buganda à Kasubi », sur le site de l'Unesco : <<http://whc.unesco.org/fr/list/1022/documents>> consulté le 21/06/2016.

3. Nous avons adopté une démarche contraire mais complémentaire à celle de Cecilia Pennacini, dans ce même numéro. Elle part du passé pour regarder comment le patrimoine se constitue. Nous partons du présent pour reconstituer le passé. Dans le premier cas, le concept de *patrimoine* donne sa pleine mesure, dans le second, celui de « lieu de mémoire » est préférable. Il est plus descriptif, plus neutre et son sens en anglais, « *places of memories* », est plus aisé à comprendre par mes interlocuteurs est-africains.

et Jean-Louis Triaud sur les lieux de mémoire en Afrique. D'un point de vue méthodologique, la relation entre l'historien et les lieux de mémoire se décline différemment en Afrique et en Europe. Loin de la pléthore d'archives de l'histoire de l'Occident, l'historien de l'Afrique est contraint de faire preuve d'imagination avec des sources hétéroclites, fragiles et d'un maniement complexe. Les lieux de mémoire font partie de ces objets qu'on ne saurait négliger, en histoire africaine.

L'étude des lieux de mémoire, malgré ses dangers et les risques de dérapage, constitue l'une des rares approches possibles pour remonter à un passé lointain. De façon plus explicite qu'ailleurs, en Afrique, l'opération historiographique se définit comme un rapport entre présent et passé (suivant l'expression d'Henri-Irénée Marrou⁴). Les historiens de l'Afrique sont contraints en permanence à un va-et-vient chronologique, même pour des périodes relativement anciennes comme, ici, le XVIII^e siècle.

Au royaume du Buganda, tous les lieux de mémoire claniques ou royaux importants sont associés à des sanctuaires, inscrits dans des bois sacrés. Le Buganda est un royaume de l'Afrique des Grands Lacs qui connaît un essor territorial important au cours du XVIII^e siècle. Durant la seconde moitié du siècle, le pays s'émancipe de son grand voisin du Nord, le Bunyoro. C'est une période de profonde réorganisation. La religion et l'État sont largement transformés. C'est une époque violente, de luttes internes et externes ; rares sont les dirigeants qui meurent paisiblement dans leur lit. La sortie de crise s'effectue par le sang, les princes sont décimés préventivement ; un culte royal, à la violence extravagante, exalte la puissance du souverain et impose la discipline et l'obéissance. Efficace, militarisé, brutal, le Buganda impose son hégémonie sur la région tout au long du XIX^e siècle et même, dans une large mesure, durant la période coloniale. La période des indépendances est moins propice au royaume et à ses habitants. La monarchie est interdite entre 1966 et 1993. Le Buganda perd sa position privilégiée, souffre de la dictature puis d'une terrible guerre civile dans les années 1980. Si les Baganda occupent encore aujourd'hui une place considérable en Ouganda, ils n'y occupent plus une situation dominante⁵.

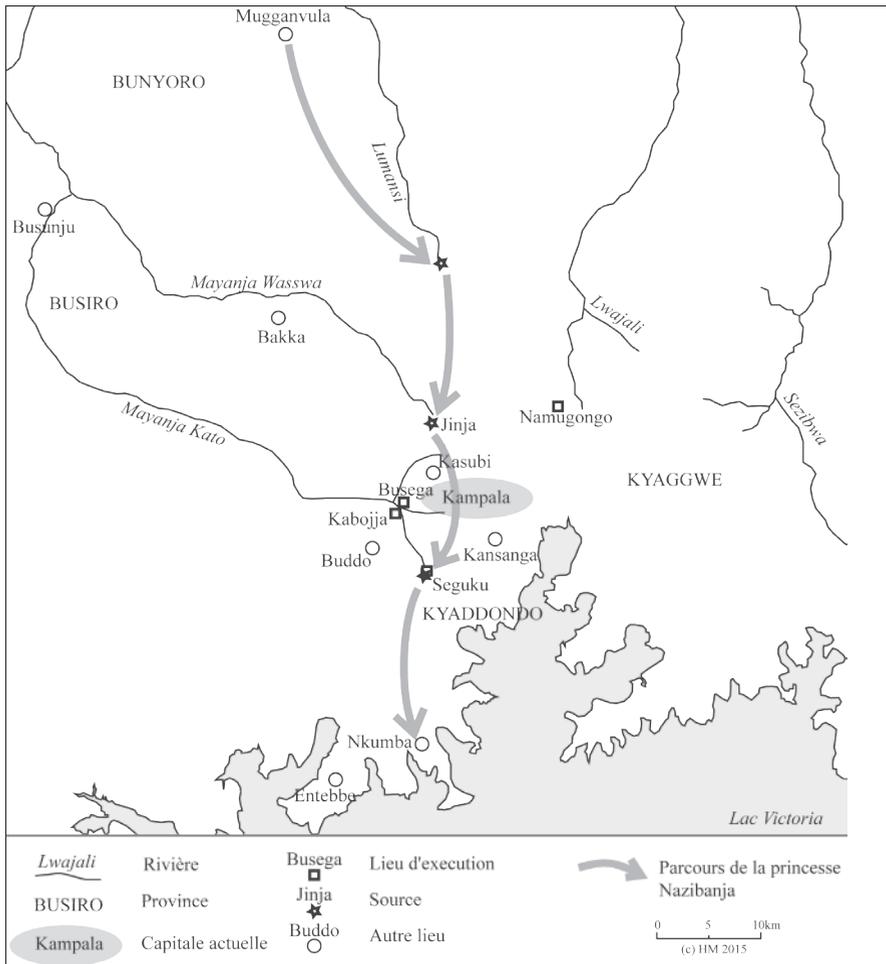
C'est dans une perspective de lieu de mémoire que, en 1999, j'ai abordé les sanctuaires des martyrs de l'Ouganda, bâtis sur l'ancien site d'exécution de Namugongong⁶. Les lieux d'exécution, et ce n'est pas le propre de l'Afrique, sont des sites particuliers, dont la mémoire alterne entre oubli pudique et commémoration forte. Les lieux d'exécution du Buganda ancien cessent de fonctionner en 1889 avec l'arrivée au pouvoir

4. Cité dans Garcia 2010 : 282.

5. 1972 ; Ray 1991 ; Wrigley 1996 ; Médard 2007.

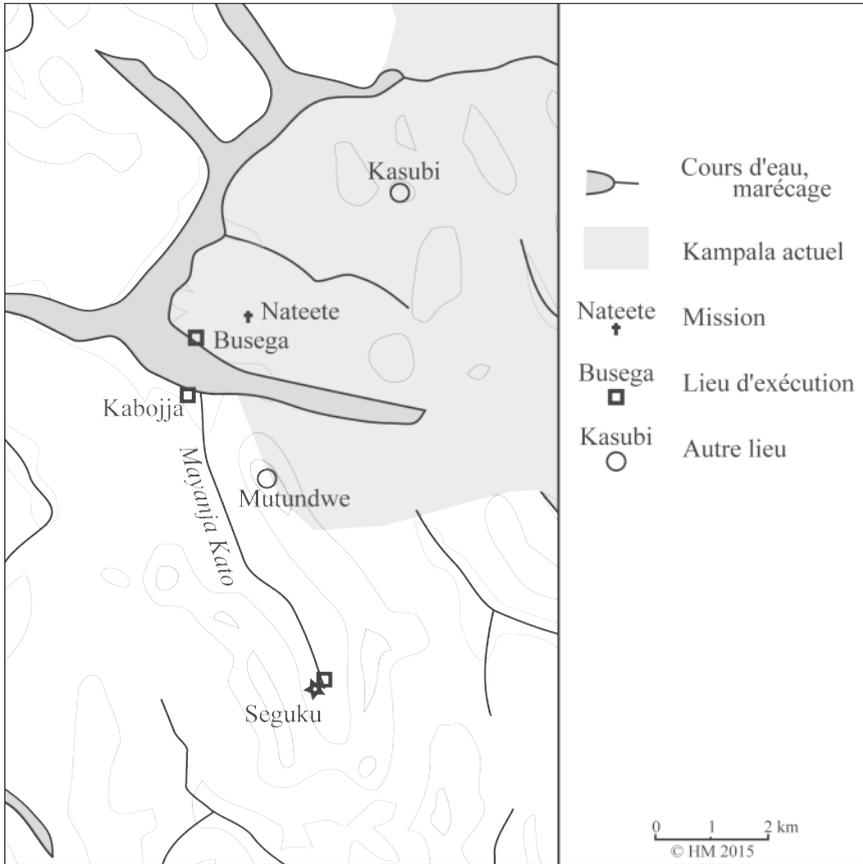
6. Médard 1999.

des chrétiens. Une liste de 13 sites a été compilée par l’anthropologue missionnaire protestant John Roscoe au début du siècle⁷. Ils étaient établis dans des lieux isolés, associés à un bois sacré et à une source ou à une étendue d’eau. Ils étaient destinés aux condamnés de la très procédurière justice royale. Ponctuellement, s’ajoutaient aux criminels et aux rebelles des victimes condamnées sous des prétextes futiles juste destinées à nourrir le culte royal en sacrifices humains pour affirmer l’ampleur du pouvoir du souverain. Aujourd’hui, ces lieux oscillent entre oubli, lieux de mémoire et usage religieux.



Carte 1 : Mayanja (situation)

7. Roscoe 1965 : 331-338.



Carte 2 : Mayanja (zoom)

Trois d'entre eux au moins, Kabojja, Busega et Seguku-Nakinzire sont situés à proximité de la rivière Mayanja (voir carte 1). C'est là que se trouve le point de départ de cet article. En effet, en visitant et en cartographiant les sites, il est apparu que la rivière Mayanja joue un rôle particulier. Ce cours d'eau, une « rivière marécage » typique de la région, a deux sources : celle de la Mayanja Waswa se situe au nord de l'agglomération de Kampala, à Kawempe ; celle de la Mayanja Kato au sud, à Seguku. Waswa et Kato sont des noms caractéristiques de jumeaux masculins. La Mayanja Kato prend sa source non loin du lac Victoria, à mi-chemin entre Kampala et Entebbe. Elle longe Kampala, la capitale (où se trouvent les tombes royales de Kasubi), traverse le cœur historique du Buganda, du sud-est au nord-ouest. À une quinzaine de kilomètres plus à l'est, la Mayanja Waswa suit un cours parallèle, avant que les deux bras ne se rejoignent à Busunju. Plus loin, le cours d'eau se jette aux confins du Buganda et du Bunyoro, dans la Kafu, un affluent du

Nil. Beaucoup d'autres cours d'eau sont également baptisés Mayanja, c'est un nom fréquent pour une rivière, mais celle-ci est la plus importante. La croissance urbaine de Kampala menace maintenant radicalement la Mayanja. La rivière est de plus en plus polluée et ses marécages sont comblés. Une nouvelle autoroute en construction reliant la capitale à l'aéroport international d'Entebbe emprunte le lit du cours d'eau à l'entrée de Kampala.

Les trois sites d'exécution (Kabojja, Busega et Seguku-Nakinzire) qui ont été identifiés sur les berges du cours d'eau se situent non loin les uns des autres, dans la région de Kampala. Ces trois sites ne sont pas les mieux documentés, à la différence du site des martyrs chrétiens de Namugongo qui concentre le maximum de données. En 1886, le nouveau roi du Buganda, Mwanga, est mal assuré sur son trône, sa cour est fracturée par les intrigues et les rivalités générationnelles et religieuses. Inquiet devant des signes annonciateurs de la conquête coloniale, il déclenche une persécution contre les chrétiens dont la loyauté paraît partagée entre le roi et les missionnaires chrétiens. Une partie de ces martyrs seront béatifiés puis canonisés par Rome, devenant ainsi les premiers saints catholiques originaires d'Afrique subsaharienne. Plus généralement, aujourd'hui, en Ouganda, ils symbolisent la résistance à la tyrannie. Au bord de la Mayanja, nous disposons également d'informations historiques originales et complémentaires. Inclus dans l'histoire dynastique, certains mythes autour de la Mayanja ont été préservés et informent sur ces sanctuaires. En Ouganda, le seul autre lieu d'exécution qui dispose d'un corpus de mythes qui soit parvenu jusqu'à nous est Bengo. Hélas, situé hors du Buganda (peut-être au Toro), ce site pose de gros problèmes de localisation. Dans tous les cas, une partie des données collectées sur les martyrs peut être extrapolée d'un lieu à l'autre.

Concernant l'un de ces trois sites des rives de la Mayanja, Busega, il existe des récits, produits par les missionnaires protestants, sur l'exécution d'adeptes anglicans le 31 janvier 1885, peu de temps avant l'épisode plus célèbre des martyrs de l'Ouganda. La mission protestante de Nateete, dans les années 1880, surplombe la Mayanja avec une vue sur Busega et Kabojja, sur la rive opposée. On trouve dans ces écrits des références éparses aux exécutions. Ce voisinage crée des sources rares mais uniques. Par hasard, en 1880, un missionnaire catholique nous laisse une description, très brève, du sanctuaire et du bosquet des sources de la Mayanja à Seguku-Nakinzire (mais pas du lieu de sacrifice au sens strict).

Si la visite des sites s'est avérée cruciale et particulièrement instructive, les enquêtes orales n'ont donné que des informations rares et décousues⁸. En raison de l'urbanisation, très rapide et récente, la majorité des voisins étaient

8. Plusieurs visites ont été effectuées entre 2008 et 2013, en particulier avec Remigios Kigongo du Uganda Museum, en août 2008.

de nouveaux venus sans mémoire historique. Les habitants nous ont systématiquement pris pour des « investisseurs » à la recherche de terres (qui d'autre se promènerait à pied dans la campagne ?). Nous avons donc été, en général, accueillis avec méfiance tant les Ougandais craignent d'être chassés de leur terre. De plus, la multiplication actuelle des rumeurs autour des sacrifices d'enfants rend les questions sur les lieux d'exécution inquiétantes. Les traditionniers cherchent à détourner les soupçons de sacrifice d'eux-mêmes, et beaucoup de passants soupçonnent de noirs desseins chez le chercheur.

L'adoption d'une approche large sur un espace restreint éclaire l'histoire de la violence religieuse et royale au Buganda. Un travail minutieux et à petite échelle permet de démêler l'enchevêtrement de sens successifs de ces lieux de mémoire. Nous avons confronté les écrits africains et européens, visité les lieux, interrogé les habitants, lu la presse, utilisé les cartes et les photos aériennes. Les lieux de mémoire tendent à revêtir une multitude de sens successifs. Pour répondre aux besoins de la société productrice, ces sens se mêlent, s'accumulent, évoluent (Mayanja est à la fois léopard, dieu, rivière, prince, jumeaux, inceste, exécutions, etc.). Certains souvenirs finissent par être effacés, camouflés ou dénaturés sous de nouvelles significations. C'est particulièrement le cas autour des enjeux de la gémellité. Plus le souvenir est subversif (ici, le bref passage de femmes au pouvoir, difficile à assumer au XIX^e comme au XX^e siècle), plus le substitut doit posséder une signification forte (ici, l'inceste et la violence souveraine). Il doit être capable d'imposer son hégémonie et cacher le passé. C'est l'interaction globale entre ces différentes évocations qui donne sens. Il serait tout aussi dangereux d'oublier la cruauté de la religion et de la monarchie ganda que de la réduire à ce seul aspect. L'horreur spectaculaire ne doit pas cacher un système complexe reposant sur une multitude de facettes et d'équilibres (la mort/la fertilité, la violence/la sécurité, etc.).

Ainsi, en tirant un fil né du patrimoine royal du Buganda, on peut faire émerger l'enchevêtrement de la mémoire historique ganda et voir remonter des enjeux religieux, symboliques et politiques cachés depuis le XVIII^e siècle. Mayanja, dont la dépouille brûle lors de l'incendie de 2010 à Kasubi, est un prince et un léopard, tous deux associés à une rivière. Nous aborderons d'abord les mythes le concernant qui tournent autour des cours d'eau de la Mayanja, de l'inceste royal et de la gémellité, concepts essentiels au Buganda. Nous verrons ensuite qu'au XVIII^e siècle, Mayanja devient la divinité princière de cette rivière particulièrement meurtrière. Ce culte d'un esprit des eaux, si ancien, est hors du temps. Pourtant, c'est au cours du XVIII^e siècle que le culte de Mayanja est profondément remanié. Pour terminer, nous montrerons que derrière l'inceste et cette divinité d'un fleuve se cachent en réalité les guerres civiles et l'ascension éphémère et scandaleuse de femmes au pouvoir.

UN PRINCE LÉOPARD ENTRE EAU, INCESTE ET GÉMELLITÉ

Un léopard incongru

Revenons au sanctuaire de Kasubi, de loin le principal monument historique de l'Ouganda, où en 2010 brûle un animal empaillé baptisé Mayanja. Jusqu'à la construction du tombeau à Kasubi, chaque roi disposait de son propre sanctuaire⁹. Deux souverains, même morts, ne sauraient partager le même royaume ou sanctuaire. Avec la colonisation, cette coutume est abandonnée et les successeurs de Muteesa I, le père de Mwanga, sont ensevelis à leur tour à Kasubi¹⁰. En contrebas, sur la colline, on trouve les cimetières actuels de la famille royale du Buganda, ceux des descendants de Muteesa I. Le sanctuaire s'étend aujourd'hui sur une demi-colline, en grande partie couverte de bananeraies. Les constructions sont installées principalement au sommet. Elles étaient dominées jusqu'à l'incendie par une hutte ronde en roseau, immense (31 mètres de diamètre et 7,50 mètres de haut), construite sur le point culminant du sanctuaire de Kasubi. Visible de très loin, elle dominait le paysage (voir les illustrations et la description dans la contribution de Pennacini, ce volume).

La dépouille du fauve se remarquait peu au premier abord. Elle était tapie dans le dos de ceux qui regardaient les tombes royales, dans un contre-jour, proche de la paroi, face aux rois. Il avait été enfermé dans un caisson vitré assez récemment (probablement suite au classement du site par l'Unesco). Même quand le visiteur occidental, habitué à la pénombre, se retournait vers l'animal, il n'accordait généralement que peu d'intérêt à cette vieille dépouille, un peu pelée et d'un goût douteux. Sa présence avait quelque chose de fortement insolite qui aurait dû attirer l'attention. En effet, le léopard Mayanja était le seul, avec les quatre souverains, à recevoir des offrandes (essentiellement sous forme d'argent ou de cerises de café) dans un petit panier placé devant lui.

Ce fauve, vivant, appartenait au roi Muteesa (1856/7-1884). Il existe une description, datée de 1880, laissée par des missionnaires catholiques à la cour du roi :

Deux Nègres conduisaient une panthère soi-disant apprivoisée. Elle n'était attachée qu'au moyen de deux cordes que les Nègres tenaient à droite et à gauche de l'animal. Elle ne faisait aucun effort pour se ruer sur les Nègres, mais à la vue du P. Lourdel, elle s'est mise en fureur et si, par malheur, les conducteurs avaient lâché prise, elle

9. Ray 1991 : 138-143.

10. Mwanga (1884-1897, mort en exil en 1903, enterré en 1910), Daudi Cwa (1897-1939) et Muteesa II (1939-1966, mort en exil en 1969, enterré en 1971).

l'aurait mis en pièce en un clin d'œil. Cette panthère a été prise petite, et de temps en temps, on la conduit saluer Mtésa, qui est censé être roi des animaux comme de tout le reste¹¹.

Remarquons que dans les sources du XIX^e siècle, on ne désigne pas l'animal du nom de *Mayanja*. On ne trouve cette association que dans les sources contemporaines. Le texte renvoie non au culte d'une divinité païenne, mais à la grandeur et à la sacralité du roi (*Kabaka*) qui étend son pouvoir jusqu'au règne animal. D'après ce qu'on racontait aux visiteurs à Kasubi, l'animal est devenu incontrôlable après la mort de Muteesa, en 1884, et il a fallu l'abattre¹². Alexander Mackay, missionnaire protestant, aurait naturalisé la dépouille, notamment afin de montrer son savoir ainsi que la supériorité de la Grande-Bretagne. En tout état de cause, la technique utilisée pour conserver l'animal est d'origine occidentale. À l'époque, la conservation de trophées et spécimens de la faune est une obsession chez les voyageurs européens en Afrique. Logiquement, ensuite, l'animal fut ainsi conservé avec d'autres richesses du roi dans sa tombe.

Le dictionnaire luganda-français élaboré au début du XX^e siècle par les Pères blancs indique, à l'entrée *Mayanja* : « divinité incarnée dans le léopard¹³ ». Apolo Kagwa, homme politique protestant et le grand érudit colonial du Buganda, complète en 1907 cette description par ces mots : « *Mayanja* était une rivière, à Seguku, qui donnait des oracles¹⁴ ». Leur contemporain, John Roscoe, missionnaire protestant et premier ethnographe du Buganda, lie les deux versions :

La rivière fut par la suite adorée sous la forme d'un léopard, ce que certains expliquent par le fait qu'un léopard s'y était noyé. Le fantôme du léopard prit plus tard possession d'un homme, lequel, quand il était sous son influence, faisait ses oracles avec un ton rude et émettait des sons comme un léopard (Roscoe 1965 : 318)¹⁵.

Mayanja n'est pas, loin s'en faut, le seul esprit qui s'incarne dans un léopard. En revanche, il est très inhabituel de trouver un léopard noyé accidentellement. Ces fauves appartiennent normalement à la catégorie

11. Diaire de Rubaga, 8-8-1880, dactylographié, archives des Pères blancs, Rome.

12. Voir par exemple le récit et les photos d'un visiteur américain : Abbamonte 2009.

13. Le Veux 1917.

14. « *Mayanja was a river at Seguku in Kyadondo which gave oracles* ». Kagwa 1934 : 123.

15. « *The river was afterwards worshiped under the form of a leopard, which some people account by saying that the leopard was drowned in it. The ghost of this leopard afterwards took possession of a man, who, when under its influence, gave his oracle in gruff tone and made noise like a leopard* ». Roscoe 1965 : 318.

d'esprits baptisés *misambwa*. Ce terme désigne les esprits de la nature et les esprits de lieux (arbres, rochers, sources, etc.). Mais Mayanja est différent, il appartient à une autre catégorie : celle des *baluubale*, les divinités nationales ou régionales. David Schoenbrun, à partir de la linguistique et pour des périodes beaucoup plus anciennes, a bien montré la porosité des frontières entre les deux catégories¹⁶. Mayanja exemplifie la transformation de certains *misambwa* en *baluubale* et la naissance d'une nouvelle religion plus performante et flexible. Il s'agit donc du culte de l'esprit d'une rivière qui traverse le cœur du royaume Buganda et qui, plus tard (entre 1400 et 1600, selon Schoenbrun), se transforme en divinité nationale.

Il reste surprenant qu'une divinité partage le tombeau des rois du Buganda. Dans les temps anciens, la présence de plusieurs rois ou dieux dans le même lieu était inconcevable. La conversion de Muteesa et de ses successeurs au monothéisme y rend en outre un culte à Mayanja incongru. Dès les années 1890, les gardiens du tombeau sont des protestants convaincus. Il n'est pas pensable qu'ils eussent toléré des pratiques païennes. En revanche, ils n'auraient pas détruit non plus l'œuvre de leur héros, le missionnaire Alexander Mackay. Assez vite, l'évhémérisme (*i.e.* l'humanisation des dieux en rois ou héros mythifiés et déifiés), crucial dans la conversion des Baganda, fait du dieu Mayanja, comme de la majorité du panthéon, un héros divinisé plus acceptable dans un pays chrétien. Avec les années, après la disparition de la génération des premiers convertis, le christianisme s'est édulcoré et aujourd'hui, les pratiques néotraditionnelles sont courantes dans les sanctuaires royaux. La présence de Mayanja dans les tombeaux est devenue acceptable.

Le léopard est largement associé à la royauté, au Buganda, et plus largement dans la région des Grand Lacs (et plus loin encore¹⁷). Le roi est souvent comparé à un fauve, sa démarche particulière est supposée reproduire celle de l'animal. « Toutes les peaux de lions et de léopards étaient la propriété du roi », nous rappelle Roscoe¹⁸.

La naissance de Mayanja et l'inceste royal

De façon significative, Mayanja est plus qu'un dieu, il appartient à la catégorie des dieux-princes (*lubaale mulangira*), un dieu de sang royal, un dieu issu de la lignée des rois du Buganda. « On dit que la rivière Mayanja prend sa source sur le lieu où une princesse donna naissance à un enfant et qu'elle

16. Schoenbrun 1998 : 203-207.

17. Kodesh 2010 : 38.

18. « *All lion – and leopard – skins were the property of the king* ». Roscoe 1965: 451 ; Mackay 1898: 375. « *Long ago it was not allowed to put on a leopard's skin. The leopards' skins were for the royal rugs of the King. Namasole, Nnaalimya and Nassolo were also permitted to put on bowl-like shoes that have strings of leopard's skins. The major mediums like Kibuuka, Nende and Mukasa also had leopard's skins* ». Nsimbi 1980 : 88.

trouverait son origine dans la perte des eaux [lors de la naissance]¹⁹. » Il ne s'agit pas de n'importe quel prince mais de jumeaux nés d'un inceste, celui du futur roi Kiggala (c.1490-c.1520), encore prince, et de sa sœur Nazibanja. Le fleuve, dans la majorité des versions, naît de la perte des eaux de la mère lors de l'accouchement²⁰.

Quand ils furent devenus grands, le roi [Tembo] emmena le prince Kiggala [il aurait plusieurs noms : Sewannaku Kiggala Mukabya Kungubu] et sa sœur Nazibanja pour être consacrés (aux dieux) [à un sanctuaire situé à Mugganvula].

Il les y laissa, mais après quelques jours, on découvrit que Nazibanja était enceinte de son frère Kiggala. En apprenant cette nouvelle, choquante et honteuse, le roi ordonna au Mugema [l'un des grands chefs du royaume] de désigner un homme qui mènerait la princesse Nazibanja chez Nagaddya à Nkumba pour accoucher. Le Mugema choisit un homme nommé Kikeera pour l'escorter. Lorsqu'ils parvinrent à la colline de Mawu, on lui fit porter une pierre pour retarder son accouchement. Depuis lors la colline est appelée Jinja (pierre). Mais le stratagème échoua et elle donna naissance à Wasswa. Wasswa, cependant, n'était pas un véritable bébé et le lieu où il vit le jour devint la source de la rivière Mayanja Kato (Mayanja mineur) (Kaggwa 1971 : 18).

Un futur roi et sa sœur commettent un inceste. Afin d'ôter la souillure, la princesse, presque à terme, est envoyée suivre des rites à Nkumba, au bord du lac Victoria, chez la déesse Nagaddya²¹. Transfigurée par le sacrilège de l'inceste, elle accouche en route d'une rivière, la Mayanja Kato, ou même, d'après d'autres sources, comme nous le verrons plus loin, d'un ou deux autres cours d'eau : la Mayanja Waswa et la Lumansi.

Il s'agit, à première vue, d'un mythe expliquant l'inceste royal. L'inceste royal est structurellement une mutation de la nature du prince en roi *via* une transgression qui le transforme. Ici, l'inceste donne au roi Kiggala

19. « *The river Mayanja was said to have taken its rise from the spot where a princess gave birth to a child and to have been caused by the birth flow* ». Roscoe 1965 : 318.

20. Roscoe 1965 : 318 ; Kaggwa 1971 : 19.

21. « *Nagaddya is of the Lungfish clan. Nagaddya was the King's diviner also she was who used to cleanse. That is why we see that princess Nazibanja, the daughter of King Tiembo, when she was conceived by her brother Kiggala when he was still a prince, her father wanted to send her quickly to Nagaddya to be cleansed and to deliver from there. But by the time he sent her, the pregnancy was ready to be delivered. That is why she delivered on the way the rivers Lumansi, and Mayanja Wasswa which originates from Jinja and Mayanja Kato which starts from Sseguku in Busiro. For cleansing marriage problems is why that deity was called Nagaddya. Nagaddya used to give women a blessing for getting more food to cook for their husbands and children* ». Nsimbi 1980 : 140.

une puissance monstrueuse qui, entre autres, lui permet d'enfanter des rivières²². C'est bien ainsi que le père Auguste Achte, missionnaire catholique, le décrit en 1900 : « Kigala [...] souilla le commencement de son règne par un inceste avec sa sœur. Ce crime est regardé par les Baganda comme l'un des plus exécrés [...]. Par une anomalie inexplicable, ce crime si abhorré des Baganda a toujours été l'apanage de leurs rois depuis Kigala jusqu'à Mwanga inclusivement, triste privilège royal²³. » La pratique de l'inceste au sein de la famille royale prend une ampleur renouvelée au XIX^e siècle, en particulier à partir du règne de Ssuuna²⁴. Elle se banalise à tel point que le même mot, « *bambejja* », englobe les épouses du roi et les femmes nées de sang royal.

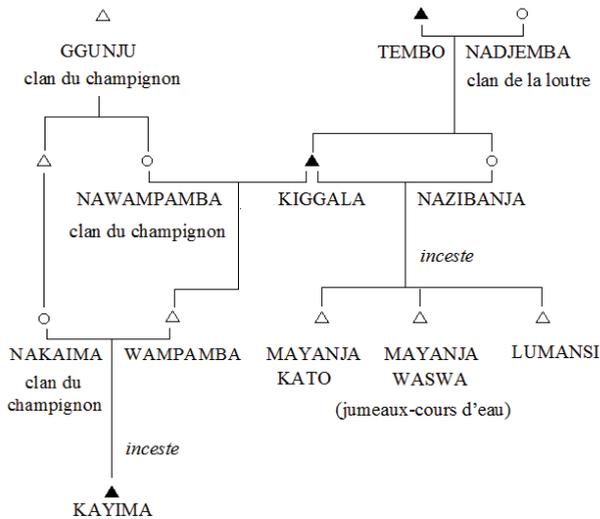


Fig. 1 : L'inceste dans la généalogie royale du Buganda (la parenté n'est pas représentée dans sa totalité. Les triangles indiquent des hommes, les ronds des femmes, les triangles pleins les rois).

La majorité des sources, contrairement à Achte, ne lient pas l'inceste au début du règne de Kiggala mais à une période où il est encore prince. Il ne s'agit pas ici d'un inceste qui transforme le prince en roi lors du couronnement. L'inceste entre demi-frère et demi-sœur est une habitude princière au Buganda, au Bunyoro et sans doute dans d'autres royaumes de la région. Certes, le roi se démarque de ses frères par l'échelle extravagante des incestes qu'il commet. L'accession au trône ne change pas le phénomène mais seulement son ampleur. D'une façon générale, la transformation

22. Une équation stricte, Kiggala – fin du xv^e siècle, serait présomptueuse. Mais indépendamment d'une datation par règne, cette pratique pourrait être très ancienne car le phénomène semble assez répandu parmi les monarchies de la région (et parmi les monarchies africaines en général).

23. Achte 1900 (archive).

24. Kaggwa 1971 : 136-137 ; Roscoe 1965 :187.

d'un prince en roi rend plus excessives encore les caractéristiques intrinsèques des princes (prédation, violence, pulsions sexuelles). Surtout, elle transforme et canalise cette puissance transgressive en force bénéfique au royaume. Dans ce cas précis, le message concerne la nature monstrueuse des princes qui se placent au-dessus de la parenté et hors du système lignager²⁵.

Kiggala et Nazibanja seraient les enfants du roi Tembo et de Nadjemba, du clan de la loutre-*ngonge*²⁶. Ils sont donc frère et sœur utérins. En général, l'inceste royal est commis entre enfants de mères différentes. Entre enfants de même mère, un interdit supplémentaire est transgressé : ni le roi ni ses sujets ne sauraient avoir des relations sexuelles avec un membre du clan de la mère. L'interdit est d'autant plus fort pour le roi que les personnes de sang royal sont rattachées au clan de leur mère, alors que la filiation dans l'ensemble de la société est patrilinéaire. Ce système permet la circulation de la royauté entre les principaux clans du royaume. Le non-respect de cet interdit saperait le cœur même du système de succession au trône, permettant ainsi à un clan de monopoliser le pouvoir. Cette interdiction formelle est rappelée à travers un mythe concernant un fils de Kiggala, Wampamba, qui, du fait d'une relation incestueuse avec la fille du frère de sa mère, Nakaima, est exclu de la succession royale²⁷. Cet acte est interprété comme l'union scandaleuse de Wampamba et de sa mère classificatoire. « Pourquoi as-tu épousé ta mère²⁸ ? » demande sa grand-mère au prince. Notons que cela n'empêche pas Kayima, fils né de cette union, de régner. Cette succession d'incestes d'une génération à l'autre n'est pas le fruit du hasard, il s'agit d'un épisode cohérent des chartes mythiques concernant l'inceste.

Pourquoi Kiggala règne-t-il malgré sa relation incestueuse avec sa sœur Nazibandja, et son fils Wampamba, non ? Cela semble contradictoire. Mais il ne s'agit pas du même inceste. La prohibition de l'inceste avec sa « mère » est universelle. L'inceste n'est pas de même nature avec une « sœur », l'interdit est moins absolu. Nazibanja et Kiggala étant de sang royal, ils n'ont pas de patriclan, il n'y a pas de clan royal au Buganda. Ils sont associés au clan de leur mère mais n'en sont pas pleinement membres²⁹. En revanche, Nakaima appartient pleinement au clan de la mère de Wampamba. Elle

25. Jan Vansina cité par Heusch 1987 : 69, 100. La contribution de Luc de Heusch est assez ancienne (la référence renvoie à une réédition d'une publication de 1958). La question de l'inceste dans l'Afrique des Grands Lacs est mûre pour une réévaluation complète, mais nous ne l'effectuerons pas ici. Pour une synthèse récente et un angle d'approche différent concernant le mariage des princesses, voir Stephens 2013 : 142-143.

