



SC-98/WS/68

# **'Natural' Sacred Sites**

***Cultural Diversity and Biological Diversity***

## ***Sites sacrés « naturels »***

***Diversité culturelle***

***et diversité biologique***

18 SEP. 1998



Abstracts Résumés

In this compilation of abstracts, submitted texts have been lightly edited and (in some cases) shortened, in order to achieve a certain consistency in presentation. In this task, time has not permitted the sort of author-editor communication and consultation that would have been desirable. The organizers apologize to participants for any misinterpretations that might have occurred in this process, and hope that any errors that might have crept in are few and minor.

Dans ce recueil de résumés, les textes qui ont été soumis ont été légèrement édités et (dans certains cas) raccourcis afin qu'il y ait une certaine cohérence entre les présentations. Il est évidemment regrettable que le manque de temps dans ce cas nous ait empêché de consulter les auteurs comme il est d'usage de le faire. Les organisateurs prient donc les participants de bien vouloir excuser tout contresens qui aurait pu se produire et espèrent que les erreurs qui ont pu se glisser sont rares et mineures.

TABLE OF CONTENTS

<b>Daniel-Yves Alexandre</b>	5
<i>Statut dynamique des forêts sacrées au Burkina Faso</i>	
<b>Ming Anthony et Ana-Lucia Menezes Formigli</b>	6
<i>Vestiges de la Mata Atlântica investis par les cultes afro-brésiliens : processus de sacralisation, de désacralisation et conflits d'usage</i>	
<b>Marlene Atleo</b>	7
<i>His-uk-ish-ts'awalk: The role of sacred sites in the embodiment of the territories of Nuu-chah-nulth First Nations</i>	
<b>Jet Bakels and Gerard A. Persoon</b>	8
<i>Ecology in symbolism: the sacred forest of the Baduy (West-Java, Indonesia)</i>	
<b>Alonso Barros</b>	9
<i>Desert bio-scape: biological and cultural diversity in the Atacama, Chile</i>	
<b>Michèle Baussant</b>	10
<i>De l'Algérie à la France... ou la transposition d'un lieu de pèlerinage d'un pays à un autre</i>	
<b>Leonard Becker and Nancy Becker</b>	11
<i>Petroglyph National Monument, natural sacred landscape home to a spiritual environmental ethic promoting biodiversity</i>	
<b>Michelle Berditshevsky</b>	12
<i>Native American stewardship applied to the cultural and ecological restoration of Mount Shasta</i>	
<b>Edwin Bernbaum</b>	13
<i>The sacredness of mountains: implications for the preservation of cultural and biological diversity</i>	
<b>Shonil Anil Bhagwat</b>	14
<i>Sacred groves as forest patches: implications for biodiversity conservation</i>	
<b>Sophie Blanchy</b>	15
<i>Sites de cultes aux ancêtres dans la forêt de l'Ankaratra (Madagascar) : les descendants, les pratiquants et les agents des eaux et forêts</i>	
<b>Agni Klintuni Boedhihartono</b>	16
<i>Indigenous religion, sacred sites and biological diversity</i>	
<b>Florence Brunois</b>	17
<i>Une re-lecture du paysage sacré Kasua (Papouasie, Nouvelle-Guinée)</i>	
<b>Lorenzo Brutti</b>	18
<i>Du rite de fertilité à la prospection minière : l'évolution des sites sacrés naturels à Oksapmin (Papouasie, Nouvelle-Guinée)</i>	
<b>Marine Carrin</b>	19
<i>L'histoire anthropologique de la forêt et ses enjeux écologiques au Nord et au Sud Canara (Karnataka, Inde)</i>	
<b>Julie Cavnac</b>	20
<i>Les royaumes enchantés du Nordeste brésilien : approche ethno-littéraire</i>	
<b>Luce Cayla</b>	21
<i>Fonctions protectrices de l'arbre figuré citadin. Analyse d'iconographie contemporaine en Europe</i>	
<b>Uchangi Manjunatha Chandrashekhara</b>	22
<i>Ecological and socio-cultural analysis of sacred groves of Kerala, India</i>	
<b>Christian Coiffier</b>	23
<i>Les forêts et les bosquets " tabou " dans la vallée du Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée)</i>	
<b>John Cordell</b>	24
<i>Managing culture sites and marine protected areas in Western Melanesia</i>	
<b>David Crouch</b>	25
<i>Everyday environmental practice, lay geographical knowledge and the sacred: Folk tradition and ecological knowledge in translation</i>	



<b>Trong Hieu Dinh</b>	<b>26</b>
<i>Sites sacrés au Vietnam : imbrications entre Naturel, Culturel et Cultural</i>	
<b>Stephan Dömpke</b>	<b>27</b>
<i>Nowah'wus, where people are taught</i>	
<b>Véronique Duchesne</b>	<b>28</b>
<i>Écologie religieuse d'un territoire villageois africain (Côte d'Ivoire)</i>	
<b>Stéphan Dugast</b>	<b>29</b>
<i>Bosquets sacrés et feux rituels chez les Bwaba du Burkina Faso</i>	
<b>Richard Dumez et Mamadou Moustapha Ka</b>	<b>30</b>
<i>Rituels et sites sacrés lebous : le cas du village de Yoff</i>	
<b>Humberto Fernandez and Baudelio De La Cruz</b>	<b>31</b>
<i>The initiative for the conservation of the sacred sites of the Huichol Indian People of Mexico</i>	
<b>Claudine Friedberg</b>	<b>32</b>
<i>Interaction entre dynamique de la végétation et histoire des sociétés : l'exemple des lieux sacrés en Indonésie de l'est</i>	
<b>Christophe Gauchon</b>	<b>33</b>
<i>Grottes et gouffres des montagnes françaises</i>	
<b>Aliette Geistdoerfer</b>	<b>34</b>
<i>La mer : d'un lieu de culte à une sacralisation moderne</i>	
<b>Anthony Githitho</b>	<b>35</b>
<i>Destruction of sacred forests as a reflection of changes in society: The Kaya forests of coastal Kenya</i>	
<b>Archana Godbole</b>	<b>36</b>
<i>Role of ethnobiological knowledge in protection of sacred groves and revival of participatory conservation action</i>	
<b>W.S. Gombya- Sembajjwe</b>	<b>37</b>
<i>Sacred forests: an alternative way of conserving for cultural and biological diversity</i>	
<b>Antonio Guerreiro</b>	<b>38</b>
<i>Siège des dieux : le bosquet sacré à Yaeyama (Sud des Ryūkyū, Japon). Un essai d'interprétation</i>	
<b>Lawrence S. Hamilton</b>	<b>39</b>
<i>Forest and tree conservation through metaphysical constraints</i>	
<b>Terence Hay-Edie</b>	<b>40</b>
<i>World Heritage sites as enchanted spaces: a study of Lumbini, birthplace of Lord Buddha, in southern Nepal</i>	
<b>Geneviève Hoffmann</b>	<b>41</b>
<i>Sources, Arbres et Pierres dans les sanctuaires grecs à l'époque archaïque et classique</i>	
<b>Annick Hollé</b>	<b>42</b>
<i>Les rapports entre les notions de sacré et de pur en milieu hindou : l'exemple de la rivière Bagmati dans le Bassin de Katmandou, Népal</i>	
<b>J. Donald Hughes</b>	<b>43</b>
<i>Sacred enclosures of the Greeks as diverse habitats</i>	
<b>Eric Julien</b>	<b>44</b>
<i>Espaces sacrés et environnement chez les Kogi</i>	
<b>Yukiko Kada and M. Hashimoto</b>	<b>45</b>
<i>Social and cultural meanings of sacred closed grounds for lake fishery: comparison between Ishiyamadera Temple and Chikubushima Island at Lake Biwa, Japan</i>	
<b>Mohammed Kalam</b>	<b>46</b>
<i>Preservation of sacred groves in South India: Discourse, Rhetoric and Reality</i>	
<b>Hiroya Kawanabe</b>	<b>47</b>
<i>Natural sacred places as symbols of relationships between cultural and biological diversities in Japan, with special reference to lakes and rivers</i>	



<b>Erjen Ch. Khamaganova</b>	48
<i>Sacred Sites of the Baikal Region—cultural and educational aspects</i>	
<b>Kouami Kokou</b>	49
<i>Les forêts sacrées de la plaine côtière du sud du Togo : typologie et biodiversité</i>	
<b>Maureen Korp</b>	50
<i>Seeing the Earth</i>	
<b>D.O. Ladipo</b>	51
<i>Biological diversity in fetish groves: the case of 'Igbo Oro' in Ijebu, South West Nigeria</i>	
<b>Isabelle Leblic</b>	52
<i>Caractère naturel ou anthropisé des lieux tabous ou rituels : exemple de la région de Ponérihouen (Nouvelle Calédonie)</i>	
<b>Ellen Lee</b>	53
<i>Sacred places, cultural landscapes and protected areas – a Canadian perspective</i>	
<b>Robert G. Lee</b>	54
<i>From commodities to Icons: symbolic transformation of Pacific Northwest old-growth forests</i>	
<b>Kailash C. Malhotra</b>	55
<i>Cultural and ecological value of natural sacred biodiversity sites in Orissa, India: threats and opportunities</i>	
<b>Charles M. Miller</b>	56
<i>Protection of Indigenous sacred sites and cultural properties in the Americas</i>	
<b>Adrienne Momi</b>	57
<i>Art and Archaeology: How can we learn about the sacred history of land?</i>	
<b>Theodota Nantsou</b>	58
<i>Sacred natural sites and their conservation in Greece</i>	
<b>Celia Nyamweru</b>	59
<i>Ecotourism and the conservation of sacred sites: the kaya forests of coastal Kenya</i>	
<b>Ghislain Otis</b>	60
<i>Le rôle de la garantie des droits fonciers autochtones dans la préservation des sites naturels sacrés : le cas du Canada</i>	
<b>Hélène Pagezy</b>	61
<i>Le contexte magico-religieux de la pêche au lac Tumba (Zaire) : entre le "normal" et "l'insolite"</i>	
<b>André Paleologue</b>	62
<i>Athos : Montagne sainte et jardin divin – Environnement naturel et cheminement spirituel</i>	
<b>Martin Palmer</b>	63
<i>Preserving China's sacred mountains</i>	
<b>Jean-Pierre Pascal et N. C. Induhoodan</b>	64
<i>Le rôle des bois sacrés du Kerala (Inde du Sud) dans la conservation de la biodiversité régionale</i>	
<b>Richard Pasquis</b>	65
<i>Le rôle de la "Loma Santa" dans la conservation de la biodiversité en Amazonie bolivienne</i>	
<b>Michel Perrin</b>	66
<i>Les dieux, la "nature", la maladie et les morts. Comparaison des définitions et des usages des sites sacrés dans les sociétés indiennes d'Amérique latine</i>	
<b>Patrick Pérez</b>	67
<i>Sites sacrés et conflits culturels chez les Hopi d'Arizona</i>	
<b>Yveline Poncet</b>	68
<i>Les bas – fonds fluviaux du delta intérieur au Mali</i>	
<b>Yohanes Purwanto</b>	69
<i>Tradition sur la conservation de ressources de plantes chez les Dani de la Baliem en Irian Jaya, Indonésie</i>	



<b>Palpu Pushpangadan</b>	70
<i>Ecological, ethnobiological and spiritual dimensions of the sacred groves of Kerala, southern India</i>	
<b>P.S. Ramakrishnan</b>	71
<i>The concept of the sacred in the Asian context</i>	
<b>Daniel Robineau</b>	72
<i>Contribution des temples dédiés aux cétacés à l'inventaire de la biodiversité (Vietnam)</i>	
<b>Mary Virginia Rojas</b>	73
<i>'She Bathes in in a Sacred Place': Rites of reciprocity, power and prestige among Yurok women in Alta California</i>	
<b>Mechtild Rössler</b>	74
<i>Cultural landscapes, sacred sites and the UNESCO World Heritage Convention</i>	
<b>Thomas Schaaf</b>	75
<i>UNESCO's initiative on culturally based environmental conservation – a tricontinental approach</i>	
<b>Jean-François Simon</b>	76
<i>Aux sources de l'Aber Ildut (Finistère) : les marécages fascinants de la "Petite Russie"</i>	
<b>Allison Chun Smith</b>	77
<i>The discourse (re)constructing the sacred geography of Kaho'olawe Island, Hawai'i</i>	
<b>Paul Spencer Sochaczewski</b>	78
<i>Life reserves: how sacred natural sites can meet the needs of pragmatists and dreamer</i>	
<b>Herwasano Soedjito</b>	79
<i>Biodiversity and culture of the Dayaks in the vicinity of Kayan Mentarang National Park, East Kalimantan, Indonesia</i>	
<b>Leslie E. Sponsel &amp; Poranee Natadecha-Sponsel</b>	80
<i>What's in a tree? Advantages and disadvantages of sacred trees and forests for biodiversity</i>	
<b>M.D. Subash Chandran</b>	81
<i>Sacred Sites of the Western Ghats of South India: Traditional versus modern concepts</i>	
<b>B.K. Tiwari</b>	82
<i>Ecological and cultural values and biological contents of sacred groves of north-eastern India</i>	
<b>Yasushi Uchiyamada</b>	83
<i>If the sacred grove is polluted the pond dries up</i>	
<b>S. Vedavathy</b>	84
<i>Sacred sites : store houses of folk religion, mythology and medicinal knowledge leading to biodiversity</i>	
<b>Galia Valtchinova</b>	85
<i>Sites sacrés, pèlerinages et "lieux d'énergie" vers une convergence du sacré et des para-sciences en Bulgarie ?</i>	
<b>Walter M. Vanette</b>	86
<i>Sacred sites in Navajo Culture: implications for conserving ecological diversity</i>	
<b>James F. Weiner</b>	87
<i>Culture, religion and belief: some aspects of Ngarrindjeri 'Women's Business' in the Hindmarsh Island Bridge affair</i>	
<b>Andrew Wiget and Olga Balalaeva</b>	88
<i>The Siberian Khanty Sacred Trust Project : emic and etic strategies for creating fieldwork based typologies of sacred places</i>	
<b>Dennis A. Winters</b>	89
<i>Designed sacred landscapes: a study of Pretapuri in western Tibet</i>	



Daniel-Yves Alexandre

APSONAT (Appropriation et Socialisation  
de la nature) – ORSTOM, CNRS, MNHN

## Statut dynamique des forêts sacrées au Burkina Faso

Les bois sacrés sont nombreux au Burkina Faso. Pratiquement chaque village a le sien. Généralement les bois sacrés sont situés sur ces petites buttes latéritiques qui parsèment et égayent un paysage par ailleurs fort monotone. Il en existe certains qui ne sont pas sur des rochers. Ceux-ci sont souvent caractérisés par un "mur" constitué d'*Acacia campilacantha*. Ils ont un but d'isolement et servent notamment aux initiations des jeunes garçons. Ceux qui nous préoccupent ici sont ceux sur rochers qui semblent avoir pour fonction première la sépulture des ancêtres.

Ces bois sur rochers peuvent ne porter qu'une faible végétation et ils sont alors difficiles à distinguer de la végétation environnante. A Sobaka, la seule espèce que l'on voit sur le bois sacré est *Balanites aegyptiaca*. Mais, malgré la minceur du sol qu'on peut y trouver, la végétation y est généralement beaucoup plus développée qu'aux alentours. Fréquemment, on y observe une vraie forêt dense sèche. L'espèce qui domine souvent est *Anogeissus leiocarpus*. On y voit aussi très souvent des *Pterocarpus erinaceus*. On y trouve encore nombre d'autres espèces qui caractérisent les formations sur rocher. Par exemple l'arbuste, autrement très rare, *Ochna schweinfurthiana*. La liane *Baissea multiflora*, également rare ailleurs, est fréquente. On pourrait en citer d'autres.

La présence d'une forêt sur du caillou, dans des conditions d'aridité extrême, alors qu'autour, sur la bonne terre, ne poussent que de maigres herbacées, a de quoi surprendre. C'est une inversion écologique qui s'explique en fait facilement. S'il y a de la forêt sur le rocher et non pas autour, c'est que le rocher n'a pas été défriché, étant au départ incultivable et devenant sans doute secondairement sacré.

Mais ces formations, qui peuvent être des forêts denses, sont-elles vraiment des reliques de la forêt "primitive" ? A mon avis la réponse est non. Guinko en apporte une preuve qui nous paraît convaincante. A l'époque coloniale, dans les années vingt, l'administration a fait couper ras les bois sacrés, dans le but généreux de lutter contre la mouche tsé-tsé et la trypanosomiase. Or, ces forêts se seraient, nous apprend Guinko, reconstituées identiques à elles-mêmes, avec notamment

leur *Anogeissus*. Une forêt coupée qui se reconstitue à l'identique n'est certainement pas primaire. Par ailleurs cet *Anogeissus* qui caractérise si bien ces formations, n'a pas les caractères d'une espèce de forêt vierge, d'une dryade. C'est en effet une espèce anémochore, assez tolérante à l'ombrage et à croissance rapide. En fait c'est une espèce de transition.

A l'heure actuelle, quand on arrive pour la première fois dans les savanes de la zone soudanienne, on peut facilement croire qu'il s'agit d'une formation "en place". L'étude de la dynamique de la végétation montre que les anciens, les Aubréville, les Bégue, entre autres, avaient certainement raison de croire que les savanes succèdent, sous l'effet des défrichements et des feux, à un climax forestier dans la zone. Mais la forêt qui occupait les sols profonds était certainement constituée d'espèces beaucoup plus exigeantes, beaucoup plus hygrophiles, que celles croissant sur les sols squelettiques. Lesquelles, il est très difficile de le dire. Probablement des espèces que l'on trouve encore beaucoup plus au sud. Rien ne le prouve.

Un détail toponymique peut illustrer l'importance du recul de la forêt. Un village du nord du Burkina Faso, où il tombe environ 600 mm de pluie, s'appelle Kalsaka, ce qui est le nom moré de *Isobertia doka*. Cette espèce est considérée comme caractéristique de la zone sud-soudanienne, d'un climat avec environ 1000 mm. Pour que le nom de l'arbre ait été donné au village, il fallait que sa présence soit remarquable, il était néanmoins certainement présent.



**POSTER**

Ming Anthony  
et Ana-Lucia Menezes Formigli  
APSONAT – CNRS, MNHN

**Vestiges de la Mata Atlântica investis par les cultes afro-brésiliens : processus de sacralisation, de désacralisation et conflits d'usage**

Deux terrains appartenant à l'aire écologique brésilienne de la *Mata Atlântica* sont étudiés :

1. le Parc São Bartolomeu/Pirajá, lieu de conflits d'usage dans la zone péri-urbaine de Salvador. C'est un espace de 1600 ha de forêt, déclaré Parc Métropolitain en 1978 par décret préfectoral et Réserve de la Biosphère par le MAB de l'UNESCO en 1992-93, du fait de son intérêt écologique, paysagiste, historique et culturel. Divers acteurs sont concernés par le Parc : habitants des quartiers riverains, cultes afro-brésiliens, *favelados* envahisseurs de la forêt, promoteurs touristiques et immobiliers, entreprises d'extractions minières et usines riveraines, municipalité de Salvador, écologistes... Depuis plus de dix ans, une ONG mène une action de défense du Parc, en concertation avec les riverains, les cultes afro-brésiliens et la municipalité. Malgré cela, on observe actuellement un accroissement de la dégradation du lieu, marquée par des déforestations récentes. Les cultes afro-brésiliens qui traditionnellement fréquentaient le Parc, s'en détournent aujourd'hui à cause de l'insécurité, de la pollution de l'eau des cascades sacrées, et de la profanation des autels consacrés aux divinités.
2. La Mataganza de la région de São Paulo. Achetée en 1982 par un couple de restaurateurs, cette propriété de 10 ha, située sur le bassin versant d'un ruisseau, était à l'époque à l'abandon, couverte de friches et de lambeaux de forêt. Ayant adhéré à l'umbanda (culte syncretique afro-brésilien), ils ont aménagé une partie du terrain en un parc destiné aux rituels du culte, conservant en l'état les restes de forêts. Chaque lieu du parc a été sacralisé par l'usage et dédié à une divinité. C'est à Oxossi, le dieu yoruba des forêts, que revient la protection des restes de forêt. Chaque arbre nouvellement planté, choisi parmi les espèces caractéristiques de la *Mata Atlântica*, est rituellement consacré à la divinité tutélaire de l'un des adeptes, transformant de ce fait la Mataganza en arboretum sacré.





Marlene Atleo

Department of Educational Studies,  
University of British Columbia

POSTER

### His-uk-ish-ts'awalk: The role of sacred sites in the embodiment of the territories of Nuu-chah-nulth First Nations

Nuu-chah-nulth are an indigenous people of approximately 7,000 who have inhabited the windward side of the West Coast of Vancouver Island, in British Columbia, Canada for more than 4,000 years according to the archeological record. Nuu-chah-nulth are Wakashan speakers, sharing linguistic roots with the Heiltsuk to the northeast on the Central Coast, the Kwakwaka'wakw on the East Coast of Vancouver Island and the Makah to the south on Cape Flattery in the United States. Nuu-chah-nulth are seafarers who historically hunted seals and whales. Until recently Nuu-chah-nulth participated in industrial fishing and forestry practices to earn a living.

Since *The Scientific Panel Report* of 1995 on the Clayoquot Sound, there has been a move by Nuu-chah-nulth to economic activities in fisheries and forestry that are more consonant with traditional First Nations perspectives first articulated and legitimated in the Report. The Report was the product of Nuu-chah-nulth elders and Western scientists in a conversation co-chaired by an academic and forester of international repute and an hereditary chief of the Nuu-chah-nulth who is also an academic and educator. In this setting, through a Nuu-chah-nulth process of consensus development, we find the first articulation of Nuu-chah-nulth First Nations perspectives about strategies of sustainability in relation to forest management.

"His-uk-ish-ts'awalk" was identified as the concept which best encapsulated the cultural understanding of the relationship of Nuu-chah-nulth in the territory as a part of the territory.

His-uk-ish-ts'awalk is a philosophy of "oneness" promoting diversity and sustainability. Such "oneness" is elaborated by strategies that promote diversity and sustainability through the cultural elaboration of the territory in the people. Examples of ways in which Nuu-chah-nulth have historically inscribed and re-inscribed territorial space include lineage housing in the winter village.

The groundedness of Nuu-chah-nulth is understood through a culture that provides a self which is holistic, functioning in what phenomenological anthropology identifies as "polyphasic" rather than "monophasic". Cultures that are predominantly

monophasic are those that focus on waking consciousness and adapting to external operational environment, typical of modern culture. Polyphasic cultures on the other hand can retrain more readily and transform themselves because more dimensions of the "self" are available as long as the changes are encountered within the environment of that culture. Integrative functions are provided through personal, lineage, community rituals and strategies that permit the utilization and remembering of experiences in other phases of consciousness in the waking state to a depth of "time immemorial". Sacred sites are places for such functioning and cues to such functioning to which the monophasic awareness of modern culture has difficulty speaking and listening. The polyphasic nature of Nuu-chah-nulth culture provides adaptive strategies of diversity and sustainability through a self that is a part of the ancestor through the territory and a part of future generations that are also a part of the ancestor.



