

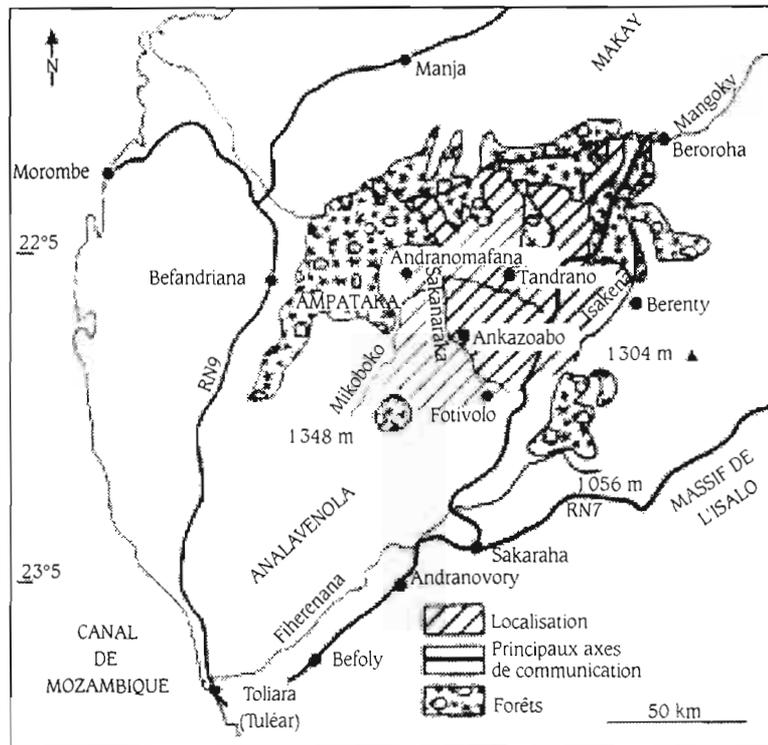
Déforestation et dynamiques migratoires (Madagascar)

Dans les forêts sèches des régions ouest et sud-ouest de Madagascar, il n'existait pas de populations forestières à part entière, au sens où on l'entend généralement, contrairement au domaine forestier des hautes terres centrales et du milieu tropical humide de l'est. Selon les régions, la déforestation a débuté dès les années vingt (Menabe), dans les années soixante (forêt Mikea, RN 7) et soixante-dix (pays bara), voire au milieu des années quatre-vingt (Bemaraha). On peut en retracer l'histoire, l'évolution et les impacts, de plus en plus perceptibles, sur les hommes et les milieux. C'est cette appréhension régionale du phénomène, à partir d'exemples locaux, qui a été privilégiée dans les travaux de terrain sur les sites choisis, autour de trois thèmes interdépendants : l'immigration, le foncier, la perception du milieu (fig. 9).

L'aménagement et l'utilisation du milieu forestier sont anciens à Madagascar, mais ces activités ont toujours été menées et contrôlées par la collectivité et les groupes locaux. Ce n'est que récemment que des formes abusives d'utilisation individuelle du milieu forestier sont apparues, toutes regroupées sous le terme générique et parfois impropre de déforestation.

Depuis le début des années quatre-vingt, Madagascar subit une crise écologique particulièrement grave qui semble aller en s'amplifiant. Dans l'ouest et le sud-ouest, la dégradation de la forêt s'accélère, en raison de la récente détérioration des conditions climatiques et de l'afflux des migrants qui en a résulté. L'immigration rurale, phénomène ancien et structurel, s'est amplifiée récemment et l'extension des défrichements est spectaculaire et largement incontrôlée. Les modes d'exploitation du milieu reposent

FIG. 9 — Les deux zones de l'étude sont le pays Bara Imamono (partie hachurée) et les abords de la RN 7 entre Bafoly et Sakaraha.



encore largement sur des systèmes de culture extensifs de type défriche-brûlis et sur un élevage pastoral faisant régulièrement appel aux feux de brousse, tandis que la croissance rapide des villes amplifie dans de fortes proportions les besoins en charbon de bois. La forêt, sollicitée à divers titres, se trouve de plus en plus dégradée et morcelée. Les ressources en sol sont, elles aussi, menacées de dégradation, voire de disparition.

L'approche socio-anthropologique a guidé la démarche pour aborder les relations homme-milieu, au sens large du terme, dans l'ensemble méridional malgache. Deux phénomènes fondamentaux dans les dynamiques en cours autour des problèmes de déforestation ont été privilégiés : la migration et les stratégies foncières. Des monographies villageoises, complétées par une analyse historique, permettent d'identifier les processus décisionnels, individuels et collectifs, liés aux changements sociaux, économiques et écologiques, et de dégager les différentes perceptions qu'ont les acteurs de leurs ressources dans une perspective diachronique.

Deux zones ont été retenues. On y retrouve l'ensemble des activités socio-économiques de la région (élevage, agriculture irriguée, sèche et de

décruée, diversifiée, sur brûlis, pêche, chasse et collecte, exploitation des ligneux, extractivisme en forêt). Tous les groupes sociaux plus ou moins anciennement implantés y sont présents. Elles offrent une diversité écologique représentative du sud-ouest de Madagascar (savanes arborées, forêt dense sèche, bush).

Le pays Bara Imamono est situé dans la partie orientale du sud-ouest de Madagascar. Il s'agit d'une des deux parties du pays Bara Zafimanely.

