

Produire un espace sacré

Saretzki, Anja; May, Carola

Published in:

Mondes du tourisme : revue pluridisciplinaire de recherche

DOI:

[10.4000/tourisme.508](https://doi.org/10.4000/tourisme.508)

Publication date:

2011

Document Version

Verlags-PDF (auch: Version of Record)

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Saretzki, A., & May, C. (2011). Produire un espace sacré: controverses autour du site de la colline royale d'Ambohimanga à Madagascar. *Mondes du tourisme : revue pluridisciplinaire de recherche*, 2(3), 26-40.
<https://doi.org/10.4000/tourisme.508>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Produire un espace sacré : controverses autour du site de la colline royale d'Ambohimanga à Madagascar

Anja Saretzki et Carola May

Traducteur : Christophe Hohwald



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/tourisme/508>
DOI : 10.4000/tourisme.508
ISSN : 2492-7503

Éditeur

Éditions touristiques européennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011
Pagination : 26-40
ISSN : 2109-5671

Référence électronique

Anja Saretzki et Carola May, « Produire un espace sacré : controverses autour du site de la colline royale d'Ambohimanga à Madagascar », *Mondes du Tourisme* [En ligne], 3 | 2011, mis en ligne le 30 septembre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/tourisme/508> ; DOI : 10.4000/tourisme.508



Mondes du tourisme est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Produire un espace sacré : controverses autour du site de la colline royale d'Ambohimanga à Madagascar

ANJA SARETZKI [saretzki@uni.leuphana.de]

Assistante scientifique en sciences du tourisme • Leuphana
Universität, Lüneburg (Allemagne)

CAROLA MAY [may@uni.leuphana.de]

Assistante scientifique en sciences du tourisme • Leuphana
Universität, Lüneburg (Allemagne)

Résumé. Les sites sacrés, une fois inscrits sur la Liste du patrimoine mondial – et de ce fait placés au cœur du tourisme international –, deviennent des constructions spatiales complexes pouvant donner lieu à des interprétations différentes. Henri Lefebvre a démontré que la complexité d'un espace ne pouvait se comprendre qu'à travers la combinaison de ses niveaux physique, mental et social. Ambohimanga, lieu de culte malgache inscrit sur la Liste du patrimoine mondial en 2001, sert d'exemple pour exposer comment, au moyen de la triade analytique des pratiques spatiales, des représentations de l'espace et des espaces de représentation, les sites inscrits peuvent être d'"autres espaces", voire des espaces hybrides. Du fait de sa complexité, Ambohimanga remplit tant des fonctions religieuses et nationales que des fonctions touristiques.

Abstract. When sacred sites are listed as a World Heritage Sites – and thereby moved into the focus of international tourism – the interpretations of their complex spatial constructs change. Henri Lefebvre argued that, in order to understand the complexity of space, it is necessary to achieve an understanding of the interplay between its physical, mental and social layers. Using the example of Ambohimanga, a Malagasy place of cult and ritual, listed as a World Heritage Site in 2001, the paper interprets the process that transforms World Heritage Sites into "other spaces" or hybrids spaces by applying the analytical triad of spatial practices, representations of space and spaces of representation. Ambohimanga, as a complex, intertwined and permeable space, serves religious and national aspirations as well as touristic functions.

Les espaces ne sont pas donnés de manière ontologique ; ils sont créés, tant en ce qui concerne leur aménagement matériel des espaces que leur appropriation symbolique par l'homme. Cette appropriation peut se faire de manière différente, bien que parallèlement, selon les groupes d'utilisateurs. Ainsi, un espace sacré utilisé comme lieu de culte par les pèlerins, mais qui, pour les touristes, représente également un monument classé au patrimoine mondial, présente de manière simultanée des logiques d'utilisation les plus différentes. Ces processus et les conflits qui en résultent peuvent être expliqués au moyen de la triade de la production d'espace social de Lefebvre (2000). Sur la base de l'idée socioconstructiviste que "l'espace [social] est un produit [social]" (*ibid.*, p. 35), Lefebvre comprend l'espace non seulement comme produit mais également comme moyen du comportement social (*ibid.*, p. 102). Pour satisfaire à cette dialectique et ainsi aux rapports complexes de production et de reproduction de l'espace social, Lefebvre conçoit une triade spatiale (*ibid.*, pp. 42-43) : 1) "*la pratique spatiale*", qui englobe la production et la reproduction ainsi que les ensembles spatiaux qui y sont liés dans leur matérialité ; 2) "*les représentations de l'espace*", en tant que conceptualisation théorique de l'espace telle qu'elle est produite par les scientifiques, les planificateurs, etc. et telle qu'elle se manifeste dans leurs

discours, leurs classements et leurs techniques ; et enfin 3) "*les espaces de représentation*", qui explicitent la relation entre les utilisateurs immédiats de l'espace et leur environnement ainsi que les symbolisations complexes qui résultent de l'utilisation d'espaces. À cette théorie englobante des espaces, rassemblant le physique, le mental et le social, Lefebvre ajoute une deuxième triade, dans laquelle il décrit les espaces en tant que perçus, conçus et vécus (*ibid.*, pp. 48-51). Tous les niveaux des espaces se rapportent l'un à l'autre et l'on ne peut comprendre l'espace social dans sa complexité que par l'interdépendance de ses trois niveaux.

C'est la complexité de cette interdépendance qui sera étudiée ici à travers l'exemple de la colline royale d'Ambohimanga. Ce site, lieu de culte le plus important de Madagascar, est inscrit sur la Liste du patrimoine mondial de l'Unesco depuis 2001. D'un côté, ce nouveau statut a été associé par la population locale à une reconnaissance de ses traditions, ainsi qu'à l'espoir de retombées économiques engendrées par le tourisme. De l'autre, l'inscription a conduit à la mise en place d'un nouveau pouvoir, étranger à la population locale, qui est celui des administrateurs nationaux, de l'Unesco et des touristes venus du monde entier ; la combinaison de ces différents pouvoirs entraînant une restriction des pratiques religieuses.

La présente contribution fait res-

sortir la manière dont de nouvelles logiques d'utilisation se développent sur la colline sacrée par sa patrimonialisation et par le tourisme qui en découle, mais elle montre aussi à quel point la signification symbolique du lieu s'en trouve modifiée, voire complexifiée. Nous partirons du principe que la colline est considérée comme sacrée par tous les groupes d'utilisateurs. Cependant, l'attribution de la sacralité spatiale diffère de manière considérable dans la perception qu'en ont les utilisateurs malgaches ou les touristes étrangers. Pour une compréhension des conflits entre les groupes d'utilisateurs, on ne doit pas concevoir la sacralité uniquement comme catégorie analytique : en effet, la sacralité est à interpréter à partir des différents points de vue *emic* (c'est-à-dire ceux des points de vue internes des utilisateurs). Pour les utilisateurs malgaches de l'espace (autochtones, pèlerins), la sacralité est comprise comme un "fait religieux" plutôt traditionnel. Face à cela, la colline représente certes un "fait touristique" pour les touristes, mais la sacralité s'y retrouve néanmoins dans la représentation du tourisme comme un "voyage sacré".

Notre contribution se réfère aux travaux effectués sur l'analyse de la sacralité de l'espace, ainsi qu'à ceux sur le tourisme comme rituel moderne. Nous tenterons de démontrer, en nous appuyant sur ces travaux, que les "espaces sacrés" sont fondés sur des conceptions

différentes de la sacralité. Dans ce but seront étudiés, à travers l'exemple d'Ambohimanga, les pratiques spatiales sur la colline sacrée, les représentations spatiales de la colline, ainsi que les espaces de représentation qui s'y trouvent, tels que définis par Lefebvre. Enfin, une appréciation des différentes positions, ainsi que des possibilités d'avenir découlant de ces différences, viendra clore notre réflexion.

