

Traditions et Tabous dans le Complexe Bobaomby, Extrême Nord de Madagascar

Jeanneney Rabearivony

Faculté des Sciences, Université d'Antsiranana, Madagascar

Tiana Andrianina Annick Ranaivoson

Daudet Andriafidison

Raphali R. Andriantsimanarilafy

Madagasikara Voakajy, Madagascar

Sullerot Edhino

Faculté des Sciences, Université d'Antsiranana, Madagascar

Victor Rakotomboavonjy

Luciennot Raharinjanahary

Madagasikara Voakajy, Madagascar

Abdoul Fatah

Faculté des Sciences, Université d'Antsiranana, Madagascar

Jean De Dieu Kalobotra

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Université d'Antsiranana, Madagascar

Hanta Julie Razafimanahaka

Madagasikara Voakajy, Madagascar

Doi: [10.19044/esipreprint.3.2023.p488](https://doi.org/10.19044/esipreprint.3.2023.p488)

Approved: 29 March 2023

Posted: 31 March 2023

Copyright 2023 Author(s)

Under Creative Commons BY-NC-ND

4.0 OPEN ACCESS

Cite As:

Rabearivony J., Ranaivoson T.A.A., Andriafidison D., Andriantsimanarilafy R.R., Edhino S., Rakotomboavonjy V., Raharinjanahary L., Fatah A., Kalobotra J.D.D. & Razafimanahaka H.J. (2023). *Traditions et Tabous dans le Complexe Bobaomby, Extrême Nord de Madagascar*. ESI Preprints. <https://doi.org/10.19044/esipreprint.3.2023.p488>

Résumé

Le respect des normes et des pratiques traditionnelles de la communauté locale est la clef de voûte dans la création d'une aire protégée. Dans l'extrême Nord de Madagascar, une aire protégée est actuellement en phase de création dans le Complexe Bobaomby, une zone riche en biodiversité et en divers sites sacrés. Les communautés locales du site sont composées des adeptes de la tradition et des cultes aux ancêtres. Au cours

des entretiens avec des personnes ressources au sein des communautés et dirigeants des villages, huit sites sacrés constituant des centres de pratiques traditionnelles ont été identifiés dont Ambatomitongoa, Madiromasina, Madirokitamby (Antsahampano), Madirokitamby (Baie de Courrier), Doany-Be, Ambatosariaomby, Ambatonjanahary et Ampasimantoraka. Un rituel traditionnel appelé « joro » marque le commencement de toute investigation dans le territoire de Bobaomby dont la présente étude n'est pas épargnée. Deux « *joro* », l'un à Ambatomitongoa et l'autre à Madiromasina sont décrits et discutés dans cette étude. Quatorze tabous localement appelés « *fady* » et leurs significations traditionnelles ont été recensés à Bobaomby. À Bobaomby, les traditions locales et les règles coutumières sont les garants de la sauvegarde environnementale et de la cohésion sociale ; elles sont aussi la base du système économique local.

Mots-clés : Aire protégée, ancêtre, Complexe Bobaomby, divinité, génie de la terre

Traditions and Taboos in Bobaomby Complex, Northern Madagascar

Jeanneney Rabearivony

Faculté des Sciences, Université d'Antsiranana, Madagascar

Tiana Andrianina Annick Ranaivoson

Daudet Andriafidison

Raphali R. Andriantsimanarilafy

Madagasikara Voakajy, Madagascar

Sullerot Edhino

Faculté des Sciences, Université d'Antsiranana, Madagascar

Victor Rakotomboavonjy

Luciennot Raharinjanahary

Madagasikara Voakajy, Madagascar

Abdoul Fatah

Faculté des Sciences, Université d'Antsiranana, Madagascar

Jean De Dieu Kalobotra

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Université d'Antsiranana, Madagascar

Hanta Julie Razafimanahaka

Madagasikara Voakajy, Madagascar

Abstract

The respect of a local community's traditional practices is a key success for the protected area creation. The process of creating a protected area in the Bobaomby Complex, a rich area in terms of biodiversity and sacred sites in northern Madagascar, is currently underway. At this site, the local communities are composed of followers of the traditional and ancestral worships. During interviews with communities and villages leaders, there are eight sacred sites that constitute the centres of traditional practices identified as Ambatomitongoa, Madiromasina, Madiromikitamby (Antsahampano), Madiromikitamby (Baie de Courrier), Doany-Be, Ambatosariaomby, Ambatonjanahary and Ampasimantoraka. A traditional rite called 'joro' has to be undertaken at the beginning of any investigations in the territory of Bobaomby. Two ceremonies of 'joro' in the sacred sites, respectively, Ambatomitongoa and Madiromasina were described and discussed in this study. Fourteen taboos known locally as 'fady' and their traditional meanings were recorded in Bobaomby. Apart from their environmental safeguard roles: taboos and traditions in Bobaomby generate a cohesion within the social groups, and they are also, locally, the key elements for the economic development.

Keywords: Protected area, ancestors, Bobaomby Complex, divinity

Introduction et contexte

La viabilité des aires protégées est liée à l'existence d'une base scientifique solide combinée à une considération des valeurs spirituelles, culturelles et esthétiques du site (Bernbaum, 2017). Sans considération de ces valeurs et des enthousiasmes locaux, les aires protégées risqueraient de perdre le support de la communauté locale et le rôle de conservation serait à risque (Murray et Agyare, 2018). À Madagascar comme dans le monde entier, plusieurs études sociobiologiques ont montré le succès des aires protégées gérées principalement sur le respect de la religion traditionnelle locale, du tabou et de la norme sociale (Jones *et al.*, 2008 ; Rabearivony *et al.*, 2008 ; Anoliefo *et al.*, 2015 ; Bobo *et al.*, 2015 ; Abugiche *et al.*, 2017).

En termes de traditions, la forêt sacrée est souvent considérée comme le premier temple de toutes forces surnaturelles, lieu de manifestation spirituelle avec lequel l'Homme peut communiquer avec les divinités 'Zagnahary' et les ancêtres 'Razagna' (Schachenmann, 2006 ; Khan *et al.*, 2008). Souvent, plusieurs activités anthropiques préjudiciables à la biodiversité et à l'intégrité de l'écosystème forestier y sont prohibées (Wadley et Colfer, 2004). Dans plusieurs régions du monde, les forêts sacrées sont devenues les refuges les plus sécurisés pour un certain nombre d'espèces menacées (Agarwal, 2016 ; Singh *et al.*, 2017). L'appui technique des organismes internationaux et du service forestier à la communauté de base, la surveillance et l'application stricte de lois (en vigueur) et de conventions sociales 'dina' facilitent le succès de ces aspects traditionnels dans la gestion de sites (Gardner *et al.*, 2008 ; Rabearivony *et al.*, 2008, Andriamalala et Gardner, 2010).

La plupart des études entreprises à Madagascar au sujet des rôles joués par les us et coutumes, les tabous et les religions traditionnelles dans la conservation des espèces et des écosystèmes clés sont généralement concentrées dans la partie Sud de l'Île (Schachenmann, 2006 ; Tengö *et al.*, 2007 ; 2012 ; von Heland et Folke, 2014 ; Fernández-Llamazares *et al.*, 2018). La partie Nord, bien qu'elle soit habitée par des ethnies qui respectent bien les traditionnelles locales, entres autres les Antakarana, Tsimihety et Betsimisaraka (Andriamarovololona et Jones, 2012), très peu d'investigations y ont eu lieu (Golden et Comaroff, 2015a ; Osterhoudt, 2018). Pourtant, la prise en compte de ces aspects non scientifiques de la conservation, surtout lors de la mise en place d'une nouvelle aire protégée, garantirait la pérennité de nouveaux sites (Rabearivony *et al.*, 2008).

La présente étude a été menée dans le Complexe Bobaomby située dans l'extrême Nord de Madagascar pour réconcilier, dès la création de la Nouvelle Aire Protégée, la conservation du site avec les valeurs socio-culturelles locales. Les objectifs spécifiques sont de (i) déployer les maximums d'informations concernant les sites sacrés, (ii) décrire les rites traditionnels ou 'joro' entretenus dans ces sites et (iii) caractériser les tabous ou 'fady' locaux afin de faire sortir l'implication de ces traditions et tabous pour la conservation, la cohésion sociale et le développement économique.

