



HAL
open science

Terre ancestrale ou parc national ? entre légitimité sociale et légalité à Madagascar

Cécile Bidaud, Mialy Ratrimoarivony

► To cite this version:

Cécile Bidaud, Mialy Ratrimoarivony. Terre ancestrale ou parc national ? entre légitimité sociale et légalité à Madagascar. *VertigO : La Revue Électronique en Sciences de l'Environnement*, 2006, 7 (2), 10.4000/vertigo.2255 . hal-04081265

HAL Id: hal-04081265

<https://hal.science/hal-04081265>

Submitted on 26 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Terre ancestrale ou parc national ? entre légitimité sociale et légalité à Madagascar

Cécile Bidaud Rakotoarivony et Mialy Ratrimoarivony



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/vertigo/2255>

DOI : 10.4000/vertigo.2255

ISBN : 978-2-923982-34-2

ISSN : 1492-8442

Éditeur

Les Éditions en environnement Vertigo

Ce document vous est offert par INRAE Institut National de Recherche pour l'Agriculture, l'Alimentation et l'Environnement



Référence électronique

Cécile Bidaud Rakotoarivony et Mialy Ratrimoarivony, « Terre ancestrale ou parc national ? entre légitimité sociale et légalité à Madagascar », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 7 Numéro 2 | septembre 2006, mis en ligne le 08 septembre 2006, consulté le 26 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/2255> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.2255>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

TERRE ANCESTRALE OU PARC NATIONAL ? ENTRE LEGITIMITE SOCIALE ET LEGALITE A MADAGASCAR

Cécile Bidaud Rakotoarivony¹ Mialy Ratrimoarivony², ¹INRA Unité Ecodéveloppement, site agroparc, Domaine Saint Paul, 84914 Avignon Cedex, France, courriel : ceycemad@hotmail.com, ² ADES-Dymset (CNRS), Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, Courriel : adaoro@yahoo.fr

Résumé : A Madagascar, le programme Bemaraha, au sein de l'ANGAP (Association Nationale pour la Gestion des Aires Protégées) est financé par l'Union Européenne. Débuté en 1991, il a pour objectif le développement de cette région très enclavée située au moyen ouest de Madagascar et la conservation de la biodiversité du Parc National des *Tsingy* de Bemaraha. Face aux gestionnaires, les riverains autochtones pour lesquels la forêt est une ressource spirituelle et matérielle.

Cet article explicite un peu la complexité des relations entre riverains et forêt, relations occultées par le processus de gestion du parc qui suppose que les dégradations actuelles de la forêt sont dues aux nouvelles pratiques et comportements des migrants et des autochtones sur les ressources naturelles. Des divergences de vue entre ces acteurs en présence, conduisent à des tensions latentes.

La thèse développée dans cet article concerne la mise en œuvre de plans de gestion de la nature. Elle relate de l'importance de prendre en compte la sacralité du lieu, une attitude qui permettrait d'une part davantage de respect des populations et de leurs pratiques, et d'autre part peut-être une plus grande efficacité des restrictions instaurées avec le parc.

Mots-clés : Madagascar, sites sacrés, forêt, population locale, parc national, gestion de la nature, développement, conflit.

Ancestral land or National park ? Between social legitimacy and legality in Madagascar

Abstract : In Madagascar, the Bemaraha program, within the ANGAP (National Association for the Management of the Protected Areas) is sponsored by the European Union. Started in 1991, it aims at the development of this enclosed area of the middle west of Madagascar and the conservation of the National Park of *Tsingy* of Bemaraha. In contrast to the managers of the park, the indigenous residents see the forest as a spiritual and material resource.

This article demonstrates the complexity of the relationship of indigenous people to the forest, and shows how this relationship is denied by the park management's assumption that the present degradation of the natural resources of the forest is due to the practices of migrant and indigenous people. Divergent view among these agents leads to latent tensions. The thesis developed in this article focuses on the application of nature management plans. It shows the importance of taking into account the sacred nature of the place, an attitude which may allow on the one hand more respect for the people and their practices, and on the other a greater efficiency in the restrictions imposed on the park.

Keywords : Madagascar, sacred site, forest, local people, national park, nature management, development, conflicting views.

Introduction

A Madagascar, dans le moyen ouest, la forêt de Bemaraha est une ressource matérielle et symbolique pour les riverains de la forêt, et un lieu de biodiversité pour les gestionnaires du parc. Elle revêt donc un sens bien différent pour ces protagonistes. De cette vision distincte découlent des formes de gestion divergentes. Ces modes de gestion sont-ils compatibles entre eux, et peut-on trouver un moyen de respecter les cultures traditionnelles dans les projets modernes liés à la conservation ?

Pour amorcer une réponse, on rappellera quelques éléments contextuels historique, géographique ou politique entourant la création du Parc National des *Tsingy* de Bemaraha, on apportera ensuite des éléments culturels relatifs aux *Tsingy* du Bemaraha, en mettant l'accent sur les représentations et utilisations de la forêt de Bemaraha par les autochtones, puis les différends

survenus entre riverains et gestionnaires du parc, afin de rendre compte des enjeux actuels entre changements de pratiques et changements de gestion, pour conclure, enfin, sur l'intérêt de la prise en compte de la sacralité du lieu dans la conservation moderne.

Une étude de terrain a été réalisée (du 6 octobre au 15 novembre 2005) à partir de trois sites (Bekopaka, Antsalova et Berano) prospectés pendant un mois et demi d'enquête. Bekopaka est un village d'environ 1000 habitants, à 2 Km de l'entrée touristique du Parc National des *Tsingy*. Antsalova, sous-préfecture, avec près de 1700 habitants, est le siège administratif du Parc National. Enfin, Berano, village situé à 500 mètres de la périphérie du parc compte 300 habitants. Des méthodes classiques de l'anthropologie de terrain ont été appliquées, à savoir, observation participante, entretiens, procédés de recension et lecture de sources écrites (Olivier de Sardan, 2001).

La ligne directrice des entretiens se centrait sur les représentations et utilisations de la forêt, ainsi que sur les relations entre riverains et gestionnaires du parc. Une série d'entretiens auprès des responsables de la gestion des aires protégées a également été effectuée à Antananarivo, capitale de Madagascar. Les recherches de terrain et les résultats obtenus nécessitaient de rencontrer les gestionnaires au niveau central pour réfléchir à l'articulation entre les différentes échelles d'action locale, nationale et internationale impliquées autour d'une aire protégée, en abordant autant de questions liées à la politique de gestion et au poids des bailleurs de fond dans les prises de décision pour la conservation.

Un point qui aurait été intéressant à étudier, la comparaison entre la gestion du parc et la gestion hors parc (existence de transfert de gestion aux populations locales dans la région réalisée par le projet FFEM « Valorisation et conservation de la biodiversité »), n'a pas pu être abordé faute de temps. Cela constitue une des limites de cette étude, que nous espérons repousser lors d'une prochaine recherche.