Pour les Bara, une population d'agro-éleveurs aux origines africaines, la forêt se situe à la limite du monde « humain » (Rossi, 1987). Ce dernier est formé d'une succession de cercles concentriques, au centre desquels se trouve le palais du roi (symbolisé dans les villages par la maison de l'aîné du clan fondateur), véritable centre du monde humain bara. Puis vient le village dans le deuxième cercle, les champs et pâturages forment le troisième, la savane non occupée est localisée dans le quatrième, et enfin dans le cinquième on trouve la forêt. Dans ce monde, le centre représente l'harmonie, plus on s'en éloigne plus les dangers sont grands. Le monde humain est le monde terrestre. Il en existe deux autres : le monde souterrain et le monde céleste. Le premier, celui de « sous la terre » appartient pour partie aux forces surnaturelles et pour l'autre aux défunts du groupe ; le second, le monde du « ciel », est le domaine des divinités.

La forêt est la limite du monde terrestre et du monde souterrain, entre le monde des hommes et celui de certaines entités d'essence divine. C'est pourquoi il s'agit du lieu privilégié des esprits ou *helo*, qui sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes. Ces *helo* sont plus puissants et plus dangereux que les âmes des ancêtres dont ils seraient les émanations. Les esprits de la forêt ont le pouvoir de posséder les humains et plus particulièrement les femmes ; c'est peut-être pour cette raison que la forêt leur est souvent associée (FAUBLÉE, 1954 a et b). La forêt se situe en dehors du monde social des hommes, elle leur échappe, tout comme les femmes bara de lignée royale, mortes sans avoir procréé, dont on considère qu'elles ne sont pas entrées dans le monde social, celui contrôlé par les hommes, et qui, à leur mort, doivent retourner au monde de leur origine : la forêt où elles sont enterrées¹.

Du fait que des esprits peuplent la forêt, de nombreuses règles et interdits sont à respecter quand les hommes évoluent dans la sylvie, quand ils y prélèvent des produits ligneux, collectent du miel ou chassent. Quand

Le pays Bara Imamono La conception bara de la forêt

¹ Dans la zone d'étude, il y a deux villages où deux femmes, sœurs du fondateur du village, toutes deux décédées sans avoir eu d'enfants, ont été enterrées en forêt. Les zones de forêt à proximité de ces sépultures sont sacrées et interdites à toute activité de chasse ou de collecte.

un *helo* se manifeste en possédant des humains, c'est pour faire part de sa réprobation vis-à-vis d'un mauvais comportement en forêt. Il devient alors nécessaire pour les Bara, intermédiaires entre les divinités du territoire et les humains, d'accomplir un certain nombre de rites afin, dans un premier temps, d'apaiser ces esprits, mais surtout de rétablir l'harmonie entre les humains et les esprits, et entre le monde humanisé et la forêt. Dans cette région, les Bara sont donc responsables de toutes les actions humaines sur le milieu forestier et leur position d'intermédiaires entre les esprits et les autres hommes leur confère le statut privilégié de « maître de la terre », celui qui, en principe, devrait leur permettre de tout contrôler au sein de leur territoire.

Dans le passé, en pays bara imamono, les prélèvements sur le milieu forestier étaient minimes et ponctuels (produits alimentaires, ligneux pour la construction et pour les cercueils, bois de chauffe). Cette utilisation du milieu forestier procédait du pacte entre les *tompontany* et les divinités du territoire. Un *tompontany*, ou « maître de la terre », doit être compris au sens de premier occupant des lieux, réel ou considéré comme tel. Certains produits issus de la forêt étaient prélevés par les hommes, puis préparés au village, selon des rites et une procédure détenus par les aînés du clan fondateur, pour être ensuite offerts aux divinités de la forêt. Ces produits forestiers retournaient à la forêt après avoir transité par le monde des hommes. C'est le cas du miel qui tenait un rôle central dans ce type d'échange (forêt-hommes-divinités), car les hommes l'utilisaient dans de nombreuses cérémonies destinées à leurs ancêtres ou aux divinités de la sylve (RUUD, 1960 ; FAUROUX, 1989 ; RANDRIANANTENAINA, 1995).

Le système économique des Bara, fondé sur l'élevage extensif, n'accordait à la forêt qu'un rôle marginal. Certes, il existe à présent des pâturages forestiers mais cette pratique semble être d'introduction récente dans la zone, sans doute guère plus de trente ou quarante ans (FAUROUX *et al.*, 1987 ; SAINT SAUVEUR, 1996). Dans le passé, la forêt servait surtout à cacher les bœufs en cas de raids des groupes voisins ou des clans ennemis. Du fait des nombreux esprits qui y vivaient et donc du danger potentiel qu'elle représentait pour les humains, on pensait que les bœufs étaient à l'abri en forêt. Aujourd'hui, l'utilisation des pâturages forestiers est importante mais pas primordiale car les bœufs sortent de la forêt pour s'alimenter en savane. L'élevage tel qu'il est pratiqué par les Bara ne peut se limiter à l'usage du seul milieu forestier (SAINT SAUVEUR *et al.*, 1997). Les zébus consomment certes des ligneux en forêt mais ils s'y regroupent dans des zones de clairières anthropiques ou naturelles. Les Bara ont sans doute aménagé certaines de ces clairières. Ce sont les seules actions

anthropiques qu'ils ont exercées sur la forêt en plus des prélèvements pour les divers types de construction. Les Bara n'étaient donc pas des destructeurs de la forêt mais ils ne la protégeaient pas non plus ; on peut dire qu'ils s'en tenaient à l'écart et ne la respectaient que pour des motifs religieux (Moizo *et al.*, 1996). En pays Bara Imamono, la riziculture ne peut se développer sans l'appui de l'élevage. En effet, la mise en boue des rizières, processus indispensable au cycle cultural du riz, nécessite un effectif bovin conséquent pour le piétinage.