26. Kagwa 1934 : 20.

27. Kagwa 1934 : 2, et 1971 : 24. Wampamba est le fils de Nawampamba, fille de Ggunju du clan du champignon-*butiko*.

28. « *Why did you marry your mother?* » Kagwa 1971 : 24.

29. Stephens 2013 : 14.

est la cousine croisée matrilatérale du prince, donc sa mère classificatoire. Donc Kiggala et Wampamba n'ont pas transgressé le même interdit vis-à-vis du clan maternel.

Reste que Nazibanja est présentée comme une sœur utérine de Kiggala, ce qui ne correspond pas aux pratiques d'inceste royal habituelles au Buganda ou à celles attestées dans la région qui concernent des demi-frères et des demi-sœurs, à l'exception de l'exemple postérieur du roi Mawanda et de la reine-sœur Ndege dont la génération règne vers 1730-1760 (nous y reviendrons). Kiggala a eu accès au trône malgré ses transgressions. Plus probablement, ces incohérences apparentes marquent le bricolage *a posteriori* du mythe. À partir du XIX^e siècle, la question qui préoccupe le roi est celle de l'hypergamie féminine, ou comment concilier deux évolutions contradictoires : la subordination croissante des femmes aux hommes et l'élévation paroxysmique du sang royal. Seuls les princes sont dignes et supérieurs aux princesses, et seuls les mariages consanguins n'avilissent pas le sang royal³⁰. Par conséquent, l'inceste royal se banalise.

Dans le même ordre d'idées, la version de Roscoe de l'origine de la Mayanja tire la signification du mythe dans une autre direction que l'inceste³¹. Ce qui est choquant, d'après cette version, ce n'est pas tant l'inceste que le fait qu'une princesse ait des enfants. En effet, au XIX^e siècle, nous venons de le voir, les *kabaka* ont souvent des relations sexuelles avec leurs sœurs. Mais ces unions sont stériles (*via* l'infanticide si besoin est).

Ce récit tire ses origines d'un mythe très lointain portant sur l'inceste, la jumeauté qui donne naissance à l'esprit d'un cours d'eau. Il est ensuite remanié au XIX^e siècle dans un contexte de resacralisation monarchique et de débat autour de l'inceste royal, de stérilisation des princesses, de meurtres de princes et d'infanticide. Il est évident qu'autour de la même divinité s'est amalgamée, au cours des siècles, une succession de mythes et de significations.

La jumeauté au cœur de l'idéologie monarchique

Mayanja est également une divinité jumealaire. La jumeauté a une importance cruciale au Buganda en général, et pour la monarchie en particulier. Monstrueux et symbolisant une sexualité débridée et féconde, les jumeaux sont fortement associés aux souverains à qui on attribue puissance terrifiante et fertilité démesurée. Le roi du Buganda est le *Ssabalongo*, le chef des pères de jumeaux³². Comme c'est souvent le cas dans les monarchies africaines, les jumeaux sont envoyés comme pages à la cour.

30. Lowie 1920 : 15, 58 ; Heusch 1987 : 18, 9.

31. Roscoe 1965 : 334.

32. Ray 1991 : 205.

Mais la traduction stricte de *balongo* en « jumeaux » est sans doute trompeuse. Les *balongo* sont partout, au Buganda. D'après Taylor, il est fréquent qu'on attribue à un enfant un *mulongo* animal (en particulier le léopard mais aussi le python, le lion et même une grenouille ou un rat) ou élément naturel (rivière et lac³³) – les deux, dans le cas de Mayanja. C'est ce qu'on appelle le « tonalisme », dans le jargon des anthropologues³⁴. Surtout, les princes ont tous un *mulongo* (sans pour autant avoir le statut de jumeau³⁵) : il s'agit de leur cordon ombilical³⁶. Ce dernier est soigneusement conservé, emballé et décoré. Chaque relique est personnifiée et porte un nom. Le cordon du roi vivant est confié au *Kimbugwe*, l'un des plus grands chefs du royaume, dont c'est la principale tâche que de le garder. Les cordons ombilicaux des descendants de Muteesa sont conservés à Kasubi, dans le sanctuaire royal, d'où la destruction d'un très grand nombre d'entre eux dans l'incendie de 2010. C'est l'une des pertes qui chagrinent le plus les ritualistes du tombeau. La gémellité occupe véritablement un rôle central dans l'idéologie monarchique ganda. Paradoxalement, comme le fait remarquer Benjamin Ray, il n'y a aucun mythe explicatif. Ray avance l'hypothèse que les cordons ombilicaux prennent de l'importance, comme protecteurs de la progéniture royale, à partir du règne de Tebandeke (c.1700-c.1730)³⁷.

Au premier abord, c'est ce cas de figure de doublure royale gémellaire qui semble adéquat pour décrire la Mayanja. Nsimbi et Kasirye mentionnent la naissance de deux autres enfants-rivières en plus de Kato (donc des triplés, même si le terme n'est pas utilisé) : « C'est pourquoi elle a accouché sur le chemin de la rivière Lumansi et de la rivière Mayanja Wasswa qui prend sa source à Jinja et de la Mayanja Kato qui provient de Sseguku dans le Busiro³⁸. » En effet, les sources de la Lumansi sont bien sur le chemin reliant Mugganvula et Nkumba (voir carte 1). En outre, d'autres rivières se voient attribuer une origine gémellaire. Taylor, ex-évêque anglican, particulièrement bien informé sur le Kyagwe à l'est du Buganda, mentionne la gémellité de la Sezibwa et de la Mubeya, nées d'une fille-mère épuisée par

33. Taylor 1958 : 199-200.

34. Descola 2002 : 9-25.

35. Ray 1991 : 126-129.

36. Comme l'explique très bien Ray, il s'agit de la racine du cordon ombilical qui sèche sur le nouveau-né. On la confond parfois avec le placenta qui, comme chez les Gourmatché étudiés par Cartry, est également considéré comme un jumeau par les Baganda (voir Ray 1991 : 126-127, Nsimbi 1980 : 63, Cartry 1979 : 265-288).

37. Ray 1991 : 127.

38. « *That is why she delivered on the way the rivers Lumansi, and Mayanja Wasswa which originates from Jinja and Mayanja Kato which starts from Sseguku in Busiro* ». Nsimbi 1980 : 139.

« *The life-history of Kiggala is very interesting and a famous saying that Princess Nazibanja, his sister, is the mother of River Mayanja is attached to it. The river that flows through Jjinja is called Mayanja Wasswa and the other one which flows through Sseguku is called Mayanja Kato. Nazibanja is also alleged to have given birth to River Lumansi* ». Kasirye 1954: 7/389.

son voyage³⁹. Pour rendre les choses plus confuses, nous avons mentionné que de nombreux cours d'eau portent le nom de Mayanja au Buganda. Cette nébuleuse autour de la gémellité des rivières reflète l'existence de variantes du mythe des origines de la Mayanja, ce qui est normal pour une transmission orale sur une longue période. Les auteurs ne se sont pas juste copiés les uns les autres, comme cela arrive parfois. En revanche, on note bien la rationalisation et l'humanisation croissante dans la mise par écrit des mythes, comme l'illustre la version de Kagwa et celle de Nsimbi, écrites avec plus de cinquante ans d'écart, sur l'origine de la Mayanja.

On mentionne beaucoup plus souvent la Mayanja Kato que la Mayanja Waswa. Si on revient au texte de Kagwa⁴⁰, le prince Waswa a pour jumeau la rivière Kato. Dans un premier temps, l'association des deux bras de la Mayanja à des jumeaux n'était pas explicite, c'est sans doute un sens qui est venu plus tard. Les termes *Waswa* et *Kato* prennent un sens topographique dans une période difficile à dater, celle de la genèse et des origines du royaume (xvi^e siècle ? xvii^e siècle ?). La majorité des historiens placent le noyau initial du Buganda dans la région de Bakka (voir carte 1), c'est-à-dire dans une bande qui s'étend du nord de Kampala à Busunju, longue d'une quarantaine de kilomètres, large au plus de 10-15 kilomètres, sorte de presque île fermée par les imposants bras de la Mayanja (larges d'environ 2 kilomètres). Leur aspect double et, pourquoi pas, gémellaire, prend là un véritable sens.

Plus tard, lorsque le centre de gravité du royaume s'est déplacé vers le lac Victoria et la région actuelle de Kampala, la jonction des Mayanja Waswa et Kato et leur passage à Busunju a formé, jusqu'au milieu du xviii^e siècle, une frontière défensive face au puissant royaume du Bunyoro. Dans cette perspective, on comprend l'association de la Mayanja à la défense du royaume. La présence des bourreaux sur les gués de la rivière atteste de cette fonction.

LE DIEU PRINCE MAYANJA, L'ESPRIT D'UN FLEUVE MEURTRIER

Un cours d'eau à la violence toute royale

Les premiers visiteurs européens et arabes au Buganda sont profondément choqués par les mises en scène spectaculaires de la violence royale. Depuis la fin du xviii^e siècle, pour affirmer son pouvoir sur la vie et la mort, le roi fait tuer ses sujets de façon routinière, massive et arbitraire⁴¹. Comme le roi, une caractéristique des dieux-princes est leur lien avec la mort, qu'ils causent, qu'ils guérissent et le plus souvent les deux⁴². Mayanja n'est pas

39. Taylor 1958 : 200.

40. Kagwa 1971 : 18 cité plus haut.

41. Ray 1991.

42. Médard 2007 : 349-354, 365-367.

lié aux épidémies, tel le dieu prince de la peste (Kawumpuli) ou celui de la variole (Ndawula)⁴³. Mais il s'agit clairement d'une divinité qui exige de nombreuses vies humaines⁴⁴. Comme le rapporte un journaliste ougandais contemporain, « Il y a beaucoup de gens qui croient que la rivière Mayanja est surnaturelle et se “nourrit” d'êtres humains⁴⁵. »

Le passage des gués est un moment liminal particulièrement craint dans la région des Grands Lacs. Au Bunyoro, la pratique de sacrifices humains lors du passage du Nil et de la Kafu constitue l'un des moments clés des mythes de fondation du royaume, sans doute au XVI^e siècle⁴⁶. Plus en amont, traverser la rivière Mayanja est particulièrement dangereux ; les noyades sont fréquentes. D'où le dicton : « la rivière tout simplement avale », « *Omuga guno gumira bumizi*⁴⁷ ». Le cours d'eau est profond, avec beaucoup de courant. Même lorsque les victimes savent nager, elles sont entraînées sous les îles flottantes de papyrus qui recouvrent la surface de l'eau. Les papyrus empêchent d'accéder à l'air libre et la noyade est probable. Les malheureux sont considérés comme des sacrifices exigés par le dieu Mayanja. Aucune action n'est entreprise pour leur porter secours, de peur de contrarier l'esprit du fleuve. Cette vision est encore présente aujourd'hui lorsque les gens évoquent le célèbre accident du 29 mars 1998. Un véhicule quitte la route de Masaka à l'entrée de Kampala et tombe dans la Mayanja. Les passagers, une équipe médicale de pointe dans la lutte contre le Sida de l'hôpital Mulago, disparaissent⁴⁸.

Ces dangers expliquent peut-être l'interdiction faite au roi de traverser la rivière. La traversée de la Mayanja lui est en effet proscrite. Depuis la fin du XVIII^e siècle, lors du couronnement, pour se rendre de la capitale à Buddo, lieu du sacre, le roi et sa suite empruntent une route qui passe par Seguku, leur itinéraire contournant ainsi la rivière par la source⁴⁹. Le rituel de couronnement à Buddo date de Namugala (c.1760-c.1790). Il se substitue partiellement à une cérémonie d'intronisation beaucoup plus ancienne, datant de Ttembo (c.1460-c.1490), autour des sanctuaires claniques des environs de Bakka, plus au nord, durant laquelle le roi fran-

43. Médard 2005 : 87-94.

44. « *Mayanja, the ferocious demon in the leopard. (When the king was finishing a new palace, it was the custom to have a feast, and at that particular feast it was laid down that the demon Mayanja should be appeased. As many as seven hundred men were caught and slaughtered during such feasts, and then the demon was quite satisfied)* ». Cunningham 1905 : 215-216. Sans doute l'estimation chiffrée de l'auteur, un fonctionnaire colonial au début du XX^e siècle, est-elle une exagération. Mais elle reflète clairement la réputation particulièrement meurtrière de cette divinité.

45. « *There are many people who believe that the river [Mayanja] is supernatural and “feeds” on human beings* ». *Sunday Vision* du 9 juin 2013.

46. Schoenbrun 2013.

47. *Sunday Vision* du 9 juin 2013.

48. *Id.*

49. Roscoe 1965 : 192.

chissait la Mayanja⁵⁰. S'agit-il à Bakka d'une transgression qui transforme la nature humaine du prince en un roi, comme on l'a vu pour l'inceste ? L'interdiction faite au roi de traverser la rivière serait-elle destinée à souligner la rupture entre les deux rites ? Ces tabous royaux évoquent principalement les multiples interdits associés à la sacralité du pouvoir monarchique. Le roi-dieu (vivant et régnant) et un dieu-prince (Mayanja) doivent s'éviter. Il ne peut y avoir deux coqs dans la même basse-cour, deux rois sur la même colline, deux dieux dans la même eau.

Trois lieux d'exécution au bord de la Mayanja

Au XIX^e siècle, au-delà des accidents, il existe une mise en scène dramatique de la cruauté de l'esprit de la Mayanja. Les bords de la Mayanja concentrent les lieux d'exécution. Au moins trois d'entre eux y sont attestés, deux à des gués de la rivière à proximité de la capitale et un à Seguku, à la source de la Mayanja. Non loin de la route de Masaka, quasiment face à face, contrôlant des gués fréquentés vers la capitale, on trouve un lieu d'exécution à Busega et un autre sur la berge opposée, à Kabojja.

Busega signifie en luganda « le lieu des vautours ». L'ancien lieu d'exécution est occupé par l'Église anglicane depuis 1905. Un sanctuaire protestant à la mémoire de trois martyrs, exécutés en janvier 1885, y est bâti. Comme l'a bien montré John Rowe, ces convertis protestants meurent suite à un quiproquo entre le roi et les missionnaires protestants. Il ne faut pas confondre ce drame avec la persécution plus systématique « des martyrs de l'Ouganda », un an plus tard⁵¹. Le sanctuaire de Busega est aujourd'hui composé d'une église et d'un monument aux martyrs, dans un cadre arboré et fleuri.

La prise de possession du site par l'Église anglicane nous est parvenue par les minutes du Lukiiko (assemblée des chefs du royaume du Buganda) :

[22-05-1905] Paulo Balintiuno effectua son rapport concernant la tâche qui lui avait été assignée, de mener les deux évêques de Namirembe [celui de l'Afrique équatoriale orientale et celui de Zanzibar en visite en Ouganda] et un visiteur à l'endroit où on tuait les gens à Busega près du marais de la Mayanja. Les évêques étaient allés enterrer tous les ossements des martyrs chrétiens qui avaient été assassinés en janvier 1885. Il a dit qu'ils y avaient trouvé quelques os qu'ils avaient collectés et enterrés⁵².

50. Ray 1991 : 83-84 ; Wrigley 1996 : 148-149 ; Kodesh 2010 : 137-138 ; Kagwa 1934 : 81.

51. Rowe 1970 : xvi-xx.

52. « Paulo Balintiuno reported back the work which was assigned to him to take the 2 Bishops of Namirembe and a visitor to the place where they used to kill people, at Busega near Mayanja swamp. The Bishops had gone to bury all the bones of the Christians martyrs who were murdered in January 1885. He said that they found there a few bones which they collected and buried ». Lukiiko record book p.5, MISR.

Vingt ans après les faits, l'Église anglicane donne un peu de dignité au lieu. Les missionnaires étrangers sont horrifiés et fascinés par l'exposition des os des condamnés. Les lieux d'exécution sont jonchés de restes humains. « [14-02-1882] Dans le marais près de nos jardins se trouvent d'innombrables squelettes et crânes d'indigènes⁵³. » Abandonnés depuis 1889, mieux que toute autre chose ces lieux attestent à leurs yeux du succès de la mission civilisatrice du christianisme et de la colonisation britannique. Ils ont mis fin aux sacrifices humains et à la tyrannie sanguinaire de l'ancien régime⁵⁴.

À un kilomètre, en face sur la rive droite, à Kabojja, se trouve encore un autre lieu d'exécution. Les habitants ne se souviennent plus de l'ancienne fonction du lieu. Le seul souvenir est un dicton qui rappelle la faim des vautours et la nécessité pour les bourreaux de les nourrir avec la chair des passants arrêtés au hasard. L'emplacement est situé aujourd'hui à proximité d'un croisement et d'un petit marché (qui existe déjà au début du siècle⁵⁵) à la sortie de Kampala. La route est ancienne, elle conduisait, au XIX^e siècle, au lac Victoria et aux provinces de l'ouest. Ce lieu d'exécution est situé sur l'un des ponts-gués de la Mayanja. L'endroit exact se trouve probablement à quelques dizaines de mètres, dans le terrain de ce qui est aujourd'hui une école catholique très réputée, la Mugwanya Preparatory School. Le terrain de l'école correspond à une partie de l'ancien domaine du chef des bourreaux, Sebata, principalement situé sur la rive opposée de la Mayanja, à Mutundwe. Cet endroit maléfique, approprié après l'accord de 1900 par Stanislas Mugwanya, grand chef catholique, a été neutralisé (dans les années 1920 ?). En étant donné à l'Église catholique, il est devenu l'une des écoles les plus renommées du pays.

Les églises, protestantes comme catholiques, ne craignent ni les fantômes des suppliciés, ni les esprits ou les divinités anciennes. Elles occupent facilement ce genre de lieu. Qui plus est, cela permettait à l'époque de contrôler les pratiques religieuses anciennes et de montrer la suprématie de Dieu. Kabojja et Busega sont en contrebas et visibles depuis la mission de Natete où les protestants sont installés depuis 1877. Les missionnaires nous en ont laissé quelques témoignages.

[1-02-1881] Il fait nuit, à peu près dix heures du soir. Tout est silencieux, le dernier tambour à être entendu est celui du bourreau de

53. « *In the swamp near our garden are countless skeletons and skulls of natives* ». Mackay 1898 : 197. Voir aussi, cité plus bas, Ashe 1970 : 145.

54. Tucker 1908 vol. II : 343-346. Moins rigide sur le culte des reliques et l'authenticité des ossements que les catholiques, les anglicans enterrent les restes humains même s'il est impossible de distinguer les ossements des chrétiens de ceux des autres condamnés.

55. Cadastre 71/1/21, Mutundwe Kaboja, s.d.

l'autre côté de la petite vallée, annonçant qu'il a capturé ses victimes pour la journée et qu'il versera leur sang le matin. (Mackay 1898 : 182-183)⁵⁶.

6 février [1881] Une fois encore, un autre *Kiwendo* est sur le point d'avoir lieu. Quelqu'un du nom de Mayanja (nous ne savons pas encore si c'est un sorcier ou non) a conseillé au roi, afin d'accélérer sa guérison, de massacrer des gens sur plusieurs collines autour de la capitale. Depuis des jours, des douzaines de bourreaux ou plus, chacun avec leur bande de vingt ou trente hommes, sont à l'affût le long des routes pour capturer les gens. Seuls les Bakopi ou hommes du commun sont capturés, alors que les fils des petits dignitaires ou chefs, s'ils sont pris par erreur, peuvent en général acheter leur liberté avec une chèvre ou une vache. La nuit dernière, cinq [personnes] ont, soudain, été appréhendées à notre propre portail ; il y a deux jours, le bourreau d'en face (Sabata) est allé prendre des hommes sur une autre route, car le bruit s'était répandu qu'il attrapait tout le monde qui passait par ici. Les gens qui avaient pris cet autre chemin pour éviter celui-ci sont ainsi tombés dans le piège, et le soir nous avons entendu dire que Sabata avait capturé quarante hommes et trente femmes. La nuit dernière, nous dit-on, il a effectué une « prise » similaire. Les autres bourreaux, dans les autres directions, sont tous aussi occupés à la même tâche. (Mackay 1898 : 185-186)⁵⁷.

Le bourreau *Sebata* est responsable des lieux d'exécution de Busega et Kabojja et du principal gué de la capitale sur la Mayanja. Second chef bourreau du royaume, il est installé à Mutundwe, au bord de la Mayanja. Il s'agit d'un *mutaka* (dignitaire clanique) du clan Ngeye – singe colobe. Ce dignitaire occupe, d'après Kagwa (1912), la fonction de bourreau des rois

56. « [1-2-1881] *It is dark; about 10 p.m. All is quiet, the last drum heard being the executioner's across the small valley, announcing that he has secured his victims for the day, and will spill their blood in the morning* ». Mackay 1898: 182-183.

57. « *Feb 6th [1881] Once again, another Kiwendo is about to take place. Someone of the name of Mayanja (whether a sorcerer or not we do not know yet) has advised the king that to hasten his recovery it is necessary to slaughter people on several hills round the capital. For days the dozen or more executioners, each with his gang of twenty to thirty men have been lying in wait for people on the roads. Bakopi or common people only are caught; while sons of petty officers or chiefs, if caught by mistake, can generally purchase their release by a goat or a cow. The other night five were suddenly apprehended at our own gate; two days ago the executioner (Sabata) opposite went to catch men on another road, as it had got noised abroad that he was catching everyone that passed this way. People who had gone that other way to avoid this one, thus fell into the trap, and by evening we heard Sabata had captured forty men and thirty women. Last night we hear he had made a similar "take". The other executioners in the other directions are also all at a similar work* ». Mackay 1898: 185-186. Ces témoignages des missionnaires protestants peuvent être complétés par ceux des missionnaires catholiques : Diaire de Rubaga dact. 5-2-1881, 16-2-1881, Archives des Pères blancs, Rome.

du Buganda depuis le roi Kimera, l'un des fondateurs du royaume venu du Bunyoro⁵⁸. Cela peut signifier que les tenants de l'institution se revendiquent d'une grande ancienneté, ou indiquer une institution empruntée au Bunyoro. *Sebata* cumulait, jusqu'à la fin du xvii^e siècle, son poste d'exécuteur des hautes œuvres avec la position de *Kago*, chef de la province du Kyadondo⁵⁹. Au xix^e siècle, ce dernier a la préséance sur tous les autres chefs de province, bien que sa province soit petite et que son pouvoir y soit restreint. La fonction *Kago* recouvre un rôle religieux important (il transmet les messages des dieux au roi⁶⁰), et son titulaire tient des responsabilités dans la gestion du palais. Il observe des interdits et rituels en lieu et place du roi, par exemple les rituels qui suivent la naissance de jumeaux⁶¹. Sous le règne de Juuko (c.1670-c.1700), *Sebata* se voit dégrader et remplacer à la tête du Kyadondo par un favori du roi issu d'un autre clan. Il garde sa position de chef d'une section de bourreaux. L'aspect religieux et technique de cette fonction⁶² (les bourreaux ganda sont de vrais professionnels de la mise à mort et de la souffrance) favorise le recours à un pouvoir héréditaire au sein d'un clan (*mutaka*).

La capitale royale (*Kibuga*) représente symboliquement l'ensemble du royaume, dont elle reproduit la géographie⁶³. Il n'est pas surprenant non plus que le *Sebata* ex-*Kago* garde les passages de la Mayanja dans la région de la capitale et assure ainsi la sécurité du roi. Les lieux d'exécution, à Busega et Kabojja, contribuent donc à rendre évidente et visible la frontière de la capitale. Ils rappellent, au xix^e siècle, le rôle passé de la Mayanja comme redoutable gardien du royaume.

Ce qui frappe les étrangers au Buganda n'est pas la peine de mort, commune en Europe aussi, mais l'échelle à laquelle elle est pratiquée, et surtout le caractère arbitraire des condamnations. Au Buganda comme ailleurs, la justice produit des condamnés à mort. Il s'agit alors de victimes ciblées. Mais il existe une autre pratique, le *kiwendo* (*biwendo*, au pluriel), un sacrifice ou une exécution rituelle de masse destinée à manifester la puissance du roi⁶⁴.

58. Bakazirwendo Kawooya, *mutaka* du clan du colobe-*ngeye* cité dans Kagwa 1912: 4.

59. Kaggwa 1971. « *When Sebatta was the Sabaddu [ie Kago] he commanded great respect with the result that the members of the Ngeye clan monopolized this post (Obwasabaddu bwa Bassekabaka) up to Kabaka Juuko who gave the post to Kisolo belonging to the Nsenene-grass hoper clan. Kabaka Mawanda however completely expelled them and gave the post to Mpemba belonging to the Lugave clan. Sebatta therefore basically stripped of this other job and then remained with the responsibility of killing criminals and up to now he holds this position. He was also in charge of burying deceased Kabakas* ». Kagwa 1912: 4. Kagwa rapporte les propos de l'un des leaders du clan Ngeye, Bakazirwendo Kawooya. « *Sebata Ngeye clan at Mutundwe, who had been Kago, the kings' aide. Later he was made the second police man* ». Kagwa 1934 : 85.

60. Mugwanya in Roscoe et Kagwa, A. *Enquiry into Native Land Tenure in the Uganda Protectorate*. 1906 : 7, MSS Afr.s.17. R.H.

61. Roscoe 1965 : 73.

62. « *Such was the complication in the execution of the king's duties that they required permanent and expert officers who knew exactly what to do, and what not to do* ». Kagwa 1934 : 80.

63. Ray 1991 : 137 ; Hanson 2009.

64. Ray 1991 : 167-182. Médard à paraître 2018 ; Médard 2007 : 365-366, 371-374.

Les sections de bourreaux se voient assigner un contingent d'arrestations puis d'exécutions. Fût-ce pour pour des crimes véniels, les prisonniers sont exécutés. Mais leur nombre n'est généralement pas suffisant. Pour atteindre l'objectif, on invente donc de nouveaux crimes, des broutilles, passibles de la peine de mort. Parfois, on ne s'embarrasse pas de prétextes et on arrête au hasard les passants. Les gués de la Mayanja sont particulièrement indiqués pour capturer les victimes. Les bourreaux arrêtent toujours plus de monde que nécessaire. Cela permet d'être sûr d'avoir un nombre de suppliciés suffisant, même après la libération des exemptés de la peine de mort et des personnes graciées ou protégées. Les bourreaux en profitent également pour s'enrichir, *via* la libération, contre rançon, des passants riches, ou la vente clandestine en esclavage des femmes et des enfants.

Les méthodes de mise à mort sont destinées à faire souffrir les victimes et terroriser la population. Elles répondent aussi à des nécessités techniques et religieuses (ne pas faire couler le sang royal, par exemple). À chaque lieu est associée une forme d'exécution particulière. À Seguku, aux sources de la Mayanja, les victimes sont soit tuées assez rapidement avec les armes du bord, soit dépecées (en référence aux griffes du léopard ?) – et agonisent lentement dans d'atroces souffrances.

Dans ce lieu de sacrifice, les victimes étaient tuées à coups de gourdin ou à coups de lances. Sur tout le corps, la chaire était pincée pour la relever puis découpée, la victime était ensuite tuée. La mise à mort pouvait parfois s'étendre sur une semaine, car les bourreaux devenaient fatigués et partaient boire de la bière et discutaient de ce qu'ils avaient effectué. Les corps étaient laissés là où ils étaient tombés. Les animaux sauvages ou les oiseaux s'en nourrissaient, nul parent n'aurait osé enterrer quelqu'un qui avait été offert aux dieux (Roscoe 1965 : 334-336)⁶⁵.

À Busega et Kabojja, la méthode est différente, on mutilé les victimes pour ensuite les brûler.

On nous dit que plusieurs jours passeront encore avant les exécutions. On coupera la gorge à certains, d'autres seront torturés à mort – leurs yeux seront crevés, leur nez coupés, les tendons des bras

65. « *The victims were either clubbed or speared to death at this sacrificial place. The flesh was pinched up and cut off over the body, and the victim was afterwards killed. The executions sometimes extended over a week, because the executioners became weary and went off to drink beer and to talk over what they had done. The bodies were not removed from the place where they fell; the wild animals or birds fed upon them; no relative dared bury one who had been given to the gods* ». Roscoe 1965 : 334-336.

et des cuisses tranchés en morceaux et rôtis sous leur propre yeux [*sic*] et finalement les pauvres bougres seront brûlés vif. D'autres encore, pieds et poings liés, seront couverts de roseaux et de bois de chauffage et l'ensemble sera embrasé (Mackay 1898 : 186)⁶⁶.

[Ashe obtient ce récit d'un chrétien, Kidza, témoin direct, l'un des subalternes (*musali*) du Mujasi qui supervise l'exécution.] Il me raconta comment la populace, portant des gourdes de bière de banane, serpenta jusqu'à la limite d'un lugubre marécage appelé Mayanja, un lieu que j'avais souvent visité avec Lugalama [l'un des chrétiens condamnés]. Ils s'arrêtèrent là. Une partie de la foule apporta du bois de chauffage, d'autres construisirent un cadre sommaire sous lequel le combustible fut entassé. Ensuite, les prisonniers furent saisis, et se joua une scène d'une cruauté répugnante. Brandissant leurs longs couteaux recourbés, certains se saisirent de Seruwanga, d'autres de Kakumba et d'autres encore de Lugalama. Seruwanga avait remis sa cause à celui qui juge avec droiture, et le cruel couteau ne put lui arracher le moindre cri, perdant son sang, il fut jeté dans le feu. [...] Mujasi leur ordonna d'infliger à Lugalama le même sort que les autres. [...] Ils s'approchèrent et il s'écria « oh ne me coupez pas les bras, je ne me débattrai pas – Je ne résisterai pas ! Jetez-moi juste dans le feu ! »⁶⁷.

La fin de ce texte d'Ashe nous permet de comprendre que la mutilation des membres est également un moyen d'éviter que les victimes se débattent dans le bûcher. Ces détails sordides montrent une fois encore la professionnalisation et la routinisation des exécutions au Buganda au XIX^e siècle.

66. « *Several days are said to elapse yet before the slaughter takes place. Some will have their throats cut, while others will be tortured to death - their eyes put out, nose cut off, the sinew of their arms and thighs cut to piecemeal and roasted before their own eyes, and finally the unhappy wretches burnt alive. Others, again, are tied hand and foot, dry reeds and firewood heaped over them, and then the whole ignited* ». Mackay 1898: 186.

67. « *He told me how the mob, carrying gourds of banana-cider, wound on their way till they reached the borders of a dismal swamp called Mayanja, a place I had often visited with Lugalama [l'un des chrétiens condamnés]. Here they halted. Part of the crowd bring firewood, others make a kind of rough framework, under which the fuel is heaped. Then the prisoners are seized, and a scene of sickening cruelty is enacted. Some lay hold of Seruwanga, others of Kakumba, and others of Lugalama, brandishing their long curved knives. Seruwanga has committed his cause to Him who judges righteously, and the cruel knife cannot wring from him a cry; bleeding he is cast into the fire. [...] Mujaji bids them to treat Lugalama as they treated the others. [...] They came nearer and he cries out "oh do not cut off my arms, I will not struggle – I will not fight! Only throw me into the fire!"* » Ashe 1970 : 145-146. Le texte mentionne le *Mujasi* comme dirigeant l'exécution. Chef des fusiliers du roi, il est l'envoyé du souverain mais c'est probablement les vrais bourreaux qui supervisent la mise à mort.

Seguku : un petit sanctuaire dans un bois sacré

Sur le site de Seguku, aux sources de la Mayanja, à environ 8 kilomètres en amont de Kabojja, se trouve, au XIX^e siècle, le temple principal du dieu Mayanja, associé à un lieu d'exécution (Nakinzire). Aujourd'hui, ce lieu abrite, dans un petit bois, un sanctuaire de la divinité Mayanja et des aménagements bétonnés pour l'accès du public à deux des principales sources. Le sanctuaire a été préservé grâce à la combinaison de plusieurs éléments. Mayanja est une divinité importante mais pas un dieu de premier plan. Seguku étant plus éloigné de l'agglomération de Kampala que Kabojja et Busega, il n'est pas nécessaire d'y construire un établissement chrétien (école, église). La nature marécageuse et escarpée du terrain entrave (encore aujourd'hui) son lotissement. Les sources bénéficient en outre, depuis la période coloniale, de la protection accordée aux sources d'eau potable et, plus récemment, depuis 1986, aux zones humides.

Un bois, composé d'eucalyptus plantés mais aussi de quatre ou cinq arbres plus anciens, d'autres essences, entoure les sources. Il couvre environ une à deux acres et est prolongé par le cours de la Mayanja, qui, sur ses premiers kilomètres, est un marécage de papyrus parsemé de palmiers daolab (sur les photos aériennes de 1955, la rivière est recouverte par une forêt galerie⁶⁸). Les arbres anciens ont été préservés uniquement aux abords immédiats des trois principales résurgences de Seguku. En août 2008, j'ai constaté que les autels étaient dispersés sous les arbres anciens (ou sous les rejets des vieilles souches) en trois zones, puis cinq, en janvier 2010, mais seulement autour de deux résurgences sur trois. Peut-être y a-t-il là un rapport à la gémellité du dieu Mayanja ? La source aménagée sur la rive gauche, malgré la présence d'un grand arbre et de la souche d'un autre, ne semble pas avoir d'usage religieux aujourd'hui (notons que le sanctuaire était sur la rive droite, au XIX^e siècle, mais c'est sans doute sans rapport).

Autrefois, ce sanctuaire était doté d'un lieu d'exécution, mais sa mémoire (y compris le nom exact du lieu-dit destiné aux exécutions : *Nakinzire*) est perdue ou niée, même par le tradipraticien gardien du sanctuaire. Dans le contexte du retour des sacrifices d'enfants dans la région depuis quelques années (les années 2000 ?), ce type de déni ne surprend pas. Le gardien se targue pourtant d'être l'*omu-mbowa* de Mayanja. Ce titre, atypique pour le clergé, désigne sans ambiguïté les bourreaux qui constituent la garde du roi, ce qui montre bien qu'il en savait plus qu'il ne voulait l'admettre.