## Ecology in symbolism: the sacred forest of the Baduy (West-Java, Indonesia)

In the Indonesian environmental movement, the Baduy hold a special position which is also supported by high officials up to ministerial and even presidential levels. They are often taken as an example of people living in harmony with nature by respecting the limits of their ecosystem and by adhering an ascetic life-style. Their reputation cannot be derived either from their numbers (they are no more than 6,000 to 8,000 people) or from the relatively small area (5,000 hectares) that they occupy in the central mountainous part of West Java.

The core of the Baduy area is the 'sacred' or 'forbidden forest', which is neither available for agriculture nor for human settlement. This is the area for the spirits, which also contains the graves of the ancestors.

The sacred forest is area is surrounded by a ring of land which is inhabited by the so-called Inner Baduy, who are very strict in maintaining the life-style of their ancestors. The striking characteristic of this life style is a much restricted form of exploitation of natural resources in which respect for the land, soil, plants, animals, and water sources is crucial. Outside this ring of Inner Baduy, there is an area occupied by the Outer Baduy. The majority of Baduy live here and practise upland agriculture but they too should respect the forest cover of all hill-tops and also leave river banks intact. Due to farmers encroaching from outside, as well as growing population numbers among the Baduy themselves, they now face a crucial dilemma. Either they should adapt to the changing ecological conditions, thereby giving up important elements of their traditional life-style, or increasing numbers of Baduy should leave their home territory and live amidst Sundanese farmers with a different attitude towards nature and natural resources and with different modes of exploitation. This dilemma raises the question how much ecological wisdom and conservation ethic are present in the spiritually inspired ascetic life-style.



Alonso Barros

Fifth World Project, Cambridge

## Desert bio-scape: biological and cultural diversity in the Atacama, Chile

The Atacama desert is a spectrum of interrelated 'natural' sacred sites, which compose a 'natural' sacred landscape. In this, the world's driest desert, it is not an obvious task to link 'natural' sacred sites (with their implications of bounded locality) with bio-diversity conservation and cultural diversity. A low biomass density explains why Atacameño resource exploitation is carried out at different ecological and altitudinal levels (Andean verticality). A typical Atacameño household will spread its economic activities across hundreds of kilometres, sometimes even, across distant national borders. Likewise, Atacameño ritual practices are undertaken in places that, though interrelated by strict calendrical schedules and itineraries, are very distant from each other.

None of these are 'self-contained' sites which can be identified or declared as such without denaturing their roles in Atacameño practices. The Atacameño conceive of places as sacred insofar they share relationships with other places. I argue that, in order to work towards the complementary goals of bio-diversity conservation and cultural diversity, it is not possible, in the Atacameño case, to single out and protect 'demonstrative sites', without affecting their integrity or relational specificity. The ancestor-mountains (Tata-Mayllkus), with the precious water they hold, are sacred insofar they share relationships with mother earth (Pachamama), which they impregnate and make fecund. Both entities, however, while representing opposing male and female principles, also form a unity. Indeed, each Atacameño community refers to both male and female tutelary mountain-ancestors as co-responsible for social reproduction. This is but one example of how inter-linked biological, cultural and social features make the landscape sacred and play a fundamental role in the articulation of Atacameño 'traditional ecological knowledge'. I will explore the possibility of incorporating ecological components to current definitions of 'cultural landscape' and vice versa, in a transdisciplinary attempt to strengthen concepts which are also useful to the furthering of indigenous territorial autonomy (ILO Convention 169, Australian aboriginal land claims). I propose the idea that a

typology for 'natural' sacred sites should be ample enough so as to incorporate the possibility they constitute equally 'natural' and sacred landscapes, to be recognised and protected in their integrity, if at all. This could contribute to finding ways out of the interrelated trends of bio-diversity loss and cultural death in the Atacama desert and elsewhere.



## De l'Algérie à la France... ou la transposition d'un lieu de pèlerinage d'un pays à un autre

Cette communication fait état de l'étude de deux lieux de pèlerinage spécifiques. Il s'agit d'une part d'un sanctuaire catholique marial qui se trouve à Oran, en Algérie, sur une montagne appelée le Murdjadjo, qui s'avance sur la mer et encadre d'un côté le port de Mers El Kébir et de l'autre, la ville d'Oran. Ce pèlerinage date de 1849, date à laquelle Oran fut frappée par une épidémie de choléra, qui aurait été enrayée à la suite d'une procession à la Vierge sur le Murdjadjo. Depuis cette date et jusqu'en 1962, tous les ans, à l'Ascension, la population catholique d'Oranie montait en pèlerinage jusqu'au sanctuaire. A partir de 1962, les catholiques d'Algérie s'exilent massivement en France et quelques années plus tard, reconstruisent un sanctuaire à Courbessac (Gard), font venir la statue de la Vierge d'Oran, et reproduisent le pèlerinage qu'ils avaient connu en Algérie.

À travers cette étude, il s'agit d'envisager d'une part les procédures d'érection et d'élection d'un lieu en site "sacré", notamment à travers l'étude des marqueurs matériels et linguistiques. D'autre part, nous envisageons d'analyser comment un lieu, dont la "sacralité" joue également dans les représentations collectives un rôle d'ancrage, de racines, peut, à la suite d'une rupture – le départ sans retour d'Algérie en 1962 –, se transposer dans un ailleurs – la France – vécu comme hostile. Ici, donc, on peut se demander si le lieu a en soi une importance ou s'il n'est que le support, essentiel cependant, de cette transposition, qui le temps d'un jour, permet aux catholiques oranais de se retrouver à Oran tout en étant à Courbessac. Nous nous proposons de suivre le lien mémoriel qui existe entre ces deux lieux de culte et qui s'actualise à travers un ancrage matériel, effectué dans les deux cas selon des procédures totalement différentes, tout en nous interrogeant sur la "faculté" d'un lieu à être également un "non lieu" : à savoir, dans le cas du sanctuaire de Courbessac, un pont entre ici (la France) et là-bas (l'Algérie), hier et aujourd'hui, nous et eux (notamment Algériens et Français de France, ainsi que les appellent les Français d'Algérie).



Leonard Becker and Nancy Becker  
Sacred Sites International Foundation  
Berkeley

**POSTER**

## **Petroglyph National Monument, natural sacred landscape home to a spiritual environmental ethic promoting biodiversity**

Natural sacred sites are specially focused locations for understanding an indigenous spiritual-environmental ethic that leads to biodiversity. Petroglyph National Monument, located in Albuquerque, Mexico, in the United States, is a central sacred site for Indians of the Pueblo cultures. This paper will focus on the religious beliefs and practices about the sacred landscape with its five aligned dormant volcanoes and extensive volcanic rocks covered with petroglyphs. It will also address what we can learn about biodiversity from understanding the indigenous spiritual belief systems.

Differing world views and religious belief systems and the conflicts that arise from them will be examined. How do indigenous spiritual beliefs about the natural world differ from those of non-indigenous people and what types of conflicts arise? How can natural sacred sites best be managed, especially when these sites are on public land ceded by treaty?

Members of the neighboring Pueblos regard the petroglyphs and their landscape as a sacred center having relationship with nearby protector mountains. With this belief comes the understanding that all sentient beings in the landscape are also sacred: the minerals, plants, animals, and insects. Especially important are local herbs which are now being examined for their use in Western medicine. Pueblo people view their life work, through their religious practice, as being a steward to the petroglyph landscape and all its living creatures.

The spiritual-environmental world view held by Pueblo Indians is vastly different from that held by non-indigenous Western people who view nature as something separate from themselves. The natural world is seen as an adversarial force, something to control and conquer. This belief system leads to the depletion of natural resources as more and more is taken from the natural world. As a consequence, species are endangered and lost at an alarming rate.

These differing world views often lead to conflict which results in a crisis of management for a sacred site. By understanding the belief systems of all the groups involved, it is hoped that a just sys-

tem of management can be developed. A system where the first people of the sacred landscape could share their knowledge about the area's diverse natural world with government officials, residents, and visitors, teaching them how to best preserve the biodiversity of Petroglyph National Monument.



**POSTER**

Michelle Berditschevsky

Native Coalition for Cultural Restoration of Mount Shasta, California

## **Native American stewardship applied to the cultural and ecological restoration of Mount Shasta**

The precedent-setting case of Mount Shasta and its cultural significance to Native Americans has led to an approach to an ecological and cultural restoration plan that has far reaching implications for integrating Native culture and land stewardship practices with ecosystem management. The Native Coalition for Cultural Restoration of Mount Shasta has a mission to protect and restore Mount Shasta around, above and below, and to revitalize cultural values, lifeways and Native livelihoods. The Native Coalition is comprised of members of the Shasta, Pit River, Wintu, Paiute and Karuk tribes, the California Council of Tribal Governments and the Intertribal Council of California, as well as grassroots participants who have common purpose with the Native people.

Mount Shasta in its entirety was designated as a Historic District on the National Register of Historic Places in March 1994 due to its significance to Native American culture. Since then, a right wing backlash has influenced a revision of the decision, with a resulting weaker designation. Nonetheless, cultural preservation issues are still in the forefront, as the entire mountain is administratively considered a 'Multiple Property' area entitled 'Mount Shasta in Native American Culture and History', with two stricter designations within this area.

Through a cultural perspective, Mount Shasta is a whole whose features and processes are expressions of mysterious natural and supernatural forces. A primary ecological and cultural value is that the mountain is a whole living system, from base to summit. It is the only single place to encompass all five life zones in the bioregion, from Sonoran up to Arctic alpine, with associated land types, geological and botanical features, and climatic processes in close interaction. Where there have been past human disturbances, such as logging, clearing and plantations, present efforts need to be directed at restoring this wholeness. It is vital to the balance of the world and to the cultural survival of tribes throughout northern California and beyond that traditional practices continue to revitalize a cultural relationship to the mountain. Biological diversity and cultural diversity are two sides of the same coin.

Among other dimensions and perspectives, issues to be raised include challenges and difficulties of integrating Native American traditional stewardship with conventional management practices, and with restoration science; some database systems that can help build a bridge between the Native and scientific world view; the basic principles that traditional cultures hold as a foundation to a sacred relationship with the Earth, and the need to incorporate these in management practices and restoration science rather than remain subjects of academic study.

In terms of cultural management as it relates to the sophisticated techniques of traditional Native stewardship, it would be appropriate to manage the lower slopes of Mount Shasta (areas usually considered for timber management) for traditional productive uses, including alternative forest products such as basketry plants, native foods and herbs, hardwoods and other traditionally harvested species, thus restoring Native cultures of the region as well as the mountain's slopes. It goes against the historic and cultural value of the mountain to utilize agricultural practices that fragment and disturb the native landscape. Natural succession aided by traditionally proven techniques is the key to restoration.

On many levels – from social justice to ecological wisdom – it is necessary that industrial society find roots and a relationship to the aboriginal past and its continuing relevance in a world that has forgotten the basics of honoring the mystery of life. Mount Shasta is establishing an example.



Edwin Bernbaum

University of California, Berkeley



## The sacredness of mountains: implications for the preservation of cultural and biological diversity

Sacred mountains highlight the key role that culture plays in influencing how people view and treat the environment. As the highest and most impressive features of the landscape, mountains tend to be associated with the highest and most central values and beliefs of cultures throughout the world. As the natural sacred sites that encompass the most extensive environments and ecosystems, they also serve as valuable indicators for revealing what in nature different peoples revere and feel motivated to protect.

For long-term success, policies of environmental and biodiversity conservation must take cultural factors into account, enlisting the aid of traditional beliefs and practices. Many societies draw vitality and cohesion from their relationship to mountains and other sacred features of the landscape. Destroying what makes such a site sacred may undermine a culture, resulting in negative social, economic, and environmental impacts as the society falls apart and traditional controls are lost.

People generally experience the sacred nature of mountains through the views they have of them, such as the mountain as abode of deities, axis or center, source of water and healing, and place of revelation and transformation. The paper will show how the identification and analysis of such views or themes can help researchers, protected area managers, and others to formulate policies and guidelines for the preservation of mountain cultures and environments. It will point out, for example, how customs that govern the treatment of graveyards can be drawn on to protect forests on mountains revered as abodes of ancestral spirits.

Under the impacts of modernization, the influx of outside forces, and population growth, many traditional beliefs and practices that have acted as effective controls in preserving the environment are now being overwhelmed. A knowledge of the themes associated with mountains can help protected area managers and policy makers work with local communities to revitalize these controls and adapt them to new circumstances.

The paper will conclude with the recommendation that we adopt a broader approach to sus-

tainable use and environmental conservation, taking into account spiritual and cultural, as well as economic and ecological, factors. It will point out, in particular, that measures taken only to preserve the natural ecology of a site without regard for what it enshrines may kill the spirit of the place, destroying its value for the people who depend on it for the continued vitality of their society and traditions.



**POSTER**

Shonil Anil Bhagwat

Department of Plant Science,

Oxford Forestry Institute

## **Sacred groves as forest patches: implications for biodiversity conservation**

In assessing sacred groves as remnants of original vegetation and comparing their potential for species and habitat conservation against contiguous forests in protected areas, sacred groves remain the last refuges for many vulnerable species in the face of rampant deforestation. As a community initiated conservation practice, sacred groves, in the long run, would seem to be an affordable and more or less socially acceptable means of biodiversity conservation.

Western Ghats is one of the world's 18 biodiversity "hotspots", and a region where grassroots conservation has been practised by indigenous peoples in the for millennia. Sacred groves are thus of immense importance for biodiversity conservation in the region.

Diversity levels of three different groups of organisms (woody plants, birds and macro-fungi) have been compared in fragmented (sacred groves) and contiguous (protected areas) forest habitats. These groups are distinct, belonging to very different biological divisions and also play fundamentally different ecological roles. An attempt has been made to find correlation between the diversity patterns of these three groups, based on a sampling methodology for the three groups of organisms in small forest patches and using Species-Area or Species-Individual relationships as a primary tool to assess diversity.





Sophie Blanchy  
LIPRES-A 6041, CNRS



## Sites de cultes aux ancêtres dans la forêt de l'Ankaratra (Madagascar) : les descendants, les pratiquants et les agents des eaux et forêts

Situé sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, à une centaine de kilomètres au sud-ouest de la capitale Antananarivo, le massif de l'Ankaratra culmine à 2.600 mètres d'altitude.

Sur ses pentes fut créée dès le début du siècle une réserve forestière gérée par les services coloniaux des Eaux et Forêts et reprise par l'administration malgache. Les sommets portent les derniers bosquets de la "forêt des ancêtres" formant un écrin pour les "tombeaux des ancêtres", lieux de cultes réguliers et importants. L'ensemble formé par la forêt, réservoir de feuilles et de bois médicinaux et protecteurs, les tombeaux et les sources jaillissant en contrebas, constitue le cadre de la relation que les vivants entretiennent avec leurs ancêtres, anciens rois ou supposés tels, et les forces de la nature. Cette relation se concrétise par la circulation de la vertu *hasina*, porteuse de vie, grâce à la médiation de l'eau "sainte", de la terre "sainte" prélevée sur les tombeaux eux-mêmes, et des plantes aux indications multiples, en se conformant à des critères astrologiques précis. Ainsi c'est avec des bois de la forêt d'Ankaratra que sont confectionnées les amulettes contre la grêle détenues dans chaque terroir des plaines rizicoles environnantes : elles jouent un rôle essentiel pour éviter la destruction des récoltes.

Les descendants, les Tankaratra, installés aujourd'hui aux pieds des montagnes, sont les propriétaires de ces lieux hérités de leurs aïeux et sont responsables de l'organisation de ces cultes. Ils tentent de contrôler l'accès des tradipraticiens d'Antananarivo, des Hautes Terres et de toute l'île sur les sites dont ils veulent faire respecter les interdits. Ils entretiennent des relations difficiles avec les responsables de la réserve forestière, "forêt de Blancs" vouée à l'exploitation opposée à la forêt malgache d'origine, aujourd'hui très réduite; néanmoins, les Eaux et Forêts affichant un souci de protection de la nature, ils ont passé des conventions de respect mutuel.

La force spirituelle de ces lieux ancestraux réside dans son lien étroit avec la nature. Par opposition avec les tombeaux des ancêtres et des rois de la plaine d'Antananarivo, urbanisés et christianisés, transformés par la main de l'homme, ceux d'Ankaratra, situés dans un cadre naturel

grandiose, ne sont marqués que par de simples clôtures en bois et par le désordre des plantes qui y poussent.

C'est cette référence à la nature et à des forces spirituelles antérieures aux ancêtres eux-mêmes (ondines des sources et Vazimba, anciens habitants) qui fait l'originalité des sites d'Ankaratra dans l'ensemble du réseau des sites de cultes des Hautes Terres, face à l'autre pôle d'attraction que constituent les sites royaux de la capitale, d'où se fit l'unification politique du centre puis de l'ensemble de l'île.



**POSTER**

Agni Klintuni Boedhihartono

Dept. of Anthropology,

University of Indonesia, Jakarta

### **Indigenous religion, sacred sites and biological diversity**

Indigenous religion as part of the indigenous culture is supposed to be the product of interaction between man and the environment. More than 400 Indonesian ethnic groups are dispersed in different regions spanning over 17 000 islands.

Based on the research of several tribal communities of different ethnic groups, differences can be found depending on inherited traditional belief systems, many of which are still practised today. The choice of sacred sites for the "ladang" (slash and burn cultivation field) and the sites to be protected of the Dayak people (of Kalimantan), the Kajang people (of Sulawesi), and the Baduy people (of West Java), result from their traditional beliefs.

In fact, forests and other geographical formations such as limestone outcrops, small natural ponds with their unique biota, caves, and other particular landscapes, have been protected from degradation and destruction because of the traditional knowledge of the local people, that continues to hold influence and importance in contemporary times.

The preserved sites could also be interpreted as a means to preserve the habitat where different organisms live as well as contributing to the mediation of local climate and conservation of genetic resources. A great number of potential edible fruits, vegetables (including several varieties of rice) and medicinal plants have been recorded during the author's visits to different parts of the Indonesian islands.

Penetrating of the life of the indigenous people by Middle-Eastern and Mediterranean religions and aggressively governmental ideas of modernisation are responsible for totally transforming the way of life of Indigenous Indonesians.

But efforts to educate and transform indigenous people seem to run counter to traditional efforts, which aim to conserve natural sites and maintain high levels of biodiversity. Calls to protect the indigenous people, their beliefs and religion, would seem both necessary and urgent.



Florence Brunois

CREDO, (Centre de Recherche et documentation  
sur l'Océanie)

## Une re-lecture du paysage sacré Kasua (Papouasie, Nouvelle-Guinée)

Cette communication repose sur 31 mois (1994-1997) de recherches en ethnoécologie menées auprès de la société Kasua, située au sud du Grand Plateau de la Papouasie Nouvelle-Guinée. Composée de 600 personnes, cette tribu perpétue un mode de vie traditionnel dont l'économie de subsistance se fonde sur l'association de l'exploitation de sagoutiers, l'essartage itinérant, la chasse et la collecte.

Cette existence suit un rythme semi-nomadique au sein d'un territoire mesurant plus de 4000 km<sup>2</sup>, recouvert d'un massif forestier de type forêt tropicale des basses terres et forêt de mid-montagne. Aujourd'hui, ces écosystèmes forestiers sont menacés par une exploitation forestière industrielle aveugle. C'est donc dans l'urgence que nous<sup>1</sup> nous sommes attachés à étudier les sites sacrés " naturels " des 12 clans Kasua (sur 24) les plus exposés dans l'immédiat, ce qui représente un ensemble d'environ 160 sites différents !

Cette communication se composera de deux parties :

### 1) La lecture traditionnelle du paysage sacré...

Elle nous révélera la nature biologique constante de ces lieux et le caractère spirituel de leurs habitants. Leurs fonctions multiples et simultanées : lieux frontière et d'évitement, lieux d'enracinement, lieux sécurisants, mais surtout lieux qui rappellent aux Kasua combien le milieu forestier est dans son entier " cosmisé ". Cette réalité invisible, (mais si visible au travers des séances chamaniques qui participent d'ailleurs, pour une grande part, à la création des sites), exige des hommes et des femmes, au prix de leur survie, le respect d'une écologie symbolique qui maintienne la fertilité de ces espaces et de leurs habitants.

### 2) ...et ses implications innovatrices

Malgré la déforestation pressante, cette étude a duré paradoxalement de très nombreux mois, non tant en raison des efforts physiques qu'elle exigeait, mais davantage pour ce qu'elle impliquait

de la part des Kasua. En effet, portant sur des lieux cosmo-sacrés par l'intervention et la présence des esprits ou des ancêtres, cette étude venait valoriser et faire dire ce que le processus de missionarisation tentait depuis dix ans de taire ou de détruire (en incitant les hommes à " assassiner " publiquement l'animal représentant l'esprit maître du lieu sacré, en coupant tout simplement les arbres sacrés, en substituant la prière à Dieu aux offrandes aux maîtres des lieux). Aussi, pour reconnaître, et donc protéger ces 160 lieux des saccages de la compagnie, les Kasua devaient entreprendre une réflexion profonde et collective pour résoudre ce conflit de représentations et par delà, d'identité. Nous tâcherons de montrer à travers quel discours " moderne ", les Kasua sont parvenus à résoudre ce dilemme dont l'enjeu est bien la conservation de la biodiversité forestière.

1. Le chercheur et les descendants des douze clans concernés.



**POSTER**

**Du rite de fertilité à la prospection minière :  
l'évolution des sites sacrés naturels  
à Oksapmin (Papouasie, Nouvelle-Guinée)**

Les Oksapmin sont un groupe d'horticulteurs des hauts plateaux intérieurs de Papouasie Nouvelle-Guinée. Ils ont connu un contact stable avec l'administration australienne à partir du début des années soixante. Les missionnaires arrivés à cette époque ont entamé un processus d'évangélisation entraînant l'ostracisme des pratiques rituelles indigènes et une désacralisation de sites sacrés en forêt.

La cosmologie traditionnelle des Oksapmin ainsi que celle de tous les groupes dits "Min", s'organisait autour d'une figure mythique féminine venue de l'Est qui civilisa ces peuples en leur apprenant les langages, les pratiques écologiques, les interdits. Les étapes de ces chemins mythiques sont devenues des lieux sacrés sur lesquels ont été bâties des maisons cérémonielles.