Éléments contextuels historique, géographique ou politique, entourant la création du Parc National des *Tsingy* de Bemaraha à Madagascar

On sait que le modèle du parc de Yellowstone (créé en 1872) aux États-Unis excluant toute activité humaine a montré ses limites, la principale étant l'animosité de ses habitants (pouvant aboutir à des réactions violentes comme par exemple l'allumage de feux de brousse de protestation à Madagascar (Goedefroit, 2002).

Ce modèle a laissé la place depuis les années 1980 à des modèles intégrant les populations locales. Les modèles sont nombreux, parmi lesquels par exemple les six catégories de sites données par l'IUCN qui regroupent des sous-catégories, et beaucoup tentent désormais des approches participatives ou développementalistes, pour faire bénéficier les populations locales de la présence d'un parc ancien ou en cours de création. Partant du constat que la conservation ou la dégradation d'une forêt dépend de l'utilisation qu'en font ses riverains, il est apparu qu'il fallait réintégrer la problématique des individus et groupes présents sur le territoire pour la réussite des entreprises de conservation. Ainsi plus que de la gestion d'un parc, il s'agit de décrypter et de composer avec les comportements des riverains du parc.

C'est dans ce contexte qu'ont émergé les PCDI (Projet de Conservation et de Développement Intégré) qui ont été testés dans le monde entier, et notamment à Madagascar. Les projets de développement réalisés autour des parcs sont mis en place pour pallier une dette contractée par l'humanité entière envers les populations riveraines des parcs. En effet, ces dernières se voient interdire l'accès à leurs ressources en vertu de la protection de la biodiversité devenue bien mondial. Comme l'explique clairement l'article 2 du PNE malgache : «En d'autres termes, si

la biodiversité à Madagascar est bien conservée, c'est la communauté internationale qui en profitera. Or la nation malgache se doit de faire face à des problèmes immédiats du quotidien qui ne sont pas nécessairement compatibles avec les soucis environnementaux de long terme. La communauté internationale se doit donc de soutenir cet effort de conservation et de le financer pour permettre à la nation de joindre les nécessités quotidiennes aux priorités de demain. » (Charte de l'Environnement, 1988, p.18)

Ainsi le développement des villageois riverains d'un parc serait un dû vis-à-vis duquel les partisans de la conservation seraient des débiteurs. Mais il ne doit pas être trop visible puisque le but premier du parc est de conserver cet environnement en l'état. Nous avons là une contradiction entre ces deux notions que sont la conservation qui implique quelque chose de stable et le développement qui sous-tend un changement ou une évolution. Un propos de villageois recueilli dans le rapport final d'éducation environnementale (1991-1993) souligne cette incompatibilité entre conservation et développement : « *La forêt est un obstacle au développement : voyez autour de Tana (capitale de Madagascar) : il n'y a plus de forêt* ». Comme le remarque Stuart Marks (1984, p.130), cité par Brockington (2004, p.426) : « *The romantic vision of keeping Africa as an unchanged paradise teeming with wildlife is a foreign nonsense, for to ask East Africa to perpetuate such an image is to ask it to stay poor and undeveloped* ». Peut-être cette incompatibilité entre les termes de conservation et de développement a-t-elle provoqué les échecs des PCDI à Madagascar (Kull 1996 ; Gezon 1997 ; Peters 1998 ; Marcus 2001 ; Razafiarison 2003) et dans le reste du monde (Martino 2001, Babin 2002, Rosendo et Brown 2003, Chapin 2004, Agrawal et Varughese 2000).

En 1991, un PCDI (Projet de Conservation et de Développement Intégré) a été mis en place dans le Bemaraha pour une durée de 9 ans (renouvelé tous les 3 ans). La région de Bemaraha se situe dans le moyen ouest de l'île de Madagascar. Dans cette région semi-aride où prospère la savane, l'activité principale est l'élevage extensif de zébus. Précisément les *Tsingy* sont une formation calcaire corallienne datant de 160 millions d'années, lorsque la moitié de Madagascar était recouverte par la mer. Depuis, la pluie a façonné le calcaire en une multitude de pics, *Tsingy* signifiant « là où l'on marche sur la pointe des pieds ». Une forêt sèche et les *Tsingy* forment une mosaïque de 200 Km de long sur 5 à 10 kms de large.

S'étendant initialement sur 152.000 ha, la Réserve Naturelle Intégrale n°9 des *Tsingy* de Bemaraha a été créée en 1927 (sous colonie française), classée « Monuments naturels et sites de caractère scientifique » en 1939, intégralement protégée par décret en 1966 et inscrite sur la liste du Patrimoine naturel mondial de l'UNESCO en 1990 (Busson, 1991). Dans ce cadre juridique, toute activité anthropique (y compris la marche à pied) est interdite et peut être sanctionnée (sauf celle concernant la recherche biologique). Selon l'UICN, en 1990, le Parc n'a aucun

plan de gestion, ni de personnel ni de budget ni d'équipement, les frontières ne sont pas marquées, il n'existe pas de plan d'éducation sur l'environnement et aucun effort de contrôle ou de prévention contre les infractions n'est effectué. Seuls quelques inventaires biologiques non exhaustifs sont disponibles, soulignant la richesse de la région (UICN, 1988-1990). La Réserve existait donc officiellement et formellement mais n'était pas perçue comme telle en pratique. Comme l'écrit Colchester (2003, p.45) :

« L'un des principaux problèmes de la politique des parcs naturels a été que les organismes nationaux chargés de les administrer sont généralement petits, politiquement marginaux et sous-financés. [...] En 1987, le budget pour la totalité des aires protégées de Madagascar était inférieur à 1 000 dollars US. »

Le programme Bemaraha est aujourd'hui financé par l'Union Européenne (5 millions d'euros entre 2000 et 2005). Il coiffe la gestion de l'environnement dans toute la région (Réserve Naturelle Intégrale, Parc National mais aussi d'autres projets de conservation). La Convention de financement entre la Commission des Communautés Européennes et la République de Madagascar explicite les buts du programme Bemaraha : « Son objectif spécifique est d'appuyer la gestion durable des ressources naturelles de la région d'Antsalova permettant à la population concernée d'améliorer ses revenus économiques notamment par des méthodes d'exploitation alternatives rentables non destructrices des ressources naturelles ; il améliorera parallèlement leurs conditions de vie ».

Ainsi, les PCDI se sont-ils donnés pour objectifs la conservation et le développement, en les liant l'un à l'autre constamment : le développement de l'écotourisme devrait profiter aux populations riveraines, la moitié des droits d'entrée dans le parc seraient reversés à la population pour la réalisation de microprojets de développement, le désenclavement de la région par la construction de routes favoriserait la venue de touristes et le commerce de produits locaux, des formations agricoles et d'élevage donnerait une alternative à la chasse et la cueillette en forêt, etc.

