

# Les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique



# Les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique

## **ICCROM CONSERVATION STUDIES 2**

ISBN 92-9077-192-5

© ICCROM 2005

Centre International d'études pour la conservation  
et la restauration des biens culturels

Via di San Michele 13

00153 Rome, Italie

[www.iccrom.org](http://www.iccrom.org)

Toutes les photos sont de Thierry Joffroy à l'exception des suivantes :

Olivier Moles (Figs. 12, 88)

Abdoulaye Napon (Figs. 13, 15)

Barthélémy Kabore (Fig. 14)

Ali Ould Sidi (Figs. 27, 36)

Remigius Kikongo (Fig. 44)

Sébastien Moriset (Figs. 45, 46)

Arnaud Misse (Figs. 49, 53-59)

Sanogo Kléssigué (Figs. 65-73)

Anthony Githitho (Figs. 78, 79)

Maya Pic (photographie de la couverture)

Michele Le Berre (Figs. 80-83)

Marc Kwami (Fig. 84)

Gisèle Taxil (Fig. 85)

Lazare Eloundou (Figs. 98, 99)

Fabien Jamin (Figs. 92, 93, 97)

Lassane Cisse (Fig. 109)

Isaya Onjala/Ephraïm Kamaru (Figs. 111-118)

Tous les dessins, plans et croquis ont été redessinés à partir des originaux de l'auteur par Arnaud Misse responsable également de la couverture.



ICCR OM  
CONSERVATION  
STUDIES

2

# Les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique

rédacteur Thierry Joffroy

Partenaires

african  
cultural  
heritage  
organizations





## Membres du comité scientifique

George Abungu, Kenya  
Galia Saouma Forero, UNESCO  
Joseph King, ICCROM  
Ali Ould Sidi, Mali  
I.N. Debrah, Ghana  
Lazare Eloundou, UNESCO (précédemment CRATerre-EAG)  
Sebastien Moriset, CRATerre-EAG  
Thierry Joffroy, CRATerre-EAG

## Conservation du patrimoine culturel immobilier africain

### Partenaires du programme :

Organisations du Patrimoine africain culturel, ICCROM ([www.iccrom.org](http://www.iccrom.org)), Centre du Patrimoine mondial de l'UNESCO ([www.unesco.org/whc](http://www.unesco.org/whc)) et CRATerre-EAG ([www.craterre.archi.fr](http://www.craterre.archi.fr)).

### Partenaires financiers du Projet Cadre :

Sida, NORAD, Comité du Patrimoine mondial, Ministères des Affaires étrangères italien et finnois, le Bureau du patrimoine national suédois, et l'ICCROM.

### Partenaires Financiers des Projets situés :

Le fonds du Patrimoine mondial, les ambassades françaises (Ghana, Kenya, Ouganda et Niger), Fonds des Monuments mondiaux et Les organisations nationales pour le patrimoine. Des entreprises privées internationales et locales ont également apporté leur contribution aux Projets situés.



# Avant - propos

C'est un grand plaisir pour moi, en tant que premier Président du comité de Pilotage du programme Africa 2009, d'écrire l'avant-propos de cet important ouvrage. Le programme Africa 2009 est mis en œuvre par un partenariat qui rassemble le Centre du Patrimoine Mondial de l'UNESCO, l'ICCROM, CRATerre-EAG et les organisations culturelles africaines. Il a été créé pour faire face aux différents problèmes qui touchent le patrimoine culturel immobilier en Afrique subsaharienne. Cette orientation n'avait rien de discriminatoire envers les biens mobiliers ou les autres régions de l'Afrique. Il s'agissait en fait de créer un programme maîtrisable en se limitant à un type spécifique de patrimoine au sein d'une région précise. Ce choix s'est avéré judicieux et c'est avec joie que je peux aujourd'hui témoigner de ses nombreux succès.

L'Afrique est un continent doté d'un patrimoine culturel et naturel extrêmement riche, tant mobilier qu'immobilier. C'est le berceau de l'humanité et, à ce titre, l'Afrique possède les plus anciens sites d'occupation humaine. C'est là que se trouvent les premières traces d'hominidés et les plus anciens outils fabriqués par l'homme. Elle compte des paysages culturels et naturels spectaculaires comme des grottes et des abris sous roche, des forêts, des montagnes, ainsi que des lacs sacrés. Par ailleurs c'est un continent qui possède une très grande biodiversité sans équivalent de part le monde. Mais il faut aussi préciser que le patrimoine africain est aussi bien matériel qu'immatériel. L'histoire orale a toujours fait partie de l'univers africain. Elle a permis le transfert de ce patrimoine d'une génération à l'autre tout en l'enrichissant. De ce fait, en Afrique, culture et nature sont indissolublement liées, de même que le matériel et l'immatériel. Cette expérience a porté à la création d'une architecture traditionnelle et à des méthodes traditionnelles de construction dont il est question dans le présent ouvrage.

Les paysages culturels africains vont des cités en pierre de corail de la côte orientale aux enceintes en pierre sèche de l'intérieur du continent (à l'est et au sud), des pyramides d'Égypte aux fortifications en terre du sud-ouest nigérian en passant par les structures en terre du Mali, du Ghana et du Bénin. Ce patrimoine est non seulement spectaculaire, mais aussi très varié.

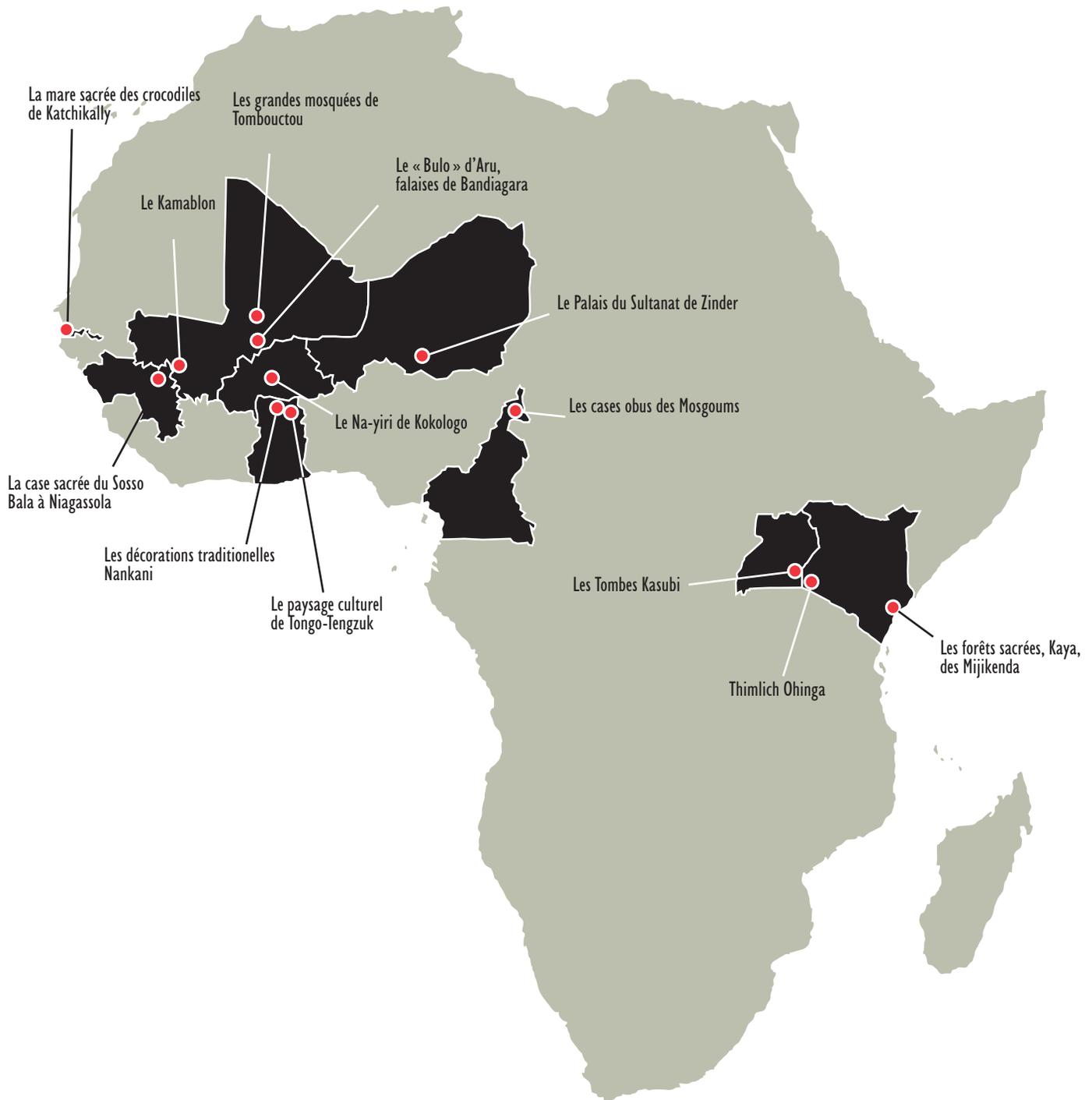
Cet ouvrage célèbre l'architecture africaine et les techniques traditionnelles de construction. Il célèbre la richesse des connaissances laissées par les grands maçons et constructeurs africains. Il célèbre aussi le travail extraordinaire qui a été fait par le Comité de pilotage

d' Africa 2009 depuis sa fondation en 1998. Il illustre l'esprit d'initiative des partenaires de ce programme qui ont su non seulement reconnaître ce patrimoine commun mais aussi l'utiliser comme exemple pour inspirer d'autres cultures quant à la protection et la promotion de leur patrimoine immatériel. Les Africains sont très enracinés dans leur culture ; ils sont propriétaires de leur patrimoine. C'est en échangeant et en travaillant avec eux que les résultats exposés ici ont pu être réalisés. Nous souhaitons vivement que ces exemples inspirent d'autres initiatives semblables, permettant d'identifier les détenteurs du patrimoine, à travailler en partenariat avec eux en vue d'une conservation durable du patrimoine et des connaissances qui ont assuré la survie de notre patrimoine pour la postérité.

Ce livre est aussi le fruit de nombreux efforts. Les recherches accomplies par des professionnels africains avec l'appui de CRATerre-EAG et de l'ICCROM sont remarquables. Le soutien apporté par d'autres partenaires et surtout par nos donateurs nous a également permis de réaliser de nombreux rêves. Ce travail en soi devrait stimuler d'autres personnes, en Afrique et ailleurs, pour continuer la recherche dans ce domaine unique. Les résultats obtenus pourront servir de référence aux professionnels du secteur, en particulier lorsqu'ils seront face à des questions similaires au niveau des sites placés sous leur responsabilité. La tradition s'est avérée extrêmement productive et continue à l'être, aujourd'hui encore. C'est pourquoi il est très important que les pratiques traditionnelles relatives au patrimoine bâti ou immobilier soient bien intégrées dans notre travail de conservateurs.

Nous n'aurions pu réaliser ce que nous avons accompli à ce jour sans le généreux soutien financier de nos partenaires. Je tiens donc à remercier très sincèrement la Coopération internationale suédoise au développement (SIDA), l'Agence norvégienne pour la coopération au développement (NORAD), le Ministère italien des affaires étrangères, le Fonds du Patrimoine Mondial (UNESCO), l'ICCROM et le Ministère finlandais des affaires étrangères. C'est grâce à ces partenaires que notre travail a pu être réalisé. Les résultats sont là pour le démontrer, et nous espérons poursuivre cette collaboration avec eux afin de mieux préserver ce patrimoine de l'humanité si particulier. Enfin, de nombreux autres professionnels, africains ou venant d'autres continents, ont contribué de manière significative au travail d' Africa 2009 et nous leur en sommes également reconnaissants.

Merci pour votre aide et votre compréhension.



# Préface

La Convention du patrimoine mondial a établi que toute perte par dégradation ou disparition de biens du patrimoine culturel constitue un appauvrissement du patrimoine de l'humanité toute entière. Jusqu'à, il y a une dizaine d'années, l'approche de la conservation par le Comité du patrimoine mondial était basée sur une interprétation « monumentale » de la signification du patrimoine culturel. La spécificité et les pratiques locales de conservation de chaque région du monde étaient peu prises en compte. De plus, les méthodes d'entretien traditionnelles et les pratiques de conservation étaient peu valorisées car elles avaient été abandonnées par les populations locales dans de nombreux pays. Dans le cas de l'Afrique, des sites importants du patrimoine culturel immobilier, ayant une valeur universelle exceptionnelle ont été perdus ou se sont dégradés rapidement.

Avec le lancement en 1994 de la Stratégie Globale pour une Liste du patrimoine mondial plus équilibrée et représentative de la diversité culturelle du monde, le Comité du patrimoine mondial entendait aussi encourager l'identification d'approches culturelles adéquates et adaptées aux spécificités régionales. Dans ce cadre, les nombreux experts africains consultés ont insisté sur la nécessité de revoir le concept monumental du patrimoine, au profit d'une approche plus holistique, prenant en considération les aspects immatériels et les croyances qui ont, depuis toujours, contribué à la permanence du patrimoine.

Il est donc important de reconnaître le rôle essentiel des pratiques de conservation traditionnelles dans la préservation du patrimoine culturel immobilier africain. Ces pratiques prouvent que les communautés du continent tout entier ont une manière spécifique de conserver leur patrimoine. Leurs croyances et rituels témoignent souvent d'un sens aigu de l'appartenance à la communauté et d'une organisation sociale très élaborée. Avec le Programme AFRICA 2009, qui a démarré en 1998, le Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO a affiné sa stratégie envers l'Afrique en aidant les pays à mettre en œuvre une gestion intégrée de leurs sites tout en prenant en compte leurs pratiques culturelles traditionnelles.

Sur les soixante-trois biens africains inscrits sur la Liste du patrimoine mondial au moment de cette publication, trente sont des biens culturels, trente et un sont des biens naturels et deux sont des biens mixtes. Une majorité des biens culturels témoigne de la richesse et de l'importance des pratiques de conservation traditionnelles. Ces pratiques ont d'ailleurs été des facteurs essentiels pour la reconnaissance de leur valeur exceptionnelle par le Comité du patrimoine mondial.

Les articles ici présentés soulignent l'importance de la reconnaissance des compétences en matière de conservation développées, durant des siècles, par les sociétés africaines. Ils montrent que les activités de conservation ne sont pas seulement l'apanage de spécialistes autorisés, mais aussi le fait des communautés locales, qui considèrent la conservation du patrimoine comme une combinaison d'activités techniques et de protection des valeurs spirituelles.

C'est un grand honneur pour le Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO que de présenter un ouvrage d'une telle importance. En effet, il contribue, d'une part à une meilleure compréhension des valeurs du patrimoine culturel immobilier africain, et d'autre part à renforcer les efforts actuels du Centre du patrimoine mondial pour contrer les menaces pesant sur les sites culturels africains et plus généralement sur les biens du patrimoine mondial. Cette publication fait écho à l'engagement du Centre du patrimoine mondial d'aider les recherches menées par les professionnels du patrimoine africain qui voudraient sensibiliser le monde aux questions fondamentales de la conservation du patrimoine culturel immobilier en Afrique. La description de la conservation, par des communautés locales, de trois biens du patrimoine mondial africain (Falaise de Bandiagara, Tombouctou et les Tombes des Rois du Buganda à Kasubi), ainsi que de quatre sites enregistrés sur les listes indicatives des Etats parties africains, confirme que le statut d'appartenance à la Liste du patrimoine mondial peut apporter une contribution indéniable et de grande valeur pour assurer la reconnaissance internationale des compétences des communautés locales en matière de conservation. Il s'agit donc bien d'un instrument efficace de protection et de conservation des biens du patrimoine mondial africain.

Dans ce contexte, le Comité de pilotage d'AFRICA 2009 doit être félicité pour avoir mis en place cette recherche sur les pratiques de conservation traditionnelles. Sans aucun doute, les résultats obtenus présentés dans cet ouvrage, seront une contribution au concept du NEPAD (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique) sur la culture. Ils démontrent aussi qu'une gestion adéquate du patrimoine culturel immobilier africain est un instrument fondamental pour la promotion du développement durable et la réduction de la pauvreté.

Au nom du Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO, je voudrais remercier les partenaires opérationnels d'AFRICA 2009 et les donateurs qui ont permis la réalisation du présent ouvrage, et je profite de cette occasion pour leur lancer un appel pressant afin qu'ils continuent à soutenir ce programme dont les excellents résultats sont illustrés par cette publication.

# Sommaire

---

Avant - propos .....	v
GEORGE H. O. ABUNGU	
Préface .....	vii
FRANCESCO BANDARIN	
1. Introduction .....	1
THIERRY JOFFROY	
<b>BURKINA FASO</b>	
2. Le Na-Yiri du Kokologho .....	6
ABDOULAYE NAPON ET BAKONIRINA RAKOTOMAMONJY	
<b>GHANA</b>	
3. Tongo-Tengzuk .....	16
pratiques traditionnelles de conservation	
BENJAMIN WARINSIE KANKPEYENG	
<b>MALI</b>	
4. La conservation des Grandes Mosquées de Tombouktou .....	24
ALI OULD SIDI ET THIERRY JOFFROY	
<b>UGANDA</b>	
5. Les Tombes Kasubi .....	32
matériaux traditionnels et pratiques de conservation	
REMIGIOUS KIGONGO	
<b>NIGER</b>	
6. La conservation du palais du Sultanat de Zinder .....	40
ANNE-MONIQUE BARDAGOT ET ALI BIDA	
<b>LA GAMBIE</b>	
7. La mare sacrée des crocodiles de Katchikally .....	50
BABA CEESAY ET HASSOUM CEESAY	
<b>MALI</b>	
8. La conservation septennale du Kamablou .....	56
une véritable cérémonie de « tangibilisation de l'intangible »	
SANOGO KLÉSSIGUÉ	

**KENYA**

9. Les Kaya, forêts sacrées des Mijikenda, sur la côte du Kenya ..... 62  
Pratiques traditionnelles de conservation et de gestion

ANTHONY. N. GITHITHO

**GUINÉE**

10. La case sacrée du Sosso Bala à Niagassola ..... 70  
valeurs et pratiques de conservation

SÉKOU KOBANI KOUROUMA

**GHANA**

11. La décoration des habitations dans la tradition Nankani ..... 76

MARC KWAMI ET GISÈLE TAXIL

**CAMEROUN**

12. La conservation traditionnelle ..... 82  
de la case obus des Mousgoums

LAZARE ELOUNDOU

**MALI**

13. La fête annuelle du « Bulo » d’Aru ..... 90  
rôle des cérémonies, rites et traditions religieuses dans la conservation  
et la mise en valeur du patrimoine immobilier chez Les dogon

LASSANA CISSE

**KENYA**

14. Thimlich Ohinga ..... 98  
pratiques traditionnelles de conservation

ISAYA O. ONJALA ET EPHRAIM K. KAMARU



# 1. Introduction

---

**L**e programme Africa 2009 est un partenariat entre le Centre du Patrimoine mondial de l'UNESCO, l'ICCROM, CRATerre-EAG, et les organisations Africaines du patrimoine culturel. Il a été lancé à Abidjan (Côte-d'Ivoire) en 1998, lors du meeting régional des professionnels du patrimoine culturel Africain et s'appuie sur une enquête menée en 1996, à laquelle 32 pays d'Afrique avaient répondu. Son objectif à long terme consiste à améliorer les conditions de conservation du patrimoine culturel immobilier en Afrique sub-saharienne, dans le cadre plus large du développement durable.

La structure d'Africa 2009 est conçue pour tirer parti des activités menées à deux niveaux :

- Au niveau régional, le projet cadre favorise la réflexion et le développement progressif des concepts et des idées. Des cours, des séminaires, des projets de recherche et un réseau de professionnels sont mis en place avec la ferme volonté de garantir la continuité des activités et la diffusion des résultats. Les professionnels sont invités à travailler ensemble, à partager leurs idées et à développer des cadres de travail communs, qui pourront ensuite être adaptés aux besoins locaux.

- Au niveau du site, les projets situés veillent à ce que Africa 2009 soit profondément enraciné dans les réalités du terrain tout en répondant aux besoins spécifiques des sites sélectionnés, à la fois en termes de formation et de mise en place d'activités de conservation.

Les informations issues des projets situés nourrissent les activités développées au sein du projet cadre, et en retour, le savoir et les nouvelles idées développées au sein du projet cadre seront mis à profit pour les projets situés. Grâce à ces constants allers-retours, le programme crée des références et des modèles qui peuvent être utilisés à grande échelle pour la planification et la gestion du patrimoine immobilier, tant au niveau national qu'au niveau des sites.

Ce projet de recherche d'Africa 2009, dédié à la « Conservation traditionnelle du Patrimoine culturel immobilier en Afrique », est un bon exemple de la richesse de cette interaction. Élément du projet cadre,

il émane de projets situés qui préfiguraient ceux de Africa 2009. Aux Palais royaux d'Abomey, au Bénin, et à Tombouctou au Mali, les recherches préliminaires et le travail de conservation ont mis en évidence le rôle des propriétaires traditionnels et des communautés locales dans la longue histoire de la conservation de ces sites de patrimoine immobilier. Ces expériences ont aussi montré que les efforts des institutions nationales pour conserver ces sites sans impliquer les autochtones auraient peu de chance de réussir. Plus encore, une telle approche était susceptible de créer des problèmes sociaux ou politiques (question de légitimité). En revanche, en respectant les propriétaires traditionnels et les communautés et en les impliquant davantage, des effets positifs pourraient en être retirés, vers une amélioration de l'efficacité des efforts de conservation. En premier lieu, cela permet de mieux comprendre le site dans son environnement social et culturel, mais cela permet aussi de mieux orienter les stratégies de conservation pour conserver l'authenticité générale des sites. Aussi, dans les cas pour lesquels il serait nécessaire d'intervenir concrètement, le travail pourrait bénéficier de l'expérience et du savoir-faire traditionnels pour mettre en place des pratiques de conservation appropriées.

A partir de ces premiers projets, il est devenu clair que ces problèmes devaient être posés et considérés dans le cadre des activités d'Africa 2009. L'idée de rassembler plus d'informations sur ce sujet à des fins de prise de conscience et de sensibilisation a été entérinée par le Comité de pilotage du programme qui a aussi approuvé le projet concret de compiler un premier ensemble d'articles décrivant ces pratiques sur des sites sélectionnés.

Le but du projet de recherche était de créer une conscience des pratiques traditionnelles de conservation qui existent dans les contextes Africains, et de mettre en valeur la nécessité de l'intervention de professionnels pour les intégrer dans le développement d'une stratégie de conservation. L'objectif du projet à court terme était de préparer un document qui illustrerait la variété des

FIGURE 1 Mosquée de Sankoré à Tombouctou, Mali, remplacement des gargouilles.



FIGURE 2 Travail communautaire de réfection d'une case rituelle - Nupe, Nigeria.



FIGURE 3 Reprise de la couverture d'une maison traditionnelle Jenaale, Somalie.

pratiques traditionnelles de conservation comprenant 8 à 10 études de cas.

Un appel de textes a été lancé au réseau d'Africa 2009, et un grand nombre de professionnels ont été sollicités pour écrire sur des sites qu'ils avaient déjà étudiés. Parallèlement, un comité scientifique a été instauré dans le but d'aider à commenter ces articles pour veiller à ce que l'information désirée soit développée. A cette fin, un modèle pour guider la rédaction a été proposé.

Un suivi des progrès du travail a été établi pour compenser les éventuelles difficultés qui pourraient être rencontrées. En raison du caractère plutôt innovant de cette approche de la conservation traditionnelle, l'infor-

mation était rarement disponible au préalable. Des visites sur les sites et des entretiens ont souvent été nécessaires pour rassembler l'information ainsi qu'un savoir de base précis à propos des pratiques traditionnelles de conservation sur les sites. Ecrire sur ce sujet s'est parfois avéré délicat pour les professionnels de formation plutôt technique. Certains des auteurs ont bénéficié des recherches menées au cours des projets situés. Finalement, et bien que plusieurs des articles proposés aient été abandonnés, le nombre d'articles qui ont pu être rassemblés est plus important que prévu. De plus, la variété des cas obtenue offre un large éventail des pratiques traditionnelles. Ce résultat n'aurait pu être atteint sans une forte motivation des auteurs de contribuer au développement de nouvelles connaissances à propos des sites patrimoniaux qu'ils respectent, admirent et souhaitent conserver dans leur intégrité. Ces efforts, quelquefois réalisés dans des conditions difficiles, doivent être soulignés.

Le résultat de ces recherches se situe dans les 13 articles publiés dans ce document. Ils mettent en évidence le fait que beaucoup de sites en Afrique sont concernés par des pratiques de conservation traditionnelle. Ces pratiques peuvent être classées en deux catégories principales, les valeurs spirituelles et les pratiques techniques, mais bien souvent, les deux catégories sont appliquées simultanément sur un même site.

Au sein de la première catégorie, les valeurs spirituelles visent à protéger le site. Des croyances ou des interdictions particulières entraînent l'impossibilité de pratiquer des modifications sur le site ou bien l'accès est limité aux seules personnes qui savent comment se comporter et traiter le site avec respect. La seconde catégorie, les pratiques techniques, se réfère en particulier aux conditions concrètes d'entretien et de protection. Ces pratiques sont très variables, selon le type de site concerné : forêts sacrées, logements, murs d'enceintes, monuments de la communauté, lieux de culte, etc. et elles sont (presque?) toujours liées à des organisations sociales spécifiques dont la complexité dépend de la taille et de l'importance du site et de la communauté associée.

Souvent, les pratiques techniques sont liées à des événements qui, consciemment ou inconsciemment, visent à renforcer la cohésion sociale d'une communauté ou la bonne entente entre deux ou plusieurs communautés. Cette cohésion sociale se manifeste à travers un effort collectif et symbolique pour conserver une propriété qui véhicule des valeurs importantes. Parfois, les deux catégories peuvent être directement liées lorsque l'événement consiste en une cérémonie spécifique, entièrement liée à la religion ou aux croyances de la communauté.

Il est important de noter que ces activités de conservation ne visent pas toujours une «restauration pure». En réalité, elles sont souvent une opportunité de s'adapter à de nouvelles conditions, de nouvelles attentes ou à l'évolution des croyances ou de l'orga-



FIGURE 4 Restauration de la réplique de la muraille de Kano, Musée d'architecture de Jos, Nigéria.



FIGURE 5 Entretien du sol d'une concession, Zoula, Burkina Faso.

nisation sociale. Parfois, elles sont des opportunités évidentes pour les nouvelles générations (individus ou communautés) de poser leur marque sur leur environnement et d'exprimer leurs compétences. Dans le nord du Ghana, chez les Nankani, la réparation périodique des décorations de l'habitat ne vise jamais à imiter les dessins existants. Plus exactement, des décorations entièrement nouvelles seront appliquées, inspirées par l'humeur et l'atmosphère du moment, et le besoin pour les femmes d'exprimer leur bonté.

De façon générale, il apparaît assez évident que les sites qui ont été traités de cette façon ont évolué au fil du temps (par exemple, les mosquées de Tombouctou) et que cette évolution fait pleinement partie de leur authenticité! Des situations particulières comme les périodes de sécheresse, les rencontres avec d'autres cultures, les conflits ou une discontinuité normale d'utilisation (par exemple, les sanctuaires de la région Asante du Ghana restent parfois inexploités pendant plusieurs décennies) peuvent également aboutir à d'importantes modifications ou à une reconstruction partielle des sites.

Un élément important de ce processus de changement provient des influences étrangères qui se sont régulièrement renforcées, depuis parfois plus d'un siècle, avec le développement des moyens de communication. Ces changements se concrétisent par les nouvelles possibilités techniques offertes par les produits industriels ou par l'évolution du comportement social. Ainsi, sans grande surprise, les sites situés dans les centres urbains ou à proximité ont été plus particulièrement touchés. Ces changements sont variés. Ils peuvent concerner la structure d'un site, sa taille (généralement une réduction), sa ou ses fonction(s), sa disposition et/ou sa hiérarchie des espaces et les règles pour y accéder. Dans un certain nombre de cas, l'utilisation de matériaux étrangers a servi à renforcer la perception de puissance démontrée ou à mieux défier la puissance des rivaux. Bien sûr, tout ceci a eu une influence majeure sur la structure et la conception de l'environnement construit et pay-

sagé. Dans des cas plus drastiques, certaines structures qui n'étaient plus utiles ont été abandonnées ou détruites pour être réemployées. Ce fut le cas de beaucoup de structures défensives et d'enceintes (ville de Zinder au Niger).

Plus récemment, la « patrimonialisation » de certains sites et leur usage à des fins pédagogiques et touristiques ont entraîné l'émergence de nouvelles valeurs et un désir de les conserver. Cette approche historique consciente a entraîné certaines modifications de la structure ou de la vie traditionnelle sur les sites. Plus particulièrement, la présentation du site peut conduire à des changements dans l'âme, et donc l'authenticité d'un site. Un tel impact est assez commun lorsque le site est transformé en musée, essentiellement lorsque le musée n'est pas conçu pour favoriser la compréhension du site-même.

Sous l'influence des règles et des pratiques internationales de conservation, la tendance générale des organisations gouvernementales du patrimoine a été de prendre les rennes de la gestion des sites ; d'essayer de les « geler », et de renforcer leur structure en utilisant des matériaux de construction « durables ». Toutefois, dans certains cas, des partenariats ont été mis en place entre les autorités traditionnelles et les institutions gouvernementales. Cette approche est (a été) adoptée avec divers degrés de respect mutuel et de conflit, résultant en une large gamme de résultats en terme de conservation physique et intégration adéquate du site et de ses pratiques liées avec son environnement social. Bien souvent, il s'agit plutôt d'une superposition de pratiques réglementaires que d'un véritable partenariat. Bien que le pouvoir des gouvernements traditionnels puisse être diminué, il y a toujours la volonté de l'exprimer, et le

conservateur pourrait aisément être considéré comme un rival, situation qui n'est pas toujours facile à gérer.

Les articles de ce volume montrent qu'il y a un réel besoin de s'intéresser aux méthodes traditionnelles de conservation. Dans de nombreux cas, il apparaît que les changements récents de l'environnement social, les nouveaux modes de vie et de nouveaux besoins et priorités de la population (comme l'éducation) ont souvent considérablement réduit l'efficacité des pratiques traditionnelles de conservation. Les problèmes incluent le manque de respect pour les croyances traditionnelles (et parfois leur rejet total), les difficultés à mobiliser la communauté, le besoin de payer pour les services des artisans qualifiés, et les difficultés à rassembler les matériaux traditionnels de construction ou encore, l'augmentation de leur coût et de leur transport. Bien sûr, les sites qui sont le plus touchés sont, encore une fois, les plus proches des grandes villes, mais il y a aussi des changements dans les zones rurales. Par conséquent, la conservation endogène de ces sites ne devrait pas être considérée comme acquise, et des contributions exogènes seraient très utiles, si ce n'est vitales.

Le premier défi, tel que les articles nous le révèlent, consiste à définir une complémentarité entre les professionnels et les souverains/gardiens traditionnels. Il semble que même si les individus ont des difficultés et le désir de progresser, dans quasiment tous les cas, un respect des traditions demeure. Il peut aussi y avoir un besoin pour les personnes responsables d'un site de garder leur statut au sein de la communauté et d'éviter de perdre leur honneur. Les questions sont nombreuses : Comment établir la confiance ? Comment éviter une désacralisation des sites ? Comment utiliser les méthodes et les concepts modernes tout en respectant les habitudes et les règles traditionnelles ? A quel point les règles et habitudes traditionnelles peuvent-elles être adaptées à l'environnement contemporain sans perdre leur âme ?

Une autre question majeure est celle de l'authenticité d'un site. Lorsque l'authenticité d'un site est considérée comme résidant dans la relation particulière qu'il a avec des pratiques culturelles, si une entité extérieure intervient, le site demeure-t-il authentique ? Aussi, les changements qui surviennent avec les changements socio-économiques doivent-ils être considérés comme la véritable authenticité, reflétant pleinement la situation actuelle d'un lieu ? En pratique, ceci soulève plusieurs autres questions. Est-ce qu'un conservateur doit faciliter/contribuer à la revalorisation de pratiques en train de disparaître ? Est-il réellement possible ou acceptable pour les peuples de les garder ou de les « geler » à un état particulier ? Est-ce même raisonnable dans la mesure où une culture est généralement en perpétuelle évolution ? Existe-t-il des alternatives pour conserver un site ou la mémoire d'un site pour la génération actuelle et celles à venir ? De sérieuses réflexions doivent être menées pour démêler ces éventuelles contradictions.



FIGURE 6 Réfection de l'enduit de toiture, église St.-Barthelemy, Zaria, Nigéria.



FIGURE 7 Mosquées de Bani, Burkina Faso.

En conclusion, il semble que la conservation des sites qui sont déjà entretenus par un système de croyance et une organisation traditionnels est une question complexe qui doit être examinée avec un soin particulier. Les paramètres étant nombreux, des sites similaires peuvent présenter des situations réellement différentes. C'est pourquoi il est clair que pour chaque cas, des recherches approfondies ainsi qu'une étude d'impact social sont nécessaires. Toutefois, ce qui devrait être considéré d'une importance capitale est le besoin pour les professionnels d'établir la confiance et un partenariat solide avec les gardiens/souverains traditionnels et la communauté concernée en général. Pour atteindre cet objectif, il faudrait éviter de mener des recherches et des études sur un site et son peuple à leur place, mais plutôt, dans la mesure du possible, avec eux et pour eux. Si cela est réalisé, les connaissances sur le site, les conclusions tirées et les plans de conservation proposés sont partagés par les partenaires (parties intéressées), ce qui donne beaucoup plus de chances de réussite.

Enfin, il faut être conscient que les résultats de ce projet de recherche sont d'un grand intérêt pour une meilleure compréhension et interprétation des vestiges de sites qui pourraient avoir été traités de façon similaire pendant leur durée de vie. Ils pourraient également aider à retrouver ou reconstituer les différentes facettes de certaines pratiques tendant à disparaître, et plus particulièrement lorsqu'il s'agit de sites qui ont été abandonnés pendant une période (par exemple, après des conflits). Un autre point important est que nous avons également (re-)découvert des peuples aux organisations sociales originales, laissant souvent la place pour chaque génération de s'exprimer mais toujours en plein respect de l'environnement, au bénéfice des générations futures. Certains modèles intéressants pourraient-ils résoudre (en les adaptant) certains de nos problèmes actuels? Dans tous les cas, ces méthodes et ces pratiques ne devraient pas être oubliées lors de la conservation du patrimoine immobilier en Afrique.

Il est donc très important de poursuivre ces recherches de façon à améliorer notre approche sur ces sites, et sur les stratégies de gestion les plus efficaces à y appliquer. D'autres collectes d'information sur d'autres sites seront un moyen d'élargir et d'affiner ce savoir de base sur les pratiques traditionnelles de conservation en Afrique et ailleurs, et nous espérons que ce document en inspirera d'autres pour rejoindre nos efforts dans ce domaine.

Enfin, je tiens à remercier tous ceux qui ont participé à ce programme de recherches, et en premier lieu les auteurs des articles, mais également les membres du comité scientifique qui ont contribué à la qualité générale et à ceux qui, directement ou indirectement, ont fourni une information précieuse ou facilité le travail. Tous ensemble, nous tenons aussi à remercier les divers sponsors du programme Africa 2009 qui, directement ou indirectement, ont rendu ce travail de recherche possible.





ABDOULAYE NAPON, Direction du Patrimoine Culturel du Burkina Faso  
 BAKONIRINA RAKOTOMAMONJY, Architecte, CRATerre-EAG

## 2. Le Na-Yiri de Kokologho

Le Na-Yiri de Kokologho se situe non loin de la route nationale qui mène à Bobo-Dioulasso, au centre du village de Kokologho à 45 km de Ouagadougou. Le Na-yiri est la résidence officielle et privée de Naaba Kaongo, le dix-huitième Naaba de Kokologho, qui selon la tradition « règne » sur les huit villages qui se situent aux alentours. Le Naaba dépend lui-même du Naaba de Ouagadougou : le Mogho Naaba.

Le Na-yiri de Kokologho a été construit sous le règne de Naaba Boulga, intronisé par le Mogho Naaba Kom II en 1940. La tradition voulait qu'un Naaba intronisé construise son propre palais. Le palais du prédécesseur abandonné, tombait en ruine faute d'entretien. Dans le cas particulier du Na-Yiri de Kokologho, le Naaba Boulga à sa mort avait comme dernier souhait que son Na-Yiri soit conservé et reste le témoin de son époque. C'est ainsi que le Naaba Kaongo, intronisé en 1996, s'installa dans ces lieux et préserva ce patrimoine privé et communautaire.

Le site est constitué d'un bâtiment central encéint d'un mur de clôture, d'une cour des coutumes et des cours où habitaient des notables. Ces différents éléments s'organisent dans le respect des traditions Mossi, créant ainsi des lieux chargés de vie et de culture.

Le bâtiment central est de type soudano sahélien. De forme rectangulaire, il est composé de murs en banco et d'une couverture de terre recouvrant des nattes, elles-mêmes supportées par des lattes de bois fendu soutenues par des poutres faites de troncs d'arbres. Il se distingue des autres bâtiments du Na-Yiri par sa construction à deux niveaux, par la complexité de son plan, et par sa décoration avec des ouvertures en arcs et de nombreux claustras.

Au sud de ce bâtiment à étage se trouve la cour d'entrée, entourée de hauts murs à crénelons. C'est dans cette cour que le Naaba reçoit et conseille ses

sujets. Ce lieu est dit en mooré : Zaon Kassinga (lieu de conseil). A cet endroit de jeunes couples viennent régulièrement annoncer leur mariage, qui sera béni par le Naaba.

Au nord, se trouve la cour de réception, puis, derrière plusieurs sous-cours. Selon la coutume, le Naaba doit veiller aux épouses de son prédécesseur. Traditionnellement leurs habitations se trouvaient à l'extrême nord de la concession, dans ces sous-cours. Le Naaba Boulga a choisi d'édifier la cour coutumière à proximité de sa résidence, perpétuant ainsi cette tradition, tout en restant conforme à sa vie monogame. La cour coutumière située au Nord Est de l'enceinte est composée de constructions de facture traditionnelle locale, (cases rondes couvertes de chaume.)

Jusqu'à nos jours, le Na-Yiri garde son utilité et sa fonction sociale. Le Naaba assure avec le soutien de sa communauté son entretien et sa conservation. Pour cela, une structure coutumière existe avec des notabilités ayant des responsabilités précises, chargées de coordonner et d'organiser de façon pratique le bon déroulement des activités de restauration du Na-yiri. Les activités de conservation traditionnelles se pratiquent encore aujourd'hui en suivant le calendrier des fêtes coutumières.

La pratique d'entretien annuel se fait en relation avec la fête du « Ran-Gnouga », fête de la bière de mil. Deux semaines avant cette grande fête, qui peut rassembler plus de trois mille personnes, une série d'activités de restauration au Na-Yiri de Kokologho sont organisées, notamment la réfection des enduits de la cour des coutumes. Ces travaux sont exclusivement effectués par les femmes venues des environs des 12 quartiers de Kokologho et de Koudougou puis, comme le veut la tradition, des épouses des Naaba de Kokologho, dites les Femmes de Natenga. Dès que les intentions de la fête sont annoncées, ces femmes s'organisent par groupe (variant entre 10, 30 voire

FIGURE 8  
 La Na-Yiri de  
 Kokologho



FIGURE 9 La cour coutumière depuis la terrasse haute du palais

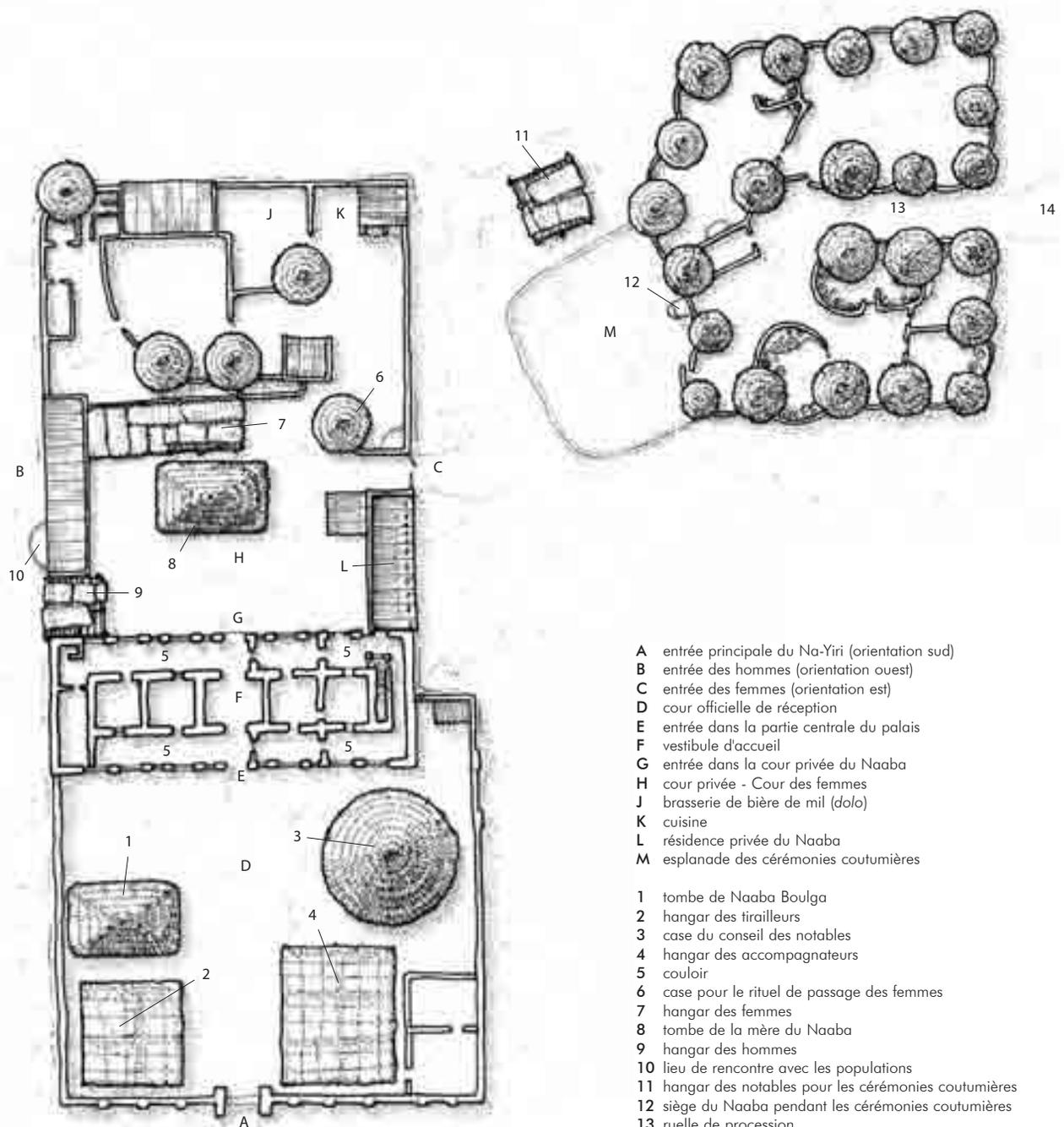


FIGURE 10 Façade Sud du Na-Yiri. A droite, la case du conseil des notables.

50) et viennent tous les jours effectuer les travaux de restauration.