Site d'étude

Le Complexe Bobaomby, une aire protégée en cours de création (Vezina *et al.*, 2020) est distribuée sur les Communes Rurales d'Andranovondronina, d'Antsahampano et de Mangaoka, District d'Antsiranana II, Région DIANA. L'entreprise de création d'une nouvelle aire protégée a débuté en 2018 en engageant plusieurs promoteurs tels que l'Association Madagasikara Voakajy et l'Université d'Antsiranana, en collaboration avec la Direction Régionale de l'Environnement et du Développement Durable, Antsiranana. La délimitation provisoire de la zone à protéger couvrait environ 42 275 ha. Le paysage inclut parmi les écosystèmes les plus fragiles mais négligés à Madagascar (Waeber *et al.*, 2015), formé par la forêt sèche caducifoliée de l'Ouest en plusieurs fragments séparés par des savanes arborées. Les principales pressions anthropiques sont la production de charbon ravitaillant la ville d'Antsiranana et les feux de brousse (Vezina *et al.*, 2020). Bien que le site soit reconnu, au moins dans son extrême Nord (Ampombofofo), comme une zone clé de la biodiversité depuis 2014 (CEPF, 2014), il ne profitait encore d'aucune protection formelle avant la présente initiative. Ces pressions anthropiques ont ainsi alourdi le risque de survie des espèces végétales et animales, endémiques et menacées telles le baobab de Suarez *Adansonia suarezensis* pour les plantes, l'amphibien *Mantella viridis*, le reptile *Paracontias minimus*, l'oiseau *Tachybaptus pelzelinii* ou le lémurien *Eulemur coronatus*. Une aire protégée à usage multiple (IUCN Catégorie V) est ainsi proposée pour renforcer la protection de ces patrimoines biologiques uniques au monde. La présence des populations villageoises riveraines du site, gestionnaires de certains fragments forestiers, et les traditions locales favorables à l'environnement pourraient faciliter cette initiative de création d'une aire protégée.

Méthodologie

Ce travail s'inscrit dans les études socio-économiques préalables à la mise en place d'une nouvelle aire protégée (Vezina *et al.*, 2020). Pour ce faire, des interviews semi-structurés ont été conduits auprès des ménages,

des discussions ont été menées en groupe ou de manière informelle avec des personnes clés comme les anciens sages ou « Raiamandreny » originaires de la région Bobaomby, et des autorités locales entre le 1^{er} février et le 20 avril 2018. Ces interviews et discussions ont intégré plusieurs dimensions qui étaient sociales et économiques en incluant les perceptions de la biodiversité. Pour cet article, nous avons considéré uniquement les informations liées aux traditions et tabous 'fady'. Ces données ont été collectées avec l'approbation préalable des interlocuteurs, facilitée par la participation des natifs de la Région dans l'équipe de recherche. Le nombre d'entretiens variait suivant le site car il y a de villages plus peuplés que les autres. Une discussion en groupe par village a été organisée. L'équipe de terrain participait aussi activement aux événements rituels 'Jôro' organisés dans deux sites, Ambatomitongoa et Madiromasina, afin de les mieux comprendre et décrire ces rituels. L'équipe s'est alors rapprochée des détenteurs des pouvoirs traditionnels pour obtenir plus de détails sur les traditions et tabous.

Résultats

Sites sacrés dans le Complexe Bobaomby

Au total 302 ménages dans 14 villages ont fait l'objet d'enquêtes. A l'issue de ces enquêtes, huit sites sacrés principaux ont été recensés dans le complexe et sont plus particulièrement distribués sur la Commune rurale d'Antsampano à Andranovondronina (Figure 1).

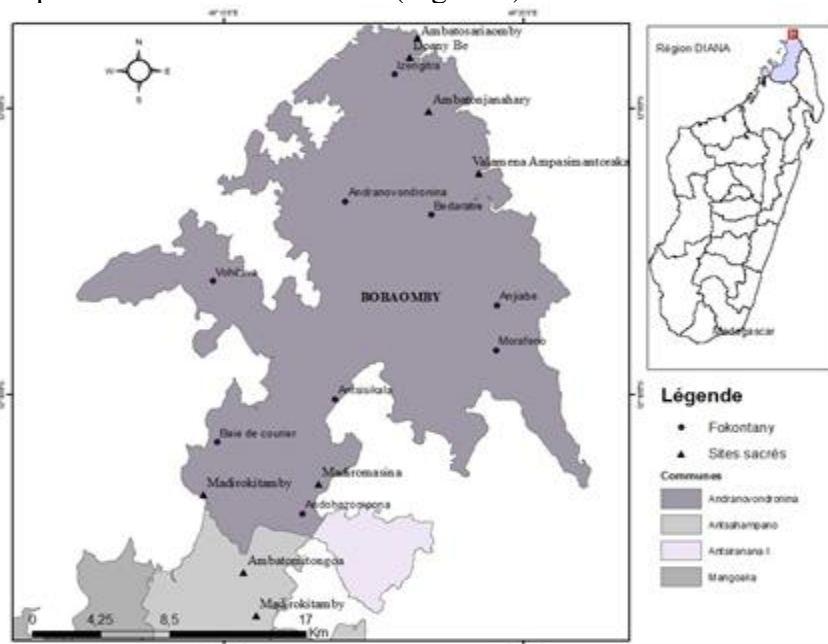


Figure 1. Carte de distribution des sites sacrés

Ces sites se distinguent selon trois paramètres qui sont leur nature (arbre, rocher, montagne ou lieu aménagé), leur localisation (dans une partie du village ou inclus dans la forêt) et leur objectif (lieu de rituel tel 'joro' ou site pour l'appel à la pluie ou site consacré pour les tombeaux) (Tableau 1).

Tableau 1. Nature, localisation, brève description et objectif des sites sacrés à Bobaomby

Site	Nature	Localisation et brève description	Objectif
Ambatomitongoa	Deux blocs de rocheux entassés et dans leur interstice pousse un pied de Ficus d'environ 5 m de hauteur.	Bordant la partie orientale de la forêt dense caducifoliée de Beantely; constitué de formation secondaire	Invocation ancestrale 'Joro' et remerciements aux ancêtres après la réalisation de vœux 'Tsikafara'
Madiromikitamby	Tamariniers enrobés de tissus blancs et rouges	Ils sont deux à Bobaomby. Le premier se trouve à Antsahampano sur le côté droit de la route vers Antsiranana ; le deuxième à la Baie de Courrier en direction d'Andohazompona.	Connexions avec la divinité et les ancêtres pour les vœux et le remerciement
Madiromasina	Tamarinier sacré, enrobé de tissus blancs sur son tronc ; bucranes des zébus suspendus sur ses branches	Localisé dans une vaste savane herbeuse, quasiment à mi-chemin entre Andohazompona dans le sud et Antsisikala dans le nord ; porte d'entrée vers les sites à plus haute valeur sacrée dans l'extrême nord du Bobaomby	Connexions avec la divinité et les ancêtres pour les vœux et le remerciement
Valamena à Ampasimantoraka	Espace aménagé, clôturé, d'environ 4 m ² , contenant deux calices en bois sur une petite table	Au bord de l'Océan Indien, près de la forêt 'Moson'i Jao'; accès le plus rapide traverse le mangrove, la colline couverte de lambeau forestiers et puis une baie	Rituel pour l'appel à la pluie pendant le printemps, un vendredi suivi de samedi
Doany-Be	Formations rocheuses à proximité d'une forêt littorale	Limitée à l'est par l'Océan Indien, l'accès dans la forêt est limité aux locaux	Connexions avec la divinité et les ancêtres pour les vœux et le remerciement ; demande pour la pluie au printemps, avant l'apparition de feuilles des arbres
Ambatosariaomby	Rocher, noir, vu de loin, a l'apparence d'un bœuf qui se couche sur son flanc droit	A l'est du Camp d'Ambre, au-dessus d'une falaise, espace ouvert sur l'Océan Indien	Demande de bénédiction aux ancêtres pendant le mois d'août
Ambatonjanahary	Formation rocheuse	Montagne, flanc Est couvert de la forêt, habillement traditionnel en 'kitamby' exigé lors de l'enterrement	Lieu d'inhumations des locaux

Joro à Ambatomitongoa

Une partie de l'équipe d'investigation (J. Rabearivony et R. Andriantsimanarilafy) était venu à Ambatomitongoa le vendredi 2 février 2018, avec le détenteur du pouvoir traditionnel, Monsieur Dominique, qui est aussi le porte-parole du groupe, pour témoigner du respect aux ancêtres et, surtout, pour leur demander la bénédiction pour tous travaux à faire. Le rite s'est déroulé au milieu de la matinée, entre 0900h à 1100h. Quelques offrandes composées du miel, de l'hydromel 'betsa' / rhum, du riz blanc et du tabac ont été remises aux ancêtres suivant la tradition. Durant le 'joro', toute coiffure devait être retirée et il est aussi interdit de salir les alentours de l'endroit sacré. Après la cérémonie, une bouteille de rhum est laissée ouverte à côté des autres offrandes à la disposition des ancêtres.