L'écotourisme prend une grande place dans cette liaison entre conservation et développement, car c'est un des points où le développement économique peut aller de pair avec les objectifs de la conservation. Selon le concept du « cercle vertueux de l'écotourisme » (Chaboud *et al.*, 2003), la nouvelle activité socio-économique de l'écotourisme permettrait une alternative à l'exploitation de la forêt, cette alternative renforcerait éventuellement la conservation, ce qui serait susceptible d'améliorer le statut de l'objet d'attraction touristique.

Dans le cas de Bemaraha, les visites sont légalement autorisées depuis 1997, suite au déclassement de la partie sud de la « Réserve » en « Parc National ». L'appellation de Patrimoine

naturel mondial à l'UNESCO en 1990 avait déjà amené plus de souplesse et moins de restrictions (visites). On peut noter que le statut de parc permet d'assouplir les interdictions au contraire de celui de Réserve Naturelle Intégrale, et permet quelques activités de collectes pour les riverains. Malgré les objectifs ambitieux du programme Bemaraha, les retombées économiques issues de l'écotourisme semblent très localisées (un village est concerné) et les bénéficiaires sont peu nombreux.

D'autres alternatives à l'exploitation de la forêt ont bien été proposées (élevage de poules, lapins, ruches...), mais ces activités n'ont pas été reprises par les riverains. Le volet développement agricole, suite à ses nombreux échecs, n'est plus financé par l'Union Européenne depuis 2005.

Il semble qu'une difficulté récurrente rencontrée par les gestionnaires du parc de Bemaraha pourrait être qu'ils connaissent mal la culture des populations auxquelles ils tentent de transmettre un message et des savoirs conversationnistes occidentaux. Les projets de développement proposés ont plutôt pour objectif de détourner les riverains de la forêt. Pourtant, aucune étude sur la nocivité des pratiques des riverains n'a été effectuée avant l'arrivée du programme Bemaraha, et de plus, peu de connaissances sur la place occupée par la forêt dans la vie quotidienne des riverains sont disponibles. L'exemple de la collecte de miel dans des ruches est particulièrement frappant. Sa collecte en forêt avait d'abord été interdite, et des ruches fabriquées, mises à disposition des riverains par les gestionnaires du parc. Le miel récolté aux abords des villages dans ces nouvelles ruches était considéré par les villageois comme un miel sale, impropre aux nombreuses cérémonies pour lesquelles il est récolté. Vu le refus des villageois d'utiliser ces ruches, une étude sur la méthode de collecte du miel en forêt a été réalisée. Les gestionnaires du programme Bemaraha se sont rendus compte de la compatibilité de cette méthode avec les prescriptions du développement durable, méthode qui n'exige pas la destruction de la ruche.

Pourquoi et comment inciter à une modification des agissements quand les ressorts des comportements sociétaux échappent aux gestionnaires ou quand ils n'en possèdent pas toutes les clefs ? Il paraît important de se documenter sur la culture autochtone du Bemaraha, ces éléments culturels étant essentiels pour la gestion du parc. Nous abordons ce sujet dans la prochaine partie, alors même que les connaissances sur la question sont limitées (six semaines d'enquêtes ne permettent pas une compréhension d'un sujet aussi vaste), quitte à courir le risque de livrer au lecteur une culture un peu figée dans le temps (alors que nous la pensons en constante évolution).

Éléments culturels relatifs aux *Tsingy* du Bemaraha, *Tanindrazana* (Terre des ancêtres), *Tany masina* (Terre sacrée), Terre de vie

Rappelons à Madagascar que la culture du *Tanindrazana*, basée sur la spiritualité, est appliquée à toutes les facettes de la vie : le sacré, le social, l'économique, l'institutionnel (organisation familiale, clanique, ethnique...). Comme le souligne Sophie Goedefroit (2002), un lien très fort existe à Madagascar, entre un individu ou un groupe d'individus et la terre. On le voit dans des coutumes comme la mise en terre du cordon ombilical du nouveau né qui affirme son appartenance et son lien définitif à cette terre ; le lieu de sépulture (un mort sera enseveli dans la terre d'où ses ancêtres viennent, même si il a vécu à des centaines de kilomètres) ; la pincée de terre du *Tanindrazana* emportée en voyage par tout malgache. Une intimité particulière relie ainsi les hommes à la terre, qui est plus qu'un simple attachement nostalgique, mais une appartenance totale des hommes au *Tanindrazana*. Le concept de *Tanindrazana* a évolué dans le temps : terre originellement héritée des ancêtres, elle a été acquise par la force pendant les guerres de conquête locales amorcées à l'avènement et pendant les monarchies du XVI^e au XIX^e siècle, et par l'acquisition monétaire au XX^e.

Les populations autochtones Kabijo et Vazimba des *Tsingy* du Bemaraha sont en connexion permanente avec leurs ancêtres. Ce lien se traduit de manière visible à travers de nombreuses pratiques : le nom des aînés désigné par son clan ancestral, la coupe de cheveux des enfants définie par l'ancêtre qui le protège, le récit de l'histoire autorisée par les ancêtres, les rituels effectués à l'entrée et dans les *Tsingy* qui n'est autre que le lieu de sépulture des ancêtres... Les relations entre l'individu et le *Tanindrazana* sont des rapports relevant de la sacralité, des ancêtres, de la terre qu'ils ont laissée et de la culture qu'ils ont transmise.

La tradition orale du clan des Kabijo rapporte comment leurs ancêtres sont sortis des grottes des *Tsingy* et ont changé de mode de vie. C'est pendant de longues discussions et avec la bénédiction des ancêtres, aux pieds du manguier, dans l'après-midi, que les aînés racontent l'origine de ce clan¹ qui, tout en étant très discret, conserve pourtant le dernier mot sur les décisions à prendre en ce qui concerne tout changement qui touche l'espace et la société, dans quelque domaine que ce soit (Fauroux, 1998-2000²), dans les *Tsingy* et les proximités de ce territoire particulier.

¹ L'histoire des ancêtres des Kabijo est attestée par les aînés du clan, et confirmée par les aînés des autres clans présents dans les *Tsingy*, notamment par les Vazimba.

² Il explique la place importante des Kabijo dans les prises de décisions ainsi que le fonctionnement lignager qui donne la préséance aux aînés.

D'après les Anciens et les Sages de la région, pendant des temps immémoriaux, les premiers ancêtres des Kabijo ont vécu - et continuent de vivre- dans la forêt des *Tsingy*, faisant des grottes leur gîtes, se nourrissant de racines, de fruits, de petits crabes crus et de miel, faisant de la connaissance des vertus des plantes un art et une science acquise par tous. Ces ancêtres sacrés des Kabijo sont les Kalanoro³. Ces dernières sont communément appelées par la population « *biby* » qui signifie « animal », terme employé pour éviter de prononcer leurs noms sacrés, mais aussi utilisé pour marquer leur rapport intime avec la nature⁴ (connaissance du langage des plantes, des animaux, et des éléments). Par leur ancienneté et ayant su préserver leur pureté, elles sont dotées de facultés particulières comme la capacité de disparaître à volonté, processus appelé *fanjavoha* qui vient de leur *hasi(na)* (sacralité). Elles entretiennent des rapports particuliers avec les Kabijo : certains sages aînés de la famille les rencontrent parfois ou communiquent avec elles dans les rêves, d'autres descendants peuvent être possédés *tromba* (transe) par l'esprit d'un ancêtre décédé...