Mise en boue de parcelles avant repiquage du riz (pays Bara)).

IRD/B. Moizo

C'est durant la colonisation, à partir des années cinquante et surtout dans les années soixante-dix, que l'exploitation forestière a débuté en pays bara. L'arrivée massive de migrants, comme main-d'œuvre sur les concessions dans un premier temps puis comme bûcherons, et plus tard l'ouverture de layons pétroliers ont fait que la forêt a graduellement subi des pressions anthropiques plus fortes et a même été détruite dans certains secteurs. Les Bara affirment que cette dégradation a été rendue possible par la désacralisation de la sylvie : soit parce que les esprits, dérangés par les étrangers, ont quitté les lieux, soit parce que les hommes n'avaient plus la possibilité de procéder aux cérémonies destinées à maintenir le pacte avec les esprits de la forêt (éclatement des lignages, appauvrissement en bœufs) (ESOAVELOMANDROSO, 1988).

Dans un premier temps, les migrants ont assumé le même rôle que celui alloué aux clans bara dominés. Ces derniers étaient des riziculteurs installés par les clans royaux dans les zones de bas-fond, dont les villages se situaient à la limite des pâturages royaux et de la forêt. Ce rôle consiste à protéger l'accès aux pâturages des clans royaux et à surveiller la lisière de

Les relations entre Bara et migrants

la forêt (vols de zébus, divagation des bêtes, raids d'ennemis), en échange de la protection des clans royaux, du droit d'installation et de l'accès au foncier. Les clans dominés étaient contraints de donner la moitié de leur récolte aux Bara Zafimanely qui la convertissaient en cheptel bovin.

Durant la période coloniale, certains migrants obtinrent des Bara le droit de s'installer sur des portions du territoire qu'ils n'utilisaient pas (forêt, zone de bas-fond); en contrepartie, les *tompontany* profitaient économiquement des migrants en leur imposant une participation active aux cérémonies ostentatoires et lignagères par le biais des dons de bovins. Cela était rendu possible du fait que la plupart des migrants étaient des hommes célibataires mariés sur place à des femmes bara, ce qui légitimait l'installation des migrants, facilitait leur accès au foncier, mais les exposait aux pressions incessantes de leurs alliés pour des dons sous forme de produits agricoles, riz et bœufs. Ce système permettait aux Bara Zafimanely de contrôler les migrants, d'empêcher leur enrichissement et de les garder sous leur domi-



IRD/B. MOIZO

**En pays Bara,
la forêt est en train
d'être remplacée
par du maïs.**

nation socio-cérémonielle tout en les incorporant dans leurs réseaux de clientèle. La plupart des villages de l'est du massif forestier de Zombitse-Vohibasia correspondent à ce schéma. Les migrants ont le plus souvent quitté la zone car ils ne parvenaient que rarement à s'enrichir, et dans ce cas ils étaient victimes de vols de bœufs commandités par les Bara.

Au fil du temps, les migrants commencèrent à se déplacer en famille puis d'une façon définitive et non plus temporaire. Les Bara qui, dans leur majorité, avaient fait le jeu des colons en facilitant les migrations tout en contrôlant les migrants (MAHATASANGA, 1995) se retrouvèrent confrontés à divers problèmes :

- la modification des alliances matrimoniales, les nouveaux migrants n'épousant plus des femmes bara mais des migrantes déjà installées; ces mariages ne permettent plus de récupérer ou de contrôler l'enrichissement des migrants par des ponctions sur leur production ou leur cheptel;
- une évolution du ratio migrants/autochtones en faveur des premiers; de plus, la cohésion sociale des migrants se renforçait alors que celle des Bara devenait de plus en plus lâche.

Très rapidement, il devint difficile pour les Bara, n'ayant pas entamé de reconversion de l'élevage extensif vers l'agro-élevage, de résister au dynamisme économique des migrants et à leur avancée en milieu forestier : production de charbon de bois (près des axes routiers), exploitation des ligneux, cultures sèches sur brûlis. Grâce à la culture du maïs, les migrants disposent rapidement de moyens leur permettant de faire venir des parents pour occuper l'espace défriché. Cette exploitation du milieu forestier semblait bien tolérée quand les Bara, par l'intermédiaire des migrants, en bénéficiaient directement pour accroître leur cheptel. Ce ne fut plus le cas quand les profits économiques des migrants sur les terres bara échappèrent à ces derniers (Moizo, 1997 a). De surcroît, certaines alliances établies entre groupes migrants et de grands éleveurs, qui avaient émergé dans la zone vers le milieu des années soixante-dix, ont contrecarré les stratégies traditionnelles des Bara liées aux vols de zébus (REJELA, 1987).

De multiples facteurs ont permis le développement de cette situation, dont le plus important est la segmentation des lignages des Bara Zafimanely. Ces derniers se sont segmentés au fur et à mesure que le territoire s'agrandissait. La rivalité pour le contrôle social et cérémoniel de la zone, très forte entre ces segments de lignages de plus en plus nombreux, a affaibli la cohésion des groupes bara. Cette situation n'est pas sans créer des conflits, en particulier pour ceux des migrants qui ont obtenu des titres fonciers en

Les relations entre Bara

bonne et due forme, lors du démantèlement des concessions ou quand ils demandèrent l'immatriculation des terres qui leur avaient été « prêtées » par les Bara et qu'ils estimaient avoir faites leurs en les mettant en valeur.