Joro à Madiromasina

Le mardi 13 février 2018, une équipe venant d'Antsiranana composée du doyen de la Faculté des Sciences et le responsable de la Mention « Sciences de la Nature et de l'Environnement » de la même Faculté, l'équipe de Madagasikara Voakajy, du responsable de communication de la région DIANA et d'un notable 'Ray amandreny' originaire de la région Bobaomby est descendue à Andohazompona pour se renseigner sur le rite à respecter à Madiromasina avant de continuer l'étude vers le nord. L'entretien avec Monsieur Zaman'i Nôro, le détenteur du pouvoir traditionnel à Andohazompona, a fait ressortir que la ritualisation devait prendre place le samedi 17 février 2018 en milieu de la matinée, entre 0900h à 1100h. Cette date ainsi que celle d'Ambatomitongoa coïncidaient à la néoménie, à savoir le jour de la nouvelle lune. L'offrande la plus coûteuse était constituée du zébu à égorger au cours du rite qui ne pouvait pas avoir une robe beige ou être sub-adulte. Les autres offrandes étaient généralement les mêmes qu'à Ambatomitongoa et composées du miel et de l'hydromel 'betsa'.

Lors du rite, il a été conseillé à l'assistance de porter l'habit traditionnel de la tribu sakalava appelé 'lambahoany'. Le 'lambahoany' est un tissu en coton attaché au niveau de la hanche pour couvrir la cuisse et la jambe. Pour alléger les charges financières de la famille de détenteur du pouvoir traditionnel, Madagasikara Voakajy a couvert le coût de toutes les offrandes, y compris l'achat du zébu. Le jour de la cérémonie, vers 0900h du matin, les jeunes hommes de la famille de Monsieur Zaman'i Nôro ont mené avec leur troupeau une vieille vache stérile ou « tamanagna » (pour témoigner de sa force qui n'a pas été limitée par les mises-bas), de couleur noire vers le pied de 'Madiromasina' pour le rite. L'animal à sacrifier est abattu, attaché par ses quatre pattes, flanc droit contre le sol, tête orientée vers l'est et les deux narines vers le sud (Figure 2). Deux jeunes (garçon et fille), ayant encore chacun de ses deux parents (père et mère) en vie, lavent

consciencieusement cette bête à l'aide de l'eau vive (mais généralement eau recueillie très tôt le matin appelée « rano tsy dikiavimborogno ») de la narine à la queue (Figure 2). Après lavage, la jeune fille frappe fortement à main ouverte le flanc de l'animal en disant « ta mort n'épuise pas nos ressources car ton substitut arrivera demain : Maty niany misolo amaray ».



Figure 2. Sacrifice de zébu pour l'invocation ancestrale 'joro' à Madiromasina

Monsieur Zaman'i Nôro a demandé aux ancêtres, en faveur de l'équipe d'expédition, l'autorisation de travail dans la zone de Bobaomby. Après son intervention, le détail du programme d'étude dans la zone a été rappelé par l'équipe d'expédition via D. Andriafidison. Ce dernier porte-parole a promis au Madiromasina qu'un autre zébu serait sacrifié après l'obtention du décret de protection définitive du Complexe Bobaomby. Durant leur intervention, la main droite de chacun de ces deux porte-paroles tenait toujours l'extrémité de la queue de l'animal. Toutes ces procédures étaient agrémentées par une succession de chansons traditionnelles 'osika' et de partage de boissons alcooliques 'tantantoaka'. L'admiration par les ancêtres se traduit par l'immobilité de l'animal pendant le rite, même devant le public scandant les chansons. L'égorgeage n'a été réalisé qu'après le premier mouvement de l'animal. La viande avait été distribuée équitablement entre les ménages. Une partie des abats et le bucrane ont été

suspendus sur le tamarinier avec consommation de boissons alcoolisées. Juste avant la fin de la cérémonie, vers 1045h, une légère pluie était tombée. Les autres offrandes telles le miel, l'hydromel et le tabac ont été laissées au pied de 'Madiromasina' à la disposition des ancêtres. Vers 1100h, le public était de retour à Andohazompona pour marquer la fin de la cérémonie. La pluie s'était alors amplifiée pour devenir un grand orage alors que l'assistance s'en était retournée vers, regagnait leur maison.

Cette cérémonie d'Andohazompona, sise à Madiromasina, a été honorée par la présence des autorités politiques et administratives venant d'Antsiranana et d'Andranovondronina, entre autres, les responsables au niveau de la Région DIANA, les représentants du District d'Antsiranana II, du Service Forestier d'Antsiranana, de la Faculté de Sciences, Université d'Antsiranana, de la Commune Rurale et de Fokontany d'Andranovondronina.

Tabous ou 'fady' dans le Complexe Bobaomby

Les 'fady' dans le Complexe Bobaomby sont de deux ordres : (i) les 'fadin-tany' relatifs à la terre de Bobaomby qui abrite les génies de la terre et (ii) les 'fadin-drazana' qui sont des tabous spécifiques selon le groupe ethnique. Les 'fadin-tany' sont ceux qui sont les plus pertinents dans cette étude même si certains tabous ethniques avaient également été mentionnés. Quatorze tabous liés au territoire ont été recensés, ils constituent des règles coutumières (Tableau 2). Au-delà du site sacré de Madiromasina symbolisant la porte d'entrée de Bobaomby vers le Nord, les 'fady' deviennent de plus en plus stricts jusqu'à Izengitra, la pointe nord de Madagascar, considérée comme une terre sacrée. Les tabous sur les animaux de la forêt sont les mêmes pour toutes les communautés du Complexe Bobaomby.

Tableau 2. Liste des tabous dans le Complexe Bobaomby

Tabous	Typologie	Raison ou origine
Tabou de tuer les animaux de la forêt en particulier les lémuriers ou 'akomba', les reptiles comme les caméléons et les serpents, entre autres, <i>Acrantophis madagascariensis</i> 'Dò'	Tabou lié à la terre, permanent et spécifique à certaines espèces, commun dans le Complexe Bobaomby	Ces animaux constituent des refuges pour les esprits des morts ou 'lolo' et des événements tragiques surviennent en cas de transgression du tabou. D'ailleurs, ce sont les maîtres de la forêt ou 'Tompon'ny ala'.
Tabou de pointer partout par l'index (forêts, les sites sacrés, la mer, etc.)	Tabou lié à la terre de Bobaomby	En signe de respect aux esprits qui errent dans divers endroits, le pointage se fait par fléchissement de l'index.
Tabou de porter du feu à l'extérieur de la maison pendant la nuit	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Les esprits, qui visitent le village la nuit, sont chassés par l'éclairage du feu.

Tabou de vendre du sel quand le soleil est couché	Tabou lié à la terre de Bobaomby et commun dans cette partie Nord	La nuit, la vente du sel, matière rendant la sacralité de la terre, est interprétée comme la perte de la sacralité.
Tabou de laver la vaisselle la nuit	Tabou lié à la terre	Les vaisselles sont laissées sales la nuit pour que les esprits, lors de leur visite, puissent manger.
Tabou de vendre les tenrecs (<i>Tenrec ecaudatus</i>)	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Régie par les génies de la terre, la consommation de ce gibier est bénie tandis que l'acte de vente provoquerait leur colère et en conséquence causer la diminution de la pluie ou autres circonstances tragiques. La crainte de ce tabou est surtout liée à l'hibernation de l'animal sous terre durant l'hiver. Néanmoins, certains villageois d'Anjiabe commencent à vendre ce gibier et aussi à emporter à Diego
Tabou de labourer la terre avec la charrue (territoire de Bobaomby)	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Les esprits 'hiagnan-tany', propriétaires du terrain, réside dans la terre et le labour par la charrue leur chasse de leur territoire et pourrait, en conséquence, provoquer la baisse du rendement. Les outils utilisés restreints à 'l'angady' et bêche limitent ainsi l'espace défrichée pour l'agriculture.
Tabou de travailler la terre le mardi, le jeudi	Tabou lié à la terre commun dans tous le Complexe Bobaomby	L'interdiction de travaux le mardi est liée à la sacralité de la terre tandis que celle du jeudi est édictée par le roi d'Ambilobe.
Tabou de siffler la nuit	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Le sifflement pendant la nuit perturbe les esprits.
Tabous de vendre le lait et la coutume consiste à toujours donner du lait à boire aux visiteurs s'il y en a.	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Ce sont les ancêtres et l'augure ou 'moasy' qui l'a édicté pour que l'élevage bovin prospère. Pour Andohazompona et Antsahampano, le tabou sur la vente de lait se limite en un jour fixe dans la semaine où les éleveurs tiraient seulement pour leurs voisins qui veulent en boire.
Tabou pour les femmes en menstruation de se baigner dans la rivière	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Ce 'fady' a pour raison de ne pas polluer la rivière parce que la menstruation féminine est perçu comme sale.