L'histoire conte que certaines Kalanoro sont sorties des grottes, amorçant la naissance de la culture Kabijo⁵. Ce clan se disperse tout le long des *Tsingy*. Chaque descendant est libre de s'installer où il le souhaite, en prenant soin de rester près des *Tsingy*, préservant les recommandations des ancêtres par le biais des *fomba* (us et coutumes) et des *fady* (tabous) relatifs à la personne et à la terre, gardés par les *olobe* (sages aînés, piliers de chaque famille). Suivant le lieu d'implantation, il revient à chaque village d'organiser la gestion de la partie des *Tsingy* qui leur est attribuée.

Vers le XVI^e siècle, les *Tsingy* du Bemaraha furent une terre d'accueil ouverte à la population Vazimba originaire des régions du centre de l'île. L'établissement des Vazimba dans les *Tsingy* s'est faite avec le consentement des Kabijo au point de partager le même espace de sépulture. Il faut ainsi comprendre que l'intégration et l'appropriation terrienne des Vazimba dans les *Tsingy* du Bemaraha s'est faite par :

³ *Kala* est utilisé communément pour nommer le divin féminin d'une jeune femme (i *kala Soa*...i *kala Vola*...) ; *Noro* est un prénom féminin qui signifie « éveil », « lumière », « connaissance »...Mais il faut comprendre qu'il existe aussi bien des hommes que des femmes chez les Kalanoro, mais c'est l'énergie féminine qui régit leur société.

⁴ La nature pour le Malgache, contrairement aux modes de pensée occidentaux, n'est pas une entité séparée de l'être humain, mais est une autre expression de *Zanahary* (Créateur), avec lequel et dans lequel l'être humain évolue.

⁵ Le clan Kabijo comme tout clan Vazimba est descendant de Kalanoro. Pour plus de clarté dans le texte, nous distinguerons les « Kabijo », Vazimba autochtone des *Tsingy*, des « Vazimba » venant des Hauts Terres Centrales.

- le mariage entre Vazimba et Kabijo qui noue un nouveau lien de parenté, intégrant les Vazimba dans le *havana* (famille) Kabijo et réciproquement, faisant de tous les descendants, des descendants des grands ancêtres sacrés Kalanoro, et légitime leur nouvelle présence sur ces terres ;
- une intégration culturelle par l'appropriation des us et coutumes des Kabijo par les Vazimba. On comprendra alors que tous les Vazimba déposent leurs morts dans des cavités rocheuses des *Tsingy* comme les Kabijo et que tous les tabous relatifs aux *Tsingy* sont respectés par les Vazimba ;
- la structure des *foko* (clans) et lignées⁶ régies par les *olobe* (sages aînés) est commune aux Kabijo et aux Vazimba. Cette similitude culturelle représente un atout majeur dans l'intégration des Vazimba, effaçant les risques d'une colonisation centralisée.

Proches de la forêt depuis de multiples générations et attachés à elle, les Kabijo et Vazimba, *tompontany* (maîtres de la terre) des *Tsingy* du Bemaraha, connaissent les moyens qui leur permettent d'y survivre et se distinguent par leur connaissance aiguisée de cet espace : les chemins, la flore, la faune, les signes...

L'ensemble des *Tsingy* de Bemaraha est l'un des sites sacrés les plus vastes de Madagascar ; il est un lieu de sépulture, de rituel et lieu de vie des ancêtres. Les Kabijo et les Vazimba déposent le corps de leurs ancêtres décédés dans des crevasses naturelles que le temps a sculpté dans les *Tsingy*. Chaque lignée possède son espace de sépulture et les ossements des ancêtres ne sont plus touchés une fois déposés dans les grottes. C'est lors de rituels de *rangan-dolo*⁷ et de *roba-trano*⁸ qu'on renforce les relations avec les ancêtres afin de recevoir leur protection, leur aide et leur bénédiction⁹. Ces sépultures sont localisées dans des endroits non accessibles aux étrangers, dont le chemin n'est connu que des membres de la famille. C'est aussi lors du rituel

⁶ C'est une structure qui donne la responsabilité et le choix à chaque clan et famille existante, toutes consultées lors des grandes décisions communes, et qui ne prône aucune hiérarchie centralisée de caste, mais qui suit les structures naturelles comme le respect de l'aïnesse.

⁷ Rituel festif des Vazimba *an-tety* qui consiste à nettoyer les environs des lieux de sépulture

⁸ Rituel des Vazimba *an-drano* qui se fait aux bords du fleuve Manambolo, fête pendant laquelle on jette les cendres des foyers utilisés lors des rites funéraires antérieurs dans l'eau

⁹ L'aide que l'homme a apporté à ses semblables dans sa vie physique matérielle, il la perpétue dans sa vie d'esprit, et surtout auprès de ses descendants : c'est pour cela que le Malgache sollicite l'appui de ses ancêtres. L'espace sur lesquels ils ont vécu, et particulièrement celui où leur corps est déposé, resteront des points d'attache non permanents mais essentiels pour leurs esprits, et c'est à ces endroits qu'on peut être le mieux en contact avec eux.

de *tromba* (transe) dans les grottes familiales, que les ancêtres transmettent aux membres présents leurs messages, leurs enseignements et leurs suggestions, pour la guérison, les cultures, les voyages, les enfants, ...

Les *Tsingy* sont également les lieux de vie des ancêtres Kalanoro et autres êtres sacrés. Les Kalanoro, ancêtres des Kabijo et par prolongement des Vazimba, sont des êtres humains de morphologies diverses dont les particularités les plus connues des Malgaches dans toute l'île sont : une hauteur d'un enfant de cinq ans, des ongles allongés et des cheveux extrêmement longs couvrant la totalité du corps, vivant dans les forêts et les grottes, gardiens des ressources minières, des forêts et de la science des plantes médicinales. Elles se donnent comme principale occupation l'aide à leurs descendants et tous ceux qui le désirent : elles donnent des enfants aux gens stériles, guérissent des maladies incurables, préviennent des dangers, donnent des richesses matérielles quelquefois... Cela ne les empêche pas pour autant de châtier les personnes malintentionnées et malveillantes qui font irruption dans leur domaine.

De plus, d'autres êtres comme le *Songomby*¹⁰ vivent dans les *Tsingy* : d'après les traditions orales malgaches retrouvées chez les Kabijo et Vazimba, c'est une sorte de cheval ou mulet agressif qui dévore les hommes, et qui disparaît et apparaît lui aussi à sa guise. E. Fauroux (1998-2000) rapporte que d'après les dires de la population, cet animal a une forte mâchoire et pousse un cri effrayant ; en faisant tourbillonner sa queue, il peut projeter son urine, très corrosive sur sa proie.