Le lieu de départ de ce chemin constituait également un site sacré où était immolée la victime d'un rituel de fertilité centré sur ce sacrifice humain. La dispersion des dépouilles de la victime retraçait ensuite, suivant un chemin rituel, le même parcours que le chemin mythique. Ensuite, les reliques de la victime sacrificielle étaient enterrées dans certains sites sacrés qu'on peut dire "naturels" au sens qu'ils se trouvaient en forêt, donc dans un milieu écologique non "domestiqué" par l'homme. Le rituel s'accomplissait avec l'enterrement des morceaux du corps de la victime dans le sol pour que le sol continue à produire de la nourriture pour l'homme. Ce rituel de fertilité, ainsi que les initiations masculines auxquelles il était lié, a été supprimé par la colonisation religieuse.

A partir des années quatre-vingt, plusieurs compagnies minières s'installent dans la région, pour exploiter un sous-sol riche en or, cuivre, gaz naturel et pétrole. L'intervention des compagnies dans certains sites sacrés a entraîné une transformation du corpus mythique traditionnel. Dans ce contexte, le sol et la terre au sens large, retrouvent leur importance originare. Les sites sacrés traditionnels sont alors ré-interprétés et perçus comme les gardiens des richesses cachées par les personnages mythiques.



Marine Carrin

UMR 150, CNRS – Centre d'Anthropologie  
de Toulouse

## L'histoire anthropologique de la forêt et ses enjeux écologiques au Nord et au Sud Canara (Karnataka, Inde)

Au Nord Canara, les écologistes expliquent en partie la présence d'îlots forestiers d'espèces sempervirentes au milieu de la forêt décidue par les interdits religieux qui ont protégé les sites dits sacrés. L'histoire anthropologique de la forêt qui ne correspond pas toujours à l'histoire économique de l'appropriation des produits forestiers renvoie aux multiples migrations et à un système agraire marqué par les systèmes juridiques qui se sont succédés jusqu'à la période coloniale et après. Les sociétés tentent d'effacer ces multiples ruptures en produisant un mythe écologique qui ne contrarie pas leurs représentations symboliques mais qui laisse transparaître les relations de pouvoir qui opposent les castes dominantes à leurs dépendants.

Le culte des *bhuta*, démons protecteurs de la forêt, domine les représentations religieuses mais tandis qu'il se ramifie au nord en de multiples sanctuaires forestiers, il devient au sud l'expression politique du pouvoir lors de la mise en culture des terres au XVe et XVIe siècles.

Nous nous demanderons si ce culte contribue toujours ou non à symboliser les enjeux de survie d'une société, qui en dépit du mythe écologique qu'elle élabore, ne prend pas toujours en compte la sauvegarde de la forêt lorsqu'elle pense sa reproduction.



## Les royaumes enchantés du Nordeste brésilien : approche ethno-littéraire

La lecture comparée des textes de la littérature ormaie et populaire (*folhetos de cordel*) du Rio Grande de Norte (Brésil) permet d'accéder aux représentations locales du monde naturel et surnaturel. Les " Lieux enchantés " – grottes et lacs – renferment des princesses et des âmes et sont défendus par des animaux féroces, des monstres ou des phénomènes surnaturels (taureaux, serpents, lions, boules de feu, etc.).

La nature vierge ou inhabitée est le lieu du surnaturel par excellence : les âmes des morts vaguent dans les montagnes et les routes désertes et revêtent souvent une forme animale, les saints apparaissent aux humains dans les bois, les chasseurs doivent offrir du tabac aux esprits de la forêt (*caipora, comadre fulôzinha*). Les anciens habitants des lieux impriment leur marque dans le paysage : indiens, occupants hollandais, colons portugais, fermiers, laissent en mourant des trésors qui tourmenteront les vivants.

Les hommes qui traversent la nature quotidiennement (chasseurs, vachers et camionneurs) ou qui ont un commerce avec le surnaturel (prêtres, guérisseurs et bandits) savent les prières qui vont les garantir des assauts de la mort ou du monde supra-naturel. La description minutieuse de ce monde foisonnant d'esprits relatée par les nordes-tins tant au travers de textes narratifs ou d'histoires d'âmes permet de tracer les contours d'une cosmologie locale et d'en saisir les variantes. Ainsi, dans l'intérieur du pays, la place du monde surnaturel est dans les montagnes (royaumes enchantés) alors que près de la côte il se trouve davantage associé à l'eau.



## Fonctions protectrices de l'arbre figuré citadin. Analyse d'iconographie contemporaine en Europe

Au sein d'un corpus d'images fixes et filmiques collectées en France depuis 1989, une unité iconographique a été circonscrite : la figure anthropomorphe formant contact avec le motif d'un arbre. Nous focaliserons notre attention sur ce paradigme visuel précis et ses déclinaisons.

Le choix de ce motif est dicté par sa réitération dans le monde publicitaire actuel, en particulier celui des banques, des collectivités locales et dans celui des films de fiction.

Un premier niveau portera sur la sémantique. Certains exemples de figuration, relevés grâce à l'histoire de l'art sur le continent eurasiatique, permettront d'analyser avec précision les images mentales sous-jacentes à la fonction représentative de cette unité iconographique dans diverses variations et corollaires. Ces fonctions représentatives se déclinent autour des grands axes suivants : 1) une fonction protectrice contre divers dangers tels que les catastrophes naturelles et les maladies parmi les animaux et les hommes et, par conséquent, une protection de la gestion et de la naissance; 2) une fonction chthonienne liée au succès du passage des morts; 3) une fonction légitimante, qui rend apte à un acte, à une parole.

Les descriptions des folkloristes de nos régions entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les années 1950 apporteront le bien-fondé de cette mise en relation entre ces images actuelles et l'implication rituelle de l'arbre – et donc de la forêt – dans son rapport avec la ville. Les dernières mutations de notre perception de la forêt seront prises en compte.

Enfin, un essai d'interprétation iconologique ouvrira sur le statut de l'image ici envisagée comme un acte. L'analyse fera apparaître que ce qui est présenté sous ce paradigme visuel est l'acte dans son accomplissement; la représentation elle-même, dans ce cas, confère à l'image une fonction "performative" et légitimante.



## Ecological and socio-cultural analysis of sacred groves of Kerala, India

In Kerala, based on management systems, sacred groves (Kavu in the regional language, Malayalam) can be broadly categorised into three groups, managed by individual families, by groups of families and by the statutory agencies for temple management (Devaswom Board). Ollur Kavu, S.N. Puram Kavu and Iringole Kavu, which respectively represent the forementioned management systems, were studied for their tree species composition, vegetation structure and ecological functions. The study was also designed to assess the strengths and weaknesses of present management systems and the role of different stakeholder groups in conserving the sacred groves.

Of the three sacred groves, the one managed by an "individual family" (Ollur Kavu) is highly disturbed, as indicated by low stem density of mature trees (367/ha) and poor regeneration potential, with the ratio between mature trees and saplings being 1:0.4. Above ground biomass and annual rate of biomass production were also lower in Ollur Kavu compared to the other two sacred groves.

Levels of disturbance were compared in the different sites, using a new statistical method designed and referred to as Ramakrishnan Index of Stand Quality (RISQ). Other comparisons included such parameters as stem density, basal area and species diversity of trees. Values obtained for these parameters in the two sacred groves are within the range obtained for other forests. Stakeholder Importance Value Index (SIVI) was also calculated, based on attributes like the proximity of the stakeholder to the sacred grove, contribution of stakeholders in managing the sacred grove, benefits being enjoyed by the stakeholder due to involvement with the sacred grove, and attitude of the stakeholder group towards the conservation and management of the sacred grove.

The case studies conducted in three sacred groves along with the discussion held in the interaction meeting of managers of other sacred groves of Kerala have recognised the following strategies for effective management of sacred groves for the conservation of socio-cultural and biological diversity: Self-imposed complete ban on removal of biomass for the revitalisation of the ecosystem;

Clear marking of boundaries of sacred groves; Construction of mechanical, live or social fences around sacred groves depending on the intensity of disturbance and local set-up; Rehabilitation of degraded sacred groves using socially, culturally and ecologically valuable species; Creation of awareness among local people and all stakeholder groups including identification of the type of contribution a stakeholder group can offer in managing the sacred grove and encouragement of all stakeholders to participate without either directly or indirectly adversely affecting the ecosystem as well as the wisdom and interest of the major stakeholder groups; Preparation of a database on socio-cultural and ecological features of all major sacred groves in Kerala, with the help of local people, NGOs and students for formulating location-specific conservation programmes.





Christian Coiffier

Département Océanie, Musée de l'Homme

23

## Les forêts et les bosquets "tabou" dans la vallée du Sépik (Papouasie Nouvelle-Guinée)

Sur les bords du fleuve Sépik, vivent diverses communautés de pêcheurs-horticulteurs installés dans des villages bâtis sur pilotis. Ces sites villageois longilignes, parfois assez anciens (environ deux siècles), sont construits sur des levées limoneuses. Chaque village présente une longue place sur laquelle se dressent une ou plusieurs maisons cérémonielles. Parallèlement à ces maisons se trouve une petite forêt dont l'accès est "tabou", c'est à dire que seuls les hommes initiés ont le droit d'y pénétrer.

Ces forêts abritent un certain nombre d'espèces végétales protégées et utilisées particulièrement durant les rituels. Lorsque les villages disparaissent, ces forêts demeurent des endroits très respectés. Cependant, vu les déplacements fréquents du lit du fleuve, ces forêts se retrouvent parfois isolées dans un nouveau contexte écologique.

Nous présenterons également les bosquets "tabou", entourés de mégalithes, qui se trouvent situés devant les grandes maisons cérémonielles. Des végétaux particuliers y sont toujours plantés. Jadis ces bosquets étaient en relation avec les pratiques de chasse aux têtes.

Ces sites "tabou" sont encore aujourd'hui très respectés par les populations locales.



John Cordell

Institute for International Studies,

University of California, Berkeley

## Managing culture sites and marine protected areas in Western Melanesia

This presentation focuses on recent collaborative efforts between Torres Strait Islanders and Australian conservation authorities to establish a number of indigenous marine protected areas, based on integrating sacred sites (key features of the non-European 'totemic' land and seascape) and distinctive coral reef habitats.

The Torres Strait case illustrates how cultural and ceremonial sites in the sea can work to enhance marine conservation, and reciprocally, how marine protected area approaches can protect sacred sites and traditional environmental knowledge. Findings and methods from this Melanesian study should be of broad theoretical interest and may be applicable in a practical sense to other parts of Oceania, and possibly to other tropical coasts, and special problems of managing trans-border marine areas.



David Crouch  
Kelvedon, Essex

25

**POSTER**

### **Everyday environmental practice, lay geographical knowledge and the sacred: Folk tradition and ecological knowledge in translation**

This paper, supported by a four minute video (BBC, produced by the presenter), explores the possibilities to develop mutual insight between indigenous people's sacred and ecological sites and the everyday practice and knowledge of the sacred amongst people in 'so-called' advanced western societies. Discussion about learning from these two cultural worlds relates recent cultural geographical arguments of lay knowledge and the sacred in relation to everyday practices. This includes consideration of developing work on the body, the social and the poetic and confronts difficulties in the knowledge/language used by professionals in working on issues of ecology and cultural involvement with the land. It is suggested that there are points of connectedness between these societies whilst not pressing simplistic interpretations of similarities.

Discussion of work in fields as diverse as allotments and reforestation as ecological restoration provides a reflexive and stimulating exploration of connections that point towards modes of working together, mutual understanding and possibilities of translation of issues, ethics and practice in ways which are informative in terms of education, training and policy practice, but perhaps most particularly in terms of communication and popular participation.



POSTER

Trong Hieu Dinh

APSONAT – CNRS, MNHN

## Sites sacrés au Vietnam : imbrications entre Naturel, Culturel et Cultural

L'auteur, qui est ethnobotaniste, utilise les concepts et représentations populaires pour examiner les pratiques des Viêt concernant les sites sacrés. Le Vietnam cumule plusieurs paradoxes : pays actuellement se réclamant officiellement de l'athéisme, il est parsemé de lieux de culte et de pèlerinage relevant du culte animiste, de cultes issus des grands courants asiatiques (taoïsme, confucianisme, bouddhisme), mais aussi sites de culte liés au socialisme, tel le Mausolée de Hô Chi Minh. Or, à tous ces lieux sont associées des formations végétales naturelles ou d'origine anthropique qui contrastent avec l'habitat privilégié des Viêt, ethnie majoritaire du Vietnam, des riziculteurs invétérés qui transforment les basses plaines du Nord, du Centre et du Sud en rizières intensives et inondées, glabres de toutes formations arborées. Les seuls vestiges d'arbres sont constitués, en dehors des villages et des jardins-vergers domestiques, par ces formations végétales liées aux lieux de culte. Elles forment de véritables réserves biodiversitaires : en *formes de vie* (des arbres au milieu des rizières), de végétaux *inutiles* au milieu de la monoculture alimentaire, d'essences *pérennes* au milieu de la végétation temporaire....

Supports et niches pour une faune et une flore adventive, ce sont à la fois des relais obligés entre les forêts des Hautes Régions, la Moyenne Région des collines et les basses plaines, et de véritables lieux de vie pour les espèces d'oiseaux fréquentant les rizières mais nidifiant dans les grands arbres (rapaces, grands oiseaux aquatiques); ces formations végétales constituent aussi de véritables "vestiges verts", des conservatoires d'espèces disparues, insuffisamment étudiées par les naturalistes.

S'ajoutent à la diversité culturelle des essences propres à chaque culte une dimension à la fois identitaire et de tolérance de toutes les formes et manifestations de la vie, tant et si bien que la notion de respect de la diversité (biologique ou culturelle) n'a pas à se réclamer d'une science moderne, étrangère, et/ou d'un quelconque "écolo-colonialisme".

Existe-t-il des dangers qui menacent cependant ces lieux et ces concepts?



Stephan Dömpke

Naturschutzbund Deutschland, Berlin

## Nowah'wus, where people are taught

Nowah'wus is the sacred mountain of the Tsistsistas (traditional Southern Cheyenne) and many other Plains Indian peoples of North America. It is an isolated mountain of volcanic origin, rising sharply out of the grasslands just east of the Black Hills in South Dakota, USA.

Inside Nowah'wus, a Tsistsistas holy man and prophet, Mutseyoef (Sweet Medicine), received visions and instructions from spiritual powers for the creation of the Tsistsistas cultural institutions, value systems and religious ceremonies which have largely remained in place until today. This event marked the transition of a loose association of bands into a ceremonial community with a unified tribal identity.

As an example, Sweet Medicine was taught the Massaum ceremony which handed the kosmos of the grasslands over to the Tsistsistas, including both the right to use its natural resources and the responsibility to take care of all life within it. The Massaum dramatizes the events from the creation of the universe to the bringing of the ceremony, and includes all animals of the grasslands and the ritual first hunt. To this day, Nowah'wus has been permanently in use as a site for vision quests by Tsistsistas and other Plains Tribes, especially Lakota. It has been visited regularly by Tsistsistas ceremonial leaders in order to renew the bond tying Tsistsistas to this place. Although the Tsistsistas have been forced to cede control of the plains and the Massaum cannot be held anymore because the animals have been killed off, Tsistsistas continue to be bound by the original bond, and thus accept responsibility for all land and life of the plains. This sense of responsibility continues to be communicated to those with whom the bond was tied.

Today, the eastern part of Nowah'wus enjoys the status of a State Park while the western part – which is more practical importance for Tsistsistas – is mostly in private ownership. There have been continuous activities on the mountain incompatible with its significance, such as downhill motocross races, and harrassments of Tsistsistas ceremonial activities. Tsistsistas have to ask the park management for permission to access the mountain for religious activities and to close the

mountain to visitors during these periods. Although from the foot of the mountain upward, the soil must never be broken, this has been allowed by the authorities. The Park Ranger has built steps up to the top of the mountain in spite of strong objections by the Tsistsistas because no metal is allowed on the mountain.

In 1979, Nowah'wus was declared a priority matter of concern under the implementation process of the 'Native American Religious Freedom Act'. Subsequently, the late Frank Fools Crow, a Lakota Ceremonial Chief, filed suit against US government for the protection of the mountain and its unrestricted accessibility for ceremonial use by American Indians. The suit was dismissed by the US Supreme Court on the grounds that touristic interests of the general public outweighed the religious interests of a small fraction of the US population, and that therefore the protection of the mountain would amount to a support of a religious denomination prohibited under the First Amendment. The Supreme Court upheld this argument in other cases such as the attempt of Native Hawaiians to protect their sacred mountain (the Kilauea Volcano) from geothermal development, and of California Indians to prevent the building of a road through their burial grounds.



**POSTER**

Véronique Duchesne

Laboratoire d'ethnologie

et de sociologie comparative UMR 7535 – CNRS

## Écologie religieuse d'un territoire villageois africain (Côte d'Ivoire)

Les représentations religieuses participent très directement à la structuration d'un champ d'action relativement cohérent. L'étude du culte des "boso", religion ancienne de l'aire culturelle akan en Afrique de l'ouest, nous invite à rendre compte des interrelations existant entre les hommes et les sites-objets de culte. Les lieux d'élection d'un "boson" (entité religieuse et géo-politique) sont des réserves naturelles de la faune et de la flore d'où les spécialistes de la forêt (chasseurs, herborisateurs et guérisseurs) rapportent de nombreux remèdes. Avec l'aménagement du territoire, les sociétés rurales africaines apparaissent en pleine mutation. Le contrôle des sources d'eau potable, des réserves de gibier et de plantes médicinales et des gisements aurifères était, par l'intermédiaire du culte des "boson", aux mains de l'autorité politique traditionnelle. Les interdits d'ordre religieux qui constituaient de véritables règles de protection de l'environnement ne sont plus aussi rigoureusement respectés.



Stéphan Dugast

ORSTOM, Bobo Dioulasso

## Bosquets sacrés et feux rituels chez les Bwaba du Burkina Faso

Les Bwaba du sud-ouest du Burkina Faso ont développé une typologie des sites sacrés "naturels" commune à tous leurs villages. Partout, en effet, les mêmes noms rituels (qui sont en même temps les noms propres des entités surnaturelles associées à ces différents sites) servent à désigner, dans le langage courant comme dans les incantations, les mêmes catégories de sites sacrés "naturels". Ainsi, un Nyinde est partout un autel de la brousse, un Bwe fait partout référence à une colline rituelle, un Kani désigne partout une cavité, une grotte voire un souterrain, un Bani est toujours un bosquet sacré, un Tini une cuirasse herbeuse annuellement parcourue par les feux de savane, etc.

Dans cet ensemble, les deux derniers exemples feront l'objet d'une plus grande attention car ils paraissent fournir les meilleures illustrations de la question de savoir dans quelle mesure les sites sacrés sont vraiment naturels. Les deux entités sont très souvent pensées l'une par rapport à l'autre, principalement à travers ce qui, à première vue, semble un simple rapport d'opposition : les Tini, cuirasses herbeuses, font chaque année l'objet d'un feu rituel, cérémonie d'une grande importance pour la communauté villageoise concernée; à l'inverse, les Bani, bosquets sacrés, ne doivent à aucun moment être atteints par le feu, et l'activité rituelle annuelle qui leur est la plus caractéristique est le défrichage d'un pare-feu sur leur pourtour. L'allure de ces deux types de sites sacrés "naturels" présente elle aussi des contrastes marqués puisque, d'un côté on a un paysage de savane herbeuse presque totalement dépourvu d'arbres tandis que de l'autre on a un bosquet touffu où la couverture ligneuse est si dense que le tapis herbacé est quasi-inexistant.

Pourtant, derrière ces contrastes apparaît au moins une certaine similitude : s'il est vrai que le Tini doit être rituellement brûlé chaque année, il ne peut l'être qu'à la date fixée par le calendrier cérémoniel et seulement dans le cadre rituel strict défini par des règles très contraignantes. Toute mise à feu du Tini qui interviendrait en dehors de ce temps et de ces conditions rituellement fixées serait au moins aussi grave que l'incendie d'un Bani. L'obligation de mettre le feu n'est donc que

l'une des faces du système d'interdits associés aux Tini, l'interdiction absolue de mettre le feu, comparable à celle en vigueur pour les Bani, en constituant l'autre face.

Pourquoi ces interdits en partie communs s'accompagnent-ils de pratiques rituelles différentes, voire opposées : l'incendie annuel pour le Tini, la protection sans faille (renforcée par la mise en place annuelle d'un pare-feu) contre le feu pour le Bani ? Les Bwaba affirment qu'un Tini, cette grande étendue herbeuse dépourvue d'arbres, est un milieu qui appelle le feu : "Il faut savoir qu'un tel endroit a été choisi par Dieu pour être brûlé chaque année". Mais on sait également que le passage répété des feux dans un milieu situé en zone de savane soudanaise favorise la colonisation de ce milieu par les herbes au détriment des arbres. Les caractéristiques si spécifiques de ces zones herbeuses sont-elles par conséquent des caractéristiques naturelles simplement sélectionnées par les Bwaba comme "bonnes à penser" l'une des facettes de leur milieu naturel ou ne sont-elles pas aussi au moins partiellement façonnées par leurs pratiques rituelles en vue de contraster plus encore les différentes composantes de leur environnement ? Car la même question pourrait être posée à propos de cette autre composante que représentent les Bani : en quoi ces bosquets, souvent établis sur des sites anciens d'habitat, peuvent-ils être considérés comme de simples vestiges de la forêt primaire, et en quoi ne sont-ils pas, eux aussi, façonnés par des pratiques humaines sur le long terme, le voisinage immédiat de l'homme autrefois, et sa protection bienveillante aujourd'hui ?



## Rituels et sites sacrés lebous : le cas du village de Yoff

Le peuple lébou parti de l'Égypte il y a 1500 ans s'est installé dans la presqu'île du Cap-Vert (Sénégal) au XVI<sup>e</sup> siècle après sa pérégrination à travers l'Afrique du Nord. Le village (aujourd'hui disparu) de Mbokhekh, première implantation dans la péninsule, a constitué le point de départ de la colonisation de la région au détriment des Socé, le peuple résidant. Yoff, dans la banlieue de Dakar, fut l'un des premiers villages lebou, il est même réputé le plus ancien.

Les Lébou pratiquent un culte animiste, qui repose sur des génies, les tuur et les rab, que l'on honore régulièrement, au niveau d'autels domestiques ou lors de cérémonies collectives, par des offrandes de nourriture et par des sacrifices d'animaux. L'arrivée de l'islam au cours du XIX<sup>e</sup> siècle n'a pas effacé cette première religion. Un syncrétisme s'est développé, Allah devenant l'Être Suprême, tandis que les génies se fondaient dans l'ensemble des Djinnés, les génies musulmans.