Nous disposons de deux descriptions du temple de Mayanja et de son lieu de sacrifice qui se réfèrent au XIX^e siècle, l'une, issue de l'ethnographie

68. Photographie aérienne n° 19. 15 : UG 15 : June 1955 : 152.54 mm. : 24 000 : 6", Survey, Lands & Mines Department, Entebbe Air Photo, Library set n°4. L'interprétation de la photo est confirmée par la carte du Uganda Survey au 1/50 000 de 1967.

de Roscoe (1911), l'autre d'un récit de voyage émanant de Pères blancs en 1881. Ces deux textes à la fois se complètent et donnent une vision très différente l'un de l'autre :

Le lieu de sacrifice Seguku

Le lieu de sacrifice nakinzire, sur la colline de Seguku dans le Busiro, avait un temple et un médium, qui était le fils d'une princesse, et en conséquence qui aurait dû être mis à mort à la naissance en raison des restrictions [concernant les naissances] imposées aux princesses. On dit que la raison pour ce choix d'un médium réside dans le fait qu'un prince, Kungubu [un autre nom de Kiggala], prit sa sœur comme épouse et eut un fils avec elle, le fils est né en ce lieu, Nakinzire, et la rivière Mayanja prend sa source là en raison de la naissance. [...] Près du temple s'élève l'arbre sacré où on faisait boire aux prisonniers une bière trafiquée et où les vêtements de certains d'entre eux étaient portés et accrochés. (Roscoe 1965 : 334-336)⁶⁹.

En 1881, des Pères blancs s'écartent de la route habituelle de la capitale au lac à Entebbe et traversent les domaines de Mayanja.

De là nous voilà chez Maandja. Maandja est un grand prince du Buganda, c'est aussi un... léopard ou panthère. Donc c'est un homme et un léopard qui se partagent la possession du pays. L'homme reconnaît les droits du léopard et le léopard reconnaît aussi (quand il ne peut faire autrement) les droits de l'homme. L'homme prince du pays est nommé par le roi, le léopard lui est reconnu par la superstition de ces pauvres gens. Tous les hommes de ce pays se disent esclaves du léopard ou si vous l'aimez mieux ainsi du Lubaale Maandja. Il a au milieu d'un bois sacré sa hutte entourée de roseaux. Chaque individu qui passe va d'un air très sérieux couper un brin d'herbe et le jette près de la case de Maandja comme tribut qu'il paie à son maître et en reconnaissance de sa servitude. S'il y manquait il craint que, avant peu de jours, le féroce seigneur ne lui fasse payer sa rébellion en venant le croquer de ses royales dents. Parfois pendant la nuit le léopard vient rendre visite aux maisons où l'odeur des chèvres l'a

69. « *The sacrificial place Seguku. The sacrificial place Nakinzire, on the Seguku hill in Busiro, had a temple and a medium, who was the son of a princess, and ought therefore to have been put to death at birth according to the restrictions placed upon princesses. The reason for his choice of a medium is said to have been the fact that a prince Kungubu [un autre nom de Kiggala], took his sister to wife, and had a son by her; the child was born at the place Nakinzire, and the river Mayanja took its rise there owing to the birth.[...]. Near the temple stood the sacred tree, where the prisoners were given the doctored beer to drink, and where the clothing of some of them was taken and hung up* ». Roscoe 1965 : 334-336.

attiré ; il commence avec ses griffes à se faire une issue à travers la palissade de roseaux. Alors les pauvres gens qui parfois s'ils le voulaient pourraient bien l'assommer d'un coup de hache lorsque l'animal n'a encore pu passer que la tête au travers du trou, crient, font du tapage, frappent les piquets de leur maison pour épouvanter l'agresseur, mais se croient perdus s'ils touchaient à un poil de la bête. Si celle-ci ne se retire pas, alors les gens se sauvent, laissent leurs chèvres entre les griffes de l'animal féroce qui les a bientôt rendus à destination : les pauvres gens sont persuadés que le léopard ne leur fera aucun mal : ils disent Maandja a pris nos chèvres ; c'est son bien ; mais Maandja ne mange pas les hommes, nous sommes ses esclaves, s'il nous mangeait, il mangerait son bien. Qui ensuite lui fournirait des chèvres ?

Nos catéchumènes se sont bien vite dépouillés de ces préjugés superstitieux ; en passant en face de la hutte du lubaale ils rient beaucoup de la naïveté d'un mganda venant déposer le brin d'herbe auprès de Maandja. Le Maandja ne mange pas d'herbe lui dit-on ; tu devrais en ramasser davantage il ne te saura pas gré de lui donner si peu, prends garde la nuit prochaine il va venir te faire visite.

Bientôt, après avoir passé le bois sacré de Maandja nous arrivons à un ruisseau que nous passons à pied sec grâce au long palmier sauvage que l'on a jeté en guise de pont⁷⁰.

Entre le texte de 1911 et le suivant de 1881, nous avons la description caractéristique d'un lieu d'exécution ganda, avec un arbre (généralement désigné sous le terme d'arbre esprit-*lubaale tree*) sur lequel on pend les habits des condamnés, une source, des bois. Le sanctuaire religieux est plus développé à Seguku qu'ailleurs, mais c'est normal, puisqu'il s'agit autant d'un temple que d'un lieu d'exécution.

Le texte du missionnaire français est néanmoins très étrange. Il s'agit d'une description champêtre d'un sanctuaire païen où l'on repaît la divinité léopard de brins d'herbes. Voilà un contraste étonnant par rapport aux monceaux de cadavres que l'on imagine. En réalité, il s'agit d'une offrande symbolique tout à fait normale pour un passant. Néanmoins, où sont les ossements qui jonchent le sol ? L'odeur de putréfaction ? C'est d'autant plus bizarre que, quatre mois plus tôt, ont été effectués de nombreux sacrifices pour Mayanja, ce que les missionnaires savent parfaitement. Comment ne font-ils pas le lien ? La seule explication, à part l'autocensure, c'est que ce lieu d'exécution est un peu à l'écart du sanctuaire et du chemin utilisé par les missionnaires. D'une façon générale, nous ne connaissons pas bien

70. Diaire de Rubaga, ms Alger, 21-06-1881, archives des Pères blancs, Rome.

l'insertion des lieux d'exécution et de sacrifice dans l'organisation spatiale des sites religieux. Contrairement au temple de Mayanja, tous les temples n'ont pas une organisation spatiale spécifique pour l'exécution d'êtres humains. La majorité des divinités ne demandent de victimes humaines, de sacrifice royal, que lors d'événements très exceptionnels.

Le médium prince de Mayanja et l'infanticide royal

Le temple de Mayanja à Seguku est assez standard pour un petit sanctuaire. Un homme est possédé par un esprit qui habite aussi un fauve. Comme c'est souvent le cas, lors des trances qui sont au cœur du système religieux, le possédé se distingue en se comportant comme son esprit, donc, en l'occurrence, comme le fauve. « On pensait que le médium était possédé par un léopard. Quand il était sous l'influence du fantôme du léopard, il grognait et roulait des yeux comme une bête furieuse⁷¹. »

La transe constitue un élément idéologiquement crucial, facilitant la mise à mort des victimes. Ainsi, la culpabilité est transférée du roi et du bourreau vers les esprits (ici, vers Mayanja ; à Namugongo, vers Bengo, etc.). Ils sont de la sorte protégés de la vengeance du fantôme de la victime.

[Le bourreau] leur annonçait à eux tous « Ce n'est pas moi qui vous tue ou qui vous donne à la mort, c'est Kibuka et Mukasa [deux divinités importantes] qui vous mettent à mort » [il s'agit d'une phrase rituelle qui précède les exécutions]. Il mentionnait aussi d'autres dieux. La raison pour laquelle le roi et les bourreaux ainsi n'assumaient pas la responsabilité c'est qu'ils craignaient les fantômes de ces hommes. Tout de suite après cette proclamation les prisonniers étaient exécutés⁷² (Kagwa 1934 : 81).

La bière de banane, qui revient en permanence dans les textes, est doublement utile, dans ce contexte. Le condamné doit boire impérativement une bière arrangée afin que son esprit ne hante pas les vivants ; les bourreaux en consomment eux aussi beaucoup, pour faciliter l'état de transe ou de furie collective qui les possède durant l'exécution. Le rôle des trances est particulièrement clair dans le cas du bourreau *Senkole*, qui se spécialise

71. « *The medium was thought to be possessed by a leopard; he growled and rolled his eyes about like an angry beast when under the influence of the leopard ghost* ». Roscoe 1965 : 334-336. Sur les trances dans le système religieux dans l'Afrique des Grands Lacs en général, voir la contribution dans ce numéro de Pennacini et son ouvrage Pennacini 1998.

72. « *Announced to them all, "It is not I who am killing you, or who is giving you away to death, Kibuka and Mukasa are killing you". He also mentioned some other gods. The reason the responsibility was thus shunned by the executioner and the king was that they feared the ghosts of these men. Immediately after this proclamation the prisoners were executed* ». Kagwa 1934 : 81.

dans l'exécution des princes à partir du règne de Kyabaggu (c.1760-c.1790)⁷³. Le roi lui-même, lorsqu'il condamne à mort, serait possédé par un esprit⁷⁴. C'est le recours à ces trances mortifères qui facilite, à la fin du XVIII^e siècle, l'essor de la violence monarchique et l'extermination des princes qui marque la fin des guerres civiles.

Le sanctuaire de Mayanja est suffisamment important pour que le roi lui-même en désigne le responsable. Le temple est néanmoins de petite taille. On ne mentionne pas de prêtre, ni de ritualiste, juste un médium. Ce médium est très particulier. Il est de sang royal. Les membres de la famille royale sont nombreux dans les temples⁷⁵. Il s'agit pour la monarchie de contrôler, d'intégrer à son influence des lieux de pouvoir autonome et d'accéder à l'immense richesse des sanctuaires. Le mariage, classificatoire et stérile, des princesses aux divinités, est également un moyen de gérer la question de l'hypergamie que nous avons mentionnée plus haut. Avant le XIX^e siècle, des princes occupaient certainement des fonctions dans les sanctuaires, comme le rappelle le récit de Kiggala. Il est lui-même confié à un dieu avec sa sœur. Mais cela n'est plus le cas au XIX^e siècle. Depuis le règne de Semakookiro (c.1800-1812), les frères du roi sont exécutés systématiquement, afin de réduire la compétition pour le trône⁷⁶. Donc, s'il existe, à partir de ce règne, en raison de la polygamie, des dizaines de princesses à chaque génération, les princes, eux, sont très peu nombreux et trop surveillés pour remplir une fonction rituelle. La poignée de frères de rois survivants, malgré la polygamie, ont peu de fils car la sage-femme est chargée d'éliminer les héritiers potentiels à la couronne dès la naissance⁷⁷. La présence d'un prince médium de Mayanja est donc une anomalie qui interroge.

Première explication possible, ce ritualiste est un prince, éloigné généalogiquement du trône. Il s'agit surtout de descendants de rois du XVIII^e siècle

73. Kaggwa 1971 : 86.

74. Médard 2007 : 355 ; Roscoe 1965 : 324.

75. «*Nasiwa, the eldest princess [coquille de Ashe, voir la suite du paragraphe] and nominal wife of Mukasa, the Divinity of the Nyanza. Every Mumbeja (princess) is supposed to be a vestal virgin and nominal wife of a Divinity, but unlike the truly virgin keepers of Budo and Kibuka, their virginity is only nominal, since the Bambeja (the princesses) used to be notorious for their amours, and for the utter licentiousness which characterised them. In Mutesa's days Princess Nakamanya was wife of god Kibuka, Princess Nasolo of god Wanga, Princess Kagere of Lwanga, Princess Nakati of Budo. In the olden time, when Kibuka was killed, god Mukasa had asked the reigning king for his daughter, and the king gave him his daughter, Nasolo (The name which the eldest of the princesses is always called as Kiwewa is that of the eldest of the princes). Nasolo like Kiwewa, has the royal title of Kabaka, and is over all the princesses who are not kept in durance like their brothers. The God Mukasa, as a return for this princess, sent to the king the famous warrior Kibuka [...] Thus Princess Nasolo is wife of god Mukasa, Princess Nabweteme is wife of god Nende, Princess Nabaroga is wife of the lubare of Musongole etc. etc.*». Ashe 1894: 105.

76. Médard 2007 : 230-234.

77. Kagwa 1934 : 71.

ou d'avant. Ces derniers peuvent encore occuper des positions rituelles jusqu'à aujourd'hui. Dans le cas présent, pour Mayanja, on s'attendrait à voir, comme médium héréditaire, un prince de la lignée de Kiggala, sans doute du clan de la loutre (*Ngonge*), celui de la mère de l'ancien roi. C'est en effet le cas pour Jinja, aux sources de la Mayanja Waswa⁷⁸. Mais nos sources ne nous informent pas sur le clan du prince aux sources de la Mayanja Kato, à Seguku. C'est très inhabituel. D'autre part, une parenté si éloignée du roi régnant ne correspond pas à l'affirmation du père Lourdel : « Maandja est un grand prince du Buganda. » Il ne s'agit donc probablement pas d'une terre clanique héréditaire (*Butaka*) dans un lignage princier.

Plus surprenant encore, Roscoe nous informe que l'on désignait : « un médium, qui était le fils d'une princesse, et en conséquence qui aurait dû être mis à mort à la naissance en raison des restrictions [concernant les naissances] imposées aux princesses⁷⁹ ». Le médium est-il issu d'une lignée de princesses antérieure à l'interdiction de se marier qui date de règne de Kamaanya (c.1812-c.1830) ? La suite du commentaire ne serait-elle qu'un anachronisme de la part de Roscoe ? En dépit de l'interdiction, certaines princesses ont des enfants, et elles parviennent parfois à les sauver de l'infanticide à la naissance. La transformation de ces êtres, dont l'existence est alors impensable et scandaleuse, en médiums constituerait une gestion logique du danger rituel qu'ils représentent, et une alternative à la mise à mort. Ce serait une explication très satisfaisante et cohérente culturellement quant à l'existence de ce médium prince.

Dans un témoignage recueilli par Neil Kodesh⁸⁰, un dignitaire du clan du singe colobe-*ngeye* revendique Mayanja comme l'esprit (*musambwa*) de son clan. Son ancêtre aurait donné la peau du léopard Mayanja et la protection de cet esprit au premier roi du Buganda, Kintu. Ainsi, l'esprit protecteur de leur clan serait devenu, en partage, celui du Buganda. Il n'y a pas d'autre information dans ce sens. Une référence à la lignée princière du médium de Mayanja est peu probable. Ce clan ne fournit d'épouse ni à Ttembo, ni à son fils Kiggala (aucune n'est mentionnée non plus pour le XVIII^e siècle, période importante pour le sanctuaire, comme nous le verrons). On peut imaginer qu'avant l'installation d'un prince à Seguku, la terre appartenait au clan du singe colobe-*ngeye*. Dans de nombreux sanctuaires, on se souvient du clan qui y accueille la divinité. Il y joue souvent un rôle rituel important. Ce qui est évident, sans exclure les hypothèses précédentes, c'est le lien avec le bourreau Sebata, ex-Kago, très important dignitaire de ce clan dont les domaines sont situés au bord de la Mayanja à Mutundwe, comme nous l'avons vu.

78. Kasirye 1954: p.7/389.

79. Roscoe 1965 : 334.

80. Kodesh 2010 : 2.

Derrière un culte ancestral, les guerres de succession du xviii^e siècle et la parenthèse d'un pouvoir féminin

Toutes ces imprécisions ne sont pas habituelles, elles indiquent qu'il y a des enjeux cachés autour de ce dieu pour le moins étrange, même dans le contexte local. Un détail concernant le *kiwendo* (les exécutions rituelles de masse) de 1881, que nous avons mentionné plus haut, permet de mieux cerner les enjeux cachés. En février 1881, aux missionnaires horrifiés par la perspective de sacrifices humains, il a été répondu :

On me dit à la cour que Maandja mange des chèvres et non des hommes. Où as-tu vu, m'a-t-on dit, qu'on ait pris des gens pour les tuer ? Non, ceux qui t'ont dit cela sont des menteurs. Où dans ce pays pourrait-on trouver un témoin qui vienne en face du roi attester qu'il a vu prendre des hommes innocents pour les égorger⁸¹ ?

Mais il ne s'agit pas que d'une plaisanterie sordide que l'on répète aux étrangers. Il s'agit d'un thème récurrent qui fait référence à un épisode de la chute du très cruel roi Kagulu (c.1730-c.1760) :

[Le roi Kagulu est abandonné par tous et vaincu.] Il s'enfuit à Seguku et se cacha là durant de nombreux jours. Mais durant ce temps il n'avait pas de viande à manger. En conséquence, il prit la chèvre de quelqu'un d'autre, mais quand le propriétaire voulut la lui reprendre, Kagulu le tua avec une lance. À la suite de quoi les habitants de Seguku le chassèrent (Kaggwa 1971 : 64)⁸².

À chaque mise à mort au sanctuaire de la Mayanja à Seguku, l'euphémisme des chèvres est utilisé pour rappeler la fin du règne de Kagulu. Mais derrière cette anecdote mentionnant la présence de Kagulu à Seguku se cache une clé pour décrypter l'histoire du Buganda au xviii^e siècle. Le xviii^e siècle connaît le développement du culte des dieux princes qui va de pair avec l'essor de l'absolutisme royal et ses dérives sanguinaires. Cette chronologie est confirmée par l'inscription généalogique des autres divinités princières, dans les chroniques royales, à l'exception de Mayanja. La position généalogique de ce dernier constitue même une anomalie qui empêche d'affirmer que le tournant sanguinaire de la mise en scène du pouvoir et de la religion date du xviii^e siècle.

81. Diaire de Rubaga dact. 5-2-1881, archives des Pères blancs, Rome.

82. « [Le roi Kagulu est abandonné par tous et vaincu.] *He fled to Seguku and hid himself there for very many days. But during that time, he had no meat to eat. Hence he took someone else's goat, but when the owner tried to rescue it, Kagulu speared him to death. Thereupon the people of Seguku expelled him* ». Kaggwa 1971 : 64.

Mayanja est un dieu atypique. Il est associé au règne de Kiggala (c.1490-c.1520). Pour Wrigley, Kiggala n'est même pas un roi mais une divinité redoutable, associée à Buggala, la principale île de l'archipel des Sese dans le lac Victoria (la majorité du panthéon ganda tire son origine de ces îles). Il aurait été inséré ultérieurement dans la généalogie royale. Wrigley fait également remarquer que la géographie de son règne contraste avec celle des rois qui le précèdent ou lui succèdent. Elle est plus méridionale et lacustre que celle des autres rois de cette époque, plus centrés sur Bakka⁸³. Autre anomalie, la reconquête de Mugganvula, sanctuaire où Kiggala avait commis l'inceste avec sa sœur, alors aux mains d'un chef munyoro. « Depuis Kansanga [colline du sud de Kampala] il attaqua un Munyoro appelé Toko, parce qu'il s'était installé à Muggavula [Muganvula, dans l'original, en luganda], l'endroit exact où Kiggala et sa sœur avaient été dédiés aux dieux par leur père. Ayant vaincu et tué Toko, Kiggala bâtit sa capitale à Muggavula⁸⁴. » Il s'agit de régions assez éloignées, conquises sur le Bunyoro, sous le règne de Mawanda (c.1730-c.1760). La géographie excentrée et la grande précision de ces récits (ici, on connaît même le nom du chef munyoro : Toko) sont surprenantes, elles suggèrent une réécriture et des remaniements de la seconde moitié du XVIII^e siècle ou du XIX^e siècle.

La chute du roi Kagulu : où la rivière et le léopard se rejoignent

La référence au renversement du roi Kagulu ouvre un autre pan de la complexité du culte de Mayanja et permet de comprendre radicalement différemment ce sanctuaire et sa signification, notamment concernant le rôle des princesses dans le rite. C'est en effet de sa sœur Ndege Nasolo⁸⁵ que Kagulu, après avoir été chassé de son trône, se cache à Seguku.

Cette guerre civile, qui oppose Kagulu à sa sœur, est unique dans l'histoire du Buganda, qui en compte pourtant beaucoup. C'est le seul cas où un roi est renversé en raison de sa tyrannie, et sans qu'un prétendant au trône ne se soit déclaré. Avant la rébellion, pour échapper à Kagulu, les princes conjurés, dont le futur roi Mawanda et la princesse Ndege, se dirigent vers Busunju (la frontière du royaume). C'est là qu'ils rencontrent un chef, Mawuba, qui accepte de combattre Kagulu et de libérer les Baganda des excès de ce tyran⁸⁶.

83. Wrigley 1996 : 155.

84. « *From Kansanga he attacked a munyoro called Toko, because he had settled at Muggavula, the very place where Kiggala and his sister had been dedicated to the gods by their father while they were still young. Having defeated and killed Toko, Kiggala himself built his capital at Muggavula* ». Kaggwa 1971 : 21.

85. Nasolo est le titre de la première fille du roi. Nsimbi 1980 : 54. Voir également note 78.

86. Kaggwa 1971 : 63-66.

Les princes rebelles ou en fuite, terrorisés par Kagulu, refusent d’être candidats au trône avant sa mort. « Les princes refusèrent de monter sur le trône avant que Kagulu ne soit mort⁸⁷. » La princesse Ndege Nasolo, sœur de Kagulu, est la clé de voûte de la rébellion. Elle commande à ses frères et neveux, organise le renversement puis la capture et surtout supervise personnellement la mise à mort, par noyade, de Kagulu (il ne faut pas verser le sang d’un roi).

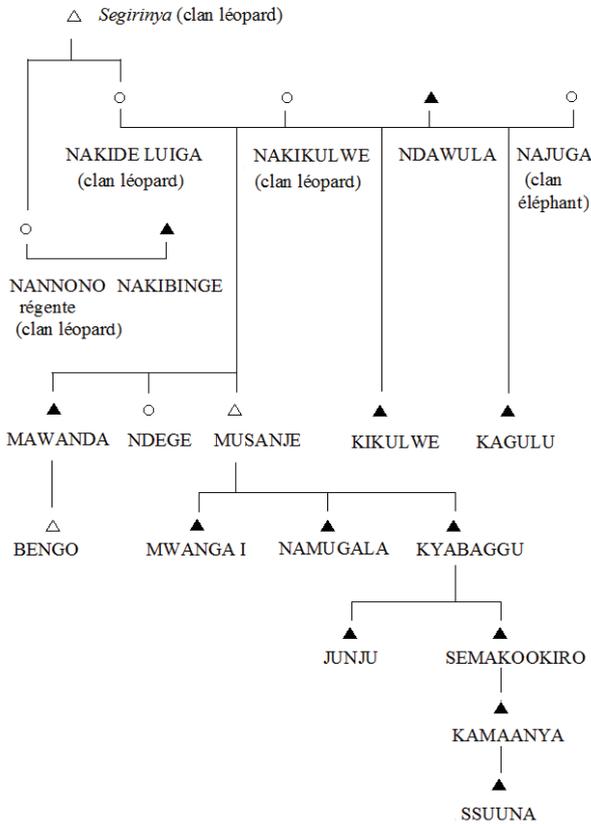


Fig. 2 : Les rois du Buganda au XVIII^e siècle (la parenté n’est pas représentée dans sa totalité. Les triangles indiquent des hommes, les ronds des femmes, les triangles pleins les rois, les noms en italiques sont des titres).

Chose unique dans les annales du Buganda, la princesse Ndege Nasolo lui refuse l’honneur d’une sépulture. Naturellement, Ndege choisit aussi le nouveau roi. « Après que Kagulu a été tué, Mawuba demanda aux princes de choisir le successeur, après quoi la princesse Nasolo choisit Kikulwe⁸⁸. »

87. « *The princes refused to ascend the throne, until Kagulu died* ». Kaggwa 1971 : 64-65.
 88. « *After Kagulu had been killed, Mawuba asked the princess to choose the successor; where-upon Princess Nasolo chose Kikulwe* ». Kaggwa 1971 : 66.

Puis celui qui est présenté comme son frère utérin que tout semble pourtant désigner comme un usurpateur, Mawanda, chasse Kikulwe et s'empare du pouvoir. Elle devient alors reine sœur (*Lubuga*) de Mawanda⁸⁹.

Beaucoup d'auteurs écrivant sur le Buganda insistent sur le fait que la monarchie y est une dyarchie ou une triarchie. La fonction royale y est pleinement partagée entre le roi (*Kabaka*), sa mère (*Namasole*) et sa sœur (*Lubuga*), choisis ensemble par l'assemblée des chefs⁹⁰. Pour Rhiannon Stephens, le déséquilibre important entre les pouvoirs féminins et masculin s'accroît et se développe particulièrement au XIX^e siècle. La *Lubuga* Ndege règne pleinement aux côtés de son frère. Outre son rôle de leader incontesté durant la guerre civile, elle est célèbre pour avoir tué de ses mains le *Namutwe* Senkoma, un chef désobéissant⁹¹. Cette transgression est majeure, le souverain ne doit pas verser lui-même le sang. Comme par hasard, sur le lieu de cet acte, naît une rivière homonyme de la victime⁹².

Le choix même de Ndege comme *Lubuga* est une transgression. La norme interdit à la *Lubuga* d'avoir un frère utérin (qui serait un candidat potentiel pour le trône), et sa mère doit appartenir à un clan différent de celui de la mère du roi. Il existe un risque de projeter des règles du XIX^e siècle vers un passé plus lointain, mais on comprend aussi que la puissance politique de Ndege est telle que rien ne peut lui être refusé, que cela soit proscrit ou non.

Les auteurs débattent pour savoir si le roi et la *Lubuga* entretiennent une relation incestueuse charnelle ou seulement symbolique, en particulier lors des rituels d'intronisation. Virtuel ou avéré, cet inceste a une gravité supplémentaire puisque Ndege et Mawanda sont frère et sœur utérins (et pas seulement demi-frère et demi-sœur patrilinéaire, comme c'est l'usage). Malgré de forts soupçons quant à la filiation réelle de Mawanda, le roi et la reine-sœur sont tous deux rattachés de façon classificatoire au clan de léopard. Le parallèle entre eux et leurs prédécesseurs Kiggala et Nazibanja est absolument frappant.

89. Stephens 2013 : 138-139.

90. Stephens 2013 ; Heusch 1987.

91. « [La présence de Senkoma fait échouer définitivement l'entrevue entre Mawanda et Ndege et leur ancêtre Kintu, premier roi et premier homme.] *Mawanda went away full of grief and the queen sister was so enraged that when they reached a small valley, she speared Senkoma to death. Her action was perfectly justified because the king had given his chiefs strict warning not to follow him. The place where Senkoma was killed became the source of the river which is still known by his name* ». Kaggwa 1971 : 73 ; Roscoe 1965 : 222.

92. La localisation de ces sources pose problème. Senkoma n'est pas recensé parmi les noms de lieux de l'Ouganda. En revanche, les sources de la Sekoma sont à environ 5 km à l'est de Mugganvula, où elle se jette dans la Lumansi. Cela rejoint la géographie et la symbolique du mythe autour de l'inceste de Kiggala et Nazibanja. Les erreurs de transcription sont courantes, même si nous ne pouvons avoir de certitude quant à cette identification.

Les femmes royales sont généralement actives et présentes dans les conflits dynastiques aux côtés de leurs frères. Ndege est exceptionnelle parce qu'aucune autre princesse n'a joué de rôle aussi central dans une rébellion, et parce que, dans le cas de Ndege, il n'y a pas de candidat au trône. Seul un autre personnage féminin, Nannono, joue un rôle aussi important dans l'histoire du Buganda⁹³. Nannono est l'épouse du roi Nakibinge. Elle s'illustre par son courage et sa détermination dans la guerre contre les Banyoro. Enceinte, son mari tué au combat, elle prend le pouvoir et règne pendant dix-huit mois. Ayant accouché d'une princesse et non d'un garçon, elle doit laisser la place à Mulundo, très jeune fils d'une autre épouse de Nakibinge. Dans la généalogie royale, l'épisode est très antérieur au XVIII^e siècle, mais Wrigley a bien montré qu'il s'agit, en réalité, d'un règne du XVIII^e siècle, que l'on a préféré perdre dans un passé plus lointain pour des raisons qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous⁹⁴. Il insiste même sur la proximité avec le règne de Mawanda ; le règne de Nakibinge s'insérerait un peu avant celui-ci.

Dans ce cas de figure, Ndege et Nannono sont parentes. En effet, Nannono est fille de Segirinya. Ce dernier est également le père de Nakide Luiga, la mère de Ndege Nasolo et de Mawanda. Segirinya est donc le grand-père maternel de Ndege. Le Segirinya est un chef héréditaire du clan du léopard dont l'une des principales tâches est par ailleurs de décorer le jumeau (le cordon ombilical) du roi⁹⁵. Évidemment, il s'agit d'un titre, pas obligatoirement du même individu. Le Segirinya, considéré ici comme le grand-père de Ndege, désigne peut-être en fait un successeur, un frère, un fils, etc., du Segirinya, père de Nannono. Mais cette parenté entre les deux femmes les plus puissantes de l'histoire du Buganda est troublante. La piste du clan du léopard peut être suivie plus loin. La guerre civile qui oppose Ndege *Nasolo* à Kagulu est aussi une guerre civile qui oppose des princes et princesses du clan du *ngo*-léopard, (Ndege, Mawanda, Kikulwe, etc.) à ceux du clan du *njovu*-éléphant (Kagulu)⁹⁶.

Mayanja n'est donc pas identifié à un léopard par hasard. La référence au fauve noyé⁹⁷, que nous avons citée au début, est certainement un écho déformé de la mort de Kagulu noyé par la princesse Ndege *Nasolo* dans

93. Kaggwa 1971 : 28-29. Kagwa 1934 : 23-24. Stephens 2013 : 109.

94. Wrigley 1996 : 204-206, 210-215.

95. « *SSEGGIRINYA: The work of Ssegirinya and his assistants who are called Abagirinya is to decorate all kings' property that is decorated. Sseggirinya is of a leopard clan. Abagirinya are the ones decorating the Kings' head combs and of their twins and of the ones who paint and decorate generations in king's houses. The estate of Sseggirinya is at Lubanja in Ssingo* ». Nsimbi 1980 : 63.

96. Wrigley 1996 : 187-191.

97. Roscoe 1965 : 318.

le lac Victoria. L'épisode incestueux fait autant référence à Mawanda, qui règne avec sa sœur utérine, qu'aux relations sexuelles lointaines et mythiques de deux autres parents utérins, Kiggala et Nazibanja.

Comme à Namugongo (site d'exécution des martyrs chrétiens), l'esprit de la victime (Kagulu) possède le bourreau (la princesse Ndege ? ses descendants masculins ?). Cette hypothèse est d'autant plus attrayante que Kagulu est le seul roi du Buganda sans sanctuaire pour gérer et canaliser son esprit (*muzimu*), au potentiel immensément redoutable. Les rumeurs du retour offensif de Kagulu de chez les morts⁹⁸ ont terrorisé Mawanda à la fin de son règne. Les sanctuaires des rois morts sont dirigés par les reines-sœurs (la *Lubuga*, qui prend alors le titre de *Nnaalinnya*) des rois défunts. À la mort de la *Nnaalinnya*, une autre princesse du même clan lui succède. Le choix d'un médium né d'une princesse, pour l'esprit de la Mayanja, entre autant sinon plus en résonance avec Ndege Nasolo qu'avec la lointaine Nazibanja, sœur de Kiggala. Ironie de la défaite, Kagulu est peut-être laissé à la charge non de sa reine sœur Lubuga, mais de l'un des fils de la meurtrière Ndege, la reine-sœur de son successeur et ennemi Mawanda.

L'irruption de Kagulu, roi du XVIII^e siècle, stéréotype du tyran, particulièrement cruel, arbitraire et sadique, remet les choses dans l'ordre. Suite à la guerre civile qui voit Kagulu renversé et exécuté, le culte d'une rivière importante, Mayanja (*musambwa* ou, déjà, *lubaale*, s'il y a eu une étape intermédiaire) est transformé en culte d'une divinité royale (*lubaale mulangira*) qui se spécialise dans les exécutions. Le parallèle avec un culte plus tardif du dieu prince Bengo est, à cet égard, tout à fait éclairant. Bengo est un fils du roi Mawanda (c.1730-c.1760), capturé puis exécuté dans une guerre civile qui l'oppose aux fils de Kyabaggu (c.1760-c.1790). Il devient la divinité de son lieu d'exécution. Le bourreau Senkole, responsable de sa mise à mort, devient aussi le médium de Bengo. Les nuances entre les deux cultes permettent juste de saisir une transformation de la pratique des exécutions entre le début du processus, sous Kagulu, et la maturité du système, à la fin du XVIII^e siècle.

Les sources de la Mayanja cachent, derrière le temple d'une divinité ancienne, un sanctuaire royal et un lieu d'exécution dédié au très sanguinaire roi Kagulu.

Conclusion

À partir d'un léopard empaillé, on perçoit des fragments de l'histoire d'une divinité ancienne et des multiples remaniements religieux du Buganda aux XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles. Le génie d'un fleuve (*musambwa*) dont l'origine

98. « A very great liar went and told him [Mawanda] that Kagulu had risen from the dead and that he was already on his way from the direction of Entebbe to fight him ». Kaggwa 1971 : 73.

se perd dans la nuit des temps se transforme en fleuves jumeaux marquant les frontières entre le royaume du Buganda et celui du Bunyoro (à partir du milieu du xvii^e siècle ?). Au xviii^e siècle, pendant les terribles conflits internes et externes qui ravagent le Buganda (ou, plus simplement, lui donnent naissance), ce génie du lieu se transforme en une nouvelle catégorie d'esprit, une divinité princière (*lubaale mulangira*) particulièrement sanguinaire.