Cette perte du contrôle de l'accès au foncier et des moyens de production a conduit certains Bara, piètres agriculteurs, à s'adonner à l'agriculture sur brûlis aux lisières de petits massifs forestiers dans un premier temps, puis à créer des enclaves culturales au sein de plus grands massifs. Les Bara tentent de justifier ces pratiques, dégradantes pour le milieu, en affirmant disposer de faibles ressources en main-d'œuvre et posséder des techniques agraires rudimentaires, ce qui les contraint à défricher pour survivre. Mais c'est aussi, et surtout, une manière d'affirmer leur droit sur le foncier sylvicole : « Les migrants qui ne sont pas chez eux brûlent la forêt, pourquoi nous qui sommes *tompontany* ne pourrions-nous pas le faire ? » Ils bloquent de ce fait l'accès à la forêt pour de nouveaux migrants, en l'entourant de parcelles cultivées.

Les migrants tirent un meilleur profit des terres arables prises sur la forêt et développent un système qui, pour l'instant, semble viable. Les Bara, quant à eux, défrichent pour produire peu et se retrouvent confrontés à des contradictions entre croyances passées et pratiques actuelles, qui génèrent des tensions internes amplifiant la fragmentation lignagère. Cependant, dans deux villages, un élément externe, à savoir la remise en eau de petits périmètres irrigués, a permis aux Bara de reprendre, en partie, le contrôle de la situation car, dans l'allocation des nouvelles terres irrigables, les migrants ont été exclus. Des descendants des lignages fondateurs qui avaient migré hors de la zone ou s'étaient établis en milieu urbain ont profité de cette opportunité pour revenir dans les villages qui disposaient de nouvelles terres irrigables. Cet élément externe a permis aux Bara *tompontany* de reprendre le contrôle de l'accès au foncier et de renforcer la cohésion du lignage fondateur. Mais les deux premières saisons culturales n'ont pas donné une production rizicole suffisante pour commencer à reconstituer leurs troupeaux, véritables signes de richesse et base du pouvoir, dans un contexte de concurrence face aux fortes productions de cultures sèches des migrants.

Une situation qui échappe aux Bara

Dans cet ensemble de phénomènes, certains paradoxes méritent d'être soulignés. Tout d'abord l'introduction et le développement croissant de l'élevage caprin (*animal frappé d'un interdit chez les Bara*) par les migrants est un indicateur que ces derniers se sentent en position de force (REJO, 1998). Ensuite, les transformations dans l'occupation de certaines zones (forêt exploitée et cultivée, zones de pâturages devenant des secteurs cultivés), qui sont inconcevables pour les Bara chez qui un pâtu-

rage même sans zébu ne peut être cultivé, indiquent une évolution globale d'un pastoralisme pur vers l'agropastoralisme et l'agriculture dans des microzones. Enfin, l'accès au foncier pour des migrants, par d'autres moyens (colons, administrations, éleveurs non bara) que ceux en vigueur jusque dans les années cinquante sanctionne en partie la dévalorisation du statut de *tompontany* des Bara. Ce statut fait l'objet de tentatives d'appropriation par certains groupes migrants anciens, pour les terres qu'ils ont mises en valeur. De plus, ils ont construit des tombeaux sur les emplacements des premières zones défrichées. Il s'agit d'un moyen reconnu de revendiquer et d'affirmer une appropriation foncière (Moizo, 1997 a). La forêt, lieu à connotation sacrée et négative, marginale dans le passé, est devenue un espace où s'expriment les nouveaux enjeux économiques en milieu rural. Cette rivalité pour le contrôle et l'appropriation du milieu forestier est la matérialisation des tensions et conflits entre populations autochtones et migrantes.

La situation est différente dans les zones de migrations mahafale et tandroy, le long de la RN 7, entre Befoly et Sakaraha, et par certains aspects plus complexe. Les processus de déforestation et de dégradation du milieu sont engagés dans la plupart des sites retenus, selon une logique qui semble irréversible, la forêt ayant déjà disparu dans plusieurs secteurs. Cependant, ce système de fuite en avant perdure et va en s'amplifiant car, pour l'instant, quand la pluviométrie est bonne, les quantités produites le sont aussi malgré l'épuisement des sols, l'absence d'intrants et les techniques agricoles rudimentaires (MILLEVILLE, 1997). Ce système qui peut paraître paradoxal par rapport aux logiques de productivité en agriculture (les faibles rendements sont sans doute compensés par une forte productivité du travail) est associé à une exploitation des ressources ligneuses (charbon de bois, bois de chauffe) qui entraîne la disparition des forêts. Il y a moins de cinquante ans, pour les zones les plus anciennes, et guère plus de cinq ans pour d'autres, la RN 7 traversait une forêt sur tout le transect et un couvert forestier s'étendait jusqu'aux deux fleuves à l'ouest et à l'est de la route (le Fierehena et l'Onilahy). Comment et surtout pourquoi en est-on arrivé-là ?

Les premiers occupants de cette zone étaient aussi des Masikoro, qui auraient fui pour échapper aux corvées et travaux non rémunérés imposés par les colons venus s'installer dans ce secteur dans les années vingt. Les Européens se sont installés sans accomplir les cérémonies requises, ni

Les environs de la RN 7

procéder aux sacrifices nécessaires et sans établir d'alliances avec les *tompontany* (dans ce cas le clan royal) ou leurs représentants (les bouviers royaux). Les populations locales ayant déserté la zone, les besoins en main-d'œuvre sur les concessions agricoles nécessitèrent le déplacement forcé de migrants dans un premier temps, ce qui généra ensuite des migrations volontaires. Les migrants n'étaient qu'un petit nombre dans le milieu des années trente, puis, avec la modification du tracé de la RN 7 après la Seconde Guerre mondiale, les migrations s'amplifièrent, pour devenir incontrôlées depuis le bitumage de cet axe routier en 1986. Aujourd'hui encore, ce secteur est la destination favorite des migrations de survie de la plaine côtière mahafale, de certaines parties de l'Androy et de centres urbains comme Tuléar (FAUROUX et KOTO, 1993).