A Yoff, deux génies gardent toute leur importance : Mame Ndiaré, rab protecteur du village arrivé après l'implantation des Lébou, et Woré Moll, rab présent dès la création du village par les Lébou. Ces deux divinités aidèrent les villageois lors d'une bataille victorieuse contre leur souverain tutélaire. La commémoration de cet événement qui apparaît comme l'acte fondateur de l'indépendance et de l'identité lebou est l'occasion d'une grande cérémonie annuelle appelée " le grand tuuru de Mame Ndiaré ". Au cours d'un périple dans le village reliant plusieurs sites sacrés, on honore les deux génies, célébrant le mythe de fondation de l'histoire de Yoff. Outre cette cérémonie qui concerne tout le village, on peut aussi parler d'un tuuru familial, celui de la lignée des Mbengue, dédié au seul Woré Moll. Ce génie est celui qui a permis à Wellé Mbengue de " ramasser la mer " et d'ouvrir ce nouvel horizon aux Yoffois. Les deux cérémonies ont pour principal but de s'attirer la protection des rab et d'assurer une pêche et une récolte fructueuses. Plus que la célébration d'une victoire militaire, ces événements peuvent apparaître comme la célébration d'une identité culturelle, religieuse et politique. Un élément central dans ces deux tuuru est l'île de Yoff : Teuguene, résidence de Woré Moll et où

sont rendus les hommages des Mbengue.

Plus que l'île cependant, c'est la côte toute entière qu'il faudrait considérer comme un lieu sacré naturel et culturel, qui pourrait faire l'objet d'une préservation couplée des diversités biologique et culturelle, le site possible d'une restauration et d'une conservation d'éléments de l'écosystème terrestre soudano-sahélien et celui d'une protection des fonds marins au vu de la dégradation rapide de l'environnement dans la presqu'île (extension de l'agglomération de Dakar, dépôts anarchiques des déchets ménagers, absence de gestion et de traitement des eaux usées, développement de l'aéroport international de Dakar-Yoff, surpêche...). Ces mesures permettraient la préservation d'un site d'importance pour l'identité culturelle et religieuse du village lebou de Yoff.





Humberto Fernandez  
and Baudelio De La Cruz  
Conservacion Humana, Mexico

### The initiative for the conservation of the sacred sites of the Huichol Indian People of Mexico

Mexico is a country well known for its biological mega-diversity, which is closely linked to its rich mosaic of native cultures. The Huichol is considered one of the best preserved native cultures in North America. Huichols have been able to resist and maintain their culture – thanks on the one hand, to the inaccessibility of their homeland in the Western Sierra Madre and, on the other, to their tenacity in maintaining their ancestral traditions, including pilgrimage to sacred sites in Huilicuta located in the southern portion of the Mexican High Plateau.

The pilgrimage to Huilicuta represents a vital phenomenon within Huichol cosmogony. The journey through dozens of sacred sites finally reaching Huilicuta (500 km to the East of their mountain homeland) fulfills a special function, identified as a kind of nomadic Pre-Colombian school. Much of their complex cultural legacy is bequeathed, including historical aspects or their ancient ways for the diversified use of ecosystems. The pilgrimage has evolved as a medullar axis of this nature-based system of knowledge that brings identity to the Huixaritari (Huichols). The pilgrims visit dozens of natural sacred sites in which specific ceremonies take place. For millennia each of these has provided the scenario in which unique lectures are transmitted by the shamans in sophisticated rituals.

Huilicuta is highly representative of the south-eastern Chihuahuan Desert, the region of Mexico with the largest number of cacti species. Huilicuta harbors over a third of the flora, almost 80% of the birdlife and 60% of the mammals that inhabit this floristic province, with a large number of endemics. Floristically, elements of the most diverse origin can be found in the region. Among the xerophytic shrubbery, a series of forms of ancient origin, having phylogenetic relationships with plants from other desert regions of the world, are widely represented. Growth of useful and palatable species is hindered mainly by cattle grazing, which has led to the deterioration of plant communities.

In terms of protected area status, the area is a site of Historical and Cultural Heritage, and Zone Subject to Ecological Conservation. Under the

categories of protected areas of Mexico's federal environmental law, it is considered a State Reserve. Two specific areas within Huilicuta – the Sierra de Catorce and El Manantial – have been classified as important areas for the conservation of bird species in Mexico.



## Interaction entre dynamique de la végétation et histoire des sociétés : l'exemple des lieux sacrés en Indonésie de l'est

Il est admis que la "sacralité" d'un lieu entraîne une mise en défens de ce lieu et le transforme en quelque sorte en une réserve pour la biodiversité. Cependant, étant donné qu'il ne s'agit pas de l'objectif consciemment recherché par les populations locales, il faut s'interroger sur ce qu'elles entendent par sacré et quelles en sont les conséquences sur la biodiversité.

Ceci nécessite la mise en place d'une typologie des différentes situations susceptibles d'être rencontrées dans la région à laquelle on s'intéresse en commençant par dresser la liste des variables envisageables. Ces variables appartiennent à des domaines scientifiques différents: écologique, floristique et anthropologique. En outre les interférences entre ces domaines doivent être envisagées dans la durée.

Nos exemples seront puisés d'une part dans la partie ouest de l'île de Séram et d'autre part dans la partie centrale de l'ouest de Timor. Ceci nous permet d'opposer deux situations.

Dans les deux cas la sacralité des lieux est liée aux ancêtres mais encore faut-il comprendre comment ce lien se manifeste dans l'attitude par rapport à la végétation.

A Timor, chez les Bunaq de Lamaknen, les villages traditionnels, c'est à dire là où se trouvent les lieux de culte collectifs mis en place par les ancêtres, se trouvaient sur le haut de collines et il y avait autour un bois protégé destiné à maintenir dans la fraîcheur, synonyme de vie et de fertilité, l'habitat humain. Le sommet de certaines montagnes est également couvert de forêts interdites de coupe parce que c'est là le séjour des défunts. Selon l'altitude et l'orientation ces bois comportent plus ou moins d'espèces sempervirentes.

Il y a d'autres types de lieux sacrés et, en particulier, ceux qui sont autour des points d'eau. Le lien avec les ancêtres se manifeste par la présence d'autels. Les espèces sont sempervirentes sauf sur le pourtour où poussent des espèces héliophiles à feuilles caduques. Mais il existe des autels situés en d'autres lieux autour desquels on trouve une végétation décidue.

La mise en place d'une typologie exige de croiser plusieurs variables:

1. floristiques : espèces forestières ou pionnières,

sempervirentes ou décidues, présentes ou non dans d'autres lieux sacrés, présentes ou non en dehors des lieux sacrés.

2. écologiques : forêt de bas-fonds humides ou de versants montagneux.

3. mode de protection : mise en défens total (incluant ou non le bétail), possibilité de plantation, en particulier d'aréquiers; possibilité de prélèvements au moment des rituels: en arrachant ou en coupant.

4. rôle des autels se trouvant dans les lieux sacrés dans les rituels collectifs et dans les rituels liés à certains lignages.

À Seram, chez les Alune, c'est l'ensemble du territoire qui est considéré comme sacré dans la mesure où ce sont les ancêtres qui en ont confié la garde à leurs descendants. En outre, sur le plan de la biodiversité, il n'y a pas de partition stricte entre le domaine du cultivé et du spontané, entre le domestiqué et le sauvage. Des chablis naturels ou des jardins abandonnés peuvent être progressivement investis par des pousses spontanées d'arbres utiles transplantés, constituant ainsi des agroforêts propriétés d'un lignage, les espèces arborées pérennes devenant la matérialisation de la continuité de ce lignage. Mais sont également considérées comme agroforêts les formations spontanées de damars et de sagoutiers.



Christophe Gauchon

Département de Géographie, Université de Savoie

POSTER

## Grottes et gouffres des montagnes françaises

La notion même de sacralisation de sites naturels pose toute une série de problèmes relatifs, dans les sociétés païennes, au choix des sites sanctifiés par rapport à ceux sur lesquels le regard restera profane, et dans la chrétienté, sur la compatibilité entre cette sanctification sélective de la nature et le dogme monothéiste qui repose sur la croyance en un Créateur fondamentalement distinct de la Création.

Or, les cavernes, qui par ailleurs ont toujours été fréquentées pour des motifs utilitaires, ont dans toutes les sociétés revêtu diverses formes de sacralisation, soit qu'elles soient associées à des récits des origines (naissance de Zeus ? et de Jésus, " descente du Livre " dans le cœur de Mahomet), soit qu'elles aient été des lieux de rédemption (séjour de Madeleine à la Sainte-Baume, franchissements de boyaux étroits à des fins de purification attestés surtout en Extrême-Orient) ou de théophanie (Lourdes).

La sanctification des cavernes a toujours été associée, dans le cadre du christianisme, à une forme de retour aux sources, parce qu'elles rappelaient les temps héroïques des persécutions et des catacombes (si bien que les cavernes artificielles remplissent aussi bien les mêmes fonctions, par exemple les " grottes " Saint-Antoine à Brives, et aussi paradoxalement, elles ont toujours eu un entêtant parfum d'hérésie : réalité ou fantasme, les Vaudois, les protestants, les sorciers furent tour à tour suspectés d'abriter sous terre leurs cultes hétérodoxes.

L'origine de ces sanctuaires souterrains est diverse : la présence d'une source d'eau claire alors que les paysages extérieurs sont brûlés de soleil, la disposition des lieux, la présence de concrétions remarquables ont pu donner lieu à des formes d'adoration vraisemblablement pré-chrétiennes ultérieurement reformulées. Dans d'autres cas, c'est plutôt la présence d'un ermite qui nimbe la caverne d'une renommée appelée parfois à lui survivre.

Pour autant, cette sanctification n'appartient pas seulement à un lointain passé; si certains sites sont abandonnés de longue date, d'autres continuent à être assidûment fréquentés, des offices y sont toujours célébrés auxquels les pèlerins assistent

parfois nombreux : La Sainte-Baume, la grotte de Rémonot dans le Doubs... D'autres connaissent un regain récent, mêlant à une évidente piété un souci de restauration patrimoniale, par exemple à la Baume de Lirac (Gard). Mais loin de n'être que des héritages, de nouvelles cavernes ont été sanctifiées au XX<sup>e</sup> siècle : innombrables imitations de Lourdes dans des cavernes naturelles, creusées ou " construites ", sanctification de cavités nouvellement découvertes par des spéléologues ou bien en liaison avec leur exploitation touristique, et même messes d'exorcisme dans des cavernes recelant des sépultures préhistoriques. A côté de cultes dûment encadrés subsistent également des pratiques anciennes fortement imprégnées de paganisme, consistant par exemple à protéger un nouveau-né en frottant un de ses linges à une stalagmite.



Aliette Geistdoerfer

LPR 191 Techniques et Cultures –

Anthropologie Maritime, CNRS

## La mer : d'un lieu de culte à une sacralisation moderne

Nombreuses sont les sociétés qui, à différentes époques passées mais aussi encore aujourd'hui, rendent un culte à la mer et à certains de ses "habitants". Nous mettrons en évidence pourquoi ces cultes étaient rendus et quelles sont leurs places dans les systèmes religieux des sociétés citées.

Aujourd'hui, dans plusieurs pays, des groupes de gens ont sacralisé la mer et plusieurs espèces marines. Nous avons analysé quelques-unes de ces pratiques. Ainsi nous pouvons apporter des hypothèses pour expliquer comment et pourquoi se développent ces nouveaux cultes et quelles en sont les conséquences sociales, économiques et politiques.



Anthony Githitho

National Museums of Kenya, Nairobi

## **Destruction of sacred forests as a reflection of changes in society: The Kaya forests of coastal Kenya**

The sacred Kaya Forests are situated in the Coastal plain and hills of Kenya, in East Africa. They tend to be residual patches (av. 10ha – 200ha) of once extensive diverse lowland forest of Eastern Africa occurring within the Zanzibar-Inhambane Regional Mosaic. The Kayas are botanically very diverse and have a high conservation value, as determined by various biological studies, particularly two undertaken by the National Museums of Kenya (NMK) and funded by WWF. More than half of Kenya's rare plants are found in the Coast Region, many within these forests on the coastal strip. At present over 40 of these patches have been identified in three contiguous coastal districts of Kwale, Mombasa, Kilifi and Malindi.

The Kayas owe their existence directly to the beliefs, culture and history of the nine coastal Mijikenda ethnic groups. According to local traditions the forests historically sheltered small fortified villages of the various groups when they first appeared in the region three centuries or more ago, pursued by northern enemies ('Kaya' means homestead). It is presumed that as conditions became more secure particularly since the late nineteenth century, the groups left the forest refuges and began to clear and cultivate away from them. However the sites of the original settlements, often marked by forest clearings, were maintained by the communities led by their Elders, as sacred places and burial grounds. Cutting of trees and destruction of vegetation around these sites was prohibited, the main aim being to preserve the surrounding 'Kaya' forest as a screen or buffering environment for the clearings. Hence while the surrounding areas were gradually converted to farmland, the Kaya sites remained as forest patches of varying size.

Over the past three or four decades there has been a decline in knowledge and respect for traditional values due to economic, social, cultural and other changes in society which have affected cohesion and values of local communities. This has been coupled with a rising demand for forest products and land for agriculture, mining and other activities due to increased population. One result has been destruction and loss of the small

Kaya forests and groves. In response to this situation the Government has from 1992 gazetted a number of them, and through the National Museums' Coastal Forest Conservation Unit (CFCU) is undertaking a conservation programme for the Kayas. An important part of the approach of the CFCU is to stimulate interest in the cultural values and traditions that originated and sustained these forests and their preservation where possible. In addition, relatively new values related to biological diversity conservation are being promoted among local communities. However, a recurring issue is the pressing subsistence and economic needs in these areas as a root cause of forest loss, and how to respond to these pressing needs.



**POSTER**

**Role of ethnobiological knowledge in protection of sacred groves and revival of participatory conservation action**

Sacred groves in India are important sacred sites managed, protected and conserved by the local communities for many generations. The present study analyses the linkage of ethnobiological knowledge of local communities, with the protection and management of sacred groves. It also tries to elaborate the cultural principle of preservation and management related to the sacredness of the elements within the sacred grove, the sacred grove as a whole as habitat or ecosystem and the role of traditional knowledge in preservation of valuable biodiversity.

A brief review of the Indian situation reveals that documentation and research on sacred groves has so far been restricted to inventories, floristic and ecological assessments. Very few studies have focused on the conservation efforts involving local communities. Examination of the Indian experiences involving the local people in conservation of these sites today – from the Coastal region of Western Maharashtra, Rajasthan and North East India – highlights how these sacred sites have allowed the preservation of ecosystems in their integrity.

These case studies from India provide a definite pattern of socio-cultural aspects and changes that are dependent upon geographical locations and ecological status. There have been rapid changes in demography, social and economic aspirations of the community at village level and political, administrative changes at policy level within the last twenty years. Human intervention in the form of various developmental activities is adversely affecting the ecological balance of the region and the existence and conservation status of the sacred groves.

The need of a participatory conservation programme for these sacred sites, suggests the need of networking of such sites and a forum of local communities to design the strategies of conservation. A critical analysis of field studies and review of research work here suggested how these Sacred sites can serve as indicator sites for rehabilitation of degraded environments. The urgent need of important changes at policy level for conservation of these sacred sites is emphasised, as is the importance of awareness, participation and action as

important tools for conservation of traditional structures like sacred groves.



W.S. Gombya- Sembajjwe

Dept. of Forestry, Makerere University, Kampala

## Sacred forests: an alternative way of conserving for cultural and biological diversity

Forests in Uganda contribute significantly to the economic as well as cultural and historical development, in addition to the conservation of the biological and ecological diversity of the country. However, the high rate of deforestation and degradation of the environment are major obstacles to sustainable management of forests and trees in the country. Yet, as a way of solving its economic and environmental problems, the government of Uganda has concentrated its efforts on forests considered to have important economic or/and biological and ecological values, thus neglecting forests whose contributions are mainly of cultural and historical values.

A study on sacred forests in Uganda was carried out in Mpigi District, Central Uganda, with the aim of presenting an example of a traditional conservation system to the forest management community. The specific objectives were: (1) to illustrate the importance culture plays in people's decisions about their forests; (2) to assess the extent to which sacred groves are of biological as well as ecological importance; (3) to learn from local institutions and building on them for possible improvements. The study was carried out in two parts: social cultural data were generated through participatory rural appraisal (PRA) methodologies while forest data were obtained using random sample plots where feasible. A total of 13 sacred forests were studied.

The results have indicated sacred groves are very small forests, mainly found in private 'mailo' land tenure. They are being governed by informal rules passed on through generations by the word of mouth. No written records of them were found. Given their sizes, sacred forests have a limited master species list, as compared to large government forest reserves. They are mainly used for non-consumptive purposes, although, where they were big enough to contain good timber tree species, harvesting of timber was taking place. However, the use that is being made of these forests is changing with time, due to immigration of different ethnic groups. The results have further indicated that of the 13 forests, six were not under immediate threat of deforestation, four were under threat of deforestation while three were

completely deforested.

The study concluded that indigenous knowledge systems – based on communities' experiences, local conditions, culture and ecology – are critical points in the the governance of sacred forests. This type of knowledge can be used, though in modified form, in the modern/scientific way of managing forests, especially the quick and cheap way of resolving conflicts resulting from the use of forests.



## Siège des dieux : le bosquet sacré à Yaeyama (Sud des Ryûkyû, Japon). Un essai d'interprétation

Les sanctuaires appelés *ugaN,oN* ou encore *utaki* (à Okinawa en général), des villages de l'archipel de Yaeyama (comme à Sonai et Hoshidatê à Iriomoté-jima, à Kohama-jima et Yonaguni-jima), constituent l'ossature de la religion de ces îles, de caractère polythéiste. Chaque sanctuaire, consistant en un bosquet sacré, est consacré à une divinité particulière; le groupe de culte, s'y rassemble périodiquement selon le calendrier des cérémonies et des fêtes. Le trait distinctif de ces sanctuaires est constitué par le bosquet sacré, parfois une véritable parcelle de forêt, du nom de *yama* (" bois, montagne "). Pendant les cérémonies, l'espace situé vers le centre du bosquet – où les prières les plus importantes ont lieu – est un lieu tabou, sauf pour la ou les prêtresses du sanctuaire. Il s'y trouve aussi des pierres sacrées, formant ce qu'on peut appeler " le siège " de la divinité (*ibi*). En outre, dans cet espace, une variété de palmier joue un rôle central dans le rituel. Le bosquet sacré à Yaeyama, peut être relié à des notions cosmologiques et eschatologiques (Itô, 1965, 1980; Guerreiro, 1995, 1997; Mabuchi, 1968; Ouwehand, 1985; Rökkum, 1983; Uematsu, 1971).

Dans cette communication, j'esquisse brièvement la position des arbres et des plantes du sanctuaire ainsi que de ceux plantés autour des maisons, dans un emplacement fermé de murs en pierres; la maison forme l'institution sociale principale des villages, à côté des sanctuaires. Les catégories de l'espace insulaire sont mises en rapport avec les activités de subsistance à Iriomoté-jima (agriculture du riz irrigué, horticulture, chasse et pêche, collecte dans l'intérieur ou sur les récifs). Enfin, dans une perspective comparative, l'interprétation du bosquet sacré à Yaeyama pose des questions ethnologiques à l'échelle de la région du Pacifique sud-occidental.





Lawrence S. Hamilton

World Commission on Protected Areas, World  
Conservation Union (IUCN)

## Forest and tree conservation through metaphysical constraints

Trees and forests are important to humans for deep spiritual and psychological reasons. Religious beliefs or fears affect the way many forests are perceived and managed. Most of the world's major religions and early cultures held certain trees, groves or forests in special reverence (or fear) and gave them special protection. Examples are given from Buddhism, Shintoism, Christianity, pantheism and animism. Perhaps some modern day "Druids" and nature lovers give trees an element of sacrality. A typology suggested by Chandrakanth and Romm in 1991 is discussed.

Many sacred forests are totally protected by taboos that bring misfortune on any who cut trees, hunt or remove any living thing. Sacred forests provide a wide range of products used in the performance of religious rituals (sandalwood or juniper to make incense, or plants for healing). If the temple needs repair or money, the grove of forest may be harvested for timber. Wood for funerary cremation or fuelwood for festivals may also come from these forests.

Many of these groves and forests contain springs or streams with their own special significance associated with spirits. In these cases a protective hydrological function is provided by the forests maintaining the quality of water. Moreover, these sacred forests have become the major reservoirs of wild biodiversity in heavily transformed landscapes. They were and are thus sources of healing herbal and animal medicines as well as of healing for the spirit. In the Western Ghats (mountains) of India, sacred groves are the only remaining patches of greenery over vast stretches of otherwise devastated countryside.

Their protection has led to the restoration of forest elsewhere as is the case of the holy hill forests of the Dai people of Xishuangbanna in Yunnan. Religious merit is being earned by the thousands of pilgrims who come to the sacred Badrinath Hindu shrine in the Indian Himalaya and plant seedlings.

As traditional religions have lost some of their strict controls under modernization trends, some of these protected forests have deteriorated under exploitation. Also, in Nepal, studies have shown significant modification and degradation of under-

story vegetation and soils, particularly where the forests are small in size. This is due to increased grazing pressure, even though there may still be sanctions on tree cutting that limit cutting to religious purposes. Forest conservation campaigns might well seize the opportunities to build on past protection, rebuild any degraded forests and support reinstitution of community controls. In this process the culture too may be maintained or even strengthened.



Terence Hay-Edie

Department of Social Anthropology,

Cambridge University

## World Heritage sites as enchanted spaces: a study of Lumbini, birthplace of Lord Buddha, in southern Nepal

The story and location of the birth of Prince Siddharta reflects an ideal application of the lens of historical actor-network analysis to the study of sacred sites. The site has been described by numerous authors and traditions over two and a half millennia and the current situation is one of a 'rediscovery' of the sacred area and resacralisation after many centuries of neglect. As part of the modern revival of Buddhism many of the actors are not just Asian Buddhist nations, but also the United Nations in New York, UNESCO, as well as Euro-American organisations funding monastic developments in Lumbini. The conversion of Prince Siddharta (itself probably not his original name) into the 'Buddha', the "awakened one" – a nodal person with a capital 'B' dwarfing all previous Buddhas, fits well with Bruno Latour's description of the transformation of 'pasteur' into 'Pasteur' with a capital 'P'. World Heritage sites also reflect a modern form of "re-enchantment" to be added to existing actor-networks of sacred sites such as Buddhist pilgrimage sites associated with the life of Lord Buddha.

The resurgence of interest in Lumbini as the birth "node" of Lord Buddha since 623 B.C. is a relatively recent phenomenon dating since its "rediscovery" at the end of the nineteenth century by a German archaeologist A. Fuhrer and description by the Bengali archaeologist P.C. Mukherjee in 1895. Little activity took place in Lumbini until the early 1970s when the then secretary-general of the United Nations, U Thant from Burma, visited Lumbini and launched a major U.N. campaign to transform the area into a site for world peace and pilgrimage. In the mid-1970s the famous Japanese architect Kenzo Tange was commissioned by the United Nations in New York to produce a 'Master Plan' for the transformation of the surrounding area into an international pilgrimage site fit to receive Buddhists from all across Asia.