Il s'agit d'un sanctuaire typique, organisé près de sources et d'un bosquet sacré. Lorsque les chrétiens et les musulmans prennent le pouvoir, l'ancienne religion est interdite. Les sanctuaires sont profanés et délaissés. Les sites d'exécution sont fermés dès 1889. Les bourreaux royaux sont licenciés. La déprise démographique aidant, ces lieux redoutés tendent à être évités, abandonnés. Laissés en friche, ils sont très vite recouverts d'une abondante végétation. Au début du xx^e siècle, la pression foncière se fait sentir à Busega (qui fait déjà partie de l'agglomération de Mengo-Kampala) puis, dans les années 1920, sur la berge opposée à Kabojja. Ces lieux maudits sont neutralisés dès lors qu'ils sont abandonnés aux églises chrétiennes.

Les sources de la Mayanja ne sont vraisemblablement réoccupées par des tradipraticiens qu'après la restauration de la monarchie, en 1993. C'est le cas dans la majorité des autres sites sacrés. Paradoxalement, cela correspond sans doute aussi au défrichement du bois sacré et à la plantation d'eucalyptus, qui, en 2013, semblaient avoir une vingtaine d'années. Le don d'offrandes et la pratique de rituels discrets en l'honneur de Mayanja ont certainement continué durant l'ensemble du xx^e siècle et surtout après 1955 (le retour d'exil du roi Muteesa II). Même après 1993, les sources de la Mayanja restent un sanctuaire très secondaire. Il n'a rien de commun avec les sites les plus célèbres et les cabinets des tradipraticiens en vogue⁹⁹. Il est dépourvu de l'attractivité de Mubende, par exemple (voir la contribution de Pennacini dans ce volume). Le culte établi de Mayanja décline au xx^e siècle, et ne retrouve que peu de sa grandeur au xxi^e siècle. Le mythe, en revanche, reste très populaire et connu¹⁰⁰. C'est tout le fleuve qui porte son histoire, et pas seulement les sources à Seguku (d'où l'article du *New Vision* en 2013, qui porte sur Busunju et non Seguku).

Cela nous ramène à la misérable dépouille du léopard apprivoisé de Muteesa. Il n'a sans doute, de son vivant, pas de relation particulière avec Mayanja. Sa dépouille naturalisée est entreposée dans la tombe du roi comme l'ensemble du cabinet de curiosités de celui-ci. Il s'agit de l'un des premiers animaux préservés de la sorte et exposés au Buganda. Sa présence dans un tombeau royal est incongrue, inquiétante. Les visiteurs l'expliquent *via* leur culture, en d'autres mots, *via* Mayanja, redoutable

99. Obbo 1996.

100. Voir par exemple : *Sunday Vision* du 09 juin 2013.

dieu-prince, parent des rois du Buganda. Pour lui rendre hommage, on lui donne des offrandes. L'appât du gain des gardiens l'emporte sur l'orthodoxie de la pratique et fait le reste.

Le culte de Mayanja appartient aux grandes transformations religieuses et politiques du XVIII^e siècle. Nous confirmons ici l'invention, au XVIII^e siècle, de divinités princières. Les historiens, depuis les années 1970, se doutent que les chroniques royales cachent un nombre considérable de manipulations autour du règne de Mawanda (1730-1760), l'ennemi de Kagulu. Rendu confus par les omissions et les manipulations, l'écheveau est très difficile à démêler. Petit à petit ont émergé des manipulations généo-logiques – le transfert dans un passé lointain du règne de Nakibinge, par exemple. Les chroniques camouflent les traumatismes nés des guerres civiles, l'usurpation du trône par des roturiers (impensable, pour des royalistes radicaux du XIX^e siècle).

Cette étude sur Mayanja confirme ces interprétations. Le drame des guerres civiles du XVIII^e siècle est clairement l'enjeu principal des manipulations. L'ingérence nyoro, sur laquelle nous n'avons pas insisté ici¹⁰¹, est clairement en arrière-fond. La fuite vers Busunju des princes et princesses cache un appel au secours au puissant voisin. Le mépris unique avec lequel est traitée la dépouille de Kagulu marque peut-être la distance des soldats étrangers avec les coutumes locales. On perçoit alors le désir de camoufler les ingérences du royaume du Bunyoro au nord, derrière les récits détaillés des guerres civiles dans les chroniques. Il s'agit, aussi, d'une période de grandes expérimentations politiques et religieuses, qui aboutissent à la création du puissant et efficace royaume du Buganda tel qu'on le connaît au XIX^e siècle. Il n'est pas étonnant que la relation entre le roi-frère et la reine-sœur soit au cœur des transformations. La grande surprise, c'est l'ampleur de la manipulation misogyne des chroniqueurs qui édulcorent et camouflent la domination politique de personnages féminins du clan du léopard, au milieu du XVIII^e siècle.

Sans doute est-ce là que se situe la découverte la plus fascinante. À la fin du XIX^e siècle, le pouvoir d'une femme, même de sang royal, est devenu plus obscène que l'inceste royal même. À partir du tout début du XIX^e siècle (règne de Semakookiro, c.1800-1812), la société ganda bascule vers un système esclavagiste. Pour maintenir le contrôle sur une population essentiellement féminine, l'idéologie patriarcale est radicalement renforcée. Or, suite aux réformes de Ssuuna (c.1830-1856), l'inceste royal s'est banalisé. On dissimule donc dans les mémoires ce scandale d'un pouvoir féminin et régicide *via* l'inceste.

101. Médard 2012 : 124-137.

D'un point de vue méthodologique, remonter le temps, par petites touches, à partir de certains lieux de mémoire, permet de reconstituer des fragments du passé. Cette démarche fait ressortir la stratigraphie des mythes ganda. Les sources sont trop fragiles pour faire émerger des preuves irréfutables, mais nous avons collecté, petit à petit, des faisceaux d'indices très variables. Leur confrontation et leur enchaînement ont permis de proposer de nouvelles interprétations et de nouveaux questionnements.

Paradoxalement, Seguku s'avère être un lieu d'oubli plus encore que de mémoire. Cela, moins pour des raisons attendues (le désir d'oublier l'horreur des mises à mort) qu'au motif du scandale qu'il évoque : l'assassinat, par noyade, d'un roi du Buganda par une femme, sans respect pour le rang et l'âme du décédé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABBAMONTE Lee, 28-12-2009, In search of Idi Amin, <<http://www.leeabbamonte.com/africa/in-search-of-idi-amin.html>> (consulté le 25-02-20).
- ASHE ROBERT Pickering, 1970 [1889], *Two Kings of Uganda or, Life by the Shore of the Victoria Nyanza Being an Account of a Residence of Six Years in Eastern Equatorial Africa*. London, Frank Cass.
- 1894, *Chronicles of Uganda*. London, Hodder and Stoughton.
- BASUDDE Elvis, 09-6-2013, The Mystical River Mayanja, *Sunday Vision*, <<http://www.newvision.co.ug/news/643748-the-mystical-river-mayanja.html>> (consulté le 26-12-2014).
- CARTRY Michel, 1979, Du village à la brousse ou le retour de la question, in Michel Izard et Pierre Smith (textes réunis par), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard : 265-288.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, TRIAUD Jean-Louis, 1999, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoires*, Paris, Karthala.
- CUNNINGHAM James Frederik, 1969 [1905], *Uganda and its Peoples*, London, Hutchinson.
- DESCOLA Philippe, 2002, L'anthropologie de la nature, *Annales. Histoire, sciences sociales*, 57 (1) : 9-25.
- GARCIA Patrick, Histoire du temps présent, in Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, Nicolas Offenstadt (dir.), 2010, *Historiographies, concept et débat*, Paris, Gallimard, T.1 : 282-293.
- HANSON Holly, 2009 Mapping Conflict: Heterarchy and Accountability in the Ancient Capital of Buganda, *Journal of African History* 50 (2) : 179-202.
- HEUSCH Luc de, 1987, *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Édition de l'université de Bruxelles.
- KAGGWA Appolo, 1971 [1902], *The Kings of Buganda*, Nairobi, East African Publishing House.

- 1934 [1907], *The Customs of the Baganda*, New York, Colombia University Press.
- KIWANUKA M.S.M., 1972, *A History of Buganda*, New York, APC.
- LE VEUX, 1917, *Premier essai de vocabulaire Luganda-Français d'après l'ordre étymologique*, Maison Carré, Imprimerie des missionnaires d'Afrique (Père blanc).
- KODESH Neil, 2010, *Beyond the Royal Gaze: Clanship and Public Healing in Buganda*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- LOWIE Robert H., 1920, *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright.
- MACKAY Alexander M., 1898, *Mackay Pioneer Missionary of the Church Missionary Society to Uganda, by his Sister*, London, Hodder & Stoughton.
- MASABA Simon, NSAMBU Hillary, 19-12-2011, Kajubi transferred to Masaka, *New Vision*, <<http://www.newvision.co.ug/news/314950-kajubi-transferred-to-masaka.html>> (consulté le 26-12-2014)
- MÉDARD Henri, 1999, Les sanctuaires de Namugongo (Ouganda) et la fabrication de saints africains in Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 459-472.
- 2005, La peste et les missionnaires. Maladies et syncrétisme médical au royaume du Buganda à la fin du XIX^e siècle, *Outre-Mers Revue d'histoire*. 346-347, 1^{er} semestre : 79-102.
- 2007, *Le Royaume du Buganda au XIX^e siècle. Mutations politiques et religieuses d'un grand État d'Afrique de l'Est*, Paris, Karthala.
- 2012, Identity, Religion and Race, Kintu's, First King of Buganda, Many Facets, (18th - 20th century) in Cristiana Panella (ed.), *Lives in Motion, Indeed. Interdisciplinary Perspectives on Social Change in Honour of Danielle de Lame*, Tervuren, Éditions du Musée royal de l'Afrique centrale de Tervuren : 87-223.
- à paraître 2017, Exécutions et esclavage au Royaume du Buganda (Afrique de l'Est, XIX^e siècle), in Melchior Mukuri (dir.), *Hommages à Émile Mworoha*.
- à paraître 2018, Paradoxes frontaliers au Buganda : héritages anciens et bouleversements coloniaux en Ouganda in Boilley Pierre et al., *Les Frontières en Afrique*, Paris, Karthala.
- NORA Pierre, 1984, 1986, 1992, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- NSIMBI Michael B. 1980, *Amannya Amaganda N'Ennono Zaago [The Names of the Baganda and their Origins]*, Kampala, Longman Uganda, 1980.
- OBBO Christine, 1996, Healing, Cultural Fundamentalism and Syncretism in Buganda, *Africa*, 66-2 : 183-201.
- PENNACINI Cecilia, 1998, *Kubandwa : La possessione spiritica nell Africa dei Grandi Laghi*, Torino, Il Segnalibro.
- RAY Benjamin C., 1991, *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*, New York, Oxford University Press.

- ROSCOE John 1965 [1911], *The Baganda*, London, Franck Cass.
- ROWE John, 1970, Introduction, in Robert Pickering Ashe, *Two Kings of Uganda or, Life by the Shore of the Victoria Nyanza Being an Account of a Residence of Six Years in Eastern Equatorial Africa*, London, Frank Cass : VII-XXI.
- SCHOENBRUN David Lee, 1998, *A Green Place is a Good Place. Agrarian Change, Gender and Social Identity in the Great Lake Region to the 15th Century*, Oxford, James Currey.
- SCHOENBRUN David Lee, 2013, A Mask of Calm: Emotion and Founding the Kingdom of Bunyoro in the Sixteenth Century, *Comparative Studies in Society and History* 55 (3): 634-664.
- STEPHENS Rhiannon, 2013, *A History of Motherhood. The Case of Uganda, 700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR John V., 1958, *The Growth of the Church in Buganda: An Attempt at Understanding*, London, SCM Press.
- TUCKER Alfred, 1908, *Eighteen Years in Uganda and East Africa*, London, Edward Arnold.
- WRIGLEY Christopher, 1996, *Kingship and State, the Buganda Dynasty*, Cambridge, Cambridge University Press.

Archives

Archives Pères blancs (missionnaires d'Afrique), Rome

DIAIRE DE RUBAGA, version dactylographiée et version manuscrite d'Alger
ACHTE, Auguste, *Histoire des rois du Buganda*, 1900, 33 p.

Rhodes house, Oxford

ROSCOE, J. KAGWA, A. *Enquiry into Native Land Tenure in the Uganda Protectorate*. 1906, p. 7, MSS Afr.s.17.

Makerere University Kampala

1^o Africana Library

KAGWA Apolo, *Ekitabo Kye Bika Bya Baganda Mengo*, Apolo Kagwa Press, 1912, traduction, *A Book of Clans of Buganda*, dactylographié, Wamala James, cote AF 301.2 KAG

KASIRYE Joseph F., *Abateregga ba Mulondo ya Buganda* [Royal princes of Buganda], Rubaga, 1954, in *Sources Material in Uganda History*, vol. II, p. 377-464, cote AF PSF 967.61MS4

2^o Makerere Institute for Social Research

Lukiiko record book, 1894-1918 (traduction préservée par John Rowe)

Land Survey, Entebbe

Photographie aérienne n° 19. 15 : UG 15 : June 1955 : 152,54 mm : 24 000 : 6",
Survey, Lands & Mines Department, Entebbe Air Photo, Library set n° 4.

Carte Uganda, *Kampala 71/1*, 1/50 000, 1967, Department of Lands and Surveys.
Cadastre 71/1/21, Mutundwe Kaboja, s.d. [il s'agit certainement du premier cadastre effectué au début du xx^e siècle pour démarquer la propriété mailo].

*Résumé***Sites sacrés, patrimoine et identités
en Afrique de l'Est : le cas de Rabai, Kenya**

Les forêts *kayas* de la côte kenyane doivent leur existence à la culture, aux croyances et à l'histoire des Mijikenda, groupe linguistiquement apparenté aux populations bantoues. Elles représentent un exemple intéressant de l'existence de formes traditionnelles de régulation sociale et d'usages rituels qui ont pu contribuer au maintien de la diversité biologique. Cet article s'intéresse aux *kayas* de Rabai, à 30 kilomètres de Mombasa, un site riche et hétérogène composé de plusieurs villages, de cinq collines boisées dans lesquelles sont célébrés de nombreux rituels, ainsi que d'un centre missionnaire fondé par la Church Missionary Society dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Lorsqu'une politique nationale à leur égard se met en place, de nombreux acteurs interviennent dans le champ de la patrimonialisation de ces forêts. Lorsque, en 2008, trois d'entre elles ont été classées sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, les différents groupes qui y ont contribué ont accueilli cet événement comme un grand succès, tout comme les équipes scientifiques. Après avoir présenté les *kayas* comme espaces ritualisés, nous explorerons les mécanismes qui ont permis cette classification afin de montrer que la promotion patrimoniale révèle les intérêts parfois divergents de différentes catégories d'institutions et d'acteurs, notamment lorsqu'elle s'inscrit dans une économie touristique.

Mots-clés : Côte kenyane, *kayas*, forêts sacrées, patrimoine, écotourisme

*Abstract***Sacred sites, heritage and identities in East Africa:
The case of Rabai, Kenya**

The *kayas* are natural forests that owe their existence to the culture, beliefs and history of the Mijikenda. They represent an interesting example of how traditional forms of social regulation and ritual uses may have contributed to the maintenance of biodiversity. This article focuses on the Rabai *kayas*, 30km from Mombasa: this site consists of several villages, five forested hills in which many rituals are performed, and a missionary centre founded by the Church Missionary Society in the second half of the nineteenth century. In the 1990s, the Kenyan government decided to offer legal support to protect the site; from then on, a multiplication of stakeholders have been involved in the process of heritagization. In 2008, UNESCO inscribed three of the *kayas* on the World Heritage List, which was seen as a great success by the various actors involved, including the scientific teams. This article will offer a picture of the *kayas* as ritualized spaces, before exploring the mechanisms that allowed this classification. It will show how heritage reveals the competing interests of institutions and stakeholders, particularly when it results in issues relating to tourism and the economy.

Keywords: Kenya Coast, *Kayas*, Sacred Forests, Heritage, Ecotourism.

SITES SACRÉS, PATRIMOINE ET IDENTITÉS EN AFRIQUE DE L'EST : LE CAS DE RABAI, KENYA

MARIE-PIERRE BALLARIN
CHARGÉE DE RECHERCHE À L'IRD,
UMR 205 URMIS « MIGRATIONS ET SOCIÉTÉ »

Les formations forestières *kayas* sont une des caractéristiques majeures de la zone côtière du Kenya. Sites originels d'occupation, elles sont aujourd'hui considérées comme sacrées et occupent une place centrale dans l'identité et l'imaginaire des Mijikenda, population linguistiquement apparentée aux Bantous. Les Mijikenda, qui incluent les groupes agiriyama, akambe, aribe, aravai, achonyi, adigo, aduruma, adzihana et akauma, seraient venus d'un territoire mythique, Singwaya (localisé au sud de la Somalie actuelle) pour fuir les agressions des pasteurs oromo et se seraient installés, au début du second millénaire, dans des collines « fortifiées » par une enceinte végétale très dense, les *kayas*, que l'on caractérise généralement comme étant « le foyer » (*home*)¹. Il est couramment admis qu'au XIX^e siècle, lorsque les conditions de vie se sont améliorées, les forêts auraient été délaissées et les implantations originelles maintenues comme lieux sacrés et places funéraires, renforçant ainsi la territorialisation des différents groupes². Les aînés des lignages, les « *elders*³ », se constituèrent en conseil (*kambi*) dans le dessein de préserver ces lieux, et à chaque groupe *mijikenda* fut attribué un site ancestral. Dans le même temps, des règles strictes furent mises en place afin de garantir la sacralité des forêts concernées : coupe de bois et de végétation interdites, protocole vestimentaire requis, tabous, accès réservés aux *elders*, notamment dans les endroits à haute valeur rituelle, où sont enterrés les charmes protecteurs de la communauté (les *fingos*). La délimitation entre terre d'usage et terre sacrée s'est ainsi renforcée. Aujourd'hui, les *kayas* sont toujours au centre de cérémonies importantes, comme les rituels de pluie et de bonne harmonie du groupe sous l'autorité des *elders*, lesquels jouent un rôle incontestable de contrôle et de régulation sociale,

1. Thomas Spear (1978) date l'installation des Mijikendas dans les *kayas* à l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles). Or, l'occupation des *kayas* est probablement plus ancienne, au regard de recherches archéologiques qui ont été menées récemment par les National Museums of Kenya (voir Kiriama 2013). Mutoro, déjà dans les années 1980, attestait l'existence de foyers de peuplement dans les *kayas* de Rabai dès le X^e siècle.

2. Guillain atteste, autour de 1854, que les Wanyika de Rabai ne demeurent dans la *kaya* qu'en cas de menace. « À part ces circonstances, les Oua-Nika (il ne s'agit ici que de ceux qui occupent les villages de Rabaye) vivent dispersés dans la campagne, chacun cultivant un petit champ de manioc, de maïs ou de millet et possédant quelques cocotiers près de sa demeure. » Guillain 1954 : 272, partie II.

3. Terme que j'utiliserai dans cet article, dans la mesure où c'est celui qui est employé par mes interlocuteurs.

notamment en rendant des sessions hebdomadaires destinées à régler les problèmes de la communauté. Ils contribuent également très activement à la protection de la forêt, face aux pressions quotidiennes de collecte de bois de chauffe ou d'exploitation d'autres ressources (sable, minerai, etc.). Comme il a été souvent pensé pour d'autres sanctuaires boisés, l'hypothèse que ces forêts seraient des créations culturelles issues d'une « gestion rituelle » appropriée des *elders* (dans le contrôle des interdits, de l'accès et l'utilisation des ressources naturelles) qui aurait favorisé une dynamique forestière, contribuant ainsi à la préservation de la biodiversité, est aussi généralement admise pour les *kayas* (Juhé-Beaulaton 2010). De fait, l'organisation actuelle des *kayas* s'apparente beaucoup à celle des sanctuaires boisés décrits pour l'Afrique de l'Ouest. Dans ces formations végétales, se déroulent des activités culturelles et, comme Liberski-Bagnoud *et al.* l'ont montré au Burkina-Faso, on peut dire qu'elles sont, « par les actes rituels qui s'y produisent, le lieu de fabrique du lien social et territorial des groupes sociaux d'origines diverses qui composent le village » (Liberski-Bagnoud *et al.* 2010 : 62-63).

Je m'intéresserai particulièrement ici à l'une des neuf communautés *mijikenda*, celles des Arabai, et à leur territoire. Rabai, à 30 kilomètres de Mombasa sur la route de Mazeras-Kaloleni, fait aujourd'hui partie du comté de Kilifi et compte, au recensement de 2009, 113 622 habitants (contre 500 000 pour les Giriama et 250 000 pour les Digo). L'endroit est composé de 5 *kayas* et de plusieurs villages, dont celui de Rabai *Mpya* qui en est le centre. Rabai *Mpya* (le nouveau Rabai) est le site où fut installée la mission anglicane CMS (Church Missionary Society) fondée par Johann Ludwig Krapf en 1844 à qui Jindwa, le chef du conseil des *elders* demanda, alors qu'il parvenait à l'intérieur d'une des forêts sacrées, d'implanter la mission en dehors de cet espace. La fondation de la mission de Rabai par Krapf, rejoint par Johannes Rebmann en 1846, marque le point de départ de l'expansion du christianisme en Afrique de l'Est⁴. Par ailleurs, en même temps que son action de propagation du christianisme, la CMS a recueilli des esclaves venus du lac Malawi et de Tanzanie qui faisaient l'objet de commerce dans l'océan Indien contrôlé par l'élite omanaise de Mombasa et de Zanzibar (Morton 1990 ; Ballarin 2009). Les implantations de la mission (Rabai et Frere-Town à Mombasa) ont ainsi servi de refuge aux esclaves libérés et aux marrons qui travaillaient dans les plantations des grandes familles omanaises, du sud au nord de la côte. La population actuelle de Rabai est le fruit de cette forte mixité entre affranchis, attachés à la mission, et habitants originels liés à la culture *mijikenda* dont beaucoup sont maintenant christianisés.

4. Krapf 1860 : 132-152.

Nous sommes donc en présence d'un site riche et hétérogène, composé de plusieurs villages, de cinq collines boisées que l'on peut considérer comme des sites sacrés naturels et d'un centre missionnaire. Son étude doit s'inscrire dans une large réflexion sur l'importance de l'histoire et de la mémoire dans les enjeux sociaux, économiques et patrimoniaux contemporains. Dans les années 1990, le gouvernement kenyan décide de protéger les *kayas* et de les placer sous la protection du Antiquities and Monuments Act (1986). À partir de 2006, il entame une démarche dans le but de les faire reconnaître patrimoine mondial de l'humanité. En 2008, le dossier d'inscription, préparé par des scientifiques des National Museums of Kenya (NMK), insiste sur la nécessité d'adopter une approche stratégique de gestion « traditionnelle » et de conservation des *kayas* afin de fédérer les initiatives en faveur des valeurs culturelles et naturelles. Cette action au niveau international se situe, ainsi, dans le prolongement d'une politique nationale ancienne en faveur de la protection des *kayas* fondée sur leur sacralité, et qui donne un rôle central aux *elders*.

Après une description du site et de son historiographie, j'évoquerai la relation que les Arabai entretiennent avec leur territoire par le biais de rituels cycliques, à la fois sources de légitimation et enjeux de pouvoir. Lorsqu'une politique nationale à leur égard se met en place, une multiplication d'acteurs entreprend d'intervenir dans le champ de la patrimonialisation de ces forêts. Nous verrons comment l'ensemble de ce processus se trouve au cœur de stratégies politiques que l'on peut mesurer à différentes échelles.



Fig. 1 : Vue des *kayas* Bomu-Fimboni avec Daniel Be Garero, leader des *kaya elders* de Rabai. (© Okoko Ashikoye, National Museums of Kenya).

RABAI DANS L'HISTORIOGRAPHIE MIJIKENDA

Rabai a 5 *kayas* : Mudzi Mwiru, Bomu et Fimboni, Mudzi Muvya, et Mzizima⁵. Elles forment un bloc forestier composé de petites collines boisées, situées de part et d'autre de la rivière Kombeni. Leurs pentes sont densément boisées, avec une végétation plus mince en haut des collines. Mudzi Muvya est située sur le versant ouest de la rivière, et Bomu et Fimboni, à l'est. Deux autres *kayas* font partie de l'ensemble : Mudzi Mwiru, le plus ancien site d'occupation, et la *kaya* Mzizima qui n'a jamais été habitée, mais qui a une forte valeur symbolique et rituelle. Elles représentent un trait dominant du paysage et sont localisées sur la partie est du territoire des Arabai, jouxtant de grandes plantations de cocotiers. Le territoire de Rabai détient toujours, comme par le passé, l'une des plus hautes concentrations de cocotiers de la côte, dont l'exploitation est un élément significatif de l'économie locale (notamment par la production de vin de palme). Ces forêts sont associées étroitement à l'espace des différents villages, séparées symboliquement par une sorte de *no man's land*, appelé *chanze*, où l'on ne doit pas cultiver.

Le site de Rabai en lui-même est extrêmement composite : première implantation de la mission anglicane en Afrique de l'Est, refuge de populations d'origine servile et emplacement de cinq forêts *kayas*. Les chercheurs qui ont écrit sur Rabai sont peu nombreux, mais ils ont laissé une empreinte importante. Morton, dans le cadre d'une étude historique consacrée aux populations marronnes et affranchies de la côte kenyane dans les dernières décennies du XIX^e siècle, a offert une première analyse de la société de Rabai (Morton 1990). En utilisant à la fois des sources archivistiques et des enquêtes orales lors d'un terrain effectué au début des années 1970, il a su montrer, pour la première fois, la complexité de l'ensemble du site, et sa richesse, au travers des relations complexes entre missionnaires, groupes d'ascendance servile, propriétaires terriens esclavagistes, administration coloniale britannique et *kaya elders*. L'autre aspect du lieu qui a le plus souvent été mis en exergue est l'œuvre missionnaire de Krapf et Rebmann, les fondateurs de la mission⁶.

Dans l'ensemble, peu d'attention a été prêtée à la société arabai originale, dans la mesure où les travaux en sciences sociales sur la côte kenyane

5. Elles sont présentées ici dans leur ordre chronologique d'établissement, tel qu'il est présenté dans les récits. Il est mentionné parfois un autre site, *kaya* Chikahihi, situé au fond de la ria de Tudor, qui est prétendu être l'endroit où Krapf s'est arrêté avant qu'il ne parvienne au lieu-dit Bandarini (« au port »). Les différentes phases de terrain ont été réalisées entre 2006 et 2015. Les entretiens ont été menés en anglais et/ou en kirabai. La traduction du kirabai à l'anglais a été assurée par Wiliam Mutta Tsaka, assistant-conservateur au musée de Rabai.

6. La figure légendaire du missionnaire Johannes Ludwig Krapf, fondateur de la mission de Rabai et grand explorateur, découvreur du mont Kilimanjaro en 1849, a fait l'objet en 2007 d'un séminaire organisé par les National Museums of Kenya et une chercheuse de l'université de Bayreuth (Vierke 2007).

ont largement mis en valeur la culture swahilie, population majoritaire sur la côte. Concernant les Mijikenda, ce sont les Giriama, dans la région de Malindi, autour du mythe d'origine d'arrivée et d'un certain nombre de pratiques cultuelles et culturelles, qui ont principalement retenu l'attention des historiens et anthropologues, jusqu'à une période très récente⁷.



Fig. 2 : Carte des *kayas* de Rabai (© Okoko Ashikoye, National Museums of Kenya).

En général, les *kayas*, sous la responsabilité des *elders*, sont structurées de la même façon avec quelques variantes. Ce sont des enclos forestiers d'une superficie de 100 à 400 ha environ, où l'on pénètre par un chemin à deux ou

7. Depuis les années 1970, plusieurs grandes orientations de recherche se sont développées sur la côte kenyane, portées essentiellement par des chercheurs anglo-saxons : études des sociétés et de la culture swahili (littérature, linguistique, anthropologie, archéologie... Allen, Horton, Middleton, Kusimba) ; premières recherches sur les Mijikenda, essentiellement en archéologie, anthropologie et histoire (Parkin, Spear, Brantley, Mutoro, Helm, Abungu, Uvardy, Giles, Willis, Nyamweru) ; enfin, travaux analysant les répercussions de l'esclavage et de la traite en termes d'économie et de stratification des groupes sociaux de la côte (Cooper, Strobel, Morton, Kiriamu, Ballarin, Abungu). Cf. bibliographie.

trois entrées. Chacune d'entre elles avait à l'origine une porte de bois (*myria*) d'environ deux mètres de haut dont on devine à peine l'existence aujourd'hui.

C'est d'abord en termes d'environnement qu'elles ont été appréhendées par les chercheurs. Les travaux du Coastal Forest Unit Conservation (CFCU, une branche des National Museums of Kenya), en collaboration avec la WWF (World Wildlife Foundation) dans les *kayas* du Sud, ont beaucoup contribué à leur reconnaissance comme des hauts lieux de biodiversité.

Ces forêts sont aujourd'hui menacées et elles ont reçu, le 7 juillet 2008, une reconnaissance internationale, avec l'inscription de onze d'entre elles sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco (dont trois des *kayas* de Rabai : Mudzi Muvya, Bomu et Fimboni⁸). Elles bénéficient par ailleurs de la protection de KWS (Kenya Wildlife Service) et des National Museums of Kenya lesquels, depuis les années 1990, tentent de préserver ce patrimoine menacé par la croissance démographique, la déforestation, l'agriculture mal contrôlée et la pression touristique. Le comité de l'ICOMOS, qui a expertisé le dossier d'inscription, considérait que des menaces importantes pesaient sur les *kayas* en termes d'empiétement, d'atteintes aux ressources forestières, de développement de pratiques d'exploitation du sol et de vols culturels (notamment les poteaux funéraires en bois sculptés, les *vigangos*, qui ont fait l'objet d'un trafic international très bien décrit, et par là même dénoncé, par Udvardy et Giles (2014)⁹.

Les dangers proviennent de l'extérieur mais également du sein des groupes *mijikenda*. Ces dernières années, la demande croissante de terres, de bois combustible, de minerai (le fer et le plomb dans la *kaya* Kambe) et de matériaux pour la construction a fait peser de sévères pressions sur ces forêts. À Rabai, la *kaya* Mudzi Mwiru est très abîmée par l'extraction sauvage de sable, revendu illégalement aux compagnies sablières. C'est une des raisons pour lesquelles cette forêt n'a pas été classée sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, alors que c'est le site d'occupation le plus ancien et le plus important rituellement. Ces cinquante dernières années, beaucoup de *kayas* ont vu leur superficie réduite de manière drastique, et des terres jadis communautaires sont devenues des propriétés privées, ou ont été vendues à des spéculateurs nationaux ou étrangers pour la construction de complexes hôteliers. Le statut foncier des *kayas* comme terres communales sous-entend qu'elles sont sous l'autorité des gouvernements

8. Voir « Forêts sacrées de *kayas* des Mijikenda », <http://whc.unesco.org/fr/list/1231>. Et Bal-larin, Markiw et Ashikoye, « Les Kayas des Mijikendas », vidéo en ligne, 12 min, 2011, <http://www.ird.fr/la-mediathèque/videos-en-ligne-canal-ird/les-kayas-des-mijikendas>.

9. L'ICOMOS (International Council of Museums and Sites) est une branche de l'Unesco qui se consacre à la conservation et à la protection des monuments, des ensembles et des sites du patrimoine culturel. C'est une organisation internationale non gouvernementale qui se consacre à promouvoir la théorie, la méthodologie et la technologie appliquées à la conservation, la protection et la mise en valeur des monuments et des sites. Voir Githitho dans ce volume.

locaux facilement corruptibles, et celles du sud ont été particulièrement touchées (Mitzange 2014 : 209-211)¹⁰.

Lorsque nous interrogeons les Mijikenda sur leur origine, c'est par le mythe Singwaya que leur récit débute, suivi de l'établissement dans les *kayas* et, tel que Spear l'a décrit, la création des neuf groupes qui ont fondé l'identité mijikenda (Spear 1974). Willis remettra par la suite en cause la pertinence du mythe Singwaya en affirmant qu'il a été créé par les Mijikenda eux-mêmes, en réponse aux Swahili revendiquant une origine arabo-persane au début de la période coloniale (Willis 1994 : 32-33). Le mythe Singwaya est repris par les Mijikenda aujourd'hui, mais les variations dans les détails de cette migration mythique sont nombreuses. L'origine du nord n'est pas attestée, par exemple, pour les Arabai et les Duruma, qui seraient plutôt venus de la région du Kilimanjaro (Spear 1974 ; Willis 1990). Au travers du récit Singwaya, ce sont les enjeux d'accès à la terre (les premiers arrivants lors de la migration, par exemple) et au pouvoir (celui des *elders* qui contrôlaient la redistribution des ressources issues des réseaux économiques et de clientèle des Swahili) qui se (re)négocient jusqu'à une période très récente.

L'identité collective, telle qu'elle est affirmée aujourd'hui, s'est construite durant la période coloniale et n'a pris tout son sens que lorsque les compétitions pour le contrôle des ressources et des réseaux commerciaux sont devenues mineures. L'apport de Willis est fondamental, dans le sens où il a révélé que le terme *Mijikenda* est une appellation créée sous la colonisation, destinée à faire contrepoids aux Swahili¹¹. Il montre comment, dans les années 1930, la cristallisation de l'identité mijikenda intègre le champ des relations sociales imposées par le colonisateur britannique afin de catégoriser les deux groupes côtiers majeurs, dans le cadre d'une politique d'accès à la terre et de la mobilisation pour le travail fondée sur les différences ethno- raciales. Les identités fluides jusqu'alors deviennent des catégories que l'on fige pour cadrer la vie économique et sociale.