LES ESPACES SACRÉS

Tous les espaces ne se ressemblent pas. En indiquant que l'espace n'est pas homogène, Eliade (2005, p. 25) met en lumière l'existence d'espaces partiels qui diffèrent qualitativement. Pour lui, la distinction principale consiste en l'existence d'espaces sacrés, par opposition aux espaces profanes. Les espaces sacrés marquent des ruptures dans l'homogénéité et la relativité des espaces profanes ; ces ruptures établissent une orientation en tant que "points fixes" et permettent ainsi une constitution ontologique du monde (*ibid.*). Toutefois, ce qui constitue la sacralité d'un espace est défini de manière plus sociale et culturelle qu'ontologique (Chidester et Linenthal, 1995, pp. 1-42 ; Jackson et Henrie, 1983, pp. 94-107). Dans tous les cas, la sacralité élève l'espace hors de la routine quotidienne (Dupront, 1987, p. 390). Parmi les principaux critères qualifiant les espaces sacrés, on trouve alors la séparation, l'au-

delà, l'ordre, ainsi que l'intégralité (Tuan, 1978, pp. 84-99).

Toutefois, même dans le monde profane ou désacralisé, il existe des inhomogénéités, lieux ayant une signification extraordinaire pour des personnes non religieuses au sens traditionnel du terme, des lieux qui peuvent être conceptualisés comme "hauts lieux" (Louis 1990, pp. 10-13 ; Bédard, 2002, pp. 49-74). Eliade (2005, p. 28) parle de "*lieux saints de son univers privé*" et définit un tel jugement comme étant "*crypto-religieux*". En référence à Kong (2001, pp. 211-233), on peut également parler d'espaces sacrés "*inofficiels*" caractérisés moins par une charge explicitement religieuse que par une attribution relevant de l'extraordinaire, de la vénération, ainsi que de l'intouchable (Jackson et Henrie, 1983, p. 95).

Les espaces touristiques sont un exemple de ce type d'espaces sacrés du domaine privé. Ils forment des espaces de l'extraordinaire et, par la charge des valeurs qui y sont attachées, ils représentent des mondes opposés au quotidien (Tresidder, 1999, pp. 137-148). Ils répondent ainsi au désir du touriste moderne de "fuir" le quotidien tant sur le plan spatial que sur le plan psychique ; un quotidien souvent assimilé au travail, à la vie familiale et à la routine. La visite périodique des antimondes touristiques marque une phase importante de la vie sociale, elle correspond à la rupture temporaire du système d'ordre quotidien et profane (Graburn, 1989,

pp. 21-36). La séparation, sur les plans temporel et spatial, entre le quotidien profane et le monde sacrifié du tourisme, ainsi que les répétitions plus ou moins périodiques de ces fuites du quotidien rapprochent alors les voyages touristiques du domaine du crypto-religieux. Selon MacCannell (1989, p. 2), le tourisme se définit comme un rituel moderne dont les structures rappellent les études de Durkheim sur les religions primitives. D'après Durkheim (1990, p. 547), la récréation qui commence avec la renaissance morale représente l'un des buts principaux du culte positif : celui qui, après l'accomplissement de ses obligations rituelles (donc, ici, de ses "vacances"), revient dans la vie profane, a repris des forces parce qu'il a vécu, "*pendant quelques instants, d'une vie moins tendue, plus aisée et plus libre*" (*ibid.*).

Les espaces sacrés ont en commun avec les espaces touristiques crypto-sacrés d'être "purifiés", ce qui implique qu'ils soient séparés tant des contextes spatial et temporel du quotidien, que du monde profane. D'après Eliade (2005, p. 63), le sacré se manifeste justement en dehors du temps et de l'espace pour devenir un point fixe. La purification signifie l'élimination d'éléments perçus comme discordants dans le contexte du sacré (Caillois, 1950, p. 25). MacCannell (1989, pp. 44-45) décrit la sacralisation des attractions touristiques (*sight sacralization*).

Espaces sacrés et espaces touristiques ont en commun d'être construits socialement ; ils n'apparaissent donc pas seulement comme modifiables et relationnels. Ils se trouvent plutôt, au sens de Giddens, dans un processus dialectique permanent de la création et du créé. Dans ce processus, les niveaux spatiaux différents se superposent l'un à l'autre et créent une construction spatiale dynamique, complexe, mais souvent également contradictoire et avant tout disputée. Ce qui caractérise les espaces touristiques est leur qualité de niveau spatial additionnel. Cette qualité repose, en tant que telle, sur les constructions spatiales déjà existantes et sur leurs significations. Par des attributions de sens "autres" octroyées de l'extérieur, ainsi que par les interprétations culturelles, ces constructions spatiales et leurs significations sont l'objet de réinterprétations et de changements. Les espaces sacrés comportant souvent une valeur d'héritage culturel à côté de leur fonction religieuse (Bremer, 2006, pp. 25-35 ; Gatrell et Collins-Kreiner, 2006, pp. 765-778), les différentes formes de valorisation qu'utilisateurs religieux et touristiques attachent au site mènent aux superpositions déjà citées et, par conséquent, à des conflits de différentes sortes.

LA COLLINE ROYALE D'AMBOHIMANGA

Le 14 décembre 2001, la colline royale d'Ambohimanga a été ins-

crite en tant que "paysage culturel associatif" sur la liste du Patrimoine mondial de l'Unesco, en tant que lieu historique le plus significatif de Madagascar et lieu de culte le plus important de l'île. Par cette inscription, l'organisation internationale non seulement protège les traditions indigènes et les rites culturels, alors qu'ils avaient été jugés pendant des décennies incompatibles avec le développement, mais elle les revalorise aussi aux yeux de nombre de Malgaches, par la reconnaissance de ce lieu comme bien culturel digne de protection et d'intérêt mondial. Par cela, le voile de retard, attaché de manière latente aux traditions culturelles et aux rites cultuels depuis la période coloniale française (1896-1960), se lève un peu plus et crée une fierté nationale et identitaire d'une nouvelle qualité (Vérin, 1992).

La colline royale d'Ambohimanga est située sur le haut plateau central de Madagascar à environ 1 400 m d'altitude et constitue, depuis la fin du XVII^e siècle, le siège de la dynastie merina. Afin d'en souligner la proéminence (Dupront, 1987, p. 379), le centre d'Ambohimanga a été construit sur la partie supérieure de la colline, qu'il faut quasiment "escalader" ; il est, de plus, séparé du village par des murs et des fossés. Outre les palais (*rova*), de vastes fortifications et portails, il comprend les bassins royaux, importants pour les rituels, et surtout les sépultures des grands rois merina. Un grand nombre de places,

sources et étangs – également ceux qui se situent hors du domaine royal intérieur – sont considérés comme lieux de culte sacrés (*doany*) ; encore aujourd'hui, des croyants pratiquants ("tradipraticiens") et des pèlerins en provenance de Madagascar ou vivant en exil viennent y pratiquer leur culte (Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde, 2001, pp. 146-147).

À travers le label décerné par l'Unesco, c'est non seulement la conservation de ce patrimoine culturel, mais aussi son exploitation touristique qui revêtent une signification centrale. En tant que lieu de culte habité en permanence et utilisé activement, Ambohimanga devient la scène d'une discussion locale, nationale et mondiale qui le tirette entre les efforts faits pour le préserver, l'utiliser ou le développer ; son intégrité dépend ainsi de la disposition à négocier et à coopérer des différentes groupes d'intérêt.