Tabou de porter de la sandale et du chapeau dans le parc à bœufs,	Tabou commun dans le complexe Bobaomby	Ces 'fady' sont énoncés par les augures ou 'moasy' pour que la production de l'élevage bovin prospère.
Tabou de manger des oiseaux ou des volailles quand l'individu va dans les plantations ou 'tsabo'	Tabou temporaire lié au groupe ethnique.	La transgression de ce 'fady' engendrera la perte de la récolte ou la destruction de la plantation. Ce sont les 'Betanimena' originaires de Tamatave qui adoptent surtout ce 'fady'.
Tabou de manger le sanglier	Tabou permanent lié au groupe ethnique	Ayant des origines musulmanes, bien que les villageois attrapent le sanglier qui fait des dommages dans leur champ de culture, la viande est laissée au chien.
Tabou d'élever des caprins	Tabou lié à la terre de Bobaomby	Ce tabou est lié à l'orientation de la corne de ce bétail vers l'arrière perçue comme maudit.
Tabou d'accoucher à partir de la rivière Antolantelo.	Tabou lié à la terre d'Izengitra	Ce 'fady' concerne surtout les villages d'Izengitra fondé sur une terre sacrée. Le sang de la femme qui se verse lors de l'accouchement est sale d'où la purification par le sacrifice d'un bœuf en cas de transgression. Par ailleurs, des problèmes surgissent toujours comme la mort de l'enfant ou de la mère.
Dans la forêt de Doany-Be, les interdits concernent le port d'effet vestimentaire, le retournement de la tête vers l'arrière, le crachat et le fait des besoins par l'homme.	Tabou lié à la terre d'Izengitra	Ces tabous visent aux respects des esprits qui résident dans la forêt. Perçu comme espionnage, le retournement de la tête en arrière n'est pas apprécié par ces esprits. Seul le port d'une habille traditionnelle 'kitamby' est permis. Les habitants locaux en connaissance des interdits sont privilégiés de visiter le lieu sacré.

Certains interdits dans la région Bobaomby tendent à disparaître. Il y a encore vingt ans, la tôle était interdite dans la construction car réfléchissait la lumière et pouvait ainsi éblouir les ancêtres. Les maisons traditionnelles étaient alors la règle et principalement élaborées de matières naturelles, avec les structures et le plancher en bois, les murs de Cypéracées connues sous le nom de 'Vondrona' et la toiture en chaume. Le tabou interdisant les tôles est devenu désuet avec le développement des dernières années.

Discussion

Complexe Bobaomby, riche en valeur culturelle

Les deux rochers entassés à Ambatomitongoa et le tamarinier (*Tamarindus indica*) à Madiromisikina sembleraient illustrer les mythes malgaches que les mânes des morts peuvent se réfugier dans plusieurs éléments de la nature comme les rochers, les grands arbres, les serpents et les montagnes (Jaovelo-Dzao, 1996). Près d'Ambatomitongoa, se trouve une petite montagne sacrée appelée Andolomikaiky ou littéralement « aux appels de fantômes ». Ce nom illustre que cette montagne sacrée est réputée comme la demeure de tous les morts 'lolo' de la région. Plusieurs montagnes sacrées de Madagascar revêtent la même légende, la plus connue étant vraisemblablement le sommet d'Ambondrombe où séjournent les mânes des ethnies Bara, Betsileo et Tanala (Perrier de la Bathie, 1927).

Dans le Complexe Bobaomby, une grande partie des Sakalava traditionnels ignorent le temple. Selon eux, la divinité est polymorphe et omniprésente de sorte que la prière peut se réaliser dans la nature en milieux sacrés. C'est dans cet esprit que les rites à Ambatomitongoa et à Madiromasina se sont réalisés, respectivement le vendredi 2 février et samedi 17 février 2018. Illustrée à partir de ces deux rites, et suivant l'ordre protocolaire traditionnel sakalava (Jaovelo-Dzao, 1996), la prière peut être comprise comme une formule de demande adressée d'abord à la Divinité (le créateur 'Zagnahary'), puis aux ancêtres 'razagna'. La légende Betsimisaraka stipule que l'Homme transmet ses demandes à Dieu (Créateur) par l'intermédiaire des ancêtres (Makampa, 2015). Les génies de la terre 'tsigny', propriétaires du site, sont aussi mentionnés lors de la demande anticipée du pardon pour tout acte prohibé qui pourraient se produire au cours de l'étude dans le Complexe Bobaomby.

Les jours des rites, respectivement vendredi 2 février 2018 à Ambatomitongoa et samedi 17 février 2018 à Madiromasina, ne sont pas désignés par hasard. Le vendredi, de l'arabe « Djouma'a » dont dérive le Malgache 'zoma' ('joma' en langue sakalava et tsimihety), a le sens de fête, de réunion, de marché. Sa nature astrologique, chez les Sakalava, est bienfaisante (Jaovelo-Dzao, 1996). Samedi est dérivé de l'arabe « As-sabt » en malgache 'asabotsy' ou 'sabotsy' (ou 'botsy' en langue sakalava), correspondant pour les Sakalava, à un destin sanguinaire et rouge, favorable aux rites de purification et à toute cérémonie, offrandes aux divinités et aux ancêtres (Jaovelo-Dzao, 1996 ; Rabedimy, 1980). La réalisation de la cérémonie rituelle en pleine montée du soleil, vers 0900h à 1100h, symbolise la vie, la lumière et le bonheur apportés par le jour, contrairement à un enterrement qui est lié au déclin de la lumière vers l'après-midi (Lavitra, 2014).

Il y a une grande similitude d'offrandes rituelles chez les Malgaches ; leurs significations symboliques sont généralement les mêmes et l'on retrouve le zébu, de petites quantités de miel, de l'hydromel 'betsa', du riz blanc et du tabac. Ce sont des objets de haute valeur spirituelle (Schachenmann, 2006 ; Beaujard, 2014 ; Randrianandrasana, 2014).

Le zébu est l'animal le plus proche dans le quotidien de l'Homme de la campagne (Jaovelo-Dzao, 1996), clef de voûte dans le sens où il met en correspondance les Hommes, la nature et le monde invisible, assurant ainsi la pérennité du système écologique et social (de Saint Sauveur, 2007). C'est la victime sacrificielle par excellence (Jaovelo-Dzao, 1996). Sans zébu, aucune communication avec les ancêtres n'est possible et le lien avec la nature et ses esprits est rompu (de Saint Sauveur, 2007). Le miel est le symbole de virginité, pureté, fécondité, imputrescibilité, immortalité à l'opposé de sexualité, pourriture et mort (Beaujard, 2014). Ses propriétés ont évidemment joué un rôle dans son inscription dans les pratiques religieuses et thérapeutiques (Beaujard, 2014). Dérivé de miel ou de canne à sucre, l'hydromel 'betsa' présente une double affinité, avec les esprits de la terre et avec les ancêtres. Il est utilisé dans les rituels de bénédiction, de purification et les cérémonies symbolisant une (re)naissance, cérémonies où les ancêtres sont généralement invoqués mais aussi, parfois seulement, des esprits de la nature (Beaujard, 2014). Du riz et de l'hydromel (ou du rhum) accompagnent la viande de l'animal pour l'invocation des divinités (Lahady, 1979), le tabac pour le témoignage du respect, les remerciements adressés au Créateur (Jetty, 2017).