D'un point de vue plus anthropologique, les recherches de Cynthia Brantley (1978) et David Parkin (1991) ont marqué durablement les connaissances sur les Mijikenda. L'ouvrage édité en 2014 par Linda Giles et Rebecca Gearheart est une contribution importante qui permet de replacer les études sur les Mijikenda dans leur historicité et contextes académiques.

10. Dans leur article publié en 2014, John Mitze et Linda Giles décrivent plusieurs situations où les *kayas* de Diani ont été endommagées par les accointances entre gouvernements locaux et industriels du monde du tourisme. L'une d'elles, *kaya* Tiwi, a fait l'objet d'une annulation inattendue de la protection nationale, dans le but de construire un hôtel. Grâce aux interventions de CFCU et de la WWF, le déclassement a été annulé et le site de la *kaya* a par la suite été réinscrit sur la liste du patrimoine national kenyan.

11. La première mention du terme *Mijikenda* date de 1924. Voir Willis 1990 : 192.

Dans l'introduction de cet ouvrage, Brantley décrit l'important travail réalisé par les anthropologues depuis les années 1970, essentiellement sur les Giriama, qui a mis en valeur la complexité de l'organisation sociale et rituelle de ce groupe.

D'une façon générale, chaque *kaya* est structurée et divisée territorialement entre plusieurs *clans* (selon les termes employés par les interlocuteurs en anglais), en fonction de l'antériorité de ces derniers, selon le mythe¹². Les Mijikenda se sont construits sur la base d'un système de classe d'âge à l'intérieur des groupes, sur lequel est fondée l'autorité des *elders* (éligibles selon leur clan et leur lignage, et le paiement de droits). Chez les Giriama, cette structure est extrêmement complexe ; elle a été longuement documentée par Brantley, Parkin et Udvardy dans les années 1970-1980. Le système de classe d'âge originel a disparu aujourd'hui mais les sociétés secrètes masculines (Gohu, Mwanza Kulu, etc.¹³) qui y étaient liées continuent d'exister au travers de pratiques rituelles, très diverses, mobilisant plantes, objets sacrés et esprits ancestraux. Elles ont pour rôle de préserver l'individu, le lignage et le clan, et de les protéger contre la mauvaise fortune. À la mort d'un membre de l'une d'entre elles, un poteau funéraire est érigé (le *kigango*), incarnant l'esprit du défunt, doté d'une influence considérable sur la communauté.

Il n'existe pas aujourd'hui de travaux équivalents pour la société arabai, même si les recherches menées dans le cadre de la politique gouvernementale de protection des forêts *kayas* dans les années 1990, puis, par la suite, de la préparation du dossier de nomination sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité, ont conduit les chercheurs des NMK et CFCU à s'intéresser de plus près à l'organisation de la société arabai (Chiro 2007 ; Githitho 2003). Or, comme l'ont souligné Tengeza et Nyamweru (2014 : 226), peu d'attention a été prêtée aux rituels et à leur rôle dans les *kayas*, si l'on excepte la littérature abondante concernant les Giriama. Le programme de recherche dont il est question ici a toutefois permis d'entreprendre des recherches en archéologie et histoire (archives et enquêtes orales) sur le site de Rabai, et de s'intéresser de plus près à la relation entre territoire et rituels chez les Arabai¹⁴.

12. La société arabai est divisée en deux clans principaux : les Amwezi et les Achiza. À chaque clan sont associés un certain nombre de sous-clans (*sub-clans*) qui sont, pour les Amwezi : Mwajohaduya, Tsui, Mkaryaka, Mbari ya Gaya, Mwamruu, Mwanzagu, Mbari ya Ngome, Mbari ya Tiga, Mwarumba, Mwamoni, Mwaruruu et Mwamunga ; et, pour les Achezi : Mkavyo, Mwamkamaba, Mwadaha, Monzo, Mwamtukuyu, Anvitsa, Mwasesa, Mayani, Mwaruri, Mbari ya mwamvyoo, mbari ya Gumo et mbaro ya nza. Les Achiza, clan de la Lune, détiennent la suprématie sur les Amwezi, clan de l'obscurité.

13. *Mwanza Kulu* est le nom donné au tambour qui tonne lors de la première cérémonie d'initiation masculine. Son emplacement dans la forêt est gardé secret.

14. Chiro 2007 ; Githitho 2005 et 2008. Enquêtes menées dans le cadre du programme CORUS NMK-IRD entre 2008 et 2012.

LES KAYAS DE RABAI, DES ESPACES RITUALISÉS

Rabai, nous l'avons vu, a cinq *kayas*, chacune ayant un rôle particulier dans le cycle rituel. Lorsqu'on entre dans l'une d'entre elles (sauf Mzizima qui n'a jamais été occupée et à laquelle nous n'avons pas eu accès), et ceci juste avant la dernière porte, on peut apercevoir les tombeaux (*makaburini*) des personnes enterrées en dehors du site. Elles ont été inhumées de part et d'autre du chemin selon la cause du décès et/ou du clan d'appartenance. Non loin de là, se trouve le *cherani*, l'endroit où le corps est exposé avant que la décision ne soit prise concernant son lieu d'inhumation¹⁵. Dans la *kaya*, sont enterrés certains des *elders* et prophètes les plus fameux. Par exemple, Mudzi Muvya porte en elle le corps de Jindwa, le *kaya* elder qui accueillit le missionnaire Krapf en 1844. Dans la *kaya* Bomu sont enterrés deux figures légendaires : Mengaomose, remémorée comme une des grandes prophétesses arabai de l'époque précoloniale¹⁶ et Zoka, l'aîné d'un lignage qui aurait quitté, d'après la tradition, la *kaya* Mudzi Mwiru et guidé un des clans arabai jusqu'à la *kaya* Bomu où ils s'installèrent.

La *kaya* Mudzi Muvya ne dispose que d'un seul chemin d'accès (*mivirya*) qui mène à l'entrée principale. Une fois le dernier passage franchi, les *elders* enfouissent leur bâton (*ndata*) dans le sol dans un endroit appelé *chandani* et le reprennent lorsqu'ils ont terminé leurs activités dans la *kaya*. Ces bâtons sont le symbole de leur autorité en même temps qu'ils marquent leur statut dans le groupe. En fonction du rang, le bâton est droit, *ndata ya gutu* (bâton tronqué, sans pointe), ou fourchu, *ndata ya mvyaya* (bâton de celui qui procréé/a procréé, signe de prééminence)¹⁷.

Dans un endroit secret à haute valeur sacrale est enfoui le charme (*fingo*) apporté de Singwaya et qui est associé au mythe d'arrivée¹⁸. Chaque *kaya* a son propre *fingo* et en abrite souvent un deuxième de moindre importance.

15. Cet agencement est très visible chez les Giriama dans la *kaya* Fungo, où l'on sépare les défunts selon un principe ouest/est, les « bonnes morts » des malemorts. Entretien avec Benson Mbarul et Klari Mwatsuma Kalume, *elders* de la *kaya* Fungo, mai 2009.

16. Entretien avec Daniel Be Garero, *kaya* Bomu, février 2011. « Mengaomose était une femme prophète. Elle a prédit la venue de l'homme blanc, Dr Krapf. Elle a aussi parlé de l'avion et ce qu'elle a dit nous le voyons aujourd'hui » ; « On nous a dit que Zoka menait le premier groupe de gens qui ont quitté la *kaya* Mudzi Mwiru et sont venus s'installer ici, et qui ont défriché la forêt pour s'y installer ».

17. Sur le rôle et la symbolique du *ndata* comme élément essentiel du pouvoir rituel des *kaya elders*, se référer à l'article de Tengeza et Nyamweru (2014 : 225-244). Y est notamment décrit le processus de fabrication (choix de l'arbre en fonction des *kayas* et de sa capacité à se régénérer) et le rituel au cours duquel on donne cet insigne au nouvel initié. À Rabai, les *ndata* doivent provenir de la *kaya* Fimboni (*fimbo* signifiant « bâton », en kiswahili). Entretien Daniel Be Garero, *kaya* Fimboni, février 2011.

18. Il s'agirait d'un pot contenant des ingrédients magico-religieux provenant du territoire d'origine. On a vu que pour les Arabai, l'identification à Singwaya s'est faite tardivement.



Fig. 3 : Bâtons rituels au sein de la *kaya* Mudzi Mwiru (© Marie-Pierre Ballarin).

Mudzi Muvya comporte deux anciens sites d'occupation (*boma*) – un pour chaque clan, que l'on reconnaît aujourd'hui à leur aspect défriché. Le lieu dans lequel les *elders* tiennent leurs sessions hebdomadaires, communément dénommé le « parlement » (*moro*), originellement localisé au milieu de la forêt, se trouve désormais à l'extérieur, à l'ombre d'un manguier (site de *Mwembe Marunga*). Les *elders*, on l'a dit, y gèrent la vie courante de la communauté et y décident des activités rituelles. Des sessions hebdomadaires sont organisées afin de délibérer sur les problèmes rencontrés par les habitants (familiaux, fonciers, infractions, etc.)¹⁹.

Le groupe de *elders* qui a en charge les *kayas* est hiérarchisé et comporte plusieurs statuts acquis en fonction de l'âge et du clan par le biais, de cérémonies d'initiation : Avyere, Mviru, Msavula, Mhahu, Bora et Msavula... Daniel Be Garero, le leader des *elders*, rapporte, en 2008 : « Je suis un *mvyere* et dans la *kaya* nous avons cinq grades. Je suis à la tête. Si j'étais salarié, je pourrais gagner le même salaire que le président ou le Premier ministre. Je suis comme le président du gouvernement traditionnel de la communauté de Rabai. » Chaque rang a son propre rôle sociorituel ; par exemple, celui des Bora est d'installer les poteaux funéraires (*koma*), celui des Msavula est de conserver les objets rituels, celui des Mvaya est d'administrer les serments, les Mhahu sont des messagers... Le *Mlosi*, que l'on définit comme le prophète, s'occupe des affaires spirituelles. Beaucoup

19. Rabai, on l'a vu, est composé de plusieurs villages dont Rabai Mpya est le centre. Les *elders* ne se réunissent pas seulement le lundi près de la *kaya* Mudzi Muvya, mais également les mercredis et vendredis, de façon à atteindre le plus de villageois possible, dans deux autres sites à quelques kilomètres du village principal : Nzalachache, et au sein de la *kaya* Fimboni. Entretien Ndachi Gari, Nzalachache, février 2009.

d'entre eux sont herbalistes²⁰. Il existe des *kaya elders* femmes (*akuzi*), spécialisées également dans les serments et la divination. Souvent, ce sont elles qui préparent la nourriture cérémonielle, en fonction du culte qui est célébré. Elles jouent aussi un rôle dans les rituels de pluie et lors du grand rituel de nettoyage du parlement (*Moro*) qui a lieu une fois par an²¹.



Fig. 4 : Construction de la hutte au sein de la *kaya* Mudzi Mwiru (© Marie-Pierre Ballarin).

Les cérémonies et les lieux dans lesquels elles se déroulent sont divers, et chaque *kaya* y occupe un rôle particulier. La *kaya* Mudzi Mwiru abrite à elle seule douze sites rituels en son sein, parmi lesquels un emplacement concentre les principales activités rituelles : « Ceci est appelé *Nyumba ya Chura*. Ce site rituel est très important pour la communauté Rabai. Il y a un certain nombre de rituels importants qui sont effectués ici, et c'est aussi le premier site où nous devons venir avant de réaliser un rituel dans la *kaya*²². » Les rituels sont de plusieurs types, dans les *kayas* : harmonie et prospérité de la communauté, pour les pluies en cas de longue sécheresse, pour la paix²³, pour les bonnes récoltes, pour apaiser les esprits, pour les remercier... Ces lieux accueillent également d'importantes cérémonies d'initiation des *elders* (nomination ou promotion à un rang plus élevé dans les *kayas* Mudzi Mwiru et Fimboni, par exemple). Les lieux culturels, à

20. Certains *kaya elders* se définissent eux-mêmes comme « *herbalists* » et sont considérés comme tels par leurs pairs. Sur la relation entre herbalistes et devins chez le Giriama, voir Parkin (1991 : 160-179).

21. Entretien avec Gande Mwabumburi Kagumba, juillet 2008, lors du rituel de purification du parlement. Entretien Nyalambi Chivatsi, herbaliste et *kaya elder* femme, *Kaya Kauma*, juin 2009.

22. Interview Daniel Be Garero, avril et août 2009, *kaya* Mudzi Mwiru.

23. « Au cas où nous entendons qu'il y a eu des affrontements dans l'intérieur du pays, nous venons ici pour demander à notre dieu de nous épargner. Même pendant les violences électorales de 2007, nous n'avons pas été affectés car nous sommes venus ici célébrer ce rituel. » Daniel Be Garero, août 2008, *kaya* Mudzi Mwiru.

l'intérieur ou à proximité de la forêt, sont divers : rivière, mares, rochers, arbres, buttes... marquant ainsi rituellement le paysage²⁴. À Rabai, un cycle rituel périodique destiné à la préservation de la communauté et l'entretien des *kayas* existe. Il est ponctué d'actes variés tels que le rite de purification du parlement, la cérémonie en l'honneur de la prophétesse Mengaomose, la demande d'obtention de prospérité et de fertilité, etc., qui ont lieu soit dans la *kaya* Mudzi Mwiru, soit aux marges de la *kaya* Mudzi Muvya, avant la pleine lune²⁵.

D'une façon générale, lors d'un rituel, les *elders* entrent dans la forêt et plantent leur bâton dans la terre. Ils sont vêtus d'un pagne bleu (ciel), rouge (protection) ou noir (purification) et portent une écharpe de couleur blanche, symbole de chance. Chacun détient un petit sac fabriqué à partir de feuilles de cocotiers contenant ses affaires personnelles et les éléments rituels dont il aura besoin.

Ils construisent ensuite une hutte, réplique des habitations anciennes, dans un endroit précis de la forêt qu'ils auront auparavant nettoyé afin de discuter des activités à réaliser. La répartition des tâches est alors effectuée en fonction du rang de chacun. Une petite hutte (*kazuma*) est édifiée avec des matériaux pris dans la forêt (feuillage, branchages, etc. rien ne doit provenir de l'extérieur, rien ne doit non plus sortir de la forêt), sur laquelle on dépose une pièce de tissu bleu, destinée à faire le lien avec le ciel. Lorsque l'ensemble est terminé, en fonction des rituels, un sacrifice est réalisé (coq, mouton, bélier, chèvre, bœuf, souvent de couleur noire), et de la nourriture rituelle est préparée (sorgho, haricots rouges, millet parfois). Ce repas est déposé dans une coque de noix de coco (*ubani*), mélangé à une mixture composée d'eau sacrée et d'herbes médicinales et recouvert de cendres fumantes permettant ainsi la communication avec les puissances du lieu (esprits ou ancêtres, selon le rite). La viande du sacrifice sera consommée entre les *elders* à la fin du rituel, selon un protocole bien établi. « Nous croyons que les viandes de ces parties du corps doivent être servies aux aînés de notre famille. Donc, pour les esprits, c'est la même chose, c'est un signe d'honneur. [...] Nous utilisons de petits morceaux de la poitrine, du foie, des reins et le cœur. Ceux-ci doivent être rôtis et offerts aux esprits [...]. Et le reste de la viande est divisé en parts égales entre les *elders*²⁶. » Tout au long de la cérémonie, des danses et des chants animent les activités pendant lesquelles les *elders* tournent sept fois autour soit de la hutte, soit du site dans lequel le rituel est accompli.

24. Sur le lien entre territoire et rituel, et leur relation à l'environnement, voir Schlemmer 2012 : 5-15.

25. Cycle annuel qui a duré du 11 au 25 juillet 2008.

26. Extrait d'entretien le jour de la cérémonie en honneur à Mengaomose, juillet 2008.

Dans la *kaya* Bomu, sur un site nommé *virogoni*, au sud de la forêt et au bord d'une falaise relativement abrupte, ont lieu plusieurs rituels en rapport à la violence, aux réparations et aux mauvaises naissances.

Nous appelons ce lieu *ziara virogo*. Dans le passé, les enfants anormaux étaient tués ici. Si c'était une fille, on lui donnait à boire huit gorgées d'eau d'ici, puis elle était jetée en bas [d'une falaise] pour mourir. Si c'était un garçon, on lui donnait cinq gorgées à boire, puis on le laissait mourir ici.

Nous construisons une hutte ici, la *nyumba virogo*. Elle est construite en un jour, et laissée telle quelle pendant deux jours. Si nous apprenons qu'il y a des violences dans l'ouest du pays, nous venons y réfléchir à *virogo*. Nous arrivons ici et construisons une hutte dans laquelle nous déposons un mouton noir et une poule noire. Nous ne les égorgeons pas, nous les brûlons ensemble avec la hutte. Ensuite, nous prenons les cendres et nous nous mettons face à l'endroit où il y a de la violence et nous maudissons les gens qui se battent afin que notre communauté ne soit pas affectée. Ensuite, les *kaya elders* déposent les cendres ici et partent. Il ne doivent pas regarder en arrière lorsqu'ils s'en vont²⁷.

Ici, à *kaya* Fimboni, si nous apprenons qu'il y aura de la violence à Nairobi, que les gens vont mourir à cause des combats, ou si nous entendons que notre nation est attaquée par nos pays voisins, voire par des pays étrangers, et aussi parce que nous ne voulons pas de violence et que nous ne pouvons combattre, nous venons dans la *kaya* Fimboni.

Quand nous venons ici, nous venons avec sept bâtons, et pas ceux que nous portons quotidiennement. Nous découpons un arbre en sept bâtons, puis nous arrivons ici. Si c'est un rituel contre la violence, nous faisons un feu de l'arbre *mkone* puis nous brûlons les sept bâtons²⁸. Les sept bâtons sont coupés par les *elders* de sept sous-clans : Mwamone, Gumo, Tiga, Nzao, Mukaryaka et Mwaruri et Mwajohazuia. Chacun fabrique son bâton et l'apporte dans cette *kaya*, le brûle, en enlève l'écorce et lui donne la forme des bâtons que nous portons. Nous demandons un coq, un agneau dont la mère

27. Entretien avec Daniel Be Garero, *kaya* Bomu, février 2011. Lors des violences post-électorales qui ont suivi les élections présidentielles kenyanes de la fin 2007, plusieurs opposants se sont cachés et se sont réfugiés dans cet endroit de la *kaya*. Les *kayas* ont été au centre de plusieurs conflits ethniques, notamment en 1997, lors d'affrontements entre Kikuyus et Mijikendas à Likoni, dans le sud de Mombasa, qui ont fait plusieurs centaines de morts. Voir Médard 1997.

28. D'après Sacleux (1939), il s'agit d'un arbuste, *Grewia micrantha*.

est morte et un poulet avec une aile ou une patte²⁹. Puis nous égorgeons le poulet et l'agneau, nous lions les carcasses au bâton, nous les gardons sur une hauteur, nous les brûlons, aucune viande ne doit être consommée sans avoir été complètement brûlée. Nous prenons les cendres et allons à la rivière Kombeni. Il y a une pierre au milieu de la rivière. Nous déposons les cendres au-dessus de la pierre, puis nous prions, et la pierre est submergée. Les cendres sont emportées par l'eau et après cela, la pierre émerge, ce qui signifie qu'il n'y aura pas de violence³⁰.

La variété des rituels et les lieux dans lesquels ils sont réalisés contribue ainsi à légitimer l'occupation du territoire arabai et à donner une cohérence et une unité à la communauté à laquelle il appartient. Dans le même temps, les *kayas* sont, de fait, au centre des aléas de la vie sociopolitique des Arabai et de la société kenyane dans son ensemble, et les *elders* doivent apporter des réponses rituelles à chaque tentative de perturbation et de déséquilibre, comme dans le cas de violences politiques. D'autre part, il semble que ces rituels participent d'une protection des forêts, dans la mesure où leur accès est très réglementé, et ponctués de nombreux interdits. La plupart des villageois n'y ont jamais pénétré. Mais les pressions sont bien réelles, et les *elders* de Rabai ne cessent de combattre les exactions quotidiennes telles que la coupe du bois commise par la population arabai³¹.

Ces menaces permanentes sur les *kayas* ont contribué, en 2008, au classement de trois d'entre elles (Mudzi Muvya, Bomu et Fimboni) sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité, suivi de l'inscription, en 2009, sur la liste du patrimoine immatériel en danger (Convention 2003). À la même époque, un projet d'écotourisme était mis en place, en collaboration étroite avec certains acteurs de la communauté arabai (*kaya elders*, femmes et jeunes de différents villages), afin d'ouvrir l'une des *kayas* au public. Ce projet, comme celui de la *kaya* kinondo qui accueillait déjà des touristes sur la côte Sud, concourut à cette nomination dans la mesure où il s'agissait, selon les termes employés dans le dossier, de « montrer que la promotion et la sauvegarde du patrimoine immatériel africain pouvait être un potentiel

29. Ceci rappelle le sacrifice d'un veau orphelin noir en dernière conjuration dans le rituel d'annonce du temps de l'année, à Ankaratra. Voir Blanchy dans ce volume.

30. Entretien avec Daniel Be Garero, *kaya* Fimboni, février 2011.

31. En août 2009, alors que les *elders* de Rabai venaient de réaliser un rituel dans la *kaya* Mudzi Mwiru, deux d'entre eux se sont rendus au bureau de l'administration locale afin de donner leur avis dans l'interpellation de deux hommes accusés d'avoir volé du bois dans la *kaya*. Face aux autorités (légale et traditionnelle) qui les ont sermonnés, avec en plus le témoin « étranger » que je représentais, les fraudeurs, penauds, ont été condamnés à acheter un certain nombre de semences destinées à remplacer les bois qu'ils avaient pris. Ces faits sont courants et lorsque le délit est plus grave, les voleurs sont envoyés directement à la cour de Kaloleni, à 50 km, de là et peuvent être emprisonnés.

de développement social, économique et durable ». La mise en place des activités, dont il va être question maintenant, a incontestablement ouvert des portes à l'équipe IRD-National Museums of Kenya, dont l'auteur de ces lignes faisait partie³², qui fut en mesure de documenter certaines cérémonies, de baliser certains sites rituels, historiques et culturels, ainsi que de recueillir bon nombre de données d'histoire orale et d'archéologie présentées en partie ici. Cependant, il est clair que cette nouvelle donne autour des *kayas* a provoqué tensions et rivalités entre les différents acteurs et groupes sociaux arabai impliqués, interrogeant par là même les différentes étapes d'une mise en patrimoine telle que celle décrite pour ce site.

ENJEUX SOCIOPOLITIQUES AUTOUR DE LA PATRIMONIALISATION DES KAYAS DE RABAI

En 2007, lors de la conception de ce projet, nous nous trouvions dans une situation où l'engagement des National Museums of Kenya à travailler au soutien des communautés en termes de préservation et de gestion durable du patrimoine naturel et culturel, tangible et intangible, était réel et ancien. Concernant les *kayas*, une longue expérience de terrain et de mise en confiance de la communauté de Rabai menée par l'équipe de Fort-Jesus Museum avait permis de progresser dans leur connaissance et de convaincre les communautés locales de l'importance de leur protection au travers d'actions environnementales et d'ateliers de sensibilisation.

Les *kayas*, on l'a vu précédemment, ont été reconnues patrimoine national par le gouvernement kenyan sous la responsabilité des National Museums of Kenya dans les années 1990, dans le but d'encourager les *elders* dans leur mission traditionnelle de protection de ces forêts et de leur sacralité. La plupart ont bénéficié d'une double protection, légale et coutumière. En appui, des gardiens, choisis par eux, furent rémunérés par les National Museums of Kenya (CFCU) afin de monter la garde contre d'éventuelles exactions³³. Cette branche des NMK organisa les *elders* en deux conseils, sur la base des districts de l'époque (Malindi et Kilifi au nord, Mombasa et Kwale pour le sud), chacun d'entre eux sous la responsabilité d'un président. Des comités furent également créés, destinés entre autres à faciliter la relation entre les *kaya elders* et d'autres membres de la communauté dont les femmes, grandes collectrices de bois de chauffe dans la forêt et avec lesquelles les relations sont parfois difficiles. L'action des NMK a été essentielle dans la création de groupes de conservation et de développement dont le but était d'accroître l'usage « durable » des ressources des

32. Cette équipe était composée du conservateur en chef du musée de Fort-Jesus, du directeur du département d'archéologie, du conservateur du musée de Rabai et de plusieurs assistants de recherche.

33. Ce système n'est plus en vigueur depuis quelques années, du fait d'un manque de moyens.

kayas pour le bénéfice de la communauté. De nombreuses recherches furent réalisées à l'époque, principalement sur l'aspect plus environnemental et la valeur écologique de ces forêts. Le resserrement des règles d'accès aux forêts par les autorités nationales posa problème aux groupes locaux, lesquels, malgré les interdits rituels d'accès et d'usage, avaient néanmoins l'habitude de pénétrer et d'exploiter les ressources forestières.

Face à ce constat, dix ans après, la façon de procéder changea et l'équipe des NMK modifia sa manière d'approcher les responsables rituels et les communautés *mijikenda* en général, parmi lesquelles celle de Rabai. Au groupe des *elders* fut soumise l'idée de l'ouverture d'une des *kayas* au public, dans le but de les seconder dans leur charge de préservation de ces forêts. Le projet ayant été proposé à l'ambassade de France à Nairobi, au moment même où nous répondions à l'appel d'offres pour le programme de recherche CORUS³⁴, celle-ci accepta de financer un projet dénommé : *Appui à « Rabai kaya conservation Association »*. Ce programme, initié par le département d'archéologie du musée de Fort-Jesus, n'avait de sens que s'il était réalisé en conjonction étroite avec la communauté de Rabai, et notamment le groupe des *elders*, responsables des *kayas*. L'objectif était d'ouvrir une de ces forêts au grand public et d'organiser des actions telles que la sensibilisation auprès des enfants et moins jeunes, ainsi que des activités d'apiculture et de reboisement. Ces initiatives, portées par différents acteurs locaux, nationaux et internationaux, se rejoignirent ainsi et obtinrent l'adhésion des *elders*.

La conception et le montage du projet démarrèrent au début de l'année 2007. Les groupes impliqués (*elders*, femmes et jeunes) étaient déjà constitués en quatre organisations à base communautaire (OCB), et la principale difficulté fut de les amener à s'entendre et à coopérer sur le montage du projet, en tenant compte de la hiérarchie sociale de la communauté arabai. De nombreuses suspicions subsistaient également à l'égard des National Museums of Kenya, et de ce qu'ils représentaient, c'est-à-dire l'ingérence gouvernementale dans leur usage du site. Il fallait en outre mesurer les rivalités et conflits entre villageois. Plusieurs rencontres furent organisées sur une période de six mois environ, afin de recueillir les idées et les besoins des villageois impliqués dans ce projet.

Un grand pas fut le « débroussaillage » du site, en septembre 2007, dans la zone tampon (*chanze*) qui marque la limite entre la zone villageoise

34. Programme CORUS *Approche socio-historique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine*. Le programme CORUS (Coopération pour la recherche universitaire et scientifique) du ministère français des Affaires étrangères est destiné à financer des projets de recherche scientifique conçus et conduits en partenariat entre des établissements universitaires et de recherche de pays du Sud, et des établissements universitaires et de recherche français. (Sources : <<http://www.ambafrance-bf.org/Le-programme-CORUS>> et voir l'introduction à ce volume.)

et la *kaya* Mudzi Muvya. La décision avait été prise par l'ensemble des participants alors même que le retour sur un possible financement de l'ambassade n'était pas connu. L'administration locale était représentée, ainsi que l'équipe de Fort-Jesus Museum, et tous les groupes concernés (*elders*, femmes et jeunes arabai). Chaque « acteur » du projet participa au défrichage de l'endroit, coupant un peu de broussailles. Le site fut ainsi symboliquement « déclaré » prêt à accueillir le centre d'information qui devait être construit, et le projet put démarrer. C'était une première qui montrait l'investissement de la communauté, et la volonté d'avancer ensemble.

Le financement du projet arriva en fin d'année, et c'est le 27 novembre 2007 que l'ambassadrice de France remit officiellement le premier chèque au leader des *kaya elders*, en présence de la direction générale des NMK et du représentant de l'IRD. Les opérations devaient commencer dans la foulée mais les événements politiques, d'une grande violence, à la suite des élections présidentielles de fin 2007, ralentirent le processus. C'est seulement au printemps 2008 que la mise en œuvre du programme commença. Dans la mesure où devaient être développés différents types d'activités, plusieurs membres de chaque groupe furent formés en apiculture, écotourisme et gestion.

L'été qui suivit l'obtention de la subvention accordée par l'ambassade se tinrent plusieurs rituels. Les fonds, dont la communauté de Rabai fut directement bénéficiaire, permirent sans aucun doute une bonne appréciation de l'équipe par les *elders* et favorisa leur acceptation des chercheurs dans la *kaya*. Des travaux d'archéologie et d'histoire orale purent ainsi être menés, dont cet article rend compte en partie, ce qui avait jusqu'alors été peu fait et qui représenta une étape majeure dans la connaissance du site.

Les activités d'apiculture furent mises en place assez rapidement et avec succès. L'arrivée des ruches fut un grand moment. En revanche, la construction du centre d'information représenta un des défis les plus difficiles à relever. Cela prit une bonne année avant que les murs de cet écomusée soient érigés en marge de la *kaya*. Les difficultés furent nombreuses : désengagement du constructeur suite à la hausse des prix qui suivit la période de violences postélectorales, méfiance grandissante de la communauté vis-à-vis de l'équipe des NMK au vu des travaux qui n'avançaient pas, conflits entre les membres du projet, vols de matériaux, etc. Mais cette période fut également ponctuée de grandes avancées telles que le dégagement d'un chemin suffisamment large pour faire passer un camion chargé de matériaux de construction (alors qu'il s'agissait jusqu'à présent d'un sentier), montrant qu'il était désormais imaginable d'y employer une voiture, et donc d'y amener un public. L'accès à la *kaya*, pour bon nombre d'Arabai, était en quelque sorte devenu « possible ».

L'érection des premiers murs de l'écomusée, la mise en place du toit et l'achèvement de la construction à la fin de l'année 2009 furent une grande satisfaction pour l'ensemble des acteurs impliqués. C'est ainsi que le 19 décembre 2009, un « centre d'information », selon le terme convenu pour le désigner, comprenant des panneaux d'exposition développant les premiers résultats de la recherche, fut inauguré par l'ambassadrice de France et le directeur général des NMK, et ouvert au public.



Fig. 5 : Le centre d'information, le jour de son inauguration (© Marie-Pierre Ballarin).

Aujourd'hui, le principal enjeu pour l'ensemble des groupes concernés est de rendre ce projet viable à long terme. Les tensions entre les membres de l'association Rabai Kaya Conservation Association sont constantes, que ce soit entre les *elders* eux-mêmes, ou bien avec le groupe des femmes contestant le pouvoir de ces derniers et réclamant un meilleur partage des bénéfices³⁵. En juillet 2013, lors d'une visite sur le site de l'écomusée, le leader des *elders* nous a montré l'endroit où 4 500 pousses d'arbre avaient été plantées, près de la *kaya* Mudzi Mwiru, l'une des plus abîmées, notamment par l'extraction illégale de sable, afin de contribuer à la reforestation du site. En 2013, la production de miel était stable, et dans l'ensemble le projet s'autogérait avec un réel investissement des groupes impliqués. Mais Mudzi Muvya, qui est ouverte au public, ne reçoit pas assez de visiteurs (essentiellement des écoliers et des universitaires locaux et

35. Les tensions entre les *kaya elders* et les femmes sont une constante dans la société arabai et s'inscrivent dans des rapports de force liés au statut, à l'âge et au genre. Elles ont été implicites tout au long de la mise en place du projet de Rabai où les négociations concernant les activités mises en place ont été permanentes. Il en est fait mention dans l'article de Giles et Mitzange (2014) et cela fut une des composantes essentielles de la mise en place du projet décrit ici. L'article de Blanc-Pamard et Fauroux (2004) est à cet égard éclairant pour le cas de l'Ouest malgache.

internationaux). Le travail de communication et publicité a d'autant moins été fait correctement que ce type de tourisme « culturel » n'est pas la norme sur la côte kenyane. Pour pallier ceci, certains membres d'une association nouvellement créée, la Rabai Museum Culture Village, sont allés démarcher les hôtels de Mombasa à la clientèle internationale importante afin de les encourager à visiter le site. Le 13 juillet 2013, une délégation de professionnels du tourisme s'est rendue à Rabai où une nouvelle portion de forêt avait été débroussaillée en marge de la *kaya*, elle-même, dans le but de créer un village touristique destiné à faire la promotion du site et accueillir des visiteurs (de jour ou la nuit)³⁶. Danses et chants des différents villages de Rabai, simulations de cérémonies et d'activités de la vie quotidienne ont été présentés, tout cela dans une ambiance bon enfant. Or, l'un des nouveaux membres de l'association avait invité certains *leaders* de l'opposition politique nationale et la journée se termina en *meeting* politique, sous le regard critique du personnel des National Museums of Kenya et des responsables rituels.

De fait, des questionnements surgissent concernant les différentes strates de pouvoir et les jeux d'échelle que révèle une situation de patrimonialisation telle que celle présentée ici. Trois niveaux de pouvoir interagissent à Rabai et illustrent les tensions entre le local et le national (comme nous venons de le voir avec cette journée du 13 juillet 2013), mais également l'international.