In an extremely ambitious plan, Tange created a large 'natural' area 3 miles by 1 mile divided into three parts, including a 'sacred garden' and a 'monastic zone'. During an archaeological excavation of the Maya Devi temple the Japanese Buddhist Federation (JBF) took the decision in 1995

to cut down a *Ficus religiosa* tree whose roots they claimed were threatening the archaeological substrate of the temple. The destruction of this ecological marker caused a huge furore and the case of the Pipal tree came to be debated by the World Buddhist Sangha Council in Taiwan.

Nepal remains however the only Hindu state in the world and the power to develop Lumbini is a contested arena attracting a host of different actors ranging from governments, research and conservation organisations, and private bodies building monasteries. Politically, Buddhists in Nepal often draw attention to the fact of the country as "Buddha's homeland". Ecologically, the site has attracted a lot of interest from IUCN for its conservation value as one of the few relatively undisturbed large wetland areas in lowland Nepal and breeding site of the Great Crane.

Lastly an interesting historical comparison can be made between the physical "inscription" in Pali on the Asoka pillar transported 600km in 300 B.C. to mark the spot of Buddha's birth (itself used as a modern-day marker) and the "inscription" of Lumbini on the UNESCO World Heritage List in 1997. Now placed on the World Heritage List it has become officially ranked on a world scale of sites important in the 'memory of the world' anchored firmly as an actor in the UNESCO heritage network – in so doing it adds another layer and strand to its symbolic and imaginary potential. As a large natural site it also reflects the power of culturally set-aside areas to protect significant areas of natural habitat.



Geneviève Hoffmann

Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand

POSTER

## Sources, Arbres et Pierres dans les sanctuaires grecs à l'époque archaïque et classique

Dans le *Phèdre* de Platon, Socrate s'insurge contre les avantages fallacieux de l'écriture en défendant la vérité du "langage d'un chêne ou d'une pierre" (275b). Aux arbres et aux pierres, il aurait pu ajouter le langage inspiré des sources et des grottes. Dans le choix des sites sacrés du monde grec, s'opère une lecture de la nature qui permet de comprendre et d'approcher le divin dans sa complexité. En effet, si on peut établir une typologie des sanctuaires d'après leur localisation, le mythe traduit par ses récits fondateurs une rationalité qui lie en un même ensemble phénomènes naturels, manifestations divines et gestes du rituel. De Delphes à Dodone, les sanctuaires délimitent un espace pour en faire le lieu d'une mise en scène mythologique dont la nature est l'argument premier. Certains ont été répudiés par le christianisme; d'autres, plus modestes et en particulier les grottes qui associent le culte de la pierre et des sources, ont connu par-delà les mutations religieuses, une permanence qui témoigne d'une efficacité sans conteste.



## **Les rapports entre les notions de sacré et de pur en milieu hindou : l'exemple de la rivière Bagmati dans le Bassin de Katmandou, Népal**

Cela les protège bien souvent des coupes abusives pratiquées par ailleurs. Ces sites "naturels" sacrés bénéficient ainsi certainement d'une préservation florissante. J'ai choisi pour cette communication, de présenter un site également "naturel" et sacré mais qui a subi de fortes dégradations au cours des 15 dernières années. Ce thème du site sacré dégradé et de sa représentation dans l'esprit des individus m'a semblé non dénué d'intérêt.

La Bagmati, principal drain de la vallée de Katmandou, est considérée par la population comme une rivière sacrée, statut qui lui est conféré, entre autre, par sa confluence avec le Gange. C'est le long de cette rivière que se situe le plus important lieu de crémation actuel de la capitale. C'est dans cette rivière également que sont réalisées préférentiellement les ablutions et les séances de purification des hindous de haute caste. Il se trouve qu'aujourd'hui, avec l'accroissement récent et massif de la population urbaine, la pollution se répand partout et les rivières ne sont pas à l'abri. Des colorants industriels, des rejets plus ou moins toxiques non traités, les restes des abattoirs de la ville, etc., sont reversés directement dans la rivière, dont l'eau est désormais inutilisable pour l'irrigation des rizières alentours.

Outre la dénonciation du désastre écologique qui est en train de se dérouler, désastre concomitant à ce qui est appelé le "développement de la vallée", cette configuration permet de s'interroger sur les notions de sacralité et pureté dans un monde hindou pour le moins bouleversé. D'où le lieu tire-t-il sa sacralité ? (de l'eau, du mouvement, du site dans son ensemble, de la source qui donne naissance à la rivière, ... ?). La sacralité est-elle conservée malgré un changement radical des données ? Quelle est la nature des liens qui relient la sacralité à la pureté dans le monde hindou et ces liens se trouvent-ils modifiés par les circonstances ?

Ce sont les rapports entre sacralité et pureté, pureté et pollution, sacralité et pollution que nous aimerions étudier dans cette présentation.

De nombreuses forêts, de taille assez réduite en général, ont au Népal, le statut de forêts sacrées.



J. Donald Hughes

John Evans Professor of History,  
University of Denver

### Sacred enclosures of the Greeks as diverse habitats

The Greeks designated certain areas as "sacred enclosures" (*hiera temene*), dedicated to the gods and, in principle, inviolate. Many of these were natural sites: typically (not exclusively) forests, but also mountain peaks, marshes, seashores, entire islands, etc. These are mentioned in literature and inscriptions, and evidence exists in archaeology and in palaeobotanical studies. In a very few cases there are survivals in churchyards, monastery gardens, and isolated natural areas.

The variety of types of habitats represented in these places is remarkable. It is almost as if they contained samples of the many different ecosystems present in the Greek mainland and islands. All species within these precincts, both plants and animals, were regarded as sacred and were protected. Records exist of the various rules that safeguarded the natural environment in these places, and the methods used to enforce the rules.

The motives for protection were religious, but the natural character of the precincts was threatened by religious changes and pressures for conflicting uses of various kinds. There are fascinating parallels with sacred sites that exist today in places such as India.



## Espaces sacrés et environnement chez les Kogi

Toutes les activités des Kogis sont vécues et pensées à travers un espace sacré œuvre de Ser-ankua, le dieu fondateur. C'est le seul espace de réalité qui fonde leurs actes et leurs comportements et qui, en définitive, organise le monde autour d'un axe central de référence. Dans cet espace sacré, la communication devient possible avec les autres mondes, le monde divin et le monde des morts, reflets des forces positives et destructrices de l'univers. Dans "ces" mondes de rêves et de héros mythiques, le temps ne coule pas. C'est un temps primordial qui ne participe pas à la durée temporelle et profane. De fait, pour les Kogis, la Sierra Nevada de Santa Marta n'est que le prolongement d'une réalité magique, traversée en son centre par *l'axis mundis* symbolisé par les plus hauts sommets du massif.

Dans cet "espace", la nature n'est jamais vraiment "naturelle" au sens occidental du terme. Elle est toujours chargée d'une valeur religieuse, puisqu'elle manifeste les différentes modalités du sacré. Concrètement, une telle représentation du monde laisse apparaître trois principes de base qui fondent les comportements et les relations que les Kogis entretiennent avec leur milieu : la responsabilité, la globalité, l'équilibre de contraires.



Yukiko Kada and M. Hashimoto  
Lake Biwa Museum, Shiga



## **Social and cultural meanings of sacred closed grounds for lake fishery: comparison between Ishiyamadera Temple and Chikubushima Island at Lake Biwa, Japan**

Fishing and hunting activities have been inherently faced with the inevitable conflicts of killing and eating of "natural animals". Japanese culture has experienced a long history of in what manner and to what extent people are permitted to kill and eat the "natural animals". The social and cultural meaning and function of this heritage, however, has been changed with the historical process of political, economic and cultural factors.

Lake Biwa is thought to be one of the best examples of tracing back these questions, because of the existence of rich historical documents possessed by temples, shrines and village communities and also drawings of various kinds. In addition, fishing activities in the lake are still important subsistence activities in this modernized period, based on the rich fauna attributed to the ancientness of the lake. The conflicts between people's needs and the conservation of biota is not only an historical but also a contemporary social issue.

This paper deals with the historical evolutionary process of "closed grounds" customs around Lake Biwa area, mainly focusing on the conflict structure that has arisen between the fishermen and the religious authorities of Buddhism temples and shrines. Comparison of two case studies – Chikubushima Island and Ishiyamadera Temple – provide insights to the attitudes and opinions of today's fishermen around the lake.



## Preservation of sacred groves in South India: Discourse, Rhetoric and Reality

Kodagu (Coorg) district in Karnataka, South India, has received a lot of attention for its coffee and oranges but its forests have hardly been studied; further, when it comes to the "devarakadus", god's forests, as the sacred groves are known in the region, we have no studies at all! It is in this light that the present study assumes significance. Fieldwork for this project was conducted in Kodagu district between 1992 and 1994 in different phases. Besides, Forest Department and Revenue Department files and records from 1834 till the present form the basis of this study.

A frequently encountered discourse is that being natural sacred sites, often the abodes of actually existing deities in their environs, the sacred groves have been well preserved all along, even while the general ordinary forests around have been degraded or depleted! This takes the form of oft-repeated rhetoric whereby a romanticised notion of preservation of sacred groves emerges and that is because such proponents would like to believe that they are so. My study shows that there is very little truth in such beliefs and given a chance people have indeed desecrated sacred groves in various ways. The most important factor today is the proximity of a sacred grove to human habitation or a communication network: the closer it is to a hamlet/village/town, the greater the chances of depletion of the grove itself or some of its resources or produce.

From the archival material gathered, it is quite clear that encroachments of all sorts and for all purposes have gone on in the sacred groves. Between 1873 and 1905 when the sacred groves were with the Forest Department their extent had risen from 10,865 acres to 15,506 acres. Unfortunately, for some reason the sacred groves were handed over to the Revenue Department in 1905 and from then on there was a gradual loss in their extent. Today we have only 6,299 acres and of this 352 acres have been further encroached.

Besides the above, what is quite disturbing today is the subjection of the sacred groves, the natural sacred sites, to the construction of temples and shrines, the expansion of religious network of a different kind within the precincts of the sacred groves! And this is leading to further denudation of the sacred groves.





Hiroya Kawanabe  
Lake Biwa Museum, Shiga

**Natural sacred places as symbols  
of relationships between cultural  
and biological diversities in Japan,  
with special reference to lakes and rivers**

Cultural diversities in human beings reflect the biological diversities of the regions in which different cultures have unfurled: biological diversities in turn have been modified by cultural diversities. Lake Biwa is the largest (670 km<sup>2</sup> or 28 km<sup>3</sup>) and oldest (created four million years ago) lake of Japan. Human beings settled in the area long ago, archaeological remains dating back more than 8000 years. Manuscripts from the 8th century onwards describe the relationships between human beings and the lake, which contains many natural sacred places or sites, both small and large. Thus, Chikubu-shima island has been totally worshiped as gods or buddhas since ancient time. Rivers also have their own gods or buddhas, usually related to gods or buddhas of mountains and ricefields, with reflexion of biological and cultural issues. Examples of some of these sites will be presented, and the meaning of sacred places for conserving biological and cultural diversities in Japan discussed.



POSTER

Erjen Ch. Khamaganova

Committee of Lake Baikal Water Resources  
Management, Ulan-Ude

## Sacred sites of the Baikal Region – cultural and educational aspects

Buryat-Mongols – native people of the Baikal Region representing the Northeastern area of the Central Asian Mongolian cultural-historical region – have elaborated through history their distinct relationship with the land and nature. The distinguishing feature of their land-ethics is a deep sense of embeddedness in their native land. Indeed, the whole pantheon of the gods of Buryat-Mongolian pre-shamanist and shamanist beliefs was in essence personified landscape and nature. Spiritual connection to the sacred places – place of emergence, center of the world; place of communication with the "more-than-human" reality, burial sites of ancestors – was an integral part of their ethnic identity, and a reflection of their traditional views on nature.

Among special means of traditional education and rearing practices conveying values and attitudes toward nature, is the notion and practice of taboo. In examining the principles underlying the idea of taboo, it is argued that traditional taboo made its way into the "genetic" memory (*ug garbalyn durasgal*) of Buryat-Mongols and had an important role in the traditional system of education/conditioning measures. Examples are taboos connected with shaman groves, "barisa" – places where gods stopped to rest, burial sites of the Royal clan of Chinggis Khan, and other sacred places.

Even now, these unique places are the home of many rare and endemic species. The eco-historical reconstruction of the sacred places as the model zones of biodiversity conservation in the Baikal Region – a World Heritage Site as well as part of the World Network of Biosphere Reserves – becomes extremely important in today's conditions of deepening contradictions between man and nature.



## Les forêts sacrées de la plaine côtière du sud du Togo : typologie et biodiversité

Les spécialistes de la conservation pensent aujourd'hui que les sites sacrés sont une démonstration de la capacité des sociétés traditionnelles à conserver la biodiversité à travers leurs savoirs et systèmes symboliques. C'est ce que j'ai essayé de démontrer en étudiant les îlots forestiers du sud du Togo dont la plupart sont des forêts sacrées. Seulement la connaissance de la dynamique actuelle de ces forêts et la prise en compte des facteurs humains passent par la résolution de trois problèmes :

- l'écologie actuelle (sol et climat) ne permet pas de comprendre pourquoi on a ces îlots de forêt;
- situées dans une zone densément peuplée, ces forêts sont exploitées et soumises à une pression anthropique forte qui menace leur équilibre actuel;
- enfin, on est dans le couloir du Dahomey ou " Dahomey Gap ", interruption de la forêt dense humide au niveau du Togo, du Bénin et une partie du Ghana, dont la végétation suscite souvent débats et controverses.

Sur la base de données de terrain, une typologie de ces îlots a été effectuée en se fondant sur la perception des populations. Des indices calculés ont montré que la diversité floristique est plus importante dans les forêts sacrées que dans les autres forêts du sud du Togo. La superficie et l'isolement n'ont pas d'influence sur cette diversité floristique. J'en ai conclu que la fragmentation des blocs forestiers affecte très peu la répartition des espèces végétales.

L'analyse des groupements végétaux qui composent ces forêts a permis de dire qu'il s'agit de forêts semi-caducifoliées situées dans une zone de séparation des deux blocs forestiers. Certaines sont des reliques, d'autres ont été récemment créées par les populations à des fins religieuses ou pour assurer la protection de leur village contre les feux de brousse et les coups de vent violents.

À travers cette étude, on a noté que le sud du Togo offre trois atouts pour une restauration naturelle du couvert forestier et la conservation de la biodiversité :

- la plupart des groupements végétaux environnant les îlots présentent une dynamique forestière;

- les croyances populaires sont telles que certaines espèces végétales sont encouragées à devenir des pionniers de bois sacrés;
- les populations, à travers de nombreuses pratiques et représentations, manifestent une volonté de conserver leur environnement. On voit cela à travers les mises en défens de sites sacrés, des lieux de culte et de sépulture ou de collecte de plantes médicinales ainsi que des lieux de pèlerinage.

Comment réagiraient ces populations s'il s'agissait de gérer de grands massifs forestiers ? Auraielles la même perception ? J'ai abordé ces questions en montrant que chez les populations du sud du Togo, le sacré repose sur la valeur spirituelle de la forêt (ex. *aziza* ou *aguè*, dieu de la forêt) et de ces éléments vivants (ex. plantes et animaux qui incarnent des forces protectrices de leur quotidien).



Maureen Korp

Department of Classics and Religious Studies,  
University of Ottawa

## Seeing the Earth

Sacred places can be described in terms of a physical setting – not just in terms of affect or the history of the site's guardianship. The visionary and the moment of vision are variables, not the site itself. There, in that place, the power of wholly original vision is evident.

The attributes of the sacred place experience, or the recognition of a sacred place, are several. The sacred place appears bounded, set apart. It has a centering point or event within. The pilgrim travels a path from here to there to arrive at that place. There is a point of entry into the set-apart place. Importantly, as Tadehiko Higuchi discovered in his survey of known indigenous Japanese sacred places (*The Visual and Spatial Structure of Landscapes*, 1983), the viewer's angle of vision changes: one looks up or one looks down upon entering into the sacred place. This shift of ordinary angle of vision facilitates symbolic understandings of the event for the site visitor.

Mircea Eliade identified many of these sacred place qualities in his ground-breaking work, *Patterns in Comparative Religion*, written in the mid-1940s. In the Eliadean analysis, the sacred place is described as "sacred" and "organized." The world outside is delimited as "profane" and "chaotic." Eliade believed what makes a place sacred is the appearance of something godly which, coming "from without," creates a hierophany there, in that place for all time.

Eliade's analysis has been widely influential in scholarship, but it is insufficient to describe the experience of sacred place in many of the religious traditions of the indigenous peoples of North America. In traditional Amerindian beliefs, any part of the Earth may unfold the whole. The importance of land is rooted in its inherent potential to inscribe an Earth-centered hierophany that is itself part of a unitary cosmos. Thus, the concepts of "sacred and profane" or "sacred and not-sacred," as fixed parts of the world, just do not apply to these site-inspired, site-specific sacred experiences.

A similar, or analogous, process is also followed, my research indicates, by contemporary artists who construct site-specific, site-inspired work. They, too, are mapping visionary understandings

of the Earth in order to reshape and redirect our attention to the physical environment as a sacred place, as an altar. My thesis will be illustrated with slides of archaic and contemporary earthwork in North America.



D.O. Ladipo

Centre for Environment, Renewable Natural  
Resources Management, Research  
and Development (CENRAD), Ibadan

### **Biological diversity in fetish groves: the case of 'Igbo Oro' in Ijebu, South West Nigeria**

Many sacred sites are entrenched in Yoruba culture. One of these is the royal forest of Igboho (RFI). This sacred site lies within the Old Oyo territory of the Yoruba tribe in Nigeria. It is the burial site of four past kings (Alafins) of the Old Oyo Kingdom. As a result of this, the RFI is a sacred site of importance to the Yorubas in South West Nigeria. Flora and fauna is abundant relative to its surrounding sites.

Traditional restrictions and sanctions adopted in the preservation of the Royal Forest Igboho has substantially helped to conserve biodiversity at this site. The potentials in such complementarity (i.e. culture and biodiversity conservation) can be immense in Africa. Support is needed for inventories of such sites and action strategies to conserve the sustainability of such groves in the light of present developmental pressures.



## Caractère naturel ou anthropisé des lieux tabous ou rituels : exemple de la région de Ponérihouen (Nouvelle Calédonie)

Tout le paysage kanak est marqué par les sites sacrés. Du massif sacré *puu mā tōōpia* pour les cultures, aux autels auprès des cases ou aux lieux rituels propitiatoires dans la forêt ou au bord de mer..., sans oublier les cimetières, autant de sites sacrés que l'on rencontre tant dans l'habitat kanak et ses alentours que dans la brousse. Tous ces lieux, par les pratiques propitiatoires et les incantations qu'on y fait, font appel aux pouvoirs des ancêtres qui doivent aider les hommes dans toutes leurs actions.

On peut repérer différents types de sites sacrés. Des lieux peuvent être " tabous " momentanément (mise d'une perche tabou à l'entrée d'un champ ou pour barrer un chemin), périodiquement (tel récif au moment où vont se reproduire telles espèces de poissons), ou en permanence (lieux de culte, endroit où repose un guerrier, terre d'origine d'un clan, tel arbre, telle pierre, tel trou... habitat d'un " dieu ", d'un esprit, d'un totem... ou lieu d'émergence d'un clan...). Ils peuvent être interdits à certains individus (en fonction du sexe, de la position sociale...), à certains clans, ou à toute personne hormis quelques individus possédant les médicaments pour pouvoir s'y rendre sans danger parce que " contenant " un " objet " tabou. Ce peut être des cimetières, des marmites rituelles où l'on effectue les rites propitiatoires pour la culture de l'igname, des lieux liés à la " sorcellerie ", des chants rituels, là où il y a le *puu mā tōōpia*...

On a donc des lieux sacrés par " nature " et d'autres en fonction d'une utilisation momentanée et/ou particulière. Ces lieux sont généralement appropriés par tel clan, tel lignage... On peut noter que le terme 'lieu' doit être pris ici dans un sens très large : aussi bien un endroit que l'on peut indiquer sur une carte qu'un élément naturel (arbre, pierre, trou, vent, vague...) ou un animal, en tant que représentation totémique ou en tant qu'habité par un esprit, totem, etc. On pourrait même considérer que certaines parties du corps par exemple, comme la tête en général, et surtout pour les chefs et les aînés, sont des " lieux " sacrés...

Ces lieux sont dangereux pour toute personne qui n'est pas autorisée à s'y rendre ou qui n'a pas

pris les précautions nécessaires pour ce faire; le non-respect de l'interdiction de ces lieux comme de n'importe quelle autre interdiction entraînant des sanctions, pouvant aller jusqu'à la mort du contrevenant, qui sont du domaine des ancêtres, esprits et autres êtres " surnaturels ".

Le caractère sacré de ces lieux est donc à mettre en relation avec les ancêtres et les totems de chaque clan. Ce sont eux que l'on invoque pour la réussite de toute entreprise humaine et tout échec est donc dû, soit à un non-respect des interdits ou des rituels propitiatoires à mettre en œuvre avant toute action, soit à une action contraire de quelqu'un qui cherche à nuire à autrui (pratiques de sorcellerie). Ces forces auxquelles on fait appel, qu'on les appelle " dieu ", " esprit ", " ancêtre ", " totem "... sont partout dans l'environnement de tout Kanak, comme le montrent les extraits de Waia Ph. Görödé (1979).



Ellen Lee

Federal Archaeology Office, National Historic Sites  
Directorate, Parks Canada, Hull

### **Sacred places, cultural landscapes and protected areas – a Canadian perspective**

Parks Canada is attempting to address a gap in the system of places of national historic significance with regard to sites associated with the history of Aboriginal Peoples in Canada. Natural sacred places are one of the major elements in this exercise. Three challenges are being addressed.

The first is to develop approaches to identifying, categorizing and evaluating the significance of these sites in an appropriate comparative context while respecting cultural perspectives and values.

The second is to find ways to protect these sites in a context of limited legal mechanisms for protected areas which often artificially separate natural and cultural values.

The third is to find ways to manage these sites to protect and present the cultural values which have led to the sites being designated of historic significance, while providing for continuing traditional uses.

The concept of cultural landscape transcends the boundaries between the cultural and the natural. Developing a cross-cultural concept of cultural landscape may provide an opportunity to also move past the boundaries separating traditional and European cultures.