Surtout, les *Tsingy* rassemblent de très nombreux *fady* (tabous) garants du respect des ancêtres et de leur lieu de vie. Comme de multiples tabous dans les sites sacrés, leur transgression peut entraîner des plaies, des maladies, voire la mort, qui sont provoquées par les esprits eux-mêmes. Cela est leur manière de faire respecter leur espace de vie. Ainsi il est interdit :

- de pénétrer dans les *Tsingy* sans rituel ; par respect, il faut demander aux esprits la permission d'entrer dans leur domaine, ce que font d'ailleurs les hommes actuels qui frappent ou sonnent aux portes d'une maison ou d'une propriété avant d'être invités à y entrer ;
- de prendre quelque chose sur le terrain sans en laisser une part aux ancêtres (miel, plantes...) ;
- de vendre les choses qu'on y prend car si elles ont été trouvées par quelqu'un, c'est qu'elles lui ont été données pour son bien, non pour en tirer un profit pécuniaire. Ces tabous permettent de préserver les ressources naturelles de la surexploitation ;

¹⁰ Le Songomby est aussi connu dans les environs d'Antananarivo où il vit encore dans la forêt sacrée de la colline d'Ambohimanga et a vécu dans la colline d'Ambohitrabiby (dans le Nord).

- de montrer du doigt quoi que ce soit dans les *Tsingy* car ce serait un manque de respect aux esprits qui sont invisibles et qui seraient pointés par mégarde ;
- de souiller les *Tsingy* en y faisant ses besoins ou en y prononçant des grossièretés ;
- de se moquer de quoi que ce soit (vu ou entendu) qui paraît étrange ou non habituel dans les *Tsingy* ;
- de poser des questions sur ce que l'on voit : il convient d'attendre d'être sorti de l'espace des *Tsingy*.

Ce qui apporte la vie est considéré par le Malgache comme sacré, c'est pour cela, que la présence de toute cette faune et flore, nécessaires à la survie des populations locales au sein des *Tsingy*, est perçue comme une bénédiction de *Zanahary* (Créateur) et des *Razana* (Ancêtres) et mérite le respect.

La forêt des *Tsingy* est un espace vital pour la population : elle permet la subsistance, particulièrement pendant les périodes de soudure et demeure aussi la pharmacie naturelle accessible à tous. On a souvent pensé que la tradition culturelle a entraîné à Madagascar une déforestation croissante et alarmante. Si on retient le plus souvent comme techniques, la culture sur brûlis, le défrichage et les feux de brousse pastoraux qui sont les plus dévastateurs selon les gestionnaires de l'environnement, il existe pourtant une technique d'exploitation des ressources naturelles qui a permis la préservation des espèces depuis des milliers d'années. Cette technique particulière de subsistance se retrouve au niveau de ces populations marginales comme les Kabijo et Vazimba des *Tsingy* de Bemaraha, qui préservent une culture originale en la culture matriarcale de la cueillette et de la chasse. Le système du matriarcat consiste à respecter la sacralité, à préserver et protéger la mère afin qu'elle puisse toujours donner la vie et assurer à chaque être de la nature un plein épanouissement. Cet art de la cueillette et de la chasse se retrouve sous diverses formes chez les populations autochtones des *Tsingy* :

- la récolte du miel : le miel est un aliment sacré pour la majorité des Malgaches. Dans les *Tsingy* du Bemaraha, il est utilisé à l'état pur et en hydromel lors des rituels, ainsi que pour l'alimentation et la guérison. Comme le disent les Vazimba, le miel regorge en lui seul les vertus de la nature toute entière. Mais ce miel que l'on utilise est un miel *velondreny* (dont la mère est vivante). Effectivement, lors de la récolte du miel qui dure à peu près trois jours dans la forêt, on ne prend que la cire et le miel entourant le noyau dur de la ruche. Ainsi, on laisse la reine-mère vivante qui est nichée dans ce noyau dur intact et la ruche peut à nouveau produire.
- la cueillette des tubercules : comme leurs ancêtres, les Kabijo et Vazimba se nourrissent des tubercules produits par la forêt pendant la période de soudure. Lors des cueillettes, on ne prend que les tubercules environnant le tubercule mère. Ainsi, le tubercule mère est laissé en terre pour qu'il

puisse à nouveau se multiplier et produire des « enfants » pour les prochaines saisons.

- la chasse aux lémuriens : même si la chasse aux lémuriens est aujourd'hui interdite, elle est toujours pratiquée. Les Vazimba et Kabijo ne chassent jamais pendant les périodes où les lémuriens femelles sont *mavesatra* (lourdes), c'est-à-dire qu'elles portent des petits, car elles risquent d'être prises au piège. C'est pendant la période où les lémuriens sont gras que la chasse se fait (vers le mois d'avril), et tant que cela est possible, les mères ne sont pas consommées, tout autant qu'il est tabou de tuer une vache. Birkeli (1937) relate de la particularité de la chasse des lémuriens dans le Bemaraha : le mâle est enivré grâce à une soucoupe de rhum déposé sur le site d'abreuvement. Le mâle est alors marqué (le marquage des oreilles se fait également sur les zébus, et détermine l'appartenance à un clan) et castré. Ce mâle devenu gras est chassé une deuxième fois pour être consommé.
- la collecte des plantes : quant aux plantes et arbres (sauf pour la construction), on prend soin de cueillir les feuilles ou les tiges en épargnant les troncs principaux ; les racines suivent la même technique que les tubercules.

Changement de pratiques ou changement de gestion ?

Les gestionnaires du parc reconnaissent ces pratiques autochtones comme non dégradantes pour la forêt, mais les estiment aussi révolues depuis longtemps. Agrawal et Gibson apportent une explication intéressante de ce phénomène (1999, p.631). Après avoir expliqué certaines représentations véhiculées par les conservacionnistes, en particulier celle de Hardin (1968) (opposition entre intérêts de la conservation -protection d'espèces menacées- et intérêts des communautés locales – exploitation des ressources naturelles sans restriction) et l'augmentation des pressions sur les ressources par croissance démographique, ils montrent leurs conséquences :

« These factors implied that even if people had successfully managed resources in some harmonious past, that past was long gone. Instead, the way to effective conservation was through the heavy hand of the state or through the equally heavy, if less visible, hand of the market and private property rights. Such ideas supported conservation policies that aimed to exclude locals. National parks and other protected areas are the most obvious result of this thinking. International conservation agencies backed many of these policies ».

Ainsi la perception du temps révolu d'équilibre entre nature et société paraît se retrouver de manière assez universelle, et utilisée dans la formulation de politiques contemporaines de gestion des aires protégées. Cette perte de légitimité des populations locales et de leurs pratiques conduit à leur exclusion.

Selon les gestionnaires du programme Bemaraha, ces pratiques respectueuses de l'environnement n'ont plus cours et sont révolues depuis trente ou quarante ans.

La version de riverains est différente. Un villageois nous explique :

« K : *Les maîtres de la terre sont les gens qui habitent à côté de la forêt. Par exemple à Berano, la forêt autour de Berano appartient à ceux qui y habitent. Avant, quelqu'un qui détruit quelque chose dans la forêt ne peut plus y retourner.*

Mialy : Depuis quand cela a changé?