En avril 2009, une équipe constituée des représentants de l'ambassade de France (dont l'ambassadrice), de l'Unesco, de l'Union européenne, des NMK et de l'IRD se rendirent à Rabai dans le but de promouvoir et rendre visible l'action de la France auprès des communautés locales. En 2010, se tint, au Hilton de Nairobi, suite à l'inscription des *kayas* sur la liste du patrimoine immatériel en danger (Convention 2003) et l'obtention d'une subvention de l'Unesco en présence des officiels de NMK, du département de la culture kenyan, de l'ambassade de France, et également de l'IRD. Elle avait pour objectif de documenter la diversité du patrimoine immatériel des *kayas* et de décider des actions futures à mener. Le projet de Rabai, qui était alors en cours de réalisation, fut cité en exemple. Or cette réunion ne fut suivie d'aucun effet tangible, les deux acteurs-opérateurs kenyans principaux (National Museums of Kenya et département de la culture)

36. L'association se présente ainsi : « Le village culturel de Rabai 'Rabai Museum Culture Village' est un projet de communauté dont le but est de développer des actions touristiques à petites échelles, d'intégrer les communautés locales dans les activités économiques et de créer des opportunités de travail dans le but de réduire le niveau de pauvreté dans la région. ». Invitation personnelle à assister à l'événement, 8 juin 2013. Lors d'une mission en 2016, cette association avait pris le pouvoir sur le projet d'écotourisme, créant de vives tensions au sein du groupe des *elders*.

ne purent s'entendre, et ce financement fut au final mal utilisé. Enfin, en novembre 2010, la secrétaire générale de l'Unesco, en visite au Kenya, se rendit sur la côte et vint à Rabai dans le but d'apporter son soutien. Ce qui, en même temps qu'une certaine forme de reconnaissance, montrait une nouvelle fois comment l'arrivée de l'Unesco sur la scène allait considérablement transformer ce lieu. Comme l'écrivent Berliner et Bortolotto (2013) à propos du devenir des sites « unescoisés » et des effets d'une telle nomination pour la société, autant du point de vue local que national :

Avec le surgissement de l'Unesco, les scènes patrimoniales tendent à se complexifier et leurs médiateurs à se multiplier. Tourisme, relecture de l'histoire, repeuplement, gentrification, spéculations économiques, sentiment de dépossession vécu par les habitants, affirmation nationaliste, mais aussi rivalités politiques sont autant de conflits et d'enjeux engendrés par la patrimonialisation internationale, aux effets très réels pour les habitants du lieu et les porteurs du PCI [patrimoine culturel immatériel]. La sollicitation du label auprès de l'Unesco donne lieu désormais à la cristallisation de tensions politiques, nationales et internationales qui se déplacent sur le terrain du patrimoine³⁷.

À l'instar de ce qui se passe à Rabai et si l'on se place à l'échelle de l'ensemble des Mijikenda, les recherches récentes sur les Giriama³⁸ ont montré que la revalorisation actuelle de certaines pratiques culturelles mijikendas s'insère dans les revendications sociopolitiques contemporaines de ces derniers pour l'accès aux ressources. Celles-ci, selon les Mijikenda, seraient monopolisées par d'autres populations, notamment les Swahili et certains groupes venus des Hautes-Terres. Les créations récentes du Malindi District Cultural Association (MADCA) et d'un musée uniquement consacré au patrimoine mijikenda s'inscrivent dans une volonté de sortir de ce qu'ils estiment être une marginalisation et de s'affirmer au sein de la nation kenyane. La quête des « racines » et de l'histoire et de la culture giriama s'inscrivent dans un objectif de développement économique régional³⁹.

37. Berliner et Bortolotto (2013 : 11).

38. Par Udvardy, Giles et des chercheurs des NMK-CFCU (Mitzange, Jembe et Tengeza, entre autres).

39. Le MADCA a été fondé en 2003 et s'est construit autour de la figure historique de Mekatalili, une femme giriama, actrice de la résistance anticoloniale et dénonçant la prise de possession des ressources et l'emploi de jeunes hommes dans les plantations des colons en 1913-1914. Par la suite, la *kaya* Fungo fut détruite par les forces coloniales, le 4 août 1914. Mekatalili reste un personnage emblématique pour les Giriama aujourd'hui et est au centre d'un événement, le Mekatalili Cultural Festival, créé en 2004 : « She addressed issues of land, child, youth labour, sabotage of Giriama economy and destruction of the Giriama culture ». Joseph Mwarandu, cofondateur du MADCA, cité par Nyamweru (2014 : 251). En 2008, l'organisation

Actuellement, les différents festivals relatifs à la culture mijikenda et aux *kayas*, que ce soit ceux de Malindi ou bien le Rabai Cultural festival, créé en 2001 et qui a lieu chaque mois d'octobre au moment du nouvel an des Arabai, ont glissé, dans le cadre de la réforme régionale, de la responsabilité des National Museums of Kenya à celle du comté de Kilifi et offrent, sans conteste, une arène aux différents partis politiques, même s'ils continuent d'être organisés par les équipes des NMK. Certains chercheurs locaux, eux-mêmes impliqués dans des associations telles que MADCA, se tiennent à l'interface des sphères politiques, rituelles, culturelles. À la suite du décès du leader de la *kaya* Fungo, Simba Wanje, son « intérimaire » fit un rêve dans lequel le secrétaire général de l'association MADCA (John Mwarandu) devait lui succéder et apporter le changement, accentuant ainsi localement l'interférence entre les champs rituel et politique.

Dans le même temps, la Giriama Makaya Cultural Development Association fut créée en 2011 grâce à une donation de l'ambassadeur américain, dans le but de contribuer à la protection de la *kaya* Fungo et de ses ressources ; celui-ci fut à l'occasion intronisé comme « Honorary *Kaya* Elder ». Les membres de ce nouveau groupement (les *elders*, un groupe de femmes et un certain nombre de Giriama considérés comme « éduqués ») élirent John Mitzange, lui-même chercheur au NMK, comme président. L'association avait pour mission de rédiger une constitution pour la bonne gestion de cette forêt. Le Mijikenda *Kaya* Council of *Elders* fut constitué dans la foulée, élisant également Mitzange comme porte-parole⁴⁰. En 2011, la volonté affichée de ces deux institutions était d'unifier l'ensemble des groupes de *elders* mijikenda (dont ceux de Rabai) en leur sein et d'apparaître comme une réelle alternative pour la société mijikenda dans son ensemble. On voit là comment le processus patrimonial se retrouve à la charnière de différents mondes, politique, rituel et scientifique.

était composée de 43 groupes culturels (dances, musiques et artisanats) et une totalité d'environ 1 500 membres avec une forte dimension politique et de revendications citoyennes (association de vétérans mau-mau et de l'ONG Kenya Human Right Commission, mais, a une relation compliquée avec les National Museums of Kenya.) Le festival de 2008 a eu lieu sous le signe de « Culture for Peace and Harmony », prenant ainsi tout son sens suite aux violences postélectorales de décembre 2007. Il est depuis annuel et aujourd'hui organisé, comme celui de Rabai, par le comté de Kilifi. Cf. Les travaux de Brantley et l'analyse de Nyamweru (2014 : 246-267). L'association dispose également d'un site Facebook : <<https://www.facebook.com/Malindi-District-Cultural-Association-MADCA-186926511348602/timeline>>.

40. Mitzange et Giles (2014 : 221). Ils rapportent également que plusieurs associations de ce type, le long de la côte, se sont créées à la même époque autour de 2011. Sur le rôle des *elders* dans la vie politique nationale et les contestations locales qui en découlent, voir McIntosh (2009), qui décrit les scandales politiques et l'allégeance de certains *elders* au moment d'élections importantes dans les années 2000. La création, en 1945, de la Mijikenda Union a renforcé la collusion entre *kaya elders* et hommes politiques kenyans de tous horizons. McIntosh rapporte plusieurs situations de tension extrême chez les Giriama où certains *kaya elders* ont été accusés de corruption et de cupidité suite à des rituels organisés uniquement à l'intention de leaders des grands partis politiques. Ces situations sont régulièrement relayées par la presse kenyane.

La tendance des officiels du gouvernement, partis et hommes politiques, médias⁴¹, d'intervenir dans les affaires mijikenda, lorsqu'ils sont en quête de légitimation politique, n'est pas nouvelle et reste omniprésente. Aujourd'hui, 60 % des intentions de vote mijikenda dans les zones rurales seraient influencées par les *kaya elders* qui représentent une force de persuasion que l'on ne peut négliger (Mitzange 2014 : 216)⁴². En mai 2006, Najib Balala, originaire de Mombasa, alors ancien ministre du Patrimoine et membre du Parlement, fut « initié » par un des *elders* de Rabai à la légitimité controversée. L'événement se termina en polémique au Parlement kenyan, dont deux membres mijikenda dénoncèrent cette parodie d'initiation. Najib Balala fut par la suite nommé ministre du Tourisme, entre 2008 et 2012. Le jugement que certains *elders*, tel Daniel Be Garero, *leader* des *kayas* de Rabai, posent sur ces situations est sans appel :

Toute personne qui veut prendre une position de *leadership* doit visiter les *kaya elders* pour des bénédictions... Il doit dire aux *kaya elders* ce qu'il veut... un poste de conseiller ou membre du Parlement.

Les politiciens sont des menteurs... ! Nous les *kaya elders* parlons de la politique... comme *siasa* en kiswahili, comme *si-hasa* ("pas la vérité")... La politique est une abstraction qui peut être tordue dans tous les sens. Quand les politiciens viennent, ils parlent doucement mais nous savons que ce sont des mensonges ! Nous voulons du respect pour nos *makaya* mais les politiciens deviennent traîtres... et se retournent pour soutenir les accapareurs de terre⁴³...

La préoccupation de développement économique au sein du processus patrimonial est une question cruciale et implique de réels enjeux en termes d'appartenance, d'accès aux ressources, de revendications sociales et identitaires. Dans le cas de Rabai et de la mise en place du projet d'écotourisme, tous les villageois n'ont pas été impliqués dans la gestion du projet.

La promotion écotouristique et patrimoniale révèle les intérêts parfois divergents de différentes catégories d'institutions et d'acteurs, et l'imbrication de leurs attentes respectives, qu'ils soient locaux (groupe des *elders*

41. Par exemple, suite à la nomination de 3 *kayas* de Rabai sur la liste du patrimoine mondiale en 2008, une équipe de journalistes est venue assister au rituel de purification du Parlement, au cours duquel ils ont interviewé certains *elders*, hommes et femmes, et demandé à ce que certaines parties du rituel soient réalisées à l'extérieur (alors que l'usage veut que ce soit au sein de la case) où il leur était plus facile de les filmer. Ils ont aussi demandé à ce que les officiantes chantent afin de rendre la scène plus attrayante. Cérémonie de purification du Parlement, juillet 2008.

42. Les *elders* vivent la plupart du temps dans une extrême pauvreté. C'est une des raisons pour lesquelles ils seraient sujets aux invitations de corruption, notamment des politiciens.

43. Cité par Mitzeange et Giles (2014 : 212 et 215). Ce discours est souvent revenu dans la bouche de Daniel Be Garero, lors de nos propres enquêtes.

de Rabai, villageois, *elders* d'autres *kayas* environnantes, groupes de femmes, de jeunes, autorités locales, etc.), nationaux (autorités gouvernementales, National Museums of Kenya, partis politiques kenyans...) ou encore internationaux (ambassades, Unesco, ONG et institutions de recherche). Au centre de cet enchevêtrement, comme le souligne Wright (cité par Berliner et Bortolotto 2013 : 18), certains chercheurs se voient impliqués dans le processus de patrimonialisation et sont confrontés aux difficultés de négocier leur position au sein de ces différents groupes, devenant parfois un des maillons d'une évidente politisation. D'autre part, la reconnaissance par l'Unesco apporte une valeur ajoutée dont les groupes locaux ont bien conscience et dont ils peuvent jouer, sans toutefois que l'on puisse mesurer leur degré d'adhésion. Comment ces forêts, à la ritualité effective, marqueurs d'appartenance interne au groupe, deviennent-elles une référence universelle pour l'humanité ? Dans le cas de Rabai, l'affichage, par le biais de l'exposition mais également de la médiatisation de pratiques culturelles et culturelles (bien que les rituels décrits plus hauts restent préservés), entraînera-t-il à terme une perte de sens, voire d'*intégrité* et d'*authenticité*, selon les termes employés par l'Unesco ? Quels seront les effets réels en termes d'impacts sociaux, environnementaux et économiques de cette nouvelle donne patrimoniale ? Et quel est le rôle que nous, chercheurs, y aurons joué ? Au final, peu d'attention a été prêtée au vécu de cette patrimonialisation par les hommes et femmes qui s'y sont impliqués et, dans le cadre du projet d'écotourisme de Rabai, un retour sur expérience mériterait d'être effectué. La société mijikenda actuelle est ainsi prise dans l'ensemble de ces contradictions et les *kaya elders* arabai ou giriama sont au cœur d'enjeux sociopolitiques et de stratégies de négociation que l'on doit mesurer non seulement localement, mais également à l'aune de la société kenyane contemporaine dans son entier.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALLARIN Marie-Pierre, 2009, Rabai, à la croisée des chemins : l'engagement missionnaire au combat pour la libération des esclaves (côte est-africaine, 1840-1907), in Didier Nativel, Fara Rajaonah (dir.), *Madagascar revisitée : En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, Paris : 183-197.
- 2011, *Les Kayas, forêts sacrées du Kenya*, *Des forêts et des hommes*, dossiers thématiques de l'IRD, 2011, <<http://www.mpl.ird.fr/suds-en-ligne/foret/index.html>> consulté le 21/06/2016).
- BALLARIN Marie-Pierre, MARKIW Luc, ASHIKOYE Okoko, 2011, *Les Kayas des Mijikendas*, vidéo en ligne, <<http://www.ird.fr/la-mediatheque/videos-en-ligne-canal-ird/les-kayas-des-mijikendas>>, 12 min.

- BALLARIN Marie-Pierre, KIRIAMA Herman, PENNACINI Cecilia (eds.), 2013, *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, *Uganda Journal* 53, Special Issue.
- BALLARIN Marie-Pierre, 2014, La mise en valeur du site de Rabai (côte kenyane) : un exemple de tourisme culturel et préservation du patrimoine en relation avec les communautés locales, *Les Mille Visages de l'Indian Océanie*, actes du colloque de Mahébourg, Mahébourg, commission de l'océan Indien : 74-81.
- BERLINER David, BORTOLOTTI Chiara, 2013, Introduction. Le monde selon l'Unesco, *Gradhiva* 18 : 4-21.
- BLANC-PAMARD Chantal, FAUROUX Emmanuel, 2004, L'illusion participative. Exemples ouest-malgaches, *Autrepart* 31 : 3-19.
- BRANTLEY Cynthia, 1978, Gerontocratic Government: Age-Sets in Pre-Colonial Giriama, *Africa: Journal of the International African Institute* 48 (3) : 248-264.
- CHIRO Lawrence, 2007, *Kaya Rabai, a Description of the Structural Arrangement and Traditional Management Protocols of Kaya Rabai*, 2007, CFCU (unpublished paper, 8 p.).
- COOPER Frederic, 1977, *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*, New Haven and London.
- CORMIER-SALEM Marie-Christine, DE ROBERT Pascale, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean, ROUSSEL Bernard, 2013, *Effervescence patrimoniale au Sud. Entre nature et société*, Paris, IRD, « Latitudes 23 ».
- GITHITHO Anthony, 1998, Natural Sacred Sites. Cultural Diversity and Biological Diversity, International Symposium, (CFCU internal report, Kilifi).
- GEARHART Rebecca, GILES Linda (eds), 2014, *Contesting Identities: the Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press.
- GITHITHO Anthony, 2003, The Sacred Mijikenda Kaya Forests of Coastal Kenya and Biodiversity Conservation, *The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, Paris, Unesco: 27-35, <<http://www.sacredland.org/kaya-forest>>, 24/03/2010.
- 2005, The Sacred Mijikenda Kaya Forests of Coastal Kenya: Traditional Conservation and Management Practices, in Thierry Joffroy, *Traditional Conservation Practices in Africa*, Rome, ICCROM Conservation Studies: 62-68.
- KENYA (STATE PARTY), 2008, *The Sacred Mijikenda Kaya Forests: Nomination Dossier for Inscription on the World Heritage List. Rapport d'expertise. Dossier d'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco*, Unesco, <<http://whc.unesco.org/fr/list/1231/documents>>, consulté le 17/05/2016.
- HERLEHY Thomas, MORTON Fred, 1988, A Coastal Ex-slave Community in the Regional and Colonial Economy of Kenya: The Wamisheni of Rabai, 1880-1963, in Suzan Miers, Richard Roberts (eds), *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin: 254-81.

- JUHÉ-BEAULATON Dominique (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés : Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Bénin)*, Paris, Karthala.
- KIBET Staline, NYAMWERU Celia, 2008, Cultural and Biological, Heritage at Risk: The Case of the Rabai *Kaya* Forests in Coastal Kenya, *Journal of Human Ecology* 24 (4): 287-295.
- KIRIAMA Herman, 2006, Excavations at *Kaya Bate*: An Ancient Mjikenda Settlement, in John & Jill Kinahan (eds.), *The African Archaeology Network: Research in Progress*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, « Studies in the African Past 5 »: 167-181.
- 2009, *Memory and Heritage: The Shimoni Slave Cave in Southern Kenya*, unpublished Ph.D. thesis, Deakin University.
- KRAPF JOHANNES Ludwig, 1860, *Travel, Researches and Missionary Labours During an Eighteen Year's Residence in Eastern Africa*, Boston, Ticknor and Fields.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, FOURNIER Anne, NIGNAN Saïbou, 2010, Les bois sacrés, faits et illusions : à propos des sanctuaires boisés des kasena (Burkina Faso), in Dominique Juhé-Beaulaton (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Benin)*, Paris, Karthala : 59-90.
- MITZANGE John, GILES Linda, 2014, The *Kaya* Legacy: The Role of the Mijikenda Makaya and *Kaya* Elders in Postcolonial Kenya, in Rebecca Gearhart and Linda Giles, *Contesting Identities: The Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press: 201-224.
- MEDARD Claire, 1998, Dispositifs électoraux et violences ethniques : réflexions sur quelques stratégies territoriales du régime kenyan, *Politique africaine* 70 : 32-39.
- MORTON Fred, 2008 (1990), *Children of Ham. Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*, Bloomington, Universe.
- MUTORO Henri W., 1987, *An Archaeological Study of the Mijikenda Kaya Settlement on Hinterland Kenya Coast*, unpublished PhD thesis, Nairobi, Nairobi University.
- NYAMWERU Celia, 2012, Natural Cultural Sites of Kenya: Changing Contexts, Changing Meanings, *Journal of Eastern African Studies* 6 (2) : 270-302.
- NYAMWERU Celia, KIBET Staline, PAKIA Mohamed, COOKE John, 2008, The *Kaya* Forests of Coastal Kenya: "Remnant patches" or Dynamic Entities?, in Michael Sheridan, Celia Nyamweru (eds), *African Sacred Groves: Ecological Dynamics and Social Change*, Oxford, James Currey: 62-86.
- NYAMWERU Celia, KIMARU Elias, 2008, The Contribution of Ecotourism to the Conservation of Natural Sacred Sites: A Case Study from Coastal Kenya, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*: 327-350.
- PARKIN David, 1991, *The Sacred Void: Spatial Images of works and Ritual Among the Giriama of Kenya*, Cambridge University Press, Cambridge.

- SCHLEMMER Grégoire, 2012, Introduction in Grégoire Schlemmer (dir.), *Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes*, Moussons19 : 5-15.
- SHERIDAN Michael, NYAMWERU Celia (eds), 2008, *African Sacred Groves. Ecological Dynamics and Social Changes*, Oxford, James Currey.
- SPEAR Thomas, 1978, *The Kaya Complex: A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, Nairobi, Kenya Literature Bureau.
- TENGEZA Amin, 1999, *The "Mijikenda Gravemarkers": Report of a Study on Timber and Live Tree Grave-Markers and Associated Traditions in Kayas Forests and Adjacent Areas of Kilifi District*, NMK/CFCU, Kilifi, unpublished paper.
- TINGA KAINGU Kalume, 2004, The Presentation and Interpretation of Ritual Sites: The Mijikenda Kaya Case, *Museum International* 56 (3/223): 8-14.
- 2008, Slavery Chains in the Rabai Sacred Sites, Kenya: The Challenges of Collecting and Exhibiting Sensitive Cultural Objects, NMK, Mombasa, unpublished paper.
- 1997, Spatial Organization of a Kaya: Kenya, *Past and Present* 35 (41/29): 35-41.
- VIERKE Clarissa, *Johann Ludwig Krapf: The Life and Work of a Missionary and Scholar-Traveller in Nineteenth-century East Africa*, *Proceedings of the Workshop on Life and Work of Johann Ludwig Krapf, Mombasa, September 11, 2007*, The Embassy of the Federal Republic of Germany, Nairobi.
- WILLIS Justin, 1993, *Mombasa, the Swahili and the making of the Mijikendas*, Oxford Clarendon Press.
- The Northern Kayas of the Mijikenda: A Gazetteer and a Historical Reassessments, *Azania XXXI*: 76-98.
- WILLIS Justin, MIERS Suzan, 1997, Becoming a Child of the House: Incorporation, Authority and Resistance in Giryama Society, *Journal of African History* 38: 479-95.

*Abstract***Listing The Sacred Mijikenda *kaya* Forests as UNESCO World Heritage Sites: « The Long Journey »**

Kayas are a major feature of Kenya's coastal strip. Originally residential sites, today they are regarded as sacred and play a central role in the identity of the Mijikenda, a group of linguistically-related Bantu speakers. For most of the twentieth century, local communities continued to venerate the forests, and achieved significant success in protecting them against encroachment without any State involvement.

In recognition of their rich natural and cultural heritage, legal gazettelement of *Kaya* forests as national monuments began in 1992, under the National Museums and Heritage Act. Because of the *kayas*' unique nature as high biodiversity, traditionally conserved sites, the Kenya State Party decided to present them for listing as UNESCO World Heritage Sites. They were added to the candidate list in 1999, indicating Kenya's intention to have them listed; so began the process of preparing a nomination dossier, outlining the outstanding universal value of the sites. This paper aims to present all the processes that led to the *kayas*' inscription on the World Heritage List, while also providing a first-hand testimony on this "long journey".

Keywords: Kenya, *kaya*, UNESCO, heritagization.

*Résumé***L'inscription des *kayas* sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO : « le long voyage »**

Les forêts *kayas* sont une des caractéristiques majeures de la zone côtière du Kenya. Sites refuges et d'habitation jusqu'à la fin du XIX^e siècle, elles sont aujourd'hui considérées comme « sacrées » et jouent un rôle fondamental dans l'identité des Mijikenda, un groupe linguistiquement apparenté aux Bantous. Durant la majeure partie du XX^e siècle, les groupes locaux ont su préserver la sacralité des *kayas* sans intervention de l'État, situation qui changea avec leur reconnaissance comme patrimoine national, en vertu de la loi sur les musées et le patrimoine national, en 1992. En raison de leur caractère unique et de leur importante biodiversité, l'État kenyan prit par la suite la décision de les présenter à l'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco. En 1999, elles furent ainsi placées sur la liste des candidats potentiels, point de départ de la préparation du dossier de nomination. Cet article vise à présenter l'ensemble des processus qui ont conduit à la décision de l'Unesco, en même temps qu'il offre un témoignage de première main sur ce « long voyage » vers l'inscription des *kayas* sur la liste du patrimoine mondial.

Mots-clés : Kenya, *kaya*, Unesco, patrimonialisation.

LISTING THE SACRED MIJIKENDA KAYA FORESTS AS UNESCO WORLD HERITAGE SITES: “THE LONG JOURNEY”

ANTHONY GITHITHO

COASTAL FOREST UNIT CONSERVATION NATIONAL
MUSEUMS OF KENYA, KILIFI-MOMBASA

Introduction: the Sacred Mijikenda Kaya Forests

The *kaya* forests (plural *Makaya*) are situated in the coastal plains and hills of Kenya, and are regarded as sacred by the coastal Mijikenda community. Now occupying a coastal strip approximately 50 km wide and over 300 km long, they are residual areas of once extensive lowland forest. *Makaya* are relatively small in size, ranging in area from 10 to over 400 hectares. To date, over fifty have been identified in the coastal Counties of Kwale, Mombasa and Kilifi.

The Mijikenda people are the dominant ethnic community in the coastal region stretching between Kenya’s border with Tanzania in the south, and the northern limit of Kilifi County near the Tana River. They are nine distinct groups (*Mijikenda* means “nine tribes”), who speak closely-related Bantu dialects sharing about 71% of their vocabulary. The groups are: A-Giriama, A-Digo, A-Duruma, A-Chonyi, A-Ribe, A-Rabai, A-Kambe, A-Kauma, and A-Jibana (the prefix “A” denotes a people or tribe).

All *kaya* forests bear the marks of human activity, particularly clearings and paths with cultural and historical significance. By definition, they differ from other types of sacred forested sites because of their history or tradition of settlement. In fact, *kaya* means “home” in most Mijikenda dialects. It is believed that *kaya* forests once contained hidden fortified villages, where the Mijikenda took refuge from their enemies when they first migrated into the region. The defensive function of these villages was crucial to their survival and was achieved by: (i) siting the *kaya* within thick forest so that it could only be approached on narrow forest paths; (ii) surrounding the village with a strong stockade; and (iii) burying sacred objects or *vingo*, which were essential to the material and spiritual well-being of the community, within the *kaya*, (Nyamweru 1998).

The *kaya* forests, with their clearings and sacred sites, are believed to be all that remains of the extensive forests and hidden villages, now preserved as ritual and spiritual sites in the rural landscape. The surrounding land was given over to agriculture during the nineteenth and twentieth centuries, as conditions became more secure and people moved out of the *kayas* to farm. They are regarded as the resting place of the ancestors; some communities

bury their dead in these places even today, as well as conducting various other traditional cultural rituals and ceremonies. The Mijikenda distinguish between “primary” (or initial) *kayas*, where they claim to have first settled on arrival in the area, and “secondary” ones, which were formed subsequently as the tribes dispersed. Locally, the “primary” *kayas* are believed to host the protective magic talismans brought from “Singwaya”—the original home of Mijikenda, somewhere north of the Tana River in present day Somalia.

Studies indicate that the *kaya* forests are important not only for their cultural heritage, but also for species conservation. Despite their relatively small size, studies on plant biodiversity values (including species rarity, endemism, etc.) have shown that seven out of the twenty highest-ranking forested sites were *kaya* forests (Githitho 2002)¹.

Mijikenda Community	Associated kaya Forests (primary sites first)
A-Giriama	kaya Fungo, kaya Jorore
A-Digo	kaya Kwale, kaya Kinondo and others
A-Duruma	kaya Gandini, kaya Mtswakara and others
A-Chonyi	kaya Chony and others
A-Ribe	kaya Ribe
A-Rabai	kaya Rabai
A-Kambe	kaya Kambe and others
A-Kauma	kaya Kauma, kaya Chivara
A-Jibana	kaya Jibana

Tab. 1: Mijikenda Groups and their Kayas

TRADITIONAL CONSERVATION

For most of the twentieth century, local communities continued to venerate the forests, and achieved significant success in protecting them against encroachment without any State involvement. Traditional cultural values and taboos were employed to conserve the sites’ sacred cultural and physical integrity. These included prohibitions against cutting or removal of any vegetation and wildlife, and against disturbance of physical features. Individuals who ignored these rules were likely to face the wrath of the spirits and suffer various misfortunes. Such rules also governed behaviour and demeanour within the sites, aiming to maintain an environment of tranquillity and sobriety (Githitho 2005).

1. The biodiversity values, while mentioned in the UNESCO dossier, were not emphasised: the *kayas* were presented as sites of cultural rather than natural heritage. However, there is a clear reference to the forests’ natural character in the statement of outstanding universal value.

Threats to the *kayas*

As the twentieth century progressed, *kayas* came under increasing threat for a variety of reasons. These included the erosion of traditional knowledge, and the loss of respect for and attachment to traditional values and manifestations. Mijikenda society, in common with other Kenyan communities, was undergoing rapid social and economic changes in the face of modernization, the establishment of the nation-state and the growth of the cash economy. Local social cohesion and shared values were reduced by migration, education and adherence to non-traditional religions. These changes were coupled with rising populations and increasing demand for land for agriculture, mining, tourism and urban infrastructure as well as forest products. The result was gradual encroachment on *kayas* for subsistence farming and other developments. Many small sites were severely degraded or lost.

The *kayas* became better known in the 1980s, following botanical surveys of Kenyan Coastal forests by the National Museums of Kenya in the 1980s and early 1990s (Robertson 1987; Robertson and Luke 1993). The surveys brought to light the biological richness and diversity of the *kayas* and underlined the role of traditional beliefs in conserving the sites. They also drew attention to the increased threats the sites faced. *Kaya* elders and local leaders were emboldened by this interest to call for the protection of their sacred sites, and were supported in these appeals by research institutions and conservation bodies.

National Monument Status and the Coastal Forest Conservation Unit

In recognition of their rich natural and cultural heritage, legal gazettelement of *Kaya* forests as national monuments began in 1992, under the National Museums and Heritage Act, which covered an initial list of 22 sites. The total number of *kaya* forests recognised as National Monuments is now 39, including the most important *kayas* in both Kwale and Kilifi Counties on the south and north Coast. Four were also gazetted as Forest Reserves under forest laws. Today, only a few *kayas* do not have any legal protection.

National Monument status mandated the State to support the *kaya* elders in protecting the sites, using its law enforcement machinery as necessary in addition to traditional laws. In 1992, the National Museums of Kenya formed a unit to care for the sites in partnership with the *kaya* elders and local community. That new department is still known today as the Coastal Forest Conservation Unit, CFCU. It has two offices, in Kwale and Kilifi, each manned by a small staff.

Between 1992 and 2000, the CFCU received project funding from a number of sources, but most came from the World Wide Fund for

Nature (WWF) for conservation activities for the *kayas*. CFCU staff were involved in:

- Expediting gazettelement of additional sites to those listed as National Monuments in 1992, in consultation with local communities;
- Boundary mapping and demarcation of all the sites;
- Activities to raise awareness about *kayas* and their conservation in the local areas and among the general public;
- Promotion of and support for local livelihood and development projects, in partnership with various organizations.

Gradually, through these and other activities, the *kayas* became better known regionally, nationally, and even internationally by the early 2000s. There was significant interest in the sites as key examples of cultural values serving to protect nature.

LISTING THE KAYAS AS WORLD HERITAGE SITES: THE GLOBAL STRATEGY

The UNESCO World Heritage List, established by the World Heritage Convention of 1972, is comprised of sites, which are deemed by the UNESCO World Heritage Committee to have outstanding universal value for humanity. The sites have exceptional natural or cultural qualities, or both combined, and each is truly unique.

The World Heritage site remains the property of the country on whose territory it is located, but it is considered in the interest of the international community to protect it for future generations. Its preservation becomes a concern of the global community as a whole. Placing a site on the list not only endows it with global recognition, but also provides an additional layer of protection. Listed sites are deemed to have “integrity” (wholeness or completeness), “authenticity” (genuineness, originality), and meet at least one of the ten criteria listed by the Operational Guidelines for the implementation of the World Heritage Convention:

- I. “Represents a masterpiece of human creative genius and cultural significance”;
- II. “Exhibits an important interchange of human values, over a span of time, or within a cultural area of the world, on developments in architecture or technology, monumental arts, town-planning, or landscape design”;
- III. “To bear a unique or at least exceptional testimony to a cultural tradition or to a civilization which is living or which has disappeared”;
- IV. “Is an outstanding example of a type of building, architectural, or technological ensemble or landscape which illustrates a significant stage in human history”;

- V. "Is an outstanding example of a traditional human settlement, land-use, or sea-use which is representative of a culture, or human interaction with the environment especially when it has become vulnerable under the impact of irreversible change";
- VI. "Is directly or tangibly associated with events or living traditions, with ideas, or with beliefs, with artistic and literary works of outstanding universal significance";
- VII. "Contains superlative natural phenomena or areas of exceptional natural beauty and aesthetic importance";
- VIII. "Is an outstanding example representing major stages of Earth's history, including the record of life, significant on-going geological processes in the development of landforms, or significant geomorphic or physiographic features";
- IX. "Is an outstanding example representing significant on-going ecological and biological processes in the evolution and development of terrestrial, fresh water, coastal and marine ecosystems, and communities of plants and animals";
- X. "Contains the most important and significant natural habitats for in-situ conservation of biological diversity, including those containing threatened species of outstanding universal value from the point of view of science or conservation".

This prestigious designation is much sought after by States for their sites, as a badge of high distinction. It is an obvious draw for tourism, and also attracts funding for conservation and research activities. The sacred Mijikenda *kaya* forests were placed on Kenya's tentative (candidate) list with the World Heritage Committee in 1999. This was a firm indication of the Country's intention to have them listed as World Heritage.

Before the 1990s there were relatively few sites of both natural and cultural heritage importance like the *kayas* on the list, and none from Africa. However, this changed with the implementation of UNESCO's "Global Strategy for a Representative, Balanced and Credible World Heritage List", which began in 1994. This strategy aimed to produce a World Heritage List that reflected the world's cultural and natural diversity. It had been noted that there was a preponderance of cultural rather than natural heritage sites on the List, and that the majority of sites were in Europe².

Through a series of meetings and consultations, the World Heritage List criteria were analysed and expanded in scope, to better embrace all human co-existence and interaction with land, as well as spiritual and creative

2. Europe is still overrepresented on the List.

expressions. The movement was best encapsulated in the Nara Declaration of 1994, which among other observations noted that:

All judgments about values attributed to cultural properties as well as the credibility of related information sources may differ from culture to culture, and even within the same culture. It is thus not possible to base judgments of values and authenticity within fixed criteria. On the contrary, the respect due to all cultures requires that heritage properties must be considered and judged within the cultural contexts to which they belong.

Depending on the nature of the cultural heritage, its cultural context, and its evolution through time, authenticity judgments may be linked to the worth of a great variety of sources of information. Aspects of the sources may include form and design, materials and substance, use and function, traditions and techniques, location and setting, and spirit and feeling, and other internal and external factors³.