L'un des auteurs a recueilli les données empiriques de cette contribution dans le cadre d'un projet interdisciplinaire multinational de l'Unesco et du programme de sensibilisation du public scolaire à l'environnement Globe⁽¹⁾ lors d'une recherche ethnologique sur le terrain de quatre mois en 2006. Le classement d'Ambohimanga sur la Liste du patrimoine mondial a donné lieu à des manifestations de colère de la population locale ; on a même observé quelques incidents de sabotage. L'ethnologue a été chargée

d'enquêter sur l'importance sacrée, culturelle et historique d'Ambohimanga pour la population locale, et notamment sur le rapport actuel de celle-ci avec le lieu de culte et son nouveau statut. Les appréciations indigènes des valeurs et rites locaux ont joué dans cette enquête un rôle important, ainsi que leur compatibilité avec les réglementations pour la protection du lieu et avec sa "touristification" croissante.

L'observation sur le terrain, en tant que méthode centrale sur le plan ethnographique, ne signifie pas seulement une rupture avec le recueil non systématique de données, comme il se faisait sous l'époque coloniale ; elle se distingue aussi des méthodes de recueil de données quantitatives, répandues dans le secteur des sciences sociales (Clammer, 1984, p. 65). En tant que démarche *emic*, elle vise à décrire des phénomènes locaux de la manière la plus complète possible, par une immersion totale des chercheurs dans la culture autochtone. Considérant le peu de temps qu'a duré l'observation sur le terrain, la collecte des données a plutôt été réalisée dans le sens de Geertz (1973, pp. 13-14), c'est-à-dire en se fondant sur une observation participative consistant en un rapprochement de l'ethnologue et de ses informateurs à un niveau d'échange personnel. Le matériel utilisé était constitué d'un magnétophone, d'un calepin, d'un journal de terrain informel et d'un appareil photo.

La source principale des données recueillies était constituée de guides d'interviews semi-ouverts et pré-structurés. Un anthropologue malgache ainsi qu'une Malgache des environs d'Ambohimanga engagée dans le projet Globe ont contribué à la rédaction d'un guide d'interview bilingue. En tant que partenaires de réflexion autochtones, tous les deux ont de plus travaillé comme traducteurs-interprètes et co-observateurs des divers rites à Ambohimanga.

LES PRATIQUES SPATIALES DES UTILISATEURS D'AMBOHIMANGA

Avec ses environs villageois, les paysages culturels alentour et les systèmes d'irrigation – aujourd'hui déclarés zones tampons par l'Unesco –, la colline royale d'Ambohimanga illustre au plan local l'empreinte multiculturelle ainsi que l'histoire de la colonisation de Madagascar (Vérin, 1992, p. 46). Du point de vue de Lefebvre, la colline d'Ambohimanga peut être décrite comme un espace matérialisé et socio-généré : conditionnées par leurs environnements physiques respectifs, les pratiques sociales des utilisateurs anciens se reflètent sur le site aussi bien que celles des utilisateurs actuels. En tant qu'espace perçu, il est à la fois le moyen autant que le résultat de pratiques spatiales des différents utilisateurs (Lefebvre, 2000, p. 102). Les pratiques spatiales, interfaces entre l'action humaine

et les organisations territoriales respectives (avec leur infrastructure physique et leurs artéfacts matériels), peuvent être par conséquent comprises comme des inscriptions dans l'espace. Il y a deux conclusions à en tirer. D'une part, la représentation d'un espace perçu fait référence à la "dialectique" décisive "du va-et-vient" entre la personne et l'espace. Lefebvre rejette ainsi l'idée de concevoir l'espace en tant que *contenant* neutre (Rogers, 2002, p. 31). Les groupes d'utilisateurs se distinguent, par ailleurs, par des pratiques spatiales distinctes, cela signifie, d'autre part, que différents espaces sont produits et reproduits et que si, d'un côté, ils se superposent l'un l'autre sous forme de couches, d'un autre côté, ils peuvent entrer en conflit l'un avec l'autre. Sur la colline d'Ambohimanga, les pratiques spatiales de trois groupes d'utilisateurs se rencontrent. Pour les villageois, Ambohimanga représente l'espace vital de leur environnement, d'une part, et un site dont ils sont conscients de l'importance en tant que lieu de pèlerinage et qu'élément de patrimoine culturel, d'autre part. Pour les pèlerins, qui viennent en majorité de Madagascar et de La Réunion, l'accès aux différents lieux de culte, qu'on appelle les *doanys*, se trouve au premier rang de leurs motifs de séjour sur la colline. Les touristes, essentiellement occidentaux, sont quant à eux surtout attirés par les domaines royaux, en tant qu'éléments du patrimoine cul-

turel mondial ; en outre, selon leur point de vue, les "tradipraticiens" donnent au lieu une apparence authentique à travers l'exécution de leurs cultes, faisant du *sightseeing* un *lifeseeing*. Cette coexistence des groupes utilisateurs ne se déroule cependant guère sans occasionner des conflits.

Depuis qu'ils sont devenus un musée, les sites royaux se trouvent sous la responsabilité du ministère de la Culture. Pour protéger le domaine muséal, le ministère avait prononcé une interdiction générale de pratiquer les cultes des ancêtres. Celle-ci n'a cependant jamais été adoptée totalement. Cela est notamment vrai dans les nécropoles et les palais qui, jugés comme fortement chargés de *hasina* – vertu curative mystique attribuée aux grands rois malgaches (Bloch, 1989, p. 65) –, ont servi de lieux de culte aux ancêtres, au besoin en cachette. Après l'inscription d'Ambohimanga sur la Liste du patrimoine mondial, l'interdiction a été levée, puisque son utilisation comme lieu de culte était la condition principale de son classement. L'accès à l'intérieur du domaine royal ainsi qu'aux *doanys* les plus importants est reste cependant réglementé avec sévérité (Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde, 2001, p. 147). Les Malgaches payent certes un prix d'entrée inférieur à celui des touristes internationaux, mais l'accès aux lieux de culte reste payant pour les "tradipraticiens". En outre, les rites de sacrifice et de consécration

doivent être agréés officiellement par voie administrative. Les visites spontanées, en cas de préoccupation majeure, sont dès lors considérées comme des actes criminels, dans la mesure où les pratiquants doivent accéder aux lieux de culte secrètement, la nuit, ou après avoir corrompu des gardiens (d'après les interviews menés en 2006 avec des intéressés).

La réglementation et le contrôle de lieux de culte sacrés par une instance purement politique et à but lucratif comportent aussi un potentiel conflictuel, dans le sens où les gardiens n'ont pas été nommés par les *esprits*, comme cela était réputé se faire traditionnellement, mais sont des employés du ministère. L'observation et le respect des commandements rituels et des tabous (*fadys*) ne sont donc pas au cœur de leur mission, qui consiste plutôt à faire respecter les interdictions internes au musée, c'est-à-dire les interdictions de fumer, de filmer ou de prendre des photos. Les réglementations des différents secteurs du musée, formulées au nom de mesures de protection et de "touristification", provoquent des conflits entre les pouvoirs publics et les pèlerins qui, en se réclamant de leurs racines et de leur identité culturelle, refusent de voir ces lieux de culte uniquement comme un espace muséographique. Ils revendiquent, entre autres, le droit de pouvoir y accéder librement et gratuitement, au moins pendant les grandes festivités annuelles

(Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde, 2001, p. 148). Contrairement à de nombreux autres *doanys* de Madagascar, moins connus et connaissant des règles de conduite beaucoup plus strictes, l'utilisation d'Ambohimanga à la fois en tant qu'attraction "touristifiée" et lieu de culte sacré est néanmoins considérée comme étant possible. Sa charge sacrée, extrêmement forte, distingue en effet le centre de cette ancienne capitale sacrée des lieux de culte moins exposés. Les pèlerins et les visiteurs venant de loin y sont fréquents, et même les touristes internationaux ne sont pas forcément vus comme des facteurs perturbateurs. D'autant que, dans la mesure où les "tradipraticiens" peuvent déterminer la durée, la nature et le déroulement des rites, et les pratiquer sur place, les touristes peuvent, en tant que "public muet", assister à ces rites, dont la mise en scène requiert de toute façon un public aussi nombreux que possible.