Les migrants : une situation ambiguë

Les migrants les plus anciennement installés dans la zone sont, pour la plupart, d'anciens employés des concessions qui ont obtenu du colon une parcelle de terre ou qui en ont fait l'acquisition lors du démantèlement de ces propriétés ; les autres migrants sont soit d'anciens ouvriers des travaux publics employés lors de la réfection ou du bitumage de la RN 7, soit des bûcherons qui ont participé à l'exploitation forestière au début des années soixante-dix. Dans les deux cas, ils ont décidé de s'installer sur place au terme de leur contrat.

Tous ces migrants ont acquis, le plus souvent, le statut de *tompontany*, même si on reconnaît que les Masikoro les ont précédés dans la région. Les vestiges d'anciens villages, les gros arbres isolés (tamariniers, baobabs) et les anciens tombeaux sont identifiés comme les traces des premiers occupants tout comme la toponymie des lieux, le plus souvent en dialecte masikoro. Cependant, le statut de *tompontany* des migrants sédentarisés est différent de celui des Bara de la région d'Ankazoabo. S'ils peuvent autoriser les nouveaux arrivants à s'installer, ils n'ont pas les mêmes prérogatives religieuses que les *tompontany* bara, du fait que la plupart des migrants, même sédentarisés, participent à des activités cérémonielles qui relèvent de leurs territoires d'origine. En raison de l'absence de véritables *tompontany*, au sens d'intermédiaires entre les divinités du territoire et les hommes, les interdits liés à certaines pratiques culturelles et les lieux sacrés n'ont pas été transmis par les Masikoro à ceux qui les ont supplantés. Il a fallu que les nouveaux occupants « découvrent » par eux-mêmes la nature et la localisation des divinités du territoire en interprétant les événements négatifs (épidémies, décès en série, maladies du bétail, cataclysmes naturels) consécutifs à des actions humaines sur le milieu (défrichage d'une partie de forêt, feu en mauvaise saison, activités de chasse ou de pêche) ou à proximité des vestiges associés aux premiers occupants du territoire.

C'est une situation délicate, d'autant plus que les migrants, avant de quitter leur région d'origine, doivent procéder à une levée des interdits liés à leurs territoires ancestraux, dans le cas où ils auraient à les enfreindre sur les nouvelles terres d'accueil. En effet, les hommes peuvent changer mais en principe les interdits d'un territoire demeurent, quels qu'en soient les occupants. Dans la zone de la RN 7, cette situation paradoxale laisse place à beaucoup d'interprétations : une mauvaise récolte, l'absence de pluie, plusieurs décès, des épidémies, etc. sont les signes évidents d'une violation d'interdit. Comme il s'agit d'éléments souvent difficiles à identifier en l'absence de devins-guérisseurs, appelés *ombiasy*, appartenant aux groupes autochtones, dont c'est en principe la fonction, les tensions se cristallisent entre les humains. C'est pourquoi les relations entre groupes et (ou) familles de migrants sont souvent très tendues. Certains membres des lignages les plus anciennement implantés ont construit les tombeaux de leurs ascendants sur place. Cela ne leur confère pas pour autant un statut d'intermédiaire entre les divinités du territoire et les humains, mais atteste simplement la revendication foncière d'un territoire.

L'accroissement constant de la population, les techniques agraires sommaires, les conditions climatiques difficiles et l'appauvrissement des sols accentuent la précarité des conditions de vie de ces populations. C'est sans doute en partie pourquoi, depuis peu de temps, certains migrants prennent des initiatives pour tenter de réconcilier les humains avec les divinités et les forces surnaturelles du territoire. Des contacts ont été pris avec les descendants des Masikoro originaires de la zone pour rétablir certaines cérémonies, offrandes et sacrifices, tombés en désuétude, destinés à réactualiser le pacte entre les hommes et les divinités du territoire.

Du fait de la déforestation intensive et incontrôlée dans toute cette zone, certaines de ces entités spirituelles ont disparu et d'autres se sont « réfugiées » à proximité des villages, ce qui n'est pas sans causer des problèmes aux humains qui ne sont guère habitués à côtoyer les esprits en permanence. Cela se traduit par un accroissement des phénomènes de possession de type *tromba*, souvent révélateurs d'une crise sociale profonde dans un groupe (Joavelo-Dzao, 1996), ainsi que par des cérémonies ostentatoires de type *bilo* qui permettent, à ceux qui les organisent, de se disculper d'avoir amassé rapidement de l'argent (« argent chaud »), souvent en détruisant la forêt, et, en quelque sorte, de le recycler dans des pratiques cérémonielles.

Il se peut que ces phénomènes de possession, associés à d'autres plus pragmatiques comme, par exemple, le gel des ressources renouvelables devenues plus rares, aient conduit des groupes de migrants tandroy à

² Le processus prend plus de dix années et comporte plusieurs étapes. Il est en cours dans la région de Vineta.

Une nouvelle logique de réussite

³ La notion de *tompon-ala* est fondamentale dans le sud-ouest malgache. Ce sont eux les véritables propriétaires de la forêt.