Le «Soukpili» fait parti du cycle des grands travaux de restauration traditionnelle du Na-Yiri de Kokologho. Il est habituellement programmé en

saison sèche. Soukpili traduit du moré veut dire la réfection des toitures en chaumes des cases de la cour des coutumes. C'est un travail collectif réunissant les huit villages et les trois quartiers du département. Une fois les secteurs ou les villages réunis, les gens se



- A - entrée principale du Na-Yiri (orientation sud)
  - B - entrée des hommes (orientation ouest)
  - C - entrée des femmes (orientation est)
  - D - cour officielle de réception
  - E - entrée dans la partie centrale du palais
  - F - vestibule d'accueil
  - G - entrée dans la cour privée du Naaba
  - H - cour privée - Cour des femmes
  - J - brasserie de bière de mil (*dolo*)
  - K - cuisine
  - L - résidence privée du Naaba
  - M - esplanade des cérémonies coutumières
- 
- 1 - tombe de Naaba Boulga
  - 2 - hangar des tirailleurs
  - 3 - case du conseil des notables
  - 4 - hangar des accompagnateurs
  - 5 - couloir
  - 6 - case pour le rituel de passage des femmes
  - 7 - hangar des femmes
  - 8 - tombe de la mère du Naaba
  - 9 - hangar des hommes
  - 10 - lieu de rencontre avec les populations
  - 11 - hangar des notables pour les cérémonies coutumières
  - 12 - siège du Naaba pendant les cérémonies coutumières
  - 13 - ruelle de procession
  - 14 - vers l'ancienne pépinière pour le renouvellement des poutres
  - 15 - résidence du Baloum (intendant)

FIGURE 11 Plan du Na-Yiri de Kokologho.



FIGURE 13 La foule se presse au palais pour le « Na-Basga », la grande fête coutumière annuelle.



FIGURE 14 Un groupe de femmes rénovant l'enduit traditionnel des murs.



répartissent en groupes de travail. Un groupe s'occupe du tressage de la paille, d'autres font le tressage des liens, d'autres prennent les dimensions, les transcrivent au sol, décoiffent la case, et défont la charpente. Ces travaux se déroulent au son du tam-tam, des chants et des danses et durent une journée.

La pratique traditionnelle de conservation était le cadre de transmission d'un savoir-faire et contribuait à préserver la cohésion sociale ainsi que le respect de la coutume, mais force est de constater une certaine relâche au niveau de ces valeurs. L'exode rural, les difficultés économiques, les nouvelles religions, le manque d'intérêt au niveau des jeunes pour la coutume,

mais aussi dans une certaine mesure la difficulté de s'approvisionner en matériaux de construction traditionnels, et notamment la rareté des essences de bois de qualité, sont autant de contributions possibles à cette évolution. Un autre aspect important est que les détenteurs du savoir-faire traditionnel ne sont plus très bien considérés au sein de la société et qu'ils n'ont plus que rarement l'occasion d'enseigner leur savoir. Ils recherchent à leur tour d'autres travaux et finissent par convertir leur savoir vers la maîtrise des matériaux « modernes ».

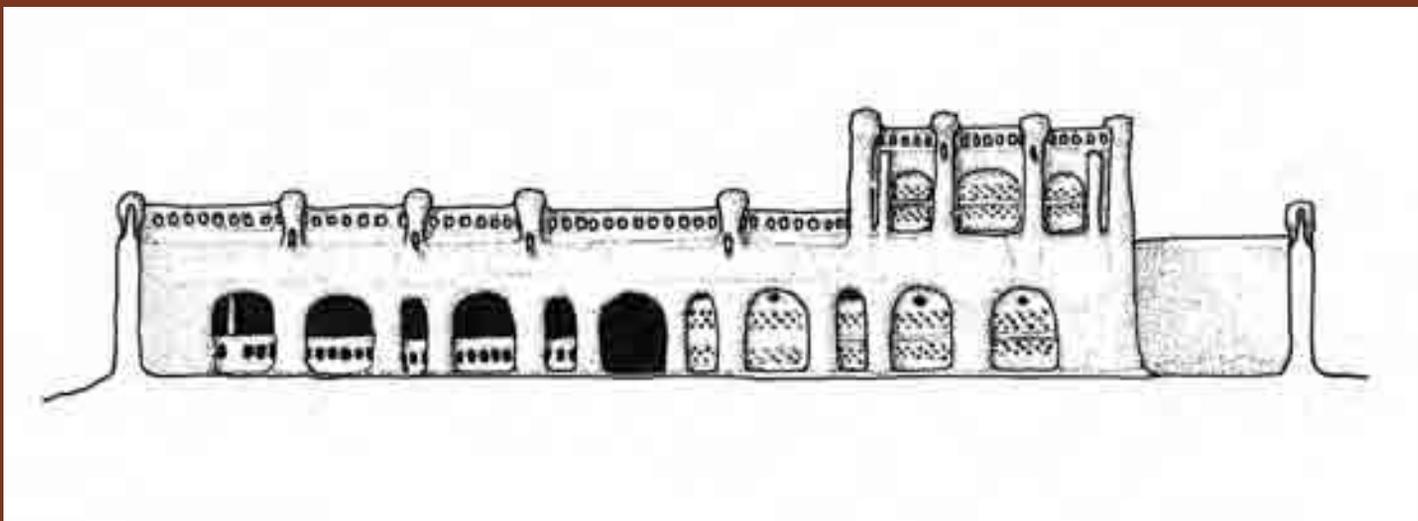
Ce Na-Yiri est un de ceux au Burkina à avoir gardé un intérêt tout particulier, non seulement car

FIGURE 12 Le portail d'entrée du palais.



FIGURE 15 Le groupe de femmes rénovant les sols.

FIGURE 16 Façade Sud du Na-Yiri.



il a gardé une authenticité d'usage, mais aussi du fait qu'il a gardé sa forme d'origine. Avec ses décorations traditionnelles très typiques, il a servi de cadre pour des tournages de film. Pour les besoins du scénario, il y a eu quelques modifications et certains travaux d'entretien ont pu être mis en œuvre, notamment la réfection complète de l'enduit. Certains éléments qui dénaturaient le site ont aussi été supprimés et d'autres ont été ajoutés, la plupart par pur souci esthétique, toutefois en respectant la symbolique Moaga. Mais au-delà, l'ensemble du palais, par sa forme, mais aussi par la disposition particulière de toutes ses dépendances, illustre particulièrement bien la période charnière que fut la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, qui vit la mise en place du pouvoir colonial et permit au catholicisme de se développer, engendrant des métissages culturels importants. Dans une vision purement traditionnelle, le Na-Yiri aurait dû être abandonné, et ce n'est donc que grâce à une transgression (évolution) de la coutume, que celui-ci peut effectivement être un témoin essentiel, voire unique, de cette période l'histoire et des nouveaux standards (esthétiques, sociaux, culturels) que celle-ci a engendrée.

Cependant il n'y a aucun texte officiel assurant la protection du site. Seules les coutumes font que les autorités administratives locales ne peuvent pas procéder à un lotissement de l'environnement immédiat du palais. L'importance et le rôle du site dans la vie du milieu, mais aussi les dangers qui le menacent, constituent un signal fort qui interpelle le professionnel, les agents de développement communautaire, les associations ainsi que les exploitants de site culturel.

Toutefois, si le site est un patrimoine privé, il est déjà reconnu d'intérêt communautaire et il est sérieusement envisagé de l'inscrire sur la liste du patrimoine national et de proposer son inscription sur la liste du Patrimoine Mondial.

Un programme de valorisation et de sauvegarde du site pourrait attirer de nombreux visiteurs et amener la population à voir leur patrimoine avec un autre regard. Ainsi, le site pourrait devenir un pôle d'activités culturelles attractif en même temps qu'un lieu témoin d'une histoire et d'une culture qui même si elle se transforme, reste toujours vivante. Outre le classement du site et donc la mise en place d'un appui de la part du gouvernement pour la conservation du site, il pourrait être utile de :

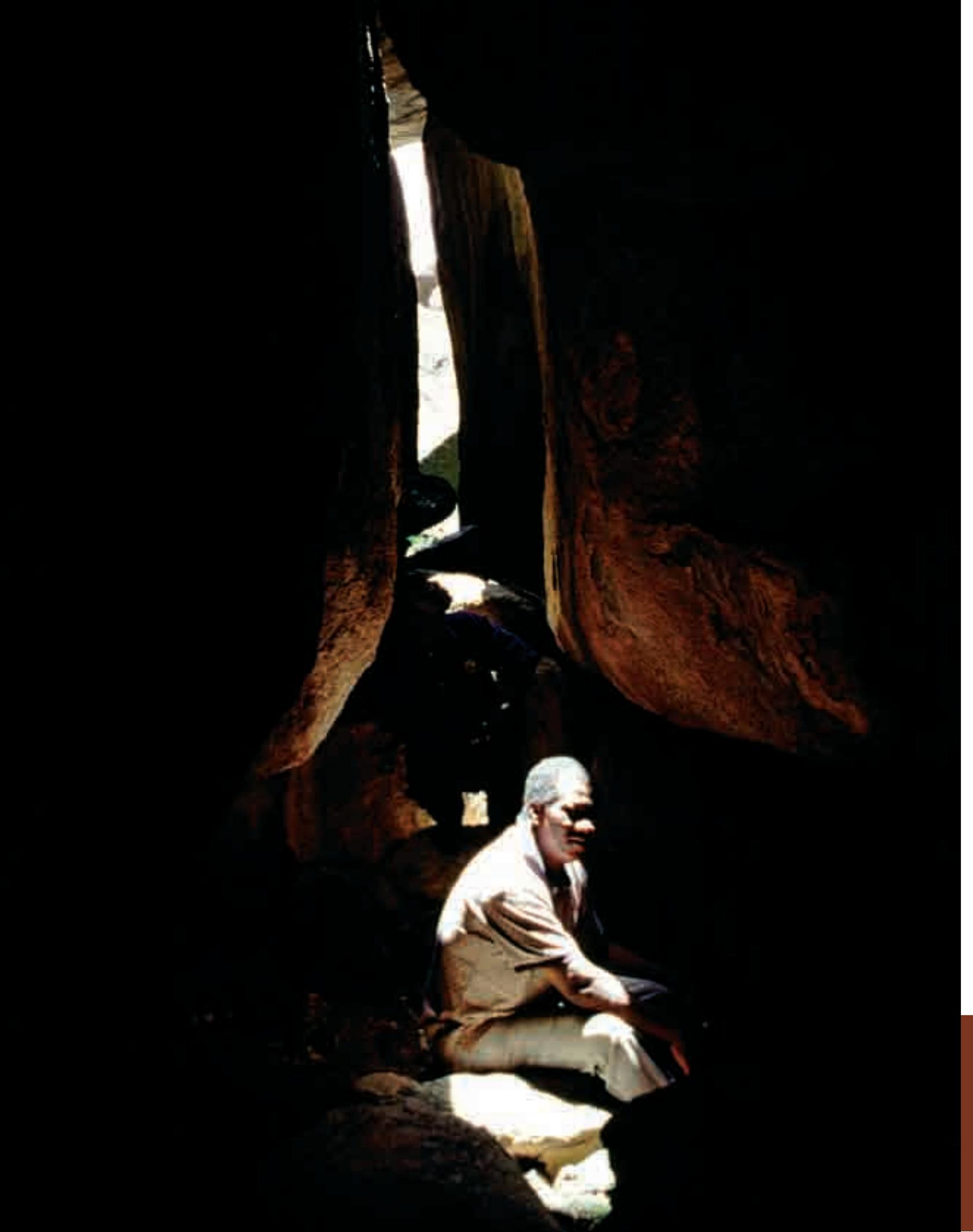
- répertorier les autres sites intéressants de la région (il y a au moins une mare et plusieurs arbres sacrés non loin du Na-Yiri)
- concevoir et implanter une signalétique et des éléments de présentation et d'interprétation

- concevoir et produire du matériel promotionnel, un catalogue et/ou un dépliant
- former des guides
- intégrer la visite du site dans les circuits touristiques afin d'améliorer la capacité d'autofinancement
- encourager la population à organiser des manifestations ou soirées culturelles
- réunir les conditions nécessaires à la sauvegarde des savoir bâtir traditionnels

Aujourd'hui, le choix du Na-yiri comme projet situé dans le cadre du programme Africa 2009, viendra renforcer l'esprit d'initiative des partenaires au développement culturel telles l'Association ROOTS et la Fédération des Amis du Patrimoine.

## Bibliographie

- Basile, Kéré (1985), *Architecture et Cultures Constructives au Burkino Faso*, Série Etablissements Humains et environnement socio-culturel, UNESCO.
- CRATerre-EAG (1991), *Etude sur les savoir faire constructifs au Burkino Faso*, Ministère de l'enseignement de base et de l'éducation de Masse, Bureau Education III, CRATerre-EAG.
- Domina, Sergio (1989), *Architecture Soudanaise*, Harmattan.





BENJAMIN WARINSIE KANKPEYENG

Chef du Bureau Régional, Commission des monuments et musées du Ghana, Bolgatanga

## 3. Le paysage culturel de Tongo-Tenzuk

### PRATIQUES TRADITIONNELLES DE CONSERVATION

**L**es collines de Tongo où se trouve le paysage culturel unique en son genre de Tongo-Tenzuk sont à une vingtaine de kilomètres de Bolgatanga. La région est d'une beauté naturelle surprenante et d'une immense richesse culturelle. Ces collines avec leurs merveilleuses formations rocheuses, grottes et abris naturels sont le centre sacré des Tallensis, ethnie du Nord du Ghana. Au fil d'innombrables générations, ils ont appris à maîtriser, par leur travail et par le jeu, leur environnement unique, qu'il s'agisse du bâti ou des rituels.

#### Interdépendance entre nature et culture

La maîtrise de l'environnement à Tongo-Tenzuk s'est opérée avec l'utilisation de la terre pour les habitations, l'agriculture (qui occupe 98% de la population) et les sanctuaires. L'architecture locale se mêle harmonieusement à l'environnement naturel, créant ainsi une empreinte humaine au sein de la nature. La conception et l'emplacement des structures ont été à l'écoute des besoins sociaux de la communauté pendant des centaines d'années et sont soigneusement conservés par la tradition. Les maisons sont le reflet des relations sociales et idéologiques en vigueur au sein du groupe des Tallensis. Les sentiers, les espaces ombragés, les sanctuaires et les bosquets, les enclos de bétail et les greniers, reflètent eux aussi le système cosmologique et les structures sociopolitiques de l'ethnie. Les nombreuses structures, situées parmi les rochers des collines, composent un paysage d'une beauté et d'une tranquillité hors du commun, caractéristique d'une superbe interdépendance de la nature et de la culture, des hommes et de leur environnement. Des terrasses

rocheuses ont permis l'approvisionnement en eau des cultures. Certaines zones rocheuses sont réservées aux activités agricoles comme le traitement des céréales et la production du beurre de karité. Des grottes, des rochers, des surfaces pavées, des terres et des bosquets qui sont sacrés remplissent les fonctions de sanctuaires de la communauté.

#### Contexte historique

Les traditions orales de la communauté de Tongo-Tenzuk «affirment que leurs ancêtres ont toujours vécu sur les lieux, surgissant du sol ou descendant du ciel.» (Gabrilopoulos, 1995), tout comme les autres indigènes Tallensis qui vivent aux pieds de la colline. Il est attesté de l'ancienneté de l'installation des Tallensis au sommet ou au pied de la colline où ils ont mené une co-existence paisible et pacifique avec leurs voisins (Fortes 1945, Rattray 1932).

Pendant des siècles, les collines de Tongo ont fait partie de la ceinture frontalière séparant des Etats centralisés. Les Etats de Dagbon et de Mamprugu s'étendent au Sud et les royaumes des Mossis au Nord. A l'époque des contacts avec l'Europe, les Tallensis étaient des horticulteurs sédentaires avec une organisation politique souple. Tongo-Tenzuk a été reconnu comme lieu sacré lors de l'arrivée des colons à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce fut une des dernières régions du Ghana soumises aux Britanniques ; ce n'est qu'en 1911 qu'une expédition militaire britannique prit d'assaut la colline et mit fin à la résistance. Les Tallensis furent chassés et la région interdite d'accès. En 1915, les Britanniques se rendirent compte que de nombreux clandestins étaient revenus sur les collines et ils lancèrent un deuxième

FIGURE 17  
L'auteur dans un  
des abris sous  
roche de Tongo-  
Tenzuk.



FIGURE 18 Cérémonie dans le temple de Tongna'ab.



FIGURE 19 Repos après une cérémonie devant le temple de Tongna'ab.



FIGURE 20 Réunion de conseil des anciens à Kpatari.

FIGURE 21 Versement de libations aux divinités du temple de Tongna'ab.

assaut la même année. Dans les années 20, nombreuses étaient les personnes de retour dans la région attirées par son caractère sacré.

### Pratiques de conservation

La conservation du site paysager et culturel de Tongo-Tengzuke est liée à la vision qu'ont les Tallensis du monde. Le site compte de nombreux sanctuaires sacrés, en terre (tengban) et ancestraux (ba'ar). Les Tallensis croient en l'existence d'un être suprême qu'ils vénèrent au travers de divinités inférieures représentées par des éléments naturels comme les rochers, les falaises, les grottes et les sanctuaires consacrés aux cultes des ancêtres. Remarquable parmi les sanctuaires en terre est celui de Tonna'ab, niché dans les falaises à l'ouest du site dans la zone de Kpatari et qui confère au lieu un immense

pouvoir sacré pour les Tallensis et pour les autres ethnies du Ghana. Tonna'ab a dominé la topographie religieuse de la région et a attiré des pèlerins des populations environnantes (Gruni, Kusasi, Builsa, Dagomba et Mossi). Il est également perçu historiquement par les Akan du Ghana méridional comme un site au puissant pouvoir rituel. Rattray (1932) a observé la présence d'hommes d'affaires aisés et de femmes Asante dans la région. Tonna'ab est un lieu de pèlerinage bienfaisant, protecteur et curatif qui éloigne le mal. Il a représenté un facteur d'unification chez les Tallensis et continue de prospérer aujourd'hui.

A Kpatari, Bonab et Nnoo sont deux bois sacrés qui ont également beaucoup influencé la culture de toute la communauté des Tallensis. Bonab a les mêmes fonctions rituelles que Tonna'ab. Le sanctuaire de Nnoo



abrite le dieu Golib. Celui-ci a une grande importance pour la vie agricole de la communauté car il assure le maintien de plusieurs pratiques culturelles. Le Gologo, une fête qui a lieu à la fin de la saison des pluies, est célébré pour renforcer la croyance de la communauté au pèlerinage de Nnoo ou au dieu Golib.

La création historique de nombreux tabous et normes et l'adhésion des croyants aux volontés de Golib ont permis le maintien de pratiques traditionnelles de conservation qui, au fil des années, ont préservé ce paysage culturel unique. Ces tabous, ces règles et ces sanctions ont été instaurés pour renforcer les liens entre les Tallensis et le dieu et son lieu de culte. Les conventions sociales des Tallensis, avec leur forte empreinte idéologique concernant le culte des ancêtres, contribuent aussi à préserver le paysage culturel.

### Architecture

Un examen rapide des variations architecturales de Tongo-Tenzuk révèle deux types d'architecture. À Kpatari et Bonchiig, on ne trouve que des toits plats en terre ; tous les autres villages ont des toits de chaume ou bien d'autres matériaux (aluminium ou plaques galvanisées). Cette différence s'explique par le fait que le dieu Golib déteste le feu et donc craint le chaume qui peut s'enflammer facilement. Déplaire au dieu peut signifier encourir de terribles catastrophes pour la communauté, comme la sécheresse, de maigres récoltes et la maladie. Il existe donc un interdit sur l'emploi du chaume dans les constructions des communautés résidant à Kpatari et Bonchiig, où se trouvent les trois importants sanctuaires de Tonna'ab, Bonab et Nnoo. Historiquement, tous les fidèles (les véritables Tallensis et non pas les Namoo ou les migrants) du dieu Golib qui célèbrent la fête du printemps de Gologo et la fête de l'automne de Boaram relevant du clan externe Bogyar respectent cet interdit ; toutefois la situation a changé. Actuellement seules les communautés Kpatari et Bonchiig continuent à suivre cette règle ; leurs habitations sont donc des structures en terre, exception faite pour quelques pièces construites en ciment par des personnes riches qui conservent toutefois leur toit plat.

L'existence et le maintien de la tradition à Tongo-Tenzuk s'expliquent par le passage des éléments essentiels de la construction ou de la conservation des aînés détenteurs des connaissances à leurs successeurs. Cette transmission du savoir se fait oralement ou par démonstration. Les traditions orales peuvent être formulées pratiquement (Gabrilopoulos, 1995) et transmises par des moyens mnémotechniques.

Construire est une activité quasi permanente, accomplie et dirigée par les membres de la communauté ayant déjà une certaine expérience en la matière. Ces derniers, qui sont également des cultivateurs, viennent en aide aux familles qui souhaitent construire de nouveaux bâtiments, les agrandir ou bien les entretenir. Il n'existe pas de réelle formation pour devenir constructeur. On acquiert les connaissances nécessaires tout en suivant l'exemple des constructeurs expérimentés qui proposent de cette façon un apprentissage informel. Tout en aidant leurs aînés, les jeunes apprennent les règles de la conception et de la construction traditionnelle ainsi que les normes traditionnelles du bâti.

Divers facteurs limitent l'emplacement et la forme des constructions, comme la disponibilité des matériaux de construction, les caractéristiques et les obstacles naturels, les besoins de s'abriter et de jouir d'un certain confort et surtout les exigences sociales et idéologiques. Le processus de construction chez les Tallensis s'opère conformément à un système conventionnel bien établi. De plus, la construction est faite de façon à faciliter la

vie quotidienne, à tenir séparés les différentes activités, les animaux et les personnes, à renforcer les liens et à affirmer les croyances, la structure de l'ensemble du bâti, de concert avec les occupants ; elle correspond à une logique sociale propre.

Les conventions sociales en vigueur dans la région représentent un autre facteur de conservatisme en matière de conservation du bâti. «Le conservatisme social réduit l'anxiété qu'une personne agissante pourrait avoir au moment de prendre certaines décisions. Toute modification au bâti a sa propre logique et doit être négociée avec la communauté.» (Gabrilopoulos 1995). Les personnes aisées qui peuvent acheter des matériaux modernes subissent les pressions de la communauté pour se conformer aux normes de construction du village et utiliser des matériaux plus traditionnels.

Les travaux de construction ont lieu de janvier à avril. Femmes et hommes contribuent à la construction et à l'entretien des bâtiments. Les femmes sont chargées du transport de la terre et les hommes font le travail de construction proprement dit. L'entretien est nécessaire au retour de chaque saison sèche. Le vent, la pluie, le feu, les impacts humains et animaux contribuent à la détérioration des structures en terre, cette dernière étant considérée comme un matériau semi-permanent. Le replâtrage a lieu en général tous les ans et la réparation des cours tous les deux ans. Les toits en terre sont réparés plus souvent à cause de l'action des eaux de

pluie qui les abîment. Les lieux de passage fréquent, les escaliers et les murs soumis à l'impact du bétail sont fréquemment réparés. En dehors de Kpatari, les toits en chaume sont remplacés tous les trois ans. Les structures sont également remodelées pour s'adapter aux changements sociaux de la maison : les hommes prennent de nouvelles épouses et les fils grandissent, se marient et ont eux-mêmes des enfants. Chaque nouvelle cour s'ajoute à l'ensemble déjà existant. Des sanctuaires à la mémoire des ancêtres sont ajoutés après la mort de ces derniers ou des propriétaires. Les enceintes contiennent des pièces rondes et carrées, sauf dans le cas de la maison du Dakore car les oracles qu'elle renferme détestent toute forme qui ne soit circulaire.

### Cultures et sanctuaires

Les rochers formant les terrasses empêchent les incendies, destinées à brûler les plantes pour préparer le sol en vue de l'année suivante, d'échapper à tout contrôle dans le respect des volontés du dieu Golib. En effet, les terrasses retiennent et contrôlent, à des fins agricoles, l'érosion due à l'écoulement des eaux. Les cultures en terrasses aident à préserver la fertilité des sols. L'interdit qui pèse sur les feux importants a permis de préserver la végétation autour des sanctuaires. La tradition interdit également d'abattre des arbres, de couper des buissons ainsi que l'herbe autour des trois sanctuaires. Il existe en outre des sentiers imposés pour l'accès à chacun d'entre eux.

### Paysage naturel

La communauté a résisté aux tentatives de destruction du paysage physique et culturel de la région. Leurs voisins, les Tallensis du village de Wakyii, situé au pied de la colline, ont accordé la concession, sous leur contrôle, d'une partie de la colline à une société d'extraction, donnant ainsi libre cours à la dégradation de la région. Par contre, la communauté Tengzuk a violemment résisté aux tentatives de la part de la même société d'étendre ses opérations au-delà des contreforts de la colline. Des plaintes sont parvenues aux autorités régionales et au Bureau des Monuments et Musées du Ghana (l'institution nationale responsable de la préservation du patrimoine culturel matériel) de la part des chefs de la communauté Tengzuk. Ces agences gouvernementales ont pris les décisions nécessaires pour arrêter les opérations de la société d'extraction.

### Protection légale

Traditionnellement, les prêtres de la terre des sept districts de Tengzuk, à savoir Sameed, Sakpiega, Tamboog, Gundari, Nanchieyir, Kpatari et Bonchiig, ainsi que le gardien du Tonna'ab font respecter les lois sur l'utilisation de l'environnement naturel et culturel.



FIGURE 22 Une des impressionnantes formations rocheuses à Tengzuk.

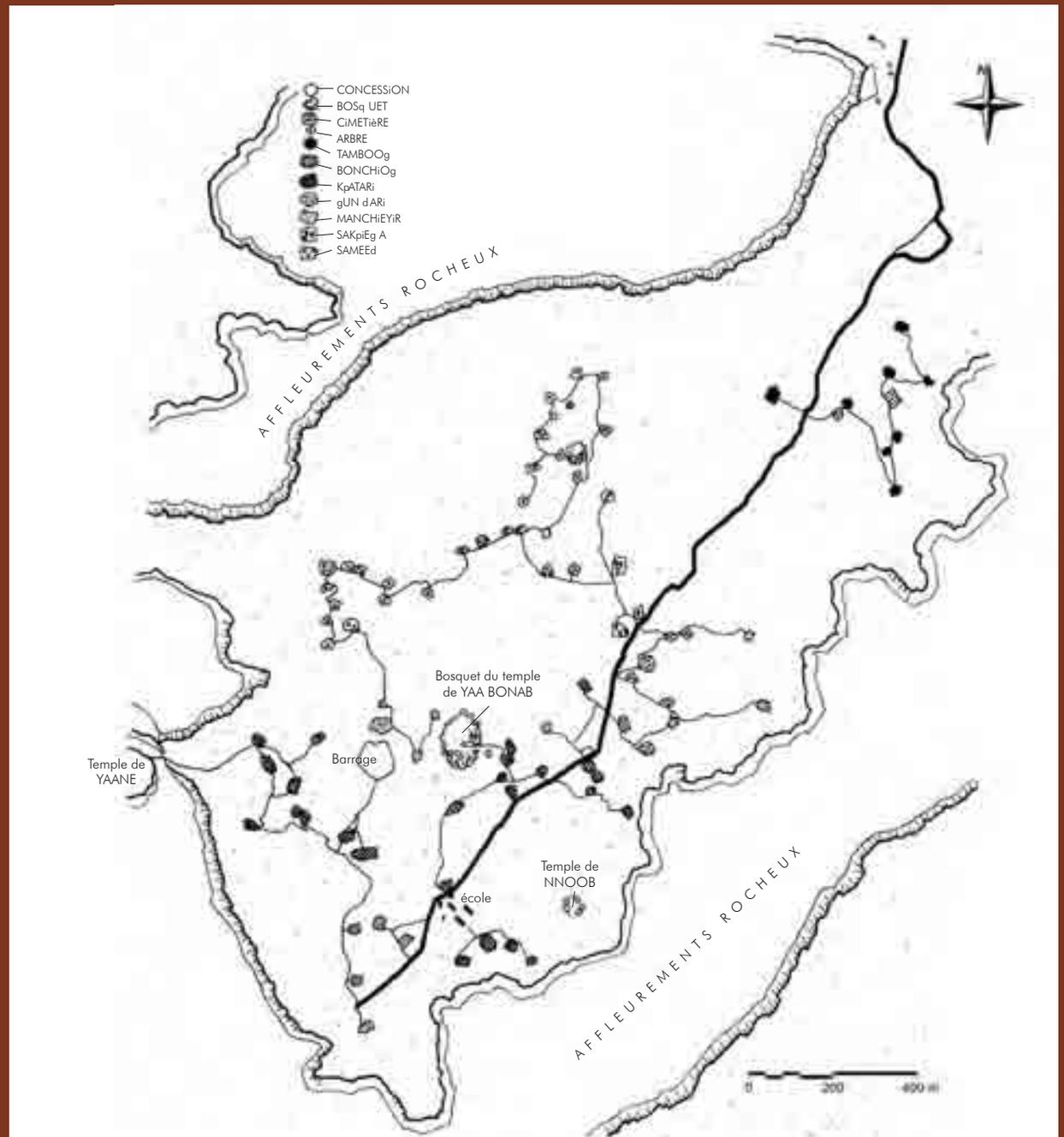


FIGURE 23 Plan de Tengzuk.





FIGURE 25 La concession Goldana.

Le Goldana, l'ainé des prêtres de la terre, est le chef. Le Tongo-rana, chef suprême des Tallensis, a uniquement la responsabilité administrative des affaires politiques traditionnelles. L'Assemblée du District de Bolgatanga s'est montrée particulièrement intéressée par la question de la préservation du site qui a une grande potentialité touristique. L'Assemblée entend construire une route qui traverse le site au pied de la colline. Elle est également intéressée par l'apport de fonds pour la documentation ethnographique et la cartographie du territoire par l'Upper East Regional Museum de Bolgatanga. Le Bureau des Monuments et Musées du Ghana, chargé par la loi NLCD 387 de 1969 de la préservation de la culture tangible du Ghana, a proposé que le site soit pris en considération par l'UNESCO pour son inscription sur la liste des sites naturels et culturels du patrimoine mondial.

### Conclusions

Tongo-Tengzuk est un chef-d'œuvre de paysage culturel que la communauté Tallensis a tenté au fil des années de préserver pour la postérité, malgré les menaces croissantes du monde moderne et les aides et interventions externes réduites. Des recherches encore limitées (Allman, 1999 ; Fortes, 1945 ; Gabrilopoulos, 1995 ; Kankpeyeng, 2000 ; Rattray, 1932) ont fourni des connaissances ethnographiques et historiques sur la communauté. Cette dernière a conservé le site pendant des dizaines d'années en s'appuyant sur des méthodes traditionnelles, inspirées et renforcées par sa vision du monde. Les rapports de la communauté Tongo-Tengzuk avec le personnel de l'Upper East Regional Museum ont révélé son enthousiasme et sa disponibilité pour toute assistance en vue de la

préservation du site pour les générations à venir. Cela demandera un travail de recherche approfondi en ethnographie, archéologie, architecture traditionnelle, gestion du sol et techniques de l'environnement. La recherche permettra d'établir une chronologie du site, d'identifier les matériaux nécessaires à sa conservation, ainsi que les éléments philosophiques et psychologiques qui stimuleront ce travail de conservation. L'application des techniques modernes de conservation contribuera considérablement à la préservation du site. Un autre point important est le support et l'éducation de la communauté pour aider ses membres à conserver leur culture traditionnelle face aux nombreux défis lancés par le monde d'aujourd'hui.

### Bibliographie

- Allman, Jean (n.d.), *A Brief on Tongo-Tengzuk*. Article non publié pour le compte du Bureau des Monuments et Musées du Ghana.
- Fortes, Meyer (1945), *The dynamics of clanship Among the Talensi*. Oxford University Press, Londres.
- Gabrilopoulos, Nick (1995), *Ethnoarchaeology of the Tallensi Compound (Upper East Region, Ghana)*. Thèse soutenue auprès de la Faculté d'Etudes supérieures de l'Université de Calgary, Canada.
- Kankpeyeng, Benjamin Warinsie (2000), *A Brief on Tongo-Tengzuk*. Article pour le compte de l'Assemblée du District de Bolgatanga.
- Rattray, R. S. (1932), *The tribes of the Ashanti Hinterland, Vol. II*. Oxford University Press, Londres.
- Upper East Regional Museum (n.d.), *The Cultural Landscape of the Tongo Hills* (catalogue de l'exposition).

FIGURE 24 Un hôtel à l'entrée d'une concession.





ALI OULD SIDI, Chef de la Mission Culturelle de Tombouctou  
 THIERRY JOFFROY, Architecte, CRATerre-EAG

## 4. La conservation des Grandes Mosquées de Tombouctou

**P**osée en plein cœur du Sahara, en haut de la boucle du fleuve Niger, Tombouctou fut un des plus grands centres intellectuels de l'Afrique à partir duquel se diffusaient science, littérature, philosophie et religion. Construites aux XIV-XV<sup>e</sup> siècles, les deux mosquées principales de Tombouctou, Sankoré et Djingarey Ber, témoignent de la grandeur de ce passé. Toutefois, ne nous méprenons pas, ces monuments ont profondément évolué depuis cette époque car ce sont des monuments vivants. Cette particularité tient à la nature même de leur construction mais aussi à l'environnement physique et socioculturel tout particulier de Tombouctou.

Tout d'abord, les matériaux de construction (terre, pierre tendre, petits bois, poutres de palmier) utilisés pour les bâtir sont plutôt fragiles et sont régulièrement érodés ou détériorés lors des rares mais violentes pluies qui s'abattent sur la ville. L'entretien des enduits de surface et les réparations impliquent des changements relativement peu importants, mais répétés régulièrement.

A cela s'ajoutent l'ensablement, l'érosion des sols, l'évolution des techniques et des «normes» de construction et enfin la volonté de «généreux donateurs» de contribuer à la grandeur des mosquées, autant de facteurs qui entraînent la mise en œuvre de travaux exceptionnels : renforcement par contreforts, réfection complète, embellissement, agrandissement, surélévation.

C'est ainsi que la couleur et la texture des mosquées varient en fonction des saisons, mais aussi que leurs formes, décorations et dimensions ont évolué au cours du temps.

Carrefour très important d'échange entre l'Afrique au sud du Sahara et le Maghreb, Tombouctou reflète bien

cette double origine, soudanaise et maghrébine. Dans le domaine de la construction, on relève la présence de deux grandes familles de maçons groupées au sein d'une corporation. Ces maçons ont l'exclusivité des travaux de construction sous l'autorité d'un maître. Cette corporation est un des «Mystères de Tombouctou». Bien qu'adeptes de la religion musulmane, les maçons se livrent à des rituels secrets et utilisent couramment des amulettes ou talismans. Chacune de ces deux familles a sous sa responsabilité une des deux grandes mosquées (Koba Hou pour Djingarey Ber et Hamane Hou pour Sankoré). Ce sens de la responsabilité, ainsi que le pouvoir magique des corporations des maçons, sont très bien illustrés par une croyance locale. «Un maçon se transformerait en margouillat s'il advenait que l'un des murs qu'il a construits tombe».

C'est dans cet esprit que chaque année sont organisés les travaux collectifs pour la réfection des mosquées. Ceux-ci sont annoncés par l'Imam qui profite de la forte audience des offices qu'il préside pour lancer un appel aux fidèles. Un camion de terre, une poutre de rônier, une gargouille, petit à petit, chacun apporte sa contribution. Quand les matériaux sont rassemblés, l'Imam avertit la corporation des maçons qui s'organise. Afin de permettre la mobilisation d'un maximum d'énergie, les travaux sont organisés un dimanche. Les fidèles sont prévenus le vendredi précédent lors de la grande prière hebdomadaire car ils devront aider les maçons pour le transport des matériaux sur les lieux où ils seront mis en œuvre. Le «banco» (la terre à bâtir) est pétri à l'avance afin que le mélange puisse macérer plusieurs jours avant son emploi.

Les travaux sont exécutés sous la direction du chef de la corporation des maçons. Quatre jeunes maçons confirmés sont choisis par les patriarches pour

FIGURE 26  
 Réfection de la façade Ouest de la mosquée de Djingarey Ber.  
 Décembre 1996.

diriger les travaux. On leur attache autour des reins une navette bourrée d'amulettes avec une cotonnade d'environ quatre mètres de long préalablement soumise aux incantations des marabouts des lieux. Ces quatre maçons escaladent en premier les murs en s'appuyant sur les pièces de bois fixées à cet effet. Quand ils appliquent les premières boules de « banco » sous forme d'enduit épais, des formules incantatoires sont récitées. Ces différentes dispositions permettent de garantir la sécurité sur le chantier et la bonne exécution des travaux. Dès lors l'ensemble des participants se met au travail. L'application de l'enduit se fait d'abord sur l'extérieur du mihrab, petite tourelle à l'intérieur de laquelle se trouve l'emplacement réservé à l'Imam.

Les maçons sont donc répartis en quatre principaux groupes de travail. Une majorité est chargée de l'application de l'enduit protecteur, alors que certains sont chargés de remplacer des poutres de toiture ou encore des gargouilles qui servent à l'évacuation des eaux. Les plus âgés restent assis à l'ombre, se contentant de superviser le travail. Les non spécialistes, souvent des jeunes, s'activent à la préparation et au transport du mortier de terre utilisé pour l'enduit ainsi que des autres matériaux. De grandes quantités d'eau sont nécessaires pour compléter le malaxage du « banco » et pour humidifier les murs avant l'application de l'enduit. Autrefois la fourniture d'eau était à la charge de la corporation des porteurs d'eau, mais ceux-ci sont maintenant remplacés par les femmes qui font un va et vient incessant avec leurs jarres ou seaux depuis les robinets mis à disposition pour l'occasion.

Ce travail sur les mosquées est une quasi obligation religieuse et sociale. C'est ainsi que tous les jeunes en âge de travailler sont contraints de participer. Dès la mise en route du travail, chaque groupe d'âge constate ses absents et part à leur recherche pour les amener sur les lieux où ils seront forcés de prendre part au travail, après un bain de boue ! Les travaux d'entretien des mosquées prennent donc le caractère d'une véritable réjouissance populaire. A l'heure du déjeuner, les groupes d'âge se retrouvent pour partager le repas. Les maçons sont servis sur place et se voient offrir des noix de kola et du tabac.

L'après midi se déroule dans une ambiance plus calme. Elle est consacrée à parfaire les travaux exécutés le matin, à la réfection des pentes de la toiture ainsi qu'à la mise en œuvre de l'enduit sur le minaret principal. C'est un des moments palpitants de la journée mais aussi un exercice plus minutieux. En effet, le minaret reçoit un traitement particulier. Le « banco » qui lui est destiné est préalablement mélangé à de la poudre de baobab, ce qui lui permettra de mieux résister aux intempéries. Enfin, ce sont les quatre maçons choisis en

début de journée qui appliqueront ce mélange spécial, chacun se voyant attribué une des faces du minaret.

A la fin de la journée, l'Imam remercie l'assistance et prononce bénédictions et louanges pour la consolidation de l'unité de la communauté avant d'effectuer la traditionnelle prière du soir. Les maçons raccompagnent alors leur patriarche jusqu'à son domicile où celui-ci leur offrira un dîner rituel.

Ces travaux de réfection sont organisés juste avant l'hivernage de façon à préparer les mosquées à l'agression des pluies. Ceci permet donc d'anticiper les risques de dégradation. Toutefois, tout ne pouvant être réglé dans cette ambiance de fête, une traditionnelle visite est réalisée juste après la première forte pluie pour vérifier l'efficacité des travaux effectués. Dès lors qu'une défaillance est détectée, des maçons se mobiliseront pour exécuter des travaux complémentaires.

Mais pour comprendre ce qu'est la réalité des mosquées de Tombouctou, il convient aussi de citer les travaux plus ou moins importants organisés à titre exceptionnel. En effet, depuis toujours, les mosquées ont été sujettes au bon vouloir de « généreux donateurs » qui pour diverses raisons ont voulu soit agrandir, soit tout refaire, soit ajouter un détail marquant aux mosquées. Ceci a graduellement donné aux mosquées leurs formes et dimensions actuelles.

Ceci a surtout eu lieu à l'âge d'or de la cité de Tombouctou, c'est à dire vers le XVI<sup>e</sup> siècle pendant lequel le cadî El Aqîb fut un grand bailleur de fond. Toutefois, au cours du XXI<sup>e</sup> siècle, période pendant laquelle Tombouctou est influencée par la culture occidentale, de nombreux travaux sont encore réalisés. Ainsi, en 1952, la mosquée de Sankoré, menacée d'ensevelissement par une dune de sable est surélevée et sa façade Est recouverte de pierres d'Alhore, permettant dès lors de réduire la fréquence de l'entretien. La façade Nord de la mosquée de Djingarey Ber recevra aussi le même traitement. C'est encore à cette époque que la mosquée de Sidi Yahya, la troisième plus importante de la ville, et qui est située dans un quartier commerçant, relativement riche, est entièrement recouverte de ces pierres d'Alhore, modifiant ainsi totalement son aspect originel. Du fait de leurs dimensions beaucoup plus importantes, les mosquées de Sankoré et de Djingarey Ber n'ont jamais pu être transformées à ce point.

Encore tout récemment, le mihrab de la cour intérieure de la mosquée de Sankoré a été remplacé par une petite structure en pierres d'Alhore hourdées au mortier de ciment. L'emploi de matériaux ou techniques importés reste rare à Tombouctou, du fait de l'isolement géographique, et du coût de revient très élevé. Toutefois, afin de mettre les mosquées aux « normes actuelles », des ventilateurs, des tubes fluorescents et des lanterneaux permettant l'éclairage



FIGURE 27 (en haut à gauche) Travaux collectifs organisés en 1995 pour la mosquée de Sankoré.

FIGURE 29 (en haut à droite) Mosquée de Sankoré, réfection de la façade Ouest et remplacement des gargouilles. Décembre 1996.

FIGURE 28 (en bas à gauche) Reprise partielle de la toiture de la mosquée de Sankoré. Décembre 1996.

FIGURE 30 (en bas à droite) Mosquée de Sankoré, façade Sud.

ont été installés. Dans certain cas, le financement destiné à ces « améliorations » aurait certainement été fort utile pour effectuer des réparations et éviter des dégradations. Mais cela fait partie du vécu des mosquées et la volonté de bien marquer son passage est pour certains plus forte que celle de financer l'entretien, moins visible. Beaucoup laissent ainsi volontiers à la corporation des maçons l'entière responsabilité de cet entretien, quitte à ce que « par manque de moyens » des dégradations importantes subviennent.

Les maçons ne restent pas étrangers à ce phénomène d'évolution. En effet, peu d'interventions sur les

mosquées restent complètement neutres et nombreuses sont les velléités (conscientes ou inconscientes) des maçons de laisser leurs traces sur les mosquées. Ainsi il est de règle de marquer son passage en laissant les traces de sa main à la surface de l'enduit (ceci pourrait avoir des explications techniques : diminution de la vitesse d'écoulement de l'eau sur les murs, protection contre le rayonnement solaire et meilleur échange thermique). Par ailleurs, dès lors que l'opportunité se présente, on profitera d'une défaillance structurelle pour détruire puis reconstruire à sa façon. Ceci est parfaitement le fait de la culture de ces maçons puisque un de leurs



FIGURE 31 (en haut à gauche) Réfection de la façade Ouest de la mosquée de Djingarey Ber. Un travail important qui a assuré la bonne visibilité des travaux exceptionnels, principalement orientés sur un travail préventif, peu visible. Avant les travaux.

FIGURE 32 (centre à gauche) La façade Ouest de la mosquée de Djingarey pendant les travaux.

FIGURE 33 (en bas à gauche) La façade Ouest de la mosquée de Djingarey après les travaux.

FIGURE 34 (en haut à droite) Mosquée de Djingarey Ber, réfection partielle de la structure du toit.

FIGURE 35 (en bas à droite) Mosquée de Djingarey Ber, façade Est.

principaux instruments traditionnels, équivalent à notre «barre à mine», est destiné à la destruction de parties abîmées d'une structure. Ceci correspond d'ailleurs bien aux performances relativement réduites des matériaux disponibles à Tombouctou, impliquant leur remplacement périodique, dans les parties des bâtiments les plus exposées. Toutefois, il semble que le «nec plus ultra», soit d'aller un peu plus loin, en procédant à la mise en œuvre d'un contrefort, trace visible et durable de son intervention en faveur de la mosquée, et aussi preuve de son savoir faire! Ceux-ci sont très nombreux et l'observation chronologique de photographies anciennes prouve qu'ils naissent puis disparaissent au cours du temps.