Robert G. Lee

College of Forest Resources,  
University of Washington, Seattle

## From commodities to Icons: symbolic transformation of Pacific Northwest old-growth forests

Protection of remaining original (old-growth) forests in the Pacific Northwest, United States, has been accompanied by a dramatic transformation in the cultural meaning of trees. Large trees were valued primarily as commodities during the settlement and industrial eras of Western U.S. history. Transition to the information age has brought changes in the cultural meaning of trees, especially trees remaining from the pre-settlement era. Large old trees now popularly embody a complex of meanings associated with the primacy of natural processes and ontological sources of security standing beyond the relativism of post-modern technological society. As a result, the value of large trees has shifted from a sliding scale of economic opportunity to an absolute status of sacredness

This paper draws on the work of sociologists and anthropologists to interpret transformations in the cultural meanings of trees. Examination of transformation in the meaning of other objects suggests that trees now serve as icons, and can be compared with other objects that have been culturally redefined. Large trees will be contrasted with Oriental rugs, Russian religious art, and other examples of sacred objects that have been "commoditized, as well as objects, such as children, which have been sacralized after serving primarily as commodities. These more academic comparisons and contrasts will inform examination of practical questions about the importance of sacralization processes for conservation of forests and the biodiversity they support.

The work of Gregory Bateson and Walter Firey will be used to suggest that conservation of forests and biodiversity requires limits to economic opportunism associated with commodification. Hence, cultural transformation of trees from commodities to icons may protect biodiversity by placing cultural boundaries on the unrestricted opportunism historically associated with frontier and industrial societies. Sacralization of nature may be one of the emerging adaptive characteristics of information.





Kailash C. Malhotra  
Indian Statistical Institute, Calcutta

## Cultural and ecological value of natural sacred biodiversity sites in Orissa, India: threats and opportunities

The objectives of the paper are: to present an anthropological and ecological analysis of numerous sacred groves (SG) from the state of Orissa, India; to describe spiritual values associated with the SGs; and to examine the sites in sustaining cultural integrity of the communities as well as in biodiversity conservation.

A variety of data (ethnic composition of the villages, nature of rituals practised, nature and extent of biomass harvested from the SGs, management practices, inventory of dominant species, naturalness etc.) was gathered by surveying all the 220 villages in the Semiliguda block of Koraput district in Orissa. Detailed 'case studies' were obtained from 10 SGs, and additional data related to gender aspects of SGs were gathered from 79 SGs.

The main findings of the study are:

- In 77% of the surveyed 220 villages, there were SGs of sizes varying from 0.01 acre to 7 acres, the total area being covered by the SGs being 94 acres;
- the number of SGs varied from 1 to 7 in different villages, the total number of SGs being 322;
- the surveyed villages displayed wide variation in population size and ethnic composition. The villages are inhabited by 10 tribal and 20 non-tribal ethnic groups;
- the rules and regulations in terms of harvesting plants and animals in these groves displayed a wide variation from complete taboo on harvesting to limited harvesting of leaf litter, dry wood, non-timber forest products (NTFP) and grass. In all SGs cutting of live trees is completely forbidden and none of the products are harvested for commercial purposes;
- all SGs are associated with a deity(ies), 53% are females and remaining males;
- in all groves varying degree of access restrictions were imposed on women especially menstruating and widows;
- in all groves several cultural, social and religious activities were performed annually. Rituals are invariably associated with sacrifice of animals like cow, buffalo, pigeon, duck, fowl, goat and sheep. These sacred sites act as a mechanism for establishing identity and solidarity among the ethnic groups;

■ all groves were in near 'natural state', in the sense that all vegetation was natural and not planted, and harboured varying degree of floral and faunal biodiversity (over 230 tree species were recorded);

■ varied ownership and institutional arrangements were in vogue for the management of the SGs, with SGs being managed by priests, single clan, whole village etc.

Although systematic research is in progress, the communities and the Forest Department officials strongly feel that these sacred sites have played a very significant role as "seed banks" for restitution of natural floral biodiversity in the region (by early 1970s the whole region was deforested but since the early 1980s self initiated protection by the communities has restituted vast tracts of denuded lands), and the vegetation in the groves has provided refugia for faunal diversity as well, especially birds, small mammals and insects (hunting inside the grove is totally forbidden). Finally, in this paper we argue and demonstrate that SGs are repositories of gene pools and when they occur in abundance, as in the area under study, they provide considerable – almost indefinite – ecological security and cultural integrity.

Our analysis also shows that in the near future there seems to be no threat in the continuity of cultural and ecological integrity of SGs. Instead the communities (after our prolong interaction and sharing of findings of the survey) showed enormous enthusiasm not only in the continued protection of the SGs but also enlarging their sizes.



## Protection of Indigenous sacred sites and cultural properties in the Americas

Legal frameworks for the protection of Indigenous sacred sites and cultural properties in the United States include such domestic laws as the National Historic Preservation Act, the American Indian Religious Freedom Act, as well as relevant provisions of the United States Constitution. Pertinent international agreements include the International Covenant on Civil and Political Rights, and the Inter-American Commission on Human Rights.

Specific case studies relating to indigenous sacred sites include the Mt Shasta case in northern California and the Petroglyph National Monument case in New Mexico, as well as specific cases in central and South America. The Mt Shasta case is of particular importance because it may be the only case in the United States where the federal government stopped a major project (a ski resort) because of its adverse impact on Native American cultural properties. The Petroglyph National Monument case presents a different picture; it reveals the many deficiencies in domestic United States law with regard to the protection of Native American sacred sites and cultural properties.

Recommendations to improve the protection of indigenous sacred sites and cultural properties in the Americas include proposed amendments to the American Indian Religious Freedom Act. Also discussed will be the failure of the United States to ratify certain international agreements and covenants, which could provide greater protection for such sites.



Adrienne Momi

Pacifica Graduate Institute, Santa Barbara

Masaryk University, Brno

### **Art and Archaeology: How can we learn about the sacred history of land?**

As part of current research methodologies which will enable us to "listen" to the sacred stories held by the landscape, a collaborative art initiative is being installed on an archaeological site in the Czech Republic, Tesetice-Kjovice. Habitation of this particular sacred landscape, located in the archaeologically rich Danube River area, dates at least from the late Neolithic Period. Our focus is the buried remains of a circular ritual structure. Although constructed of wooden palisades, this rondel appears to be similar to the type of henge and stone circle built later at Avebury in England.

The project entails combining traditional methods of archaeological investigation, ethnographic documentation, folk story analysis with use of the psychological altered state achieved during the creative process. Remarkably, we are discovering levels of meaning in the artifacts and in the site itself. Although, it will never be possible to reconstruct exactly how the earliest inhabitants viewed this sacred site, we are observing how the sacredness of the area has continually affected the people of the area.

The use of an art installation as a vehicle for learning about human connection to the earth or to the sacred is not new. The job of the artist is to illuminate concepts in hopes of generating dialogue or raising consciousness within the wider community. What makes this project exciting and different is the combination of art with scholarship. When the work began, we hoped to explore the sacred meaning of the site. As our work has progressed, however, our contact with the land has profoundly affected us in subtle ways. We are learning about our past, about the early inhabitants of this place in an intangible way. It is a kind of "knowing" that somehow relates the sacred activities from long ago to our contemporary daily experience.



## Sacred natural sites and their conservation in Greece

The sacredness of specific sites has to a great extent contributed decisively to their preservation to a state of high conservation value. In Greece, sites considered sacred during ancient times were often sacred to Christians. One good example is Mount Athos in northern Greece. Athos, known world-wide as sacred for Orthodox Christians, was also sacred for the cult of Zeus in Ancient Greece (Aeschylus, *Agamemnon* 285). Additionally, Christian churches were often built on or adjacent to ruins of ancient temples. Despite the differences in the worldviews assigned sacredness to certain natural sites in Greece, many such sites have survived modern civilisation as places where human meets God. This special value of many natural sites in Greece has often been the driving force of their legal protection.

This presentation will attempt to explore the significance of sacredness to the achievement of protection of sites with high conservation value. Two case studies will be discussed.

1. **Mount Yuchtas**, Crete. Yuchtas was a sacred mountain for the Minoan Civilisation (2600 BC – 1450 BC); the burial site of a young god, who was later identified as Zeus, was believed to be located there. When looking at Yuchtas, locals still see the profile of the head of Zeus. Yuchtas has great environmental value, especially for bird conservation. Yuchtas is an Important Bird Area (IBA) under 79/409/EEC and has been included in the national list of proposed Special Areas of Conservation (SACs) under 92/43/EEC.

2. **Mount Athos**, Central Macedonia. Mount Athos has been the centre of asceticism for Orthodox Christianity for centuries. Monastic life can be traced sporadically in the peninsula since the first centuries AD. In Greek, Mount Athos is called Hagion Oros, i.e. Holy Mountain. Athos is a semi-autonomous republic within the Hellenic Republic. Athos is classified as a World Heritage Site and is an exceptionally important area for conservation in Europe. The peninsula has been proposed for inclusion in the national list of potential SACs and is an IBA.



Celia Nyamweru

Department of Anthropology, St Lawrence  
University, Canton

**POSTER**

### **Ecotourism and the conservation of sacred sites: the kaya forests of coastal Kenya**

The kaya forests are sacred sites of the Mijikenda people of Coast Province, Kenya. There are over 50 of them, ranging from a few hectares to several hundred hectares. In biological terms, they are remnants of a tropical forest ecosystem, rich in rare hardwood trees and shrubs, and of great interest to biologists. The kaya forests are also highly valued by the Mijikenda people. They are considered to be part of the Mijikenda cultural heritage, and respected as the sites for prayers, sacrifices and burials.

Despite being valued both by the Mijikenda and by scientists, the kaya forests are currently under threat of degradation and destruction. With Kenya's rapid population growth and stagnant economy, increasing numbers of young people cannot find employment away from the land, and land hunger tends to be directed towards those parcels that are not yet privately owned, such as the kaya forests. Some of the forests, especially those close to the Indian Ocean shoreline, are at particular risk from the demand for land for hotels, lodges and holiday cottages. Another threat to the forests arises because they represent stores of wood in areas where firewood, building poles and hardwood for carvings are in increasing demand.

Conservation of the kaya forests has in the past depended on the belief systems of the Mijikenda, who believed that if the forests were destroyed, whole communities as well as individuals would suffer. As Islam, Christianity and secular education gain influence among the young Mijikenda, respect for the traditional value systems has been seriously weakened and the kaya forests are increasingly at risk. Their future conservation might be enhanced if the local people could generate some income from them. One way by which this could be done might be through ecotourism, possibly with a cultural component. This might involve nature walks through some of the kaya forests and the enactment of Mijikenda ceremonies for visitors. In this poster presentation I will consider this option, showing what its strengths and weaknesses might be and the extent to which it might make a significant contribution to kaya conservation.



**POSTER**

Ghislain Otis

Groupe d'études inuit et circumpolaires (GÉTIC),  
Faculté de droit, Université Laval, Québec

**Le rôle de la garantie des droits fonciers  
autochtones dans la préservation  
des sites naturels sacrés : le cas du Canada**

La communication consistera en une analyse du régime foncier "autochthoniste" au Canada, régime en émergence et permettant aux peuples autochtones (amérindiens et Inuit) d'accéder à un droit communautaire de protection et de "gestion durable" des sites ancestraux. Il s'agira de proposer une évaluation de l'"autochtonisation" du droit en matière de protection environnementale à l'aune de l'objectif de préservation culturelle et écologique des sites naturels sacrés amérindiens et inuit.

Nous ferons d'abord état des dernières évolutions constitutionnelles en matière de protection des titres fonciers ancestraux au Canada. Ensuite, nous rendrons compte de l'autonomie normative qui s'est trouvée dévolue aux communautés autochtones et qu'elles sont dès lors à même de déployer en vue de la sauvegarde ou de la revitalisation du rapport culturel et spirituel qu'elles entretiennent avec leurs terres traditionnelles – y compris les sites naturels sacrés.

À partir de cette contextualisation, nous examinerons ensuite l'aptitude des nouvelles institutions juridiques à satisfaire le désir des peuples autochtones de pérenniser ou de revitaliser, notamment par le jeu du savoir écologique coutumier, les écosystèmes propres à leurs espaces naturels sacralisés. Nous tenterons ici de répondre à la question de savoir si les "droits indigènes ou autochtones" permettent effectivement de relever le défi de la sauvegarde par les autochtones eux-mêmes des sites naturels sacrés comme espaces différenciés au plan culturel et écologique.

La communication proposée sera de portée systémique et ne s'attardera pas de manière détaillée à une communauté précise ou à un site naturel précis. Elle traitera plutôt du cadre juridique applicable à l'ensemble des populations indigènes du Canada. Notre dessein sera de faire la présentation critique d'une constitution "autochtoniste" parmi les plus novatrices dans le monde.



Hélène Pagezy  
UMR 6578, CNRS

### Le contexte magico-religieux de la pêche au lac Tumba (Zaïre) : entre le “normal” et “l’insolite”

Le droit coutumier réglementant la pêche dans la région du lac Tumba au Zaïre est fondé sur le droit d'usufruit accordé par le génie propriétaire du lieu à l'ancêtre du maître de pêche actuel, seule personne habilitée à dialoguer avec celui-ci, à en recevoir des messages et à “ ouvrir ” la saison de pêche.

Les génies de l'eau – comme ceux de la forêt pour la chasse – sont fortement hiérarchisés et territorialisés. Des génies chefs règnent sur les grandes rivières qui en portent le nom et dominent des esprits subalternes qui règnent sur leurs affluents, les portions de rivière (quartiers) ou les marigots. Les génies de la pêche sont des femmes. Ce sont elles qui créent les poissons, les élèvent comme les hommes élèvent la volaille, et les donnent aux pêcheurs.

Gibier et poisson sont considérés comme les “ enfants ” des génies; ainsi, la production d'un pêcheur doit se situer dans les limites du “ normal ”. Une pêche peut être bonne, jamais miraculeuse. Cet événement insolite, encore plus s'il se renouvelle, est considéré comme un message de mauvaise augure : en tuant trop de ses enfants, le pêcheur contracte une dette de sang envers le génie. En effet, le pacte avec le monde surnaturel implique un prélèvement *normal* des ressources naturelles; l'insolite est perçu comme un signe d'anormalité. Tout événement malheureux survenant à un proche trouvera dès lors une explication a posteriori en liaison avec cet événement insolite.

Dans le cas de certaines pêches collectives, très saisonnières et très productives, comme “ enzu enene ” qui se pratique sur le lac au lieu même où le génie fabrique ses créatures, la crainte d'une pêche anormale et de ses conséquences, a conduit certains maîtres de pêche à s'abstenir d'organiser de grandes opérations de pêche, et ce pendant plusieurs années.

Ce fondement magico-religieux de l'exploitation des ressources naturelles est reconnu par les pêcheurs autochtones pratiquant une pêche de subsistance, ce qui n'est pas le cas des étrangers voire de la fraction de pêcheurs autochtones priviliégiant une pêche de rente.



## Athos : Montagne sainte et jardin divin – Environnement naturel et cheminement spirituel

“Sanctuaire naturel”, ce terme consacré qui revient si souvent sous la plume des spécialistes de l'environnement, ne revêt nulle part au monde plus de sens qu'à Athos. Connue avant tout pour sa signification spirituelle, pour ses monuments historiques et ses trésors d'art religieux, la “Sainte Montagne” – Athos figure sur la Liste du Patrimoine mondial – UNESCO également au titre de site naturel d'exception. Les 360 km<sup>2</sup> de cette presque île mythique de la Grèce du Nord constituent un environnement naturel miraculeusement préservé, intact depuis la nuit des temps, épargné par tout désir cupide d'exploitation.

L'une des antiques résidences de Zeus, Sainte Montagne et “Jardin de la Vierge” pour les chrétiens, Athos fournit l'illustration la plus éloquente d'une vision et d'une compréhension de l'environnement naturel propres à la culture et à la mentalité européennes depuis la Grèce antique jusqu'aux époques byzantine et post-byzantine.

Refuge des moines et haut lieu de l'ascétisme orthodoxe depuis plus de mille ans, l'environnement naturel du mont Athos fut respecté tel un don divin. L'intervention humaine extrêmement réduite, celle des moines notamment, obéit surtout à des considérations spirituelles – qu'il s'agisse de la fameuse interdiction de “toute présence femelle” sur son territoire ou de l'attention particulière prêtée à une “botanique” chargée de significations et de symboles.

Le Mont Athos déploie sur ses flancs toute la variété de la faune et de la végétation méditerranéenne depuis la mer jusqu'à son sommet haut de 2033 mètres. Quant aux moines qui le peuplent, ils sont l'incarnation vivante de ce rapport traditionnel à la nature qui fut l'apanage de la chrétienté dès ses débuts : une nature qui s'épanouit dans un climat de respect et de prière incessante et qui, à son tour, nourrit et protège ce peuple d'expatriés en “quête du ciel”.

L'exposition “Trésors du Mont Athos” dans le cadre des manifestations organisées par Thessalonique Capitale européenne de la Culture 1997 – a amplement souligné la place qu'occupent la nature et l'environnement naturel dans l'expérience spirituelle des athonites; elle a montré combien le rythme de la vie des religieux est soumis

au rythme naturel du lieu, à la succession des saisons et aux cycles de la végétation. C'est dans cette interdépendance très subtile que résident l'Harmonie et la vraie signification des buts affirmés de la vie spirituelle chrétienne exprimées par le terme d'*hesychie* ou sérénité.

Une discussion plus approfondie sur ce thème sous forme d'un atelier ou d'une table ronde à l'occasion de ce symposium pourra réunir aussi bien des spécialistes d'ethnobotanique et d'environnement, que des théologiens ou des historiens capables de mettre en exergue l'actualité de l'expérience athonite, cas unique en son genre dans le contexte de notre vieille Europe.





Martin Palmer

Alliance of Religions and Conservation, Manchester

## Preserving China's sacred mountains

For over two thousand years mountains in China have been considered sacred, especially the five traditional Taoist pilgrimage mountains and the four principal Buddhist mountains. Taoism is the oldest religion in China and, despite religious upheavals, still has great influence on the mountains. Tao is the religion of The Way, The Way of Living in balanced and balancing relationship with nature and natural laws. Nowhere is this more clearly to be seen than on the great Taoist sacred mountains such as Hua Shan or Tai Shan. In the mountains, Taoism has taught the importance of preserving a rich diversity of species. They are home to scores of ethnic communities, whose traditions have remained intact in the remoteness of the mountains. The cultural survival of many of these minorities depends on the preservation of the mountains. Despite restrictions on the practice of religion, the moral influence of the religious authorities and the sanctity of the sites still act as major controlling factors in protecting the mountains. Ironically though, in recent years the main threat to the sacred mountains has come from religious tourism. Over the last four years, a revival of Taoism and thus of environmental protection of the mountains has been promoted through a collaborative initiative of the China Taoist Association, mountain management bureaux, the Chinese government, the Alliance of Religions and Conservation (ARC) and sundry other bodies. The key to ARC's policy is simple. The sacredness of the mountains is what has preserved the biodiversity and environmental importance of the mountains. Remove religion and the best ally for environmental protection is lost. Long after present political systems may have changed, the Taoist will still be on the Sacred Mountains. Any long term view of conservation ignores this at its peril.



Jean-Pierre Pascal et N. C. Induchoodan  
UMR 5558 CNRS, Université Claude Bernard,  
Lyon I et Forest Department, Kerala

## Le rôle des bois sacrés du Kerala (Inde du Sud) dans la conservation de la biodiversité régionale

Les Ghâts occidentaux constituent au sud de l'Inde une chaîne de reliefs presque continue sur près de 1600 km. Ces reliefs sont encore largement couverts par des forêts denses humides sempervirentes qui à l'origine s'étendaient également sur la zone côtière, au moins dans les parties centrale et méridionale des Ghâts. Ces formations sont soumises à trois grands gradients climatiques : une augmentation progressive de la durée de la saison sèche du sud au nord, une diminution des températures avec l'altitude et une diminution de la pluviométrie totale d'ouest en est. A ces variations de climat correspondent des modifications de la structure et de la composition floristique des formations végétales.

Par suite de l'action de l'Homme, intense dans cette région très peuplée, les forêts ont pratiquement disparu de la zone côtière où l'on retrouve cependant des îlots forestiers plus ou moins anthropisés, correspondant le plus souvent à un bois sacré, lié au culte d'une divinité.

Une étude de ces îlots forestiers a été entreprise au Kerala, visant à déterminer leur structure et leur composition floristique.

Les principaux résultats de cette étude sont les suivants :

- Les îlots sont dans leur grande majorité de petite dimension : 7 îlots seulement sur 761 recensés dépassent 5 ha et un seul 100 ha.
- Une analyse factorielle des correspondances permet de les regrouper en 5 grandes catégories selon leur caractère sempervirent ou décidu et leur composition floristique. Au sein d'une même catégorie, plusieurs associations ont été reconnues qui mettent l'accent sur des différences dans les espèces dominantes.
- La comparaison de leur structure avec les forêts non perturbées du continuum des Ghâts fait apparaître une simplification de la stratification qui correspond essentiellement aux effets de la perturbation.
- Les changements les plus nets s'observent dans la composition floristique : 1) disparition de la plupart des espèces sempervirentes caractéristiques des types forestiers du continuum au profit d'espèces héliophiles et caducifoliées; 2) augmentation du pourcentage d'espèces à large

aire de distribution au détriment des espèces endémiques ou à aire restreinte; 3) diminution de la richesse spécifique liée à la disparition de la plupart des espèces rares ou peu fréquentes du continuum; 4) chute des indices de diversité; 5) accentuation de la dominance d'une seule espèce, différente selon les îlots.

- En revanche, certaines espèces dont l'aire de distribution initiale était confinée à la région côtière ne doivent leur survie qu'à l'existence des bois sacrés dans lesquels elles se maintiennent encore.

En conclusion, les bois sacrés du Kerala ont une surface trop petite pour préserver la diversité des formations initiales. L'essentiel de la richesse en espèce de ces formations ne s'y retrouve plus, ils concentrent à l'inverse, les espèces à large aire de distribution au détriment des espèces endémiques et caractéristiques de la région.



Richard Pasquis  
CIRAD-TERA, Montpellier

## Le rôle de la "Loma Santa" dans la conservation de la biodiversité en Amazonie bolivienne

Comme la plupart des peuples d'Amazonie, les populations indigènes de l'Orient bolivien, ont longtemps été ignorées, puis considérées comme des groupes nomades vivant de la cueillette et de la chasse.

Des découvertes archéologiques récentes, ont montré au contraire qu'ils étaient les derniers survivants d'une civilisation comparable, en organisation sociale, à celle des Mayas du Mexique. Les vestiges sont constitués d'impressionnants travaux de terrassement : lagunes, canaux et monticules qui couvrent plus de 10.000 km<sup>2</sup> des Llanos de Moxos (département de Trinidad). Ils prouvent une maîtrise totale du territoire qui n'aurait pas été possible sans la présence d'une importante population, d'une organisation sociale efficace et d'une excellente connaissance du milieu.

En 1992, avec la "marche pour le territoire et la dignité", ces ethnies amazoniennes démontraient encore, à la fois leur capacité d'organisation et de mobilisation. Elles se sont unies pour clamer leur attachement au territoire de leurs ancêtres. Le territoire est en effet la revendication fondamentale des peuples amérindiens d'Amazonie. Il est le support concret de leur culture et de leur existence et la condition de leur survie.