La réalisation des deux rites dans le Complexe Bobaomby avant la pleine lune a une signification astrologique. La disparition de la lune symbolise la mort (Randrianandrasana 2014), mais la néoménie apportera le bonheur, la vie nouvelle, la santé et la nouvelle relation entre la société d'ici-bas et celle du ciel. Le zébu de robe beige ('mavo' en sakalava et tsimihety) ou d'âge sub-adulte n'est pas conseillé pour le sacrifice ; cette couleur est le symbole d'échec, une laine naturelle ou une étoffe qui n'a reçu ni teinture, ni blanchiment. Le sub-adulte, en 'sakalava' et 'tsimihety' « sakany » ou littéralement « empêchement », marque l'immaturité, l'insuffisance et le manque de sérénité qui pourrait entraver l'organisation. Bref, le zébu doit être sans défaut physique, sinon le sacrifice ne serait pas accepté par les ancêtres, conclut Makampa (2015). La tête de zébu à immoler est tournée vers l'Est, l'officiant 'mpijoro' ainsi que le public placé près de la queue de l'animal sont aussi tournés la même direction, le coin où demeurent les dieux 'zagnahary' et les ancêtres 'razagna' ; s'élève le soleil matinal porteur du bonheur 'nôro' ou 'hatsaragna', la sécurité ou protection 'bako', la vie débordante 'havagnonan'aigny' et la richesse 'hanavagnon-kariangna' aux Hommes (Randrianandrasana 2014). Lors de l'invocation sacrale, le

‘sakalava’ et le ‘tsimihety’ cherchent le bonheur ‘nôro’ ou ‘hatsaragna’ et la cohabitation avec le monde divino-ancestral vers l’Est (Randrianandrasana 2014). Généralement, chez le ‘tsimihety’ et le ‘sakalava’, sinon pour tous les Malgaches, la partie droite du corps (à l’encontre de gauche) signifie le bon côté, l’énergie permettant facilement l’accomplissement de tous actes. A Madiromasina, l’animal à sacrifier est abattu, s’appuie au sol sur son flanc gauche, face droite en dessus montrant aux assistants et aux ancêtres que le zébu à sacrifier est en pleine force et sans handicap physique. Lahady (1979) et Makampa (2015) affirment que, chez le pays ‘betsimisaraka’, la même face (droite) est aussi exposée lors de la cérémonie rituelle : « Ny aomby hijoroaña dia tsy maintsy mandry havanana, ny haviany ambany ».

Le lavement, de la tête à la queue, de zébu à immoler par deux jeunes, issus de la famille paternelle de l’orant ‘mpijoro’, garçon et fille ayant leur père et leur mère vivants « salakady velondray sady velondreny » et à l’aide de l’eau sainte et immaculée (ici remplacée par l’eau vive), a un sens de purification. Ces jeunes sont capables d’enlever la boue qui marque la saleté et l’impureté qui empêchent la médiation entre la société terrestre et celle de l’au-delà. Ils symbolisent aussi le charme et la fraîcheur. C’est pourquoi le rite de purification ne peut être confié à des âgés ou orphelins. Cette purification est aussi pratiquée chez les ‘Tsimihety’ dans l’invocation sacrée ‘jôro’ du mariage, d’accomplissement d’un vœu ‘tsakafara’ et quand il y a une violation de tabou. La frappe de la jeune fille sur le flanc de l’animal après lavement, et suivi d’une phrase « maty niany misolo amaray », signifie que si les us et coutumes exigées par toutes forces invisibles sont bien respectées, même les dépenses pourraient engendrer de bénéfique, de richesse, de bonheur et de prospérité.

Le maintien de la queue de l’animal par Monsieur Zaman’i Nôro lors de l’invocation ancestrale (la prière conjuratoire envers le zébu), suivi de la demande de vœux par Monsieur D. Andriafidison a traditionnellement un sens symbolique. Le détenteur du pouvoir traditionnel ‘mpijoro’ s’excuse auparavant de l’acte d’égorgeement à l’encontre de l’animal ; il gémit de sa mort et demande déjà pardon à la victime en tenant fermement sa queue (Jaovelo-Dzao, 1996). Il veut ainsi s’assurer que le sacrifice soit une violence sans risque de vengeance de la part de l’espèce animale à laquelle appartient la victime. Cette demande de pardon lors du sacrifice pratiquée par les Sakalava est également respectée chez les Betsimisaraka ou les Tsimihety (Randrianandrasana, 2014 ; Makampa, 2015). L’égorgeement se fait lorsque la queue du zébu est lâchée et sa tête est retournée vers l’Ouest, le point cardinal symbolisant la mort et la perte d’espoir avec le coucher du soleil (Randrianandrasana, 2014). L’égorgeement doit être précédé d’une période d’immobilité de l’animal pendant laquelle les ancêtres prennent leurs parts de viande (Zaman’i Nôro, comm. pers). Mais, dans le pays Tsimihety,

l'immobilité de l'animal signifie tout simplement que l'offrande est bien acceptée par les ancêtres et le plat sacrificiel, à base du riz et de la viande (à moitié cuite), appelé localement « sôrontsôrogno » est préparé, à l'honneur des divinités et des ancêtres. Généralement, ce sont les enfants qui se précipitent pour manger ce repas et, en même temps, l'orant 'mpijôro' les asperge d'eau froide. Ils mangent donc les restes des divinités 'zagnahary' et des ancêtres 'razagna' : ils mangent le même repas. La bénédiction des enfants, avenir de la société, est ainsi associée à cette eau froide (Randrianandrasana, 2014). Cette eau signifie que les 'zañahary' (dieux), les 'razaña' (ancêtres) et les 'hiagnan-tany' (esprits de la terre) veulent boire de l'eau quand ils mangent.

À Madiromasina, la cérémonie rituelle, sur toute sa durée, est agrémentée par une série de chansons traditionnelles comme « Amia varavagna » ou littéralement « ouvrir la porte », les causeries et le partage des boissons alcooliques symbolisant la communion entre les vivants et les ancêtres. Tout comme dans certaines traditions tsimihety (Randrianandrasana, 2014), le partage de viande crue entre tous les assistants vers la fin du rite symbolise cette communion entre les vivants et le monde d'au-delà. La suspension d'une partie des abats sacrificiels sur le tamarinier a pour but d'attirer les corbeaux, oiseaux charognards, à souhaiter, par leur chant, la répétition de cet événement réconciliant les vivants avec la nature et le monde divino-ancestral. Le bucrane accroché sur le même arbre représente un don aux 'zagnahary' (dieux) et aux 'razagna' (ancêtres), témoigne aussi, en d'autre part, le désir d'être en harmonie ou en accord avec les entités de l'au-delà. Selon la traduction du public, la pluie clôturant cette cérémonie pourrait être considérée comme la bénédiction ancestrale connue localement 'tsodrano'.

Lors de cette étude, deux cas montreraient que les us et coutumes sont des éléments d'aménagement de la relation entre les êtres humains, la nature et des entités de l'au-delà. Le passage de grand serpent terrestre, 'Dò' ou *Acrantophis madagascariensis*, à Madiromasina, la vieille de l'invocation sacrée 'jôro', selon le témoignage de la population locale, symbolise l'arrivée des ancêtres et des autres forces surnaturelles à assister au rite le jour suivant. Les ancêtres 'razagna' et les génies de la terre 'tsigny' utiliseraient ainsi un élément de la nature comme ce reptile pour transmettre leur message à la génération actuelle. Lors du transfert de l'équipe d'expédition d'Ambodimadiro vers le site d'étude à Antsisikala en trois voitures 4 x 4, le mercredi 14 février 2018, l'une des trois voitures utilisées avait ignoré ou omis de respecter la tradition locale relative à Madiromasina. Cette tradition stipule qu'il faut verser une quantité de rhum lors du premier passage sur le lieu. Elle était ainsi la seule voiture ayant les quatre pneus crevés peu de temps après leur passage à Madiromasina. Les gens locaux ont

cru que les forces surnaturelles dans le tamarinier auraient voulu rappeler à l'ordre traditionnel les voyageurs dans cette voiture par crevaisson de pneus.