Les velléités des maçons d'apposer leur marque sur les mosquées on bien été vérifiées lors des travaux réalisés dans le cadre des «Chantiers pilotes de formation à la conservation des mosquées de Tombouctou». En effet, à plusieurs reprises, ceux-ci ont proposés des modifications parfois assez importantes. Certains contreforts appurent utiles et furent construits sous la responsabilité des maîtres maçons qui ne cachaient pas leur fierté. Par contre la construction de merlons en continuité des colonnes qui radicalement auraient transformé l'aspect de la façade Ouest de Djingarey Ber a finalement été stoppée non sans avoir à produire nombre de documents (photographies anciennes) prouvant que ceux-ci n'avaient jamais existés. Cette expérience prouve bien qu'en travaillant «avec les communautés» on apprend plus !

Les mosquées de Tombouctou sont donc des monuments bien vivants, se modifiant régulièrement au gré de l'action des intempéries et des hommes. Malgré cela, elles conservent des éléments extrêmement anciens, cohabitant harmonieusement avec des éléments beaucoup plus récents. Ces deux mosquées gardent donc leurs caractères originaux, exceptionnels et leurs présences fortes au sein de la ville. Ceci est largement facilité par la fragilité et la malléabilité des matériaux de construction employés qui, avec le temps, se fondent dans une masse de texture homogène. Cette dualité entre le respect de l'existant et le désir de création semble bel et bien être l'essence même de ces mosquées. Cette tradition est aussi une façon bien originale de pratiquer la conservation du patrimoine. En effet, la possibilité laissée à chaque nouvelle génération de laisser des traces sur ces espaces sacrés est sans doute une excellente façon de stimuler leur motivation pour participer volontairement à leurs travaux d'entretien, et donc finalement une garantie de leur pérennité. Ces mosquées ont maintenant traversé plus de 6 siècles. Elles sont l'œuvre de la communauté de Tombouctou, de sa culture plusieurs fois métissée, de son histoire, de ses personnalités, de la motivation de ses générations

successives, et enfin de son environnement à la fois nourricier et destructeur. Inversement, les mosquées ont certainement façonné les mentalités. Si la religion est à considérer en premier lieu, les journées d'entretien, rassemblant tous les habitants de la ville en cette occasion ne manquent certainement pas d'insuffler dans chacun la notion d'appartenance à sa communauté.

Mais, les nouveaux besoins de la vie moderne, puis la crise économique et les troubles liés à la rébellion Touareg, ont-ils changé les données et il semblerait que la tradition vieille de sept siècles s'érode. Ainsi, les contributions aux travaux d'entretien se font plus difficiles à obtenir. Une péripétie de plus dans la longue vie des mosquées ou bien leur mort lente? Inquiété par l'état des mosquées, le gouvernement du Mali a demandé leur inscription sur la liste du Patrimoine Mondial en Péril. Ceci fut obtenu en 1990. L'aide de l'UNESCO fut donc sollicitée, alors que dès 1993, le Gouvernement du Mali prenait l'initiative de mettre en place la Mission Culturelle de Tombouctou. Suite à plusieurs missions de l'UNESCO, il fut recommandé qu'un programme de formation soit mis en place. En parallèle le Chef de la Mission Culturelle fut invité par le Centre du Patrimoine Mondial à participer au cours de 3 semaines, «PAT 94», sur la préservation des architectures de terre, organisé à Grenoble par le projet Gaia.

Fin 1994, le comité du Patrimoine Mondial réponds positivement à la demande formelle de la Mission Culturelle de Tombouctou pour organiser un programme de formation en collaboration avec le projet Gaia représenté pour la circonstance par une équipe du CRATerre EAG. L'objectif principal de la formation était de compléter et d'améliorer les connaissances et les pratiques des responsables de la conservation des mosquées de Tombouctou, principalement les maçons et les responsables des mosquées, mais aussi le personnel cadre et les représentants des services de l'état.

Pour répondre au profil très pratique des maçons traditionnels ainsi qu'à l'urgence de réaliser une action visible, il avait été décidé de donner à la formation un caractère fortement opérationnel sous la forme d'un chantier-formation dont le nom finalement retenu a été : «Chantiers pilotes de formation à la conservation des mosquées de Tombouctou». Afin de satisfaire un public plus «académique», il fut prévu d'organiser un séminaire de formation d'une journée et une visite sur le terrain.

Après six mois d'enquête et de travail préparatoire, la formation fut organisée fin 1996, avec pour toile de fonds trois concepts importants :

- l'importance de la prévention ;
- la nécessité de définir des priorités en fonction des risques ;

- le respect de la pratique traditionnelle.
- Ce programme de trois semaines a permis d'obtenir des résultats très positifs :
- une maîtrise renforcée des méthodes d'entretien ;
  - la mise au point de nouveaux détails techniques ;
  - la mise à disposition d'équipements ;
  - une meilleure connaissance générale de la pratique traditionnelle de la conservation des mosquées ;
  - l'expérience acquise par la Mission Culturelle de Tombouctou au niveau de l'organisation, de la gestion d'actions concrètes sur le terrain peut être mise à profit lors de nouvelles actions ;
  - la participation des services locaux a renforcé leur capacité de bien réagir vis à vis du patrimoine dans leur travail quotidien, et en cas de besoin, les plus actifs et les plus motivés peuvent renforcer la Mission Culturelle.

En tout, 1500 homme-jours de travail ont été effectués ce qui a permis nombre de réalisations concrètes. Tous les risques importants ont pu être éliminés. Enfin, visant plus un effet de revalorisation, quelques travaux d'embellissement avaient été prévus, le plus important étant la réfection de la façade Ouest de la mosquée de Djingarey Ber, qui n'avait pas été refaite depuis longtemps (semble-t-il pas de mémoire d'homme, en tous cas celle des maçons).

À l'inverse, rien n'était prévu ni sur leurs minarets, ni sur certaines de leurs façades (Est et Sud pour Djingarey Ber, Nord et Sud pour Sankoré), car ces parties sont annuellement prises en charge par les maçons assistés de la population lors des journées traditionnelles d'entretien des mosquées. Cette décision avait été prise de façon à respecter certains rites importants et surtout à conserver l'esprit de responsabilité de l'entretien des mosquées qu'ont les familles traditionnelles des maçons.

Par contre, beaucoup a été fait pour permettre l'amélioration de l'efficacité des travaux annuels traditionnels :

- en cherchant à réduire quantitativement les réparations importantes (par la mise en œuvre de solutions techniques de conservation préventive),
- en mettant en place de meilleures conditions de travail, avec la mise à disposition de matériel et d'équipements (un escalier amovible a même été construit pour la mosquée de Sankoré).

Il semble que ce sont ces efforts de renforcement de l'efficacité des journées d'entretien et de mise en œuvre de travaux complémentaires qui doivent être poursuivis dans le futur. En effet, si les mosquées peuvent actuellement être considérées hors de péril, le fait qu'elles soient édifiées avec des matériaux fragiles font qu'elles restent sensibles aux intempéries.

Cette option apparaît viable car, même de nos jours, l'entretien des mosquées reste une fête traditionnelle appréciée par toutes les générations et devrait donc se perpétuer pendant encore de nombreuses années. Ceci est d'autant plus important qu'il apparaît que ce soit la seule façon de vraiment conserver l'authenticité des mosquées dont les variations de l'état, de la couleur, les modifications progressives de la forme font intégralement partie.

À la suite de cette formation nous avons écrit : « dès à présent, si l'on compare avec ce qui est visible sur des documents récents ou anciens, il est possible d'affirmer qu'il y a longtemps que les mosquées n'ont pas été dans un état général aussi bon ». Mais, ces travaux traditionnels n'ont pas été organisés cette année là ! Trouvant que les mosquées étaient bien assez belles comme ça, personne ne s'est mobilisé pour apporter des matériaux. Mais, ayant constaté quelques fuites dans les toitures, les maçons se sont mobilisés et ont immédiatement procédé à quelques réparations comme ils en ont l'habitude.

L'année suivante, les pluies ont été à nouveau faibles et la Mission Culturelle de Tombouctou s'est consacrée à un travail en commun avec les familles des descendants des saints pour restaurer les mausolées les plus en danger. Les travaux d'entretien allaient-ils être réalisés ? L'insistance avec laquelle les maçons avaient demandé la mise à disposition du matériel et l'enthousiasme qui prévaut lorsque les Tombouctiens narrent les journées d'entretien nous laissaient très optimistes.

Ceci nous reposait bien le problème très sérieux du dosage des interventions et des aides extérieures. La perspective de la mise à disposition de fonds pour la conservation des mosquées par la Banque Mondiale a d'ailleurs rendu ce problème encore plus concret. Trop faire, peut être aussi trop longtemps sans penser à l'avenir, ou encore vouloir éliminer l'entretien sont autant de tentations mais surtout de risques de déposséder la communauté de Tombouctou de son patrimoine et de lui faire perdre une bonne partie de son âme. Peut-t-on éviter de briser la cohésion sociale lorsque l'on fait monter les convoitises et les enjeux financiers et politiques, si souvent destructeurs ?

Le rôle de la Mission Culturelle de Tombouctou est donc essentiel. En effet, c'est à elle que revient la tâche de trouver un nouvel équilibre entre les divers partenaires et de bien coordonner les activités pour permettre de conserver les mosquées, mais aussi le lien vital qui les lie à la communauté, le vrai garant de la pérennité de leur authenticité. Ces mêmes remarques sont applicables aux autres bâtiments et sites historiques de Tombouctou. Dans la situation actuelle, la tradition et les pratiques qui leur sont liées n'ont-elles pas besoin de d'un

simple soutien. Pour cela, il conviendrait certainement de mettre en place un fonds spécial et/ou de réaliser des investissements dans le tourisme culturel afin de générer des revenus réguliers sur le long terme, pouvant compléter l'effort déjà réalisé par le Gouvernement du Mali avec le financement de la Mission Culturelle.

C'est en se basant sur ces conclusions que la Mission Culturelle de Tombouctou a engagé cette stratégie de facilitation et de recherche de complémentarité avec les pratiques traditionnelles. Ainsi, ces trois dernières années, les travaux traditionnels d'entretien ont continué d'être régulièrement organisés par les Imams et la corporation de maçons, et ce avec son appui technique et financier. Bien sur certaines imperfections persistent, mais après tout, ne sont-elles pas humaines? Ne font-elles pas partie de l'essence même des mosquées? Ne sont-elles pas le fait de leur appropriation sans cesse renouvelée par les communautés de Tombouctou qui se retrouvent au cours de ces travaux réguliers?

En 1999, les mosquées ont passées l'épreuve des pluies torrentielles qui se sont abattues sur Tombouctou alors que, malheureusement, nombreuses ont été les maisons victimes de dégradation.

Une preuve suffisante de l'efficacité de la méthode et un encouragement pour l'étendre à l'ensemble de la ville historique?

### Bibliographie

- Caillé, René (1989), *Voyage à Tombouctou, Vol. II. La découverte*, Paris.
- Denyer, Susan (1978), *African Traditional Architecture : an historical and geographical perspective*, Heinemann, London.
- Joffroy, T., Moriset, S., and Ould, Sidi Ali (1997), *Chantiers pilotes de formation à la conservation des mosquées de Tombouktou*, Centre du Patrimoine mondial de l'UNESCO, CRATerre-EAG, Grenoble.
- Ould, Sidi Ali (1990), *Les travaux saisonniers de réparation des mosquées de Tombouktou*, Mali, Mission Culturelle de Tombouktou, Mali.
- Ould, Sidi Ali (1993), *Préservation du patrimoine architectural à Tombouktou*, Mali, Mission Culturelle de Tombouktou, Mali.
- Centre du Patrimoine mondial de l'UNESCO (1980), *Villes anciennes de Tombouctou*, UNESCO, Paris.



FIGURE 36 Travaux collectifs organisés en 1995 sur la mosquée de Sankoré.





REMIGIUS KIGONGO, Superviseur du site

## 5. Les tombes Kasubi

### MATÉRIAUX TRADITIONNELS ET PRATIQUES DE CONSERVATION

**L**es Baganda appartiennent aux populations de langue bantoue et, selon les traditions orales, font remonter l'organisation politique de leur civilisation au XIII<sup>e</sup> siècle. Le premier roi du Buganda fut Kintou. On dit qu'il arriva avec sa femme Nambi, fille du ciel, dont il obtint la main après avoir accompli des actes héroïques à la demande du père de la jeune fille, le dieu Ggoulou. On raconte que Kintou a détrôné un tyran nommé Bemba à la demande du chef de clan du lieu qui le remercia en le faisant premier Kabaka (roi) du Buganda.

Il existe de nombreuses histoires sur Kintou au Buganda et dans les petits royaumes environnants de Bousoga. On dit que Kintou n'est pas mort mais a disparu dans la forêt de Magonga. A Kasubi et sur les sites d'autres tombes royales, il existe toujours un emplacement derrière le drapé foncé d'écorces appelé Kibira ou forêt où se déroulent certaines cérémonies.

La croyance que les Kabakas ne meurent pas mais disparaissent est bien vivante aujourd'hui encore. A Kasubi, face au drapé, se trouvent des plateformes qui correspondent à la position de la tombe de chaque roi située derrière. Quatre rois du Buganda sont enterrés à Kasubi et leurs trente et un prédécesseurs dans d'autres lieux du vieux royaume.

La tradition était d'enterrer chaque roi dans une tombe à part et d'ériger un sanctuaire royal pour abriter sa mâchoire, séparée de son corps car elle était censée contenir son esprit.

Les sanctuaires étaient remplis par les descendants des chefs et les épouses des rois, ses demi-sœurs rituelles et des esprits. Vingt-six sanctuaires se situent dans le comté de Busiro, au sud-ouest de Kampala, une ancienne région du Buganda.

#### Développement

Muteesa I installa son palais sur la colline de Kasubi en 1881 et il y résida à partir de 1882. A sa mort, en 1884, il devint son tombeau. Il fut enterré dans la cour de justice, appelée Muzibu-Azaala-Mpanga. Ses trois successeurs Mwanga II, Daudi Chwa II et Muteesa II furent eux aussi enterrés dans les grandes tombes. Muteesa était un roi très puissant qui eut davantage d'épouses qu'aucun autre de ses prédécesseurs. Ce fut le premier Kabaka à subir l'influence d'une culture étrangère. Il adopta certaines pratiques religieuses musulmanes de la Côte d'Ivoire et des marchands d'esclaves qui voyageaient à l'intérieur des terres depuis Zanzibar. Il montra également de l'intérêt envers la culture européenne après avoir reçu, en 1862, John Hanning Speke, premier visiteur européen qui se rendit au Buganda.

En 1967, Milton Obote abrogea la Constitution de 1962 et introduisit une constitution républicaine abolissant les monarchies en Ouganda.

Ce n'est qu'en juin 1993 que le Mouvement de Résistance nationale de Yoweri Museveni restaura cette institution traditionnelle qu'est la royauté au Buganda et Kabaka Ronald Mutebi II fut couronné.

En 1997, quatre sites culturels, parmi lesquels les tombes Kasubi, passèrent au royaume Buganda, après avoir été sous le contrôle du Gouvernement central. Aujourd'hui, ils relèvent de la gestion du royaume et de la garde du Nalinya. En tant que monuments nationaux, ils se trouvent également sous la protection de l'Historical Monument Act.

#### Description

Les tombes Kasubi se trouvent à l'emplacement de l'ancien palais du roi Muteesa I du Buganda. La colline de Kasubi est à cinq kilomètres du centre de Kampala, capitale de l'Ouganda. Elle couvre une surface de près de trente hectares délimitée par des figuiers, utilisés

FIGURE 37  
Entrée principale  
de la «Grande  
Case» (Muzibu-  
Azaala-Mpanga).

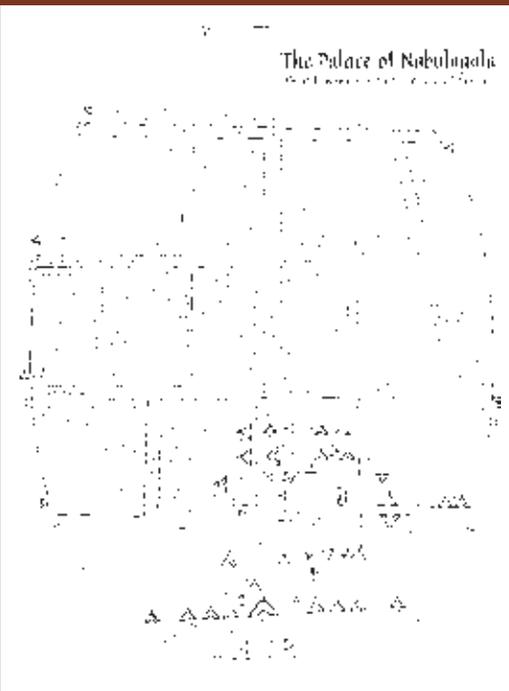


FIGURE 38 (en haut à gauche) Kabaka Mutesa I avec ses chefs.

FIGURE 39 (au milieu à gauche) Kabaka Mwangi II.

FIGURE 40 (en bas à gauche) Le palais de Kabata Mutesa à Kasubi-Nabulagala (Plan dessiné par Sir Apolo Kagwa).

FIGURE 41 (en haut à droite) Case portail (*Bujjabukula*) à l'entrée du site.

FIGURE 42 (en bas à droite) Grande case (*Muzibu-Azaala-Mpanga*) vue depuis la cour principale.

pour fabriquer le drapé traditionnel d'écorces. Le palais fut transformé en cimetière pour les rois du Buganda et les membres de la famille royale qui furent enterrés en dehors de la tombe principale en 1884.

Le bâtiment de l'entrée, appelé Bujjabukula, est une belle structure, recouverte de panneaux de roseaux tressés, construite à l'intention des gardiens, Abambowa.

Traditionnellement, ils étaient censés s'y abriter. La structure est construite en matériaux locaux, tels des fibres, de l'herbe, des roseaux, des bâtons de bois fixés sur des murs de briques réfractaires. Le Bujjabukula mène à une petite cour qui abrite une Ndoga-obukaba, maison traditionnelle où sont conservés les tambours royaux. Il y a également une billetterie, une des rares

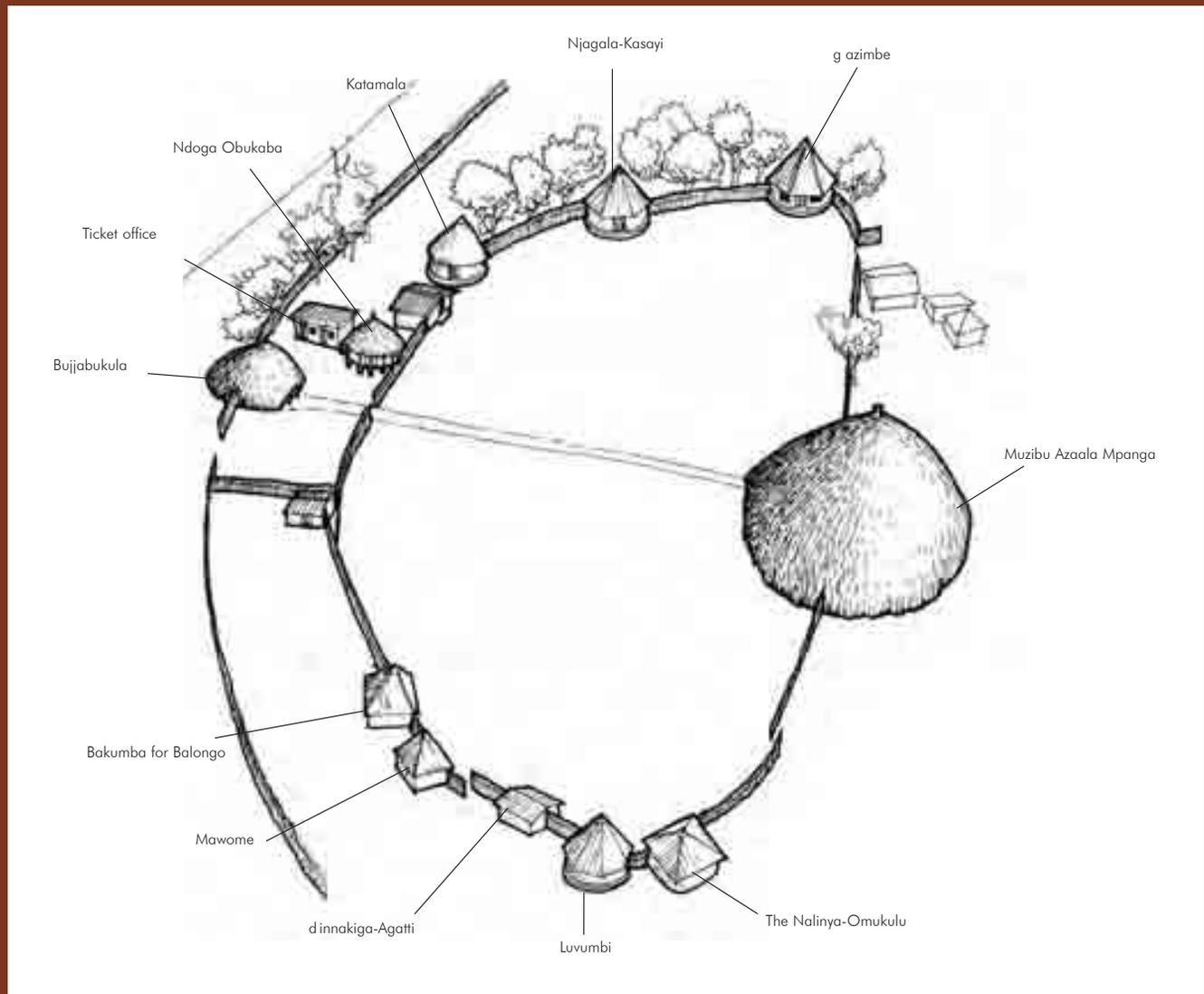


FIGURE 43 Vue Axonométrique du site.

structures modernes du site. La maison des tambours, tout comme celle des gardiens, est recouverte d'un toit de chaume et de colonnes en bois originales ; les murs sont en briques et le sol a été récemment recouvert de ciment pour protéger les tambours contre les termites.

De là, on pénètre dans la grande cour et l'on se trouve devant la remarquable tombe principale appelée Muzibu-Azaala-Mpanga. Ce chef-d'œuvre d'architecture est circulaire, surmonté d'un dôme, d'un diamètre extérieur de trente et un mètres et d'une hauteur de sept mètres cinquante à l'intérieur. Il consiste en une structure faite de lattes de bois et d'herbes ; à sa construction, contribuent des membres de tous les clans, chacun d'entre eux ayant un travail spécifique à fournir. Ainsi, la couverture de chaume relève du clan

Singe Colobus (Ngeye), et la décoration ainsi que l'installation du drapé d'écorces du clan Léopard (Ngo). La splendide toiture en chaume descend jusqu'au sol. Cette toiture, vu son épaisseur d'environ un mètre cinquante au sol et deux mètres au sommet, empêche la construction de se dégrader. Traditionnellement, il y avait également un âtre à l'intérieur de la tombe pour limiter les dommages causés par les insectes car la fumée a des vertus de séchage.

À l'intérieur des tombes, un grand drapé d'écorces cache la « forêt sacrée », appelée Kibira, au-delà duquel seules les veuves des Kabakas, la famille royale et le comité de restauration sont autorisés à pénétrer. Le sol est recouvert d'une épaisse couche de citronnelle et d'un tapis de feuilles de palmiers. Des insignes – lances,



FIGURE 44 Le Lubuga et la Nalinya habillés de tissus d'écorces lors de leur intronisation à Kasubi.

boucliers, médailles, bâtons et photographies des Kabakas enterrés - sont déployés devant la forêt.

Il existe 9 autres constructions autour de la cour principale :

- Le Nalinya Omukulu (tombe des premiers Nalinya) ;
- Luvumbi (maison de l'épouse du Kabaka) ;
- Dinna Kiga Agatti (tombe des sœurs du Kabaka) ;
- Mawome (maison de l'épouse du Kabaka) ;
- Bakumba pour Balongo (maison jumelle) ;
- Katalama (maison de l'épouse du Kabaka) ;
- Njagala-Kasayi (maison de l'épouse du Kabaka) ;
- Gazimbe (maison de l'épouse du Kabaka) ;
- Une construction abritant le corps de Muteesa I avant son enterrement.

Tous ces bâtiments construits avec des matériaux divers sont à un étage. Les parois du Nalinya Omukulu et du Dinna Kiga Agatti sont réalisées en clayonnage traditionnel alors que les autres sont en briques réfractaires. Luvumbi, Katalama et Gazimbe ont un plan circulaire alors que les autres constructions sont carrées. Ces habitations qui à l'origine étaient recouvertes de toits de chaume sont désormais en métal galvanisé. Le Comité de gestion du site pense restaurer les toits en chaume traditionnel.

Derrière la construction principale, le Muzibu-Azaala-Mpanga, se trouve un certain nombre de bâtiments épars, correspondant aux habitations des veuves des Kabakas et des membres de la famille royale. D'autres sont utilisés pour abriter des objets sacrés et les tombes des ancêtres de la famille royale. Le reste du site était occupé à l'origine par des terres

avant la mort de Kabaka Muteesa I. L'agriculture de subsistance était le domaine des successeurs des épouses du Kabaka. Aujourd'hui, la terre est cultivée par la communauté. Certaines constructions sont à signaler sur ces emplacements, comme des tombes de veuves et deux monticules artificiels. L'un d'eux était celui où Muteesa baptisait certains des villages près du palais comme Nabulabye, devenu maintenant une zone à forte croissance urbaine. Le second monticule était le théâtre de cérémonies et la zone environnante est très riche en plantes médicinales traditionnelles.

L'agencement des deux cours et la succession de l'entrée depuis la maison des gardiens, Bujjabukula, jusqu'aux grandes tombes, Muzibu-Azaala-Mpanga, offrent un exemple unique du style architectural développé par le puissant royaume du Buganda depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. Ces tombes sont parmi les constructions les plus remarquables de l'Afrique subsaharienne. L'importance de cette architecture réside dans sa valeur artisanale, telle la fabrication et la décoration du drapé d'écorces et les méthodes employées pour la couverture des toits de chaume.

### Coutumes, normes et croyances

Les coutumes conformes aux croyances traditionnelles sont encore fortement défendues sur le site. Ainsi il n'est toujours pas permis de se retourner dans la tombe principale, Muzibu-Azaala-Mpanga et il faut ôter ses chaussures par respect et pour la propreté des lieux. Durant la période de construction, les travailleurs doivent s'abstenir de toute activité sexuelle. En outre, au cours de la même période, les femmes ne peuvent pas y entrer. Même le roi doit accomplir certains rites et est sujet à des interdits.

Les valeurs fondamentales associées aux tombes Kasubi sont les éléments forts du patrimoine immatériel. Le site est le centre spirituel le plus important des Bagandas qui maintiennent des liens étroits avec leurs traditions. Il est toujours géré de façon traditionnelle par les Nalinya, les Katikkiro, les Lubuga et les veuves. D'autres gardiens de la culture comme les médiums et les Abalongo (jumeaux) continuent aussi à maintenir les pratiques traditionnelles. La croyance dans les esprits protège le site, comme la peur des Bagandas envers les esprits puissants des Kabakas - un patrimoine immatériel qui protège le site contre les pressions du moderne XX<sup>e</sup> siècle.

Les Bagandas croyaient – et croient toujours – en l'au-delà. Le site des tombes est associé à la mort, au travers des liens qui existent entre le roi mort et ses sujets. La culture africaine croit en la vie après la mort et les Bagandas continuent de protéger cette institution selon les modalités les plus traditionnelles, ce qui se reflète dans les objets et structures doubles trouvés sur le site.

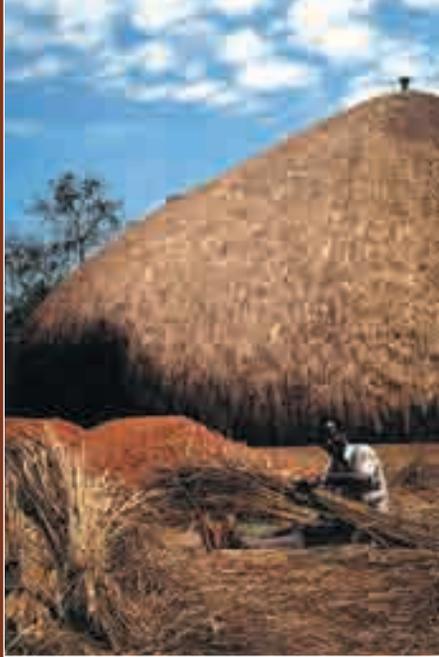


FIGURE 45 Préparation des fuseaux de paille pour les travaux.



FIGURE 46 Mise en place de nouveaux fuseaux de paille par un membre du clan Ngeye.

### Matériaux traditionnels et pratiques de conservation

Les matériaux traditionnellement employés sont les lattes de bois, l'herbe, les roseaux, les fibres et les feuilles de palmiers. Leur résistance était reconnue par les anciens et prouvée par l'expérience. Ces matériaux étaient préparés avec grand soin. Par exemple, l'herbe était préalablement triée et tout élément indésirable ou endommagé était éliminé.

Les lattes de bois étaient traitées de façon à éliminer l'écorce pour limiter l'action des insectes. En général, l'arbre choisi était le Markhabia (Nsambya) dont le bois est solide et durable.

Les tiges d'herbes aquatiques, *Imperata cylindrica* (Lusenke), utilisées pour la toiture, ont une surface large qui permet l'écoulement des eaux une fois que les tiges ont été assemblées. Elles sont mises à sécher avant l'emploi et tout élément indésirable est éliminé. Les tiges sont ensuite attachées en ballots de grosseurs différentes avant d'être déposées sur le toit. Le couvreur en chef dirige une équipe de couvreurs qui lui signalent les parties de la toiture qui requièrent son intervention. Puis la couverture du toit est soigneusement modelée avec des couteaux en cuivre et en laiton. La fumée de feux allumés dans les huttes assurait le traitement courant de la chaume. Cette pratique est maintenant abandonnée pour des raisons de sécurité.

On enlève les nœuds des roseaux à l'aide de couteaux effilés et l'on aplanit la surface avec un chiffon rempli

de sable. Les roseaux sont utilisés pour les plafonds, les clôtures, les structures, les portes coulissantes et les parois. Ils résistent aux intempéries et la tradition veut que les roseaux aient un grand pouvoir de protection.

Les feuilles de palmier, résistantes à l'action des insectes, sont utilisées pour couvrir les roseaux et renforcer les structures.

Des fibres d'arbustes des marécages environnants permettent de fabriquer les chevrons et servent à lier les ballots d'herbes employés pour la toiture ; elles sont en effet très résistantes aux conditions climatiques les plus adverses.

Le drapé d'écorces utilisé pour les cérémonies qui décore l'intérieur des tombes est fabriqué à partir des figuiers, *ficus natalensis* (Mutuba), qui poussent dans la cour. Après l'avoir arrachée du tronc, l'écorce est humidifiée avec grand soin et battue avec de lourds marteaux de bois pour l'aplatir.

Enfin, les parois et les sols étaient recouverts d'un mélange de bouse de vaches, de cendres et de vase pour les protéger des insectes et contrôler la poussière.

### Les fonctions des clans au sein de la cour royale

Les clans jouent un rôle important et assument une grande responsabilité dans la préservation des traditions que les Bagandas se transmettent de pères en fils.

Le clan Ngeye (Singe Colobus) est responsable de la toiture en chaume.



FIGURE 47 Vue intérieur de la Grande Case.



FIGURE 48 Les tambours royaux dans la case des tambours.

Le clan Ngo (Léopard) s'occupe de la conception et de la décoration dans l'enceinte royale. Il réalise la couronne traditionnelle, les coiffures, le double objet royal et les drapés d'écorces du Muzibu-Azaala-Mpanga. Les membres du clan Ngo sont également les acteurs religieux du palais.

Les membres du clan Mbogo (Buffle) ont la charge de porter le Kabaka sur leurs épaules (okukongoja kabaka). Ils sont les gardiens des lances royales et du bouclier kamanyi. Le gardien-chef et la Nanzigu, l'épouse du roi avant le mariage officiel, proviennent de ce clan.

Le clan Nyonyi (Oiseau) est responsable du feu à la cour du roi.

Le clan Nkima (Singe), avec le Mugema, est le gardien de l'histoire orale et écrite du royaume du Buganda. C'est le Mugema qui couronne le roi. Un Mugema plus jeune est chargé pour sa part de toutes les tombes du royaume. Sa fonction principale consiste à accomplir les rites présidant à la construction de la nouvelle maison.

Le clan Mpologoma (Lion) est responsable de trouver un emplacement approprié pour le palais du roi.

### Pratiques traditionnelles de conservation et valeurs (authenticité) du site

Les tombes Kasubi sont porteuses de valeurs traditionnelles uniques, en matière d'architecture, d'éducation et de recherche qui peuvent servir de modèle pour des sites semblables dans le pays. Ce modèle peut aussi servir pour la formation et la recherche dans le domaine des techniques de gestion de la conservation, comme par exemple la forme et la qualité des toits de chaume. Une recherche à long terme sur la possibilité d'une agriculture collective sur le site des tombes Kasubi et d'autres sites culturels du Buganda est également souhaitable.

Les pratiques traditionnelles ont renforcé la valeur du site pour les générations futures qui pourront en apprécier l'authenticité.

### Evolution des rapports entre les pratiques traditionnelles et professionnelles

L'évolution de la gestion du site après l'indépendance reflète les grands changements

politiques du pays. Traditionnellement les membres des clans qui avaient des liens directs avec le Kabaka assuraient l'entretien constant des lieux. Le système était bien organisé avec le Premier Ministre (Katikkiro) du Buganda qui coordonnait les activités du royaume. Les réparations étaient effectuées dans les temps par chaque clan spécialisé qui identifiait les problèmes des habitations situées dans l'enceinte royale.

Quand l'Ouganda devint une république et que la monarchie fut abolie, le site fit alors partie du Monument Act et ce fut le gouvernement qui s'occupa de la gestion de Kasubi. Bien que le gouvernement central travaillât avec des membres des clans, les propriétaires des sites en perdirent le contrôle. Les clans perdirent les responsabilités qui traditionnellement leur incombait. C'est ainsi que le système de gestion traditionnel prit fin. Le gouvernement central ne fournit pas les ressources nécessaires à l'entretien du site. Certains bâtiments furent démolis puis reconstruits sans aucun souci des valeurs associées.

En 1997, le Département des Antiquités et des Musées, en accord avec l'administration du royaume, demanda que les tombes Kasubi obtiennent le statut de site du patrimoine mondial. En 1998, le programme AFRICA 2009 organisa une mission pour former le personnel directement engagé dans la conservation et la gestion du site. La mission souligna l'importance d'instaurer une équipe permanente d'entretien du site et de faire revivre le rôle des clans traditionnels et des techniques qui leur sont associées. Plusieurs travaux de réparation, faisant partie de la formation sur place, ont été alors entrepris sur les toitures en chaume, sous la responsabilité technique du clan Ngeye, qui commença à être reconnu.

Entre février et mai 2000, des experts de l'UNESCO-WHC, de l'ICCROM et du CRATerre-EAG préparèrent le dossier pour l'inscription des tombes Kasubi sur la Liste du Patrimoine mondial. Des experts de l'ICOMOS se rendirent sur le site pour une vérification en janvier 2001.

Dans le cadre du processus d'inscription du site, un plan de gestion fut mis en place pour coordonner les efforts de toutes les parties prenantes, faire le point sur l'état de conservation du site, stimuler les traditions existantes et améliorer la présentation du site pour les visiteurs.

On assista ainsi à la création d'un Comité du site des tombes Kasubi, composé de huit membres, y compris des représentants de la famille royale, le ministre du Buganda chargé du tourisme et du patrimoine, des gardiens des tombes Kasubi, un membre du clan Ngeye, un architecte et un ingénieur. Ce Comité, nommé par le Katikkiro, fut constitué pour travailler sur tous les sites culturels patrimoniaux du royaume ; il est responsable

de leur conservation et de leur gestion. Dans le cadre de ce Comité, un Comité de travail pour les tombes Kasubi a été créé ; il est composé de cinq membres :

- Le président (Kaggo T. Malokweza Kivumbi) ;
- Le superviseur du site (Kigongo Remigius) ;
- Le Premier ministre du site / Katikkiro (Mulumba Ssalongo) ;
- Le chef du clan des toitures en chaume (Wabulakayole Ssalongo Ggingo) ;
- La Lubuga (une assistante des gardiens dans leurs activités traditionnelles).

Le Comité exécute tout le travail de gestion et d'administration concernant la conservation des tombes Kasubi. Il tient une comptabilité des fonds reçus et des matériaux utilisés. C'est là un encouragement à l'offre de fonds ou de matériaux nécessaires pour l'entretien des tombes.

Le Comité informe en outre le grand public de ses activités en cours dans les journaux du dimanche.

On a observé un changement progressif des pratiques des professionnels de la conservation en Ouganda ; ils travaillent désormais avec les détenteurs des traditions dans le respect des normes et des valeurs du site. Dans ce cadre, de nouvelles activités visent à sensibiliser la communauté aux rudiments de la conservation et de la planification de la gestion.

Les nouvelles pratiques de conservation à Kasubi s'élargiront peu à peu aux autres sites du royaume. Un programme de formation a été mis en place en mai 2001 pour des artisans sélectionnés qui travailleront sur six autres sites. Cet atelier sur le terrain vise à communiquer à ses participants un savoir-faire de base en matière de conservation et de gestion.

## Bibliographie

- Département des Antiquités et Musées (2000), 'Kasubi Tombs, Uganda', Dossier de proposition d'inscription au Centre du patrimoine mondial, UNESCO.
- Joffroy, Thierry et Moriset, Sébastien (Juillet 1998), 'Kasubi Tombes, Ouganda', Rapport de mission, CRATerre-EAG et le Centre du patrimoine mondial.
- Kigongo, Remigius Mugerwa (1991), 'Kasubi Tombs', RMK Associates, Kampala, Ouganda.
- Lule, A.E.N. , *The Tombs of the Kabakas*, Gouvernement Kabaka, Kampala, Ouganda.
- Makere Université (1977), *The Ancient Palaces of the Buganda, Vernacular Architecture of Uganda Vol. 1, Part 1* (Ouganda : Overlook Press).
- Moriset, Sébastien (Décembre 1998), 'Kasubi Tombes, Ouganda', CRATerre-EAG et le Centre du patrimoine mondial.





ANNE-MONIQUE BARDAGOT, Ethnologue, CRATerre-EAG  
ALI BIDA, Directeur du Patrimoine et des Musées du Niger

## 6. La conservation du palais du Sultanat de Zinder

**L**e palais de Zinder, témoin majeur de l'histoire du Damagaram, est un lieu de mémoire et d'identité toujours utilisé. Il a été construit, probablement de 1850 à 1852, au début du règne de Tanimun, le plus célèbre des sultans du Damagaram. Il est situé au cœur de Birni, la partie la plus ancienne de la ville de Zinder, dont le développement dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle est directement lié à l'installation du siège du sultanat. Capitale historique du Damagaram, Zinder demeure encore aujourd'hui le centre principal de cette province. Cette ville, qui a été la capitale du Niger de 1911 à 1926, a bénéficié de sa position de carrefour des voies de communication entre le Sahara et le Nigeria et entre Niamey et le Tchad.

Si le sultanat a débuté aux environs de 1736, les lieux de résidence des sultans changèrent jusqu'en 1812. Ce n'est qu'à cette date que le siège du sultanat fut installé, par le sultan Sélimane ou Souleymane Dan Ténimou, à Zinder.

Le « constructeur » du palais, le sultan Tanimun est « le grand sultan » dont le renom reste encore vivace dans les mémoires. Il est considéré comme le véritable fondateur de l'empire. Grand guerrier et illustre chef de guerre, il sut imposer la paix dans tout le Damagaram. Il fut aussi un grand commerçant, il possédait dit-on plus de mille chameaux et avec lui le commerce devint florissant. Il établit la première cour de justice de la région et également une medersa importante. Jusqu'à aujourd'hui, les sultans qui lui ont succédé descendent, sans exception, de sa lignée.

### Présentation du palais

Le palais est propriété du Sultanat. Il constitue le patrimoine du pouvoir coutumier et à ce titre il est patrimoine national. Aucun sultan ne peut en disposer

comme d'une propriété personnelle. Comme le précise l'actuel Sultan Aboubacar Sanda « chaque sultan est en quelque sorte le gardien du palais. Il a l'obligation de résider au Palais et de l'entretenir ou de trouver les moyens de l'entretenir ».

Le palais est un ensemble architectural important, couvrant une superficie de 1,2 ha. Il est clôturé d'un mur d'enceinte et comporte de nombreux bâtiments. L'emprise au sol de la partie ancienne est d'environ 1354 m<sup>2</sup>, la surface hors œuvre brute de 2075 m<sup>2</sup> et la surface hors œuvre nette de 1297 m<sup>2</sup> (847 m<sup>2</sup> pour le rez de chaussée et 450 m<sup>2</sup> pour l'étage).

Le palais est construit en terre avec des toitures-terrasses sur structure en poutrelles de rônier ou palmier doum. Il s'organise autour de trois grandes cours hiérarchisant les espaces. Le palais, en majorité sur deux niveaux, comprend aujourd'hui environ 80 pièces d'une grande diversité et d'un agencement complexe.

L'ensemble architectural est d'une esthétique sobre et imposante avec des proportions agréables. Les murs hauts, larges à la base et s'amincissant progressivement, présentent des percements de petites dimensions, ce qui renforce l'aspect massif de la construction. Le palais ne présente pas de débauche stylistique, pas de décoration haoussa, simplement la texture régulière des enduits de banco appliqués à la main, et quelques « oreilles » en toiture.

### Les valeurs culturelles, sociales et éducatives du palais

Le palais est largement ouvert sur l'extérieur. La salle de réception et la cour d'audience sont toujours en service. Des fêtes annuelles, rassemblant un très grand nombre de personnes à l'intérieur et à l'extérieur du

FIGURE 49  
Garde devant la  
porte d'entrée du  
palais.

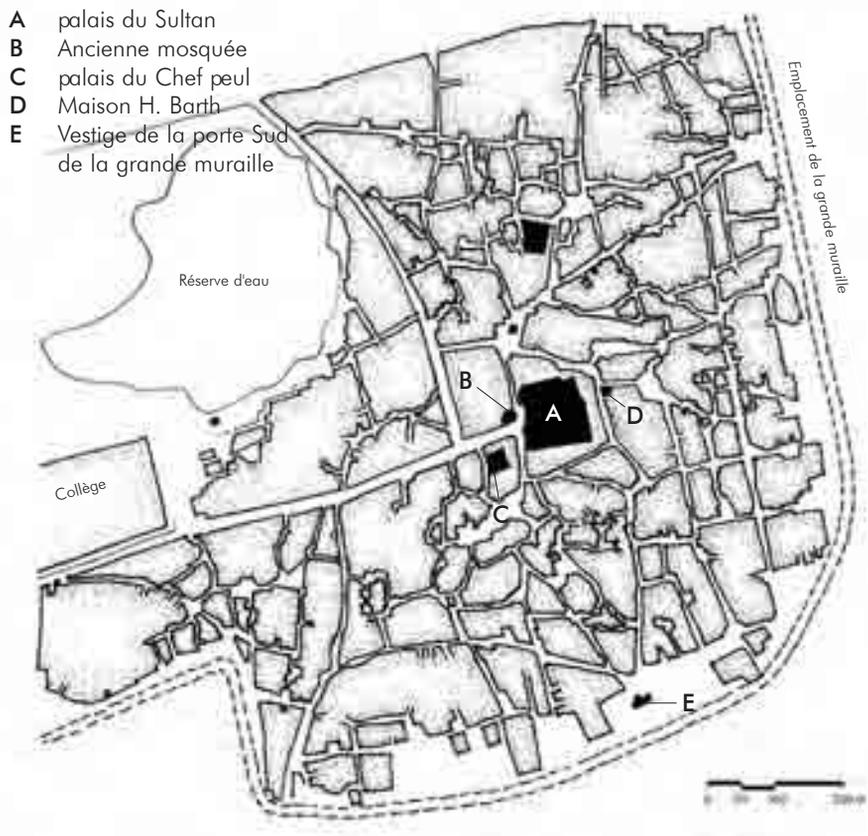


FIGURE 50 L'emplacement du Palais au coeur du quartier de Birni.

palais, sont attendues comme des événements : il s'agit soit de fêtes religieuses comme celles du Tabaski ou du Mouloud soit de fêtes traditionnelles comme celles du Tam-tam ou des Cavalcades. Ces dernières remportent un grand succès et attirent un nombre considérable de spectateurs. Pour mieux voir le spectacle, les officiels montent sur les toits-terrasses du palais. La fête de l'indépendance du pays se déroule aussi au palais.