Qu'ils soient Chimanes, Moxeños, Sirionos, Yuracares etc., tous entretiennent et transmettent leur connaissance du milieu, grâce à des pèlerinages périodiques comme la recherche du lieu mythique de la "Loma santa" ou "colline sainte". Cette dernière représente l'endroit idéal pour la vie de la communauté. C'est leur Eden. Ce mythe est un des aspects du syncrétisme qui caractérise les croyances actuelles de l'Amazonie.

Dans cette région inondée tous les ans par les eaux du Mamore, les buttes préhispaniques sont le refuge d'échantillons variés de faune sauvage. Les indigènes exploitent rationnellement ces "Arches de Noé" saisonnières dont dépendra ensuite le maintien de la biodiversité de leur territoire et l'avenir des générations futures. En introduisant une hétérogénéité dans le paysage, ces buttes recouvertes d'une végétation spécifique, présentent des phénomènes d'endémisme et des taux élevés de biodiversité.

La légende de la Loma Santa qui synthétise à la

fois culture et gestion rationnelle des ressources renouvelables a été mise à profit par le gouvernement démocratique du président Sanchez de Lozada pour instaurer le double statut de Territoire indigène et de Parc national. Ce cas de figure a permis de freiner l'entrée des colons, l'invasion des éleveurs ou encore la généralisation du trafic d'espèces animales. Il est à l'origine d'un projet ambitieux de création d'un corridor pour la conservation de la biodiversité et la préservation des cultures indigènes.



Michel Perrin

Laboratoire d'Anthropologie sociale, UMR 16, CNRS  
Paris

**Les dieux, la " nature ", la maladie et les morts.  
Comparaison des définitions et des usages  
des sites sacrés dans les sociétés indiennes  
d'Amérique latine**

Après une brève mise au point concernant la notion de sacré, nous comparerons les différentes manières dont deux sociétés – les Guajiro du Venezuela et de Colombie et les Huichol du Mexique – définissent et utilisent leurs sites " sacrés ", lieux " refroidis " associés à l'origine du monde physique ou humain et servant de repères mythiques, lieux pathogènes associés aux unités de résidence et aux mondes nourriciers, cimetières associés aux lignages, lieux de pèlerinage, de culte et d'offrandes, etc. Nous montrerons aussi comment ces sites et les notions de sacralité peuvent être " manipulés " en réponse aux avancées du monde occidental.



Patrick Pérez

Laboratoire ASM – Ecole d'Architecture, Toulouse

## Sites sacrés et conflits culturels chez les Hopi d'Arizona

Les Hopi, amérindiens du groupe shoshone établis sur trois mesas en Arizona du nord (États-Unis), ont élaboré depuis plus de mille ans une géographie sacrée à partir de leur environnement. Les sites " sacrés " au nombre d'une dizaine pour les principaux, peuvent être des montagnes enneigées, des lacs, des gisements de minéraux, des tertres dans le désert, des volcans, des pitons où nichent les aigles, ou encore des sources au fond de canyons. Ces sites sont pratiqués par les Hopi dans le cadre de pèlerinages visant à ressourcer l'individu puis le groupe tout entier. Seules des personnes dûment habilitées par la communauté peuvent participer à ces expéditions. On prélève alors des oiseaux vivants, des substances animales, minérales et végétales nécessaires pour les cures et les rituels. Autour des années 50, la " mise en réserve écologique " de certaines parties du territoire par le gouvernement interdit momentanément aux Hopi l'accès à certains sites alors que les études d'environnementalistes ont démontré depuis le caractère inoffensif de ces pratiques pour le milieu naturel. Les Hopi ont donc recouvré avec le temps un certain nombre de leurs droits ancestraux.

Mais depuis vingt ans, différents projets de développement mettent en péril l'intégrité physique et spirituelle de certains de ces lieux. Citons rapidement : la destruction pure et simple de sites sacrés pour la fabrication d'enrobés bituminés destinés aux autoroutes, la fréquentation touristique importante conduisant à des déprédations et profanations, les aménagements touristiques, l'exploitation minière du charbon dans le nord du territoire. A quelques kilomètres des terres Hopi, afin de transformer le charbon en " purée ", un trust minier prélève par millions de mètres-cubes/jour le bien le plus précieux du désert : l'eau; or les Hopi sont des agriculteurs, et le sol est de plus en plus sec... Parce qu'un grand nombre de sites importants est situé à l'extérieur du territoire de la " réserve ", les Hopi ont recours à un arsenal juridique délicat pour tenter de faire respecter la sacralité de lieux dont le " titre de propriété foncière " ne peut être établi que sur la base d'un contenu mythologique, contenu d'autant moins reconnu par les Anglo-saxons que les Hopi

ne peuvent tout divulguer de ce qui leur semble ressortir du secret initiatique.

Situation complexe et débouchant sur un profond sentiment d'impuissance face à un paysage sacré qui s'efface lentement mais sûrement, et générant également de graves conflits au sein de la communauté (" traditionalistes " contre " progressistes ").

Dans le cadre de ce symposium, nous voudrions donc exposer à la fois :

- une rapide typologie de ces " lieux sacrés ",
- les raisons de leur sacralité et les conditions de leur fréquentation indigène,
- les conséquences politiques, religieuses et environnementales naissant de l'affrontement de deux cultures aux forces inégales.



## Les bas - fonds fluviaux du delta intérieur au Mali

On se propose de décrire un cas, en insistant sur la jointure entre le social et l'environnement naturel. Le contexte physique est celui d'un hydrosystème tropical très exploité par des modes de production qui sont à la fois pluri-centenaires et évolutifs : élevage bovin, pêche, riziculture. Le contexte social est celui des bozo qui pratiquent une pêche artisanale socialement et techniquement très élaborée, adaptée à leur milieu grâce à une connaissance fine de l'environnement naturel et de la ressource. On va s'intéresser ici aux lieux sacrés que sont certains bas-fonds fluviaux. Ceux-ci constituent l'habitat de divinités dont les communautés humaines ont souhaité s'attirer les faveurs, afin d'y pêcher en paix. Le pacte entre les pêcheurs et les divinités est un acte social et géographique de fondation : celui qui a su nouer le pacte a obtenu le droit de pêcher en tel lieu.

L'un de ces sites sacrés, le bas-fond de Buulal est situé sur le bas Diaka, à proximité du lac Walado. Sa géographie ne le distingue en rien dans le paysage environnant. Les villageois du voisinage ne s'en tiennent pas particulièrement à l'écart, plusieurs communautés vivent et produisent à proximité immédiate, et la navigation fluviale ne l'évite pas explicitement. Actuellement, le site n'est pas menacé par des projets d'aménagement susceptibles de transformer ses caractères, pas plus que l'ensemble fluvial sur lequel il se trouve. Il est cependant l'objet de précautions d'usage et il est au centre des préoccupations de gestion des communautés de pêcheurs voisines parce que son intérêt halieutique engendre des désaccords d'ordre économique et social.

Ces communautés citent, à son propos, trois types d'information :

- sa profondeur, citée comme démesurée, et le fait qu'il communique par le fond avec la partie amont du réseau deltaïque : ceci n'est pas indifférent dans ce système naturel dont la crue saisonnière définit tout le cycle hydrologique et biologique annuel;
- l'histoire de son " apprivoisement " et les précautions qui accompagnent le prélèvement du poisson et la navigation sur ce type de site,
- le différend qui oppose plusieurs communautés de pêcheurs pour la récupération des " droits

fonciers " dus en échange de cet " apprivoisement ".

Buulal, que l'on peut considérer comme un site sacré selon la définition ci-dessus, est l'exemple d'un site remarquable, qui entretient une dynamique sociale active. Il est craint et associé à la notion de danger; il est en même temps convoité parce que productif en poissons en raison de ses caractères topographiques et de son rôle écologique : économiquement profitable, il suscite l'attention des pêcheurs du voisinage qui préféreraient en utiliser la rente à leur profit plutôt qu'à celui d'une famille contestée. Cette contestation n'affaiblit-elle pas son caractère sacré ? Cependant, appartenant à l'ensemble naturel de l'hydrosystème deltaïque, il n'est menacé par l'homme dans aucun de ses caractères : sa permanence naturelle, inquiétante sur le plan hydrographique et bénéfique sur le plan écologique, reste assurée.



Yohanes Purwanto

Puslitbang Biologie, LIPI, Bogor

## Tradition sur la conservation de ressources de plantes chez les Dani de la Baliem en Irian Jaya, Indonésie

La tradition sur la conservation des ressources des plantes par les indigènes aide à identifier et soutenir les efforts pour conserver une diversité d'espèces et d'habitats, et à fournir des enseignements sur les relations entre les plantes et les hommes. Il en existe trois sortes :

1. lieu sacré (wakunmo, wakun = sacré et mo = endroit);
2. lieu secret (wusama, wusa = secret; ma = endroit). Les coupes d'arbres sont interdites dans ces lieux (sacrés et secrets). Pour cette raison, ces lieux sont dominés par les grands arbres et la composition floristique de ces endroits est presque identique à celle de la forêt primaire. Il est également interdit d'entrer dans ces endroits, en particulier pour toutes les personnes qui n'ont pas des droits sur ces lieux ou de relation avec ces endroits sacrés;
3. lieux protégés à l'espèce dominante : wikioma, est un endroit où poussent des arbres wiki (*Paraserianthes falcataria*) et wilehoma est un endroit où poussent des wileh (*Casuarina oligodon*).

Ces lieux ne sont pas sacrés, mais sont protégés : tous les arbres qui poussent dans ces endroits sont protégés, notamment les *Paraserianthes falcataria* et les *Casuarina oligodon*.



**POSTER**

Palpu Pushpangadan

Tropical Botanic Garden & Research Institute,  
Palode

### **Ecological, ethnobiological and spiritual dimensions of the sacred groves of Kerala, southern India**

Sacred groves are patches of natural forests preserved and protected by people on religious grounds. In essence sacred groves epitomize an all embracing concept and practice of the traditional Indian way of *in situ* conservation of biological resources. Sacred groves function as refugia for rare endemic and endangered biological communities of the region.

Once a common feature in every village or hamlet in Kerala, the sacred groves are now fast disappearing. Almost all sacred groves of Kerala are dedicated to Gods, Goddesses including Snake Gods or ancestral or natural Spirits. They have played a vital role in maintaining ecological equilibrium and stability of the agro-ecosystems of the region, and also a dynamic role in shaping the socio-culture life and spiritual aspiration of the local people. Many legends, folklore, traditional arts, music and religious rituals of Kerala were evolved in and around the sacred groves, as reflected in the findings of an in-depth study and analysis of the multidimensional perspectives of the sacred groves in the ecological and socio-cultural context of the region.





P.S. Ramakrishnan

School of Environmental Sciences, Jawaharlal Nehru  
University, New Delhi

## The concept of the sacred in the Asian context

Among the sacred groves in the Asian tropics, those maintained by the Khasi tribe of Meghalaya in north-eastern India have been studied as part of a comprehensive analysis of shifting agriculture in the context of forest ecosystem function, land use and land cover dynamics and sustainable livelihood concerns of traditional societies living in the region. As part of this study it soon became apparent that much of the available information on the sacred groves from the Asian tropics is descriptive – dealing with vegetation analysis and/or dealing with cultural-anthropological perceptions.

This restricted perception of sacred groves subsequently evolved to an appreciation of (i) the complex interdisciplinarity that is involved in a study of the sacred groves, (ii) the need to look at them in the context of conservation biology, (iii) the need to look at the whole complex of issues that are involved from an ecosystem functional perspective, and (iv) ultimately to look at the whole issue of managing the sacred in the contemporary context of declining natural resources, land degradation and issues linked to rehabilitation of degraded systems. The spatial and temporal dimensions in which this concept links the ecological with the cultural is important for biodiversity and ecosystem functioning in the Asian tropics and elsewhere.



## Contribution des temples dédiés aux cétacés à l'inventaire de la biodiversité (Vietnam)

Le culte des cétacés (souvent improprement nommé "culte de la baleine") se pratique dans tous les villages côtiers du centre et du sud Vietnam, depuis la province de Quang-Binh au nord jusqu'au cap Saint-Jacques au sud. Cette extension correspondant en gros à la zone côtière de l'ancien territoire du Champa, on a pu se demander si ce culte vietnamien n'était pas la survivance d'une pratique chame beaucoup plus ancienne. Alors que le culte des génies est pour le vietnamien traditionaliste une façon de se prémunir contre leur pouvoir quelquefois maléfique, le culte des cétacés est au contraire un culte de respect et de reconnaissance, pour ces représentants du "Dieu des eaux" qui protègent les marins et parfois les sauvent lors des naufrages. L'homme qui découvre un cétacé échoué est considéré comme son fils aîné et doit présider aux cérémonies des funérailles et au culte qui lui sera rendu. Le cadavre du cétacé, hissé sur le rivage au delà de la limite des hautes mers, est d'abord laissé là pendant quelques jours, revêtu de tissus rouges et entouré d'offrandes, puis est ensuite recouvert de terre ou de sable. De un à trois ans (suivant la taille du cétacé) plus tard, son squelette sera exhumé et transporté dans un temple où il rejoindra les ossements des animaux échoués auparavant. Ces restes seront honorés tous les ans lors de cérémonies et de festivités spéciales.

Quelle peut être l'influence du culte des cétacés sur l'étude et la conservation de ces animaux ? Remarquons au préalable que, dans beaucoup de pays d'Europe et d'Amérique, l'étude des cétacés échoués a joué, ces vingt dernières années, un grand rôle : elle a permis de faire beaucoup progresser les connaissances en systématique et en faunistique tout en fournissant des données biologiques et écologiques fondamentales. Pour la plupart des pays d'Afrique et d'Asie, dans lesquels la cétologie en est encore à ses débuts, les données d'échouage apparaissent très importantes, en premier lieu pour permettre un rapide inventaire faunistique, préalable indispensable à toute gestion de la biodiversité.

Dans le cas du Vietnam, le rituel qui entoure l'échouage d'un cétacé s'oppose à toute étude sérieuse de l'animal, qui nécessite, outre des men-

surations nombreuses, une autopsie et des prélèvements divers. Par contre, les ossements de cétacés contenus dans les temples constituent un patrimoine inestimable (comparable, pour ce qui est de la faune locale, à celui des plus grands musées d'histoire naturelle du monde) qu'il est possible, sous certaines conditions, d'exploiter scientifiquement. Le caractère sacré des cétacés implique, bien entendu, qu'ils ne font l'objet d'aucune capture intentionnelle et contribue donc à leur conservation.



Mary Virginia Rojas

University of California, Santa Barbara

POSTER

### **'She Bathes in in a Sacred Place': Rites of reciprocity, power and prestige among Yurok women in Alta California**

In the very private lives of Yurok women, the onset of menarche inscribed a spatio-temporal continuity with a sacred power, sacred place, and sacred past. In traditional Yurok culture of Alta California (1848), a girl's initiation ceremony served as the template for a life-long commitment to the monthly sequestration ritual known as Apurowak (She Bathes in a Sacred Place). Theorization on the significance of women's menstruation seclusion practices requires a re-analysis of what is known about myth, ritual, autonomy, sacrifice, and affective symbols in the context of Yurok history and culture. Objective means for locating and identifying sites of difference from theorization in the West are best summarized in the didactics of ritual scratching sticks – the visual metaphor for The Sacred in Yurok women's menstruation seclusion rites. As an ideological counter-structure which can challenge and ultimately change stratifying features in existing categories of women's religious roles (*genetrix religiosus*), Apurowak points to and establishes a theoretical position that can suggest the positive aspects of menstrual blood when analyzed in Yurok ritual context.

My approach in this endeavor relies on critical and cultural studies emerging from the discourse by 'women of color' – in particular Chela Sandoval's theory and method of 'differential' oppositional consciousness – as well as the interpretive and comparative work in ritual studies research. The development of rites of reciprocity, the making of a feminist aesthetic, identification of sacred site, and valorization of women's centered rituals are all themes that call up a 'new' subject position for 'women of color', one which can begin to de-center from Judeo/Christian concepts of menstruation as polluting, taboo, or a signifier of societal ills requiring sequestration of the perceived danger posed by women's blood.



**POSTER**

**Cultural landscapes, sacred sites  
and the UNESCO World Heritage Convention**

The World Heritage Convention (1972) is a unique international instrument recognising and protecting both cultural and the natural heritage of outstanding universal value. Since 1992 cultural landscapes can be nominated for inclusion in the UNESCO World Heritage List. This decision by the World Heritage Committee was a milestone in the identification, protection, conservation and transmission of this threatened heritage for future generations.

Among the three categories of cultural landscapes, the "associative cultural landscape" was identified. The inclusion of such landscapes on the World Heritage List is justifiable by virtue of the powerful religious, artistic or cultural associations of the natural element rather than material cultural evidence, which may be insignificant or even absent. This decision provided new opportunities for the recognition of sacred sites and their inclusion on the World Heritage List.

Among the first cultural landscapes nominated were two sacred sites, which were recognized for their associative values to indigenous peoples: the sacred mountains of the Maori at Tongariro National Park (New Zealand) and Uluru Kata-Tjuta National Park (Australia), a desert landscape and home to the Anangu Aboriginal people.

With the World Heritage Committee's Global Strategy (1994) for a more balanced and representative World Heritage List, further emphasis was also given to cultural values and spiritual beliefs of peoples associated with the natural environment. Among the 552 sites on the World Heritage List, 418 are inscribed for their cultural, 114 for their natural and 20 for their mixed natural and cultural values. Often these sites include sacred places and display the affinity of people and interaction with their land.

The inclusion of cultural landscapes on the World Heritage List can be considered as a landmark for the protection of the diversity of heritage, including sacred places, and for the general recognition of the special relationships between people and places.



## UNESCO's initiative on culturally based environmental conservation – a tricontinental approach

In many cultures of the world, natural sacred sites are important areas for environmental conservation. Traditional respect of the environment and access restrictions to sacred sites have often led to well conserved areas with high biological diversity in otherwise degraded environments. As already demonstrated through a UNESCO pilot project on sacred groves in Ghana, such sites can play an important role for the conservation of species and the rehabilitation of degraded environments. Applying this experience gained in a wider regional context, this initiative bases its activities on culturally important sites in Africa, Asia and Latin America in order to both enhance environmental conservation and socio-cultural integrity through applied ecological and anthropological research.

Where appropriate, attempts will be made to restore degraded environments surrounding sacred sites by using the sacred areas' plant genetic resources as well as by introducing cash crops to foster sustainable development.

### Major Activities:

- Establishment of interdisciplinary working groups for integrated environmental and cultural studies in four to five selected sacred sites in Africa, Asia and Latin America. The working groups will work according to a pre-defined methodology for comparative research in a cross-cultural (tri-continental) context focusing on species inventory, human-environment interrelationships based on traditional belief systems, and natural resource use;
- Establishment of buffer zones around sacred sites for the conservation of the core sacred site and for the rehabilitation of degraded adjoining areas;
- (Re)valorization of traditional ecological knowledge and extended training of identified traditional environmental "custodians" (e.g. indigenous faith-keepers or locally-integrated site-managers of protected areas);
- Formal training for at least three university students per site on aspects pertaining to the interface of cultural heritage, sustainable development and the conservation of natural resources.

### Main Expected Results:

- About 12-15 case studies in rural-based communities in Africa, Asia (including the Pacific) and Latin America with a clear assessment of the effectiveness of traditional practices in the conservation of the environment and enhancement of the natural productivity of sacred sites;
- Restoration of human-impacted and degraded environments using the sacred sites as indicator sites for potential natural vegetation;
- Guidelines for institutional frameworks based on cultural integrity and values to strengthen effective traditional community management practices for sustained natural resource management and conservation.

Sacred sites will be selected from the World Network of Biosphere Reserve and from sites listed under the World Heritage Convention which are two networks serviced by UNESCO. In addition, sacred sites that have no officially designated protected area status, will also be considered in order to test whether such sites can play an important complementary role in environmental conservation.



## Aux sources de l'Aber Ildut (Finistère) : les marécages fascinants de la "Petite Russie"

La "Petite-Russie" est un toponyme non cadastré que l'on donne à la vaste dépression, enfoncée de soixante mètres dans le plateau du Léon, où l'Aber Ildut prend ses sources. La faible déclivité du fond de la vallée fait que les eaux s'y écoulent lentement. Il en résulte des terrains spongieux qui transforment cet espace en un marécage où croît une végétation naturelle de saules, de bouleaux, de laïches, de joncs, etc.

Un tel aspect "sauvage", sans rapport cependant avec la réalité géographique russe, a pu justifier la création d'un toponyme original qui est dû, pense-t-on, à des chasseurs habitués de ces lieux. Cette désignation a depuis trouvé de l'écho dans l'imaginaire des périurbains récemment installés sur le pourtour de cette cuvette. Ainsi, à ne considérer que la création puis le succès d'une telle appellation, on peut concevoir la fascination exercée par ces lieux sur les populations environnantes.

C'est pourtant un milieu difficile d'accès qui exige de l'homme un contrôle permanent, notamment de l'élément liquide contraignant dans cette zone : ce contrôle doit être évidemment technique, mais aussi, et parfois à défaut, symbolique. Au fil du temps, l'un et l'autre ont été mis à l'œuvre, selon les moyens matériels et mentaux que chaque époque considérée met à la disposition des membres de la société.

Mon propos sera donc de rendre compte de la manière dont la culture locale investit cet espace de "nature" qu'est le marécage de la "Petite-Russie" : le peuplement imaginaire des *viltan̄sou* (lutins locaux), la présence du *goulou noz* (feu follet local), les manifestations diaboliques de toutes sortes et, partant, les marques conjuratoires de la christianisation, depuis la référence à de "saints" anachorètes jusqu'au rideau protecteur des monuments religieux, notamment des chapelles dédiées à Notre-Dame.



Allison Chun Smith

Department of Geography, University of Hawaii

POSTER

## The discourse (re)constructing the sacred geography of Kaho'olawe Island, Hawai'i

Kaho'olawe is the smallest of the eight main Hawaiian Islands and it was used from 1941 until 1990 by the U.S. military as a bombing target. The island, however, has traditionally been considered to be sacred to native Hawaiians. In 1976 a grass-roots organization was formed and members actively protested the bombing by "illegally" gaining access to the island. They filed a civil suit and eventually won it and were able to gain legal access to the island for religious purposes (to revive and conduct traditional Hawaiian ceremonies on island). In 1990 the bombing was halted and the island was conveyed back to the state of Hawaii and was designated a reserve. Currently the state has formed a commission to oversee the management and ecological restoration of the reserve and to be a liaison with the U.S. Navy which is mandated to clean up the island and remove unexploded ordnance. Public hearings are currently being held for the clean up plan.