Un autre acteur important en matière de pratiques spatiales est l'Unesco. En tant que gardienne du patrimoine mondial, elle associe au classement d'un site des contraintes touchant à la protection et à la conservation des lieux classés : ainsi, l'espace matérialisé doit être conservé dans son *statu quo*. Ces contraintes sont perçues comme très contraignantes par la population d'Ambohimanga. Le règlement décreté par l'Unesco et appliqué par le ministère de la Culture et

par l'administration du musée – consistant à renoncer aux paraboles, aux toitures de tôle ondulée, au béton lavé, aux garages “modernes” et même aux stades de *foot* sur le site du palais et dans les environs villageois – est considéré par les habitants comme une “interdiction au développement” du lieu. Les actions de sabotage telles que des incendies sans motif, les vols de plantes médicinales dans un but lucratif ou l’abattement de bois dans la forêt royale pour s’en servir comme bois de chauffage, ne témoignent pas seulement d’une détresse économique, mais reflètent les frustrations et le sentiment d’impuissance de la population. Après l’éviction d’Ambohimanga des plans tant socio-politique qu’économique par la puissance coloniale française il y a plus de cent ans, ses habitants ont une fois de plus l’impression d’être mis sous tutelle par le classement de l’Unesco, une organisation qui, dans les consciences, est liée à une politique de pouvoir européenne ; ils se sentent ainsi frustrés de ne pouvoir agir sur le développement de leur pays.

À côté des sentiments que suscite l’Unesco, les habitants se sentent également défavorisés par le ministère de la Culture, basé à Antananarivo. Les revendications locales concernent des soutiens financiers pour la mise en place de mesures de sécurité, d’installations sanitaires, ainsi que de meilleurs raccordements au réseau routier. Si une partie du prix des entrées

était investie dans des projets communaux pour la mise en valeur économique d’Ambohimanga, au lieu de rester dans les caisses du ministère de la Culture, la population serait prête alors non seulement à s’adapter aux règlements que l’Unesco leur impose en ce qui concerne la qualité des constructions et le type de comportement à adopter, mais aussi à participer à “l’embellissement du village”. Une “touristification” à la fois durable et économiquement profitable pourrait être promue de cette manière. Ces idées et propositions, ainsi que d’autres allant dans le même sens et également exprimées par les habitants d’Ambohimanga lors de l’observation sur le terrain, démontrent le souhait véritable de la population de participer de manière active, et au même niveau que les institutions, à la mise en valeur de “son” site.

LES REPRÉSENTATIONS DE L’ESPACE D’AMBOHIMANGA

Les fonctions multiples d’Ambohimanga en tant qu’espace natal, lieu de culte, patrimoine mondial et objet de curiosité font de la colline le sujet de divers débats, en partie conflictuels. Les discours forment le support de la conceptualisation théorique de l’espace. Les différentes représentations de l’espace résultent de la manière dont la communication se fait à travers cet espace, de la manière dont il est conçu (Lefebvre, 2000, pp. 50-

51). Pour Lefebvre (2000, p. 39), tout espace *conçu* est un espace *dominant*. L’espace *conçu* est lié aux représentations spatiales qui s’expriment au moyen de l’architecture, de la planification de l’espace ou de l’art ; ces représentations entrent dans la pratique sociale (*ibid.*, pp. 51-53). Il est donc décisif de savoir quelle représentation trouvera la plus grande audience et sera alors considérée comme dominante. Cela nous conduit à la question des ressources discursives qui sont nécessaires dans la lutte pour le monopole d’interprétation et pour le contrôle de l’espace.

Tant qu’Ambohimanga n’avait d’importance qu’en tant que lieu de culte malgache, le discours se déroulait à un niveau local ou national. La représentation dominante de l’espace reposait sur l’interprétation religieuse, qui résultait des conflits précédents relatifs au monopole de l’exercice légitime de la domination religieuse (Bourdieu, 2000, p. 25). La religion traditionnelle animiste des Merina consistait, à Ambohimanga comme sur la totalité de l’île, dans le culte des ancêtres et des rois (Allen, 1995, pp. 134, 151 ; Fontoyont, 1913, pp. 115-137). Ainsi, l’arrangement spatial de l’ensemble des lieux et artéfacts à Ambohimanga est profondément lié à la cosmologie malgache et fortement chargé du point de vue symbolique. Il démontre clairement comment les Merina percevaient leur existence dans l’univers, ainsi que la manière dont ils organisaient leurs

relations sociales et politiques sur l'espace terrestre, et ce, en tenant compte de leur ascendance (Huyghues-Belrose, 1983, pp. 125-151). Dès le début du XIX^e siècle, on assiste à une christianisation par les missionnaires britanniques, norvégiens et français, avec le soutien de la maison royale (Larson, 1997, pp. 968-1002 ; Raison, 1978, pp. 525-549). Mais cette christianisation n'a pas causé de changement religieux majeur, produisant plutôt un syncrétisme propre à Madagascar. Aujourd'hui encore, la plupart des Malgaches pratiquent le christianisme autant que les rites liés au culte traditionnel des ancêtres (Allen, 1995, pp. 134-135), d'où l'importance actuelle de la représentation spatiale d'Ambohimanga pour les Merina.

Par son inscription sur la Liste du patrimoine mondial, Ambohimanga se retrouve exposé aux discours mondiaux. Il s'agit avant tout de discours sur la définition et sur le rapport au patrimoine mondial. Au sens de Lefebvre, le patrimoine mondial est à comprendre en tant que représentation spatiale. En tant qu'abstraction d'une idée, il n'est pas, mais est créé. Sous le sceau du patrimoine mondial, on octroie à un lieu la culture mondiale du monument, qui est en grande partie marquée par les représentations occidentales. La conception du patrimoine mondial dérive d'un nationalisme romantique et des idées d'une science rationnelle du siècle des Lumières ; héritière d'une

hégémonie coloniale occidentale, elle peut être aujourd'hui comprise dans l'esprit d'une modernité réflexive (Bendix, 2000, p. 39 ; Harvey, 2008, pp. 19-36). L'idée de patrimoine mondial fonctionne de nos jours comme un médium servant à la répartition universelle des idées, des valeurs et des connaissances. Un réseau mondial se constitue à partir de cette pratique communicative, à travers lequel les codes culturels sont produits et distribués (Ashworth, Graham et Tunbridge, 2007, p. 39). Pour le déchiffrement des représentations spatiales, en accord avec Lefebvre (2000, p. 51), il est nécessaire d'avoir de nombreuses connaissances, relativement et constamment modifiables. Il en résulte que l'analyse du patrimoine mondial, en tant que représentation spatiale, est liée à ses relations à la culture et au temps (Smith, 2003, p. 83). En tant que contextualisation du passé, il ne s'agit pas d'un fait objectif, mais plutôt d'une construction situationnelle et sociale.