En outre, le palais accueille un grand nombre de visiteurs. Les visites s'effectuent toujours sous le contrôle d'une personne du palais. C'est généralement l'un des deux chargés du protocole qui accompagne les visiteurs. Le palais est très visité par les scolaires. Chaque année viennent des classes du primaire et du secondaire de Zinder mais aussi d'autres villes et villages du Niger et même du Nigeria, voire du Bénin. Des groupes d'enfants en colonie de vacances y viennent également.

### L'état de conservation actuel du palais

Globalement le palais présente un aspect convenable, tant que l'on reste dans la partie de «réception». La façade principale, le vestibule d'entrée, la cour d'audience, la salle de réception (entièrement reprise)

sont en effet relativement bien entretenus. A l'extérieur, la façade et les murs de la cour d'audience ont été ré-enduits deux fois avec un enduit «ciment» et, malgré l'utilisation discutable de ce type d'enduit sur une maçonnerie de terre, les dégradations semblent à priori peu importantes : fissuration et arrachement de l'enduit par plaques à certains endroits, apparition de traces sombres sur l'enduit sous les gargouilles, érosion légère et localisée en bas des murs. Les plafonds (bois peint) ne semblent pas présenter de problèmes.

Quant à la plupart des pièces situées à l'étage, au dessus de ces différents espaces, elles ont été entretenues afin de prévenir d'éventuels dégâts.

Une partie au rez-de-chaussée et à l'étage, entièrement rénovée grâce à l'aide financière de l'Ambassade de France en 1990, est dans un bon état, seules quelques infiltrations d'eau depuis la toiture sont visibles à l'étage.

Par contre, les espaces moins «publics» et non utilisés sont en mauvais état. Il en est de même pour les toitures et terrasses (sauf partie rénovée et salle de réception), bien qu'elles soient encore utilisées pour assister aux différentes fêtes se déroulant sur l'esplanade devant l'entrée principale du palais.

### L'entretien et les transformations du palais

Le palais a connu des transformations, mais on trouve peu de traces écrites. Cependant les archives départementales révèlent que le sultan Barma Mata ou Barma Mustapha, qui régna de 1923 à 1950, refit le palais, mais ceci sans aucune précision. S'agissait-il de tout le palais ou d'une partie seulement? Vu que dans le même dossier d'archives on apprend qu'en 1950 de grands pans du mur de la concession du palais et des toits de plusieurs magasins du palais s'effondrent, on peut penser que le sultan n'avait pas entrepris de refaire tout le palais.

Traditionnellement, la population avait l'obligation de participer aux travaux d'entretien et de réparation du palais, de l'ancienne mosquée de Birni et, plus anciennement, de la grande muraille, tout comme leurs ancêtres avaient eu l'obligation de participer à la construction de ces édifices. Cette participation considérée comme normale, intégrée dans l'organisation sociale et qui a contribué à assurer la sauvegarde jusqu'à nos jours du palais et de sa mosquée, a progressivement disparue.

D'où, sans doute, une accélération des différents changements qui se sont produits plus récemment au sein du palais.

Certains de ces changements sont liés à une évolution des modes de vie et des exigences de confort. Ainsi, aujourd'hui le sultan, ses quatre épouses et ses enfants n'habitent plus le palais mais une résidence

- 1 Salle d'attente
- 2 Vestibule (Soron Koofa)
- 3 g renier pour céréales
- 4 Sas d'escalier (Matattakara)
- 5 Chambre Chef des cavaliers (Mourima)
- 6 Cellules
- 7 Vestibule / espace pour les cavaliers (Soron Mouri)
- 8 Espace privé de rencontre entre le Sultan et les Marabouts
- 9 Magasin
- 10 Chambre rituelle (Sacrifice pour Aljana)
- 11 Ouwan Doka (Aljana)
- 12 Chambre du milieu (Chigifa Tchaka)
- 13 Salle d'intronisation (Soron Nati)
- 14 Salle du jugement (Soron Chara-a)
- 15 Magasin
- 16 Tombeaux des anciens Sultans
- 17 Salon d'honneur du Sultan
- 18 Cuisine
- 19 Chambres des femmes
- 20 Vestibule pour les veuves
- 21 Escalier réservé aux femmes
- 22 passage des condamnés à mort (Kofal bay)
- 23 Chambre / appartement pour la 1<sup>ère</sup> femme (veuve, reine mère)
- 24 Cuisine et magasin pour la 1<sup>ère</sup> femme
- 25 Chambres à coucher pour les veuves et les jeunes filles célibataires
- 26 Véranda (Kalibu)
- 27/28 Cuisines
- 29 Chambres (Mai rayray)
- 30 Jeka Fadé
- 31 Vestibule des femmes du Sultan

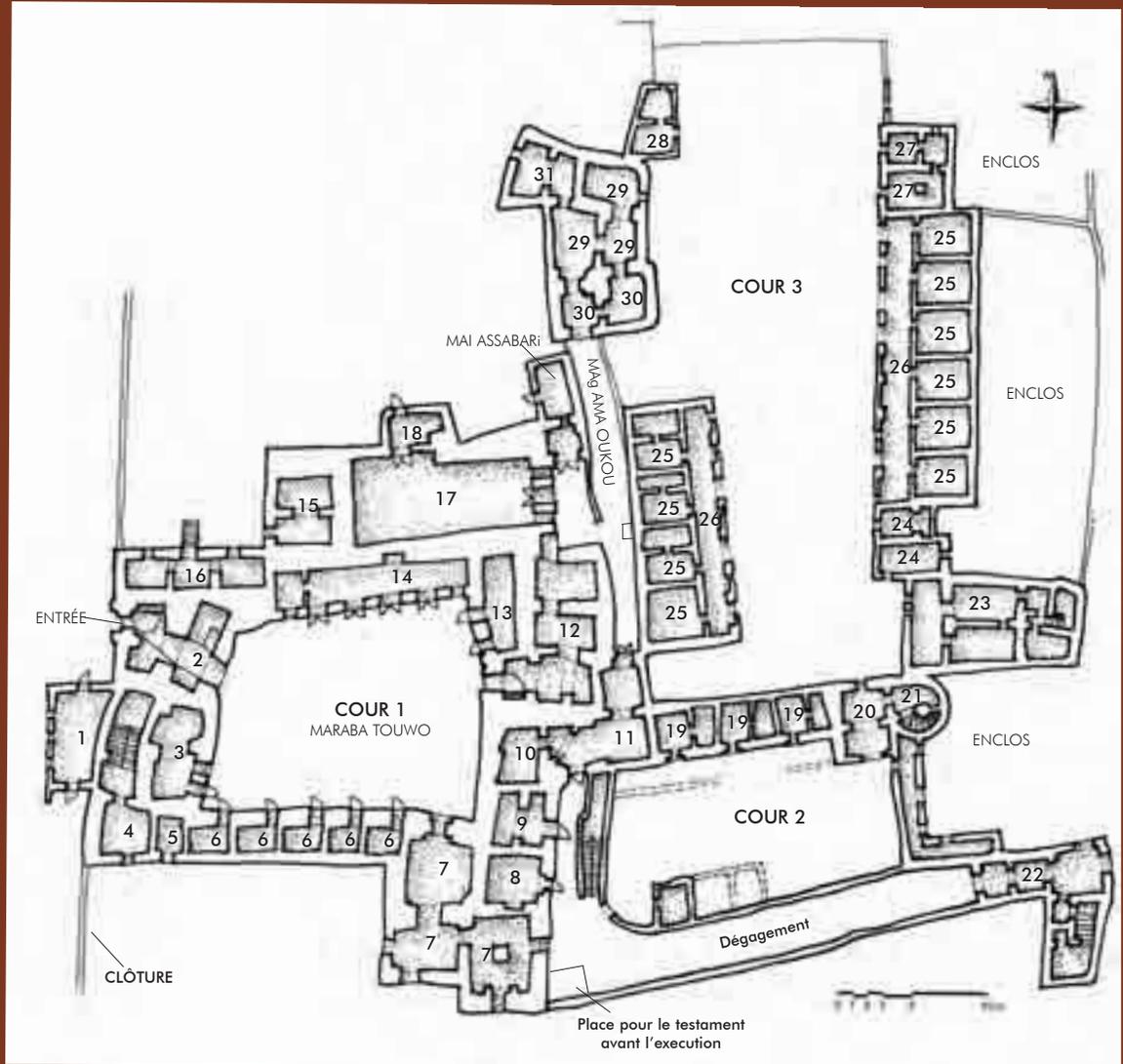


FIGURE 51 Plan du rez de chaussée et façade Ouest avec entrée du Palais.



FIGURE 53 Entrée du Palais.

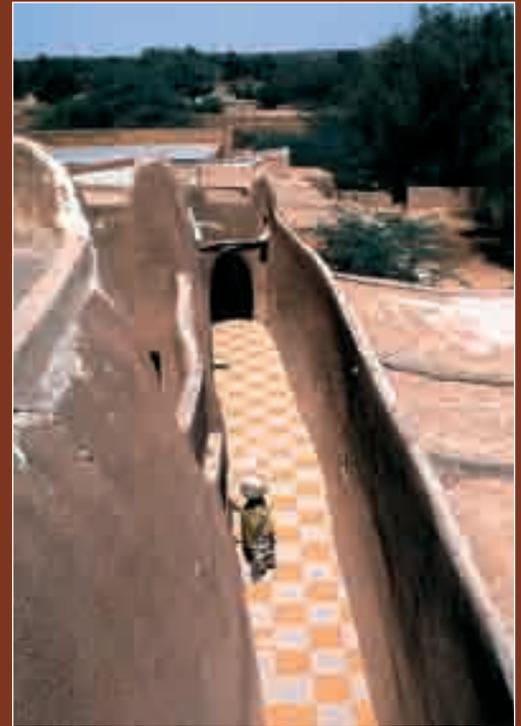


FIGURE 52 Le «*Magama Oukou*», espace de distribution entre l'espace de réception et l'espace privé du Sultan.



FIGURE 54 Le Sultan et sa garde dans la cour de réception.



FIGURE 55 Le vestibule précédant l'ancienne cour des épouses.



FIGURE 56 Le couloir Nord de l'étage, rythmé par des arcs tympans, espace ni utilisé et ni entretenu aujourd'hui.

réalisée en parpaings et béton, située à côté du palais à l'intérieur du mur d'enceinte mais invisible de l'extérieur et de la cour d'audience. De même, une villa d'accueil et des garages ont été implantés à l'intérieur du mur d'enceinte. Il est légitime et compréhensible que le sultan actuel ait engagé des dépenses avec ces constructions récentes. Ce choix d'habiter une résidence neuve correspond aux exigences de confort d'aujourd'hui. Il en est de même pour la résidence réservée à l'accueil des dignitaires ou des personnalités en visite. Ces ajouts nouveaux ont été implantés judicieusement. Leur retrait et leur discrétion par rapport au palais révèlent une volonté de ne pas dénaturer l'authenticité du site.

Les autres changements touchent directement le palais. Ils correspondent aux difficultés croissantes rencontrées pour l'organisation régulière de l'entretien du palais. Le Sultan du Damagaram, poursuivant l'œuvre de ses prédécesseurs, s'est, en effet, engagé dans une orientation de « durcification » des bâtiments. Ainsi, des enduits et des chapes à base de ciment ont été appliqués, respectivement sur les murs et les toitures. Certains aspects, tels le traitement des ouvertures avec des volets et portes métalliques, détonnent et sont peu élégants. Par ailleurs, le poids de l'entretien d'un tel bâtiment et la construction de la partie contemporaine ont rendu obsolète l'usage de certaines parties anciennes

du bâtiment, qui ont alors été abandonnées et ne sont plus entretenues.

Le sultan, de même que les maçons du palais et d'autres personnes rencontrées déplorent le fait que, pour maintenir en bon état le palais, l'entretien doit être fait régulièrement. Ils se plaignent de cette contrainte imposée par le banco. Ils trouvent cela très lourd et décourageant : l'an dernier une partie des travaux réalisés juste avant les pluies ont été immédiatement détruits.

Trois maçons sont spécifiquement chargés de l'entretien du palais et de l'ancienne mosquée de Birni : Zakari Mallam Sanda, Abdou Ali et Issoufou Mallam Maman. Ils font partie des serviteurs du sultan et à ce titre sont obligatoirement issus de familles ayant toujours servi au palais. En effet, quand un serviteur meurt, un parent prend le relais avec ses compétences propres et donc avec des responsabilités qui peuvent être différentes.

Ces trois maçons travaillent assez souvent avec cinq autres maçons de la ville.

Le temps accordé à l'entretien du palais, de même que la fréquence des travaux, varient d'une année sur l'autre. Tout dépend des travaux à faire. Si les interventions sont importantes, ils peuvent compter sur une trentaine de manœuvres qui habitent au palais en tant que serviteurs. Par contre lorsqu'il n'y a pas de travaux en cours, ils sont libres d'effectuer, à leur compte, des travaux de maçonnerie pour des particuliers. Bien entendu ils doivent accorder la priorité de leur temps au palais. En fait, il y a toujours quelque chose à faire ! En général ils cassent et refont. Le problème essentiel réside dans les fuites de la toiture. S'il y en a, ils préviennent le sultan pour avoir son accord et surtout pour obtenir les moyens de faire les travaux. Les maçons estiment qu'il y a trop de travail, à plusieurs reprises ils se sont trouvés dépassés. Ils ont alors choisi de se concentrer sur ce qui restait solide. Cela explique l'état actuel du palais.

### Des difficultés de financement

On ne peut ignorer ni les difficultés à financer les travaux d'entretien sur l'ensemble du palais, ni un certain découragement vis-à-vis de la maintenance continue qu'il faut respecter pour une bonne conservation du palais.

Le sultan, responsable de la gestion du palais, dispose-t-il actuellement de moyens suffisants pour en assurer correctement la conservation ?

Le sultan, comme tous les sultans du Niger, est dans une situation ambiguë. Il exerce toujours un rôle de chef religieux, de conseiller et conciliateur auprès de tout ceux qui le sollicitent. Il reçoit très fréquemment dans la salle de réception du palais et dans la grande cour d'audience.

Malgré les évolutions de la société, il continue à inspirer du respect. Son aura, liée à la réputation de sa dynastie et à ses qualités propres, va même au-delà de Zinder et de la province du Damagaram. Mais il n'a pas de statut officiellement bien établi. Il n'est pas rétribué pour son rôle public. Il n'est pas un fonctionnaire. Si la plupart des décisions importantes ne sont plus du ressort des sultans et si leur rôle politique s'est considérablement amoindri et n'a cessé de décliner, leur prestige demeure et ils remplissent leur rôle de chef coutumier hérité de l'histoire et de la coutume (tradition). Par contre ils ne bénéficient plus des ressources dont les sultans pouvaient disposer auparavant. Cela s'explique en grande partie du fait que leurs responsabilités étaient alors sans commune mesure et que l'Etat a pris le relais. Cette situation est issue des transformations amenées par la colonisation et renforcée avec le développement du rôle de l'Etat. Des compensations financières sont prévues par la loi pour permettre aux sultans d'entretenir leur palais et de faire face à leurs différentes charges. Seulement les mairies sont pauvres et la contribution annuelle devant être attribuée aux sultans ne leur parvient pas toujours.

Par ailleurs, le sultan est chef de maisonnée. A ce niveau ses charges restent importantes. A Zinder, environ 450 personnes fréquentent régulièrement le palais : à peu près 82 notables, 162 gardes, 12 chargés de l'entretien et les familles des très nombreux serviteurs qui habitent le palais ou sur ses alentours.

### Une recherche de solutions

Le sultan souhaite que quelque chose de solide, de durable soit fait, car l'organisation de l'entretien lui pose des problèmes, surtout d'ordre financier.

Il parle de la possibilité d'organiser des travaux avec l'aide de la population. Il est vrai que, comme nous l'avons évoqué plus haut, traditionnellement les citoyens avaient l'obligation de participer à la construction et à l'entretien des palais. Le sultan pense qu'il serait possible d'organiser un travail impliquant une forte participation des habitants sur un week-end, voire deux week-end de suite.

En 1990, l'Ambassade de France a apporté une aide financière qui a permis la restauration de quelques pièces du palais destinées à un petit musée du sultanat, dont les expositions ne sont pas encore installées mais sont à envisager sérieusement car elles apporteraient un intérêt supplémentaire à la visite du palais. Quant aux améliorations techniques introduites par les maçons, elles présentent quelques lacunes, des dégradations récurrentes affectant encore les parties traitées.

Depuis 1995, le sultan réitère une demande sollicitant un soutien financier pour restaurer le palais. Cette demande adressée au Ministre de la jeunesse,



FIGURE 57 Vue du Palais depuis le minaret de l'ancienne mosquée.



FIGURE 58 L'esplanade devant le Palais. A gauche, l'ancienne mosquée, au fond, le palais du Sultan.



FIGURE 59 La grande muraille de Birni lors des travaux de réfection de l'enduit, sans doute vers 1900, à une époque où le sultan pouvait facilement mobiliser les maçons et la population pour mettre en oeuvre les travaux d'entretien.

des sports et de la culture et au Ministre de l'intérieur et de l'aménagement du territoire a été communiquée par le Ministère de la jeunesse, des sports et de la culture à l'Ambassade de France. Le sultan évoque aussi la nécessité, pour assurer la pérennité du palais, d'entreprendre des démarches auprès de l'UNESCO pour le classement du palais sur la liste du patrimoine mondial.

Le sultan souhaite :

- à court terme : bénéficier d'une aide financière pour acheter des matériaux mais surtout pour prendre contact avec un architecte qui devrait pouvoir suivre les travaux, garantir le respect de l'aspect traditionnel, apporter assistance et conseils aux trois maçons du palais (pour la main d'œuvre pas de problème, il peut disposer de l'aide d'un grand nombre de personnes) et enfin entreprendre les premiers travaux ;

- à moyen terme : bénéficier de financements pour reprendre une bonne partie du palais et faire quelque chose de durable ;

- à long terme : voir le palais de Zinder inscrit sur la liste du patrimoine mondial.

Du côté de la mairie, le maire est bien conscient des richesses du patrimoine architectural culturel et naturel de la ville. Il reconnaît que le palais est un témoin culturel important et un atout pour la ville. Mais il ressent surtout la nécessité impérieuse d'améliorer le cadre de vie. Il n'est évidemment pas facile de concilier la conservation du patrimoine et la modernisation. Aussi, dans la vieille ville de Birni qui compte quatre quartiers peuplés de 20 à 30 000 habitants, la mairie a orienté ses interventions sur l'installation de bornes fontaines et la mise en place de 16 km de réseau d'évacuation des eaux de pluie.

La Banque Mondiale a proposé de mettre en place un projet de réhabilitation de la ville de Zinder. Ce projet ambitieux, qui concernait plusieurs villes du Niger, est pour le moment abandonné, faute de contrepartie locale. Mais, comme la plupart des villes du Niger, Zinder dispose d'un budget modeste et se trouve confrontée à des difficultés financières sérieuses.

Suite à cette proposition de la Banque Mondiale, un comité chargé de mener une réflexion sur la réhabilitation de la ville a été créé. C'est un premier pas, mais beaucoup reste à faire.

## Conclusion

Le cas du palais du sultanat de Zinder n'est sûrement pas isolé. Les difficultés de conservation auxquelles est confronté le sultan ne peuvent que susciter le débat, la réflexion et la recherche de solutions adaptées pour définir et mettre en œuvre une politique de conservation pertinente et pour atteindre une autonomie financière.

Pour l'entretien, il est nécessaire d'envisager des mesures pratiques et techniques pour une meilleure organisation de l'entretien et des solutions plus efficaces permettant, à la fois, la réduction de la charge d'entretien régulier et le respect de l'authenticité du site. Il devrait être considéré comme essentiel qu'une partie du palais conserve son aspect purement traditionnel pour jouer un rôle de conservatoire des pratiques traditionnelles, favoriser la conservation des savoir-faire et, par là, une bonne conservation de l'ensemble de la vieille ville sur le long terme. En effet, le palais ainsi que sa mosquée ne gardent véritablement tout leur sens que s'ils restent bien intégrés dans un périmètre englobant Birni, ses bâtiments remarquables, ses maisons décorées, ses ruelles tout un ensemble d'un grand intérêt.

Quant à l'autonomie financière, elle est indispensable. Elle permettrait de ne plus dépendre quasi exclusivement des aides extérieures qui ne peuvent être sollicitées qu'exceptionnellement avec le risque de laisser, entre temps, le patrimoine se dégrader fortement. Surtout c'est la seule garantie d'une possible programmation et maîtrise d'un entretien préventif régulier. Mais cela exige une réflexion d'ensemble et l'établissement d'un plan de conservation et de gestion. Cela exige sans doute aussi de bien respecter et raviver les savoir-faire traditionnels des maçons tout en introduisant des innovations au niveau de la mise en valeur du patrimoine avec l'instauration de droits d'entrée pour les visiteurs et de la vente de produits, tels que cartes postales, plaquettes, etc.

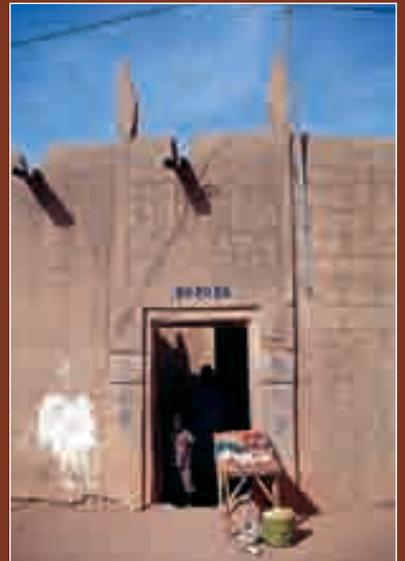
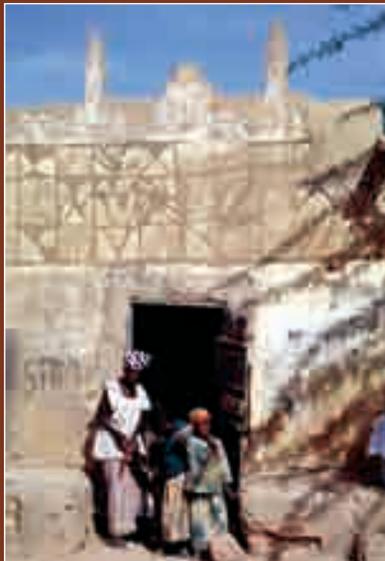
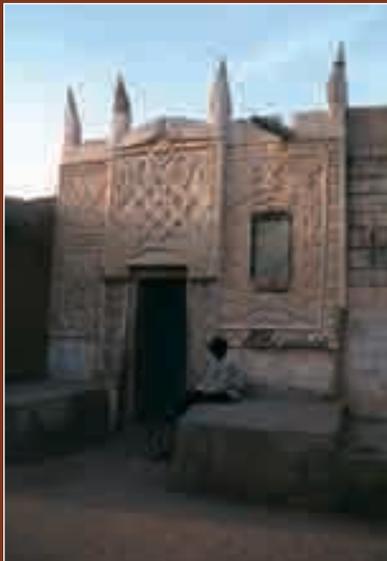
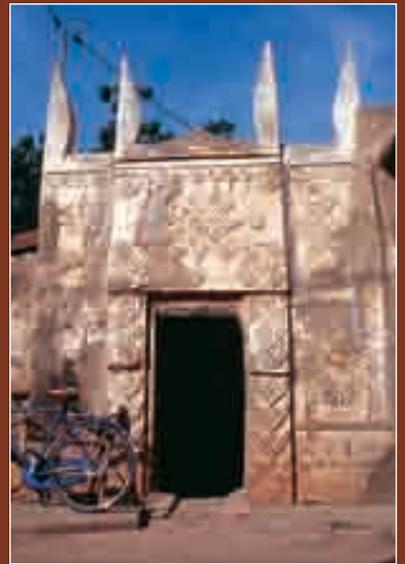
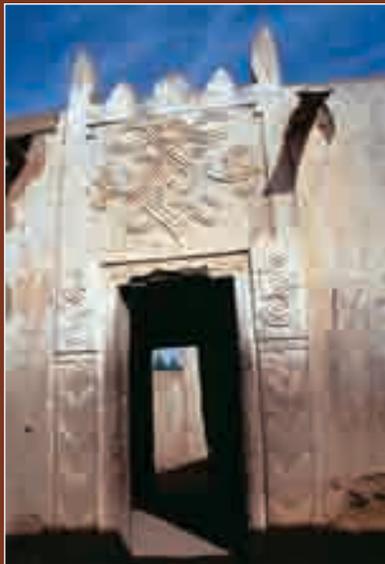


FIGURE 60  
Page de droit  
Quelques maisons  
décorées du  
quartier Birni.





BABA CEESAY, Responsable culturel, Département des musées et monuments, NCAC  
 HASSOUM CEESAY, Conservateur, Musée National de Gambie

## 7. La mare sacrée des crocodiles de Katchikally

**S**elon la tradition orale, Katchikally est le nom d'une femme mystérieuse ; elle apparut à Ncooping Bojang, un des ancêtres de la famille BojangKunda, qui vécut il y a neuf générations. Katchikally est également le nom donné à la mare sacrée aux crocodiles de Bakau, une des trois mares sacrées de la Gambie qui auraient des pouvoirs divins de guérison. Bakau, une ville située à quelques quatorze kilomètres de Banjul, la capitale du pays, est renommée pour son industrie touristique croissante.

La mare, d'un diamètre d'environ cinquante mètres, se trouve au cœur d'une végétation épaisse, alimenté, dit-on, par une source. Tout au long de l'année il est recouvert de végétation aquatique. Le bois qui l'entoure est le théâtre des cérémonies traditionnelles de circoncision.

Selon les légendes locales, les crocodiles furent transportés vers la mare sur instruction de Katchikally en personne. Les gardiens de la mare, des membres de la famille BojangKunda, comptent parmi les premiers colons de Bakau. L'histoire orale raconte que leur ancêtre, Ncooping Bojang, rencontra un jour l'esprit et, pour accomplir une bonne action, fut chargé de s'occuper des lieux au bénéfice de la communauté.

La mare a des vertus divines. Il est dit que les femmes stériles qui s'y baignent seront fertiles. On s'adresse à la mare pour avoir de la chance en échange d'une obole. En général, la mare a la réputation de contrecarrer la mauvaise fortune.

Quand on vient demander une bénédiction, il faut toujours prendre avec soi des noix de cola et demander aux gardiens de les apporter à la mare. Plus tard, la famille partage les noix de cola et prie pour le suppliant. Qui n'appartient pas à la famille Bojang ne peut pas accomplir la bénédiction.



Les femmes stériles se soumettent à un bain rituel dans la mare pour devenir fertiles. Elles vont elles-mêmes y puiser de l'eau bénie. La suppliante, agenouillée et vêtue d'une simple tunique, est lavée de la tête aux pieds. On lui donne également un peu d'eau de la mare à boire par la suite. Une sorte de taxe, équivalent à moins d'un cent des Etats-Unis, qui revient à la famille Bojang est demandée pour accomplir le bain rituel.

### Questions concernant la conservation de la mare sacrée

Les problèmes liés à la conservation de la mare sont :

- L'augmentation du nombre de crocodiles ;
- L'entretien et le développement du site ;
- La protection de la végétation luxuriante et l'écoulement des eaux libres, un danger à proximité du site ; et
- La présence de visiteurs qui viennent pour se distraire plutôt que pour guérir.

### Augmentation de la population des crocodiles

Des deux crocodiles qui furent transportés à l'origine dans la mare sur les instructions de Katchikally, on en compte désormais environ quatre-vingt, dépassant le

FIGURE 61  
 Crocodiles sacrés  
 devant la mare.

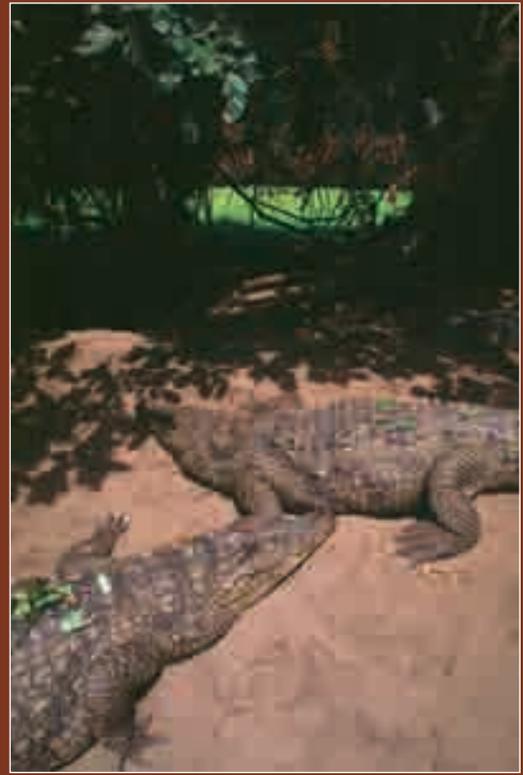


FIGURE 62 Crocodiles sacrés devant la mare. La mare est entièrement recouverte par des jacinthes d'eau.

nombre maximum et constituant une menace pour la population. Il n'est pas inhabituel de rencontrer un crocodile qui traîne dans les alentours, en particulier dans les champs, lorsque la mare déborde durant la saison des pluies. Les gardiens insistent toutefois sur le fait que les crocodiles ne peuvent en aucun cas être déplacés dans la réserve naturelle d'Abuko car ils sont sacrés.

L'augmentation naturelle du nombre de ces reptiles pose le problème de leur nourriture. Le gardien a confié qu'il dépense l'équivalent d'une centaine de dollars américains par mois pour s'approvisionner en poissons pour les crocodiles. Il souligne que cette dépense devient insoutenable car les entrées dépendent des aléas de la saison touristique qui subit actuellement une tendance à la baisse.

Il n'y a pas si longtemps, l'obligation de nourrir les reptiles incombait à la communauté des pêcheurs de Bakau qui leur consacraient une partie de leurs prises quotidiennes. Toutefois l'afflux de pêcheurs provenant d'autres régions, en particulier du Sénégal, qui sont étrangers aux traditions liées à la mare sacrée, a annulé complètement cette responsabilité sociale. Ainsi le poisson, base de l'alimentation des occupants de la mare, doit être acheté puis apporté sur place à un certain prix. Ce phénomène témoigne de la commercialisation dans le cadre du nouvel environnement socio-culturel de la communauté.

Bien que l'on dise que la mare est alimenté par une source, le niveau de l'eau baisse considérablement, surtout durant la saison sèche, découvrant les reptiles et n'offrant que très peu d'eau pour les bains rituels des femmes. Il arrive que dans certains cas les gardiens fassent appel à l'aide de la communauté pour creuser la mare. En 1981 et en 1985, des foules entières se sont dirigées vers la mare pour la creuser à nouveau. Il s'agissait probablement d'un travail fait avec ferveur mais les gardiens ont dû solliciter le National Council for Arts and Culture (NCAC) pour payer l'intervention de pelles mécaniques qui ont fait le travail. Le dernier épisode de ce type remonte à sept ans. Le NCAC prêta également son aide, durant la même période, pour la construction d'un mur de ciment autour du périmètre immédiat de la mare de manière à empêcher le sable de glisser. Les gardiens ont progressivement augmenté la hauteur de ce mur de ciment.

L'augmentation du nombre des crocodiles a amené la mare à l'atrophie. La surproduction d'oxygène a causé le développement d'une végétation aquatique qui recouvre maintenant entièrement la surface de l'eau et étouffe presque la mare. Autre conséquence, une odeur nauséabonde qui s'en dégage et plane constamment sur le site. Toutefois, cet air nauséabond est dû en grande partie à l'égout à ciel ouvert qui s'écoule près de la mare.

### Végétation et environnement

La mare est entourée d'une végétation de type forestier avec des arbres et des plantes en grand nombre aux vertus médicinales. La conservation de ce couvert végétal est donc d'importance capitale. La préservation de la végétation repose encore sur le respect que la communauté a envers la mare, qui en fait une zone de non-passage – ce qui n'a pas toutefois éloigné les bûcherons clandestins. Il y a quelque temps, une clôture métallique a été installée autour du site pour éloigner les bûcherons, les ruminants et le bétail en général. Les croyances traditionnelles et une clôture récemment construite aident donc à conserver intacte la forêt. Récemment les gardiens ont créé une pépinière qui produit des

plants à transplanter sur d'autres sites. Environ cinquante ont déjà été mis en terre.

Dans le passé, des coupe-feu ont été installés et entretenus par la communauté pour éloigner les incendies de forêts. A la suite d'une urbanisation galopante, le site se trouve désormais presque au centre de la ville, ce qui conjure tout risque d'incendie.

La végétation et la mare ont attiré une faune unique. On peut y rencontrer une douzaine d'espèces d'oiseaux et aucun effort pour les protéger n'est négligé. Par exemple le braconnage est strictement interdit. Ce sont les gardiens qui nourrissent les oiseaux ; des abreuvoirs sont prévus et les nids sont jalousement gardés contre les enfants qui rôdent sur le site. Les arbres fruitiers sustentent les oiseaux et d'autres animaux, comme les singes, les écureuils et les chats sauvages.

Le site repose sur un épais compost formé de feuilles mortes et d'écorces d'arbres. Les indigènes, et surtout les femmes qui s'occupent des jardins, exploitent le fumier pour l'étendre sur leurs champs. Un mur en parpaing a été érigé pour décourager les « chercheurs » de fumier et éloigner du site toute interférence humaine.

La mare se trouve dans une dépression sujette aux inondations durant la saison des pluies. Un canal étroit a été construit il y a une dizaine d'années pour évacuer les eaux en dehors de la ville. Il passe par le site mais ne continue guère plus loin car il se déverse derrière la mare. Ceci a créé une étendue d'eau stagnante, sale et fétide près du site. Selon le gardien, cette situation est déplaisante non seulement pour l'odeur et la vue mais, de plus, les reptiles et l'existence des oiseaux sont en péril car cette étendue d'eau stagnante pollue le sol par infiltration. En outre, durant la saison des pluies, le niveau des eaux monte et celles-ci se reversent dans la mare aux crocodiles.

### Visiteurs

Les deux catégories de visiteurs courants sont les touristes et les jeunes gens de la région, ces derniers attirés par la présence des touristes et l'atmosphère tranquille et sereine du lieu. Le gardien du site interrogé pour cet article n'a pas pu dire avec précision quand les touristes ont commencé à visiter le site. Son père, Ousman Bojang, interrogé par un journaliste pour le Museum Bulletin No.1 (1981) raconte que son jeune frère revint un jour de l'école accompagné d'un groupe de touristes. Il les emmena au lac et ils lui donnèrent l'équivalent d'un demi-dollar de l'époque. Par la suite, la famille prit la décision d'autoriser les touristes à visiter le site.

Aujourd'hui les touristes forment la majorité des visiteurs du site. Le gardien n'a pas été en mesure de fournir des chiffres mais a dit que « en un mois, plusieurs douzaines de personnes visitent le site ». Il s'agit véritablement d'un euphémisme car la mare

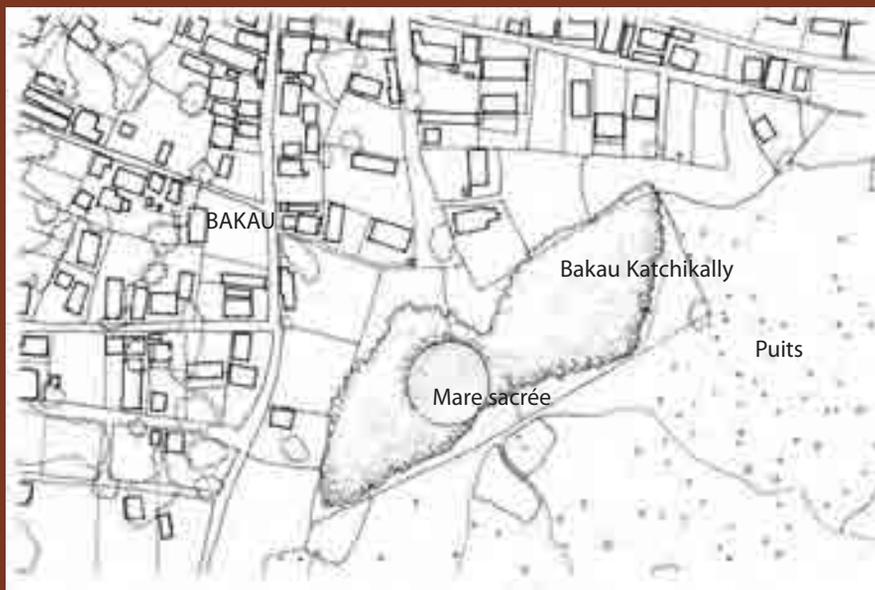


FIGURE 63 plan de la ville montrant la position de la mare en bordure de la zone urbaine.

est sans aucun doute l'attraction touristique majeure de la région de Kombo ; les visites permettent de soutenir les problèmes financiers du site. Des échoppes d'artisans qui vendent des souvenirs, en particulier des batiks et des sculptures sur bois, se sont installées autour. En fin de compte, les retombées favorables dues à l'existence du site commencent à se faire sentir.

Ces visites peuvent toutefois avoir un impact négatif sur l'environnement du site. Bien que la plupart des ordures éparpillées sur le site soient d'origine locale, on note une augmentation des ordures laissées par les touristes, comme les cannettes et les bouteilles de plastique. La présence de touristes a également attiré des hordes de guides improvisés qui parfois laissent planer une ombre d'insécurité.

L'accès de la mare sacrée aux touristes ou aux visiteurs qui ne perçoivent pas l'essence religieuse du site et souvent manquent de respect envers la tradition est souvent critiqué. On craint qu'en réduisant la dimension religieuse du lieu à un spectacle, la valeur sacrée du site ne diminue progressivement, tout en grignotant la base de la vie religieuse et communautaire<sup>3</sup>. A Katchikally, les touristes prennent des photographies des crocodiles sacrés, vont jusqu'à les caresser, effritant peut-être ainsi le caractère divin et mystique de la mare. On commence à penser que désormais le site ne recèle plus de mystères à cause des appareils photographiques utilisés par les touristes. Néanmoins, le recours à la mare à des fins divines par les habitants de la région se poursuit aujourd'hui encore.

## Entretien et développement

La mare a d'abord été étudiée, délimitée et clôturée par l'institution qui s'appelait alors la Division des Musées et Antiquités du Bureau du Président (aujourd'hui partie du NCAC). Depuis lors, la clôture a été améliorée avec la construction d'une structure unique et d'autres commodités pour les visiteurs. Des toilettes et des sièges, ont été ajoutés. Ce sont les gardiens eux-mêmes qui ont apporté toutes ces améliorations.

Le gardien a commencé à recueillir des fonds pour la création d'un musée sur le site. L'idée est excellente, comme beaucoup d'autres initiatives qu'il a prises dans le passé. Un musée pourrait aider à la compréhension du site et servir de vitrine du patrimoine de la communauté. L'idée actuelle semble être celle d'un musée des arts africains en général. On constate une certaine réticence de la part des gestionnaires du site à modifier ce plan initial au profit d'un projet plus approprié au site. Malgré les raisons exposées, ce qui serait permis au Musée National serait d'établir un recueil de lignes directrices aidant à la gestion des collections et de fournir l'aide et les données requises au moment souhaité. Le gardien du site est contre le concept de la création d'un Comité de gestion – l'idée étant que la famille Bojang a été chargée de la gestion de la mare par ses ancêtres et ne peut pas déléguer ses activités. Il parle d'interférence, ajoutant que la communauté n'accepterait pas un tel accord puisqu'elle reconnaît le gardiennage de la famille Bojang. Pour des raisons similaires, la famille a soulevé des objections quant à la proclamation du site comme Monument National en 1989.

Le reboisement permet de remplacer les plantes mortes par d'autres plantes de la même espèce et de conserver celles qui ont des vertus médicinales ou nutritives. Toutefois l'urbanisation entrave les pratiques traditionnelles de conservation vu que le site se trouve désormais au centre de la ville avec tous les problèmes d'ordures, d'empiètement de la part des accapareurs de terres et même de profanation qui en découlent. L'accès au site est toujours jonché d'ordures.

L'urbanisation a également affecté l'attachement de la communauté à la mare. Désormais tous les services à disposition sont payants car l'afflux d'étrangers qui n'ont aucune considération pour le rôle de la communauté dans l'entretien de la mare continue à poser problème.

Draguer la mare est nécessaire pour le bien-être des reptiles. Toutefois le coût élevé de cette opération la rend presque insoutenable financièrement. La menace qui pèse sur l'écosystème fragilisé par la pollution et le dragage mécanique représente une autre faiblesse. Toutefois les danses traditionnelles, les tambours, les masques qui accompagnaient le nettoyage de la mare conservent encore leur valence culturelle.

On peut remédier à l'état d'atrophie de la mare par l'enlèvement de la végétation qui recouvre la surface de l'eau. Mais les gardiens ont décidé que cela laisserait la mare «à nu» et trahirait son «intérieur sacré». Les crocodiles ne pourraient-ils pas être regroupés dans la mare de la Réserve naturelle de reptiles d'Abuko? Si cela n'était pas perçu comme une profanation par les gardiens du site, une telle solution serait-elle acceptable? Dans ce cas, on pourrait, de façon durable, conserver les reptiles dans la mare.

### Conclusion

La conservation de la mare aux crocodiles de Katchically ne peut pas être reléguée à la simple préservation des reptiles et à son environnement immédiat. Les thèmes précédemment discutés illustrent l'importance accordée à l'essence immatérielle de la mare par les gardiens du site et par la communauté dans son ensemble. Il y a toutefois de nombreuses autres parties prenantes intéressées qui, pour différentes raisons (économie, tourisme, loisirs, etc.), ont intérêt à sa survie. Une approche intégrée de la gestion de la conservation est souhaitable si l'on veut que la mare ne subisse pas les adversités du temps et de la pression urbaine.

Il est évident que la mare est sérieusement menacée. Le gardien du site et la famille Bojang sont les seuls à prendre des décisions la concernant. Vu les nombreux intérêts en jeu, un dialogue constant entre les parties prenantes est nécessaire pour éviter tout conflit et pour assurer que chaque groupe d'intérêt contribue de façon équitable aux efforts de conservation et que les bénéfices soient répartis selon les besoins. Dans ce but, un «comité de gestion» devrait être mis en place ; son objectif devrait consister à améliorer l'état du site et la qualité de ses «services» avec la création d'un forum pour une approche préparatoire plus adaptée pour la satisfaction des intérêts particuliers et surtout communs.

Au vu de l'organisation traditionnelle, une solution à court terme pourrait être la création d'un «comité de sauvegarde», composé non seulement de membres de la famille des gardiens du site mais aussi de membres de la communauté au sens large, avec des jeunes et des femmes. En cas de besoin, par exemple, quand la mare doit être nettoyé, leur participation est cruciale.