⁴ On assiste de plus en plus à la constitution de troupeaux individuels, qui servent surtout à montrer sa richesse jusqu'à la période de soudure et non plus à l'achat de bovins envoyés ensuite dans la région d'origine des migrants pour accroître le cheptel lignager.

⁵ Il n'y a pas d'eau dans ce secteur ; des points d'eau permanents ont été installés par la Coopération japonaise dans certains villages de la RN 7, en 1995. Dans chaque village, un comité fixe le prix de vente d'une barrique de 200 litres.

« sacraliser » les derniers espaces forestiers sur les territoires de leurs villages en terre de migration². Il est encore trop tôt pour savoir si cette dynamique récente va se généraliser, mais elle est en cours dans plusieurs villages le long de la RN 7. Elle correspond à un double souci (religieux et économique) qui illustre bien que les populations de migrants, contrairement à une idée reçue, sont conscientes de l'impact négatif de leurs pratiques sur le milieu et tentent d'y répondre d'une manière endogène. Cette prise de conscience de la raréfaction de certaines ressources, et donc de la nécessité de leur protection, est rationalisée par une tentative de réappropriation symbolique et religieuse du milieu menacé.

Sur les fronts pionniers, la compétition pour les espaces à défricher et les conflits d'accès au foncier opposent d'une part migrants anciens et migrants récents, apparentés aux premiers ou employés par eux, et de l'autre des néo-ruraux salariés par les urbains qui en ont les moyens. Dans ce secteur, la notion de *tompon-ala* ou propriétaire de la forêt a complètement disparu³. C'est l'aptitude des défricheurs à rentabiliser rapidement le milieu qu'ils ont détruit pour le transformer qui en fait sa valeur, et non plus des connotations symboliques, religieuses, ni même une notion de richesse inépuisable comme cela était souvent le cas pour la forêt dans le passé (FAUROUX, 1997). Cette compétition concerne surtout des jeunes gens célibataires, vivant sur les fronts pionniers, pour qui les critères de réussite sociale sont radicalement opposés à ceux de leurs ascendants. À présent, la réussite est surtout individuelle et évaluée, d'après ces jeunes gens, selon les critères suivants dans l'ordre décroissant :

- le nombre de zébus achetés par an⁴ ;
- la capacité à acheter des barriques d'eau en saison sèche⁵ ;
- l'achat de vêtements et biens de consommation modernes (jeans, chaussures de sport, radiocassette) venant de la ville de Tuléar et troqués sur les fronts pionniers par des collecteurs indo-pakistanaï ;
- l'entretien de plusieurs jeunes femmes qui viennent de Tuléar et séjournent sur les fronts pionniers au moment de la récolte.

Dès lors, la réussite individuelle et le profit immédiat se substituent à l'enrichissement du groupe social, pour un objectif sur le long terme par accumulation de zébus achetés grâce à l'addition des réussites individuelles (Moïzo, 1997 b). Cette situation se matérialise non seulement par l'éclatement des groupes sociaux migrants sur les zones de migration mais aussi par des conflits entre leurs villages dans les régions d'origine. Ces conflits se manifestent par la rupture de segments de clans ou de

lignages avec leurs sites cérémoniels d'origine⁶. Ces segments « déracinés » se rattachent à de nouveaux sites cérémoniels que les migrants créent dans les régions où ils se sont installés, en défrichant (acte brutal et négatif) et non au travers d'un pacte d'alliance (acte social et positif) avec les divinités du territoire ou leurs représentants humains. Il en résulte une relation disharmonieuse entre les hommes et les entités divines, accompagnée d'une recrudescence des phénomènes de possession mentionnés plus haut.

⁶ Au mois de juillet 1998, lors d'une mission en pays mahafale, nous avons pu en constater l'ampleur dans plusieurs villages. C'est un phénomène très nouveau qui affaiblit considérablement le pouvoir traditionnel local.

Afin de répondre aux flux importants de migrants consécutifs aux sécheresses successives du début des années quatre-vingt-dix, mais aussi dans le souci de les contrôler, une nouvelle forme d'alliance temporaire est apparue entre migrants sédentarisés et nouveaux venus. Il s'agit du *filongoa*, que l'on pourrait traduire par « faire de la parenté ». Cette alliance est scellée par une brève cérémonie au cours de laquelle tout individu déjà installé, possédant une parcelle ou au moins le droit de la cultiver, fait un serment d'assistance et de respect mutuel avec le nouvel arrivant. Ce dernier peut ainsi avoir accès au foncier et s'installer provisoirement dans la communauté, mais ce pacte n'a de validité que durant le temps de son séjour. Il permet donc de répondre aux besoins de main-d'œuvre à certaines phases de la saison culturale (pour les semis, le sarclage, les récoltes) sans introduire trop de bouleversements dans la cohésion sociale du village qui est parfois fragilisée par ces mouvements saisonniers de populations.

Il est évident que ce type d'alliance a une valeur moindre par rapport à d'autres (consanguinité, alliances matrimoniales, réseaux cérémoniels, parenté à plaisanterie, fraternité de sang), d'autant plus que certains jeunes hommes, qui n'ont même pas de terre à cultiver, font de tels pactes avec des jeunes gens de la ville de Tuléar pour se livrer à la production de charbon de bois. Le détournement de ce nouveau mode d'intégration, qui implique en principe un droit de location de la parcelle et un don d'une partie de la récolte pour le « propriétaire », permet à de jeunes urbains, via leurs contacts locaux, d'obtenir rapidement des profits et de défricher de nouveaux espaces culturels, que ceux avec qui ils ont pactisé tentent ensuite de s'approprier. Le *filongoa* est actuellement remis en cause par les hommes du village possédant des parcelles, mais cela ne semble nullement décourager les nouveaux migrants de tenter de s'installer malgré tout. Souvent, ils transitent par Tuléar où de menus emplois leur permettent d'obtenir des autorités locales des permis de coupe qui, en principe, sont illégaux mais que les autorités villageoises n'osent trop

Nouvelles formes d'alliances

contester, leur situation étant aussi à la limite de la légalité. Ainsi, le laxisme de l'État, les carences en matière de juridiction foncière sur l'espace forestier et la complicité de certains fonctionnaires des domaines et du département des Eaux et Forêts participent tout autant à la disparition des forêts de cette zone de Madagascar que les défricheurs et autres fabricants de charbon de bois.