K : Depuis que le programme est venu, cela a changé¹¹ ».

Il raconte également que, avant, chaque village "possédait" une partie de la forêt. Les *Tsingy* contiennent de nombreuses sources, formant des cours d'eau. Entre deux rivières, une parcelle était attribuée à un village. Les habitants de ce village et tout particulièrement les *olobe* (sages aînés) avaient un rôle protecteur. Les riverains pensent que c'est depuis l'arrivée des gestionnaires que la forêt se dégrade. Un ancien nous a dit : « *C'est la protection qui a rapidement détruit la forêt. [...] Avant, si quelqu'un venait du nord pour chercher du miel au sud, il demandait la permission aux gens du sud. C'était comme ça, les lois avant. Si quelqu'un du nord voulait entrer, c'était difficile pour lui. Il n'avait pas le droit de le faire. Mais la protection des étrangers dirige aujourd'hui la forêt. Nous n'avons plus le droit de la toucher, car nous n'avons pas le droit d'y entrer. Alors pourquoi protéger la forêt dans laquelle nous n'avons pas le droit d'entrer? C'est comme ça la réalité. Les êtres vivants de la forêt sont détruits à cause de leur protection.*¹² »

Cet homme dénonce le projet de conservation comme étant la cause de la dégradation actuelle de la forêt de Bemaraha. Les riverains n'étant plus légitimes sur leurs territoires, ils n'ont plus la possibilité de faire respecter les lois anciennes. Les agents de parc, quant à eux, sont trop peu nombreux pour réaliser un contrôle efficace moderne de toute la forêt.

¹¹ Ny tompontany dia ireo olona mipetraka amoron' ny ala. Ohatra ny tananan'ny Berano dia izy no tompon'ny ala akaiky azy. Taloha raha misy olona manimba ny zavatra ao an'ala dia tsy mahazo miditra ao intsony.

Mialy : Tamin'ny ahoviana no niova ?

K : Rehefa tonga ny programme dia niova ny fitantanana ny ala.

¹² Ny fiarovana ny ala voamaika mahasimba azy. [...] Taloha rehefa olona avy any avaratra no haka tantely aty atsimo, dia tsy maintsy mangataka amin'ny olona aty atsimo. Izay ny lalàna taloha. Raha olona avy any avaratra te hiditra any, sahirana izy. Tsy azony atao mihitsy. Fa ny fiarovana vazaha no mitantana azy izao. Tsy afaka mihitsy izahay ny hikitikitika azy, satria izahay tsy afaka miditra any. Koa inona no harovanany? Sahala amin'izay ny fipetrany. Simba izany le raha ao anatin'io ala io araka ny arovanan'ireo ny ala.

C'est à partir d'une même constatation qu'une réserve en Inde a changé de statut pour bénéficier d'une gestion communautaire. Agrawal (2005) détaille cet exemple en développant l'évolution identitaire des riverains de forêt face à leur environnement. Au 19^{ème} siècle, cette réserve était le centre de conflits : les riverains n'acceptaient pas les nouvelles restrictions de cette réserve, et des mouvements de révolte avaient surgit. Puis au milieu du 20^{ème} siècle, une nouvelle politique a permis la formation de groupes de surveillance au niveau villageois. Depuis, les législations restrictives sont mieux respectées grâce à cette territorialisation du contrôle: d'une part le contrôle est renforcé (plus d'heures effectives de surveillance), d'autre part on assiste à la transformation de certaines personnes en « sujets environnementaux », c'est-à-dire qui se sentent concernés par les questions environnementales et qui s'investissent dans la surveillance de la forêt. Cet exemple tend à montrer que le contrôle par les populations locales peut être plus efficace que celui exercé par un pouvoir extérieur coercitif, et que le potentiel de légitimation du contrôle par des habitants permet leur investissement dans des objectifs de conservation. Il faut souligner également que ce réinvestissement de pouvoirs sur des sociétés traditionnelles et populations locales est fonction des changements de mentalités et de pratiques, y compris de la part du pouvoir central, et se fait sur du long terme.

Dans le cas du Bemaraha, la migration apporte encore d'autres questions. Les migrants représentent plus de la moitié de la population actuelle dans le Bemaraha et ont donc un poids considérable sur les ressources naturelles. Selon les gestionnaires du parc et les autochtones, la culture matriarcale de la cueillette explicitée dans les paragraphes antérieurs n'est pas respectée par les migrants qui prendraient, par exemple, la totalité des ruches et des tubercules, sans laisser les mères pour assurer la régénération. Le non respect des règles par les migrants est un fait expliqué par S.Goedefroit (2002) : lors de l'appropriation d'une nouvelle terre, il est demandé aux génies de quitter cette terre, en échange d'une obligation pour les nouveaux maîtres des lieux de respecter les interdits proclamés par les esprits et de sacrifier régulièrement. De plus, il existe une hiérarchie d'antériorité : la force du lien avec une terre dépend de la durée de permanence sur cette terre. Le premier groupe a ainsi un droit de préséance par rapport aux groupes suivants. Le lien avec la terre étant moins important pour les migrants, le respect de la nature, fonction de l'antériorité des groupes, est donc moins fort que pour les autochtones.

Une étude sur les migrants et leurs représentations de la forêt serait intéressante à réaliser pour valider ou non l'hypothèse, parmi d'autres, avancée par gestionnaires du parc et autochtones, qui est d'attribuer la plus grande dégradation de la forêt aux migrants. Il convient de souligner que les migrants ne viennent pas tous de la même région, ne sont pas arrivés à la même date et qu'ils n'ont donc pas tous les mêmes utilisations des ressources. De plus, certains sont liés aux maîtres de la terre par des

relations familiales (mariage) par *ziva* (parenté à plaisanterie) ou par *fatidrà* (fraternité de sang). On peut supposer que ces liens conduisent à la reconnaissance des règles autochtones et à leur respect par les migrants, intégrés dans un réseau social. On voit donc que cette notion de « migrants » recouvre une variété de situations.

Faut-il donc s'orienter vers une approche « ethnique » de la conservation ? Une approche ethnique de la conservation est actuellement mise en place dans la forêt des Mikea dans le Sud Est de Madagascar. Trois groupes ethniques vivent autour de cette forêt et ont chacun une manière différente d'utiliser la forêt. Les gestionnaires tentent de mettre en place des contrats différents pour ces trois groupes. Pourtant, il n'est pas évident que cela fonctionne. La référence ethnique est en effet plus ou moins fluctuante. Les différences entre les ethnies sont relatives et peuvent être occultées par un individu si cela lui permet l'accès à une certaine ressource. Ainsi, on peut se poser la question de la pertinence de cette approche. On peut supposer qu'elle va conduire à l'accroissement de population de l'ethnie ainsi favorisée. M. Hufty (2000) parle de "ethnité stratégique" qu'il définit : « dans laquelle les migrants déclarent au bout de quelque temps faire partie de l'ethnie d'accueil, en adoptent les coutumes et qualifient les migrants qui les suivent d'«étrangers», ceci pour être mieux acceptés et pour légitimer leur droit à la terre ». On voit qu'un individu peut se dire facilement d'une autre ethnie, sans que les gestionnaires d'un parc s'en aperçoivent. Le concept de Barth (1969, p.213) peut ici nous être utile : « Dans cette perspective, le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme ».