Le NCAC pourrait également être pris en considération comme membre du comité, ainsi qu'un représentant du Département des Travaux Publics puisqu'une des menaces principales du site, l'égout à ciel ouvert, relève de ses services. En effet, un des premiers efforts qui pourrait être soutenu en commun serait l'organisation d'une stratégie générale de nettoyage du site. Les résultats positifs de cette action pourraient servir de modèle pour d'ultérieures activités de co-gestion de site du Patrimoine Culturel Immobilier menées dans le pays.



FIGURE 64 Les grandes arbres près de la mare sacrée.





SANOOGO KLÉSSIGUÉ, Historien, Direction Nationale des Arts et de la Culture, Mali

## 8. La conservation septennale du Kamablou

### UNE VÉRITABLE CÉRÉMONIE DE «TANGIBILISATION DE LA INTANGIBLE»

*Manden be i lonbolanba ko febaroji  
Manden be i lonbalanba ko dagakonaji  
Nka Mandé you good de*

*Le Mandé peut tanguer comme l'eau dans une  
grandealebasse  
Le Mandé peut tanguer comme l'eau dans un  
canari  
Mais le Mandé est cette eau qui ne versera jamais.*

C'est par cette formule que les Mandenka (les gens du Mandé) expriment l'éternité de leur pays. Le Mandé originel est cette terre située dans le haut bassin du fleuve Niger, à cheval sur la frontière entre le Mali et la Guinée Conakry. De ce petit territoire couvrant le triangle Kita - Kangaba au Mali et Niagassola en Guinée, naît le Mandé historique, le puissant empire du Mali encore appelé Empire Mandingue que fonde Soundiata Kéita au XIII<sup>e</sup> siècle. Mythique, le Mandé originel est censé être le berceau de l'humanité. Le mot mandé qui serait composé des radicaux malinké ma, la personne, et den, l'enfant, le fruit et donne l'idée d'ennoblement, de multiplication. Il signifie aussi «là où le fruit de l'homme a poussé» (de Ganay 1995 : 26-27). Les Mandenka sont convaincus que leur terre, leurs peuples et leurs lieux sacrés, en particulier le Kamablou, sont éternels. N'est-ce pas cet idéal d'éternité que l'on retrouve dans la tradition de la réfection septennale de ce site ?

Le Kamablou, Case sacrée de Kangaba (ville située à 95 km de Bamako), donne son nom à un bara, place publique réservée aux grandes cérémonies. L'édifice de plan circulaire, est construit en terre (banco) et

recouvert d'un toit conique de chaume. Ses murs sont décorés à l'extérieur. Tout de l'intérieur est à la seule discrétion des officiants. La construction du sanctuaire remonterait à 1653. Selon Solange de Ganay, les travaux de construction et les rites de consécration auraient duré soixante dix sept jours et se seraient déroulés en sept étapes : «visée d'orientation, tracé et creusement des fondations» ; confection et séchage des briques, apprêt du mortier de construction ; «construction et crépissage des murs à l'argile noire» ; rituels sacramentaux à l'intérieur de l'édifice ; «consécration du washî, terre-plein carré érigé au sud du sanctuaire» ; rites, libations, sacrifices et prières à l'honneur du Mandé, fauche des chaumes et coupe des bambous pour l'armature du toit ; badigeonnage au kaolin, réalisation des peintures et des idéogrammes, «confection et pose du toit» (ibid. 64).

Le Kamablou est bien entretenu. Cela se fait tous les sept ans avec la réfection de son toit, des parties dégradées de ses murs et la reprise des peintures décoratives suivant des techniques traditionnelles encore maîtrisées. Cet entretien septennal s'accompagne de plusieurs cérémonies et rituels rassemblant les ressortissants de tous les villages du Mandé. A cette occasion, l'histoire de la contrée, les valeurs, repères, cosmogonies et croyances sont «revisités» lors de longues veillées de maana, (récits initiatiques et exposés sur les traditions), et de burujoufo (rappels des généalogies). L'occasion est également mise à profit pour renforcer les liens sociaux ; de nouveaux mariages sont célébrés, les conflits intercommunautaires pendant sont résolus, parfois au prix d'amandes honorables et de rites expiatoires comme il est de coutume dans les

FIGURE 65  
La porte d'entrée  
du Kamablou.



FIGURE 66 (en haut) Le Kamablon et à sa droite le Washi (tertre). Au premier plan à gauche, le Molobalini (piquet).



FIGURE 67 (en bas) Détail du Washi, tertre entouré de pierres latéritiques.



FIGURE 68 (en haut) Le dernier piquet, près de la mosquée.



FIGURE 69 (en bas) *Monobaninbólô*, le piquet des sans vergogne.

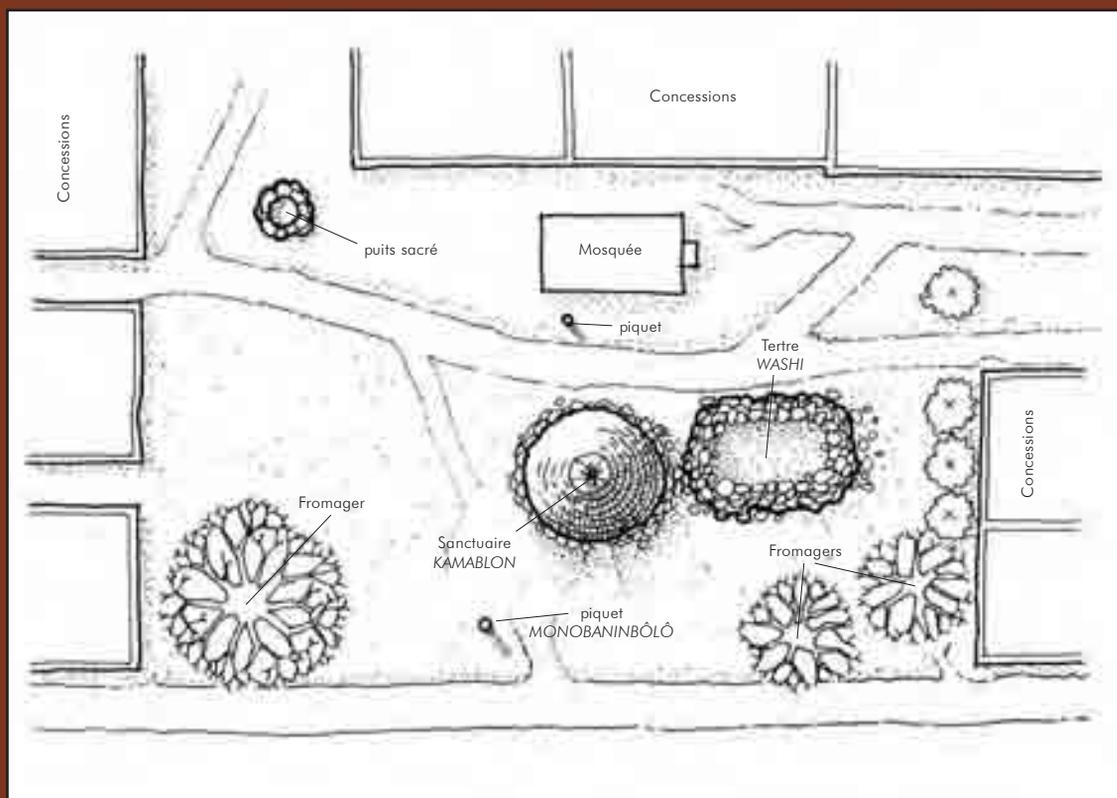


FIGURE 70  
Plan schématique du site  
du Kamablon.

traditions africaines. Les devins procèdent ensuite à la lecture de l'avenir du Mandé sur les sept prochaines années. Cette lecture prémonitoire se fait à travers les décorations rénovées.

Ainsi, la conservation septennale du Kamablon offre à la fois l'occasion de la réfection physique de l'édifice et celle de la consolidation des liens sociaux. Ce lien entre le tangible et l'intangible se retrouve dans l'étymologie du mot «kamablon» qui de l'avis de certains se composerait des étymons «kuma», la parole, et «bulon», le vestibule. Kumabulon, littéralement le vestibule de la parole, serait devenu kamablon. Est-il aussi que dans ce vestibule sanctuaire, les patriarches de tous les villages du Manden se réunissaient par le passé en une sorte de sénat pour débattre les problèmes de la communauté ; ce qui correspond à une union entre un idéal de débat (la parole) et une matérialisation adaptée à la mise en œuvre de cet idéal, le vestibule (bulon). Quoi qu'il en soit, tous les éléments du Kamablon (les murs, le toit, les portes et les nombreux ornements et idéogrammes sur les murs) et tous les objets et mobiliers qu'abrite l'édifice sont pleins de symboles et de signification sur l'histoire, la philosophie, la vision

du monde et la religion chez les Malinké. Somme toute, l'idéal d'union entre tous les ressortissants du Mandé trouve sa matérialisation dans le bâti qu'est le Kamablon. Son entretien cyclique contribue donc à la pérennisation des liens sociaux, des traditions et des repères ancestraux.

La tangibilisation de l'intangible se recouvre également dans les autres éléments constitutifs du site qui sont également très protégés. Il s'agit du puits sacré et du figuier (*Ficus polita*) qui le surplombe, des trois fromagers, (*Ceiba Pentandra*) dont l'un est nommé *n bè aw wasa*, (je vous comblerai de bonheur), de la tombe de Mansa Sèmè, fondateur et premier prêtre du sanctuaire, du piquet *molobalininbôlô* (piquet des sans vergogne) sur lequel étaient attachés et fouettés les contrevenants aux règles sociales. Les essences géantes des forêts africaines comme le kapokier (*Ceiba Pentandra*) sont censées servir de sièges aux génies protecteurs des communautés humaines, d'où leur caractère sacré. De ce fait, ces essences intègrent généralement le paysage des lieux habités. Elles sont un maillon essentiel de la vision du monde et sont très protégées.

### Qui fait quoi dans cet entretien septennal ?

Les rites et cérémonies culturelles sont dirigés par les adultes et les initiés jouant des rôles précis selon leurs statuts sociaux et leur degré d'initiation ; ils sont soma, prêtres d'initiation, doma, « gens du savoir » ou hommes de castes : forgerons, griots, jonw (esclaves), wolosow (descendants d'esclaves). Les activités de main-d'œuvre sont assurées par la population, mais aussi et surtout les kare (classes d'âge des garçons et des filles sur le point d'intégrer le corps des adultes). Les dignitaires fixent la date des cérémonies en fonction du calendrier lunaire ; ils établissent le calendrier des activités de restauration de l'édifice, dirigent les cérémonies de dépose de l'ancien toit, puis celles de pose du nouveau.

Au premier jour de la restauration de l'édifice, le cône de la toiture est enlevé par les chefs de cérémonies et réfectionné en retrait par les spécialistes en présence des représentants des autres villages du Mandé. Le toit est ensuite démolé par les kare qui opèrent suivant un ordre bien déterminé dans le système de stratification sociale au Mandé.

Les matériaux utilisés pour la réfection du toit sont : les bambous, (bò wontan), la paille (tijè *Andropogon Scheeanthus*, genre gidanteus) et les lianes (buban) réputés être de meilleure qualité. Ceux utilisés pour la réfection des murs sont l'argile noire, symbole de la fertilité et du secret, la poudre du charbon de bois symboles du chaos initial, le kaolin symbolisant « la lumière, le savoir et l'espoir » (S. de Ganay, 1995, p. 133), mais aussi la « révélation », sa blancheur étant aussi la naissance, enfin la latérite rouge pétrie, figurant le sang. Au-delà de leur symbolique, ces matériaux sont anti érosifs, permettent de lutter contre les trous des rongeurs et l'attaque des termites. La restauration des murs se fait par les garçons et les filles reconnus yèrèwoloden (enfants légitime, l'opération étant interdite aux adultérins). L'ancien crépi est religieusement enlevé. Le mur est ensuite soigneusement débarrassé des poussières et des parasites (toiles d'araignée par exemple) à l'aide de balais. Le crépissage s'opère par les garçons. Quant à l'enduit, il s'opère par les jeunes filles vierges recensées avant l'opération par des matrones de la lignée des notables. Sous la conduite des mêmes matrones les filles réalisent ensuite les nyengen, tatouages, et les masiri, « ornements saints ».

Il existe d'autres cases sacrées au Mandé et dans d'autres régions du Mali, telles la case sacrée de Kiniéro dans la commune de Siby (Mandé) à 70 km de Bamako, et celle de Karatabougou dans la commune de Sanankoroba, à une soixantaine de kilomètres de Bamako. Mais alliant enseignement de l'histoire, de l'éthique sociale et de la religion sur fond de grande mobilisation, le Kamablon réussit encore de nos jours, à cristalliser à travers son rituel cyclique institutionnalisé,

sa symbolique de renforcement des liens sociaux, de conservation aussi bien de la mémoire et de la spiritualité, que des biens culturels. Le site demeure un autel - lieu de prière et de sacrifices - à la fois adulé et craint ; il passionne, effraie et interpelle parfois les plus incrédules. Le Mandé tout entier en connaît encore les exigences de culte. « Culte du Kama » la pierre divine qui est « pureté d'âme... célébration fervente solennité, abaissement de soi, humilité ». Le site demeure encore le point de rencontre septennale des Mandénka et de la diaspora malinké (par exemples les Bambaras et les Dogons qui seraient partis du Mandé).

Le Kamablon, est donc un site mixte dont les valeurs historiques, sociales et religieuses se recentrent sur la Case sacrée, en particulier son entretien cyclique dont les activités au double plan technique et rituel sont pleines de signification, faisant du sanctuaire « une véritable institution de régulation sociale ».

Cet entretien cyclique a gardé toute sa valeur jusqu'à la dernière réfection de 1996 - les deux précédentes réfections avaient eu lieu respectivement en 1982 et 1989. On peut espérer que son classement sur la liste du Patrimoine Mondial peut contribuer à perpétuer cet esprit de culte des valeurs humaines de respect de la nature, d'entente et de paix entre les hommes. Voici pourquoi le Ministère de la Culture l'a retenu parmi les sites prioritaires à classer sur la liste du patrimoine national en l'inscrivant à l'inventaire. Depuis juillet 1999 le Kamablon a été proposé sur la liste indicative des biens maliens susceptibles d'être inscrits sur la liste du Patrimoine Mondial.

### Bibliographie

- Direction nationale des arts et de la culture (1998), 'La Case sacrée de Kangaba (Kamablon)' in 'Quatrième réunion de stratégie globale pour l'Afrique de l'Ouest, Bénin, 16-19 septembre 1998, Liste suggestive de biens culturels du Mali à classer patrimoine mondial'.
- Direction nationale des arts et de la culture (1999), 'Modèle de présentation d'une liste indicative, Le Kamablon', data sheet, 25 July 1999.
- de Ganay, Solange (1995), *Le sanctuaire Kama blon de Kangaba, Histoire, mythes, peintures pariétales et cérémonies septennales* (Editions Nouvelles du Sud).
- Konaré, Kadiatou (2001), *Le Mali des talents, le guide touristique et culturel* (Paris : Cauris).

FIGURE 71 La façade principale du Kamablon et ses décorations.

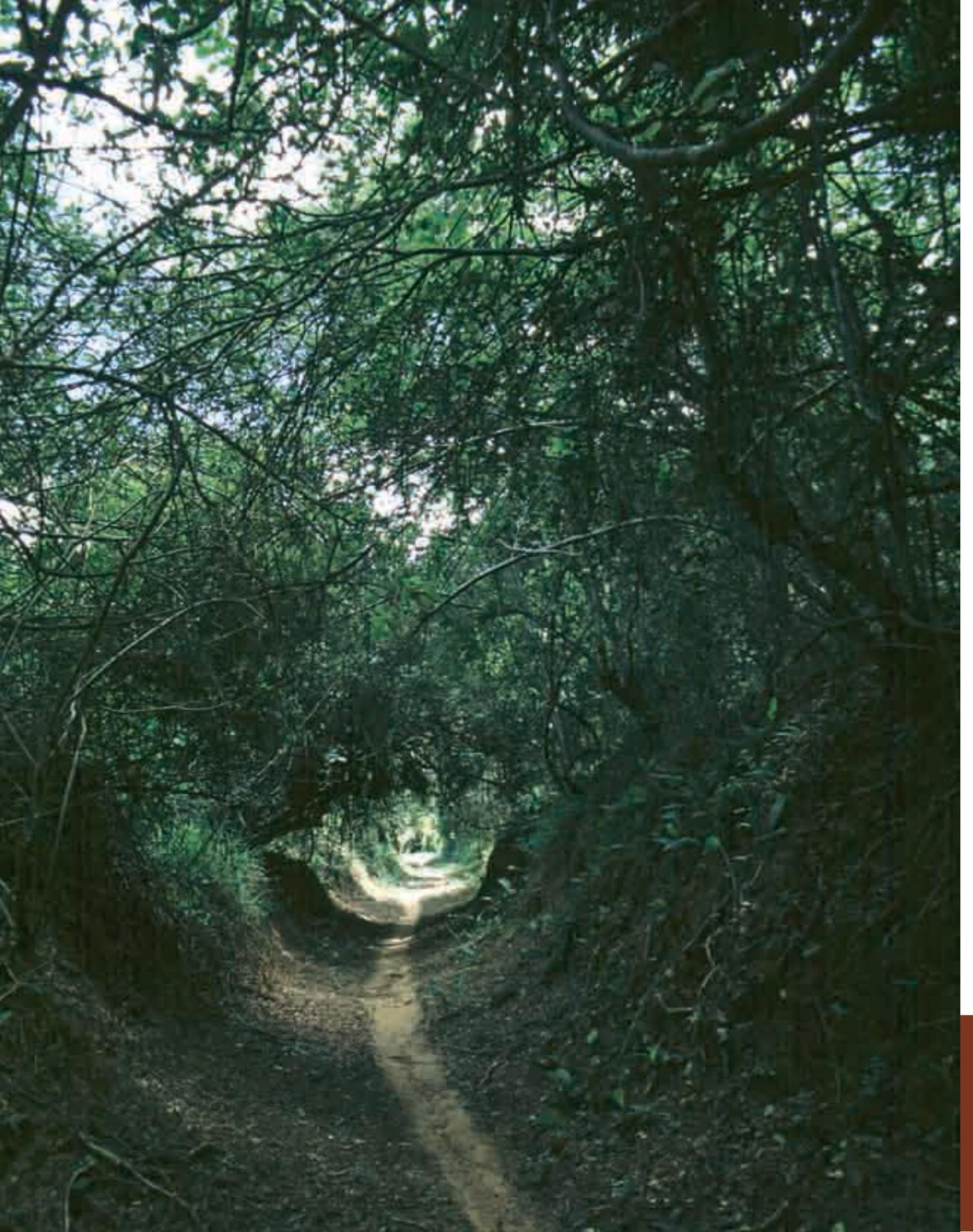


FIGURE 72 Le tertre, juste derrière le Kamablon, et, au fond, une des concessions qui entourent le site.



FIGURE 73 Vue générale du site dominé par les grands kapokiers.







ANTHONY N. GITHITO, Unité de conservation de la forêt côtière, Musées nationaux du Kenya

## 9. Les kaya, forêts sacrées des Mijikenda, sur la côte du Kenya

### PRACTIQUES TRADITIONNELLES DE CONSERVATION ET DE GESTION

**L**es kaya se trouvent dans la plaine et sur les collines qui longent la côte du Kenya, en Afrique orientale. Il s'agit essentiellement de zones résiduelles (entre 10 et 400 hectares) de ce qu'était autrefois la forêt extensive de faible altitude de l'Afrique orientale. Les kaya doivent leur existence à l'histoire, à la culture et aux croyances des neuf groupes ethniques Mijikenda de la région côtière. Les Giriama, les Digo, les Rabai, les Duruma, les Ribe, les Kauma, les Chonyi, les Jibana et les Kambe (Mijikenda signifie 9 établissements) sont arrivés dans la région il y a trois siècles ou plus d'un lieu indéfini de la Somalie.

Les Mijikenda se sont établis dans de petits villages fortifiés, les kaya (terre, en langue bantoue). Il s'agissait de clairières de quelques hectares entourées d'une ou plusieurs clôtures ou palissades en bois de hautes dimensions. Des sentiers d'entrées et de sorties du village étaient tracés dans la forêt touffue et ne pas les utiliser aurait éveillé des soupçons au sein de la population villageoise. Dans nombre de ces kaya, se trouvaient une série de portails ou de lourdes portes en bois situés le long des sentiers ou de la palissade ; elles contenaient de puissants « médicaments » protecteurs et étaient gardées par de jeunes guerriers. Beaucoup de kaya étaient installés au sommet des collines ou sur d'autres sites défensifs.

Au cours des cent dernières années, de nombreux kaya ont été abandonnés pour diverses raisons. Toutefois certains ont pu être conservés et on en compte aujourd'hui plus d'une soixantaine dans les

districts voisins de Kwale, Mombasa, Kilifi et Malindi, sur une bande côtière de plus de 250 kilomètres.

#### Les kaya dans l'histoire

Selon la tradition, quand les ancêtres des Mijikenda arrivèrent dans la région, entre les XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ils choisirent de s'installer dans une très vaste forêt. Ils étaient en effet poursuivis par des tribus hostiles, en particulier les Oromo, qui les avaient contraints à émigrer vers le nord et les Massai. Etant des guerriers de plaines, ces tribus se sont trouvées désavantagées à combattre dans la forêt. La collectivité reconnaissait, autour du village, une frange de terrain considérée comme partie intégrante du kaya. Son rôle physique et spirituel défensif était étroitement contrôlé par les Anciens. Au-delà de cette zone, les villageois pouvaient défricher et cultiver la terre ou bien faire paître les troupeaux.

Le kaya était dirigé par un conseil des Anciens dont l'autorité était basée sur des pouvoirs surnaturels dérivant de serments prêtés (Nyamweru, 1998). Les Anciens qui appartenaient au groupe des plus âgés, les Kambi, exerçaient leur pouvoir sur l'utilisation des terres, jouaient le rôle d'intermédiaires spirituels et de guérisseurs, réglaient les différends, recueillaient les droits pour les adjudications et les initiations. Ils contrôlaient également la sorcellerie et la magie, un rôle qui revenait à des sociétés secrètes au sein du groupe des Kambi (Brantley, 1979).

Les populations des forêts varièrent de quelques centaines à quelques milliers, selon l'estimation faite

FIGURE 74

Le sentier d'accès passe au travers de l'épaisse forêt primaire. *Kaya Fungo*.

FIGURE 75  
La clairière centrale,  
*Kaya Fungo*.



FIGURE 76  
Une des deux cases  
utilisées par les  
« anciens » lors de leur  
séjour à *Kaya Fungo*.



pour le *kaya* Giriama à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Brantley, 1978). Dans les *kaya*, les habitations étaient regroupées par clans (*mbari*), avec des lieux de réunions ou des abris (*luanda*) pour chacun d'entre eux. La structure centrale du village était en général le grand Moro ou case des réunions où le village au complet se retrouvait et où toutes les discussions importantes se déroulaient. Le Fingo ou magie protectrice du *kaya* était enterré dans un endroit secret au sein du *kaya* ou, si elle était trop puissante, dans la forêt environnante (Champion, 1969 ; Spear, 1978 ; Brantley, 1979 ; Nyamweru, 1998). Il y avait des aires réservées à la sépulture dans lesquelles

des poteaux de bois sculptés et des Vigango étaient érigés comme repères. Les lieux de sépulture des chefs étaient parfois indiqués par un alignement d'arbres dans le village.

### Déclin des *kaya*

Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la population des Mijikenda augmenta et l'état de la sécurité s'améliora. Les habitants se déplacèrent des villages de *kaya* pour s'établir sur leurs propres terres (Nyamweru 1998 : 11). à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, ce processus était déjà bien avancé même si nombre de

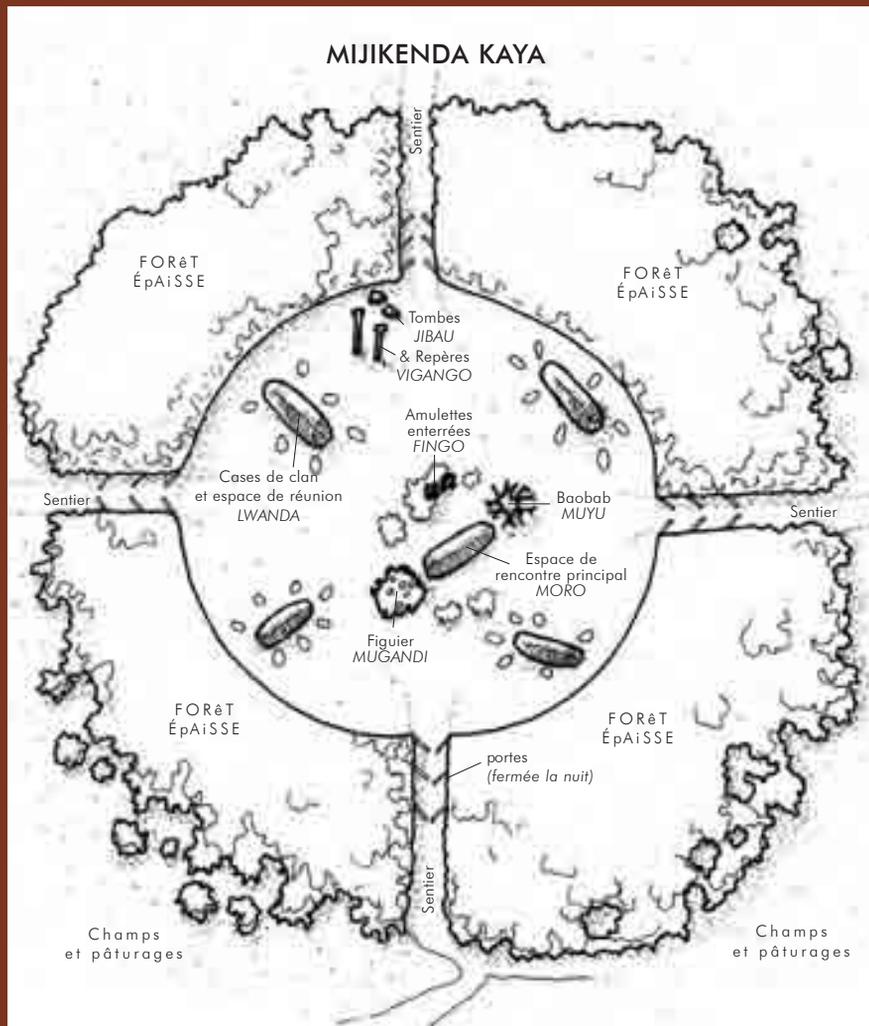


FIGURE 77 Représentation schématique d'une Kaya traditionnelle, un village fortifié dans la forêt (après Robertson et Luke 1993).

personnes résidaient encore dans les kaya (Champion, 1969 : 4-5). Cela entraîna la perte de la cohésion des divers groupes Mijikenda – les Anciens ne parvenant plus à exercer de contrôle sur leurs communautés comme auparavant, dans le cadre restreint du kaya.

Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, des changements politiques, sociaux et économiques rapides ont eu des effets délétères, parmi lesquels le colonialisme puis un gouvernement républicain, l'évolution de la religion traditionnelle, le modèle occidental d'éducation et d'emploi, des bouleversements sociaux, la recherche de l'emploi dans les villes en développement, l'exposition

et le mélange à d'autres cultures, etc. Suivit un déclin compréhensible des connaissances et du respect des valeurs culturelles traditionnelles, comme ce fut le cas pour d'autres communautés du Kenya en quête de «modernisation» et de «progrès». Cette tendance s'ajoute à la demande croissante en produits de la forêt, comme le bois, et en terres pour l'agriculture, la construction et les exploitations minières due au développement de la population.

Une des conséquences a été une pression excessive de l'utilisation des kaya, en particulier dans le district de Kilifi situé sur la côte septentrionale. La plupart d'entre elles était de dimensions réduites et variables jusqu'à en arriver au «noyau résistant», appelé Misitu ya kaya, caractérisé par une petite forêt avec une clairière en son centre. Certaines forêts ont été abattues pour leurs arbres au bois dur et de grande valeur, altérant ainsi leur structure et leur caractère. Sur la côte méridionale, un certain nombre de kaya Digo, le long des plages, ont été victimes du développement intensif du tourisme et de la construction immobilière et quelques-uns ont été englobés dans des projets gouvernementaux de développement.

A diverses reprises, les Anciens des kaya et les chefs politiques ont soulevé la question de leur perte et se sont plaints de la disparition des forêts. Au début des années 90, le Gouvernement du Kenya a entamé un processus de reconnaissance des kaya comme sites du patrimoine national sous la tutelle des Musées Nationaux du Kenya.

### La valeur de la conservation des plantes

Mis à part les aspects historiques et culturels, le Gouvernement a également décidé de protéger la nature. Deux études financées par le WWF ont été entreprises par les Musées Nationaux du Kenya (NMK). Il s'agissait, d'une part, d'une étude de la flore des kaya (Robertson, 1987) et, d'autre part, d'une étude plus vaste des forêts de la côte, toutes deux terminées en 1993. Une analyse des données recueillies montre que sept des vingt sites naturels les plus remarquables se trouvant sur les côtes du Kenya sont des kaya.

Considérant que la surface occupée par les kaya est d'environ 3 000 hectares, à savoir 3% de l'ensemble des forêts côtières restantes, ces chiffres sont tout à fait remarquables. La grande variété de plantes rares des kaya peut tenir au fait qu'elles couvrent un habitat très varié et poussent dans des conditions micro-climatiques multiples (Robertson et Luke, 1993). Plus de la moitié des espèces rares du Kenya se trouvent dans cette région côtière, et la plupart dans les kaya. Cette richesse botanique souligne bien la nécessité que les Musées Nationaux – dans leur fonction d'institution de recherche en sciences naturelles – protègent ces sites.

FIGURE 78

Les membres du « conseil des anciens » s'habillent de façon traditionnelle lors des cérémonies.



### Pratiques traditionnelles de conservation

Le fait que la plupart des kaya subsistent encore aujourd'hui est un témoignage de la force de la culture locale et des croyances des Mijikenda. Cela indique que, dans une certaine mesure, les règles et les interdits traditionnels hérités des ancêtres ont encore un fort impact sur les esprits et que la crainte et le respect de la forêt existent toujours. Bien que la plupart des kaya ait été abandonné en grande partie vers le début du XX<sup>e</sup>, ils n'ont toutefois pas perdu de leur importance aux yeux des Mijikenda. Ils sont devenus au contraire des centres rituels et des symboles d'identité ethnique et d'unité. Dépositaires de tous les médicaments et lieux de sépulture des ancêtres, ils ont été considérés comme sacrés (Nyamweru, 1998). Des rapports se référant au début du siècle indiquent que les corps de tous les membres décédés de la tribu étaient encore enterrés à cette époque dans les kaya (Johnstone, 1902).

Ainsi les kaya ont évolué au fil du temps, de sites habités à des lieux symboliques et spirituels. Alors que le pouvoir politique des ancêtres déclinait, ces derniers ont continué à maintenir un rôle important dans le domaine du rite et des cérémonies en tant que gardiens des sites sacrés ; ils se sont sentis responsables de la préservation des sanctuaires de la forêt. La tradition voulait que la forêt ne soit pas détruite et les Anciens l'ont fait respecter et appliquer ; ils pouvaient ainsi pratiquer leurs cérémonies et leurs rites en secret. (Robertson, 1987). On peut encore distinguer les sites originaux dans les forêts bien que nombre d'entre eux soient envahis par la végétation et les mauvaises herbes dès qu'ils ne sont pas utilisés pour les cérémonies. Certains se trouvent actuellement sous des forêts secondaires.

Quels règlements avaient donc instauré les Anciens pour protéger et préserver les kaya ? Quand furent-ils élaborés et dans quel but ? Étaient-ils effectivement

appliqués et dans quelle mesure la population locale les observait-elle ? Telles sont les questions auxquelles les Musées Nationaux, dans le cadre des activités de l'Unité de conservation des forêts côtières, espèrent pouvoir répondre. Sur la base de recherches actuelles, quelques observations qui sont précisées par la suite peuvent être faites. Des recherches plus approfondies doivent toutefois être encore entreprises.

L'objectif principal de la gestion traditionnelle semble être l'entretien des kaya en tant que lieu sacré de manière à prévenir leur profanation. C'est dans la zone centrale défrichée que les ancêtres sont enterrés et que leurs esprits séjournent. Le puissant Fingo ou pouvoir magique de la tribu y est encore caché quelque part. C'est pourquoi certaines activités profanes ou impures sont interdites dans les kaya et environnantes. D'autres sites sont interdits d'accès pour tous – exception faite pour les anciens qui y accomplissent leurs fonctions. Il faut en outre conserver et protéger le secret et le mystère qui entoure le kaya. La densité de la forêt y tend. On décourage donc toute atteinte pouvant modifier l'emplacement des arbres ou de toute autre forme de végétation.

La rigueur et l'observation des usages et des règlements varient d'un site à l'autre. Leur origine n'est pas toujours claire quant à l'ancienneté – à savoir s'ils remontent au temps où le site était actif ou bien s'ils se sont développés plus tardivement lorsque les forêts sont devenues des sanctuaires.

### La mise en application des règlements

Des règlements ont été établis par les Anciens mais il n'existe aucun moyen de contrôle pour les mettre en application et poursuivre les contrevenants. On utilisait un système de serments, de tabous et de malédictions comme moyen de dissuasion pour les activités interdites. Comme les Mijikenda croyaient

fermement au surnaturel et à l'activité des esprits, bons et méchants, (et dans une certaine mesure, certains y croient encore), ces méthodes, qui incitaient les individus à un auto-contrôle, étaient très efficaces contre toute activité indésirable. Comme Champion (1914 : 35-36) le remarque à propos des Giriama : « Le... serment est un pacte solennel avec les puissances surnaturelles, administré par des soigneurs... On a recours à ces serments pour protéger des biens comme les grains, les arbres et les puits. » Dans certains cas, les Mapeho (puissants esprits maléfiques) sont appelés pour protéger un site et certains objets en témoignent. « Telle est la peur des conséquences d'une rupture de serment (encourir la colère du mapeho) que... le bien ainsi protégé semble tout à fait à l'abri... Au sein d'une tribu où l'autorité exécutive fait défaut, ces serments sont les seuls moyens qu'ont les Anciens d'obtenir que l'on obéisse à leurs ordres ». (ibid.)

Johnstone (1902 : 272) propose l'exemple du kaya Jibana où régnait un interdit sur l'utilisation de toute entrée si ce n'était l'entrée principale. Les Anciens « lui expliquèrent qu'un sortilège placé au-dessus de la porte assurait une mort instantanée pour quiconque sortait du village par une porte autre que la porte principale. » Si un contrevenant était pris en faute par les Anciens et ne payait pas l'amende qu'il devait, cela lui portait malheur. L'amende, en général du bétail, pouvait servir à purifier le site après sa profanation.

## Règlements sur l'entretien matériel des sites

### L'abattage des arbres

Les règlements les plus importants concernant l'entretien des sites forestiers sont probablement ceux qui affectent l'abattage des arbres ou de toute autre forme de végétation. En général, cette activité était interdite dans tous les kaya. Aucun arbre vert ou vivant de quelque dimension que ce fût ne pouvait être coupé ni déplacé. Au kaya Rabai, l'amende correspondant à ce délit était un mouton (Amini, 2001). Le règlement changeait s'il s'agissait de bois mort. Dans certains kaya, il était permis aux femmes de recueillir le bois sec au sol mais pas dans les lieux les plus sacrés, comme la clairière centrale ou ses alentours. Les arbres ou les branches mortes ne pouvaient être enlevés à moins qu'ils ne soient tombés au sol. (ibid.)

Une façon de contrôler la coupe et l'enlèvement du bois mort était l'instauration de règlements qui assuraient qu'il était physiquement impossible de prélever plus qu'une certaine quantité. Dans le cas du kaya Kauma, les femmes ne pouvaient emporter que la quantité de bois qu'elles pouvaient porter dans leurs bras, sans devoir recourir à l'utilisation d'une corde. Sur de nombreux sites, on interdisait tout instrument coupant ou métallique, la

conséquence étant que l'on ne pouvait prélever que ce que l'on pouvait prendre avec les mains.

### Pacage

Il était interdit de faire paître le bétail dans les kaya (Tengeza, 2001). Au-delà des conséquences évidentes sur la végétation, on pense que de nombreux objets culturels et religieux traditionnels étaient enterrés ou déposés dans certaines parties de la forêt et que le bétail en liberté pouvait, en les rencontrant, les endommager. Dans certains kaya comme le kaya Kauma, le bétail qui s'introduisait dans le kaya pouvait être abattu et mangé par la communauté. Quand les sites étaient sédentarisés, le bétail se tenait dans des enclos spéciaux, séparément, et paissait en dehors de la zone forestière du kaya.

## Règlements sur le comportement et les activités au sein des kaya

Certains règlements, comme indiqué précédemment, avaient pour but de prévenir la profanation du site. En cas d'infraction, on encourait l'imposition d'amendes et il fallait recourir à des cérémonies de purification des lieux. Les habitants tenaient à préserver la forêt, pour sa dimension spirituelle plutôt que pour des raisons de conservation à proprement parler.

### Sorcellerie

La magie, ou bien la sorcellerie, était perçue comme une activité destructive et anti-sociale, dangereuse pour la cohésion et l'unité de la communauté et la pratiquer était strictement interdit dans l'enceinte du kaya.

### La perte de sang

Il semble que, dans certains kaya, la présence du sang ait pollué le sol de la clairière centrale et que tout épanchement délibéré ou accidentel ait requis une cérémonie de purification. Ce règlement pouvait s'appliquer aux femmes ayant leurs menstruations lors de la visite de certains sites.

### Le traitement des morts

On ne pouvait pas apporter de restes humains dans la clairière centrale. Il y avait alors (et aujourd'hui encore) des lieux réservés aux sépultures des membres de la communauté dans la forêt. Les suicidés ou les victimes de meurtres ne pouvaient pas être enterrés dans le kaya. Si une personne mourait naturellement dans le kaya, c'est là qu'il fallait enterrer, dans un simple drap blanc, sans cercueil.

### Les vêtements

Certaines communautés Mijikenda imposaient des restrictions sur le type de vêtement à porter lors

d'une visite dans la clairière. Dans les kaya les plus conservateurs (Giriama, Kauma, Rabai), il valait mieux ne pas porter de chaussures. Sur les sites les plus sacrés, seuls des vêtements traditionnels, comme des sarongs d'une certaine couleur, des châles, sans coutures et enveloppés autour du corps, sont autorisés. Ce qui signifie que les chemises, les chapeaux et les parapluies sont interdits. Les origines de ces interdits sont obscures mais il se pourrait qu'une tenue vestimentaire inhabituelle ait autrefois aidé à identifier un étranger et une menace éventuelle.

#### Restrictions sur les sites

En particulier dans les kaya du District conservateur de Kilifi, les membres n'appartenant pas au groupe ethnique ou bien les non-Mijikenda ne peuvent pas se rendre dans la clairière centrale (Chiro, 1997). Au cas où cela se produirait, il est nécessaire de purifier le site. Pour entrer dans la clairière du kaya, les visiteurs doivent suivre les sentiers traditionnels. Dans la plupart des kaya, certains endroits sont réservés à des cérémonies et des activités spécifiques et seuls les Anciens qui s'y consacrent ont la permission d'y entrer.

#### Entretien du site aujourd'hui

Aujourd'hui, les activités d'entretien du site sont plutôt réduites. Elles sont, pour la plupart, limitées aux sentiers historiques et à la clairière. La préparation du site ne semble avoir lieu qu'en cas de besoin pour une cérémonie ou un rituel. Alors, certains membres de la communauté, généralement des femmes, coupent l'herbe ou toute végétation envahissant les sous-bois qui pourraient recouvrir le sentier d'accès au site. La clairière, ou une partie seulement car ses dimensions peuvent être importantes, peut elle-aussi être nettoyée de la même façon. Une fois l'événement passé, le site retourne habituellement à son état «sauvage». Selon certains, cette opération signifie nettoyer l'espace vivant qu'est symboliquement le kaya. Dans le passé, il est probable que tout l'espace ait été régulièrement entretenu mais cela n'est plus faisable. (Jembe, 2001).

La forêt environnante n'est pas entretenue ; on essaie uniquement de décourager quiconque tenterait d'abattre des arbres ou d'accomplir tout autre geste contraire, le but étant de respecter son statut de réserve naturelle. L'accent est mis davantage sur l'entretien spirituel ou la préservation de la sainteté du kaya par divers sacrifices pour réparer les méfaits commis et nettoyer le site.

On peut encore trouver, dans un certain nombre de kaya, des huttes rituelles traditionnelles où séjournent les Anciens et où ces derniers déposent tout leur attirail. Elles sont également entretenues - ne pas le faire est

considéré comme un signe de négligence de toute la communauté envers le kaya.

#### Défis face aux pratiques de conservation traditionnelles

Les kaya ainsi que la culture et les croyances qui y sont liées ont perdu de leur valeur et de leur influence. En outre, bien des rites et protocoles ont été oubliés quand les Anciens qui avaient une expérience de première main des rituels sont morts sans léguer leur savoir.

Il n'y a aucun doute que les kaya dans leur état actuel sont encore d'authentiques paysages culturels, selon la définition de l'UNESCO, vu leurs «caractères et leurs composantes particulières». Le défi soulevé pour leur conservation se trouve dans la forte relation entre le tangible et l'intangible. Si l'on ne préserve pas l'aspect rituel et culturel du kaya, l'intégrité des sites en tant que paysages culturels vivants ne peut être complète. Inversement, l'enchevêtrement des spécificités culturelles et naturelles signifie aussi que les valeurs culturelles des kaya dépendent de l'existence même des forêts. La faiblesse principale du système de conservation traditionnelle concernant la protection des forêts est sa dépendance étroite envers les croyances des Mijikenda caractérisées par des moyens de dissuasion surnaturels. Ces croyances ne sont guère plus suivies par la plupart des Mijikenda et plus du tout par d'autres groupes de la société kenyane qui souhaiteraient transformer les sites des kaya. Un mauvais usage de ces lieux pourrait ne pas advenir si l'on contrôlait tout ce qui leur est «étranger».

Pour résoudre cette question, le Gouvernement du Kenya a publié une liste des nombreux kaya existants. Il est entendu que la législation nationale soutiendra la législation traditionnelle là où celle-ci n'est pas appliquée pour protéger et conserver les sites forestiers des kaya, ce que d'aucuns appellent le «pluralisme légal» (Mumma, 1999). L'Agence gouvernementale des Musées nationaux fournira ce soutien, avec contrôle et poursuites judiciaires, si besoin est. Dans le cadre de la mise en place d'une liste des sites de kaya, des limites précises ont été approuvées et définitivement fixées. Ceci devrait mettre fin à l'empiètement croissant au détriment des kaya. La démarche prévoit également un environnement libre de pressions externes excessives, au sein duquel les communautés des kaya peuvent explorer et redécouvrir des aspects positifs et enrichissants de leur culture pour affronter les conditions de la situation actuelle.

Les Musées Nationaux sont en mesure de conduire une recherche sur la culture des Mijikenda des kaya dont le seul mode de communication a été jusqu'aujourd'hui oral. Il est impensable que le système oral de partage et



FIGURE 79  
Cérémonie à Kaya Puma Kwale.

de passage des connaissances puisse résister à l'impact des rapides changements actuellement en cours dans la région et dans le pays en général. Il est important que, autant que possible et dans la mesure où les communautés des kaya l'acceptent, les règles et les valeurs d'antan soient conservées pour la postérité. Les institutions nationales doivent soutenir les Anciens des kaya à faire appliquer la législation traditionnelle et à préserver l'intégrité de leur paysage culturel. Cela implique une collaboration et une coopération étroites entre les Musées nationaux du Kenya et les scientifiques pour développer des stratégies de gestion universellement compréhensibles et les communiquer au public.