Les discours relatifs au patrimoine mondial ne se déroulent donc pas seulement à un métaniveau mondial : lorsque la demande d'entrée sur la Liste du patrimoine est déposée, ces discours sont transférés au niveau national. Le choix des patrimoines malgaches élevés au rang de "patrimoine mondial" repose donc d'abord sur un choix national ; on peut dire que le patrimoine mondial malgache est "produit" à Madagascar avant même d'être classé par l'Unesco.

Les discours malgaches sur l'expression de l'identité nationale de Madagascar sont prépondérants dans la phase précédant l'inscription. Pour le site d'Ambohimanga, une série de réunions d'experts servirent non seulement à la réorientation de la Convention de l'Unesco, mais aussi à l'installation d'un réseau de relations entre les experts de l'Unesco et les représentants des intérêts nationaux. La participation au discours et le *lobbyisme* constituent donc des éléments fondamentaux du processus de labellisation du patrimoine. Dans le cas d'Ambohimanga, un changement de paradigme, élaboré en 1995 au cours d'une conférence sur le patrimoine mondial en Afrique⁽²⁾, à Harare, a ouvert la voie à sa labellisation. En présence d'un délégué malgache de l'Unesco et d'un responsable interne de cette organisation, chargé par la suite du site d'Ambohimanga, c'est une valorisation des cultures indigènes selon une conception du patrimoine mondial moins centrée sur les valeurs occidentales, c'est-à-dire inspirée par le respect de la diversité et de la pluralité des cultures du monde, qui a été décidée. Ce n'est cependant qu'en 1999, au Kenya⁽³⁾, que les conditions d'une labellisation des "*paysages culturels associatifs*" en Afrique a pris corps, lorsque plusieurs exemples, tels que la colline royale d'Ambohimanga, ont été présentés par les représentants de leurs pays, ceux-ci mettant en évidence les spécificités et les potentiels

de développement des sites. Cela a représenté une étape importante pour Ambohimanga dans sa demande d'attribution du label de patrimoine mondial ; l'aboutissement de cette démarche est le fruit tant d'un processus de négociation politique que d'une décision collective. Par ailleurs le choix des candidats potentiels au patrimoine mondial est un sujet national disputé. Ce choix reflète le rôle des groupes dominants, notamment dans les sociétés postcoloniales composées d'ethnies différentes (Smith, 2007, p. 164). Le choix d'Ambohimanga, lieu de culte des Merina, montre ainsi toute l'importance de ce groupe ethnique, majoritaire à Madagascar⁽⁴⁾. Une telle décision influence aussi les processus d'identification nationale. En effet, si le patrimoine mondial peut être considéré comme une représentation du passé, il reste néanmoins significatif pour le présent et le futur. L'acquisition aujourd'hui d'un statut de patrimoine mondial représentera demain le passé de l'ensemble de la nation. Ainsi se réécrit le patrimoine culturel des ethnies malgaches plus petites ; ce phénomène ne peut être observé sans regard critique au vu de la cohabitation conflictuelle ayant existé jusqu'à récemment (Cole, 2006, pp. 211-243).

La fonction identitaire du patrimoine mondial se trouve opposée aux discours sur le rapport aux lieux choisis. Les droits tradition-

nels de disposer du site subissent également des changements radicaux par la conversion de patrimoine culturel local en patrimoine mondial : les droits d'accès et la fonction patrimoniale appartiennent désormais tant à "l'humanité" (représentée par les administrateurs, les commerçants et les visiteurs) qu'aux acteurs locaux. Les débats internes de l'Unesco autour d'une conservation optimale des lieux du patrimoine mondial, ainsi que les interdictions et les réglementations en résultant, se traduisent alors concrètement au niveau local. Les atteintes à la pratique spatiale à Ambohimanga, telles qu'elles ont été démontrées dans le paragraphe précédent, mettent en lumière les impacts sociaux des représentations de l'espace du patrimoine mondial et expliquent parallèlement les asymétries du pouvoir entre les degrés mondial et local en ce qui concerne les ressources discursives servant à l'imposition du pouvoir d'interprétation du patrimoine mondial.

LES ESPACES DE REPRÉSENTATION À AMBOHIMANGA

En tant qu'espace sacré, que site du patrimoine mondial et que point d'attraction touristique, Ambohimanga est matérialisé dans l'espace (*espace perçu*) ; il est chargé, à travers sa conception mentale, de représentations devant déterminer sa nature (*espace conçu*). Mais c'est

uniquement au niveau de l'espace vécu que ces enveloppes physiques et mentales sont animées, et ce n'est qu'en tant qu'"*espace vécu à travers les images et symboles qui l'accompagnent*" (Lefebvre, 2000, p. 49) que l'espace devient espace social. Il est alors l'espace de ses habitants, de ses usagers, mais aussi des artistes et philosophes qui le vivent et qui l'occupent, par leur imagination et par leurs symboles ; en agissant de cette manière, ils s'inscrivent dans l'espace de façon narrative et produisent, selon les mots de Lefebvre, leurs propres espaces de représentation. Ces espaces de représentation sont vivants, ils "parlent", ils abritent passion et action, ils sont associés au temps qui passe. Ils sont alors dynamiques, fluides. Leur mode d'action est fugace et difficile à comprendre pour l'analyste. D'une part, ils se superposent à l'espace physique de manière symbolique, mais, d'autre part, ils sont eux-mêmes recouverts par les représentations de l'espace (bien plus persistantes) qui coexistent, s'accordent ou interfèrent avec eux (Lefebvre, 2000, pp. 51-53). En essayant de franchir la dialectique de la *res extensa* de l'espace physique et de la *res cogitans* de l'espace mental, les espaces de représentation figurent, pour Lefebvre, "l'autre" sur le plan analytique. Pour Ambohimanga se posent alors les questions suivantes : comment la colline, dans sa matérialisation pour les différents utilisateurs, apparaît-elle comme porteuse de signes ?

comment ces représentations de l'espace se superposent-elles à ces signes, ou comment coexistent-elles avec eux ? quelle est la nature des mondes symboliques résultant de l'espace Ambohimanga et de son utilisation ?

En tant qu'espace traditionnel et sacré, Ambohimanga est vécu par la pratique de rites. C'est tout d'abord le rang sacré et extraordinaire des domaines royaux qui se manifeste, en démarcation avec le monde quotidien profane. Les fidèles devaient ainsi respecter des règles strictes de comportement pour accéder à l'intérieur du domaine ; l'accès se faisait par exemple par des portails différents selon le jour de la semaine et selon l'ascendance du fidèle (Rakotomalala, Blachy et Raison-Jourde 2001, p. 149). Sur les lieux de culte, certains tabous (*fadys*) et règles de conduite doivent encore être respectés, car considérés comme ayant été institués par les ancêtres et les saints ; leur non-respect pourrait entraîner des sanctions pour la communauté toute entière. Cette peur d'une punition collective fonde l'efficacité des *fadys* au niveau social et consolide ainsi la cohésion sociale et les mécanismes de contrôle restrictifs (*ibid.*, p. 260). Des interdictions, comme par exemple celles de prendre des photos pendant les cultes, d'accéder aux *doanys* en chaussures ou d'apporter du porc à l'intérieur du domaine, reproduisent le rang extraordinaire du site sacré. En tant qu'instruments de pouvoir politique soutenus par le

système religieux, ces interdictions servent au maintien de l'ordre social, et, même si, à titre individuel, un certain nombre d'indigènes doutent du système de punitions supranaturelles, le respect des *fadys* symbolise l'appartenance à la nation et à la culture malgaches. De ce fait, même les Malgaches non croyants demandent aux touristes de suivre les règles instituées par les ancêtres ; ils considèrent cela comme l'acceptation du monopole d'interprétation des indigènes. Au-delà de la croyance qu'il contient, le savoir religieux devient donc un instrument de pouvoir politique qui agit sur le rapport et la coopération des villageois avec les professionnels du tourisme et les touristes.