Selon les gestionnaires du parc, il semble qu'une des frontières ethniques à Madagascar se trouve dans les pratiques de chasse et la pression exercée sur les ressources naturelles. Certaines pratiques sont assez régionalisées (comme le *tavy* ou agriculture sur brûlis utilisé surtout dans l'Est de Madagascar). Un autre élément important qui délimite normalement les frontières ethniques à Madagascar est le lieu de sépulture. Même après plusieurs générations de migration, les personnes sont enterrées dans le tombeau familial à plusieurs centaines de kilomètres de leur lieu d'habitation. Cette différence ethnique n'est donc pas directement perceptible sur un individu. Aussi une étude sur les migrants et leurs utilisations de la forêt paraît ici nécessaire pour compléter les débuts d'analyses. Elle pourrait être orientée vers la question du respect par les migrants des *fady* (tabous) existants dans les *Tsingy* et déboucher sur des vérifications d'hypothèses. Il est possible que les migrants respectent certaines règles coutumières de la région pour ne pas s'attirer d'ennuis. Il serait surtout très utile d'affiner cette catégorie de « migrants » qui regroupe des individus très différents.

Conclusion : des éléments à soumettre à la discussion

Dans ce cas spécifique que sont le territoire des *Tsingy* et le parc, les positions dans leurs grandes lignes seraient les suivantes : d'un côté les riverains se sentent tout à fait légitimes pour utiliser les terres de leurs ancêtres comme ils l'ont toujours fait. De l'autre, les gestionnaires du parc sont dans la possibilité légale d'interdire son accès aux populations locales et sont légitimés dans cette tâche par des aspects de la législation et par les financements attribués par les organisations internationales. Un effort pour concilier ces deux approches contradictoires doit être fait. Sans doute faudrait-il adapter les éléments de législation au contexte. Une fusion entre « lois » coutumières et droit actuel est-elle possible techniquement et sous quelle forme ? Elle n'est pas sans poser de problèmes auxquels il est nécessaire de réfléchir. Dans le cas de Bemaraha, lorsque le Parc était encore couvert par le statut de Réserve Naturelle Intégrale, c'est-à-dire pendant exactement soixante-dix ans, il a été interdit aux riverains d'aller honorer leurs ancêtres (déposés dans les cavités des *Tsingy*). Cette règle n'a plus lieu dans la partie Sud qui est devenu Parc National en 1997, mais elle a toujours cours dans la partie Nord restée RNI.

Dans un site comme celui du Bemaraha, protégé non seulement par de nombreux *fady* (tabous) mais également par une barrière naturelle rocheuse, l'approche conservacionniste apparaît comme inefficace. Les changements de comportements attendus par les gestionnaires du parc concernent entre autres, des pratiques ancestrales, et ont du mal à être acceptés par les riverains. Pourquoi vouloir modifier des comportements qui sont reconnus non destructeurs de la forêt ? Pourquoi ne pas intégrer dans les politiques de gestion, les *fady* (tabous) existants en renforçant les pratiques traditionnelles (sans en exclure les migrants) : légitimer les *ray aman-dreny* (anciens) responsables de la surveillance de la forêt pour leur permettre et leur donner l'envie de contrôler les exploitations illicites de la forêt ? En particulier, autoriser les sépultures et rituels à l'intérieur du parc national et de la réserve naturelle intégrale, serait un moyen de pérenniser la sacralité du lieu.

Dans un congrès consacré à la gestion des sites sacrés et organisé par l'UNESCO (du 17 au 20 février 2003 en Chine), comme dans d'autres occasions, plusieurs scientifiques se sont exprimés sur l'importance capitale des sites sacrés pour la conservation, et sur la nécessité de les prendre en compte dans la gestion des aires protégées actuelles (Shengji Pei, 2003 ; Rabetaliana et Schachenmann, 2003 ; Peters, 1998). Ces sites sont généralement très bien préservés puisqu'il est interdit de les exploiter depuis très longtemps, et que ces interdits sont respectés car inscrits dans la culture locale, d'où pour d'aucuns leur caractère d'efficacité. En sus des aspects d'efficacité et du caractère opérationnel de telles formes de gestion, elles auraient l'avantage de résoudre la dichotomie (pour certains) occidentale entre nature et humanité et de la transcender par ces sites sacrés qui rassemblent nature et culture.

« Hors cas malgache, de manière plus générale et prospective, des systèmes coutumiers de gestion des espaces et des ressources vivantes persistent dans de nombreuses régions et démontrent que la théorie de l'accès libre n'est pas une fatalité, même lorsque ces espaces ou ressources ne sont pas privatisés. Une des particularités de ces systèmes réside en leur faculté d'évolution au gré de l'histoire et de leur adaptabilité aux modifications organisationnelles et juridiques. La constitution des États modernes, en particulier en Afrique, a parfois restreint leur visibilité. Souvent, le droit positif et un droit coutumier se superposent. Ce pluralisme juridique peut être mis à profit pour inventer des solutions originales de gestion des conflits et de contrôle de l'accès aux ressources » (Babin, 2002, p.27).

Il faut procéder de manière spécifique pour la gestion de chaque aire protégée à Madagascar, parce que les disparités des données économiques, écologiques et sociales rendent chaque endroit particulier. Nous rejoignons ainsi l'avis de Razafiarison (2003) qui écrit : « *There is not a universal approach that could successfully protect the wildlife in any ecosystems of the world* ». Pour ce faire, un effort de connaissance des sociétés sur lesquelles les projets veulent agir devrait précéder l'arrivée effective des projets. « *This is not to suggest that culture is static, but if conservation is about managing change in dynamic systems (Adams 1996), then evolving cultures can also find reflection in protected-area management. The need for protection will not disappear, but managing protected areas to reflect local values may help build support for and reduce resistance to them and allow governments to justify and explain conservation in terms that have real meaning to local communities* » (Infield, 2001, p801).

Au final, la relation entre les riverains et les gestionnaires de parc reste très inégale : les projets de conservation sont légaux, financés et représentés au niveau international ; si les populations s'auto confortent dans une légitimité de présence et d'accès à la ressource, elles ne sont pas reconnues comme telles et cette divergence est source de tensions. Il semble que les projets cherchent la participation des populations locales, sans avoir évalué ou sans avoir été bien informés sur la force de l'aspect culturel qui les lie à la terre. Plutôt que d'imposer un modèle de conservation à des groupes ou des individus, ne faut-il pas développer des formes d'adaptation du projet au contexte social et environnemental local ?