Dynamiques migratoires et stratégies foncières

Les résultats des enquêtes socio-anthropologiques menées dans les deux zones présentées ont permis d'identifier plusieurs degrés de relations entre les migrations et le foncier, à chaque cas dans des dynamiques de déforestation différentes. Il est possible d'en proposer une typologie qui ne se prétend pas exhaustive mais qui rend compte des cas de figure rencontrés dans ce secteur du sud-ouest de Madagascar.

Dans la région de Vineta, il s'agit d'une migration ancienne, liée à la présence d'une concession coloniale et à ses besoins en main-d'œuvre. L'accès au foncier a été rendu possible par l'intermédiaire du colon, sans médiation des groupes autochtones, qui en contestent aujourd'hui la légitimité. Après le démantèlement de la concession, les migrants installés et leurs descendants considèrent qu'ils ont un droit sur ces terres, alors que les autochtones sont devenus minoritaires. Les anciens migrants ont souvent noué, grâce aux alliances matrimoniales, des relations avec les nouveaux. Les autochtones et leurs alliés revendiquent, sur la base du droit foncier traditionnel, ces terres spoliées par le colon. Une situation de statu quo et d'équilibre précaire semble s'être établie mais elle cache mal les conflits pour le foncier et le pouvoir local.

À proximité d'Ankazoabo, en pays bara imamono, des migrations anciennes furent générées, durant la période coloniale, par la présence d'une ville administrative, puis par les différents booms agricoles. D'anciens migrants, qui possèdent des titres fonciers acquis grâce aux surplus accumulés, exploitent eux-mêmes leurs terres ou les proposent en métayage à de nouveaux migrants, voire à ceux qui en avaient par le passé le droit d'usage. Les migrants créent de fortes enclaves dans la bourgade et des noyaux dans les villages périphériques, pour y pratiquer des activités frappées d'un tabou par les autochtones, par exemple l'élevage caprin (Rêjo, 1998). La population autochtone parvient de plus en plus difficilement à contrôler l'accès au foncier, en raison de la segmentation des lignages locaux (dispersion du pouvoir), de la forte solidarité des migrants et de la recrudescence des conflits (litiges fonciers, vols de bœufs).

Dans la partie est du complexe forestier de Zombitse-Vohibasia, les migrations ont eu un impact limité, bien qu'elles soient anciennes. La plupart des migrants sont repartis ruinés (vols de bœufs) dans leur région d'origine; d'autres se sont mariés au sein de la population autochtone et s'y sont intégrés; d'autres enfin, après s'être mariés chez eux, sont revenus et se sont enracinés localement. Les migrants qui sont restés ont rompu les attaches socio-cérémonielles avec leur territoire d'origine. Les villages restent proches de ce qu'ils devaient être au début du siècle, avec la coexistence d'un riche éleveur (environ 100 têtes) et de petits éleveurs (moins de 10 têtes), et un pouvoir local fort qui s'appuie sur une cohésion socio-religieuse préservée.

Le long de la RN 7, entre Befoly et Andranovory, ce sont des migrants qui revendiquent le statut de *tompontany* après avoir occupé un territoire laissé vacant par ses ayants droit traditionnels. Ces migrants se sont installés après avoir passé des accords cérémoniels et fonciers avec les autochtones ou leurs représentants. Au cours des vagues migratoires successives, les nouveaux arrivants accèdent au foncier grâce aux relations de parenté avec les migrants déjà installés (consanguinité, alliances, parenté à plaisanterie, pacte de sang). Les migrants occupent une position démographique et économique dominante. La situation actuelle est caractérisée par une vive compétition pour l'espace forestier qui reste à conquérir, entre migrants, néo-ruraux et certains descendants des autochtones qui tentent de se réinstaller.

En pays bara imamono, une minorité d'autochtones bara, installée dans des zones « neutres » de leur territoire, pour initialement travailler dans l'exploitation forestière, se sont mis à défricher. Les défrichements ont été réalisés sans recourir aux procédés ancestraux d'installation, qui supposent un pacte d'alliance entre les aînés du clan fondateur du village et les divinités du territoire. Une installation « de fait », par des actes « négatifs » sur un milieu particulièrement connoté au sein de leur propre territoire, met les autochtones, même ceux en possession de titres fonciers, en danger vis-à-vis des forces surnaturelles et affaiblit la légitimité de leurs droits fonciers. La progression des défrichements, motivée par l'agriculture pionnière, s'appuie sur l'installation de migrants et sur le recours à la main-d'œuvre salariée.

Dans la région de Sakaraha, cohabitent deux groupes distincts de migrants anciens qui se sont répartis les terroirs disponibles. Dans des enclaves, on retrouve plusieurs grands éleveurs autochtones qui renforcent leur pouvoir par le développement de réseaux de clientèle. Selon les stratégies de chacun, ces différents groupes se livrent à de subtils jeux d'alliances qui varient

selon les circonstances (migrants 1 et 2 contre autochtones, migrants 1 et autochtones contre migrants 2...). En situation de fortes tensions, l'arrivée de nouveaux migrants peut favoriser un groupe ou un type d'alliance.