La conception du *hasina* est étroitement liée au rang particulier et à l'impact spirituel de l'ancienne capitale sacrée des Merina. Les grands rois malgaches sont considérés comme l'incarnation de cette vertu curative mystique, dont la transmission est l'une des constantes les plus importantes du culte malgache des rois et des ancêtres (Berg, 1988, pp. 203-207 ; Bloch, 1989, pp. 65-67). Le sol du palais royal est ainsi considéré comme si fortement imprégné de cette vertu curative transmissible que même les interdictions ne peuvent empêcher les pratiquants d'emporter un peu de terre comme talisman (*sampy*), de sorte que cette couche doit être renouvelée une fois par an (d'après les inter-

views menés en 2006 avec les intéressés).

Jusqu'à la colonisation de Madagascar, en 1896, il était défendu aux étrangers d'accéder au centre de la ville sacrée d'Ambohimanga. Dès l'année suivant la mise en place de l'administration coloniale, les Français ont fait d'Ambohimanga un musée et ont transféré les dépouilles des souverains merina de leurs sépultures d'Ambohimanga à Antananarivo, capitale politique et siège de l'administration coloniale (Vérin, 1992, p. 152). C'est surtout ce transfert qui a représenté un sacrilège. Les sépultures symbolisaient en effet, en tant que lieux principaux de communication entre les membres vivants et morts d'une ligne de filiation, la conservation de la totalité cosmologique, qui se faisait par l'installation des vivants dans un paysage (de mémoire) créé par les morts (Graeber, 1999, p. 319). Ces interventions n'ont cependant rien changé à l'importance ni à l'efficacité sacrées du lieu et de ses sanctuaires, étant donné que toute matière ayant été une fois en contact avec les rois merina reste pour toujours imprégnée de *hasina* et se trouve ainsi "sacrée".

On constate aujourd'hui une relation extrêmement ambiguë de la population malgache (, surtout chez les vieux Malgaches) avec sa propre culture et le culte des ancêtres : le sentiment d'aliénation inculqué par les Français, lui reprochant à la fois son retard et son

paganisme, pèse encore lourd. En prenant en compte cet arrière-plan, on peut considérer que la reconnaissance des traditions culturelles d'Ambohimanga par le classement de l'Unesco produit des effets libérateurs : le site est considéré comme un symbole important pour l'histoire malgache, de telle sorte que le culte des ancêtres et le progrès ne s'excluent plus l'un l'autre (Vérin, 1992, p. 159).

Avec la valorisation patrimoniale, Ambohimanga conforte sa place dans le tourisme international. Pour les visiteurs étrangers aussi, la colline symbolise une sorte de but de pèlerinage.

Partant de la remarque des Turner souvent citée, selon laquelle “*un touriste est à moitié un pèlerin, si un pèlerin est à moitié un touriste*” (Turner et Turner, 1978, p. 20 [traduction des auteurs]), des débats se font jour depuis quelque temps dans la science du tourisme – ainsi que dans les sciences sur lesquelles elle repose (notamment l'ethnologie, la sociologie, la géographie et la science des religions) – pour établir à quel point les phénomènes touristiques peuvent être pensés de manière analogue aux phénomènes religieux ou aux substituts de religion postmodernes. Sans pouvoir donner ici un aperçu des travaux visés⁽⁵⁾, nous nous référerons à MacCannell (1989) pour exprimer la thèse que, précisément dans le cadre du tourisme du patrimoine mondial, le touriste peut être désigné en tant que pèlerin moderne.

On peut alors penser l'expérience touristique comme un “voyage sacré” – en reprenant l'expression de Graburn (1989, pp. 21-36) – qui se trouve dans un système symbolique crypto-religieux tout en s'opposant clairement à l'existence quotidienne, profane et ordinaire.

Le tourisme représente-t-il alors un substitut de religion postmoderne ? Peut-on l'interpréter en tant que *religion civile, implicite ou invisible*⁽⁶⁾ ? La seule mise au point d'une définition générale de la religion soulève toujours plus de problèmes face aux processus continus de différentiation et de fragmentation des sociétés modernes. Ces processus ont clairement changé l'importance, la fonction et la forme de la religion en tant que structure de sens et d'ordre dans la société (Luhmann, 2002, p. 301). Ce n'est plus la totalité de la société, du cosmos ou de l'individu qui se trouve au centre des conceptions religieuses, mais plutôt la quête individuelle du sens et de l'inspiration. Cette quête est dominée par le désir de contacts sociaux et d'expériences vraies, tous deux devant être des “pourvoyeurs d'authenticité”. L'individu moderne recherche toujours plus d'espaces dans lesquels il peut vivre ses désirs de spiritualité et d'interactions sociales ressenties comme authentiques (Lenoir, 2003, p. 226 ; Piette, 1993, p. 110).

Lenoir (2003, p. 370) emploie, dans le même ordre d'idées, la notion de “religiosité ouverte”.

D'un point de vue analytique, il fait aussi entrer dans cette religiosité ouverte, outre la majorité des croyants postmodernes, les individus qui se décrivent eux-mêmes comme non-croyants ou agnostiques. Le critère pour qu'un individu en fasse partie est la croyance en l'existence de divers niveaux de réalité, dont l'un doit être considéré comme suprasensible ou non explivable par la seule raison. Sa définition minimale de la religion (*ibid.*, p. 232) comprend le désir anthropogénique de “l'autre” en tant que possibilité de mieux percevoir, ressentir et parfois transcender “le sien”. C'est l'une des raisons essentielles qui pousse à visiter d'autres espaces, et donc l'un des moteurs principaux du tourisme. À la différence de la religiosité fermée, fortement appuyée sur les valeurs et identités collectives, la religiosité ouverte se situe dans un espace dynamique entre l'expérience spirituelle, la quête de l'authenticité et le narcissisme superficiel et syncretique (*ibid.*, p. 371). Elle s'intègre aussi à ces domaines de la vie sociale qui sont considérés de manière traditionnelle comme séculiers, mais qui reprennent cependant des fonctions religieuses. Les activités séculières comme voyager, faire du sport ou utiliser les médias sont de plus en plus assujetties aux processus de sacralisation. Porteuse d'éléments des religions traditionnelles, mais établie dans le domaine de la culture de masse, la religiosité séculière est considérée comme le

précurseur potentiel de futures formes de religion (Piette, 1993). Puisqu'elles sont des phénomènes de la postmodernité, les religiosités ouverte et séculière sont souvent considérées comme facultatives, interchangeables et ayant le divertissement pour but.