Cas d'étude complexe, la piste des sites sacrés, tel celui de Bemaraha, semble intéressante à poursuivre, car cela permet d'un point de vue théorique de dépasser la dichotomie occidentale homme/nature, et d'un point de vue pragmatique d'essayer d'évaluer si des pratiques locales préalablement usitées peuvent être intégrées dans des projets de conservation modernes et jusqu'à quel point.

Biographie

Cécile Bidaud Rakotoarivony, stagiaire au laboratoire écodéveloppement de l'INRA Avignon, vient d'obtenir un Master 2 de sciences sociales à l'EHESS. Après un cursus universitaire en écologie, elle a choisi de changer de discipline et débute une thèse sur la transmission des savoirs internationaux de la conservation aux agents de terrain, via l'Association Nationale de Gestion des Aires Protégées à Madagascar.

Mialy Ratrimoarivony est titulaire d'un DEA en Géographie de l'Université d'Antananarivo (Madagascar) et prépare actuellement son Doctorat. Elle oriente ses recherches dans le domaine culturel, et étudie particulièrement les rapports sacrés des peuples autochtones avec leurs ancêtres et la nature, à travers les divers sites sacrés naturels de Madagascar.

Bibliographie

- Adams, W. M., 1996, *Future nature : a vision for conservation*, Earthcan Publications, London.
- Agrawal, A., Gibson C. C., 1999, "Enchantment and Disenchantment. The Role of Community in Natural Resource Conservation", *World Development*, 27 (4), pp 629-649.
- Agrawal, A., Varughese G., 2000. "Conservation's Visions : Poverty, Participation, and Protected Area Management in Nepal's Terai", United Nations Development Program, Kathmandu, Nepal, pp 1-44.
- Agrawal, A., 2005, *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*, Duke University Press, Durham and London.
- Babin, D., 2002. Des espaces protégés pour concilier conservation de la biodiversité et développement durable. Fondements et recommandations d'une stratégie de coopération pour la gestion des espaces protégés, Les cahiers de l'IFB.
- Barth, F., 1969, *Ethnic groups and Boundaries. The social Organization of Culture Difference*, George Allen & Unwin, Bergen/London.
- Birkeli, 1937. *Les Vazimba de la côte Ouest de Madagascar*. Tananarive. Mémoires de l'Académie Malgache. Fasc. XXII. 69p.
- Brockington, D., 2004. "Community Conservation, Inequality and Injustice : Myths of Power in Protected Area Management", *Conservation & Society* 2 (2), pp 411-432.
- Busson, 1991. La Bemaraha. Etat d'avancement du projet et plan d'action. Projet UNESCO 507/INT/40.
- Chaboud C., Méral P. et Andrianambinina D., 2004. « L'écotourisme comme nouveau mode de valorisation de l'environnement : diversité et stratégie des acteurs à Madagascar ». *Mondes en Développement*, 32, 1 : 11-32.
- Chapin M., 2004, "A challenge for conservationists", *World Watch Magazine*, Novembre/Décembre 2004.
- Colchester, M., 2003. « Nature sauvage, nature sauvée? Peuples indigènes, zones protégées et conservation de la biodiversité », United Nations Research Institute for Social Development. Discussion Paper n°55, Geneva. <http://www.wrm.org.uy/subjects/PA/textfr.pdf> [consulté le 25/02/06]
- Fauroux, E., 1998-2000, « Les Tsingy du Bemaraha. Du développement intégré à l'écotourisme », *TALILY Revue d'Histoire Université de Tuléar* n°7-8-9, pp.56-82.
- Gezon, L., 1997, "Institutional Structure and the Effectiveness of Integrated Conservation and Development Projects: Case Study from Madagascar", *Human organisation* 56 n°4. <http://www.westga.edu/~lgezon/publications.htm> [consulté le 12/09/05]
- Goedeffroit, S., 2002. « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar », pp 125-166, Cormier-Salem M.-C., Juhe-Beaulaton D., Boutrais J., Roussel B., (eds), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, IRD éditions. 267p.
- Hardin, G., 1968, « The Tragedy of the Commons », *Science* n°162. pp.1243-1248

- Hufty, M., 2000. Normes, transactions et action collective dans la gestion environnementale. Contribution à une méthodologie interdisciplinaire et réaliste, Colloque "Observer, décrire, interpréter", FUCAM, Mons. 15p.
- Infield, M., 2001, "Cultural Values: a Forgotten Strategy for Building Community Support for Protected Areas in Africa", *Conservation Biology*, 15 (3), pp 800-802.
- Kull, C., 1996, "The Evolution of Conservation Efforts in Madagascar, *International Environmental Affairs*", 8 (1), pp 50-86.
- Marcus, R. R., 2001, "Seeing the forest for the trees: Integrated Conservation and Development Projects and local perceptions of conservation in Madagascar", *Human Ecology*, 29 (4), pp 381-97.
- Marks, S., 1984, *The Imperial Lion: Human Dimensions of Wildlife Management in Central Africa*, Epping, Bowker. 196p.
- Martino, D., 2001, "Buffer zones around protected area: a brief literature review". *Electronic Green Journal*.
<http://egi.lib.uidaho.edu/egi15/martino1.html> [consulté le 24/08/05]
- Ministère de l'Environnement, des Eaux et Forêts, 1990. Charte de l'environnement et ses modifications. Loi n° 90-033 du 21 décembre 1990 modifiée par les lois n° 97-012 du 06 juin 1997 et n° 2004-015 du 19 août 2004. 56p.
- Olivier de Sardan, J.-P., 2001, *L'enquête socio anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants*, LASDEL, Niamey. 58p.
<http://www.ird.ne/partenariat/lasdel/pub/13methodologie.pdf> [consulté le 20/12/06]
- Peters, J., 1998, "Transforming the Integrated Conservation and Development Project (ICDP) approach : observations from the Ranomafana National Park Project", Madagascar, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 11, pp 17-47.
- Rabetaliana H., Schachenmann P., 2003. Past, Present and Future of Cultural and Sacred Sites in Madagascar, International workshop on the importance of sacred natural sites for biodiversity conservation, Ed. UNESCO Chine. 174 p.
- Rakotomalala M., Rapport final Novembre 1991 à Décembre 1993 Education Environnementale (Mananara nord, Ankarafantsika, Bemaraha)
- Razafiarison, Z. L., 2003. "Perspective and Reality of Integrated Conservation and Development Project". Experience from Andasibe Mantadia National Park, Madagascar. Hitotsubashi University. 9p.
<http://www.soc.hit-u.ac.jp/thesis/doctor/02/summary/zolalaina.html> [consulté le 18/03/06]
- Rosendo S., Brown K., 2003. "The limits to integration : critical issues in integrated conservation and development", *Millennium Assessment*, n°28. 28 p.
- Shengji, P., 2003. Opening adress, International workshop on the importance of sacred natural sites for biodiversity conservation, Ed. UNESCO Chine. 174 p.
- UICN, 1988, révisé en 1990. Désignation pour la liste du patrimoine mondial. Résumé préparé par l'UICN.