Sites sacrés et tabous : outils de la conservation

Bien que 14 tabous principaux liés à la terre aient été recensés dans la région de Bobaomby, leurs significations pourraient être réparties en deux groupes : respect et convivialité avec les forces divino-ancestrales aboutissant à la préservation des écosystèmes naturels et la biodiversité qui y est inféodée d'une part, cohésion sociale visant la subsistance du groupe d'autre part. À titre d'exemple, les tabous liés à la vénération des ancêtres et l'appréhension des 'tsigny' par l'intermédiaire des animaux de la forêt en particulier les lémuriers et les reptiles préviennent ces derniers d'être l'objet de braconnages et ils ne sont pas consommés. Ces pratiques contribuent non seulement à la protection des lémuriers à Madagascar dont 31 % des espèces sont en danger critique (CR) (IUCN, 2021), mais aussi à la réduction du risque de transmission de maladies de l'animal à l'Homme et vice-versa (Golden et Comaroff, 2015b). Par ces pratiques, des espèces en danger (EN) à Bobaomby comme les lémuriers couronnés (*Eulemur coronatus*) et leur habitat sont conservés.

La prohibition de creuser le sol avec des moyens métalliques pourrait réduire le risque d'exploitation minière artisanale dans le substrat rocheux à Bobaomby. Nombreuses aires protégées à Madagascar souffrent sévèrement de l'exploitation illicite de pierres précieuses (Cabeza *et al.*, 2019, Jones *et al.*, 2019). Cette prohibition est vraisemblablement liée au fait qu'il n'existait toujours aucune exploitation artisanale illicite à Bobaomby au moment de notre étude en 2018. En outre, les sites sacrés, à l'exemple de Doany-Be, centres de pratiques et de valeurs traditionnelles pour les populations locales, préservés de génération en génération, pourraient devenir d'importants réservoirs de biodiversité (Bhagwate et Rutte, 2006). L'interdiction de la vente d'animaux sauvages, tels le tenrec (*Tenrec ecaudatus*) qui est pourtant une source de protéine commune dans le monde rural (Golden *et al.*, 2014 ; Borgerson *et al.*, 2019) inciterait ainsi la population locale à se concentrer sur l'agriculture plutôt que la chasse, mais constitue également une barrière pour l'épuisement de ces ressources. Beaucoup de Malgaches croient que la réduction ou la surexploitation de tenrecs dans la nature pourrait réduire la pluie nécessaire à l'agriculture (Reuter et Sewall, 2016).

La conservation des ressources naturelles est déjà ancrée dans la culture de la population de la région de Bobaomby et ne constituera pas un phénomène nouveau. De crainte de la revanche des génies de la terre 'hiagnan-tany' ruinés par le feu de brousse et du charbonnage, les pyromanes et les charbonniers à Bobaomby pourraient en prendre conscience. Par ailleurs, tout comme dans d'autres parties de Madagascar

(Andriamarovololona et Jones, 2012 ; Golden et Comaroff, 2015b), la considération des tabous et coutumes locaux dans les mesures de conservation contemporaines y suscite un intérêt grandissant. Effectivement, les mesures coutumières établies sur la base des ‘dina’ et des ‘fady’ auxquelles s’ajoutent des mesures législatives sont reconnues par la législation malgache, et prise en compte pour gérer et sauvegarder les forêts et la terre (Andriamalala et Gardner, 2010). La pratique de ‘joro’ et de tabous ‘fady’ en faveur de la préservation des écosystèmes clés, de la biodiversité menacée et du développement économique a été observée ailleurs à Madagascar (Rakotoniaina et Durbin, 2004 ; Jones *et al.*, 2008 ; Rabearivony *et al.*, 2008). L’inventaire biologique mené à Bobaomby, une terre sacrée, capitale culturelle reconnue nationalement, sinon internationalement (Pungetti *et al.*, 2012), témoigne que ce site préserve au moins 17 espèces de vertébrés menacées de diverses classes : Amphibiens, *Mantella viridis* (EN) (Rakotoarisoa et al. in prép), Reptiles, *Blaesodactylus boivini* (VU), *Brookesia ebenau* (VU), *Furcifer petteri* (VU), *Heteroliodon fohy* (EN), *Liophidium therezieni* (VU), *Lycodryas inopiniae* (EN), *Madascincus arenicola* (CR), *Paracontias minimus* (CR), *Paroedura lohatsara* (CR), *Phisalixella variabilis* (EN), *Uroplatus ebenau* (VU) et *U. henkeli* (VU) (Randriamialisoa *et al.*, in prép), Oiseaux, *Ardeola idea* (EN) et *Tachybaptus pelzenii* (EN) (Rasoazanacolona *et al.*, in prép) et Mammifères, *Eulemur coronatus* (EN) et *Pteropus rufus* (VU) (Rakotondrazanany *et al.*, in prép ; Rakotondrina *et al.*, in prép).

Cohésion sociale

L’homogénéité culturelle dans la société Bobaomby, maintenue et entretenue par l’assemblage lors des rituels et la consommation de la viande sacrificielle génèrent la cohésion sociale permettant la subsistance du groupe. Les entraides ou ‘fihindramana’ lors de la préparation des terrains pour la riziculture par le piétinage bovins ou ‘hitsaka aomby’ et la récolte, s’en reflètent encore jusqu’à nos jours. Il s’agit d’un système traditionnel de travaux collectifs où la famille fait appel aux membres du village. Les services rendus pouvant être réciproques ou non ne sont pas rémunérés. Seulement, la famille se charge de la nourriture des participants pendant les travaux. L’organisation dans la société est bien planifiée dans les jours destinés pour les travaux de champs ou ‘andro tsara’. Ces travaux de champs par le piétinage ne sont pas possible sans entraide. Pourtant, l’inconvénient de cette entraide c’est que le filet de sécurité constitué par la communauté risque de se distendre (Sandron 2006). Le sens du partage surtout des aliments est omniprésent dans cette société. Par exemple, la prohibition de vente de certains aliments précieux, entre autres le lait de vache, fait preuve de l’importance de cette relation sociale ‘fihavanana’ par rapport à l’argent.

À Bobaomby, le concept d'égalité dans la société se trouve également derrière les tabous sur le port pendant le rite des effets modernes comme les sandales, le chapeau et les vêtements bien que l'objectif premier de l'interdit soit d'éviter la méconnaissance des ancêtres qui sont traditionnels. Le port d'habit traditionnel (exemple, 'lambahoany' ou 'kitamby') dans les événements rituels est courant à Madagascar pour faire valoir les tabous ancestraux (Rabearivony *et al.*, 2008).

Outre sa fonction conservatrice, selon Rakotoniaina et Durbin (2004), l'invocation ancestrale 'joro' réduirait aussi considérablement la tension sociale associée à l'insécurité foncière. La contestation passive des autochtones contre les règles étatiques sur le statut foncier, souvent exprimée par des feux de brousse, d'auteurs inconnus, est réconciliée lors du culte commun 'joro' (Rakotoniaina et Durbin, 2004). Sur ce point, la considération de cette éthique dans la gestion foncière à Madagascar pourrait apaiser le conflit social.

Traditions, tabous et développement économique

Malgré l'interdit sur le travail de la terre le jour du mardi qui tient de l'arabe « *Thalathâ* », considéré comme noir et jour de souci pour les Sakalava, les ménages ont trouvé une façon d'éviter les pertes économiques en profitant de faire d'autres activités de diversification des moyens de subsistance à l'exemple de la pêche. Mais d'autres considèrent que par sa nature astrologique, correspondant à la planète Mars, le jour du mardi est maléfique et le travail pendant ce jour est peu productif « *asa talata* ». Pour le jeudi venant de l'arabe « *Al-h'amîs* » ou « *alakamisy* » ou « *kamisy* » correspond à la planète Jupiter ; sa nature astrologique est bienfaisante (Jaovelo-Dzao, 1996). Le jeudi est le jour du roi et de la perfection pour les Sakalava et il est donc interdit de travailler le jeudi pour pouvoir gâter le monarque. En toutes circonstances, derrière ces jours chômés c'est que les travaux intenses de la semaine sont toujours suivis du repos pour éviter le surmenage (mental ou physique).

Du côté agraire, l'interdiction de l'utilisation des équipements mécanisés telle que la charrue pourrait constituer une barrière sur la productivité agricole par limitation de la surface cultivée. Cette prohibition va donc à l'encontre du programme national qui prône l'autosuffisance alimentaire. Comme le substrat à Bobaomby est riche en pierres (moins cultivable à la charrue), une étude socioéconomique plus poussée et axée, particulièrement, à la relation entre la pédologie, la modernisation de matériels de culture et la tradition pourrait éclaircir cet antagonisme. Quant aux éleveurs, l'interdiction de la vente du lait pourraient entraîner annuellement une perte monétaire non négligeable pouvant apporter une amélioration importante de leur niveau de vie. Toutefois, dans la société

locale, les éleveurs croient qu'avec la bénédiction de la force divino-ancestrale, moins les ventes de lait sont importantes, plus les vaches sont productives et la chance de réussir dans la vie augmente.