Elles sont cependant intégrées à un système de symboles (Horne, 1984, p. 4). Quand MacCannell (1989) décrit la visite touristique (*"sightseeing"*) comme étant un rituel moderne, il se rapporte à ce système de symboles ; au centre de celle-ci se trouve la *"sight sacralization"*. Avec son entrée dans le patrimoine mondial, Ambohimanga a expérimenté une telle mise en valeur exogène. La colline représente pour les touristes un lieu d'authenticité (certifié par l'Unesco) et, en tant que patrimoine mondial, elle est séparée du temps et de l'espace : elle représente une valeur universelle. Hors de leur monde quotidien profane, les touristes expérimentent un "autre" espace, et c'est précisément à travers l'utilisation active d'Ambohimanga en tant que lieu de culte qu'ils expérimentent cet espace comme étant vécu et authentifié. Le monde symbolique traditionnel des utilisateurs religieux d'Ambohimanga, c'est-à-dire des "tradipraticiens" et des habitants, apparaît alors comme un arrière-plan sur lequel se projette le monde symbolique touristique. Étant donné que, pour les utilisateurs religieux, le monde symbolique

touristique étranger s'inscrit dans l'espace par les pratiques spatiales des touristes, d'une part, et par les représentations spatiales des institutions du patrimoine mondial, d'autre part, la coexistence des mondes symboliques n'est pas perçue comme étant tout à fait harmonieuse. Si Ambohimanga, "sanctuaire du patrimoine mondial", revêt pour les touristes une importance significative qui tient de sa relation avec l'authenticité et la spiritualité, il ne peut susciter une pleine empathie, ces pèlerins séculiers estimant leur but de pèlerinage comme quelque chose de facultatif, de remplaçable et de divertissant. En ce qui concerne les rites touristiques, le respect envers la sacralité spatiale n'est pas parfait : cela s'exprime, par exemple, par les réclamations de la population locale d'Ambohimanga invoquant le non-respect des touristes internationaux envers les *fady* les plus importants. On ne peut alors approuver pleinement Lefebvre (1977, pp. 52-57), selon qui le tourisme assujettit les espaces historiques à une valeur d'échange et favorise ainsi leur disparition. En effet, le tourisme du patrimoine mondial ne considère pas l'espace isolément de son histoire, ni du monde symbolique culturel de ses utilisateurs indigènes. Les représentations spatiales différentes des lieux du patrimoine mondial tendent peut-être à se mélanger, mais on ne peut pas dire simplement qu'elles se remplacent.

CONCLUSION

Les espaces sacrés classés sur la Liste du patrimoine mondial peuvent être considérés comme des constructions recelant de fortes tensions dans les relations entre pratique mondiale et pratique locale. L'espace sacré d'Ambohimanga, en tant que centre de culture merina, a été purifié de l'intérieur au cours des siècles ; les Merina ont intégré cet espace à leur système cosmologique en le préservant explicitement d'influences perturbatrices capables d'endommager sa position particulière (Douglas, 1966). Pour pouvoir démontrer la cohésion avec les systèmes de valeurs et de significations communs, les processus de purification impliquent le refus des critères de référence contradictoires, et donc des mécanismes symboliques de délimitation. Les rites doivent être compris comme une mise en scène de ces processus de purification ; ils soulignent cependant, parallèlement, les limites d'un chargement symbolique des espaces sacrés. Dans la constitution de mondes de représentation religieux, les limites jouent un grand rôle, puisque les religions – en tant qu'elles constituent un système de signification social *autopoïétique* – maintiennent cette forme et ce contenu, avant tout par l'exclusion d'apparentes incompatibilités, c'est-à-dire à l'aide d'un corrélat négatif (Cohen, 1989 ; Luhmann, 2002, p. 15 ; Sibley, 1988, pp. 409-421). Pour cette raison, comme le démontre

l'exemple d'Ambohimanga, les normes et tabous attachés aux espaces purifiés sont encore en vigueur alors que, au niveau individuel, le système de signification culturel correspondant a perdu son caractère obligatoire et son homogénéité. Les espaces purifiés sont alors créés comme démarcation face au quotidien profane ; ils deviennent des mondes opposés aux espaces profanes.

Cela est également valable pour les espaces touristiques. En tant qu'éléments du patrimoine mondial, ces espaces sont assujettis à des mesures de protection, notion imprégnée de philosophies plutôt occidentales. On peut qualifier ces mesures de protection de moyens de purification touristique du lieu : le site du patrimoine mondial est séparé de ses contextes originels, spatial et temporel ; il est ensuite adapté au cadre global et orienté vers le tourisme, ce qui tend à lui donner un caractère mercantile. On libère alors ce lieu d'irrégularités (par exemple en supprimant des éléments de construction perçus comme discordants du point de vue de l'authenticité, qui pourraient perturber l'expérience culturelle touristique) afin de pouvoir clairement distinguer le lieu "pur" du patrimoine mondial de son environnement "impur". Le site devient parallèlement achronique : il ne fait plus partie du passé, et il n'est pas intégré au présent. Selon Latour (1991), on pourrait plutôt qualifier ce lieu de lieu *hybride*, produit

mixte tirant son importance du passé, devant sa signification au présent, sans pour autant être intégré à la culture spatiale présente. En tant que patrimoine mondial se métamorphosant en ressource touristique, l'hybride est produit par des pratiques de médiation. De la labellisation patrimoniale résulte une définition mondiale d'un patrimoine auparavant local. L'Unesco confère ainsi au patrimoine une importance nouvelle qui nécessite une pratique de purification spatiale : la labellisation doit être rendue visible ou être marquée dans le sens de la *sight sacralization*. Purifié de cette manière, l'espace devient sacré pour le touriste.

Comme espace sacré, aussi bien dans le sens *emic* que métaculturel, le site classé au patrimoine mondial représente, dans le sens de Lefebvre, doublement *l'autre* : il est l'autre espace de la représentation religieuse, et l'autre espace de la représentation touristique. Foucault (1994, pp. 752-762) a qualifié ces "autres espaces" d'hétérotopies. Il les décrit comme "*des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées*" (*ibid.*, p. 755). Les hétérotopies sont, en quelque sorte, une négation mythique et réelle de l'espace profane (*ibid.*, p. 756). Face à l'espace profane, elles adoptent la fonction quasi rituelle qui s'étend entre deux pôles extrêmes : l'illusion et la compensation (*ibid.*, p. 761). Leur lien simultané aux ruptures temporelles (*ibid.*, p. 759) fonctionne en tant

qu'espace "liminoïde", dans le sens des Turner, comme "*lieux symboliques de l'autre*" (Hetherington, 1996, p. 42). Étant lui-même un tel "autre espace", le site sacré du patrimoine mondial d'Ambohimanga satisfait, d'une part, aux besoins collectifs d'une religiosité fermée des pèlerins malgaches et, d'autre part, aux désirs individuels d'une religiosité ouverte des touristes du patrimoine mondial.

La production d'espaces sacrés diffère pour les divers groupes d'utilisateurs, comme l'a démontré cette analyse reposant sur la triade de la production de l'espace de Lefebvre. Mais, en même temps, ces différences forment le socle de l'avenir d'Ambohimanga. En effet, ce nouveau statut de site du patrimoine mondial non seulement capte l'attention internationale vers une partie de l'histoire et de la culture significative de l'identité des Malgaches, mais il pourrait aussi, à long terme, entraîner une croissance économique durable grâce au développement du tourisme dans la région. Pour la colline royale, cela aurait pour conséquence le rétablissement d'une partie de son symbolisme national et de sa présence royale.

L'intégrité des lieux de culte et leur utilisation par les pèlerins et les "tradipraticiens" – qui sont des conditions essentielles pour l'inscription du lieu sur la Liste du patrimoine mondial – représentent pour le tourisme une garantie d'authenticité : elles deviennent ainsi

l'“unique selling proposition”, c'est-à-dire une ressource sans pareille permettant à Madagascar de se positionner avantageusement sur la carte du tourisme mondial. ■

Traduction française : Christophe Hohwald

(1) URL : <http://www.globe.gov>

(2) URL : <http://whc.unesco.org/uploads/events/documents/event-594-1.pdf>
[Consulté le 15 janvier 2010].