Kenya participated actively in the process. Meetings that were particularly significant with regard to the *kayas* were the expert meetings on African Cultural Heritage, held in Tiwi, Kenya, in March 1999, and the Expert Meeting on Authenticity and Integrity in the African Context in Great Zimbabwe, Zimbabwe, in May 2000. The National Museums of Kenya – CFCU Coordinator, Anthony Githitho, attended these meetings as a Kenyan delegate, and it was at these forums that he began to have an understanding of the World Heritage Convention.

THE FIRST MIJIKENDA KAYAS WORLD HERITAGE NOMINATION DOSSIER

The preparation of the dossier

The first World Heritage nomination dossier for the Sacred Mijikenda *kayas* as a serial (or composite) site was submitted in early 2005⁴. A nomination dossier is a detailed file containing exhaustive information about a site or sites, and an argument for the universal importance of its unique cultural or natural values. The UNESCO World Heritage Committee then chooses whether to list the site, on the basis of the dossier and the strength of its thesis.

3. Voir le site <whc.unesco.org/document/9379>, accessed 12 July 2007.

4. The tentative list in which *Kayas* were placed by Kenya in 1999 is simply a list maintained by UNESCO for each country, and does not include detailed descriptions. Placing a site on the tentative list is an indication of intent by a State to prepare a dossier or file for nomination.

A team was formed in 2004, consisting of Herman Kiriamu, Head of Coastal Archaeology at Mombasa, and CFCU staff led by Anthony Githitho. None of the group had any previous experience of this type of process, despite their significant knowledge and experience of *kayas* from their work. Nonetheless, they were required to beat the annual deadline of the end of January 2005 for nomination and submission. Reference was made to the World Heritage Committee "Operational Guidelines" and other documents, but for a new practitioner the guidelines sometimes appear complex and unfathomable.

One point that was not clear to the team was whether all *kayas* should be included in the dossier, or a selection of sites in the best condition. As indicated above, there are over fifty *kaya* sites, and they are in differing states of conservation as the result of various historical processes. It was decided that the file should include 36 *kayas*, including almost all the sites gazetted as National Monuments. This was a very large number for nomination, and would lead to problems later. The list included well-preserved sites, but also *kayas* facing severe threats from various sources. Owing to their large number, it was also not possible to go into sufficient detail into the value of each individual site. The correct nomination approach is to select the "best of the best", having "outstanding universal value" as well as authenticity and integrity (wholeness) as they are. The group had assumed wrongly that cases are presented in order to secure protection for them. Due to the strong time pressures, as 2004 drew to a close, the main document was written with less care and attention to detail than would have been ideal. There was also limited time to raise awareness of the nomination among *kaya* elders and local communities. The document, following the standard format, included sections on:

- Basic description of the sites;
- Their outstanding universal value;
- Comparison with similar sites worldwide;
- Elaboration on their authenticity and integrity;
- Description of management;
- Factors affecting the sites;
- Bibliography, images, maps and other materials.

It also included a management plan framework document, which was a key requirement for the document. Although the dossier was submitted before the deadline of 1 February 2005, failure to produce all the required supporting materials and documentation meant that it was only officially accepted by the World Heritage Committee Secretariat by February 2006, one year later. A process of appraisal then began that would culminate in its presentation to the World Heritage Committee in its annual session seventeen months later, in mid-2007.

Although the nomination was not to come before the UNESCO World Heritage Committee in its 31st annual session in Vilnius, Lithuania in 2006, the CFCU Coordinator attended the proceedings in the Kenyan delegation. At the meeting, the Committee appraised nominations from various countries, after analysis by the advisory bodies. The advisory bodies to the World Heritage Convention include the International Council on Museums and Sites (ICOMOS), the International Centre for Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM), and the International Union for the Conservation of Nature (IUCN). In the course of these sessions, the shortcoming of the *kayas* dossier –by then already submitted– became progressively clearer to the Kenyan team. However it was too late to withdraw the dossier, which was already progressing slowly through the system.

With acceptance of the *kayas* application in February 2006, the mandatory evaluation mission of cultural and natural heritage specialists was dispatched to the *kayas* in October 2006. Over a period of one week, CFCU staff took the evaluation mission team to various sites, and introduced them to *kaya* elders and local community leaders. They also talked to officials of relevant state agencies and non-governmental organizations, both in the Coastal Region and in their headquarters in Nairobi. These included the Kenyan Forest and Wildlife Services, Government Administrative Officers, and conservation organizations like Nature Kenya and WWF.

The evaluation team was able to observe the wide range of conditions obtaining in the *kayas*, and also raised many issues during the process. For example at *kaya* Chivara in Kilifi, they pointed out that the *kaya*, which is on a hill, had a telecommunication pylon standing conspicuously on its summit. This significantly affected its cultural and visual authenticity, though it was in the dossier list. The mission team's final report would be forwarded to the World Heritage Committee, to facilitate examination of the *kayas* nomination.

The 31st World Heritage Committee Session Decision

Following the evaluation mission, the sacred Mijikenda *kayas* dossier could finally be presented to the UNESCO World Heritage Committee. The 31st session was convened in June and July 2007 in Christchurch, New Zealand. Kenya was represented by a delegation led by the then Minister of State for Heritage, which also included the Kenyan Ambassador to UNESCO, the Kenyan Permanent Representative to the Committee, and the Director-General of the National Museums of Kenya, with a technical support team which included the CFCU Coordinator.

The essential functions of the World Heritage Committee, which is constituted of 21 rotational State Party members, are to:

- Identify, on the basis of nominations submitted by States Parties, cultural and natural properties of outstanding universal value which are to be protected under the Convention, and to list those properties on the World Heritage List;
- Monitor the state of conservation of properties inscribed on the World Heritage List, in liaison with the States Parties; decide which properties included in the World Heritage List are to be inscribed on or removed from the List of World Heritage in Danger; and decide whether a property may be removed from the World Heritage List;
- Examine requests for International Assistance from the World Heritage Fund.

For World Heritage List nominations, the Committee considers reports and recommendations prepared for each site by the advisory bodies to the World Heritage Committee (ICOMOS and ICCROM for cultural heritage, and IUCN for natural heritage) before deciding on whether a site should be placed on the World Heritage List. There are actually four possible decisions in each case:

- To inscribe a nomination on the World Heritage List;
- Not to inscribe (this means outright rejection);
- To refer a nomination (return to State Party for corrections, further information);
- To defer a nomination (return to State Party with recommendation to fundamentally reconstitute the dossier).

To facilitate efficient management of such a large international meeting, the general format of deliberations is discussions based on an issue summary and draft (proposed) resolution or decision prepared beforehand by the Secretariat. The resolution may be adopted with minimal changes, significantly reconstructed depending on the Committee's discussion, or even withdrawn.

In 2007, the Committee was presented with a total of 45 nominations, 37 of which were new nominations having not been presented before. The *kayas* file was considered along with others from all over the world, including three others from Africa and several from Europe, the Americas, Asia and Oceania.

The reports of the advisory bodies and the draft decisions of the Committee itself are normally shared with participants before the actual deliberations. The Kenya Delegation was therefore not caught by surprise by the recommendations put to the Committee on the *kaya* nomination for deliberation. The advisory bodies found that the dossier was unsatisfactory on a number of counts as follows:

- The basis for identification of the 36 sites was not clear. It was recommended that a set of (cultural and natural) criteria be used to

narrow down the selection to a manageable number. It was evident that some of the sites were severely threatened and did not satisfy integrity criteria.

- Comparative analysis of similar sites around the world had not been adequate with respect to both cultural and natural attributes, and more work was needed in this section of the file.
- Though there was substantial research information on the *kayas* in existence, it was not reflected in the document, nor employed to support numerous assertions in the text. References/attribution to documentation needed to be made with respect to historical claims and traditional practices.
- The criteria which, were selected in the dossier for the nomination (3, 4 and 5) were judged not to be optimal, or at least not well argued.

In general, though, the *kayas* clearly appeared to have authenticity, and some had integrity as defined by the operational guidelines. However, the dossier did not make a strong enough case. The advisory bodies therefore advised that more work was needed to improve the document, and recommended to the Committee that the application be deferred. In effect, this would mean that the State Party should go back and start the process anew, as if no previous nomination existed.

The Kenyans were prepared for this outcome and had lobbied with other national delegations at the conference, especially from Africa, to support a modification of the deferral proposal. While the Kenya State Party accepted that the dossier was inadequate, it preferred that the nomination be referred, or sent back for improvements and corrections. This would be better than deferment, which provided no timeframe for reapplication. Referral would enable Kenya to bring back the dossier within two years at the most, and the work done so far would not be lost.

When the *kayas* discussion opened on the floor, various Member States spoke in support of the nomination, opposing the deferral draft decision as too severe. Although a member of the World Heritage Committee, Kenya itself could not participate in the discussion due to the conflict of interest. Benin observed that some of the statements in the draft resolution seemed to be incorrect, and India suggested that the advisory bodies had not sufficiently advised the Kenya State Party in compiling its dossier. Others, such as Spain, argued that some of the justifications only needed to be expanded and more information sought from the Kenya State Party. It was pointed out that IUCN, which had conducted the evaluation jointly with ICOMOS, had produced a much more complimentary report than the latter.

In a statement to the Committee, Kenya's Minister for Heritage Hon Suleiman Shakombo made a strong appeal for inscription of the *kayas*.

The general tone the discussion, however, seemed to support referral as opposed to deferral, but clearly not inscription. Canada proposed and received majority support for an amendment to refer the nomination. The World Heritage Committee decision 31 COM 8B 21 decision on the *kayas* in the 31st session was therefore as follows:

The World Heritage Committee,

1. Having examined Documents WHC-07/31.COM/8B and WHC-07/31.COM/INF.8B1
2. Refers the nomination of the Sacred Mijikenda *kaya* Forests, Kenya to the World Heritage List back to the State Party to allow it to:
 - Carry out documentation and surveys of the cultural and natural aspects of the *kayas* and historical research from oral written and archaeological sources in order to reconsider and justify the inclusion of the selected sites in the nomination and to justify the application of the criteria.
 - Designate all *kayas* as National Monuments
 - Further develop the draft management plan to integrate the conservation of cultural and natural resources and traditional and non-traditional conservation and management practices, and to support sustainable development initiatives which allow full participation of, and benefit to, local communities.
 - In the short term, consider how further protective measures may be put in place to ensure no further erosion of the *kayas* in the face of threats from development, extraction and poaching.
 - Consider ways to identify and protect the settings of the *kayas* from major developmental threats particularly mining.
3. Recommended the State Party to consider in the future a renomination in the future to add criterion (vi) to represent the sacred spaces and traditional knowledge and practices of the Mijikenda people.

Although this was as favourable an outcome as could be hoped for in the circumstances, the Kenya delegation was naturally disappointed. However, the challenge was now for Kenya to return with a better-constructed case for the *kayas* as soon as possible, at least within 18 months.

THE REVISED NOMINATION

On the delegation's return to Kenya in July 2007, the CFCU counted on having 18 months in which to work on an improved dossier for the *kayas*. This certainly seemed an adequate timeframe for the assignment, and it was expected that an excellent document would result. However, sometime in September, a decision was made at Ministerial level to submit

the revised dossier to the World Heritage Centre by the end-of-January deadline in 2008.

This unexpected development placed enormous pressure on the CFCU, as the five months remaining did not appear sufficient for the task at hand. In the team’s view, the document required extensive rewriting if it was to satisfy the standards of the Committee, which were now well understood.

Preparation and Submission

Nevertheless, the CFCU began work immediately on a new document. The first task was to identify a smaller number of high-quality sites, based on consistent criteria regarding cultural and natural value.

A matrix was developed which assessed all sites on the basis of traditional cultural ritual use and attachment, as well as forest site health and integrity. The analysis was based on field experience and knowledge of CFCU staff, consultations with elders, and existing documentation. The result was a shortlist of 12 sites which, not surprisingly, comprised mainly of primary *kayas*, which tend to be the best protected by local communities.

Kaya Forest Site	Mijikenda Community
kaya Fungo	A-Giriama
kaya Kambe	A-Kambe
kaya Jibana	A-Jibana
kaya Ribe	A-Ribe
kaya Kauma	A-Kauma
kaya Mudzimuvya kaya Bomu kaya Fimboni	A-Rabai
kaya Gandini kaya Mtswakara	A-Duruma
kaya Kinondo	A-Digo

Tab. 2: Selected Sites for the Nomination Dossier

For the purpose of equity, an effort had been made to include sites from all Mijikenda communities. However, site quality factors meant that *kaya* Chonyi, the primary *kaya* of the A-Chonyi, could not be included as it was extensively encroached and degraded, and so lacked integrity. The inclusion of a larger number of A-Rabai sites was a reflection of their superior forest quality and traditional authenticity.

CFCU staff went to the field to gather and record more systematic information on traditional use and protocols, and to develop maps of the

sites in participation with the *kaya* elders. All the available literature on the *kayas* was identified and assembled for the purpose of preparing the dossier. Although the stated purpose of the referral had been to provide more information and improve the dossier, in reality a new document was being developed. This was because extensive reorganization of the first dossier was required.

It fell upon the CFCU Co-ordinator, Anthony Githitho, to compile and write the new document, putting all the material together in the required sections. The pressures to complete the writing in less than five months were immense, especially considering that he had other duties and projects which could not be suspended. It meant that virtually every weekend during that period was occupied by the assignment. Care was taken this time to attribute information and make extensive references to historical and other records, in order to justify the arguments made in the dossier. Particular attention was paid to the section on how the *kayas* had developed historically, with which the advisory bodies had found fault. Each of the sites was examined and described in greater detail, with supporting diagrams and images. Criterion 6 was also added to 3, 4 and 5 as a basis for outstanding universal value, as suggested by the World Heritage Committee.

This assignment was pursued against a backdrop of severe political upheaval and instability in Kenya. The 2007 presidential election was fiercely fought, and the results were bitterly disputed between the two main competing parties. The announcement of election results at the end of December 2007 marked the onset of a period of violence and chaos. 1,300 people lost their lives, and the country was threatened with imminent disintegration as the violence took on ethnic undertones. The situation was eventually contained through a political compromise in the first months of 2008. Such events made the compilation of the dossier doubly challenging, but work proceeded steadily.

By the end of January 2008, against all the odds, the new nomination dossier had been completed, including the main text and various appendices of supporting material. An improved management framework document was also enclosed. The consensus within the Kenyan team was that it was a considerable improvement on the first dossier, and care had been taken with the presentation and formatting. It was duly accepted by the WHC secretariat and prepared for discussion in the 32nd session of the Committee, which was to be held in Quebec City Canada from the 2 to the 10 July.

The Kenya Delegation's Strategy for Quebec

As the Quebec meeting drew near, the Kenyan delegation was also developing a strategy to ensure success for the *kaya* nomination. Nothing was to be left to chance. To conclude discussions on the *kayas* and other

elements of Kenya's World Heritage agenda, a meeting was held in June in Nairobi. This was attended by the Heritage Ministry and agencies involved in heritage, including the National Museums of Kenya, the Kenya Wildlife Service and the National Committee for UNESCO.

By this time, the WHC advisory body reports for the *kayas* had been received. Contrary to all expectations, ICOMOS had recommended that the second nomination again be referred. The recommendations of ICOMOS's evaluation of the revised nomination were that the State Party:

1. Undertake a more thorough comparative analysis to appraise all the *kayas* in order to justify the smaller number;
2. Withdraw *kaya* Kinondo from the nomination;
3. Designate *kaya* Kambe and *kaya* Ribe as National Monuments;
4. Enter into more formal agreements with *kaya* elders, to establish them as the responsible guardians of the *kayas*;
5. Modify the Management Plan to reflect the needs of the nominated sites;
6. Secure resources for the implementation of the management strategy and plans;
7. Identify the settings of the *kayas* and put in place buffer zones to protect them from major developmental threats;
8. Produce more detailed mapping of the *kayas*.

The recommendation on Kinondo was in response to references in the dossier to holiday real estate development neighbouring the *kaya*, which affected its setting. National Monument status under heritage laws did not change the ownership of the sites, nor did it reduce or modify in any way the traditional authority and activities of the elders. However, the Committee seemed to prefer actual contracts with the *kaya* elders, which would take time due to the complexity of local community stakeholding and trustee law in Kenya.

It was highly likely that the draft decision would also follow these lines. While dismayed by the report, the Nairobi meeting felt that these conditions did not constitute a substantial barrier to the inscription of the *kayas*. They did not preclude the fact that the *kayas* possessed Outstanding Universal Value; instead, they seemed to focus on ongoing management activities. It was agreed that any referral draft decision based on the ICOMOS position would be vigorously contested by Kenya and its friends, with a view to overturning it. The delegation would also employ the following tactics:

- A detailed response to the specific points and recommendations raised by ICOMOS would be prepared by the delegation for distribution to all WHC State Party committee members.

- On arrival in Quebec, the Kenya delegation would brief a meeting of the African delegates in detail about our concerns, so they could raise questions and issues to illuminate the case when the agenda item came up.
- One or two friendly State Parties would be primed during the specific session to request that Kenya, which could not volunteer on its own behalf, provide information on the *kayas* case.
- A short statement would be prepared to be read by the leader of the delegation from the floor, deflecting the ICOMOS comments, and urging inscription of the *kayas*.

Final push in Quebec

The Kenyan team attending the 32nd Session of the World Heritage Committee in Quebec City, Canada (2-10 July 2008), included the Permanent Secretary in the Ministry for Heritage and Culture, Dr Jacob Miaron; the Kenyan Ambassador to UNESCO, Dr Mary Khimulu; the Director of Sites and Monuments at the National Museums of Kenya, Dr Kibunja Mzalendo; and a small technical support team which included Anthony Githitho of CFCU, who had compiled the dossier.

Shortly after arrival in Quebec, meetings of the African delegates to the Session were held, as planned, on 2 and 3 July. These were convened by Dr George Abungu of Kenya, who was also the Africa Region Chair. Among the various African agenda items discussed was the *kayas*. The Kenyan team appealed for support to overturn the expected draft decision for referral, so that the *kayas* could instead be inscribed.

Kenya assured the African delegates of the greatly improved quality of the nomination. The team argued that ICOMOS objections, as stipulated in the advisory body reports, appeared to hinge on technicalities rather than substance. Some members present who had read the dossier concurred. All agreed to do what they could to promote the *kayas* nomination.

The Kenyans also approached various delegations from outside the Africa region individually, to ask for support for Kenya's case and provide a briefing package on the *kaya* nomination. These included USA, China and New Zealand. Other countries were seeking similar assistance for their sites from Kenya, which had good standing in the Committee.

While the canvassing took place on the sidelines, the team sat through the various sessions of the programme as it unfolded. The early agendas included, as usual, administrative decisions, World Heritage policy developments, emerging heritage issues and challenges, and funding. Discussions then moved to the sites themselves, noting new additions to the candidate lists of various countries, and nomination dossiers which had been accepted for processing and examination in the following year.

The session on inscription of sites to the World Heritage List is normally placed towards the end of the programme, and is eagerly awaited by all as the highlight of the meeting. Leading up to it, there was a lengthy examination of very numerous “State of Conservation” reports for sites which were already on the list.

During this wait, the Kenya delegation became concerned when they noticed that the *kayas* agenda item did not appear in the main list of sites to be examined with regard to inscription. After a period of anxiety, the item was located on an additional “Addendum” list. This led to speculation that the World Heritage Secretariat had not been prepared for the *kaya* discussion during this year’s meeting, as the dossier come back from the State Party sooner than expected. In any case, it was now on the table.

The Inscription

The examination of sites for inscription to the World Heritage List began at last, and the cases were considered one by one. There were 48 candidates for inscription that year, of which 32 were ultimately successful. Inscriptions were accompanied by general applause by the meeting, and jubilation by successful State Party delegations, while rejection was marked by genuine distress and disappointment. Intense debates were witnessed where cases appeared to be marginal and could go either way.

The Sacred Mijikenda *kayas* nomination came up near the end of the session. As expected, ICOMOS read out the recommendation for referral, arguing that the State Party had not clearly shown in the report how the much shorter list of sites of 12 *kayas* was arrived at. This was, in fact, an oversight in the dossier. ICOMOS also noted that the earlier comparative analysis had not been improved upon (also correct, as the emphasis had been on selecting the sites and expanding the information given on each one).

Despite these and other remarks, it became apparent to many Committee members that there did not seem to be a dispute over the Outstanding Universal Value of the *kayas* per se. The issues seemed more procedural and technical. This made State Members more relaxed about supporting a change of the draft decision to ‘inscription’, or at least not opposing it.

As planned, an African State Member then asked the Kenyan delegation to respond to the ICOMOS report and provide more information. Dr Kibunja Mzalendo took the opportunity to read from a prepared rebuttal to the ICOMOS objections. He reiterated that Kenya had prepared a highly competent dossier, selecting fewer sites, as advised by ICOMOS, on the basis of a matrix of cultural and natural values, as well as integrity. The conditions now placed by ICOMOS plainly did not constitute a barrier to inscription, and seemed more like ongoing management prescriptions.

Dr Abungu, the Africa Chair, also stood and eloquently expressed the frustration of African State Parties, Kenya included, at the slow progress made by the Committee in adding sites from the region to the List. Other members from various regions contributed, focusing the discussion on the question of whether the sites had Outstanding Universal Value or not. There seemed to be general consensus that they did, notwithstanding the alleged shortcomings of the new dossier.

After significant discussion, the Chair summarized that there seemed to be consensus to change the draft decision from referral to inscription. ICOMOS bowed to the mood of the House, but recommended that *kaya* Kinondo be excluded from the inscription, due to site integrity issues. There being no objection from any quarter, the motion was amended and, with the fall of her gavel, the Chair announced the inscription of the Sacred Mijikenda *kaya* Forests on the UNESCO World Heritage List.

Amid general applause and congratulations, the Kenya Delegation Leader, Dr Jacob Miaron, read a short speech of thanks to the Committee, affirming Kenya's commitment to protect the sites and faithfully complimenting the World Heritage Convention as a whole. Shortly afterwards the delegation, communicated the good news by email to Kenya. As they did so, they could not help but reflect on what a difficult and torturous journey it had been to reach this happy conclusion. But it had all been worth it.

Committee Decision

32 COM 8B.50

The World Heritage Committee,

1. Having examined Documents *WHC-08/32.COM/8B.Add* and *WHC-08/32.COM/INF.8B1.Add*,
2. Inscribes the Sacred Mijikenda *kaya* Forests, Kenya, with the exception of *kaya* Kinondo, on the basis of criteria (iii), (v) and (vi);
3. Adopts the following Statement of Outstanding Universal Value:

"Spread out along around 200km of the coast province of Kenya are ten separate forested sites, mostly on low hills, ranging in size from 30 to around 300 ha, in which are the remains of fortified villages, *kayas*, of the Mijikenda people. They represent more than thirty surviving *kayas*. The *kayas* began to fall out of use in the early 20th century and are now revered as the repositories of spiritual beliefs of the Mijikenda people and are seen as the sacred abode of their ancestors. The forest around the *kayas* have been nurtured by the Mijikenda community to protect the sacred graves and groves and are now almost the only remains of the once extensive coastal lowland forest."
4. Recommends that the State Party continue with, and complete, the process of developing individual site plans for the nominated *kayas*, to supplement the strategy and management plan document, integrating the conservation of cultural and natural resources and traditional and non-traditional conservation and management practices;
5. Requests the State Party to:
 - a) undertake thorough analysis of all the *kayas*, in order to identify those, which might be added to the serial nomination in due course;
 - b) designate *kayas* Kambe and *kaya* Ribe as National Monuments;
 - c) enter into agreements with *kaya* Elders to establish them as the guardians of the *kayas*;

- d) modify the Management Plan to reflect the needs of the nominated *kayas*, in particular integrating the conservation of cultural and natural resources and traditional and non-traditional conservation and management practices;
- e) secure resources for the implementation of the management strategy and plan;
- f) identify the settings of the *kayas* and put in place Buffer Zones with protection from major developmental threats, particularly mining extraction and building construction, and other appropriate measures to protect the wider settings;
- g) produce more detailed mapping of the *kayas*.

6. **Further requests** the State Party to submit a report by 1 February 2009 on the issues highlighted above;

7. **Further recommends** the State Party that it supplement the traditional zoning practices which provide for an area of limited utilization on the periphery of the *kaya* forest, by putting in place formal buffer zones and other appropriate measures, as additional protection from major development threats, including mining, quarrying, and building construction, to protect the settings of the *kayas*.

Tab. 3: The World Heritage Committee Decision – 8 July 2008

REFERENCE LIST

- ANONYM, undated, *Report of the Meeting of the Africa Group in Quebec, Canada on 2nd July 2008* (Internal NMK document).
- ANONYM, undated, *Kenya delegation to the 32nd Session of the World Heritage Committee*, Country Position and Strategy, Quebec, Canada, 2-10 July 2008 (Internal NMK document).
- BURGESS Neil, CLARKE G. Philip (eds.), 2000, *Coastal Forests of Eastern Africa*, IUCN Forest Conservation Programme, Gland, Switzerland and Cambridge.
- GITHITHO Anthony, 2005, The Sacred Mijikenda *Kaya* Forests of Coastal Kenya: Traditional Conservation and Management Practices, in Thierry Joffroy, *Traditional Conservation Practices in Africa*, Rome, ICCROM Conservation Studies: 62-68.
- 2006, *Report of the Kenya Delegation to the 30th Session of the UNESCO World Heritage Committee*, Vilnius, Lithuania 8-16th July 2006 (Internal NMK report).
- (undated), *Brief Report of the ICOMOS/IUCN Evaluation Mission of the Mijikenda Sacred kaya Forests Nomination 1-8 October 2006* (Internal NMK report).
- IUCN, 2007, *Evaluation of Nominations of Natural and Mixed Properties to the World Heritage List: Report to The World Heritage Committee*.
- KENYA (State Party), 2008, *The Sacred Mijikenda Kaya Forests: Nomination Dossier for Inscription on the World Heritage List, Rapport d'expertise. Dossier d'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco*, <<http://whc.unesco.org/fr/list/1231/documents>>, 05/07/2009.
- Nyamweru C.K, 1998, *Sacred Groves and Environmental Conservation*, Frank Piskor, New York, Faculty lecturer St. Lawrence University.

- NYAMWERU Celia, KIBET Stanley, PAKIA Mohamed, COOKE John, 2008, *The Kaya Forests of Coastal Kenya: "Remnant patches" or Dynamic Entities?*, in Michael Sheridan, Celia Nyamweru (eds.) *African Sacred Groves: ecological dynamics and social change*, Oxford, James Currey: 62-86.
- REPUBLIC OF KENYA, 2008, *ICOMOS Report and Recommendations on Sacred Mijikenda Kaya Nomination to the 32nd Session of the World Heritage Committee: Kenya State Party Response*, Quebec, Canada, 2-10 July 2008 (Internal document).
- ROBERTSON Suzan A., 1987, Preliminary Floristic Survey of the *Kaya Forests of Coastal Kenya*. Unpublished Report to the Director National Museums of Kenya and WWF International, NMK, Nairobi.
- SPEAR Thomas, 1978, *The Kaya Complex: A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, Nairobi: Kenya Literature Bureau.
- UNESCO, 2005, *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. Inter-Governmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. WHC.05/02*, World Heritage Centre <whc.unesco.org/en/globalstrategy>.

*Abstract***From sacred grove to cultural site: the role of socio-economic dynamics in the conservation of *kaya Mudzi Muvya*, Kenya**

This paper presents the findings of a study conducted in one of the sacred forests along the Kenya Coast – *kaya Mudzi Muvya*, now inscribed as a World Heritage Site. Like other sacred forests along the Kenya coast and hinterland, *kaya Mudzi Muvya* faces degradation threats as a result of a confluence of factors, ranging across social, cultural, economic, and political domains. Although still highly culturally and spiritually significant, anthropogenic pressures such as unsustainable resource harvesting puts the future of these sacred forests at risk. The purpose of this research was to explore social and cultural as well as economic influences in the sustainability of bio-cultural heritage at *kaya Mudzi Muvya*.

Keywords: Sacred sites, *Kaya*, Heritage, Natural resource, Resource Use Trends.

*Résumé***De bois sacré à site culturel : dynamiques socio-économiques et protection de la *kaya Mudzi-Muvya***

Cet article présente les résultats d'une étude menée dans l'une des forêts sacrées de la côte kenyane, *kaya Mudzi Muvya*, aujourd'hui inscrite sur la liste du Patrimoine Mondial de l'Humanité. Comme d'autres forêts de la côte ou de l'intérieur, la *kaya Mudzi Muvya*, doit faire face à des menaces d'origines diverses (sociales, culturelles, économiques et politiques). Bien que ces forêts aient encore une valeur culturelle et spirituelle très importante, les pressions anthropiques telles que la collecte de ressources non renouvelables les mettent en danger. Le but de cette recherche était d'explorer les influences sociales, culturelles et économiques dans la conservation de patrimoine biologique et culturel de la *kaya Mudzi Muvya*.

Mots-clés : Sites sacrés, *Kaya*, patrimoine, ressources naturelles, usages.

FROM SACRED GROVE TO CULTURAL SITE: THE ROLE OF SOCIO-ECONOMIC DYNAMICS IN THE CONSERVATION OF *KAYA MUDZI MUVYA*, KENYA

CHISTIN ADONGO
DOCTORANTE EHES

Discourses on sacred groves have shifted from describing them as static relics to understanding them as dynamic systems with historically contingent complexities (Sheridan 2009). This is due to the fact that these groves have been created by human agency, which itself continuously undergoes change. Groves have been widely discussed (Nyamweru 2008; Sheridan 2009; Kiriama 2013; Spear, 1978) as spaces associated with social power, and sites where it is exerted. Maddox (2009) defines sacred groves as “natural areas set aside by local communities for ritual use and protected by powerful spiritual forces”¹.

Although it might appear as though sacred groves are conceptualized uniformly across entire communities, meanings of these sites are often multiple, overlapping and ambiguous, as Sheridan notes (2008). The same sacred grove could carry multiple layers of meaning, depending upon the social, political and economic contexts. As a result, the meanings of these sites are often contested. Kiriama (2010) discusses how our physical being is reinforced by the intangible, discusses how the unseen powerful charms and rituals associated with sacred groves reinforce the existence of the physical sites. Sacred groves have been referred to as natural sacred sites (Nyamweru and Kimaru 2008) or even sacred natural sites (Kiriama 2013). If these sacred groves (including the ecosystem within which the sacredness exists) are seen as dynamic, then natural sacred and sacred natural fall short of adequately describing these sites, for they are hardly always natural.

Nonetheless, what is irrefutable is that sacred groves are facing significant social, political and economic threats. Land grabbing, encroachment, fragmentation, human population increase and cultural dynamics have all been labelled culprits in the deterioration of sacred groves (Kibet and

1. This communication is part of my MSc dissertation and discusses the findings of a study conducted in one *kaya* forest called *kaya Mudzi Muvya* between 2008 and 2011. This *kaya* is located in the hinterland of Kenya's coastal region in Rabai, and is one of the eleven sacred *kayas* that have been inscribed in the World Heritage List of 2008 and opened to the public through an ecotourism program funded by the Embassy of France in Kenya. Data collection was used to amass qualitative (opinions, feelings, knowledge or input) and quantitative data (resource use trends) as appropriate in this case study.

Nyamweru 2008; Jacobs 2008; Githitho 2005). Other than being sacred, these sites are often also ecological systems containing resources important in supporting livelihoods. Several studies (Githitho 2005; Fletcher *et al.* 2007; Moody 2009; Kibet and Nyamweru 2008) describe the uses of sacred groves, which include provision of wood fuel, timber, charcoal, grazing areas and cultivation. *Kaya* forests in Kenya are one example of such sacred groves that are continually under threat of extirpation.

In 2005, Githitho described how, while many forests in Kenya underwent degradation, *kaya* forests remained “the best-conserved forests” owing to their sacredness and significance to the Mijikenda community. The implication was that the Mijikenda, as a community, had a high regard for the forest ecological system due to the sacred value attached to it. For this reason, it was largely unaffected by destructive anthropogenic activities. Kibet (2002) showed that land surrounding the forested *kaya* was heavily settled and farmed with crops: “Because of land use pressures in the more productive agricultural areas, the gardens are farmed right up to where the *kaya* begins”. However, recently a study of *kaya Bate* in Malindi revealed that things were changing (Adongo 2007). Global trends including climate variability, the transformation of livelihoods and lifestyles, ‘modernization’, cultural dynamics and disappearing systems of knowledge, as well as pressure to provide for basic needs, were all taking a toll on the *kayas*. This study also showed that it was not only the physical *kayas* that were undergoing change, but perceptions of them as well. The same community who had been documented to deliberately conserve the *kayas* now showed indifference towards their sustainable use.

According to Nyamweru *et al.* (2007), decreasing economic power coupled with population growth have exerted pressure on all natural resources, including the communally-owned *kaya* forests. At the same time, the indigenous institutions responsible for controlling access to the forest resources have been weakened by the impacts of colonial rule, Islam, Christianity and post-colonial Kenyan policies.

THE RABAI KAYA FOREST, KAYA MUDZI MUVYA

Kaya forests are small patches of forested land along the Kenyan coast. They range in size from 10 to 400 ha, and are thought to be what remains of a much more extensive forest (Robertson 1993). They were occupied by the Mijikenda, strategically situated inside thick forests (*kaya* forest) and fortified for security. Each *kaya* had entrances that were heavily guarded, and was further protected by buried charms with the power to exert negative forces on transgressors. In the late nineteenth century, when the

Mijikenda moved out of the *kayas* to farm outside, they remained under the responsibility of *elders* with the mandate of controlling use of and access of the *kaya* (Githitho 2005; Ballarin and Githitho this volume). The rich biodiversity of the *kaya* forests was recognized in the 1980s by the National Museums of Kenya (Robertson 1984, 1987; Robertson and Luke 1993).