Ongoing research focuses on the discourses which have contributed toward the currently held view of the island as a sacred place and a place of refuge and healing. Although this description is the "official" one, various groups and institutions associated with work on Kaho'olawe interpret and respond to their interpretation in different, sometimes conflicting ways. Within such a context, research seeks to identify the cultural, political, economic, and institutional forces responsible for creating the landscape of Kaho'olawe, and in particular, the discourses (since 1976) which have reconstructed the perception of Kaho'olawe as a sacred place and led to the "official" description, how these different discourses interact, overlap, and conflict. Some of the discourses being looked at include spiritual/religious discourse, legal framework, archaeological and scientific research, perceptions of Kaho'olawe created in traditional myths and legends, chants, and songs, as well as contemporary music.



## Life reserves: how sacred natural sites can meet the needs of pragmatists and dreamer

Different groups of specialists – taxonomists, economists, anthropologists, among them – have their own perception of the relations between human beings and nature, and of sacredness and sacred sites, with interests varying from the taxonomy of component species to the economic and social valuation of ecosystem services and cultural renaissance and recognition of history.

These various perceptions are all right, because when we talk about the sacred sites and conservation we are actually dealing with people. And people are complex. To simplify greatly, an individual has a pragmatic relationship with nature. He or she needs the real things of life – food, shelter, work, fresh air, clean water. These things can generally be quantified and a conservationist can pretty clearly see whether his or her conservation efforts are working. But the same individual has a spiritual, emotional, and cultural connection with nature. This link is elusive, but it can nevertheless be very strong. We even have it in our aseptic northern office buildings – how many people that work in offices have house plants next to their desk?

The challenge to concerned people who want to preserve sacred sites and save nature, is to recognize this gestalt. If we can address several facets of a person's life then we can develop a potentially much more powerful partnership than if we simply looked at one aspect, say availability of bush meat, or preservation of an historical site, or promotion of a disappearing-language.

Several examples show how this connection works. Vrindavan in India, birthplace of Lord Krishna, where a community-wide re-greening campaign addresses both the city's unhealthy squalor (the pragmatic side) in the context of people's worship of Krishna and recognition of the idyllic nature of his time spent amidst Vrindavan's historic forests and gardens (the spiritual side).

The hilltop white elephant forests in southern China are important watersheds, source of medicinal plants and breeding sites for birds and animals (pragmatic) but they are protected as White Elephant Forests by local Buddhist temples because they reflect Lord Buddha's view that people are part of nature (spiritual).





Herwasano Soedjito

Herbarium Bogoriense –  
LIPI, Indonesian Institute of Sciences, Bogor

**POSTER**

### **Biodiversity and culture of the Dayaks in the vicinity of Kayan Mentarang National Park, East Kalimantan, Indonesia**

Studies on relationships between biological diversity and Dayaks' cultural specificities have been conducted in the vicinity of the Kayan Mentarang National Park (KMNP), East Kalimantan, Indonesia. The study formed part of the Kayan Mentarang project of the Indonesian WWF programme and contributed to the main overall objective which is to apply and understand the concept of integrated conservation and development within the largest national park in Kalimantan. The "final" result of the project will be a management plan that both beneficial for biodiversity conservation as well as Dayak people who live in and around the park.

There are at least 13 different ethnic groups of Dayak who live in and around the KMNP. The Dayaks' culture and their knowledge are unique, particularly in their understanding and utilization of biological and environmental resources and their interaction with their tropical forest environment. At least 192 species of medicinal and poisonous plants have been identified belonging to 152 genera and 73 families. The most important medicinal families are Zingiberaceae (14 species), Poaceae (13 species), Fabaceae (10 species), and Rubiaceae (10 species). Those medicinal plants were used to treat at least 66 distinct health problems.

The study on food plants was conducted in the Dayak ethnic sub-group Lepo' Ma'ut. At least 160 different plant species from a wide range of taxa, are used as food resources. The angiosperms have the highest number of species, (146), followed by 7 species of fern, and 7 species of mushrooms. The most important families of food plants for this Dayak group are Zingiberaceae, Solanaceae, Musaceae, Fabaceae, Euphorbiaceae, Poaceae, Cucurbitaceae, Moraceae, and Arecaceae.

The study on design and species composition of the home garden aimed at identifying the design, potential, usage and effectiveness of genetic resources conservation within the traditional Dayak home garden. At least 111 different plant species from a wide taxonomic range are planted in the home garden. According to life forms, there were 42 species of trees, 37 species of saplings, and 66 species of herbaceous plants or

shrubs. In terms of usage, 45% were used as fruit plants, 26% as vegetables, 7% as medicines, 11% as ornamentals, and 11% as material and other uses.

Indigenous knowledge related to shifting cultivation has also been studied. An inventory has been made of the rice varieties planted by the Dayak in the Upper Bahau River (mostly inhabited by Dayak Kenyah) and the Krayan area, where the Dayak Lun Dayeh have settled. There were 58 different rice varieties in the Upper Bahau River and 37 varieties in the Krayan. Dayaks not only practise shifting cultivation but also cultivate padi field (irrigated rice) fields where conditions allow. The application of the concept of "on-farm conservation" to help conserving genetic resources should be further studied and monitored in this area.



Leslie E. Sponsel

& Poranee Natadecha-Sponsel

University of Hawaii, Manoa, Honolulu

## **What's in a tree? Advantages and disadvantages of sacred trees and forests for biodiversity**

Although at first glance a single sacred tree may not appear to have any significance for biodiversity conservation, it does when considered as an integral component of larger systems. Furthermore, if more people recognize and appreciate the value of a single tree, then they may appreciate much more the importance of a community of trees such as a grove or forest, whether sacred or secular.

Our argument proceeds from the specific to the general – a single tree to its role in wider systems. First, we explore these and related matters through illustrations of sacred trees from our fieldwork in southern Thailand. Second, we discuss sacred trees as an integral component of wider systems – cultural, ecological, geographical, and historical. Third, we critically assess the relative advantages and disadvantages of community-based sacred places in nature as protected areas compared to secular ones that are government-based in terms of four aspects – biome sampling, size and number, variety, and effectiveness. Finally, we conclude by identifying four points of some relevance to this international symposium – wider systems, historical ecology, plural societies, and formal conservation.



M.D. Subash Chandran

Department of Botany, Dr. Baliga College of Arts  
and Science, Kumtu

## Sacred Sites of the Western Ghats of South India: Traditional versus modern concepts

Along the hilly terrain of the Western Ghats, known for some of the biologically richest forests of the world, the people traditionally venerated many natural sites such as patches of forests, water bodies, cliffs and caves. In the course of the last three millennia, with agricultural expansion, most primary forests gave way to alternative land uses or turned into secondary forests. Nevertheless, the practice of sacred forests became more important among the agricultural people, supplementing their subsistence needs and rendering various ecosystem services.

Over the last few millennia, when the Indian plains witnessed rapid transformations in religion and culture, leading towards ritualistic reduction of natural sacred sites, the highlands of the Western Ghats remained relatively less affected.

The concept of sacred forests suffered a major erosion with the British takeover of the Western Ghat forests, early in the 19<sup>th</sup> century. Whereas the villagers managed to retain control over small parts of the original sacred woods, the bulk of them were merged with state reserve forests and, consequently, lost their identity. Subsequently these were subjected to commercial pressures, including felling of industrial timbers. The state used these forests, yielding to the needs and pressure of the time period, through processes such as releasing to spice gardeners as leaf manure forests, conversion into open access forests for meeting public needs, and permitting plantation crops like coffee, cardamom, tea, etc.

Although late, cultural changes sweeping through the Indian subcontinent are also strongly felt in the Western Ghats, resulting in the conversion of many natural sacred sites into temple complexes, resulting in their neglect and degradation.

Over the last decade there is a growing awareness, especially concerning sacred groves. Unfortunately, sacred groves are not considered in their historical context when examining their worth. The new concept of the "sacred grove" among ecologists, social scientists and the state administration encompasses only those isolated bits of groves amidst human habitation or the household groves consisting mostly of small clumps of trees entangled in creepers. During its peak, the state

promoted industrial felling, including the forests which were once sacred. As a reaction to this, Karnataka, a southern state even tried to create new sacred groves by planting trees (may be from diverse ecological regions) recommended in the Hindu scriptures. It is extremely important that the sacred sites – and activities towards their conservation – need to be considered in a historical context.



B.K. Tiwari

Environmental Studies,

North Eastern Hill University, Shillong

## Ecological and cultural values and biological contents of sacred groves of north-eastern India

North-eastern India is a major "hot spot" of cultural and biological diversity. Khasi, Garo and Jaintia tribes have traditions of environmental conservation which have been passed from generation to generation in the form of religious beliefs. The tribal communities set aside certain patches of forests which are protected from any product extraction by the community. The forests are therefore very biologically diverse with many endangered herbs and medicinal plants, set as islands in largely degraded landscapes. These forest patches, known as sacred groves, play a fundamental role in maintenance of ecosystem health by way of protecting water sources and serving as sources of propagules required for regeneration of degraded wastelands and fallows.

Seventy-nine sacred groves were located and studied for their status, vegetation characteristics, and people's viewpoints and strategies appropriate for their conservation. The investigation was documented using standardised taxonomic, ecological and socio-economic scientific methods. It was found that a little over 1% of total sacred grove area is still undisturbed (100% cover), 40% harbour dense forests (40-100% cover), 26% harbour sparse forests (10-40% cover)<sup>o</sup>, and remaining 33% have negligible tree cover (<10%). The number of plant species in individual sacred groves varied from about 400 in the undisturbed sacred grove of Maxphlang, to 56 in the partially degraded sacred grove of Pahempadem. The rituals include paying homage to guardian spirits, sacrificing of birds, goats, and pigs, beating of drums, community dance and feasts, thanks-giving to the deity and an address by the priest who stresses the moral rules and obligations of the villagers for upliftment of tradition, culture and religion.

Local inhabitants were generally in favour of protecting these forests, however they are of the opinion that effective conservation can only be achieved through combining conservation with economic benefits to the communities. The general area of sacred groves is depleting mainly because of the erosion of traditional values and cultural practices which occurred after the widespread acceptance of Christianity. Based on discussions with tribal communities, strategies for

conservation of these forests have started to evolve. It has been proposed that the strategy would depend on the level of disturbance within a particular grove. Nevertheless, creation of environmental literacy, particularly about intangible benefits and ecosystem services; ensuring societal participation through allowing limited extraction of produce, protection from fire, protection of cattle and unauthorised product extraction; aided natural regeneration of adjoint village forests; and constituting these forests as outdoor recreational areas are all important points to be taken into consideration regarding any attempt to conserve these treasure houses of biodiversity.



Yasushi Uchiyamada

Foundation for Advanced Studies  
on International Development, Tokyo

## If the sacred grove is polluted the pond dries up

The people of Kerala (India) maintain their (inter-) relatedness with land/soil/fertility/super-human power via (1) planting various plants and trees in cremation/burial pits, and (2) maintaining exchange relationships with ancestors and lineage deities "seated" in a sacred grove (kaavu), which is believed to have emerged naturally.

In both cases plants, trees and woods as symbols and metonyms of dangerous fertility play crucial roles in the process of transforming death into life, and a related process of transforming the deceased into ancestor. But to what extent are these sacred groves "natural"? What are the roles of the actions of differently positioned subjects who have different degrees of attachment to specific locale via certain plants, trees and groves? How is fertility, both human and agricultural, conceptualised and acted upon?

These questions can be provisionally analysed within the framework of symbolic anthropology, and then, examined in terms of the symbolic relationships between people, vegetation and land in historically specific processes in which material conditions surrounding the relationships between people and land has been transformed from that centred around people-ancestor-soil substantiality towards that of people-state-land relations. In (late-)modern rural Kerala, sacred groves have been cut down or at least people have attempted to cut them down on a massive scale, particularly during and after the modernist land reforms. Yet, the fear of spirit affliction, which is considered as a "superstitious" belief, seems to have discouraged people, both Hindus and Christians, from cutting down trees in sacred groves, for doing so is believed to cause misfortunes. Finally, what appears to be "biodiversity" (the conceptualisation of which seems to be based on taxonomy and utilitarianism) will be situated in a quintessentially different framework of narrative space (where people and plants merge into each other) and non-unilinear cosmogonic time (where ancestors and descendants merge into each other) so as to shed light on a different concept of "person" and the relationships between person and various plants and trees.



## Sacred sites : store houses of folk religion, mythology and medicinal knowledge leading to biodiversit

The sacred sites are the only remnants of the original forest maintained on religious grounds in near climax condition in many parts of Chittoor Dt. Andhra Pradesh, India. Several such sites are located in remote tribal areas. As such, these sites now play a vital role in the preservation of plant species diversity and of natural preserves. The ancient Indian Culture flourished in the midst of dense forests. Many Rishis used to impart the highest knowledge to students in their hermitages situated in dense forests. These sites are places of worship and the plants are offered for worshipping several deities by the people of India. Plants in one or another form used for Pujas or other religious performances, are seen in all races of mankind and these are as old as the civilisation of Mohenjodaro. In Buddhist and Hindu literature, many references to tree worship and tree cults are available. These forest patches preserved on religious grounds are the true indication of the type of vegetation that once existed. The existence of such undisturbed sites is mostly due to certain taboos, and strong magico-religious beliefs. Modern civilisation ignores this culture and consequently many of the folklore beliefs are being ignored, leading to the disappearance of sacred sites. In the future, there is a danger that these folkloric beliefs may be totally forgotten.

The present paper examines some of the sacred sites with regards to the significance of vegetation and religion (Jatharaku, kolupulu), with special reference to important plants like *Oeimum sanctum*, *Aegle marmelos*, *Awadirachta indica*, *Musa paradisiaca*, *Cureuma domestica*, *Ficus benghalensis*, *Ficus religiosa*, *Mangifera indica*, *Oryza sativa*, *Sesamum indicum*, *Piper betle*, *Cocos nucifera*, etc. These plants, which are found in sacred sites, not only are considered important from the folkloric perspective, but are also worshipped as symbols of lesser gods and goddesses. The rituals and practices led to the preservation of biodiversity, a knowledge and understanding of life and, lastly, a knowledge of medicine that led to the development of our own unique Pharmacopoeia.



Galia Valtchinova

Académie bulgare des Sciences,  
Institut de Thracologie, Sofia

### Sites sacrés, pèlerinages et “lieux d'énergie” vers une convergence du sacré et des para-sciences en Bulgarie ?

L'étude a comme point de départ la recherche effectuée sur le terrain dans deux lieux réputés “ saints ” pour les chrétiens et devenus, depuis quelques années, les pôles d'attraction des pèlerinages les plus célèbres du pays. Dans les conditions d'un dynamisme économique et politique qui caractérise la société étudiée, la mise en place relativement récente des pèlerinages permet d'articuler certains aspects de la construction culturelle des sites sacrés.

En effet, à côté d'un discours qui puise dans la tradition chrétienne, l'attraction de ces sites est due, en partie, à la conviction des gens qu'il s'agit de lieux investis d'une énergie exceptionnelle, tellurique ou cosmique, qui pourrait être “ captée ” au profit de l'humanité.

Une première interrogation porte sur les racines de cette “ conviction ” qui prétend émaner d'une “ vision scientifique du monde ” cultivée par tous les moyens à l'époque communiste. La recherche se déploie dans l'investigation des modalités du rapport entre, d'un côté – le concept du sacré et l'idée inhérente du “ croire ” et – de l'autre – l'argumentation puisée dans divers domaines de la science. Ce volet se clôt sur l'établissement d'un rapport implicite entre l'idéologie d'une société et la construction culturelle du lieu sacré à un moment donné.

Un second volet s'organise autour de la relation entre “ le sacré ” – voire ce qui est considéré comme “ saint ” au sens proprement chrétien, et les pratiques de guérison qui se situent à mi-chemin entre les “ médecines parallèles ” d'un côté, et la voyance – de l'autre. Cette relation est cultivée dans divers genres de discours, depuis les médias les plus populaires jusqu'aux écrits d'ethnologues et de sociologues qui viennent compléter les recherches des géo-physiciens. Vu sous cet angle, le problème se pose, également, comme un double rapport – d'échange et d'influence – entre les acteurs sociaux collectifs et les (ou certains milieux des) intellectuels fonctionnant comme une transmission des modes de “ religiosité alternative ”.

Enfin, un examen des enquêtes ethnographiques faites sur le terrain permettra d'évaluer la part du concept de patrimoine historique et de

celui d'écologie dans la valorisation spirituelle du lieu par les pèlerins.



Walter M. Vanette

Department of Anthropology, Northern Arizona  
University, Flagstaff

## **Sacred sites in Navajo Culture: implications for conserving ecological diversity**

Navajo natural sacred sites are part of a larger contextual system. This system is comprised of religious beliefs and ceremonial practices that define the dynamics of the Navajo universe, the nature of Holy People, and appropriate ways of dealing with experiences in life that seemingly transcend rational control. There is an interdependent and authentic connection between conserving the biodiversity of these natural places and the cultural identity of individual Navajos, the health and well-being of the people, kin relations and family life, and the overall subsistence and ritualistic use of the land.

Extensive fieldwork pertaining to the use and protection of natural sacred places has involved in-depth interviews with over 60 senior Navajo religious practitioners and field visits to over 650 sites identified as sacred to Navajo people. Topics addressed include basic tenets, specific attributes of natural sacred sites, categories of sites, types of sites (e.g., water sources, mountains, places from which ceremonial materials are gathered, plant gathering locations), symbolic meaning, and the religious use of these places. Discussion focuses on traditional Navajo environmental knowledge, protection of cultural diversity and biodiversity, and conflicts of interest pertaining to the management and use of sacred places. Conclusions relate to several symposium themes, "practice and ritual", "spiritual, ecological, or economic value", and "rights and knowledge of indigenous peoples."





James F. Weiner

Department of Anthropology,  
Australian National University, Canberra

**POSTER**

### **Culture, religion and belief: some aspects of Ngarrindjeri 'Women's Business' in the Hindmarsh Island Bridge affair**

In this paper I raise once again the anthropological status of "belief" that has been addressed in the past by Needham and more recently Sperber. I maintain that the invocation of "belief" is an artifact of anthropological questioning, and is usually elicited as an indigenous gloss on the significance of a practice. I suggest that the way in which the case of the proponent Ngarrindjeri women in the Hindmarsh Island Bridge sacred site controversy (South Australia, 1994-1996) was presented was an artifact of their assertion of a sheer right to belief in the absence of any convincing historical or documentary evidence that the alleged site was a location of important Aboriginal ritual or religious activity. I make an argument for viewing "belief" in these contexts as an attribute of people's utterances and the social and political pressures that constrain such utterances, as well as testimony to their internal convictions.

Because of the anthropological contribution to making beliefs visible as components of "culture", I argue against what I have elsewhere called a "strong" constructionist reading of indigenous religion. Finally, I make a case for maintaining a distinction, if only for legal-anthropological purposes, between territorial protection issues per se relating to sacred sites and a more racially oriented concern with indigenous freedom of religion.



Andrew Wiget and Olga Balalaeva

New Mexico Heritage Center,

New Mexico State University,

and Scientific Center N "North", Moscow

## The Siberian Khanty Sacred Trust Project : emic and etic strategies for creating fieldwork based typologies of sacred places

The aim of the Sacred Trust Project is to work proactively to develop the basic data needed to support any plan for preserving and guaranteeing access to sacred places of the Eastern Khanty, an indigenous Siberian people whose traditional hunting and fishing way of life and native religious practices have been threatened by the rapid development of the petroleum industry. Given the limitations and unsystematic nature of previous ethnography in the area, our project had the following interrelated objectives: to determine the criteria by which the Khanty assign hierarchical levels of religious significance to features of the landscape and river systems; to determine how such places function in the traditional world-view and economy of the Khanty; to assess the degree of felt attachment and assigned significance that local bands of Khanty attribute to these places

Findings from the Sacred Trust Project 1994-95 expeditions were supplemented by subsequent fieldwork in 1996-97, focusing on microstudies of traditional land use, which are leading to the production of the first atlas of ethnohistoric land use for a Siberian indigenous people. As a result of this work, funded by The John D. And Catherine T. MacArthur Foundation, we have been able to identify more than 150 sacred sites in the region. From this work, we have been able to establish a typology of Khanty natural land-form sacred places. Moreover, during the course of the fieldwork on which this typology is based, a number of hypothesis were confirmed that are extremely helpful in advancing our knowledge of how Khanty use the land, and sacred sites in particular:

- Khanty conceive of a complex, but direct and roughly isomorphic connection between the multiple layers of their religious pantheon and the different levels of land use.
- This religious pattern is linked to the Khanty kinship system, which in turn is linked to land use and religion at multiple levels, since the Patrons of the Major Tributary River Systems are also Lineage Founding Deities.
- Damaged or destroyed sacred places retain religious significance even though they lose their function. The functionality of a damaged site may be transferred to a new location which

retains a reference in its name, and thus in the way it is understood, to the original location.



Dennis A. Winters

Tales of the Earth, Toronto

## Designed sacred landscapes: a study of Pretapuri in western Tibet

Pretapuri is located in the Mt Kailas – Lake Manasarovar region of western Tibet. It is identified as one of the twenty-four sacred sites of Tibetan cosmology, and has been a destination for Buddhist pilgrims since the eighth century CE, when Indian scholars began to introduce Buddhism to Tibet. It is considered the gathering place of all the wisdom deities of the Tibetan Buddhist pantheon, whose presence is expressed within the stones invested with their symbolism and significance.

The significance of the designed landscape in Tibetan Buddhist culture is reflected in the characteristics and qualities of Pretapuri in western Tibet, and the nature and extent of human-induced modifications in this Tibetan landscape. Such reflections can broaden an understanding in a more comprehensive manner of the migration of sacred landscape design and the role of Tibet in this development, and contribute to formulating guidelines for landscape design that helps strengthen physical, mental and spiritual health in a balanced and harmonious relationship with the natural and social environment.

That western Tibet potentially holds a significant position in the evolution of the designed sacred landscape is expressed in a translation of a fifteenth century Japanese manuscript on garden design that states:

The art of setting stones upright in the landscape originated at the lake called Manasarovar (Anavatapta) where rocks numbering 8,631 were set, with each of the Eight Dragon Kings in charge of more than 1000 rocks.

This citation is a subject of much intrigue. In addressing the basis for identifying the region as a source of inspiration, three explanations of Pretapuri figure in Tibetan traditions:

1. external explanations – physical descriptions that refer to the site in geographic and geomantic terms;
2. internal explanations – the stories and legends that took place by Pretapuri's having been invested with the subtle attributes accorded to a sacred place – the tales associated with famous teachers, the deities who made their

appearance and the physical phenomena that could be seen as a result;

3. secret explanations – the most subtle activities of Vajrayana Buddhists, emerging directly from the heart as the landscapes produced within the frame of reference of those identified by the Tibetans as the Buddhas and Bodhisattvas.