(3) URL : <http://whc.unesco.org/uploads/events/documents/event-596-1.pdf>
[Consulté le 15 janvier 2010].

(4) Environ un quart de la population insulaire appartient à cette ethnie (Allen, 1995, p. 122). La population totale de l'île est estimée, sur la base du dernier recensement de 1993, à 20,65 millions en juillet 2009 (cf. CIA World Factbook. À partir de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ma.html> [Consulté le 29 août 2009]).

(5) Voir par exemple le numéro thématique "Pèlerinage et Tourisme" des *Annals of Tourism Research* (Smith, 1992), en particulier l'introduction de Valene Smith (1992, pp. 1-17) ; voir également les recueils de Badone et Roseman (2004) et de Timothy et Olsen (2006), ainsi que les bibliographies y figurant.

(6) Voir aussi les explications d'Allcock (1988, pp. 33-48).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

John B. ALLCOCK, "Tourism as a Sacred Journey", *Loisir et Société*, 11, 1, 1988.

Philip M. ALLEN, *Madagascar. Conflicts of Authority in the Great Island*, Westview Press, 1995.

Gregory J. ASHWORTH, Brian GRAHAM et John E. TUNBRIDGE, *Pluralising Pasts. Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*, Pluto Press, 2007.

Ellen BADONE et Sharon R. ROSEMAN (dir.), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, University of Illinois Press, 2004.

Mario BÉDARD, "Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole", *Cahiers de géographie du Québec*, 46, 127, 2002.

Regina BENDIX, "Heredity, Hybridity and Heritage from one Fin de Siècle to the Next", dans Pertti ANTTONEN (dir.), *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*, Botkyrka, Multicultural Centre, 2000.

Gerald M. BERG, "Sacred Acquisition: Andrianampoinimerina at Ambohimanga, 1777-1790", *Journal of African History*, 21, 1988.

Maurice BLOCH, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, Athlone Press, 1989.

Pierre BOURDIEU, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, UVK, 2000.

Thomas S. BREMER, "Sacred Spaces and Tourist Places", dans

Dallen J. TIMOTHY et Daniel H. OLSEN (dir.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Routledge, 2006.

Roger CAILLOIS, *L'Homme et le sacré*, Gallimard, 1950 (1^{re} éd., 1939).

David CHIDESTER et Edward T. LINENTHAL, "Introduction", dans

David CHIDESTER et Edward T. LINENTHAL (dir.), *American Sacred Space*, University Press, 1995.

John CLAMMER, "Approaches to Ethnographic Research", dans

Roy F. ELLEN (dir.), *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, Academic Press, 1984.

Anthony P. COHEN, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, 1989.

Jennifer COLE, "Malagasy and Western Conceptions of Memory: Implications for Postcolonial Politics and the Study of Memory", *Ethos*, 34, 2, 2006.

Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, 1966.

Alphonse DUPONT, *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, 1987.

- Émile DURKHEIM**, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, 1990 (1^{re} éd., 1912).
- Mircea ELIADE**, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, 2005 (1^{re} éd., 1957).
- Maurice FONTOYNONT**, "De quelques "solo" célèbres en Imerina et culte religieux de certains rois", *Bulletin de l'Académie malgache*, 12, 1913.
- Michel FOUCAULT**, "Des espaces autres", dans **Michel FOUCAULT**, *Dits et écrits 1954-1988. Vol. IV : 1980-1988*, Gallimard, 1994.
- Jay D. GATRELL** et **Noga COLLINS-KREINER**, "Negotiated Space : Tourists, Pilgrims, and the Bahá'í Terraced Gardens in Haifa", *Geoforum*, 37, 2006.
- Clifford GEERTZ**, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.
- Nelson H. H. GRABURN**, "Tourism: The Sacred Journey", dans **Valene L. SMITH** (dir.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, 2^e éd., 1989.
- David GRAEBER**, "Painful Memories", dans **Karen MIDDLETON** (dir.), *Ancestors, Power and History in Madagascar*, Brill, 1999.
- David C. HARVEY**, "The History of Heritage", dans **Brian GRAHAM** et **Peter HOWARD** (dir.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Ashgate, 2008.
- Kevin HETHERINGTON**, "Identity Formation, Space and Social Centrality", *Theory, Culture and Society*, 13, 4, 1996.
- David HORNE**, *The Great Museum. The Re-Presentation of History*, Pluto Press, 1984.
- Richard H. JACKSON** et **Roger HENRIE**, "Perception of Sacred Space", *Journal of Cultural Geography*, 3, 1983.
- Vincent HUYGHES-BELROSE**, "Structure et symbolique de l'espace royal en Imerina", dans **Françoise RAISON-JOURDE** (dir.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses réurgences contemporaines*, Karthala, 1983.
- Lily KONG**, "Mapping 'New' Geographies of Religion : Politics and Poetics in Modernity", *Progress in Human Geography*, 25, 2001.
- Pier M. LARSON**, "Capacities and Modes of Thinking : Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity", *American Historical Review*, 102, 1997.
- Bruno LATOUR**, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991.
- Henri LEFEBVRE**, "Die Produktion des städtischen Raums", *Arch+*, 34, 1977.
- Henri LEFEBVRE**, *La Production de l'espace*, Anthropos, 4^e éd., 2000.
- Frédéric LENOIR**, *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Plon, 2003.
- Niklas LUHMANN**, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, 2002.
- René LOUIS**, "Des points d'ancrage", dans **Michel CRÉPU** et **Richard FIGUIER** (dir.), *Hauts Lieux. Une quête de racines, de sacré, de symboles, Autrement*, 1990.
- Dean MACCANNELL**, *The Tourist : A New Theory of the Leisure Class*, Schocken, 1989 (1^{re} éd., 1976).
- Albert PIETTE**, *Les Religiosités séculières*, Puf, 1993.
- Françoise RAISON**, "Ethnographie missionnaire et fait religieux au xixe siècle. Le cas de Madagascar", *Revue française de sociologie*, 19, 1978.
- Malanjoana RAKOTOMALALA**, **Sophie BLANCHY** et **Françoise RAISON-JOURDE**, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, L'Harmattan, 2001.
- Tim B. ROGERS**, "Henri Lefebvre, Space and Folklore", *Ethnologies*, 24, 1, 2002.
- David SIBLEY**, "Purification of Space", *Environment and Planning D: Society and Space*, 6, 1988.
- Laurajane SMITH**, "Empty Gestures ? Heritage and the Politics of Recognition", dans **Helaine SILVERMAN** et **Dede FAIRCHILD RUGGLES** (dir.), *Cultural Heritage and Human Rights*, Springer, 2007.
- Melanie K. SMITH**, *Issues in Cultural Tourism Studies*, Routledge, 2003.
- Valene L. SMITH**, "Introduction : The Quest in Guest", *Annals of Tourism Research*, 19, 1, 1992.
- Dallen J. TIMOTHY** et **Daniel H. OLSEN** (dir.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Routledge, 2006.
- Richard TRESIDDER**, "Tourism and Sacred Landscapes", dans **David CROUCH** (dir.), *Leisure/Tourism Geographies. Practices and Geographical Knowledge*, Routledge, 1999.
- Yi Fu TUAN**, "Sacred Space : Exploration of an Idea", dans **Karl W. BUTZER** (dir.), *Dimensions of Human Geography : Essays on Some Familiar and Neglected Themes*, Department of Geography Research Paper 186, University of Chicago, 1978.
- Victor TURNER** et **Édith TURNER**, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia Press, 1978.
- Pierre VÉRIN**, *Madagascar*, Karthala, 1992.