### Bibliographie

- Brantley C. (1979), 'An Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft control', *Africa* 49(2) :112-33.
- Champion, A.M. (1967), *The Agiryama of Kenya*, Royal Anthropological Institute Occasional Paper 5, London : Royal Anthropological Institute.
- Chiro, L. (1997), *Kayafungo Visitors Cultural Protocols*. Internal NMK/CFCU rapport pour circulation interne.
- Johnstone, H.B. (1902) 'Notes on the Customs of the tribes occupying Mombasa sub-district, British East Africa'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 32 : 263-72.
- Kimaru, E. (2000), *A feasibility Study and General Guidelines for Kaya Kinondo Sacred Forest in Kwale District*. Coastal Forest Conservation Unit.
- Mumma, A. (1999), 'Legal Aspects of Cultural Landscapes Protection in Africa'. in : M. Rossler and G. Saouma-Forero (eds.), *The World Heritage Convention and Cultural Landscapes in Africa, Expert Meeting - Tiwi, Kenya, 9-14 March 1999*. UNESCO.
- Nyamweru, C. (1998), 'Sacred Groves and Environmental Conservation', Frank P. Piskor Faculty Lecture, St Lawrence University, unpublished.
- Robertson, S.A. (1986), 'Preliminary Floristic Survey of the Kaya Forests of Coastal Kenya', Rapport non publié pour le Directeur des Musées nationaux du Kenya (NMK) et WWF International. NMK, Nairobi, Kenya.
- Robertson, S.A and Luke, W.R.Q (1993), 'Kenya Coastal Forests : The Report of the NMK/WWF Coast Forest Survey WWF Project 3256 : Kenya, Coast Forest Status, Conservation and Management', Rapport non publié pour le Directeur des Musées nationaux du Kenya (NMK) et WWF International. NMK, Nairobi, Kenya.
- Spear, T. (1978), *The Kaya Complex : A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900* (Nairobi : Kenya Literature Bureau).
- Tengeza, A. (2000), 'Kaya Kauma By-laws', Note interne NMK/CFCU.
- Tengeza A, 2001, *Traditional and Cultural Control of Indigenous Forest Resources : Kaya Rabai By-laws*. Note interne NMK/CFCU.
- UNESCO (1999), *Information document : Synthetic Report of the Expert meeting on African Cultural Landscapes, Tiwi, Kenya, 9-14 March, 1999*, Convention sur le protection du patrimoine culturel et naturel mondial.
- Willis, J. (1996), 'The Northern Kayas of the Mijikenda : A Gazetteer and an Historical Assessment', *Azania* XXXI.





SÉKOU KOBANI KOUROUMA, Division du Patrimoine de la Guinée

## 10. La case sacrée du Sosso-Bala à Niagassola

### VALEURS ET PRATIQUES DE CONSERVATION

**N**iagassola est le chef lieu de la sous-préfecture située à l'extrême nord-est de la Guinée (12° 9 de latitude nord et 9° 7 de longitude ouest). Elle est entourée à l'ouest et au sud par les sous-préfectures de Maléa et de Doko alors qu'au nord et à l'est se trouve le Mali avec les cercles de Bamako et de Kita. Niagassola est une localité où l'architecture traditionnelle mandingue est particulièrement bien conservée, et ce sous ses aspects tant physiques que sociaux.

D'après la tradition orale, Niagassola serait la «résidence primitive» des Mansa (souverains du Mali) ; c'est Soundjata qui, pour des raisons stratégiques, préféra installer la capitale de son empire à Niani (site archéologique situé au bord du fleuve Sankarani, dans la préfecture de Mandiana, à la frontière guinéo-malienne).

Mais, ce qui est tout particulier à Niagassola est que s'y trouve conservée une des constructions les plus sacrées des Malinké : la case du Sosso Bala, qui se trouve dans le «lou»<sup>1</sup> des griots Kouyaté de Dokala<sup>2</sup>. Cette concession est composée de nombreuses cases d'habitation «s'ordonnant de façon harmonieuse autour de la demeure du patriarche» et reste le cadre d'évolution de cette grande famille étendue.

Cette case a été construite exclusivement pour abriter le «Sosso Bala», balafon d'origine mythique, patrimoine des familles Kouyaté, légué par le légendaire Bala Fassèkè Kouyaté, griot de Soundjata Keita, empereur du Manding (XIII<sup>e</sup> siècle). La tradition rapporte que cet instrument est un héritage de Soumaoro Kanté (Roi de Sosso), qui l'aurait reçu en offrande de la part des génies avec lesquels il entretenait

des relations particulières pour sa protection. Suite à la victoire de Soundjata Kéita sur Soumaoro Kanté, à la bataille de Krina (1235), le Sosso-Bala devint propriété de Bala Fassèkè Kouyaté. Depuis ce temps, et jusqu'à nos jours, les griots Kouyaté de Dokala, fraction importante des descendants de Bala Fassèkè Kouyaté, conservent ce balafon sacré dans sa case protectrice, à l'abri des regards des personnes non autorisées.

Le Balafon est accompagné de ses accessoires : un javelot, un turban avec bouquets rouges, trois paires de «daro» (sorte d'idiophone en forme de clochette), deux baguettes et un vieux sabre sur lesquels «veillent» les mannes des ancêtres. Ensemble, ils constituent un symbole irremplaçable de l'identité culturelle mandingue.

La Case est souvent gardée fermée et n'est ouverte que dans trois cas : pour des raisons liées à la conservation et l'entretien de l'instrument ou de celui de la case, pour des questions rituelles, notamment des sacrifices aux mânes des ancêtres, ou pour les sorties publiques du Bala.

Cette sortie de l'instrument ne se fait qu'à l'occasion d'événements reconnus majeurs par la communauté (funérailles de personnalités illustres, rites d'intronisation du nouveau Balatigui, le Chef-Détenteur du Bala). Ces sorties pendant lesquelles l'instrument est joué sont l'occasion de grands rassemblements des habitants de la localité et de la plupart des nombreuses autres localités voisines, mais aussi d'autres membres de la communauté mandingue qui vivent très éloignés de Niagassola.

La case du «Sosso Bala» ne présente pas de traits extraordinaires apparents malgré son importance en

FIGURE 80  
Un héritier de la famille Kouyaté-Dokala, Jouant d'un cordophone devant la case du «Sosso Bala».



FIGURE 81 (en haut à gauche) La case sacrée du «Sosso Bala».

FIGURE 82 (en bas à gauche) Vue générale du village de Niagassola.

FIGURE 83 (en haut à droite) Le «Balatigui», Sekou Kouyaté, jouant du «Sosso Bala».

tant qu'habitable protecteur du grand Bala et de ses accessoires. De plus, ses dimensions sont modestes (environ 4 m de diamètre et 6 m de hauteur), semblables aux dimensions habituelles des cases d'habitation. Elle est en tout cas beaucoup plus petite que certaines cases habitées par les chefs de famille de Niagassola ainsi que des «bôlôn», pièce servant de corridor que l'on franchit à l'entrée des concessions familiales de la plupart des villages Mandingues. En fait, chez les communautés traditionnelles de la Haute-Guinée les dimensions données au bâti ne sont pas proportionnelles à la valeur du sacré. Au contraire, cette valeur du sacré s'incarne plutôt dans une relative simplicité, signe de la grande sagesse de la culture Mandingue.

La case est bâtie à partir de matériaux naturels locaux : argile colloïdale pétrie avec une armature d'herbes et de claies en bois.

Les murs en banco forment un cylindre qui dépasse à peine deux mètres de hauteur. Si l'on se réfère à

la pratique toujours très répandue, les travaux de construction ont commencé par le traçage du cercle de base de la case avec une corde dont la longueur équivaut au rayon de la case à construire. Cette corde est attachée à un piquet placé au centre du cercle et de l'autre côté à une houe servant ainsi à tracer le cercle avec le piquet pour centre. Ce tracé est effectué jusqu'à une certaine profondeur de façon à ce que les premières briques qui serviront de soubassement puissent y être logées.

Le plafond fait de tiges de raphia recouvertes avec un «béton d'argile» est soutenu par des piliers de bois (*Eurythrocarpus eurinaceus*, essence qui est résistante et inattaquable par les insectes.)

La toiture conique est faite d'une charpente de bois ronds ligaturés avec des lianes. Elle est recouverte de paille préalablement tressée. Cette toiture possède une pente très forte, de l'ordre de 40°, ce qui permet de faciliter l'écoulement de l'eau de pluie. Si l'on se réfère à nouveau à la technique classique, on peut penser

que la charpente conique a été «attachée» à terre et posée au-dessus du cylindre de mur. La structure est préparée à partir de perches d'une longueur d'environ 4 m. Le choix porte sur des essences qui présentent une bonne résistance naturelle : le «Kolokolo» (*Aformosia Laxiflora*), le «Tali» (*Eurythroflum Guineensis*), le «Gbèn» (*Pterocarpus eurinaceus*), le «Kobi» (*Carapa Procera*) ou encore le «Soh» (*Isobertina Doka*).

Une fois la charpente posée sur les murs les travaux de couverture, ou de «paillage» peuvent débuter. On commence tout d'abord par les gouttières, c'est à dire les bordures du cône, avant de progresser vers le haut. Enfin, le faitage est traité avec un tressage d'une certaine complexité.

Par ailleurs, selon une pratique traditionnelle qui tend à disparaître dans la région, le mortier servant à élever les murs, de même que l'enduit de bouse de vache servant à les crépir sont mélangés avec des substances végétales pour assurer une meilleure protection de la structure d'une case et de son contenu contre la moisissure et les insectes. Ceci se fait avec des capsules de «Samakada» (nom en langue Maninka d'une ceasalpinacée), mais il existe d'autres pratiques qui n'ont pas encore fait l'objet d'enquêtes ni de recherches. Il serait notamment question de l'utilisation du beurre de Karité comme stabilisant de la terre.

### Conservation

L'espace culturel du Sosso Bala bénéficie d'une protection de l'Etat guinéen. L'espace culturel comprend la Case sacrée et son «écosystème» que constitue le «lou» des Kouyaté, le mobilier (le Bala et tous ses accessoires) ainsi que la culture traditionnelle populaire orale qui se rapporte à tout ce patrimoine physique. Mais la conservation du Bala et de sa case protectrice relève surtout des critères liés à des valeurs et rites de protection spécifiques à la culture ancestrale de la famille des Dokala Kouyaté.

Aux yeux de cette famille de Griots, le Sosso-Bala incarne l'esprit de l'ancêtre Bala Fassèkè, l'âme même de l'histoire orale qu'ils ont mission de véhiculer au sein des générations. Après ses nombreuses tribulations pendant plusieurs siècles, le balafon sacré et ses accessoires trouvent dans cette case le refuge qu'il leur faut. A ce titre la case du Sosso-Bala est un habitacle emblématique, unique et surtout inviolable. L'ensemble du système est la propriété exclusive des familles Dokala Kouyaté et c'est à cette famille (au sens large) de griots qu'appartient la responsabilité d'entretenir ce refuge.

La case est placée au milieu des maisons d'habitation, sous le regard secret et quotidien du «Balatigui», le Chef-Détenteur du Bala qui est donc le protecteur de la case sacrée. Mais le site bénéficie d'une deuxième protection traditionnelle, assurée par le «Kèmooh-

bôlôn», le Conseil des anciens de Niagassola, coiffé par le «Kabilatigui», le Chef de clan. Il n'en reste pas moins que la fonction de «Balatigui» reste la principale. De nos jours, cette fonction reste particulièrement considérée dans la société mandingue. L'intronisation récente de l'actuel «Balatigui», Sékou Kouyaté, le 11 avril 1999, a été l'occasion d'une grande manifestation à laquelle a participé une foule nombreuse comprenant non seulement des hauts responsables guinéens mais aussi de nombreuses personnalités traditionnelles mandingues venues des pays voisins.

En ce qui concerne les mesures de conservation physique, on constate qu'il s'agit principalement d'un d'entretien régulier qui concerne aussi bien la case que son contenu sacré. En certaines occasions, les «habitants» de la case, l'antique balafon et ses vieux accessoires (chasse-mouches, lances, baguettes, grelot) sont enduits de beurre de karité (*Buthyrospermum Parkii*).

Pour ce qui est de la case elle-même, les matériaux de construction ont en général des durées de vie (plus ou moins) limitées lorsqu'ils sont exposés aux intempéries. Certains d'entre eux, notamment les plus exposés ou les plus fragiles, doivent être remplacés périodiquement. C'est principalement le cas des matériaux de la couverture, la paille et les lianes qui l'attache, et, dans certains cas, des bois de la charpente et des cordes (faites de fibres végétales) les ligaturant qui auraient pu être affectés suite à des fuites d'eau. C'est aussi le cas des enduits extérieurs qui, malgré le traitement au beurre de Karité ne résistent pas de façon «permanente» aux agressions des pluies battantes qui ne sont pas rares dans la région.

Il est aussi à noter que, périodiquement, l'intérieur de la case est réchauffé ou, plutôt, enfumé. Cette pratique aurait largement contribué à la bonne conservation de l'antique balafon en repoussant les parasites et en éliminant une certaine quantité d'humidité et aurait aussi un effet positif sur la conservation de la case. Il est possible qu'elle ait été inspirée par l'observation de la meilleure conservation des cases utilisées comme cuisines qui bénéficient presque quotidiennement de ce traitement.

### Organisation des travaux

Tous les travaux de restauration ou de rénovation de la Case du Sosso Bala nécessitent des réunions de concertation au niveau de la lignée des Kouyaté. La décision est rapportée à tous les fils et filles originaires de la lignée, où qu'ils se trouvent. Certains d'entre eux, du fait de leur rang dans la hiérarchie des Kouyaté de Dokala, ou du fait qu'ils possèdent une part de responsabilité dans la protection spirituelle du Sosso Bala, se trouvent dans la nécessité de se rendre à

Niagassola pour assister (et d'une certaine façon de participer) aux travaux en question.

Pour l'entretien régulier de la couverture de chaume, la case n'est pas totalement décoiffée comme cela se fait pour une case « normale ». Le remplacement se fait endroit après endroit, où cela s'avère nécessaire. Pour cela, des tresses de paille neuves sont immédiatement insérées après que l'on ait soutiré les parties détériorées.

Le Chef Détenteur du Sosso Bala (ou, en cas de décès de ce dernier, son successeur légitime) est globalement responsable de l'organisation et du déroulement des travaux. Les différentes activités sont placées sous la conduite d'autres membres parmi les plus âgés. Les autres clans du village peuvent être associés à des activités comme la recherche ou l'extraction de matériaux de construction ou à des démarches complémentaires qui ne concernent pas directement la conservation physique de la case, mais l'organisation de la cérémonie elle-même.

La mort du doyen du clan des Dokala Kouyaté, Chef Détenteur du Sosso-Bala, et la cérémonie d'intronisation du successeur de ce dernier sont les événements les plus importants dans la gestion du site. Dans ce cas, une plus grande attention est accordée à la Case. Suite à une inspection minutieuse, on procède à une remise en état si cette opération est jugée nécessaire. Toutefois, il s'agit là d'une décision très importante qui donne lieu à de nombreuses réunions du conseil des anciens. Le Sotii Kèmo, le plus ancien de la génération des pères est consulté quant à la pertinence des propositions qui ont pu être faites. Si celui-ci n'a pas un droit de propriété sur le « système du Sosso Bala », il peut cependant apporter des amendements aux décisions du Conseil des Anciens. Ceci est également vrai pour ce qui est des sorties du Sosso Bala qui sont aussi des événements très importants et doivent donc être préparés avec minutie.

### Aujourd'hui et demain

La conservation traditionnelle du Sosso Bala et de sa case est jusqu'ici jalousement assurée par les Dokala Kouyaté. Mais ce site constitue aussi un des témoignages des plus symboliques du Manding médiéval ; il constitue également un des meilleurs supports pour la transmission de la culture traditionnelle des peuples Mandingues vivant dans différents pays en Afrique de l'Ouest. Par ailleurs, l'espace culturel du Sosso Bala se trouve de nos jours exposé à des risques de dégradation, voire de destruction, découlant des facteurs climatiques, de l'action des insectes, mais aussi de la menace des trafiquants d'objets anciens. Enfin, peut-être encore plus important est que l'on assiste au fil des années à une déperdition des valeurs de la culture traditionnelle et populaire qui s'y attachent :

- déperdition des savoir-faire techniques qui ont permis la conservation du Bôlôn et la transmission aux générations successives du Sosso Bala ;

- déperdition de l'enseignement traditionnel de la « tradition-archive », c'est à dire de l'histoire et de la culture orale du Manding, que les griots Kouyaté ont su conserver et transmettre, depuis le temps des Mansa de l'Empire médiéval de Soundjata Kéita.

Par conséquent, l'état guinéen lui porte un grand intérêt et, cherchant à assumer ses responsabilités, a demandé à sa Division du Patrimoine d'étudier sa prise en charge. Dans ce cadre, la Division du Patrimoine envisage de créer ce qui est appelé le Musée du Sosso Bala. L'idée de ce projet est largement inspirée des sollicitations de la famille Kouyaté. Les ressources sont à réunir ou à compléter, l'Etat ayant décidé d'y consacrer un fond de démarrage.

L'idée du Musée du Sosso Bala est de créer une institution créative, qui devrait prendre en compte non seulement la conservation et la restauration du patrimoine culturel immobilier, mais aussi la sauvegarde des pratiques culturelles qui en garantissent la pérennité.

La Préfecture de Siguiri (dont relève Niagassola) a élaboré un dossier qui suggère une construction en béton. La Division du Patrimoine, en rapport avec le Musée National de Sandervalia-Conakry, a décidé d'opter pour une structure de conservation mieux appropriée, qui prendrait en compte les contraintes techniques et les avantages de la conservation traditionnelle. L'habitable du Sosso Bala devrait pouvoir, autant, sinon mieux qu'avant, répondre aux conditions naturelles de cette zone tropicale. Il devrait assurer les conditions de protection physique et de sécurité, tout en permettant la sauvegarde et le développement des valeurs intangibles qui s'attachent au site.

Par ailleurs, depuis quelques années, les cadres de la Division du Patrimoine se sont employés à des efforts de promotion du site de Niagassola, à la faveur des réunions nationales, sous-régionales et régionales portant sur la protection du patrimoine culturel africain. Au cours de ces rencontres, l'existence d'un projet de valorisation des sites et monuments de Niagassola a souvent été évoqué. Sur la base de ce projet initié par la Division du Patrimoine, une mission de la Commission Nationale Guinéenne pour l'UNESCO a formulé dans son rapport des termes de référence provisoires pour la construction du musée.

Cette année, grâce aux efforts conjugués de l'Etat, des cadres de la famille Kouyaté, le Sosso Bala a fait partie des 19 premiers inscrits à la liste des « chef-d'œuvres du patrimoine culturel oral de l'humanité ».

Il est important de souligner que cette nomination a quasiment impliqué la mise en valeur de l'espace

culturel du Sosso Bala. De fait, on s'attend à d'intenses et pertinents travaux de spécialistes en matière de conservation et de gestion du patrimoine. Tout un processus de ré-identification, de documentation, et de gestion participative devrait aussi être mis en oeuvre pour élaborer un plan de gestion approprié.

En effet, bien que ce nouveau statut de protection assure prioritairement la valeur de l'intangible (le savoir et le savoir-faire traditionnels), les objectifs du « projet de sauvegarde et de préservation du Sosso Bala et de son espace impliquent un certain nombre d'actions portant nécessairement sur le support matériel (le patrimoine culturel immobilier) ; le tout se résumant comme suit : Il s'agirait de construire un complexe « muséal » ...où le moderne cohabite avec le traditionnel».

La tâche est d'autant plus délicate que la connotation de « modernité » semble prendre du poids dans l'étude de faisabilité en question. Autrement dit, il s'agirait pour le(s) spécialiste(s), dans le cadre d'une approche participative où les familles bénéficiaires prendraient une place importante, de mettre en place des mécanismes de conservation (au sens holistique du terme) et de gestion reposant sur le principe d'une cohabitation salubre entre le « moderne » et le « traditionnel » ; des mécanismes qui ne feraient pas disparaître l'abri actuel, la case, qui reste une composante indissociable du « système Sosso Bala ».

Il faut reconnaître qu'à ces fins se pose (de manière inavouée) le problème de la disponibilité au niveau local des compétences requises pour prendre la meilleure décision en la matière.

Il est toutefois vrai que la prise de décision à ce sujet n'est pas simple. En effet ce projet fait ressortir des paradoxes et des contradictions qui présentent une certaine complexité et doivent donc être bien analysés avant qu'une décision définitive quand au futur du site ne soit prise.

En particulier, on constate d'une part, le rôle et l'importance du site pour l'ensemble de la société mandingue, alors que d'autre part, celui-ci a une apparence assez ordinaire, un caractère peu, voire anti-monumental. Si l'on considère que, de plus, celui-ci a une fragilité intrinsèque, on comprend que c'est la vivacité de ce patrimoine et sa taille réduite qui lui a valu une conservation soutenue et maîtrisable (quantitativement), et lui a permis de défier le temps sans jamais faillir. Ceci représente donc non seulement un témoignage historique important, mais est aussi une leçon sur les capacités et la sagesse de l'organisation sociale traditionnelle des Mandingues.

Ces considérations faites, est-il donc souhaitable d'envisager la valorisation du site au travers de projets qui risquent de gommer ce caractère non monumental

du site, peut être une de ses caractéristiques les plus importantes, les plus significatives culturellement ?

Quel serait l'impact de changements importants sur la symbolique du site, sur les messages dont il est porteur, mais aussi sur l'organisation et la cohésion sociale de la famille Kouyaté, et au delà, de l'ensemble de la société mandingue ? Jusqu'à quel point seront-ils effectivement bénéfiques pour la société et pour les générations futures ?

## Bibliographie

Le Berre, Michel and Grandmaison, Colette

Le Cour (2000), 'Report of the mission  
Liste indicative de la République de Guinée,  
UNESCO, 14-24 March 2000'.

Kourouma, Sékou Kobani (1999), 'Stratégie globale pour l'Afrique de l'Ouest : principes et efforts de relance en République de Guinée', Manuscrit de la Division du patrimoine de la Guinée, contribution au séminaire de suivi de la 4ème réunion de stratégie globale. Niamey, septembre 1999.

Kourouma, Sékou Kobani (2000), 'Le patrimoine culturel guinéen et la Recommandation de l'UNESCO sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire', contribution au séminaire régional d'Accra, janvier 2000.

Commission nationale guinéenne pour l'UNESCO (n.d.), 'Rapport de mission, Etudes de faisabilité de la construction d'un musée du Sosso-Bala à Niagassola'.

## Remerciements

Mes remerciements à la famille kouyate Dokala de Niagassola pour toutes les informations qu'ils ont bien voulu me transmettre.

## Notes

1. « Lou » signifie en langue Maninka concession habitée par une famille comprenant plusieurs ménages. Plusieurs « Lou » constituent un « Kabila » (clan ou quartier), dont l'ensemble compose un village ou « Sô », sur lequel règne un doyen d'âge (« Sotii Kèmo »).

2. L'appellation Dokala viendrait du nom de Gnankouman Doka, père de Bala Fassèkè ; il désigne ainsi les griots Kouyaté, issus de cette lignée.





MARC KWAMI, Designer  
GISÈLE TAXIL, Architecte, CRATerre-EAG

# 11. La décoration des habitations dans la tradition Nankani

**L**a tradition architecturale a engendré, en Afrique occidentale, la construction d'habitations et la création de décorations étonnantes. Dans le nord du Ghana, avant la saison des pluies, des groupes de femmes Nankani décorent les murs de leurs habitations en terre de bas-reliefs peints en couleurs. Les décorations de la région du village de Sirigu sont uniques, sophistiquées et d'une qualité extraordinaire, témoignant de grandes connaissances techniques dans l'emploi de matériaux locaux à disposition.

Toutefois, la nature provisoire de ces décorations murales et les effets de la modernisation ont entraîné un déclin rapide de cette tradition auquel il convient d'ajouter la perte progressive de la cohésion sociale féminine et de l'identité de la communauté. Heureusement cette forme artistique traditionnelle commence à être reconnue au niveau international en tant que remarquable valeur universelle. Symbole de la richesse culturelle de son peuple, elle représente un potentiel important pour le développement durable et harmonieux de la société Nankani.

La tradition artistique Nankani qui frappe quiconque visite cette partie du Ghana septentrional ou du Burkina Faso méridional représente aussi un événement social impliquant un travail important ; les femmes se réunissent en équipe chaque année, les plus douées d'entre elles dirigeant l'opération. Différentes générations travaillent ensemble ; les aînées, à savoir les plus expérimentées, transmettent leur savoir aux plus jeunes femmes. Outre la possibilité d'exprimer leur propre talent artistique, l'habileté des femmes à la décoration est également perçue comme une excellente disposition de leur part à s'occuper du foyer.

## La construction et la décoration d'une structure nankani typique

Une structure Nankani typique est composée d'un nombre variable de pièces au sein d'une même enceinte circulaire. Les matériaux de construction utilisés sont la terre et le bois ; les bâtiments sont fermés vers l'extérieur tels des forteresses. Le nombre de huttes qui composent une unité dépend de l'ampleur de la famille qui y habite. Une même structure accueille généralement une grande famille composée de plusieurs frères et de leurs familles respectives. Il en découle souvent un système complexe de sous-ensembles.

Dans une région où les pluies sont rares, toute l'attention est portée aux travaux agricoles durant la brève saison des pluies. Cette période comprend également celle qui précède les pluies consacrée à la préparation des champs et celle qui suit les pluies consacrée aux récoltes.

Le travail de construction se déroule le plus souvent au début de la saison sèche, en janvier et février. Il est suivi, plus avant dans la saison, par le travail de décoration qui a lieu de mi-mars à avril. Cette période de l'année a été choisie car le début de la saison sèche est caractérisé par de forts vents secs qui font sécher trop rapidement l'enduit et les peintures causant ainsi le craquèlement des surfaces. Traditionnellement, les hommes ont la responsabilité de la construction et les femmes de la décoration.

Les décorations sont appliquées aussi bien sur les murs extérieurs qu'intérieurs des bâtiments. Il existe quatre types de décorations murales :

- Celles dont les contours peints représentent la forme dominante de la décoration. Ils soulignent

FIGURE 84  
Un groupe de femmes décorant un des murs d'une concession.



FIGURE 85 (en haut à gauche) Une maison décorée à Sirigu.

FIGURE 86 (au milieu à gauche) Une maison fraîchement décorée.

FIGURE 87 (en bas à gauche) Il existe des décorations similaires dans la région de Tiébélé au Burkina Faso.

FIGURE 88 (en haut à droite) Le polissage des terres colorées se fait avec un galet.



le contour des dessins de base en noir et le coloriage des parties internes s'effectue avec des couleurs en alternance. Il en résulte un dessin aux formes et aux couleurs contrastées. Ces dernières sont appliquées au moyen de pinceaux fabriqués avec des plumes.

- Celles dont les contours gravés accentuent les motifs. Il s'agit de lignes parallèles ou d'espaces hachurés. Ils sont souvent employés pour dessiner les écailles de certains animaux. Pour ce faire, on emploie de petites pierres aux bouts arrondis, surtout pour les décorations intérieures.
- Celles dont les bas-reliefs sont modelés sur un enduit encore frais. D'une hauteur d'environ un centimètre seulement, ils sont exécutés par des femmes ayant l'expérience et le talent artistique requis.
- Celles dont le polissage consiste à travailler la surface du mur avec une petite pierre plate et à appliquer une couche finale à base de dawa-dawa.

Les surfaces sont à nouveau polies et tendent à s'assombrir avec de subtils contrastes de couleurs.

Ces diverses méthodes sont parfois employées ensemble, en particulier pour les décorations d'intérieur où l'on retrouve une combinaison de tous les éléments mentionnés.

Les décorations intérieures étant considérées comme plus importantes et plus personnelles, une plus grande attention est apportée à leur réalisation. Elles sont souvent plus élaborées et mieux polies. Elles tendent également à durer plus longtemps car elles ne sont pas exposées aux intempéries.

### Peinture murale et protection des surfaces

La peinture murale n'est pas seulement une forme d'expression artistique mais surtout une modalité de protection des surfaces. Ainsi,

- les motifs gravés et les bas-reliefs freinent le ruissellement des eaux le long des murs,
- le polissage densifie la surface des murs les rendant plus résistants aux intempéries,
- le traitement final de la surface (une décoction à base de gousses de caroubes) rend les surfaces décorées imperméables, protégeant ainsi les peintures mais aussi toute la structure.

### Matériaux et techniques

Tous les pigments utilisés pour la peinture sont naturels. À Sirigu, un village qui se trouve près de Navrongo, les décorations utilisent quatre couleurs.

Un noir et un rouge latérite obtenus à partir de terres particulières, un rouge foncé obtenu en écrasant des morceaux de roches latéritiques et un blanc provenant d'une variété de craie.

On applique le rouge latérite sur l'enduit humide qui recouvre la surface et qui donne la tonalité de fond. Les contours des dessins sont généralement peints en noir avec des pinceaux de plumes. Les espaces ainsi créés sont alors colorés en noir, blanc, rouge foncé ou encore laissés sans couleur pour que le rouge latérite du fond ressorte davantage.

### Motifs

Les motifs décoratifs représentent souvent des objets du quotidien ou bien des animaux.

Les décorations peintes sont en majorité rectilignes. Les formes sont surtout des triangles et des losanges qui représentent des objets d'utilisation quotidienne comme les filets en corde, des Calebasses cassées, des mains jointes, des vêtements masculins, un balai, des motifs animaliers tels les ailes d'une chauve-souris.

D'autre part, les décorations des bas-reliefs représentent habituellement des animaux et contrastent avec les motifs rectilignes peints. Les thèmes animaliers

sont les plus communs, tels le serpent enroulé sur lui-même, la vache, l'âne, le crocodile ou le lézard. Le bâton de voyage est un thème fréquent. On rencontre aussi, bien que plus rarement, quelques représentations humaines.

### Entretien

Tout comme les constructions, les décorations ne sont pas permanentes. Elles sont en effet exposées aux effets du temps, surtout de la pluie qui est d'autant plus violente qu'elle est rare. Sur les murs extérieurs, les décorations s'effacent progressivement, les couleurs se délavent et les contrastes s'estompent.

La question de l'entretien ne semble pas avoir une part importante dans la tradition des peintures murales. Une surface est décorée puis on la laisse s'effacer jusqu'à ce qu'elle soit peinte à nouveau. La seule forme d'entretien est l'application d'une décoction de dawadawa chaque année, juste avant la saison des pluies. Si elle est passée régulièrement, elle peut allonger de cinq ans la durée de vie de la surface décorée. En fait, les peintures sont rarement restaurées et il n'existe aucun souci de préservation ou de copie des motifs précédents. Chaque fois qu'un mur est re-décoré, la composition est entièrement renouvelée. Il s'agit bien là d'une tradition vivante où l'on n'attache aucune valeur à la préservation des vieilles productions.

### Evolution des techniques de construction et de décoration

La nature provisoire de ces décorations murales et leur évolution liée aux influences modernes ainsi qu'une volonté de changement et de développement ont porté à l'introduction progressive de nouveaux matériaux de construction et de nouvelles techniques, comme l'utilisation du ciment ou de l'enduit coaltar et des panneaux de tôle ondulée ainsi que l'introduction de structures aux formes plus rectangulaires.

Cette évolution est particulièrement évidente aux alentours de grandes villes comme Navrongo ou Bolgatanga. Le nombre de murs décorés est en déclin ainsi que la qualité même de la décoration. Le coaltar est souvent utilisé pour les peintures – ce qui rend les dessins moins précis et provoque des traînées de couleurs. Les thèmes des décorations ont un aspect moins traditionnel et sont fruit d'une certaine liberté d'expression de l'artiste. Dans certains cas, les décorations ont été peintes par des hommes.

Les femmes qui, aujourd'hui, sont encore en mesure de faire des décorations traditionnelles sont en général très âgées. Les compétences se perdent. Bien que de nombreuses jeunes femmes aient hérité de leurs mères et de leurs grands-mères les connaissances de base, elles

ne montrent pas un grand intérêt à vouloir continuer la tradition. Le travail de décoration est lent et coûteux et les matériaux commencent à être difficiles à trouver. Cette attitude porte à une interruption du transfert des compétences d'une génération à l'autre. Il est triste de constater les répercussions dramatiques sur la cohésion sociale des femmes et l'identité de la communauté.

Cet état de fait a pu être constaté avec les difficultés rencontrées pour trouver des femmes ayant une expérience suffisante du travail de restauration prévu pour la cathédrale catholique de Navrongo, une petite ville tout au nord du Ghana, près de la frontière du Burkina Faso.

### Étude de cas : la conservation de la cathédrale « Our Lady of Seven Sorrows »

Construite en 1920, après l'arrivée des Pères Blancs en 1906, la cathédrale «Our Lady of Seven Sorrows» est la dernière cathédrale en terre du Ghana qui soit encore en usage de nos jours. Bien qu'europpéenne dans sa conception, tant les matériaux de construction que les techniques employées sont basés sur des méthodes de construction locales. Les décorations traditionnelles qui se trouvent à l'intérieur de la cathédrale lui confèrent un aspect très particulier. Elles ont été exécutées par un groupe de sept femmes Nankani - il y a une trentaine d'années - qui ont décoré les murs et les colonnes de motifs et symboles traditionnels et catholiques. Il s'agit là de la rencontre impressionnante de deux cultures.

«Our Lady of Seven Sorrows», une des constructions les plus importantes de la région, est donc un témoignage de l'histoire de la ville de Navrongo et des environs au cours du siècle dernier. La signification et la valeur culturelles de la cathédrale de Navrongo sont désormais reconnues par la plupart des parties prenantes auprès du diocèse et de la paroisse ; la volonté de conserver l'édifice est très forte.

Le projet de restauration en cours de la cathédrale «Our Lady of Seven Sorrows» doit affronter des questions importantes concernant sa conservation. Au premier rang, la préservation des compétences et du savoir-faire et en général de cette forme d'art traditionnel. Ce projet représente une rare opportunité pour les artistes plus âgées de partager leurs connaissances avec des femmes plus jeunes.

Dans le cadre de l'évaluation de la structure d'ensemble, un plan de développement a été élaboré pour la conservation des surfaces décorées de la cathédrale qui, bien qu'en relativement bon état, ont souffert durant ces dernières années.

Pour évaluer les dommages subis et présenter des propositions de conservation appropriées, des tests et des techniques de gestion locales ont été mis au point.

Un groupe d'artistes qualifiées de Sirigu et de jeunes femmes de Navrongo a été formé pour pourvoir à l'entretien de l'église. Il est intéressant de signaler qu'une des femmes les plus âgées de Sirigu avait participé à la décoration initiale de la cathédrale.

Pour soutenir ces efforts, on a pris en considération l'idée d'étendre les décorations aux surfaces qui n'avaient pas été décorées en 1973. Du plâtre et des peintures ont été appliqués, selon la tradition, sur des surfaces préalablement sélectionnées et des parties choisies de la décoration murale. De nouvelles décorations ont déjà été effectuées sur deux petites surfaces murales de la cathédrale.

La clé du succès de ce projet se trouve dans les rapports étroits au sein de l'équipe, entre les décideurs au niveau de la paroisse et du diocèse et le Bureau des Monuments et Musées Nationaux du Ghana. En fournissant de précieuses informations aux diverses parties prenantes, le projet a porté à une reconnaissance majeure de la valeur de la cathédrale et a provoqué un fort désir de la préserver.

### Vers un développement durable

Il est particulièrement important que dans des projets de ce type - où le travail une fois porté à terme, l'équipe se séparera - toutes les parties prenantes locales soient impliquées dès le départ car elles seront responsables de l'existence du site à long terme. Tenter de promouvoir cette activité artistique au travers de la restauration d'une construction unique en son genre n'est guère suffisant, même si la cathédrale a un rôle important puisqu'elle reflète l'identité de la société locale.

L'équipe étudie également ce qui peut être fait pour préserver et transférer les connaissances traditionnelles. Il est très encourageant de remarquer que localement les femmes Nankani sont déjà en train de s'organiser. Un professeur à la retraite, Melanie Kasisi, vient de créer un «Centre d'art» à Sirigu pour l'exposition et la vente de l'artisanat local. Une organisation, la Sirigu Women Potters Association (SWOPA) – Association des femmes potiers de Sirigu – s'est formée autour d'artistes qualifiées qui, non seulement produisent des objets artisanaux mais réalisent aussi des projets de décoration murale dans le village. Son objectif principal est d'enseigner aux jeunes femmes les connaissances et les techniques traditionnelles de la peinture murale.

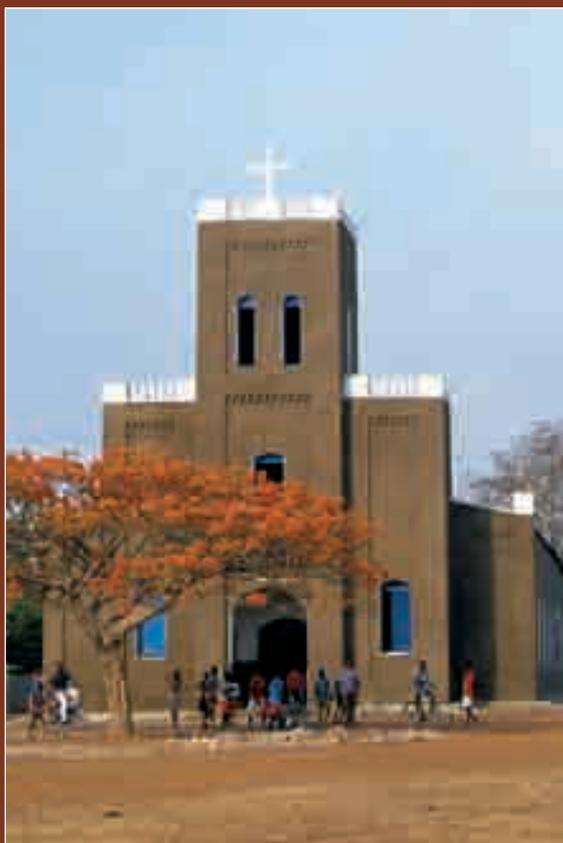
Tous les projets mentionnés, faisant partie du plan global de conservation de la cathédrale, tendent aussi à préserver la tradition décorative murale pratiquée par les femmes Nankani et, ce faisant, contribuent à un développement économique et social durable de la communauté.

Des actions innovatrices et complémentaires doivent être développées. Leur choix sera déterminé

FIGURE 89 La cathédrale de «Our Lady of Seven Sorrows».

FIGURE 90 Détail d'une surface «gravée».

FIGURE 91 Vue intérieure de la cathédrale.



par les femmes de la communauté et toutes les parties prenantes. Ces activités devront être entreprises simultanément au niveau local, régional et national et comprendre des mesures qui aident les femmes à s'organiser. Il sera également important de sensibiliser les plus jeunes générations Nankani à la préservation de leur tradition. C'est ce passage des connaissances qui assurera la continuité de la tradition.

Au début, des actions de portée limitée seront menées puis évaluées – ce qui assurera de solides fondements pour des projets futurs plus vastes impliquant un nombre croissant de jeunes femmes et de partenaires locaux.

Il est enfin important de remarquer que les efforts déployés pour préserver la tradition ne visent pas seulement à la conservation de cette architecture locale remarquable ; le défi lancé consiste à préserver l'identité de cette communauté du Ghana septentrional.

La sauvegarde de la tradition Nankani dans le cadre d'un développement local durable permet également de proposer la définition d'une approche méthodologique, qui soit utile à d'autres communautés dans des contextes identiques, dans le but de contribuer à l'amélioration nécessaire des conditions de conservation du patrimoine culturel immobilier en Afrique sub-saharienne.

## Bibliographie

- Courtney-Clarke, M. (1990), *Tableaux d'Afrique, L'art mural des femmes de l'Ouest* (Paris : Arthaud).
- Duon-Naa, P. (1992), *The conservation and restoration of traditional buildings of earth – the role of women in the process in Northern Ghana* (Rome, Italie).
- Haselberger, H. (1963), 'Le décor mural chez les noirs de l'ouest africain', *Africa-Tervuren* IX.3, 57-61, (Belgique : Musée royal d'Afrique centrale).
- Joffroy, T. et al. (1997), 'Conservation of the Lady of Seven Sorrows Cathedral, Gaia Project', The Getty Grant, GMMB, Grenoble, France.
- Joffroy, T. et al. (1999), 'Conservation of the Lady of Seven Sorrows Cathedral, Gaia Project', The Getty Grant, GMMB, Grenoble, France.
- Klages, J. (1953), *Navrongo : ein Afrikabuch mit 108 aufnahmen* (Zurich : Rostapfel).
- Prussin, L. (1969), *Architecture in Northern Ghana. A study of forms and functions* (USA : University of California Press).
- Savage, D. (1992), *Navrongo Cathedral, Ghana, West Africa* (Glasgow : Macintosh School of Architecture).





LAZARE ELOUNDOU, Architecte, Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO

## 12. La conservation traditionnelle de la case obus des Mousgoums

**L**e territoire Mousgoum se trouve dans la zone de la cuvette du lac Tchad, à l'extrême nord du Cameroun, sur les territoires riverains du Fleuve Logone qui sépare le Cameroun de la République du Tchad.

L'actuel découpage administratif situe plus précisément les Mousgoums dans l'arrondissement de Maga<sup>1</sup>, où ils ont produit une des cultures constructives les plus remarquables du Cameroun.

La case des Mousgoums est célèbre depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Sa monumentalité et ses formes courbes et élancées étonnaient déjà tous les voyageurs qui s'arrêtaient dans leurs villages. Les explorateurs Heinrich Barth<sup>2</sup> en 1852, Schweinfurt en 1868, ou Natchigal en 1872, dans leurs écrits, y font allusion sous le qualificatif de hutshells, qui fut traduit plus tard par les colons français en « cases obus ».

La case obus a stimulé l'imaginaire de nombreux écrivains européens. Le plus célèbre d'entre eux est l'ethnologue André Gide qui écrivit dans son livre *Voyage au Congo*, publié en 1927, qu'elle n'était pas seulement étrange, mais qu'elle était belle. « Une beauté si parfaite, si accomplie, qu'elle paraît toute naturelle... Sa pure ligne courbe qui ne s'interrompt point de la base au faite est comme mathématiquement ou fatalement obtenue : on y suppose intuitivement la résistance exacte de la matière ». A l'occasion de l'exposition coloniale de 1931 à Paris, l'architecte français Fichet, s'inspira de la forme architecturale de la case obus pour concevoir le Pavillon du Gouverneur Général qui abrita la « Section de l'Afrique équatoriale Française ».

Malheureusement, cette magnifique culture architecturale est en train de disparaître. Les rares cases obus encore debout, dont certaines en ruines<sup>3</sup>, que l'on peut encore admirer, sont localisables dans le Canton de Pouss, plus précisément dans les villages de Mourla

et de Gaya, et dans la ville de Maga. Dans l'ensemble, elles ne sont plus aussi monumentales qu'elles l'étaient au début du siècle. Ce sont en général des modèles de démonstration, ou alors des cases qui servent de cuisine dans les concessions où les cases sont majoritairement à toiture de paille. Néanmoins, elles témoignent encore de toute l'intelligence constructive qui s'y révélait, tant dans le processus de construction que dans celui des pratiques traditionnelles qui favorisaient sa conservation.

Aucune étude à caractère scientifique n'a jusqu'à présent été entreprise pour mieux analyser tous les éléments intervenant dans le processus de construction et de conservation d'une telle architecture. Nous pouvons néanmoins apporter un premier éclairage sur ces points en nous basant sur une synthèse d'enquêtes exploratoires<sup>4</sup> effectuées auprès des derniers bâtisseurs Mousgoums, et sur quelques documents écrits décrivant sommairement cette culture constructive.