The Mijikenda occupy the three coastal administrative Counties of Kilifi, Mombasa and Kwale. They consist of nine sub-groups, namely: *Agiriama*, *Achonyi*, *Akauma*, *Akambe*, *Arihe*, *Adzihana*, *Arabai*, *Adigo* and *Aduruma*. They share similar dialects and very similar culture (Kiriama 2009; Githitho 2008; Gerheart and Giles 2014). The origins of the Mijikenda is the subject of considerable debate. Oral narratives collected by Spear (1978) suggest migration from a northern homeland (Singwaya or Shungwaya). Spear's informants told him how their ancestors left their original settlements and migrated southwards due to animosity from the Galla people, drought and famine. They then established settlements called *kaya* (plural *Makaya*) on hilltops and inside thick forests. Helm (2002) suggests two alternative scenarios, neither of which includes an *en masse* migration from Singwaya in the sixteenth century AD. Recent archaeological findings at *kaya* Mudzi Mwiru provide evidence of a tenth-century settlement (Kiriama 2013). However, it is unclear whether the occupants of this site were ancestors of the Mijikenda, meaning the migration never took place, or whether they are a different group who were displaced by the Mijikenda. Spear documents that by 1940s most of the *Makaya* had been abandoned (1978). After the abandonment of the primary *kaya* settlements, the Mijikenda cleared much of the primary forest in the areas surrounding the *Makaya* (Mutoro 1994). As a result, the *Makaya* were disconnected from each other. Today, about 50 *Makaya* have been identified (Githitho 2005; Kiriama 2013), and eleven of these, including *kaya Mudzi Muvya* where this study was conducted, are now inscribed as World Heritage Sites (Githitho this volume).

The main aim of this research was to explore *kaya Mudzi Muvya* through the eyes of the local inhabitants. By focusing on their perceptions and use of the forest, examining resource utilization trends in combination with land use and land cover change detection, I sought to understand and interpret the *kaya's* current status and possible future scenarios.

Kaya Mudzi Muvya was selected for this study for several reasons. It is listed as a World Heritage Site (2008), thus is a protected key conservation area involving multiple stakeholders. It is multifaceted: endowed with both cultural and natural heritages. At the same time, it is a resource to the communities that live around it. It is also one of the *kaya* forests that are conti-

nually degrading. Our concern was as follows: How do the inhabitants of Rabai perceive *kaya Mudzi Muvya*? How is the *kaya* used today? How has land use in Rabai changed over the past two decades? How has land cover in Rabai and *kaya Mudzi Muvya* changed over the past two decades?²

Kaya Mudzi Muvya is one of the *Arabai kayas* comprising: *Mudzi Mwiru Bomu*, *Fimboni* and *Mzizima*. The *kirabai* word for town is *Mudzi*; *Mudzi Muvya* thus refers to a new town. *Kaya Mudzi Mwiru* (black town) is considered the oldest. *Mudzi Muvya* covers about 580 hectares and is located in Kilifi County. It is situated at an altitude of 30m above sea level in the Valley of Kombeni River, and 300m above sea level at the top of Beyagundo hill.



Fig. 1 : Extract from Survey of Kenya topo map sheets 189/3 and 201/1, series Y/731, scale 1:50 000 wit location and boundary outlines of Bomu/fimboni (The Rabai kayas) and Mtswakara and Gandini (Duruama). (Source: <http://whc.unesco.org/en/list/1231/multiple=1&unique_number=1589>, accessed 24 May 2016)

2. In terms of methodology, the following methods of data collection were used to amass qualitative (opinions, feelings, knowledge or input) and quantitative data (resource use trends) as appropriate in this case study. Ground trothing was significant in establishing some truths on the ground, either discussed by my informants or from secondary literature. Purposive sampling technique was used to identify relevant people to interview. The idea was to choose some key informants who would best answer to the questions I was probing. These included: *kaya elders*, traditional healers, timber harvesters, charcoal manufacturers, fuel wood collectors, farmers, the Coastal Forests Conservation Unit officer, the local chief, and the National Museums of Kenya’s Rabai heritage manager. The data types collected depended upon the category of informant. One focus group discussion was arranged with the council of *kaya elders*. This was very informative with regards to, among other things: their structural organization; their roles in relation to the *kaya*; the criteria for being a *kaya* elder; responsibilities, daily activities, rules and regulations of access; the evolution of the *kaya* system; rituals, ceremonies and concerns. A household survey was conducted through questionnaires. Simple random sampling enabled a survey of 150 households in 11 villages around the *kaya* forest. This survey was particularly helpful in determining the fuel wood harvesting trends and targeted species at the household level. In terms of species identification, once I had listed the species preferred and targeted for different uses according to the informants (these were in the local *kirabai* dialect), the *elders* recommended me a guide who they felt had immense knowledge of *kaya* tree species. Together we went into the *kaya* forest and he showed me each of those species. For those I could not identify, I made a herbarium, which I later used to identify them.

Kaloleni Constituency has a population of approximately 197,033 (Kenya National Bureau of Statistics, 2009). Marginal mixed farming is augmented by formal employment, casual labour and small-scale businesses. The rainfall pattern here is influenced by the county's proximity to the Indian Ocean, relatively low altitudes, temperatures and winds. Annual rainfall ranges from 400 mm to 1200 mm in the hinterland and 900 mm to 1100 mm at the Coastal belt, with decreased intensity to the north and hinterland. This determines the type of crop production in each location. Our research, however, was limited to the location of Rabai, inhabited by about 600 households (Rabai chief's office records, 2011).

Although most inhabitants in Rabai belong to the Arabai subgroup of the Mijikenda, the area is increasingly becoming multi-ethnic as more Arabai people are selling their lands to outsiders before moving into the neighbouring cities of Mombasa and Malindi.

SOCIO-ECONOMICS DYNAMICS IN *KAYA MUDZI MUVYA*

Being a bio-cultural heritage and also a world heritage site, multiple state and non-state actors are involved in *kaya Mudzi Muvya* in one way or another. The following categories of stakeholders were identified:

- Users: these are the people (individuals or groups) who use the *kaya* forest. The users identified during the study were: local households, commercial loggers, medicine men, *kaya elders*, external fortune seekers, and tourists.
- Custodians: These are the people, groups of people or state actors mandated directly or indirectly, either culturally or statutorily, to protect or take care of the *kaya* forest. In this group there are: *kaya elders*, National Museums of Kenya/Coastal Forests Conservation Unit (CFCU), Kenya Forestry Service, Kenya Wildlife Service, National Environment Management Authority (NEMA), Ministry of Tourism, and the local administration.
- Managers: In this category are those who are directly involved in the daily responsibilities of managing, controlling access to, and conserving the *kaya* forest. CFCU (Coastal Forest Conservation Unit, National Museums of Kenya) and the *kaya elders* collaborate in the management of the *kaya Mudzi Muvya*.

Two categories of user groups were identified: those reliant on the *kaya* for spiritual reasons, and those dependent upon the *kaya* as a resource that supports their livelihoods. *Kaya elders* still regard the *kaya* forest as a sacred place; they hold regular meetings and occasionally perform secretive rituals in the forest. A relatively new category of spiritual users is the *kaya elders*' clients, who range from prominent politicians, especially during

elections, to affluent businessmen hoping for good fortune, to individuals seeking revenge on their adversaries. On one occasion, the elder I was due to meet with cancelled our appointment, because a politician showed up unexpectedly requesting his services. Initially, the elder had agreed that I could watch this event; however, on consulting with the politician, he was not comfortable being seen.

As a resource, *kaya Mudzi Muvya* provides wood and non-wood products to the local and neighbouring populace who depend on them. Wood fuel for domestic use is directly collected from the *kaya* forest and used for cooking and heating. It often consists of dead trees, broken branches and fronds. Sometimes experienced collectors, who sell their fuel wood locally, deliberately dry trees by debarking them, to ready them for collection a few days later. Harvesting live trees is illegal, according to both the *kaya elders* and the CFCU statutes governing forest management. Harvesting for commercial purposes, however, targets specific tree species, most often indigenous, due to their high calorific value that ensures high returns. Honey is the predominant non-wood product harvested from this *kaya* forest, and was introduced alongside an eco-tourism project implemented between 2007 and 2009 as a sustainable commercial use of the forest (see Ballarin this volume).

Means	Sources	Average No. Of trips/ week/HH	Average Quantity (Kg)/trip/ HH	Total quantity (Kg)/ HH/wk	Qty/HH/ month (tonnes)	Qty/ HH/year (tonnes)
Collected	Forest	2	25	50	1.5	549
	On Farms	12	6	72	2.2	805.2
Bought	Market	1	8	8	0.2	1.6

Tab. 1: Weekly, monthly and yearly estimates of the average quantity of wood fuel collected from *kaya Mudzi Muvya*, in comparison to the amount collected from farms and quantity of wood fuel purchased locally per household. This table indicates that an average of 33 tonnes of wood fuel is harvested weekly (for the 660 households), excluding timber extraction for building or commercialization. 67% collect their wood fuel directly from the *kaya* forest; 10% purchase logs both locally and from the nearby market; and 23% augment their collected wood fuel with purchases, made either locally or at the market centres.

Firewood collected directly from the *kaya* forest is often limited to one load (*mzigo*) of approximately 25 kg per collector. The 10% of people purchasing locally acquire their wood from more established harvesters who target older trees (through the debarking method mentioned previously), focusing on specific species considered to have high calorific value in order to maximize on their profits. A third category of harvesters uses power saws, targeting the neighbouring cities of Mombasa and Malindi and specializing in charcoal production and timber. 100% of these

more established harvesters (the people who do the actual cutting) are men, though it should not be overlooked that they may be exploiting the resources for others (employers), some of who may be women. This was not determined at the time of study.

Use	Most preferred species: also deliberately targeted
Wood fuel	<i>Ficus bussei</i> , <i>Flueggia virosa</i> , <i>Croton pseudopulchellus</i> , <i>Grewia</i> spp, <i>Crabia brevicaudata</i> , <i>Cynometra suaheliensis</i> , <i>Milletia usaramensis</i> , <i>mnyanyani</i> , <i>Albizia adianthifolia</i> , <i>Azzeria quazensis</i> , <i>Paramacrolobium coeruleum</i> , <i>Borassus aethiopum</i> , <i>Dalbergia melanoxylon</i> and <i>Albizia adianthifolia</i> , <i>Craibia brevicaudata</i> .
Medicine	<i>Azadirachta indica</i> , <i>Senna singuena</i> , <i>Cassia abbreviata</i> and <i>Combretum schumannii</i> , <i>Combretum hereroense</i> .
Poles	<i>Azzeria quazensis</i> , <i>Azadirachta indica</i> , <i>Grewia</i> spp, <i>Flacourtia indica</i> and <i>Tamarindus indica</i> .

Tab. 2: Some of the preferred species that are specifically targeted for different uses.

Plant species that are widely used for medicinal purposes were also documented. These are used either to remedy or palliate physical ailments or conditions supposedly caused by supernatural factors, such as witchcraft, as well as during important cultural or spiritual rituals, such as cleansing. Most of these species are used in combination with others.

Local name (Kirabai)	Botanical name	Plant part used	Curative use
Myama	<i>Croton pseudopulchellus</i>	Decoction of burnt leaves and roots	Used in special rituals to drive away evil spirits.
Munwamadzi	<i>Trichilia emetica</i>	Seeds, an infusion roots	Emetic - lethal in overdoses.
Mkone	<i>Grewia holstii</i>	Branches, young trunk	Cultural significance – used as a grave marker for important <i>elders</i> .
Chitadzi	<i>Ormocarpum kirkii</i>	Crushed leaves	Eases headaches.
Mvumo	<i>Borassus aethiopum</i>	Leaves	Applied to wounds.
Mkula usiku	<i>Clerodendrum hildebrandtii</i>	Roots; leaves are also pounded.	Chest medicine (roots). Fish bait (leaves).
Mvunjakondo	<i>Allophylus rubifolius</i>	Roots	Cure for people possessed with evil spirits.
Mudzala	<i>Uvaria acuminata</i>	Root decoction	Used against dysentery.
Mbokwe	<i>Annona senegalensis</i>	Root decoction	Treatment for stomach upsets.
Mwambangoma	<i>Erythrina abyssinica</i>	Roots	Brew tonic tea to clear worm infections.
Mchu	<i>Ochna mossambicensis</i>	Root decoction	Relief for Stomach aches and diarrhoea.
Murusapangu	<i>Clerodendrum incisum</i>	Leaf decoction	Used against headaches.
Mwangala nyuchi/Chivuma nyuchi	<i>Abrus precatorius</i>	Leaves, roots combined with other species	Used during special rituals and to ward off evil spirits, to prevent bad fortune.

Mugandi	Ficus bussei	Bark	Forms strings used by traditional birth attendants.
Mutseketse	Piliostigma thonningii	Bark	Used to prepare cough medicine.
Mchera-ngo'mbe	Combretum hereroense	A decoction of roots and leaves	Cures bewitched people, or cures and fattens thin children.
Mvande	Craibia brevicaudata	Roots	Ash is used to treat stomach ache, wounds.
Mlazakoma/Mzalakome	Vernonia zanzibarensis	Leaves, bark and roots	Medicine for livestock.
Mumbu	Senna singuena	Roots	Stomach pains.
Mwanga	Terminalia spinosa	Leaves, roots	Concoction with other species used in rituals to eradicate evil spirits. Also used to as a grave marker for important <i>elders</i> .
Reza	–	Root decoction, leaves, bark	Used against fever, or to eradicate evil spirits.
Muarubaini	Azadirachta indica	Bark, roots, leaves	Cures a variety of ailments (skin conditions, cough, fever, stomach upset, measles, acne).
Mrahani	–	Root decoction	Offers protection against evil spirits and ghosts.
Murusapungu	Stychnos spinosa	Roots, fruits	Stomach ailments and ulcers.
Mgongolo	Combretum schumannii	Roots	Stomach ache
Chibambara	Commiphora africana	Root, bark, resin, leaves	Insecticide, insect repellent, wounds treatment.
Mudungatundu	Flaucourtia indica	Bark, roots	Treatment of wounds.
Tab. 3: Widely used medicinal plants (both at household level and by professional medicine men).			

Occupation	%
Unemployed	3.3
Manson	6.7
Housewife	23.3
Herbalist	3.3
Retired	3.3
Self employed	13.3
Farmer	46.7
Total	100
Tab. 4: Breakdown of respondents' professions	

The activities in Table 4, even farming, are most often small scale and attract low returns. This explains the lack of diversity in alternative fuels, and the consequent overdependence on wood fuel. Commercial harvesters continue to exploit the forest, citing poverty as the primary driver. For

example, the survey showed that households earning less than 500 Kenyan Shillings (about 5 euros) each day harvested more wood fuel from the forest than those earning more. Households earning over 500 KES a day also had alternative fuels, such as kerosene and charcoal.

Gender plays a major role in the distribution of wood tasks. Although it appeared that more women than men are present in the forest, collecting firewood, it is the men who are causing degradation and biodiversity loss at a greater scale, through selective cutting. Women focus on collecting dry wood that they can use immediately for cooking, and so spend their energy breaking branches and twigs off dead trees and collecting dry wood. The men, meanwhile, identify specific trees that would make good-quality wood, charcoal or poles. While women carry their harvested products on their backs or heads and rely on implements such as *panga* (a type of machete), the men cut wood with power saws and use trucks to carry their harvests. The major difference in the scale, frequency and style of harvesting between men and women comes from the fact that men take on wood fuel or timber harvesting as a full-time job. Therefore they devote more energy, usually the whole day, trying to make a living; women, by contrast, are looking for fuel to support one of their roles as fulltime home managers – cooking.³

Perceptions

Several factors determine how people perceive the *kaya*. These perceptions are influenced by age, duration of residence in the area, religious inclination, and user type. Overall, 67% of respondents regarded the *kaya* forest as being important, while the 33% said that it was not. The level of importance was linked to individual benefits gained from the *kaya* forest; that is, the perception of the *kaya* forest for each different category of user was based on the benefits they accrued from it. For instance, while the loggers said the *kaya* was very important to them because they drew their livelihoods from it, the *kaya elders*' perception was linked to the spiritual value of the *kaya* to themselves and the entire community. Those who felt the *kaya* forest was not of any importance also gave the reason that this was because they did not get any benefits, whether economic or spiritual, from the *kaya*.

While one section of the population views the *kaya* as a forest resource for exploitation, the other views it in terms of cultural and/or spiritual functionality, and bases their opinion on whether or not it is worth

3. For an analysis of the role of women in the *kayas*, see Nyamweru 2003.

conserving on this view. Respondents who had lived in Rabai the longest (over 40 years) proclaimed an attachment to the *kaya*, while those who had lived in the area for a shorter time seemed not to care about it. People who have lived there for under 20 years – these are non-Aravai people who have bought land and settled in Rabai – comprise about 30% of the population.

Age also plays a significant role in the use and conservation of forest resources in the *kaya Mudzi Muvya*. The study observed that the younger population (those under 35) regarded the *kaya* as being either culturally unimportant, or important only to the elderly. The younger people's perception of the *kaya* as culturally/spiritually insignificant to them plays a role in their resource harvesting practices. 100% of respondents actively involved in selective harvesting for the neighbouring markets of Malindi and Mombasa are under 40 years old.

Attempts to determine the perception of the *kaya* forest in relation to the respondents' religious beliefs indicated that, of those who said the *kaya* was either not important or important only to the *elders*, 70% were Christians. Although the category of Christians was not further subdivided into individual denominations, they were subdivided into charismatic and non-charismatic. The majority of Christians here (80%) are followers of the Anglican church of Kenya (ACK). It is here at Rabai, just 300 metres from *kaya Mudzi Muvya*, that Dr. Ludwig Krapf, a Missionary from the Church Missionary Society (CMS), established its first church in 1844 (Tinga 2007; Ballarin 2013 and this volume). 100% of those identifying themselves with the charismatic doctrine also felt that the *kaya* is an evil place that does not deserve protection. To them, any attempt to conserve this forest means acknowledging the evil deeds (sacrifices, rituals, idolatry) happening in the *kaya*, which would eventually unleash God's wrath upon the community.

Land use and land cover dynamics

With changing land use patterns, some of which have encroached into the forested area, the size of *kaya Mudzi Muvya* has reduced. This change in the landscape's character has been attributed to increased population, which results in the need more cultivation land and wood products. Figure 2 below shows change in the forest cover (in hectares) over time.

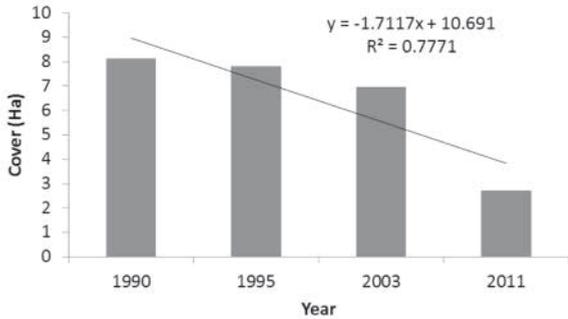


Fig. 2 : The forest cover trend for *kaya* Mudzi Muvya between 1990 and 2011.

The greatest loss of the *kaya* area was from 8.1 to 2.7 ha, representing a 66.5% decline. The least change (4% decline) was between 1990 and 1995. It can thus be inferred that the rate of decline of *kaya Mudzi Muvya* has increased with time. Cropland and riverbed have both declined, at rates of 29% and 8.5% respectively. Barelands and settlements have comprised the highest increase, at 441.6%.

Land cover	Coveer (Ha)		
	1990	2011	% change
Cropland	147.2767676	103.99433	-29.38850188
Bare/settlem	8.544142807	46.272298	441.5674708
Other forests	5.323232786	17.497324	228.6973226
Riverbed	14.10554691	12.903944	-8.518653378
<i>Kaya</i>	8.146274204	2.2780663	-66.511484425

Tab. 5: Percentage changes in land cover/land use in the study area between 1990 and 2011.

The land cover land use analysis shows a decline of forested area, including the *kaya* itself. The greatest loss, between 2003 and 2010, can be attributed to population increase. The Kenya National Bureau of Statistics records the highest growth rate during this period in 2009, when it was 3.05%. According to the field survey, this is also the period when many immigrants bought land in this area and settled; the research showed an increase in bare lands and settlement. With the increasing population, we may expect that cropland would increase correspondingly to meet food requirements. However, the analysis indicated a decline, since most of these farms have old coconut trees, which are continuously being cut down without being replaced.

***KAYA MUDZI MUVYA* TODAY**

Changes in the use of the *kaya* forest, its role in people’s livelihoods and the cultural dynamics surrounding it, have culminated in contested

meanings of the *kaya* by different user groups. Furthermore, multiple state actors often have conflicting and overlapping mandates or policies, and sometimes duplication of efforts. They are not trained to manage resources for spiritual or even cultural reasons. The challenge is coordination between these multiple stakeholders, each with different interests, mandates and policies, contributing to inefficiency in bio-cultural resource management. The *kaya* today seems to be losing its appeal as a means to express the group identity. With the emergence of individual agency shaping perceptions, the perception of the same *kaya* forest varies across different user groups. This impacts on trends of land use, and consequently the status of the forest.

Different utilization patterns all have different implications for the forest area, species diversity and richness. For example, cutting down whole grown trees, as commercial harvesters tend to, does not allow for quick regeneration, as most of the species targeted are indigenous and very slow-growing. This contrasts with the practices of pruning branches and collecting dead wood or broken twigs from the forest, as women often do for domestic use. More than 80% of the population in Kenya use wood fuel as their main source of energy. The charcoal market is therefore a lucrative one. With youth unemployment rate of 40% in 2011, which has since risen to 67%, the loggers of *kaya Mudzi Muvya* view the forest as crucial in sustaining their livelihoods. Charcoal market exploration therefore brings tangible economic benefits for the Rabai community.

Why is it that, despite the presence of all these stakeholders involved in managing the *kaya* forest and even the *kaya elders* who supposedly confer user rights and access, *kaya Mudzi Muvya* is quickly degrading? With the weakening of traditional institutions, perhaps there is need for the *kaya elders* to revitalize their powers. They cannot be seen solely as spiritual leaders of the community, because very few people believe in that today, but must instead act as custodians of the *kaya* forest, and thus retain the power to grant access and determine user rights. Sacred groves are seen as places of power (Sheridan 2009; Ballarin this volume). In the case of *kaya Mudzi Muvya* this continues to be true, but now there is an emerging new form of power supported by the sacred entity – economic power. It is still the same powerful spiritual custodians who grant access to loggers to exploit the forest. As Mitzange and Giles (2014) showed for other *kayas*, corruption exists amongst the *kaya elders* themselves. While commercial loggers pay bribes to access the forest, local women sometimes pay with sex in exchange for their debarked wood fuel *Mizigo* (loads) and *pangas*. Certain rituals performed today are not for the benefit of the community – such as those conducted for politicians and others seeking prosperity

or revenge – and these services pay very well, I am told. Perhaps those wielding the sacred power also use it as a means of claiming ownership over the resource. Castellanet and Jordan (2002) caution that we must avoid idealizing indigenous culture and its supposed “harmony with nature”, as numerous examples show that peoples are quite able to destroy their natural resources after contact with the market economy, dominating cultures and modern technologies. Jordan and Castellanet (2002) suppose that anthropologists have not yet found any conclusive link between indigenous religion and management of natural resources. However, many respondents I spoke with felt that the *kaya* forest did not belong to the community but to the *kaya elders*: Why won’t the ancestors punish the *kaya elders* for their aberrant behaviour and for allowing unsustainable activity, at least inside the *kaya*?

Kiriama (2013) discusses how Christianity, Islam and abandonment of the *kaya* have influenced the culture change. Dudley *et al.* (2009) explore the link between protected areas, faiths and sacred natural sites. Christianity has strong teachings against idolatry, and thus does not accept the idea of sacred sites. This study gave evidence of these sentiments. With time, the *kaya* has ceased to have the same value and perceptions it had during its occupation and since its abandonment. Some charismatic Christians even associate traditional healing with witchcraft. This value continues to depreciate. The Kenyan coast is mainly Muslim, and proliferation of Islam amongst the Mijikenda has also contributed to a changing culture. Kibet and Nyamweru (2008) argue that Islam has a positive attitude to environmental conservation, because its principles enable for easy co-existence with indigenous traditional religion.

Sacred natural areas such as *kaya Mudzi Muvya* contain bio-cultural resources of great significance to a large portion of the local population. Despite their values as cultural sites or even spiritual areas, they remain susceptible to degradation, owing to their function as vital natural resources that support livelihoods. Households on the edges of *kaya Mudzi Muvya* forest depend on it for wood fuel, building poles and medicine, both for domestic use and for commercial trade, as a means to sustain their livelihoods. Pimbert and Pretty (1995) suggest that, in some instances, lack of attention to human needs has resulted in further acts of encroachment, sabotage or the unnecessary destruction of natural resources and biodiversity. In *kaya Mudzi Muvya*, an eco-tourism venture established to bridge this gap might be a way, not only to combine the needs of the local inhabitants with conservation demands, but also to ensure sustainability of the *kaya* forests by halting current degradation trends. While world heritage

sites like Angkor are threatened by tourist activities, the managers of *kaya Mudzi Muvya* believe eco-tourism could save it.

Strong associations between income, age, religious inclination, household, and resource use give an indication that alternative livelihoods should be aimed at reducing poverty levels. Environmental education and the promotion of alternative fuels are some means by which to ease direct dependency on wood forest products, and consequently decrease exploitation. Clearly, these factors disregard the fact that *kaya* is a sacred area and should be valued as such.

The example of *kaya Mudzi Muvya* has shown that cultural and/or spiritual inclination could contribute to either the preservation or the degradation of a natural resource, emphasising the complex interrelationship between nature and culture. Most importantly, none of the identified socio-cultural and economic factors occur in isolation; rather, a confluence of them elicit more severe consequences for *kaya* forests. Continued utilization without appropriate management interventions may lead to significant landscape and phytosociological changes, including reduced biodiversity through loss of expansive forestland.

Kiriama (2013) argued that the distinction between sacred and natural concerns is arbitrary; both are involved in a symbiotic relationship where one cannot do without the other, as in the case of sacred groves. The case of the *kayas* shows strong tendency towards the coevolution of cultural and ecological factors, as well as social and historical trends. The external factors (perceptions, socio-economic and political dynamics), which at some point cease to be external and become very much a part of the system, make this question more complex. The medium (forest) that accommodates the sacred (charms/spirits in the case of *kaya Mudzi Muvya*) and which therefore upholds its mystery and secrecy, can be negotiated. This means that, even without the medium, the sacredness remains; for it is not the medium that defines the sacred, but the sacred that defines the medium. Some studies (Sheridan 2009) even show that spirits can agree to relocate. Such places are very much capable of being reinvented, even after the disappearance of the grove. For me, *kaya Mudzi Muvya* has long ago transitioned from sacred grove to cultural site.

REFERENCE LIST

- ADONGO Christin, 2007, *Biodiversity Loss: a Function of Cultural and Environmental Dynamics at a Coastal Hinterland Site of kaya Bate in Malindi, Kenya*. Unpublished report, Fort Jesus Museum, Mombasa, National Museums of Kenya.
- 2013, *The Effects of Utilization of Tree products on Conservation of kaya Mudzi Muvya Forest in Kilifi County, Kenya*, MSc Environmental Studies, Science, Nairobi, Kenyatta University.
- BALLARIN Marie Pierre, 2013, Rabai at the Crossroads of Christianity, Anti-Slavery Crusade and the Mijikenda Culture (Kenya), in Marie Pierre Ballarin, Herman Kiriamia Herman, Cecilia Pennacini (eds.), *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa, Special Issue, The Uganda Journal*. Kampala, Fountain Publishers: 154-186.
- BALLARIN Marie Pierre, KIRIAMIA Herman, PENNACINI Cecilia, 2013, *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, Special Issue, *The Uganda Journal*, Kampala, Fountain Publishers.
- BEENTJE, Henke J., 1994, *Kenya Trees, Shrubs and Lianas*, Nairobi: National Museum of Kenya.
- BLAIKIE Piers, 1989, *Environment and Access to Resources in Africa* (online). Available from: <http://journals.cambridge.org/article_S0001972000036123>, (Accessed 09/01/2013).
- BUSOLO Ibrahim, 2008, Cultural Heritage Impact Assessment in Kenya, in Herman Kiriamia, Ishanlosen Odiaua, Ahston Sinamai (eds.), *Cultural Heritage Impact Assessment in Africa an overview*, Centre for Heritage Development, Mombasa.
- CASTELLANET Christian, JORDAN Carl, 2002, *Participatory Action Research in Natural Resource Management: A Critique of the Method Based on Five Years' Experience in the Trans-amazônica Region of Brazil*, Brazil: Taylor & Francis.
- CHIRO Lawrence, 2007, *Kaya Rabai, a description of the structural arrangement and traditional management protocols of kaya Rabai*, 2007, CFCU, unpublished paper.
- DUDLEY Nigel, LHIGGINS-ZOGIB Liza, MANSOURIAN Stéphanie, 2009, The Links between Protected Areas, Faiths, and Sacred Natural Sites, *Conservation Biology* 23 (3): 568–577.
- GEARHART Rebecca, GILES Linda (eds.), 2014, *Contesting Identities: the Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press.
- GITHITHO Anthony, 2005, The sacred Mijikenda kaya forests of coastal Kenya: traditional conservation and management practices, in Thierry Joffroy, *Traditional conservation practices in Africa*, Rome, ICCROM Conservation Studies: 62-68.

- 2009, Research Project on Traditional Conservation Practices in Africa, Conservation of Immovable Heritage in Sub Sahara Africa, in *Africa 2009. Traditional Conservation and Management Practices in the Sacred Mijikenda kaya Forests of Coastal Kenya*. Mombasa, African archaeological network.
- HELM Robert 2002, *Conflicting Histories: The Archaeology of the Iron Working, Farming Communities in the Central And Southern Coast Region of Kenya*. Archaeology Department: Bristol University, PhD thesis.
- JACOBS Nancy, 2008. Review: Trees, Social Power, and Ecosystems. *The Journal of African History* (49): 478-479.
- KIBET Staline, 2002, *Human Disturbances and Its Impact on Vegetation, Structure, Composition and Regeneration of Kenya Coastal Forests: A case study of kaya Mudzi Muvya forest*. Department of Botany. Nairobi: Jomo Kenyatta University. Msc thesis.
- KIBET Staline, NYAMWERU Celia, 2008, Cultural and Biological, Heritage at Risk: The Case of the Rabai kaya Forests in Coastal Kenya, *Journal of Human Ecology* 24 (4): 287-295.
- KIRIAMA Herman, 2013, Intangible Heritage, Identity and Archaeology at kaya Mudzi Mwiru (Kenya), in Marie Pierre Ballarin, Herman Kiriamu, Cecilia Pennacini, *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, Special Issue, *The Uganda Journal*, Kampala, Fountain Publishers: 187-201.
- 2009, *Excavations at kaya Mudzi Mwiru*. An unpublished report for the National Museums of Kenya, Fort Jesus Museum, Mombasa.
- MADDOX Gregory, 2009, African Sacred Groves: Ecological dynamics and Social Change *African Studies Review* (52): 207 -208.
- MITZANGE John, GILES Linda, 2014, The kaya Legacy: the Role of the Mijikenda Makaya and kaya Elders in Postcolonial Kenya, in Rebecca Gearhart and Linda Giles, *Contesting Identities: the Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press: 201-224.
- MUTORO Henri W., 1994, The Mijikenda kaya as a Sacred Site, in David Carmichael, Jane Hubert J., Brian Reeves (eds.), 1994, *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge.
- NYAMWERU Celia, 1998, *Sacred Groves and Environmental Conservation*, Frank Piskor, New York, Faculty lecturer St. Lawrence University.
- 2003, Women and Sacred Groves in Coastal Kenya: a Contribution to the Ecofeminist Debate, in Heather Eaton, Lois Lorentzen (eds.), *Ecofeminism and Globalization*, Rowman and Littlefield, Lanham MD.
- NYAMWERU Celia, KIBET Staline, PAKIA Mohamed, COOKE John, 2008, The kaya forests of coastal Kenya: 'remnant patches' or dynamic entities?, in Michael Sheridan, Celia Nyamweru (eds.), *African Sacred Groves: ecological dynamics and social change*, Oxford, James Currey: 62-86.

- NYAMWERU Celia, KIMARU Elias, 2008, The Contribution of Ecotourism to the Conservation of Natural Sacred Sites: A Case Study from Coastal Kenya, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*: 327-350.
- PIMBERT, Michel, PRETTY Jules N. (1995), *Parks, People and Professionals: Putting 'Participation' into Protected Area Management*, United Nations Research Institute for Social Development, International Institute for Environment and Development World Wildlife Fund for Nature, *Discussion Paper 57*, Geneva: UNRISD.
- ROBERTSON Suzan A., 1987, *Preliminary Floristic Survey of the kaya Forests of Coastal Kenya. Unpublished Report to the Director National Museums of Kenya and WWF International*, NMK, Nairobi.
- ROBERTSON Suzan, LUKE Quentin W. R., 1993, *Kenya Coastal Forests: The Report of the NMK/WWF Coast Forest Survey*, WWF Project 3256, Coast Forest Status, Conservation and Management. Kenya: WWF.
- SHERIDAN Michael 2009, The environmental and social history of African Sacred Groves: A Tanzanian Case Study *African Studies Review* (52): 73-98.
- SPEAR Thomas 1978, *The kaya Complex: A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 190*, Nairobi, Kenya Literature Bureau.
- TINGA Kaingu Kalume, 2004, The Presentation and Interpretation of Ritual Sites: The Mijikenda *kaya* Case, *Museum International*, UNESCO (223): 8-14.
- 1997, Spatial Organization of a *kaya*: Kenya, *Past and Present* 35 (41/29): 35-41.
- UNESCO, 2009, *Sacred Mijikenda forests*, available from <<http://whc.unesco.org/en/list/1231>>, (Accessed 20/06/2011).