En outre, la disparition de l'interdit à l'exemple de l'utilisation de tôle dans la construction témoigne la tendance de la population à sélectionner le développement nécessaire à l'amélioration de leurs biens êtres et surtout l'élargissement de la vision sur la nécessité de changement pour survivre. Bien sûr, face à la forte croissance démographique à Bobaomby, le changement incessant de toit en chaume affecte l'intégrité de l'écosystème forestier du site. Face à cela, étant donné que le fondement de ce tabou est d'éviter la chasse aux 'génies de la terre' par le reflet brillant du zinc, la population colore en vert ou d'autres couleurs la tôle avant son utilisation. Dans ce cas, le tabou reste toujours respecté bien que le développement, illustré par des maisons en tôle, soit bien appréhendé par la population locale.

Remerciements

L'achèvement de cette étude socio-économique repose sur la collaboration tripartite entre Madagasikara Voakajy, l'Université d'Antsiranana et l'Université d'Antananarivo. Ce projet de mise en place d'une Nouvelle Aire Protégée Complexe Bobaomby a pu être entamé grâce au soutien financier de Rainforest Trust, UK. Nos sincères remerciements s'adressent particulièrement aux (1) Ministère de l'Environnement du Développement Durable par la délivrance de l'autorisation de recherche et l'assistance technique par leur représentant lors des travaux sur le terrain, (2) Autorités administratives des collectivités territoriales (Région, Communes, Fokontany) dans le site d'étude pour leur étroite collaboration, (3) Autorités traditionnelles pour la considération du projet de création de nouvelle Aire Protégée, (4) Assistants locaux pour leur précieux aide pendant toute la période des recherches sur terrain, (5) Toutes les communautés du Complexe Bobaomby, les personnes qui ont partagées des informations et surtout pour leur chaleureux accueil durant le séjour au sein de chaque Fokontany.

References:

1. Abugiche, A. S., Egute, T. O. & Cybelle, A. (2017). The role of traditional taboos and custom as complementary tools in wildlife conservation within Mount Cameroon National Park Buea. *International Journal of Natural Resource Ecology and Management*, 2 (3), 60–68. <<https://doi.org/10.11648/J.IJNREM.20170203.13>>
2. Agarwal, M. (2016). Conserving water and biodiversity: Traditions of sacred groves in India. *European Journal of Sustainable*

- Development*, 5, 129–140.
<<https://doi.org/10.14207/ejsd.2016.v5n4p129>>
3. Andriamalala, G. & Gardner, C. J. (2010). L'utilisation du dina comme outil de gouvernance des ressources naturelles : leçons tirées de Velondriake, sud-ouest de Madagascar. *Tropical Conservation Science*, 3, 447–472.
<<https://doi.org/10.1177/194008291000300409>>
 4. Andriamarovololona, M. & Jones, J. P. G. (2012). The role of taboos and traditional beliefs in aquatic conservation in Madagascar. In G. Pungetti, G. Oviedo. & D. Hooke (eds), *Sacred species and Sites: Advances in Biocultural Conservation*, pp 207–218. Cambridge University Press.
 5. Anoliefo, G. O., Nwokeji, P. A. & Ikhajiagbe, B. (2015). Influence of traditional taboo practices on natural resource conservation in Uli, Ihiala local government area of Anambra State Nigeria; sustainable community development. *Journal of Environmental Sustainability*, 4 (4), 2. Available online <<https://scholarworks.rit.edu/jes/vol4/iss4/2/>>
 6. Beaujard, P. (2014). Mythes et rituels : le miel et l'hydromel dans quelques sociétés de Madagascar. *Étude Océan Indien*, 51–52.
<<https://doi.org/10.4000/oceanindien.1606>>
 7. Bernbaum, E. (2017). The cultural and spiritual significance of nature in the management and governance of protected areas. *The George Wright Forum*, 34, 168–179.
<<https://www.jstor.org/stable/26342387>>
 8. Bhagwate, S. & Rutte, C. (2006). Sacred groves: potential for biodiversity management. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 4 (10), 519–524. <[https://doi.org/10.1890/1540-9295\(2006\)4\[519:SGPFBM\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1890/1540-9295(2006)4[519:SGPFBM]2.0.CO;2)>
 9. Bobo, K. S., Aghomo, F. F. M. & Ntumwel, B. C. (2015). Wildlife use and the role of taboos in the conservation of wildlife around the Nkwende Hills Forest Reserve; South-west Cameroon. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 11, #2.
<<https://doi.org/10.1186/1746-4269-11-2>>
 10. Borgerson, C., Razafindrapaoly, B. N., Rajaona, D., Rasolofoniaina, R. B. J. & Golden, D. C. 2019. Food insecurity and the unsustainable hunting of wildlife in a UNESCO world heritage site in Madagascar. *Frontiers in Sustainable Food System*, 3, 1 – 12.
<<https://doi:10.3389/fsufs.2019.00099>>
 11. Cabeza, M., Terraube, J., Burgas, D., Temba, E. M. & Rakoarijoana, M. (2019). Gold is not green: Artisanal gold mining threatens Ranomafana National Park's biodiversity. *Animal Conservation*, 22 (5), 417–419. <<https://doi.org/10.1111/acv.12475>>

12. CEPF (2014). Profil d'écosystème hotspot de Madagascar et des Îles de l'Océan Indien. Version Finale, Décembre 2014. Available online <https://www.cepf.net/sites/default/files/ecosystemprofile_madagascar_fr.pdf>
13. Fernández-Llamazares, Á., López-Baucells, A., Rocha, R., Andriamitandrina, S. F. M., Andriatafika, Z. E., *et al.* (2018). Are sacred caves still safe havens for the endemic bats of Madagascar? *Oryx*, 52 (2), 271–275. <<https://doi.org/10.1017/S0030605317001648>>
14. Jetty, R. (2017). L'utilisation du tabac à des fins rituelles et le tabagisme chez les enfants et les adolescents autochtones du Canada. *Paediatrics & Child Health*, 22 (7), 400–405. <<https://doi.org/10.1093/pch/pxx122>>
15. Gardner, C. J., Ferguson, B., Rebara, F. & Ratsifandrihamanana, A. N. (2008). Integrating traditional values and management regimes into Madagascar's expanded protected area system: the case of Ankodida. In J.-M. Mallarach (ed.), *Protected Landscapes and Cultural and Spiritual Values*, pp 92–103. IUCN, GTZ and Obra Social de Caixa Catalunya. Kasperek Verlag, Heidelberg. Available online <https://www.researchgate.net/publication/216846862_Integrating_traditional_values_and_management_regimes_into_Madagascar%27s_expanded_protected_area_system_the_case_of_Ankodida>
16. Golden, C. D. & Comaroff, J. (2015a). Effects of social change on wildlife consumption taboos in northeastern Madagascar. *Ecology and Society*, 20 (2), #41. <<http://dx.doi.org/10.5751/ES-07589-200241>>
17. Golden, C. D. & Comaroff, J. (2015b). The human health and conservation relevance of food taboos in northeastern Madagascar. *Ecology and Society*, 20 (2), #42. <<http://dx.doi.org/10.5751/ES-07590-200242>>
18. Golden, C. D., Rabehatonina, J. G. C., Rakotosoa, A. & Moore, M. (2014). Socio-ecological analysis of natural resource use in Betampona Strict Natural Reserve. *Madagascar Conservation & Development*, 9 (2), 83 – 87. <<http://dx.doi.org/10.4314/mcd.v9i2.4>>
19. von Heland, J. & Folke, C. 2014. A social contract with the ancestors - Culture and ecosystem services in southern Madagascar. *Global Environmental Change*, 24, 251–264. <<https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2013.11.003>>