### Une conception particulièrement simple et intelligente

Il est très difficile de dater ces cases obus car l'origine des premiers Mousgoums qui bâtirent leurs villages dans ce style architectural demeure un mystère. D'après la tradition orale, ils étaient pour la plupart des pêcheurs qui s'étaient installés aux XIV<sup>e</sup> siècle dans cette région (Goodhue 1995b), à l'époque souvent inondée par les crues du fleuve Logone. Ils auraient émigré du Nord-Est du Tchad, fuyant les guerres tribales avec les royaumes du Baguirmi et du Bornou (Seignobos 1982).

Les cases obus ont toujours été très élancées, avec un diamètre qui pouvait atteindre 5 m, et une hauteur qui pouvait aller jusqu'à 8 m. Parmi les raisons qui

FIGURE 92  
Application de  
l'enduit sur une  
case neuve.



FIGURE 93 (en haut)  
Les moulurations servent, entre autres, d'échaffaudage permanent.



FIGURE 94 (en bas)  
Les dernières couches de terre.

auraient généré ce besoin de hauteur, on peut relever l'inexistence d'autres matériaux dans la région. Seule la terre argileuse était disponible en quantité suffisante. Les Mousgoums maîtrisant assez bien la poterie auraient donc décidé de construire leurs cases en utilisant la même technique de façonnage. Mais, en utilisant cette technique, la fermeture de la case ne pouvait se faire que progressivement et de fait, il fallait monter très haut.

Toutefois, malgré son apparente simplicité, ce modèle de case permettait de répondre de façon judicieuse et économique à de nombreux besoins et, de faire face à de très sérieux problèmes.

Tout d'abord, dans cette région sahélienne où les incendies de forêt sont fréquents en saison sèche, il y aurait eu le souci de se protéger contre le feu.

On pourrait également relever le besoin, à l'époque, de se protéger des razzias de tribus guerrières. Ainsi conçus, les villages Mousgoum pouvaient être confondus avec des termitières et ne pas attirer l'attention. La grande hauteur devenait un net avantage puisque qu'en grim pant au fâite, on était capable d'apercevoir tout mouvement à très grande distance. De plus, les messages d'avertissement lancés à l'aide d'une grande corne d'animal pouvaient être transmis d'un village à un autre.



FIGURE 95 (en haut) Le lancer de boule de terre. Une astuce pour construire vite et au moindre effort.



FIGURE 96 (en haut à droite) Dernières étapes de la construction d'une concession.



FIGURE 97 (en bas à droite) Réfection d'enduit.

Enfin, le sommet de la case obus comportait toujours une ouverture. Ceci permettait l'évacuation de la fumée (cuisine, chauffage) mais aussi de pouvoir moduler la ventilation. En cas de pluie, on refermait cette ouverture avec un «chapeau» en vannerie pour protéger l'intérieur.

Afin de profiter de ces avantages, les moulurations (qui nous le verrons plus tard servent à la construction et l'entretien de la case) permettaient de monter au sommet de la case, ce qui était aussi facilité par la présence permanente d'une corde attachée autour de la petite ouverture du sommet.

### Les étapes préalables à l'édification des cases obus

Avant d'engager la construction, la famille (qui commandait l'ouvrage) et le bâtisseur s'entendaient sur le nombre de cases qui constituerait la concession. Etaient ainsi pris en considération l'importance de la famille, la quantité du bétail que possédait le chef de famille, et les capacités d'entretien régulier dont elle pourrait faire preuve. De cette entente naissait donc une conception cohérente de la concession. Cohérence face aux éléments du territoire, intégrant les pratiques du vécu familial et de son économie, cohérence qui se lit bien dans la splendeur de ce type d'habitat.

Le choix initial du site où allait être implanté la concession dépendait de la résonance métaphysique du



FIGURE 98 Une case abandonnée nous montre la fine épaisseur des parois.



FIGURE 99 Une concession abandonnée.

terrain. En effet, un certain nombre d'incantations et de demandes aux dieux<sup>5</sup> étaient effectuées au milieu de la nuit (vers minuit!) pour s'assurer que le site ne soit pas hanté par les mauvais esprits. Il fallait que le sol dégage une fraîcheur symbolisant la sécurité, la paix avec la nature. A contrario, si le terrain dégageait de la chaleur symbolisant le dérangement, il était préférable de trouver un autre emplacement. Dans l'ensemble, les Mousgoums, pour édifier leur cases, privilégiaient les terrains plats ou les terrasses alluviales.

### L'organisation spatiale

Une concession pouvait compter jusqu'à une quinzaine de cases parfaitement circulaires, qui repliées sur elles mêmes, formaient également un cercle dont le centre était flanqué d'un énorme grenier dans lequel était conservée la réserve annuelle de mil ou de sorgho. La construction du support d'accueil de ce grenier, était l'acte fondateur de toute concession. Autour de celui-ci, se déploiera l'espace intérieur limité par le périmètre que définissait l'organisation circulaire des case obus. Toutes les cases n'avaient pas les mêmes dimensions. Les plus grandes, servaient d'écurie pour le bétail ou de chambre pour les femmes et les hommes. Elles étaient pour certaines, rattachées à des plus petites qui servaient

de cuisine, quelques fois reliées à la case de la femme par un espace de transition appelé Amlaikata<sup>6</sup>. Les Mousgoums ont toujours bâti l'Amlaikatai sans aucune ouverture. L'obscurité qui y régnait, permettait aux habitants de se cacher quelques instants à l'intérieur sans pouvoir être démasqués par l'ennemi et par conséquent, préparer une contre-attaque. Vu de l'extérieur, cet espace secret se devait d'être confondu avec le mur de clôture et ainsi ne pas attirer l'attention.

Entre le grenier central et les cases, l'espace restant trouvait plusieurs affectations en zones bien distinctes. Les relevés effectués en 1952 chez les Mougoums, par l'ORSTOM<sup>7</sup>, montrent des zones allouées aux hommes où se déroulaient les conseils de famille et les rites d'initiation (ORSTOM 1952). Il y avait également une zone pour le bétail et une autre où les enfants pouvaient s'adonner à leurs jeux habituels.

Avant d'être habitée, les cases obus étaient toujours bénies grâce à un rite sacrificiel : le chef de famille égorgait une vache dont il récupérait le sang qu'il répandait sur le sol de la concession. C'était une manière de renforcer la protection de l'espace familial.

Une analyse systématique de l'intérieur des cases encore visitables (y compris celles en ruine) aboutit à la conclusion suivante : la case obus a toujours été

aménagée de façon à recevoir un lit façonné en terre -avec un système de chauffage pour les périodes de grande fraîcheur- et un emplacement pour le bétail (vache, chèvre, etc.). Au dessus de la porte d'entrée, des niches aménagées et savamment sculptées au cours de la construction, accueillait les bien précieux (colliers, argents, etc.).

### **Un choix judicieux des matériaux et une technique de construction savante**

La construction de la case obus chez les Mousgoums était l'affaire de tous. Les membres de la concession (femmes et hommes) avaient la responsabilité de la préparation du matériau qui servirait à bâtir les parois. Seuls les spécialistes à qui le savoir-faire avait été transmis, avaient la responsabilité de bâtir les parois, garantissant par là leur solidité. Comme pour la réalisation des poteries et des greniers, l'édification de la case obus se faisait par couches successives façonnées. Mais, non cuite, elle devait aussi répondre à un minimum de durabilité et notamment une bonne résistance à l'écoulement des eaux de pluies. Elle nécessitait donc un matériaux de base de qualité. Le choix judicieux des matériaux et leur préparation minutieuse étaient donc des facteurs primordiaux.

Les matériaux étaient collectés dans la nature environnante : une terre argileuse, une herbe spéciale appelé en langue Mousgoum, Sousouki<sup>8</sup>, et du crottin de chèvre. La préparation de la « pâte » qui servait à bâtir les murs se faisait avec beaucoup d'attention. La terre piochée, répartie en cinq ou six petits tas, était mouillée et malaxée jusqu'à obtenir une consistance pâteuse. Une fois cette opération terminée, les mêmes tas devaient ensuite être mélangés avec le crottin de chèvre et de l'herbe préalablement coupée, presque hachée menu. Les tas étaient de nouveau arrosés et encore mélangés jusqu'à obtenir un produit homogène. Il était conseillé de laisser « pourrir » ce dernier mélange pendant sept à huit jours en l'humidifiant de temps en temps. La macération suffisante se confirmerait par la couleur sombre du mélange et l'odeur forte qui s'en dégageait. Un moyen de contrôler si la préparation était bien faite était de vérifier la quasi invisibilité de la paille dans le matériau prêt à bâtir.

La technique de construction de la case obus pourrait se résumer ainsi : pour démarrer la construction, le bâtisseur qui n'avait pour équipements qu'une houe, une corde et une calebasse, commençait par nettoyer le sol ; il traçait ensuite la circonférence de la case ; une petite fondation de 15 cm de profondeur était réalisée pour préparer le départ des murs ; le matériau utilisé en fondation était de qualité similaire à celui employé pour bâtir les murs mais préparé sans ajout de dégraissant.

Dès les premières étapes de construction, le travail de façonnage de la paroi se faisait avec régularité et précision. Le bâtisseur était le plus souvent assisté d'un ou plusieurs aides<sup>9</sup>. Leur tâche était de préparer les assises en disposant des boules de terre sur l'assise précédente et de s'assurer que la calebasse était toujours remplie d'eau, afin que la pâte puisse être humidifiée lorsqu'elle devenait difficile à triturer.

Le bâtisseur commençait alors à lisser et étirer les boules de terre pour permettre une bonne cohésion entre elles. Il était conseillé de monter une assise par jour et de la laisser sécher au moins pendant vingt quatre heures. Les assises ainsi façonnées devaient respecter une épaisseur, une hauteur et une pente précises, correspondant à la forme particulière de la section à la hauteur donnée.

En sa base, la paroi était épaisse d'environ 15 à 25 cm. Au fur et à mesure que la construction s'élevait et que la case se refermait avec la courbure seule maîtrisée du bâtisseur, cette épaisseur était progressivement réduite pour n'atteindre que 5 à 8 cm d'épaisseur au moment de refermer la coque.

Dès que les parois atteignaient environ 2 m de hauteur, le bâtisseur devait commencer à réaliser les moulurations<sup>10</sup> qui lui serviraient d'échafaudage pour la construction des parties supérieures. Les moulurations étaient réalisées en deux principales étapes : le marquage des empreintes, et la forme définitive.

Pendant la construction, la porte restait réduite à une minuscule ouverture servant juste à signaler sa position définitive. Une fois la construction achevée, le bâtisseur allait élargir puis renforcer la petite ouverture pour obtenir une grande porte avec une forme très particulière, évasée vers le haut, qui obéissait au moins à deux contraintes : d'une part permettre aux vaches de dormir dans les cases, d'autre part de lui donner une forme de bouclier (Goodhue 1995a).

### **La conservation des cases mousgoum**

Trois mois de pluies annuelles dans la région ne manquaient pas d'engendrer une érosion progressive des cases Mousgoums. D'après les maçons, pour éviter que la case ne subisse des dégradations très fortes, trois dispositions devaient être prises : une courbure précise de la case, une attention portée dans la réalisation des moulurations, et un entretien annuel de l'extérieur de la case.

### **Une courbure précise des parois**

Afin que la construction puisse résister aux effets de la pluie, la forme de la construction devait avoir une inclinaison que seul un vrai bâtisseur avait la capacité de déterminer. En effet, au fur et à mesure que la case montait, son inclinaison allait être de plus en plus

accentuée jusqu'à ce que la case se referme. Dès la réalisation des premières assises de la base, il s'agissait de respecter une pente qui limiterait l'impact direct de la pluie sur la paroi, et qui serait favorable au drainage de surface de l'eau.

### Le rôle des moulurations

Deux types de dessins de mouluration ont existé dans la case obus des Mousgoums : le type « Mourla » avec des moulures parfaitement droites, et le type « Gaya » avec des moulures en forme de « Y » renversé. Réalisées en lignes alternatives autour de la case, elles n'avaient pas un rôle d'ornement comme on pourrait facilement le penser. Elles permettaient, somme toute de manière fort élégante, de renforcer la structure de la case, et surtout de freiner et de répartir de façon homogène l'écoulement des eaux de pluie depuis le sommet jusqu'à la base, limitant donc la possibilité d'effets de ravinement sur la paroi. Leur forme devait donc être très précise et leur réalisation exigeait donc une grande rigueur.

Bien sur, les moulurations servaient aussi à garantir un accès permanent sur toute la surface de la case, et donc d'effectuer un entretien régulier de sa surface.

### L'entretien régulier

La responsabilité de l'entretien était laissée aux femmes. Lorsque cela était jugé nécessaire, une couche d'enduit de protection était appliquée, juste avant le début de la saison des pluies.

Les femmes devaient alors préparer un mélange de terre fine, extraite aux abords du fleuve Logone, qu'elles mélangeait avec de la bouse de vache. Lorsque les parois étaient très dégradées, elles auraient rajouté de l'huile de poisson.

Même si l'intérieur ne nécessitait pas obligatoirement un entretien, c'était aussi l'occasion de renouveler les ornements abîmés par les animaux. Le mélange utilisé pour leur renouvellement était le même que celui des enduits extérieurs. Les couleurs étaient obtenues avec des feuilles de Quinquiliba, de l'argile blanche, de la cendre, ou encore des scories.

Le sol préalablement réalisée en deux couches<sup>11</sup>, était uniquement repris en surface avec un mélange lissé de terre fine du Logone mélangé à de l'huile de poisson.

### L'urgence d'une réflexion approfondie

La conservation de la case obus des Mousgoums était un phénomène global qui intégrait parfaitement bien la dimension vivante du territoire environnant, ses contraintes, ses potentialités physiques et humaines, mais aussi ses menaces. Elle s'inscrivait aussi dans un

ensemble structuré dans lequel les croyances animistes et les pratiques rituelles jouaient un rôle primordial dans le maintien de l'équilibre de la société.

Si aujourd'hui, l'on pourrait regretter la disparition progressive des cases Mousgoums, il semble toutefois bien difficile de la stopper. D'après l'anthropologue Dana Goodhue, cette disparition progressive s'explique par plusieurs raisons relatives aux besoins de « modernisme » et de « conformisme » des Mousgoums. Elle écrit (1995a) que « vers les années 1940, pendant que disparaissaient les guerres tribales, l'administration coloniale renforce le pouvoir des chefs traditionnels. Ainsi, la population a abandonné la construction des cases obus d'une part parce que les forteresses n'étaient plus nécessaires et d'autre part parce que les Mousgoums ont commencé à émigrer pour ne plus payer les impôts coloniaux. Les concessions étaient alors abandonnées après la mort des vieux et de nouvelles concessions n'étaient plus reconstruites... En outre, vers les années 1960, la monoculture spéculative encouragée par le gouvernement camerounais, était privilégiée par les Mousgoums car rapportait de l'argent. Ils n'avaient donc plus le temps de construire de nouvelles cases. Les Mousgoums ont aussi eu le désir d'habiter de nouvelles cases, souhaitant imiter les modèles vus chez les colons, chez les musulmans qui les convertissaient, ou chez les autres ethnies pendant les migrations. »

En fait, il apparaît clairement que les aspects techniques et organisationnels de la conservation des cases Mousgoum étaient parfaitement maîtrisés et intégrés dans le contexte physique et socio-culturel de la région et que les causes de sa disparition sont donc tout autres. Outre l'intérêt historique et culturel de ces cases, il est important de bien relever que nous sommes là face à une véritable prouesse technique, dont le résultat, simple mais particulièrement esthétique, permet de répondre à de très nombreux besoins. C'est donc non seulement une leçon d'architecture, mais aussi une leçon de construction et de respect de l'environnement. Toutes ces considérations poussent donc à l'idée de la nécessité de leur conservation. Mais au-delà de la conservation physique des quelques cases encore existantes, il apparaît que la question de la bonne conservation de ces cases reposerait plutôt sur la conservation du savoir faire qui leur est lié. Bien entendu, cela doit passer par un approfondissement des recherches et la collecte (croisement de sources différentes) d'information auprès des anciens et surtout des derniers détenteurs du savoir faire, mais aussi par une réflexion approfondie sur la mise en place d'activités pérennes qui permettront la conservation de ces savoirs faire sur le long terme.

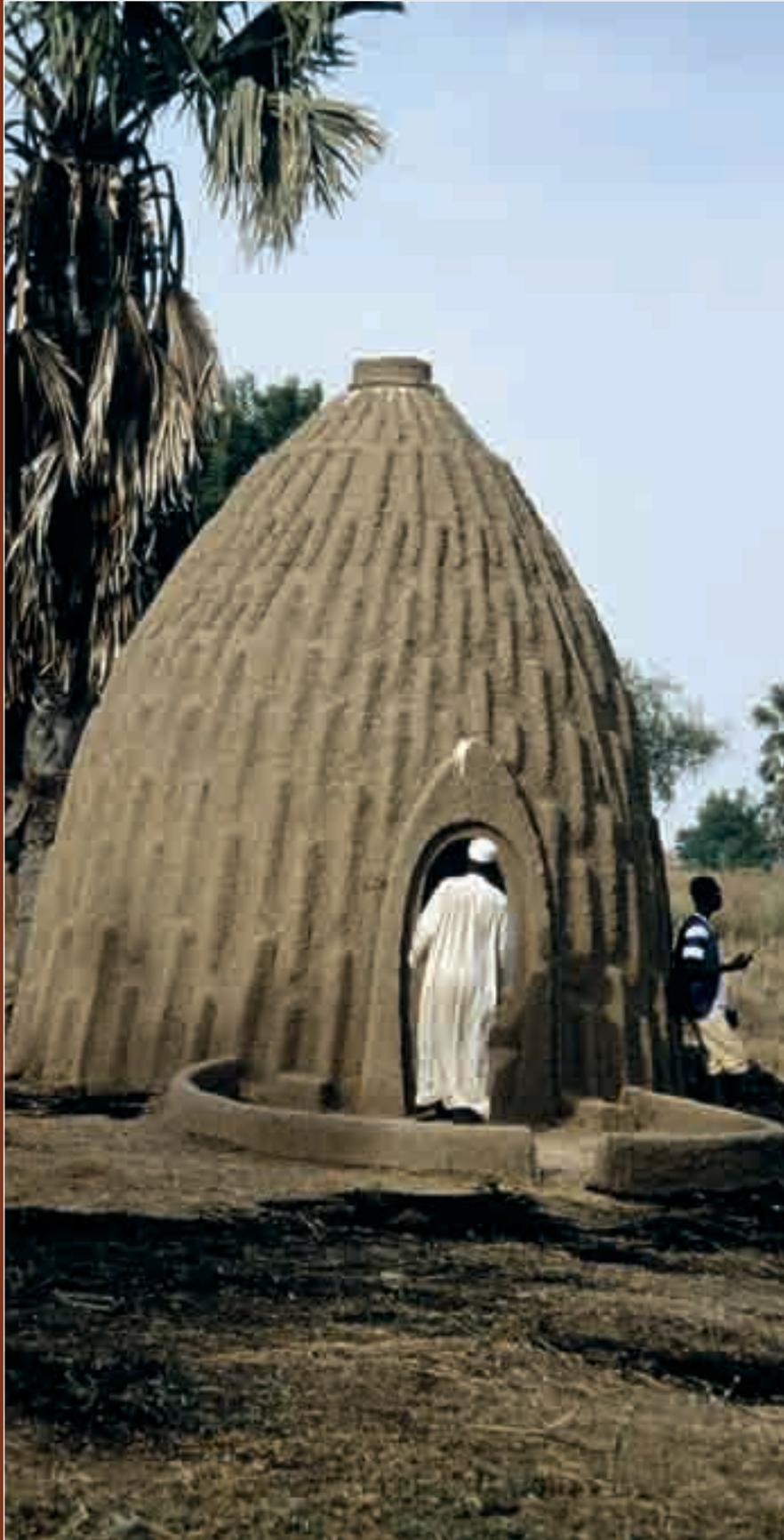


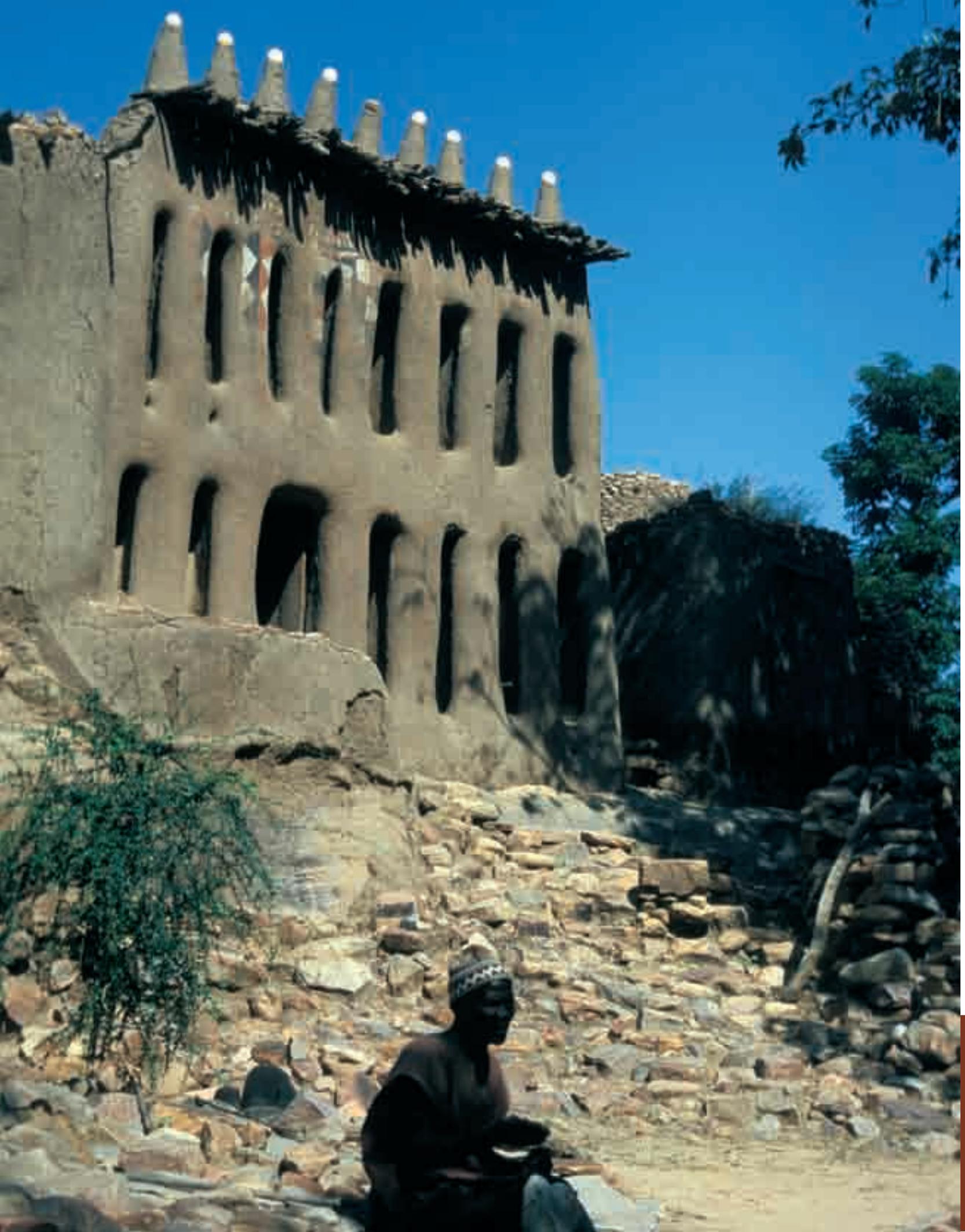
FIGURE 100 Une case solitaire, le début d'un complexe

## Bibliographie

- de Garine, I. (1981), 'Contributions de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun', *Colloques internationaux du CNRS* 551. (1964), *Les Massas du Cameroun. Vie économique et sociale* (Paris : PUF).
- Eloundou, L. and Mohaman, H. (1996), 'La case obus des Mousgoums sur les rives du fleuve Logone, frontière du Nord Cameroun et du Tchad. Première exploration', *Bulletin d'Information de CRATerre-EAG/Projet GALA/ICCROM* 20.
- Gide, A. (1927), *Voyage au Congo* (Paris : Gallimard).
- Goodhue, D. (1995a), Histoire et construction de la case obus, unpublished personal notes.
- (1995b), The Mousgoums of Pouss, transcription non publiée.
- ORSTOM (1952), *L'habitat du Cameroun*, Paris.
- Seignobos, C. (1982), *Les Mbara et leurs langues* (Paris : SELAF).

## Notes

- <sup>1</sup>Maga est l'un des arrondissement du Département du Mayo-Danaye qui se situe à 90 km de Maroua, la capitale administrative de la province de l'Extrême-Nord.
- <sup>2</sup>D'après les traductions de Paul Ithier en 1861 sur la publication de Barth, *Voyages et découvertes dans l'Afrique Septentrionale et Centrale* pendant les années 1849.
- <sup>3</sup>Il s'agit des ruines de la concession du feu Député Azaou à Mourla et des ruines du Campement « Semry » à Maga.
- <sup>4</sup>Un premier travail d'enquête fut effectué en Octobre 1995, dans le cadre d'une mission bénévole effectuée pour l'Association Patrimoine Sans Frontières
- <sup>5</sup>Les Mousgoums avaient cinq dieux animistes : Aloa le créateur de la terre, Zigla, le dieu de la fertilité, Math, le dieu du bois, Mana et Gangang, les dieux de l'eau.
- <sup>6</sup>Amlaikatai signifie en langue Mousgoum « chambre secrète ».
- <sup>7</sup>Les rites d'initiation consistaient à enseigner aux jeunes le langage secret des adultes, l'utilisation des armes pour les guerres, la pêche, la chasse, et enfin la circoncision.
- <sup>8</sup>Cette herbe appelé également par certains Moumouss, est une herbe fine de petite taille qui pousse en liberté dans la nature. Elle est reconnaissable par sa couleur rougeâtre en saison sèche.
- <sup>9</sup>Le plus souvent, c'était soit un apprenti, soit les membres de la famille commanditaire de la concession.
- <sup>10</sup>Azi en langue Mousgoum.
- <sup>11</sup>La première couche était à base de la même terre que celle des murs alors que la deuxième était de la terre fine du bord du fleuve qu'il fallait aplanir.





LASSANA CISSE, Chef de la Mission Culturelle de Bandiagara

## 13. La fête annuelle du «Bulo» d'Aru

### RÔLE DES CÉRÉMONIES, RITES ET TRADITIONS RELIGIEUSES DANS LA CONSERVATION ET LA MISE EN VALEUR DU PATRIMOINE IMMOBILIER CHEZ LES DOGON

**A**ru est un haut lieu d'histoire, du pouvoir et de culte en pays Dogon. Son nom est très souvent lié à différents mythes évoqués à travers les systèmes de pensées connus chez les Dogon. C'est donc un centre important de la mythologie et de la cosmogonie dogon dont un des symboles matériels est le temple du Hogon.

Le site même d'Aru est localisé en région des falaises au nord-est, à 8 kilomètres environ de Sangha, près de Kundu. C'est un espace religieux réputé depuis la longue et difficile migration des Dogon-Mandé au XIV<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècle. La localité était densément peuplée, mais depuis la pacification de la région à la suite de l'occupation coloniale française à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le processus de migration vers les plaines fertiles du Bombu l'a vidée de ses habitants. Actuellement seuls y demeurent, le Hogon, le «kajanè» son assistant principal et sacrificateur et leurs familles.

Aru est un des trois (ou quatre?) groupes claniques qui essaimèrent sur l'actuel territoire occupé par les Dogon : Dyon, Domno-Omno et Aru. Des villages ou des quartiers de villages tels Yougo Dogorou, Yougo Piri, Tyiogou, Dyamini, Madougou, Pégué, Téréli, Nombori sont peuplés de descendants lignagers du clan Aru.

Si on se réfère aux traditions orales locales et à certaines sources écrites, le pouvoir magico-religieux et l'importance du patrimoine rituel d'Aru sont renommés et très répandus : «...Quant à la suprématie actuelle du Hogon d'Aru, elle est attribuée à sa maîtrise

exceptionnelle de la magie, pratique forcément ambivalente et difficilement dissociable des pratiques de sorcellerie ; ce qui ne signifie pas que le Hogon d'Aru est présumé sorcier ; il est simplement censé disposer de «moyens magiques» suffisamment puissants pour manifester et imposer son autorité sur l'ensemble du pays dogon » (CNRS 1993). A ce titre, Aru et son sanctuaire du Lèbè est un centre temporel essentiel de symboles mythico-religieux et de la cosmogonie dogon.

Le Temple d'Aru c'est d'abord le culte du «Lèwè» ou «Lèbè» qui est directement associé au Hogon qui en est le prêtre unique.

«Lèbè est l'ancêtre le plus ancien auquel se réfère la mythologie dogon, il est le premier, dit-on, qui mourut sous sa forme humaine... transformé en serpent, il suivit ses descendants dans la migration qui conduisit ceux-ci jusqu'aux falaises de Bandiagara... chaque année, le moment le plus important de la fête des semailles est celui où le Hogon, gardien du culte, premier membre et chef de la communauté, offre, au nom de tous, un sacrifice sur l'autel Lèbè, invoquant l'ancêtre qui, le premier, mourut, mais ressuscita, comme les plantes meurent chaque année pour renaître au début de l'hivernage, avec les premières pluies» (Paulme 1940).

Le sanctuaire existerait depuis le XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle, suite à l'occupation de la région des falaises de Bandiagara par les Dogon. Aru était alors un centre décisionnel suprême et incontournable en ce qui concerne la vie sociale, religieuse, économique et

FIGURE 101  
Le Hogon assis  
devant le temple  
de Aru lors d'une  
consultation  
privée.

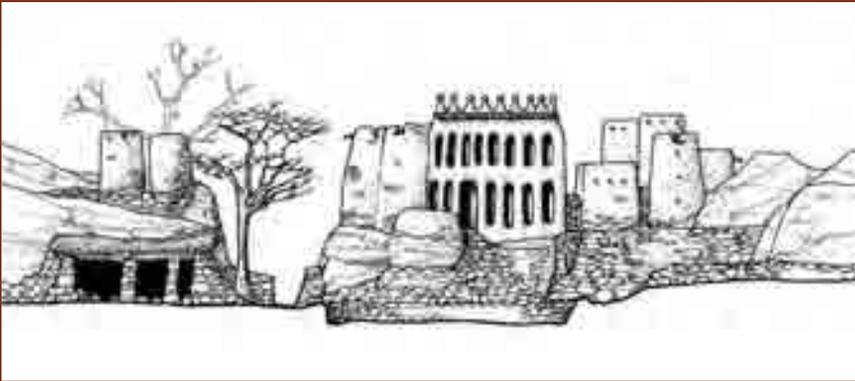
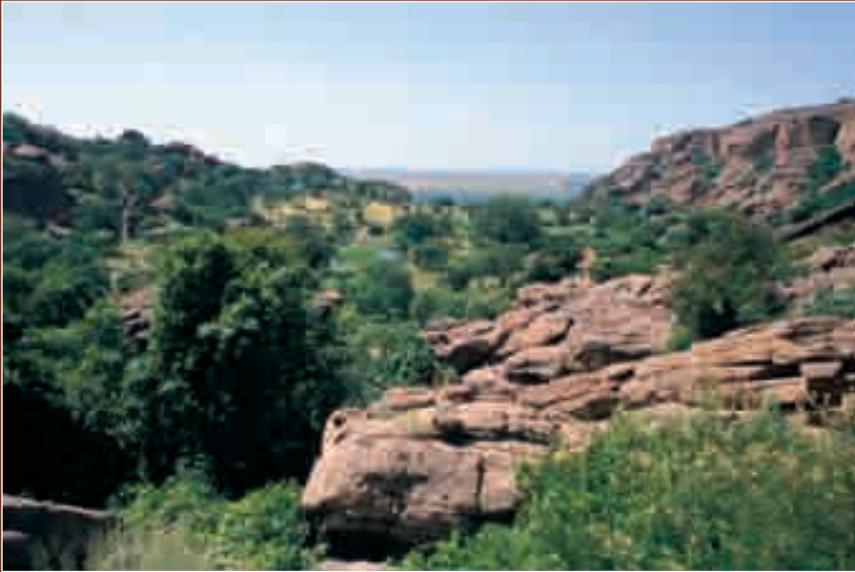


FIGURE 102 (en haut) La vallée du temple de Aru. Le temple est situé sur une hauteur rocheuse (à gauche sur la photo).

FIGURE 103 (en bas) Façade Est du temple et des constructions qui lui sont liées (d'après W. Schijns).

politique de diverses communautés dogon de la région, à cause de la présence du Hogon, dignitaire religieux très respecté durant une longue période.

Le temple d'Arù est l'un des rares témoignages encore existants de l'architecture religieuse traditionnelle dans la région dogon. Il est surtout un édifice imposant, tant par son style architectural très original que par le rôle spirituel et cultuel qui lui est dédié par beaucoup de communautés dogon. Pour cette raison, depuis des siècles, le monument fait l'objet d'entretien annuel au cours de cérémonies et rites liés à la fête du Bulo (fête des semailles) qui regroupe en principe tous les descendants du clan Arù. Le Bulo fait partie d'une série de cérémonies agraires traditionnelles qui connotent la succession des opérations relatives à la fécondité des champs sur l'ensemble du territoire dogon.

Ces cérémonies rituelles du Bulo se déroulent en trois étapes successives importantes, durant au moins trois jours :

- La cérémonie lignagère d'offrande des prémices aux autels d'Amma et aux sanctuaires totémiques (binu) ;
- Le crépissage à l'argile du grand temple et la reprise de dessins totémiques traditionnels ;
- La célébration de la fête des semailles elle-même (bulo ou bulu), à travers chants et danses dans la cour du temple et au cours de laquelle tous les dignitaires et chefs de lignage vont saluer le Hogon,
- Le rassemblement de tous les membres présents en vue de se faire des bénédictions mutuelles pour une bonne saison des pluies et des bonnes récoltes.

### Description du temple d'Arù

Edifié sur un éperon rocheux au centre-est des falaises, à plus de 400 mètres d'altitude, le sanctuaire d'Arù ou maison du Hogon est un joyau architectural exceptionnel. Il est construit dans le style traditionnel des gin'na dogon (grandes maisons de lignage) dont les façades sont creusées de niches carrées ou rectangulaires, selon les aires culturelles.

Le bâtiment, haut de plus de quatre mètres, est flanqué de neuf pitons coniques, surmontés d'œufs d'autruche.

« La forme générale de la demeure évoque l'arche du Nommo, sous la forme du panier, tadu, renversé, la terrasse étant sensiblement carrée et la demeure arrondie (à l'exception de la façade). Les niches de la façade évoquent les compartiments de cette arche, tout ce qu'ils contenaient et qui s'est déversé sur la Terre. Les neuf pitons, arsobo, qui la surmontent sont les huit graines de céréales et celle du calebassier, créées au ciel par Amma ainsi que les étoiles des Pléiades qui en sont le symbole céleste. Ces pitons sont surmontés d'œufs d'autruche qui représentent « l'œuf d'Amma », c'est à dire le sein où le Créateur a réalisé l'univers » (Dieterlen 1982 : 45).

Les matériaux de construction utilisés pour l'édification du bâtiment sont la pierre et l'argile. Une estrade a été placée à côté de la porte d'entrée principale faisant face à l'est ; elle est réservée au Hogon à l'heure de grandes audiences, pendant ses heures de repos l'après-midi ou à l'occasion de certaines cérémonies rituelles solennelles. Des greniers à mil sont construits tout autour de l'édifice ainsi qu'un enclos à moutons (ces moutons sont offerts généralement pour des sacrifices rituels). Du côté sud-est du temple un toguna de forme circulaire fut réalisé pour le dignitaire et ses principaux conseillers.

- 1 demeure du Hogon (ginna)
- 1a entrée (day)
- 1b espace réservé au Hogon (dê bere)
- 1c lit de l'épouse du Hogon
- 1d lit du Hogon
- 1e entrepos (kana)
- 1f véranda
- 2 grenier circulaire
- 3 maison des fétiches
- 4 cuisine (obolo)
- 5 patio (gonno)
- 6 maison du conseil (togu na)
- 7 poulailler (ene ginu)
- 8 mare/espace de danse (tay)
- 9 enclos des animaux (belu)
- 10 case de passage (dunoy)
- 10a espace pour dormir
- 10b cuisine (obolo)
- 11 mortier en bois (kuna)
- 12 autel

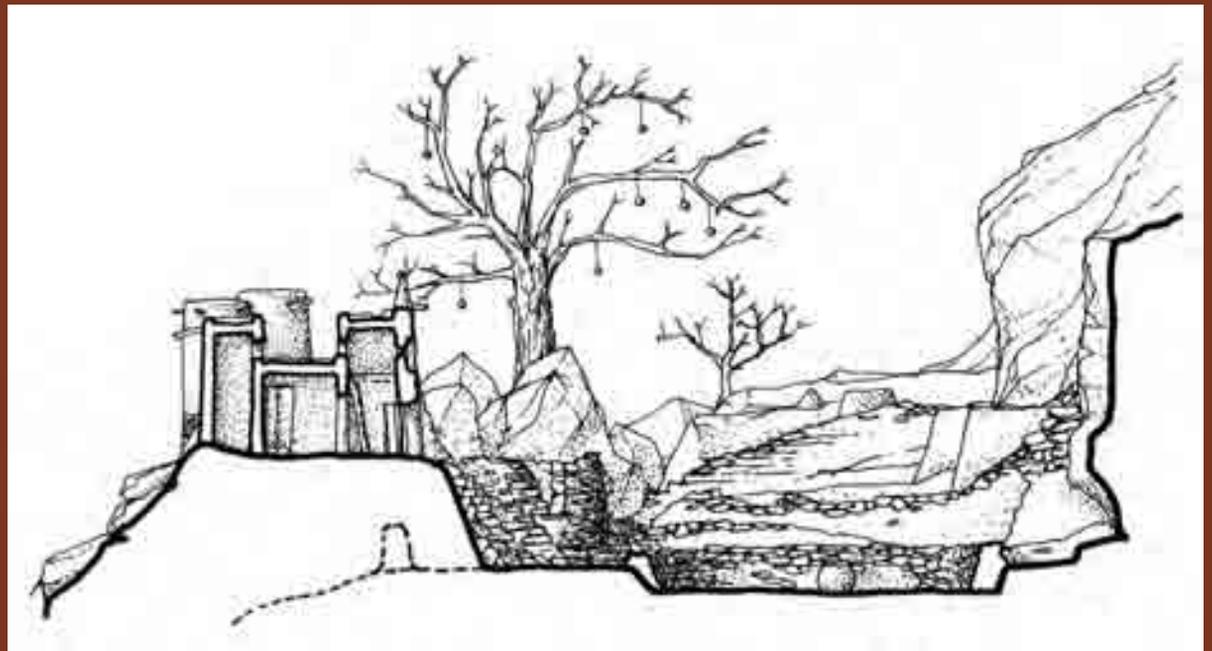
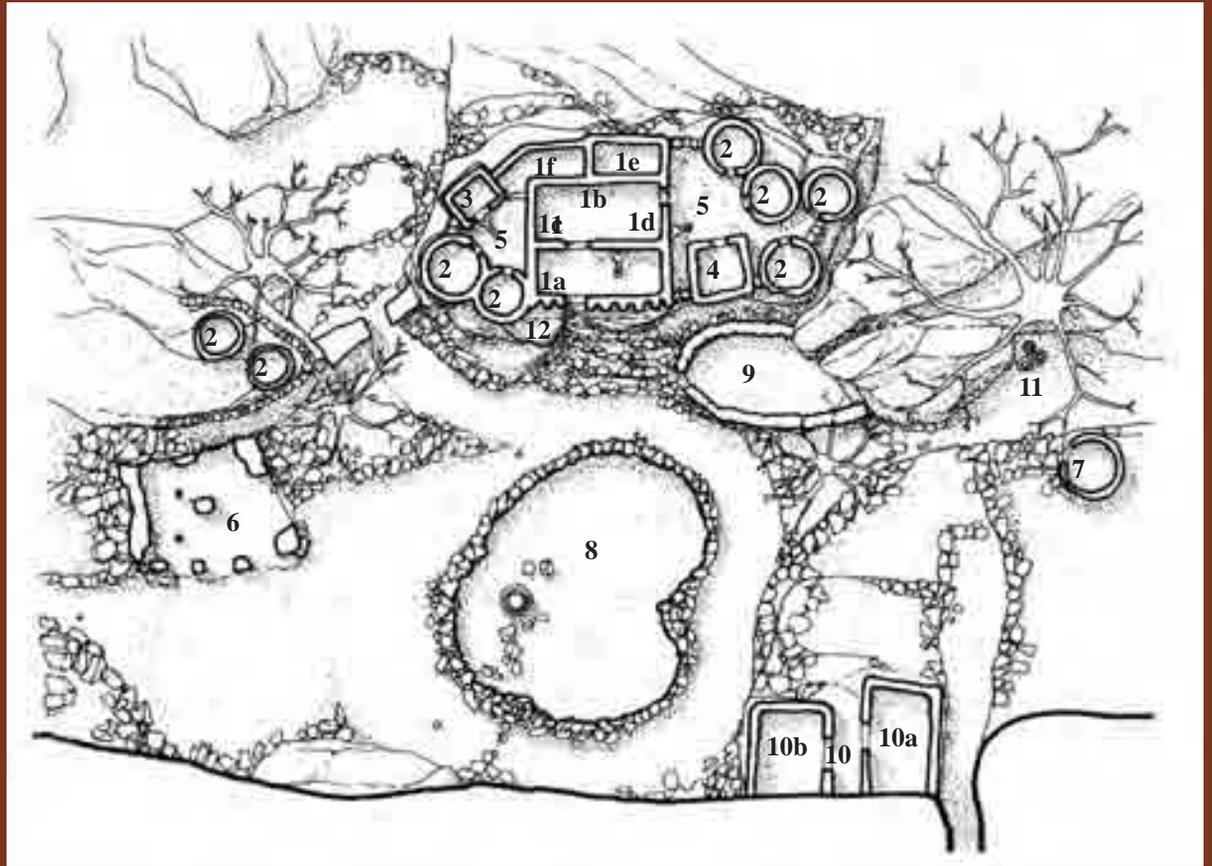


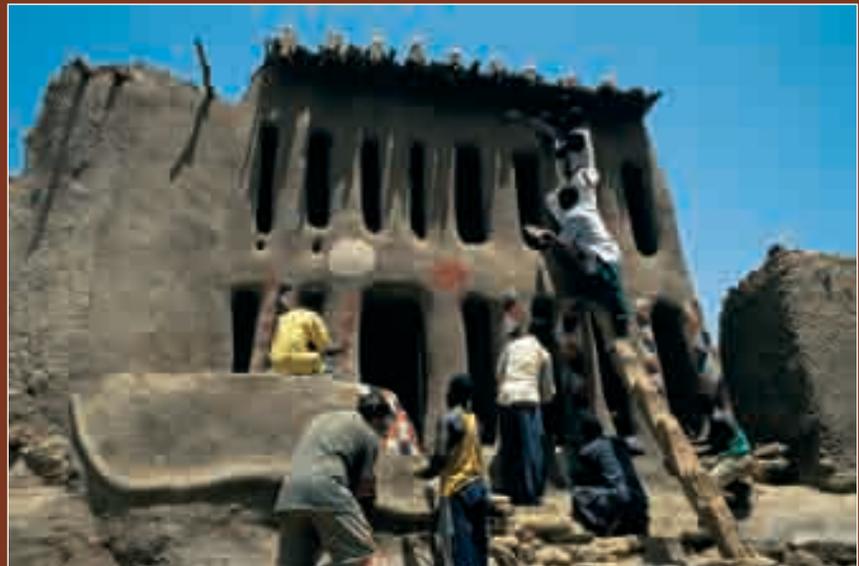
FIGURE 104  
Plan et coupe du site du  
temple de Aru (d'après  
W.Schijns).



FIGURE 105 (en haut à gauche) Les peintures effacées par la pluie seront refaites.

