

# 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 environnement<sup>1</sup> ».

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 communautés<sup>2</sup> ». 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 patrimoine<sup>3</sup>. Dans le monde anglo-saxon surtout, notamment sous l'égide de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN)<sup>4</sup>, 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 culturelle<sup>5</sup>. 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 présentés<sup>6</sup> 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 culturels<sup>7</sup>.

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 bibliographie<sup>8</sup>. Les bois sacrés apparaissent dans de nombreuses études menées dans d'autres régions du monde, telle celle dirigée par l'historien Jacques Pouchepadass 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 plaidant 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 environnement<sup>9</sup>. 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 inédit<sup>10</sup>. 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 interdisciplinaire<sup>11</sup>. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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, An'océstralité 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.), *Milieus 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<sup>er</sup> 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 sénéoufo : 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<sup>e</sup> 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.