20. IUCN. (2021). The IUCN Red List and the Conservation Status of Lemurs. <https://www.lemurconservationnetwork.org/learn/the-iucn-red-list-and-lemurs/#lemurs> (Telechargé le 27 février 2023)
21. Jaovelo-Dzao, R. (1996). *Mythes, rites et trances à Madagascar: Angano, joro et tromba Sakalava*. Ambozontany, Antananarivo et Karthala, Paris.
22. Jones, J. P. G., Andriamarivololona, M. M. & Hockley, N. 2008. The Importance of taboos and social norms to conservation in Madagascar. *Conservation Biology* 22, 4: 976–986. <<https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2008.00970.x>>
23. Jones, J. P. G., Ratsimbazafy, J., Ratsifandrihamanana, A. N., Watson, J. E. M., Andrianandrasana, H. T. *et al.* (2019). Last chance for Madagascar's biodiversity. *Nature Sustainability*, 2, 350–352. <<https://doi.org/10.1038/s41893-019-0288-0>>
24. Khan, M. L., Khumbongmayum, A. D. & Tripathi, R. S. (2008). The sacred groves and their significance in conserving biodiversity: An overview. *International Journal of Ecology and Environmental Sciences*, 34 (3), 277–291. Available online <https://www.researchgate.net/publication/228506780_The_sacred_groves_and_their_significance_in_conserving_biodiversity_an_overview>
25. Lahady, P. (1979). *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*. Librairie Ambozontany, Fianarantsoa, Madagascar.
26. Lavitra, S. (2014). *Le 'Fañanatr'aliñy' en pays 'betsimisaraka' : Cas du village Rantolava*. Mémoire du diplôme de Master II. Département d'Anthropologie Sociale. Université de Toamasina. Available online <<http://www.anthropomada.com/bibliotheque/LAVITRA-Sabine-Memoire-de-Master-II-2014.pdf>>
27. Makampa, R. (2015). *Le rasa hariagna et ses valeurs coutumières chez Betsimisaraka Sambava*. Département d'Etudes des Langues Appliquées. Université d'Antsiranana.
28. Murray, G. & Agyare, A. (2018). Religion and perceptions of community-based conservation in Ghana, West Africa. *PLoS ONE*, 13, e0195498. <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0195498>>
29. Osterhoudt, S. R. (2018). Community conservation and the (mis)appropriation of taboo. *Development and Change*, 49 (5), 1248–1267. <<https://doi.org/10.1111/dech.12413>>
30. Perrier de la Bâthie, H. (1927). *Le Tsaratanana, l'Ankaratra et l'Andringitra*. Mémoires de l'Académie Malgache, Fascicule 3. Imprimerie Moderne de l'Emyrne.

31. Pungetti, G., Oviedo, G. & Hooke, D. (2012). *Sacred species and sites: Advances in biocultural conservation*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
32. Rabearivony, J., Fanameha, E., Mampandra, J. & Thorstrom, R. (2008). Taboos and social contracts: Tools for ecosystem management – lessons from the Manambolomaty Lakes RAMSAR site, Western Madagascar. *Madagascar Conservation and Development*, 3, 7–15. <<http://www.dx.doi.org/10.4314/mcd.v3i1.44130>>
33. Rabedimy, J.–F. (1980). *Vintana – Andro. Le destin et les Jours. Un mode de Représentation du Monde dans l’Ancienne Société Sakalava du Menabe à Madagascar*. Thèse de doctorat de 3^{ème} Cycle. Ecole de haute étude en Sciences Sociales. ORSTOM. Paris. Available online <https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-04/02056.pdf>
34. Rakotoarisoa, A. J., Andriantsimanarilafy, R. R., Razafimandimby, D. N., Raselimanana, A. P., Rabearivony, J., Kamardine, Z. & Rakotoarison, A. (in prép). Un aperçu de la communauté des amphibiens du complexe Bobaomby, Région Diana, Madagascar.
35. Rakotondrazanany, F. A., Razafimanahaka, H. J., Randriantsimanarilafy, R. R., Razafimalala, F., Rabearivony, J., Bavary, O. G., Fatouma, S. & Andriafidison, D. (in prép). Les Petits Mammifères Non Volants Et Volants Du Complexe Bobaomby.
36. Rakotondrina, A. J. V., Andriantsimanarilafy, R. R., Andrianarivelo, J. F., Laony, A. B., Zaonarivelo, J. R. & Ratsimbazafy, J. (in prép). Density of the crowned lemur “Eulemur Coronatus” in the Complex Bobaomby, northern Madagascar.
37. Rakotoniaina, L. J. & Durbin, J. 2004. Le culte des ancêtres *joro* et sauvegarde des espèces menacées d’extinction à Madagascar. *Policy Matters*, 13, 249–255. Available online <<https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/Policy%20Matters-Issue%2013.pdf>>
38. Randriamialisoa, Andriantsimanarilafy, R. R., Rakotoarisoa, J., Nasaina, R. T. Rakotondrina, A. J. V., Rabearivony, J. & Raselimanana, A. P. (in prép). Un aperçu de la faune reptilienne de la forêt de l’extrême nord de Madagascar.
39. Randrianandrasana, J. J. 2014. *Rasahariaña tsimihety et fihavañaña : Cas du village d’Ambôdimabibo, district de Port-Bergé*. Mémoire de Master II en Anthropologie sociale. Département Virtuel d’Anthropologie Sociale. Université de Toamasina.

- http://www.anthropomada.com/bibliotheque/MEMOIRE_Pere_Joseph_Justin_RANDRIANANDRASANA_definitif.pdf>
40. Rasoazanokolona, J., Rahobilalaina, S. S., Ranampy, M. D., Andriantsimanarilafy, R. R. & Raherilalao, M. J. (in prép). Diversité des oiseaux du Complexe Bobaomby, au nord de Madagascar.
 41. Reuter, K. E. & Sewall, B. J. (2016). Taboos and sustainability of tenrec hunting in Madagascar. *Afrotherian Conservation*, 12 , 2–15. Available online <<https://afrotheria.net/PDFs/Afrotherian%20Conservation%2012%20-%20Aug%202016.pdf> >
 42. de Saint Sauveur, A. (2007). Le zébu dans le Sud-Ouest malgache, gardien des espaces pastoraux et des territoires ancestraux. In E. Dounias, E. Motte-Florac et M. Dunham (eds.), *Le Symbole des Animaux. L'animal, Clef de Voûte de la Relation entre l'Homme et la Nature ?*, pp 1047–1062. Institut de Recherche pour le Développement. Collection Colloques et Séminaire, Paris. Available online <https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers16-08/010041953.pdf>
 43. Sandron, F. (2006). Le *flhavanana* à Madagascar : lien social et économique des communautés rurales. *Revue Tiers Monde* 195, 507–522. Available online <https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers17-02/010047714.pdf>
 44. Schachenmann, P. (2006). Spiritual values in Madagascar: The starting point for endogenous conservation initiatives. *Mountain Research and Development*, 26 (4), 323–327. <<https://doi.org/10.1659/0276-4741%282006%2926%5B323%3ASVIM%5D2.0.CO%3B2>>
 45. Singh, S., Youssouf, M., Malik, Z. A. & Bussmann, R. W. (2017). Sacred groves: Myths, beliefs, and biodiversity conservation. A Case study from Western Himalaya, India. *International Journal of Ecology*, #3828609. <<https://doi.org/10.1155/2017/3828609>>
 46. Tengö, M., Johansson, K., Rakotondrasoa, F., Lundberg, J., Andriamaherilala, J.–A., *et al.* (2007). Taboos and forest governance: informal protection of Hot Spot Dry Forest in Southern Madagascar. *Ambio*, 36 (8), 683–691. <[https://doi.org/10.1579/0044-7447\(2007\)36\[683:tafgip\]2.0.co;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[683:tafgip]2.0.co;2)>
 47. Tengö, M. & von Heland, J. (2012). Adaptive capacity of local indigenous institutions: the case of the taboo forests of southern Madagascar. In E. Boyd & C. Folke (ed.), *Adapting Institutions. Governance, Complexity and Social-Ecological Resilience*, pp 37–74. Cambridge University Press, Cambridge.

48. Vezina, B. I., Ranaivoson, A., Razafmanahaka, J. H., Andriafidison, D., Andrianirina, H., *et al.* (2020). Understanding livelihoods for protected area management: Insights from Northern Madagascar. *Conservation & Society* 18 (4), 327–339. <https://doi.org/10.4103/cs.cs_19_144>
49. Wadley, R. L. & Colfer, C. J. P. (2004). Sacred forest, hunting, and conservation in west Kalimantan, Indonesia. *Human Ecology*, 32, 313–338. <<https://doi.org/10.1023/B:HUEC.0000028084.30742.d0>>
50. Waeber, P. O., Wilmé, L., Ramamonjisoa, B., Garcia, C., Rakotomalala, D., *et al.* (2015). Dry forests in Madagascar: neglected and under pressure. *International Forestry Review*, 17, 127–147. <<https://doi.org/10.1505/146554815815834822>>