FIGURE 106 (en haut à droite) Vue générale du temple avec l'espace de danse au premier plan à droite.

FIGURE 107 (à droite) Reprise des peintures tricolores, troisième jour de la fête du *Bulo* en 2002.



D'autres maisons existent sur l'aire immédiate du temple ; la plupart sont des sanctuaires (binu) qui abritent des objets et du matériel rituels ou des maisons d'habitation.

Chaque année, la façade principale du temple est crépie à l'argile, à l'occasion de la fête du *Bulo* qui se déroule en principe à la sixième lune de l'année. Les dessins totémiques trichromes figurant le système du monde, sont également rafraîchis dans leurs couleurs traditionnelles habituelles : le rouge d'ocre, le noir du charbon et le blanc de la bouillie de riz local.

« La façade de la maison du Hogon est presque entièrement recouverte de figures dites tonyu lelemu, «schémas variés», qualification qui s'applique aux

dessins en couleurs. Elles sont rafraîchies chaque année avant les cérémonies qui précèdent les semailles. Les trois couleurs – noir, blanc et rouge – dont sont faits ces dessins connotent trois des quatre éléments, respectivement l'eau, l'air et le feu, l'élément terre étant représenté par la paroi de la façade elle-même» (Dieterlen 1942 : 49).

#### Déroulement de la cérémonie rituelle du *Bulo* d'Aru

«Les rites débutent par un sacrifice effectué par l'assistant du prêtre Mangara, offert par tous les ressortissants du clan au Nommo «de la mare». Ce jour-là, après une séance divinatoire, sera déterminée la date de la cérémonie principale» (ibid. 91).

La fête annuelle des semailles à Aru se résume à trois dimensions distinctes mais corrélativement indissociables :

- la dimension cérémonielle et rituelle régie par les nombreux sacrifices effectués sur les huit autels familiaux (vageù) et au niveau des principaux sanctuaires d'Aru (Mana-ama, Mangara, Lèbè) ;
- la dimension matérielle physique dominée par les travaux d'entretien du temple et des différents binu ;
- la dimension immatérielle, spirituelle et festive, caractérisée par des nombreuses prières, veillées culturelles et danses, dirigées par le Hogon et les trois Ogo tèm (prêtres du Hogon qui peuvent être considérés comme des ministres du culte).

Cette année, la fête s'est déroulée du 18 au 21 mai 2002 ; elle a regroupé un nombre relativement important de participants qui se réclament du clan Aru.

#### Premier jour du Bulu

Le premier jour du bulu est marqué par des cérémonies et rites qui se déroulent sur les différents grands fétiches à l'intérieur du temple et au niveau de sanctuaires importants tels «Mana ama» et «Lèbè». Sur ces différents autels, le sacrificateur égorge les moutons ainsi que sur tous les lieux nécessitant des purifications, ceci pour l'obtention de la pluie indispensable aux germinations.

Ces divers lieux de culte sont censés protéger toute la communauté et les sacrifices qui s'y passent sont destinés à obtenir la protection des ancêtres défunts pour des bonnes récoltes et la régénération de la végétation.

Les différentes offrandes sacrificielles sont faites par les trois Ogo tèm (Ogogènè, Ogopani et Ogonkongò) en plusieurs endroits, à l'intérieur et tout autour du temple. Les libations de bouillie de mil et les immolations de bêtes (moutons, chèvres et poulets) sont généralement les deux formes de sacrifices effectués en divers lieux de culte et sur les autels.

Le même jour, des jeunes ressortissants du clan Aru, venus de plusieurs localités (souvent à plus de 40 kilomètres du site du temple), transportent l'argile sur leur tête pour la stocker au pied de la maison du Hogon. La carrière d'argile, bien que située sur le plateau d'Aru, est assez distante du temple.

#### Deuxième jour de la fête du Bulu

À partir du deuxième jour, commencent véritablement les travaux d'entretien du temple. Le matin, l'argile stockée au pied du temple est pétrie, mélangée à de la paille. C'est ensuite que les jeunes commencent le travail de crépissage sous l'œil vigilant des adultes et

des responsables de culte. L'enduit concerne tout le bâtiment mais principalement la façade qui doit revêtir tous les symboles mythologiques et cosmogoniques importants des dogon et du clan Aru.

À la fin des travaux qui durent toute la matinée, les trois Ogo tèm ou seulement un d'entre eux, procèdent à la «purification» de tous les ouvriers ayant touché le temple, en leur faisant croquer du charbon.

L'après-midi, certains autres rites et sacrifices sont accomplis pour les vageù (ancêtres du lignage) au niveau des principales gin'na d'Aru. Ces cérémonies rituelles sont effectuées par les responsables des huit grandes familles indivises ou leurs représentants.

#### Troisième jour

C'est le jour de la reprise des peintures trichromes faites sur la façade principale du temple. Selon des informations que nous avons recueillies, ce travail est traditionnellement l'œuvre de descendants du clan Aru du village de Nèni (précisément du quartier de Nèni-Sese), localité des falaises située à quelques cinq kilomètres au sud-ouest d'Aru.

Ces peintures sont presque toutes délavées par les pluies de la saison dernière ; ce qui nécessite un nouveau traçage effectué à l'aide de couteaux par certains artistes locaux. C'est ensuite que les jeunes repassent les peintures sur la façade, en utilisant des épis de mil comme pinceaux. Auparavant, les différentes couleurs traditionnellement utilisées (à base de charbon, d'ocre rouge et de farine de riz local) sont écrasées sur des meules dormantes disposées dans la cour du Hogon. La couleur blanche à base de riz est l'œuvre des femmes qui l'écrase sur la meule, tandis que l'ocre et le charbon sont écrasés par les hommes.

Parmi les figures symboliques reproduites à la peinture, l'importance de certaines dans la mythologie et la cosmogonie dogon mérite d'être soulignée. C'est le cas d'éléments cosmiques tels le soleil, la lune ou de certains astres (Pléiades, Venus notamment) ; d'autres figures évoquent l'agriculture et les semailles ou encore la personnalité du Hogon (serpent Lèbè, bonnet du Hogon).

Le troisième jour, dans l'après-midi, se déroule dans la cour du Hogon la cérémonie principale du Bulu, qui groupe les prêtres et chefs de lignage, le griot et les membres présents des trois sous-groupes du clan Aru. Commencent alors un mouvement de défilés faits de chants et de danses que chaque sous-groupe clanique effectue à tour de rôle, avant de s'introduire dans le temple pour boire la bière communuelle avec le Hogon. La fête se termine au petit soir par le lancement d'épis de mil que le Hogon effectue à partir de la terrasse de sa demeure. Ces épis de mil sont prélevés dans son

grenier et destinés aux membres du clan massés dans la cour, afin qu'ils puissent mélanger les grains à leurs propres semences.

« Le lendemain matin, après le sacrifice, tous les chefs de lignage et dignitaires venus pour les cérémonies vont saluer le Hogon qui les attend à l'intérieur de sa maison. Les descendants des fondateurs des « 3 seuils d'Arou » entrent les premiers. Les autres chefs de lignage de chaque localité entrent à tour de rôle. Quand tous sont entrés puis sortis, les adjoints du Hogon cachent l'entrée de la porte avec une couverture et en posent d'autres sur l'estrade. Ils aident le Hogon, qui a sur l'épaule la couverture kèbèlè pey, à sortir de sa maison et à s'asseoir sur son estrade. Le dignitaire offre aux visiteurs une jarre de bière. Son fils monte sur la terrasse et jette des épis de mil provenant du champ du Lèbè que les assistants ramassent. Le Hogon remercie tous les assistants ; l'un d'eux prend la parole et s'informe de la pluie auprès du dignitaire. Ce dernier répond en lui disant que le nécessaire sera fait pour qu'il y ait de la pluie pour tout le monde et pour tous les champs. Il leur adresse ensuite des vœux de prospérité » (Dieterlen 1982 : 93).

Les cérémonies du Bulo de mai 2002 se sont déroulées sous la direction du Hogon intérimaire, Ogo Malé, installé depuis juillet 1997 comme prêtre temporaire du temple. L'intronisation d'un nouveau Hogon ne peut intervenir qu'après l'organisation des funérailles du défunt par sa famille dont un membre (le frère du Hogon défunt) assure actuellement l'intérim. Ces funérailles n'ont pas encore eu lieu à cause du manque de ressources (financières et matérielles) que la famille doit mobiliser.

### **L'importance des rites et ceremonies dans la sauvegarde d'elements du patrimoine immobilier dogon**

A partir du cas du Bulo à Aru que nous venons de décrire ci-dessus, nous pouvons constater que le patrimoine physique et le patrimoine non physique sont indissociablement liés chez les dogon. La dégradation de l'un peut irréversiblement entraîner le dépérissement de l'autre. Tout comme nature et culture sont dialectiquement liées, l'immatériel émane le plus souvent de phénomènes matériels tangibles dont il est le démiurge et qui, en tout état de cause, en est le repaire, en ce qui concerne la construction, la compréhension et l'interprétation du monde.

Ces considérations philosophiques et religieuses confèrent au patrimoine du pays dogon une dynamique de conservation durablement encrée en l'homme lui-même. C'est une des mesures endogènes essentielles par lesquelles la culture dogon a su conserver la

quintessence de ses valeurs culturelles fondamentales, comparativement à d'autres groupes ethniques au Mali et en Afrique subsaharienne.

Plusieurs cérémonies à caractère rituel ont périodiquement lieu au pays dogon ; elles contribuent significativement à la préservation d'une catégorie de patrimoine immobilier (sanctuaires, gin'na, autels et greniers à mil) en raison de leur caractère cyclique.

La conservation de ces pratiques ancestrales et leur transmission de génération en génération à travers l'organisation de cérémonies et traditions religieuses de ce genre sont une voie sûre et durable pour sauvegarder un patrimoine matériel en difficulté. De nos jours, ce patrimoine « plie et ne rompt pas » sous le poids de mutations socioculturelles irrésistibles, effets induits de la mondialisation. Encore dans certaines régions du pays dogon, le patrimoine (tangibles et intangibles) résiste à l'invasion de religions monothéistes importées, à savoir l'islam et le christianisme.

La Mission Culturelle de Bandiagara suit avec beaucoup d'intérêt la perpétuation de pareilles traditions sociales et religieuses et croit réellement qu'elles constituent des filigranes par lesquels la responsabilité communautaire dans la conservation du patrimoine en général peut être mieux partagée.

Les générations actuelles et à venir pourront certainement se réapproprier ce riche patrimoine immobilier dogon, en accordant toute l'importance au maintien des rites et cérémonies hérités des ancêtres.

### **Bibliographie**

- CNRS (1993), 'Chefs sacrés et chefs de guerre dogons : deux pôles du pouvoir', working document de travail présenté au colloque GDR-CNRS 946 'Le pouvoir, la maîtrise et la force, représentations comparées dans les sociétés de la boucle du Niger', 25-26 Mars 1993.
- Dieterlen, Germaine (1982), *Le titre d'honneur des Arou*, Mémoires de la Société des africanistes.
- Paulme, Denise (1940), 'Organisation sociale des Dogon', thèse de doctorat non publiée.



FIGURE 108 (en haut à gauche)  
Le Hogon Ogo Malé est depuis juillet 1997 le  
prêtre temporaire du temple.



FIGURE 109 (en haut à droite)  
Le *toguna* situé à gauche du temple.

FIGURE 110 (à droite)  
Un des village à proximité du temple.







ISAYA O. ONJALA, Architecte, Musées nationaux du Kenya  
 EPHRAIM K. KAMARU, Chercheur, Musées nationaux du Kenya

## 14. Thimlich Ohinga

### PRATIQUES TRADITIONNELLES DE CONSERVATION

Le site de Thimlich Ohinga se trouve dans la Province de Nyanza au Kenya, à quelque 181 km au sud de la ville de Kisumu. Il est situé sur le flanc d'une colline à 46 km au nord-ouest de Migori, le centre urbain le plus proche. On accède au site par Migori ou bien Homa Bay, une autre ville située à environ 54 km au nord du site.

Thimlich Ohinga est un paysage culturel dont l'élément principal est un complexe construit en pierres au XIV<sup>e</sup> siècle, témoignage du type de construction des premiers établissements situés dans le bassin du Lac Victoria. Le site couvre une surface de 52 acres entourée de fil de fer barbelé. La seule entrée se trouve au nord-ouest.

Le site comprend plusieurs murailles circulaires en pierres sèches qui s'étendent sur la colline. L'enceinte principale (appelée «Kochieng»), les enceintes «Blacksmith» et «Kakuku» sont mitoyennes. Elles représentent certainement l'étendue maximale des enceintes principales à l'apogée du site. Deux extensions ont conduit à la formation d'enceintes individuelles. Trois autres grandes enceintes se trouvent au sommet de la colline. Elles ont des prolongements qui s'étendent sur de vastes surfaces, particulièrement vers l'est.

À l'intérieur des structures se trouvent des enceintes plus petites qui servaient probablement pour le bétail. L'enceinte principale en contient six et les autres au moins une. Il y a également de petits murs circulaires dont les archéologues n'ont pas encore déterminé la fonction. En outre, les enceintes sont soutenues à l'extérieur par des rampes et des contreforts adossés aux murs. Dans les enceintes se trouvent des dépressions que les archéologues ont identifiées comme étant des dénivellements où se trouvaient les habitations. La plupart d'entre elles se trouvent dans l'enceinte principale, apparemment occupées encore récemment. Entre les enceintes se trouvent des passages et des corridors délimités par des murs bas en pierres. Certains ont

été reconstruits durant les travaux de conservation du site. Un site de réduction du fer se trouve en dehors de l'enceinte principale, juste à côté du mur septentrional. On y extrayait par fusion et y travaillait le fer, comme l'indique la présence d'un fourneau contenant des pierres lisses, ainsi que des morceaux de tuyères et un monticule contenant des scories et des déchets de poteries. Dans un rocher des environs, on a aussi retrouvé les traces d'une ancienne version du jeu que l'on appelle aujourd'hui le Bao, sculpté à même la pierre, ce qui indiquerait le déroulement d'activités de loisirs.

En ce qui concerne les méthodes de construction (Onjala, 1990), les murs, sur les parties internes et externes, sont constitués de pierres de toute forme et dimension soigneusement disposées en bordure de mur, alors que des pierres plus petites et moins bien agencées composent l'intérieur. Vu la diversité de formes des pierres utilisées, il n'existe pas d'appareillage clair, comme on peut généralement l'observer dans les murs ou constructions modernes en pierres. Toutefois les pierres sont emboîtées de manière à permettre la bonne stabilité de l'ensemble, sans utilisation de mortier ou de ciment. La hauteur des murs varie entre 1 mètre 50 et 4 mètres 20, avec une épaisseur minimum d'environ un mètre, mais pouvant atteindre deux et jusqu'à trois mètres au niveau des entrées. Pour franchir l'espace à ce niveau là, on a eu recours à l'emploi d'impressionnantes dalles (de pierres) rectangulaires.

D'une façon plus générale, les ouvertures dans les murailles mesurent environ 1 sur 1,5 mètre. L'enceinte principale compte trois entrées. «Kakudu», attenante à l'enceinte principale, a une entrée bien préservée avec des incisions sur la partie externe du mur. L'enceinte «Blacksmith» avait deux entrées obstruées en direction de l'est qui ont été restaurées. On a également ouvert les entrées de plusieurs enceintes au sommet de la colline. Sur les murs, se trouvent des contreforts et autres éléments caractéristiques des entrées, tels les petites

FIGURE 111  
 Entrée principale  
 de Thimlich  
 Ohinga.

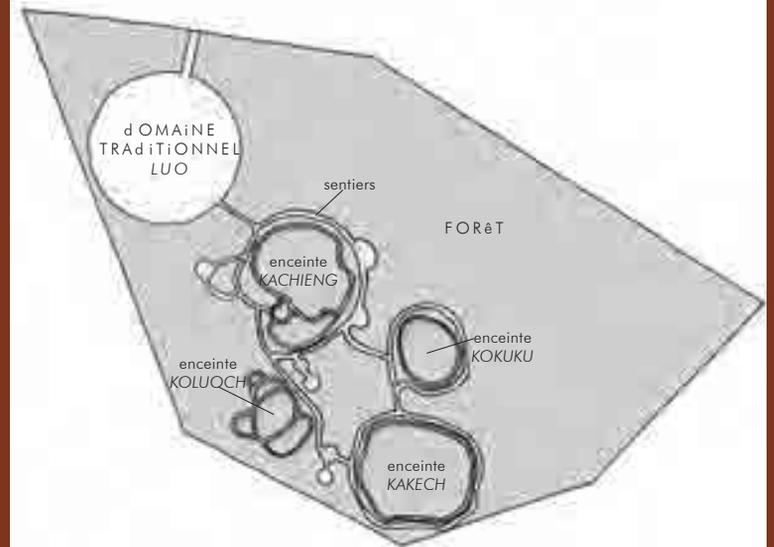


FIGURE 112 (en haut à gauche) Plusieurs grandes pierres plates sont nécessaires pour couvrir la longue entrée principale.

FIGURE 113 (en bas à gauche) Vue de la partie supérieur d'un des murs principaux.

FIGURE 114 (en haut à droite) Plan schématique de Thimlich Ohinga.

terrasses à l'intérieur du mur qui ont dû servir de « tours de guet ». Elles sont situées à mi-hauteur permettant qu'un homme s'y tenant debout puisse observer l'extérieur tout en étant protégé.

La description du site ne serait pas complète si l'on ne mentionnait le « domaine traditionnel Luo » construit au début des années 80 pour être exposé au public. La maison de la première épouse se situe face à l'entrée du domaine, celles des deuxième et troisième épouses de chaque côté. Près de la porte se trouvent les maisons des fils (simba), un enclos pour le bétail et au centre une aire de stockage et un grenier (dero). À une vingtaine de mètres du domaine, se trouve la billetterie qui contrôle l'entrée sur le site. Il s'agit aussi bien d'un centre d'informations que d'un point de vente des billets.

La magnificence du site et son agencement complexe posent la question de sa fonction. Son aspect général fait penser qu'il n'était pas un simple établissement

villageois, mais qu'il était le lieu de contrôle d'un territoire s'étendant bien au-delà des limites actuelles qui ont été fixées arbitrairement. Il serait peut-être même que ce lieu ayant à sa tête un chef puissant n'ait été un centre d'où partirent les conquêtes territoriales vers les régions avoisinantes. Ce fut probablement un centre de décision, mais aussi un haut lieu de pratique de la magie, laquelle était alors une composante fondamentale du pouvoir. D'autres activités importantes s'y déroulaient comme l'échange de biens et le commerce, l'organisation et le contrôle des activités agricoles avec également l'élevage, l'offrande de sacrifices et les prières aux êtres suprêmes, la coordination et l'installation des nouveaux immigrants et la fabrication des produits demandés.

Les recherches archéologiques entreprises ont permis de identifier certaines de ces activités, mais aussi d'imaginer un certain nombre d'hypothèses quant au fonctionnement du site. Celui-ci était probablement un petit centre urbain, avec ses fonctions administratives,

sociales et économiques. Ces activités ont continué jusqu'à ce que les derniers occupants interrompent la tradition ; cette interruption est advenue quand la législation coloniale a commencé à interférer avec les schémas traditionnels. L'abandon du site fut alors inévitable ; il devint un lieu de visites occasionnelles pour communiquer avec les esprits des ancêtres. Quand le Gouvernement du Kenya prit en charge la gestion du site en 1983, sa fonction avait changé, ne servant plus que de lien entre les communautés environnantes et le glorieux passé qui avait généré ces monuments. C'est au nom de ce lien que les dites communautés revendiquent la propriété des lieux ; toutes sentent leur appartenance au site et à son histoire. Les Musées Nationaux du Kenya (NMK), agissant au nom du Gouvernement du Kenya, sont reconnus actuellement comme le propriétaire du site, conformément à l'Antiquity and Monuments Act CAP 215, de la législation Kenyane.

### Histoire de l'occupation du site

L'histoire de l'occupation du site remonte à 500 ans (Wandibba, 1986 ; Onjala, 1990). La tradition orale mentionne parmi les premiers occupants des groupes Bantous, avec les Wagire et les Kamageta. L'installation sur le site et la date de construction des murailles remonte à la période située entre 1590 et 1680, dates auxquelles on a la certitude de l'installation de ces groupes dans la région sud-ouest du Kenya près du Lac Victoria (Ayot, 1979). Ces dates correspondent également aux relevés effectués avec le carbone 14 de 110±80 et 200±80 BP sur des échantillons de charbon prélevés à Thimlich qui, une fois calibrés, donnent un éventail possible allant de 1650 à 1900 ap. J.-C. (Wandibba, 1986).

Selon les traditions orales (Ayot, 1979 ; Onjala, 1990), différents groupes ont successivement occupé le site. Son histoire est caractérisée par une occupation périodique et une émigration jusqu'à l'abandon final au début du XXe siècle. Jusqu'à ce que le groupe nilotique Kabuoch-Kachieng s'y installe en 1688, ce sont surtout les ethnies bantoues qui ont occupé le site. Les nouveaux arrivants ont agrandi les structures existantes et en ont construit d'autres sur la colline. Apprenant que la terre était meilleure autre part, le groupe s'est déplacé et le site est alors tombé aux mains des Kanyamkago conduits par leur chef Ndisio, un sorcier ; ceux-ci étendirent leur territoire vers le sud. Ils s'installèrent finalement sur les rives du fleuve Kuja à une vingtaine de kilomètres. C'est là que Ndisio installa ses quartiers et contrôla une grande partie de la région, y compris Thimlich. Le contrôle d'un territoire aussi vaste, en particulier les terres situées au-delà du puissant fleuve Kuja, ne pouvait tenir longtemps et bientôt le site convoité de Thimlich tomba aux mains du peuple Kadem, un autre groupe - qui s'étendit vers le

sud - en provenance de Raguda dans l'actuelle région de Karungu. Pour des raisons peu claires, le peuple Kadem céda le site au peuple Kanyamwa qui y resta jusqu'au début du XXe siècle. Bien que n'occupant plus le site après cette période, le peuple Kanyamwa continua de le fréquenter pour des raisons variées.

Au cours des périodes d'occupation, le site a subi des modifications avec par exemple l'ajout de murs, l'apport de réparations et il fut généralement bien entretenu. De nouvelles structures ont été construites sur la colline, en particulier par le peuple Kabuoch-Kachieng. Une partie de l'enceinte principale, au nord, a été démolie là où un agrandissement avait été effectué, en réponse probablement à une augmentation de la population. Des enceintes ont été ajoutées à l'enceinte principale, essentiellement dans la partie nord-est, probablement pour la même raison.

Le site a été complètement abandonné au début du XXe siècle. Depuis lors il n'y a plus eu d'occupation active. Des familles des alentours ont continué à y faire paître leurs troupeaux et à cultiver les terres à l'intérieur des enceintes. Cette période correspond à la fin des conflits entre clans et à la demande d'acquisition de terres. Il n'y eut plus de mouvements majeurs de populations dans la région. Celles-ci optèrent pour des installations individuelles «ouvertes» et plus petites car le péril d'animaux sauvages en liberté n'était plus à craindre. Il est peut-être plus important encore de noter que, après la Première Guerre mondiale (1914-1918) et l'installation des colons britanniques, il y eut un effondrement des systèmes traditionnels et des liens de lignage sur lesquels reposaient le maintien et la survie de l'équilibre social. Il était désormais devenu impossible de construire ou d'entretenir des structures aussi massives. Le site s'est dégradé et n'a survécu aux menaces du temps que grâce à sa robustesse unique et au respect des communautés voisines. Il est devenu un site patrimonial culturel reconnu mondialement.

### Pratiques de conservation

Pour regrouper des informations sur les pratiques traditionnelles de conservation à Thimlich, on a eu recours à un certain nombre de sources. Il s'agit tout d'abord des traditions orales enregistrées par des chercheurs (Ayot, 1979 ; Onjala, 1990) et des récits oraux sur les constructions et leurs fonctions, sur les croyances qui y sont liées et les pratiques d'entretien, récits faits par les Anciens encore en vie qui ont vu ou ont connu les occupants du site.

Des analogies ethnographiques ont pu fournir des informations supplémentaires ; en effet, un certain nombre d'habitants du sud-ouest du Kenya continue à recourir à des styles architecturaux similaires pour la construction d'enceintes se trouvant au sein de leurs

propriétés, en particulier pour celles qui protègent les animaux domestiques. Les principes de construction et d'entretien sont semblables et représentent ainsi un pont avec le passé que nous avons exploité pour recréer des activités qui se déroulaient autrefois à Thimlich. Ces sources mises à part, les résultats obtenus par les Projets situés d'Africa 2009 sur le continent africain ont été pris en considération. Des exemples de pratiques de conservation, ainsi que les méthodes appliquées pour faire revivre ces sites, nous ont inspirés pour reconstituer ce qui aurait pu être la réalité à Thimlich. A la suite de la session de formation organisée par Africa 2009 qui s'est tenue à Mombasa en 1999, des projets de conservation du site de Thimlich ont été étudiés. Des maçons détenteurs des traditions ont été identifiés, interviewés et embauchés pour commencer à travailler sur le site. Les activités de conservation qui aboutirent à la restauration des murs et d'autres éléments se sont déroulées de 2000 à 2002. En même temps, on recueillait également des informations sur la vie communautaire, à savoir sur les prises de décision, les croyances, la construction et l'entretien. Cela a aidé à retrouver les étapes de la création et de l'entretien du site.

Il semble que les pratiques traditionnelles de conservation aient été ancrées dans une structure sociale complexe. Le site, et plus particulièrement les enceintes, faisait partie d'un système d'organisation sociale, en dehors duquel la désagrégation et les attaques venant de l'extérieur semblaient inévitables. Cela impliquait l'établissement d'un ensemble d'interdits et de tabous, dont les lois invisibles protégeaient le site et ses remparts. Le village avait un rôle féminin, celui d'une mère qui satisfait les besoins de ses enfants. Les enceintes qui avaient un rôle protecteur étaient en revanche perçues comme un élément masculin. Elles ne devaient donc subir aucune intervention ni être détruites. Le chef et les anciens de la communauté, étaient responsables du respect de cette tradition. Il existait pour ce faire des lois, des interdits et des tabous visant à assurer le bon entretien des enceintes, comme par exemple, la sensibilisation à la sainteté des lieux, le recours à des récits et à des proverbes enseignés aux enfants dès leur plus jeune âge pour les décourager à intervenir sur les structures, les punitions et/ou les malédictions incombant à tout contrevenant, l'indication des seuls endroits par où l'on devait entrer et la responsabilité de chaque habitant de guider les visiteurs et de leur apprendre les règles du bon comportement dans le village.

Comme d'autres structures tels les habitations et les sanctuaires, on pensait que les murs construits à l'intérieur du site établissaient un lien avec les esprits des ancêtres. C'est pourquoi tous les occupants les

respectaient et évitaient de commettre des actes pouvant leur porter préjudice. Cette marque de respect a contribué à la protection du site, même après son complet abandon au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il est interdit de détruire volontairement une vieille demeure. Dans le cas des enceintes, toute intervention directe était évitée pour minimiser les interférences pouvant causer leur éventuelle destruction. On ne pouvait interagir qu'à certains endroits, à savoir les portes d'entrée et avec la permission des Anciens qui représentaient également un lien entre la population et le monde des esprits. Désobéir à ces lois régissant la sécurité des murs signifiait se retrouver face aux esprits protecteurs qui les habitaient. Cela signifiait aussi devoir affronter la colère des esprits, ce que nul ne souhaiterait qu'il advînt. Les croyances jouaient donc un rôle important dans la protection du site.

L'entretien et les réparations des divers éléments du site se déroulaient probablement suivant un schéma comportant quatre phases principales, à savoir, 1) l'inspection et le contrôle régulier, 2) l'évaluation du problème posé, 3) la mobilisation de la main-d'œuvre et des ressources nécessaires, 4) l'entretien et les activités courantes de réparation. L'inspection et le contrôle des murs pour identifier toute menace incombant à chaque habitant. En cas de problème, un rapport était présenté au chef et aux Anciens qui devaient mettre au point une stratégie appropriée en vue d'une rapide solution. Ces rapports consistaient essentiellement à alerter les autorités sur un point, par exemple une partie du mur écroulée ou sur le point de l'être. Le chef en personne, avec le concours des Anciens, inspectait et contrôlait les murs. Il faisait de temps à autre une inspection de contrôle. Il s'agissait d'une pratique habituelle accomplie à intervalles réguliers en compagnie des Anciens et qui devenait obligatoire en période d'hostilité avec des clans qui auraient pu attaquer le village. Tout comme le chef et le Conseil, les Anciens, dans diverses parties du village, accomplissaient des inspections quotidiennes. La tradition voulait qu'ils se lèvent avant les autres habitants pour contrôler l'enceinte et les murs, au cas où il se serait produit quelque inconvénient durant la nuit. Ils devaient en outre faire une nouvelle inspection le soir au moment de la fermeture des accès au village. Ce contrôle permettait de détecter rapidement tout problème concernant les murs d'enceinte du village et d'y porter remède.

Une fois le problème identifié et les autorités supérieures informées, les personnes intéressées se rendaient sur place pour approfondir la question. Cette opération consistait à examiner les causes du problème pour tenter de le résoudre. Il est probable qu'à ce stade on ait consulté des experts, en particulier des experts de la tradition du village ou même étrangers au village.



FIGURE 115 Une vue des enceintes depuis le sommet de la colline.

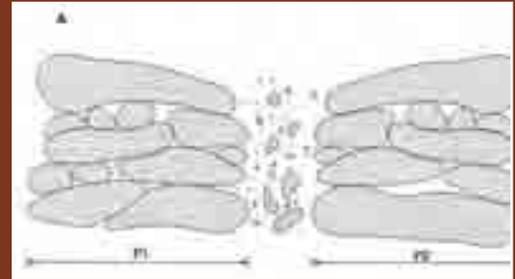
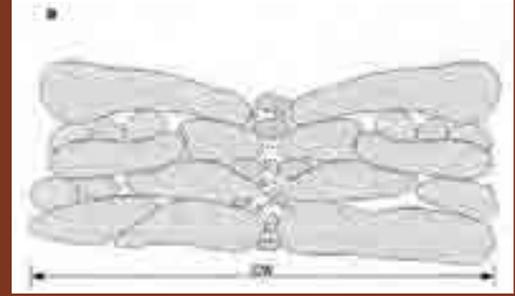


FIGURE 116 Schéma montrant les différents systèmes d'appareillage des pierres.

Ils donnaient leur avis sur les méthodes à suivre et sur les matériaux à utiliser sans endommager les murs ou d'autres éléments du site. Un diagnostic exact du problème ouvrait ensuite la voie à la mobilisation de la main-d'œuvre et des ressources requises pour le travail de manutention et de réparation. Cette activité relevait de la responsabilité des Anciens et, parfois, l'autorisation du/des chef/s du village était nécessaire. Conformément à leur rôle de liaison avec le monde des esprits, les Anciens avaient autorité sur les personnes qui travaillaient sur les murs où les esprits logeaient. Les petites réparations étaient effectuées par des résidents ; ils employaient des matériaux provenant de la partie du mur qui s'était effondrée.

Les réparations de plus grande ampleur nécessitaient l'emploi de matériaux supplémentaires, en particulier de pierres transportées de lieux plus distants, en dehors du périmètre de l'enceinte. Les Anciens mobilisaient alors la main-d'œuvre nécessaire pour le transport des matériaux. Se formaient ainsi des groupes de travail de support au travail habituel, appelés *saga*, un système d'organisation sociale dans lequel des membres de la communauté se regroupaient pour effectuer des tâches au bénéfice de la communauté, dans son ensemble ou au profit de certaines catégories. Le même système était employé pour la construction des enceintes en pierres. Répondant à un appel, plutôt à un ordre, du chef du village, les groupes des *saga* se rassemblaient rapidement et effectuaient les travaux dans les plus brefs délais.

L'entretien à proprement dit et les travaux de réparation étaient du ressort de la communauté. Hommes et femmes participaient aux activités des *saga*. Dans le cas d'écroulements, les hommes s'occupaient des murs, étroitement surveillés par des experts et des Anciens, alors que les femmes et les jeunes gens transportaient ou fournissaient les matériaux de construction nécessaires aux différents endroits. Les femmes plus âgées préparaient le repas qui était consommé en fin de journée et suivi de la dégustation de bière traditionnelle. Le *nvuka* (une bouillie à base de farine et d'eau) était préparé en grande quantité et servi durant la journée de travail.

Le système des *saga* était la pierre angulaire permettant la construction de tels sites fortifiés nécessitant une main d'œuvre très importante et qui requerraient une rapidité d'action. C'était la seule façon d'exécuter immédiatement les principaux travaux d'entretien et/ou de réparation et de construire d'autres bâtiments (habitations, magasins). Ce système permettait de résoudre le problème de la main-d'œuvre nécessaire à la construction et à l'entretien des murs massifs en pierres, pour que les faibles et les forts puissent de façon égale bénéficier de la sécurité conférée par de hautes murailles protégeant leurs biens (bétail, moutons et chèvres ou autres animaux domestiques comme les chiens, les chats et les poules). On recourait également à ce système en cas d'agrandissement du site rendu nécessaire par une augmentation de la population. Ce système des *saga*, à la base de la construction et de

FIGURE 117 Un exemple de mur non restauré.



FIGURE 118 Un des murs restaurés.



l'entretien du site et profondément enraciné dans la tradition. Il a prospéré jusqu'à l'époque du colonialisme qui a malheureusement mit fin à la plupart des systèmes traditionnels et a contribué à l'éparpillement des populations.

### Organisation et évolution

La disposition du site révèle une structure de l'habitat élaborée et une société bien organisée. La tradition orale et les études archéologiques montrent que la nature et la conception du site ont évoluées au fil du temps.

L'enceinte majeure, la plus ancienne, a joué un rôle primordial dans ce processus d'évolution. Ses murailles élevées, ses moindres détails relevant d'un système de sécurité élaboré, le grand nombre d'enceintes internes spacieuses, contenant de nombreuses habitations, indiquent son rôle fondamental. L'ordonnement et l'évolution du paysage culturel se sont très probablement reflétés dans l'existence même de l'enceinte.

Un certain nombre d'événements caractérisent et définissent l'histoire et l'organisation du site. Le premier est le choix de la région qui a déterminé la création du

site vers le quatorzième siècle (Ayot, 1979). Ce fut le résultat de deux épisodes migratoires importants, le premier desquels correspond à l'expansion de groupes bantous depuis l'Afrique méridionale et centrale vers le nord. On assista alors à l'occupation de la majeure partie des terres de la région des lacs, en Tanzanie, au Rwanda et au Burundi et dans certaines régions du Kenya méridional et de l'Ouganda. Le deuxième épisode concerne l'expansion des groupes nilotiques du nord vers le sud le long de la vallée du Nil. Ces populations occupèrent une grande partie de l'Ouganda actuel et se déplacèrent vers la région de Nyanza au Kenya. Les groupes bantous furent alors remplacés par les groupes nilotiques dans le sud-ouest du Kenya. Il y eut également des changements importants concernant Thimlich. Sous le coup de la pression démographique, par exemple, on assista à une extension du site avec la création de nouveaux bâtiments pour répondre aux exigences de la population.

L'arrivée des groupes nilotiques introduisit en outre un nouvel élément sur le site. Ce fut la rivalité entre clans qui porta à l'occupation du site par les Kabuoch-Kachieng, les Kanyamkago, Kadem et enfin les Kanyamwa. Cet événement fut l'occasion de changements importants avec l'expansion et la modification de divers éléments pour répondre à des exigences spécifiques. Il porta également à la préservation de l'information sur divers aspects du site et des travaux qui furent exécutés sur le site. Certains groupes gardèrent le souvenir des luttes menées pour le contrôle du site et des terres environnantes. Les chefs prirent d'importantes décisions auxquelles durent obéir leurs sujets. Pour les populations, la grande loyauté entre les chefs facilita l'exécution des devoirs et le respect des obligations.

Le troisième événement fut l'installation du système colonial. Quand les Britanniques s'installèrent dans la région au XIX<sup>e</sup> siècle, les systèmes traditionnels s'effondrèrent et l'organisation du travail changea, tout comme les liens familiaux – ce qui contribua à l'abandon du site et de la construction traditionnelle des enceintes en pierres fondée sur une main-d'œuvre facile à trouver grâce au système des *saga*. Le site est resté sans surveillance jusqu'à ce que les Musées Nationaux du Kenya prennent en charge sa gestion. En 1999, il a été reconnu au plan international comme un des cent sites les plus menacés au monde. Dans le cadre du programme World Monuments Watch, l'American Express Company a financé les travaux de la conservation du site, ce qui a permis de restaurer les parties en voie de détérioration.

Les événements qui ont caractérisé l'histoire du site ont influé sur le contexte social, culturel et économique. La structure sociale qui peut être définie comme le

rassemblement de divers groupes de populations sur le site a changé chaque fois qu'un nouveau groupe est arrivé sur place. Groupes différents, densités diverses de population et pouvoirs politiques y ont contribué inévitablement. Les caractéristiques de chaque groupe ont influé différemment sur le site, menant ainsi à une évolution de l'environnement. Le contexte culturel a évolué dans une moindre mesure car les groupes partageaient des univers culturels semblables. L'introduction de techniques comme le travail du fer par fusion eut lieu en fonction des besoins et intéressa transversalement le tissu social. Les contextes sociaux et culturels ont créé une dynamique économique qui a survécu tant que le site n'a pas été abandonné. Cela commença lors de la création même du site et porta ensuite au développement et au contrôle des zones agricoles concernant les cultures et l'élevage.

Des liens commerciaux avec les Massai ont été établis qui portèrent à l'acquisition de bétail. Trace de cette activité est signalée par la découverte de perles étrangères au site (Wandibba, 1986). Ce dernier est devenu un centre commercial et économique important qui a établi, à son tour, la mise en place d'un contexte économique entièrement nouveau. Il est évident que les dynamiques sociales, culturelles et économiques sont complexes et ne pourront être mieux connues qu'après que le travail de recherche actuellement en cours sur le site ne soit terminé.

## Discussion et conclusion

Les approches traditionnelles à la conservation des sites des murs en pierre dans la région sud-ouest du Kenya ont mis en place un comportement et des règles sociales complexes, qui n'ont pu être tous décrits dans cet article. La préservation des lieux relève de la responsabilité de tous les membres de la société. Il semble donc que les communautés qui ont occupé le site aient possédé les caractéristiques des sociétés hiérarchisées et hétérarchisées. La responsabilité des chefs qui devaient prendre des décisions importantes place ces groupes au nombre des sociétés hiérarchisées. Néanmoins, quand il s'agit de thèmes concernant la conservation, les groupes se sont comportés comme faisant partie de sociétés hétérarchisées. Un système hétérarchisé implique une différenciation sociale horizontale où chaque élément possède la potentialité d'être déclassé (par rapport à d'autres éléments) ou classé de façon différente. Une telle structure comprend des éléments de différenciation horizontale comme les métiers spécialisés, les confréries, les groupes ethniques, les états-cités et les groupes d'âge (Crumley, 1979). Les hétérarchies comptent de nombreux spécialistes de l'information, ce qui permet d'établir un réseau d'informations avec les principaux décisionnaires. Une

autre caractéristique importante des hétérarchies est que l'information n'est ni perdue ni altérée par rapport à sa forme initiale. C'est le contraire de ce qui advient dans les sociétés hiérarchisées.

Le point fort du système de conservation à Thimlich était l'inspection et la surveillance des murs, le relevé de tout problème et sa communication aux personnes compétentes. L'information était d'une importance capitale pour pouvoir prendre de bonnes décisions et porter des jugements qui sachent faire face aux changements sociaux, culturels et économiques. Il n'existait pas de monopole de la gestion de l'information. Celle-ci suivait un flux rapide et horizontal, débouchait sur des réponses concrètes comme l'évaluation des besoins en matière de conservation, le rassemblement des compétences, de la main-d'œuvre et des ressources requises et enfin l'exécution du travail. Un comportement bureaucratiquement limité de la gestion de l'information et des procédures de conservation a permis de créer de façon efficace un système de maintenance globale du site. Dans la pratique, ce fut un élément décisif durant les périodes d'occupation.

La surveillance et la présence de la main-d'œuvre traditionnelle, comme le système des *saga*, ont créé des modalités efficaces et satisfaisantes pour affronter les problèmes posés par la conservation. Bien que l'efficacité de la main-d'œuvre dépendit de la loyauté des sujets envers leurs chefs, c'était surtout le travail de coopération de toute la communauté qui obligeait les habitants à se rendre disponibles pour les travaux communautaires, même en l'absence de chefs reconnus. Ce comportement rappelle les caractéristiques des sociétés hétérarchisées. Ces travaux en commun qui devinrent une pratique habituelle engageaient de nombreux spécialistes. Ils fournissaient d'excellentes occasions pour faire connaître leur savoir mais rarement de façon détaillée. La plupart des maçons traditionnels dispensant des conseils étaient les produits d'un système d'apprentissage, dont la faiblesse était le manque de normes précises. Les experts travaillaient selon des méthodes qui n'étaient pas strictement suivies par leurs étudiants, de sorte que les experts d'aujourd'hui travaillent de façon différente, bien que le résultat final ait le même niveau d'authenticité. La conséquence en est qu'aujourd'hui les professionnels ont des difficultés à maîtriser les méthodes employées dans la conservation traditionnelle. Certaines ont fini par créer davantage de confusion, augmentant la tentation de recourir à l'emploi de savoir-faire modernes. Il faut désormais synthétiser les méthodes traditionnelles de conservation et créer des normes.

La gestion du site par les Musées Nationaux du Kenya a permis de faire des recherches et donc des révélations importantes et a intensifié l'interactivité

entre les professionnels intéressés. Le site jouit de la protection de l'Antiquity and Monuments Act CAP 215 conformément aux lois du Kenya – ce qui a permis d'effectuer des recherches sur des aspects importants du site. Les résultats obtenus sont décisifs pour définir des activités comme les programmes de conservation, de formation et de marketing de ce site mondialement reconnu comme faisant partie du patrimoine. Pour assurer le succès des activités, les Musées Nationaux du Kenya devraient développer un système d'inspection et effectuer des contrôles, conformément aux approches traditionnelles. Les travailleurs actuellement sur le site devraient suivre ces approches, encadrés toutefois par une équipe de professionnels dûment formés, qui inspecteraient et relèveraient les divers éléments du site et affronteraient de façon appropriée les problèmes identifiés. Les Musées Nationaux du Kenya devraient aussi mettre en place une unité de conservation pourvue des ressources nécessaires pour les activités de conservation. Les inspecteurs devraient faire partie de cette unité, évaluer de façon détaillée l'état de conservation des lieux et travailler sur tous les sites requérant leur attention. Cette unité, en collaboration avec des scientifiques, devrait aider à harmoniser les différentes méthodes et mettre au point des normes qui pourront être suivies par toute autre personne travaillant à la conservation du site tel qu'il se présente actuellement. Cela demandera nécessairement une formation préalable. Les Musées Nationaux du Kenya en collaboration avec les organismes internationaux de conservation, comme le Centre du Patrimoine mondial de l'UNESCO et d'autres partenaires devraient faire en sorte que cette formation soit accessible à de nombreux jeunes Kenyans.

## Bibliographie

- Antiquity and Monuments Act CAP 215 du Code des lois du Kenya.
- Ayot, H. O. (1979), *A History of the Luo Abasuba of Western Kenya c 1760 – 1940*, (Nairobi : Kenya Literature Bureau).
- Crumley, C. I. (1979), 'The Locational Models : An epistemological assessment of anthropology and archaeology', in Michael B Schiffer (ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 2 (New York : Academic Press), 141-173.
- Onjala, I. O. (1990), *A Contribution to the study of the South Nyanza Stone Structures with special emphasis on Architecture, Distribution and Settlement history of the region* (University of Nairobi).
- Wandibba, S. (1986), 'Thimlich Ohingini', *Azania* 21 : 134.