Conclusion

L'enrichissement des migrants, leur dynamisme économique et leur forte cohésion sociale, associés à des opportunités politiques (campagne de mise en valeur des terres, booms agricoles, immatriculation foncière), leur ont souvent donné un moyen d'obtention de titres fonciers contestés par la population autochtone sur la base du droit foncier traditionnel. Selon les croyances anciennes, l'aménagement d'un territoire, transmis par les ancêtres à la communauté villageoise, permet un renforcement des liens entre les humains (clan fondateur) et leurs référents, mythiques ou réels (ancêtres, divinités du territoire), par le biais d'activités cérémonielles ostentatoires (sacrifices de zébus, offrandes des prémices). On pourrait dire, sans risquer de caricaturer, que la « socialisation » sur le long terme de l'environnement par la collectivité a permis, à Madagascar, de préserver pendant longtemps une harmonie entre les hommes et les ressources d'une part, la collectivité et ses croyances de l'autre. Ainsi, dans le sud-ouest malgache, ce sont les troupeaux de zébus, hérités des ancêtres et qui leur seront sacrifiés lors des cérémonies lignagères, qui pâturent sur d'immenses zones de savanes aménagées, pour la plupart, par les hommes. Pour les populations autochtones, comme les Bara et les Sakalava, il est inconcevable que des troupeaux, appartenant à des migrants, puissent paître et croître sur leurs terres, alors que les fruits de cet enrichissement échappent aux réels propriétaires fonciers (les divinités et les ancêtres).

Pour les migrants, la forêt perçue comme dangereuse voire mortelle dans le passé, car peuplée d'esprits et de forces de la surnature contrôlés par les populations locales, est devenue un espace qu'ils ont conquis et où ils se sont enrichis. Ce changement dans la perception et la nature du milieu forestier s'accompagne, de plus en plus souvent, d'une tentative d'appropriation symbolique et cérémonielle de la sylve par les migrants. On assiste sur divers fronts pionniers et dans des zones de forêt occupées et exploitées par des migrants à une réappropriation du milieu *via* des esprits ou des divinités originaires des territoires des migrants. Puisque la forêt ne tue plus et qu'elle enrichit les migrants, c'est que les esprits et les ancêtres des groupes locaux l'ont fuie. C'est donc aux migrants, afin que leur domination sur ce milieu soit complète (économique, sociale et symbolique), qu'il revient de la « repeupler » en forces de la surnature qui, à leur tour, attireront le soutien des ancêtres des nouveaux venus. Des individus, possédés

par des esprits de la forêt originaires de l'Androy ou du Mahafale, foyers de départ de migrants, sont accueillis sur les terroirs forestiers contrôlés par les migrants. Si l'esprit se plaît dans son nouveau milieu, il choisit une partie de la forêt, une source, un arbre spécifique ou une grotte pour sa nouvelle demeure. Ensuite, il pourra posséder des personnes et, à travers leurs rêves et les interprétations qu'en fera le devin-guérisseur du groupe, édicter certains interdits qu'il conviendra de respecter afin que l'esprit protège et aide les hommes dans leurs diverses activités.

Face à cette dynamique, les populations autochtones tentent de réagir par diverses stratégies, soit en occupant l'espace forestier, avec les troupeaux en particulier, soit en pratiquant elles-mêmes la déforestation, ou encore en encourageant des programmes de protection du milieu et en utilisant des intervenants extérieurs pour réaffirmer leur pouvoir traditionnel sur le foncier, soit enfin en redynamisant les pratiques cérémonielles anciennes liées au milieu forestier.

L'individualisation des comportements paysans, l'éclatement des groupes sociaux, l'extension rapide de la culture pluviale du maïs sur brûlis forestier, l'absence d'alternative et les carences de l'État et des programmes environnementaux (mis en place par les organismes internationaux qui semblent plus préoccupés par « une sauvegarde de la biodiversité, patrimoine de l'humanité » que par l'analyse des dynamiques sociales qui ont conduit à la situation présente) peuvent faire craindre une disparition quasi totale de certains massifs forestiers du sud-ouest de Madagascar⁷ (MILLEVILLE, 1997).

Dans ce contexte, les propositions de la seconde phase du Plan d'action environnemental à Madagascar, planifiées pour les trois années à venir, ne semblent guère convaincantes. En effet, ce programme s'appuie sur la politique de décentralisation en souhaitant promouvoir la gouvernance régionale autour d'un concept de gestion communautaire locale des ressources : une sorte de « contrat » qui proposerait aux communautés une certaine sécurisation foncière en contrepartie d'une gestion concertée des ressources renouvelables à l'échelon communautaire. Deux nouvelles législations, l'une forestière et l'autre foncière, en cours d'élaboration, serviront à la mise en place de cette gouvernance régionale. On peut émettre de sérieuses réserves, voire des inquiétudes, sur la réussite à moyen terme de ce programme face à la multiplication des conflits fonciers autour des massifs forestiers, aux nouvelles dynamiques sociales et à l'amplification des phénomènes migratoires dont les exemples présentés ne concernent que deux sites témoins d'une sous-région, alors que l'ensemble de Madagascar est concerné.

⁷ Selon les données du WWF, la forêt de Zombitse aurait diminué de près de 5 000 ha à la suite de l'extension des zones de culture sur brûlis, entre 1986 et 1996 (Moizo *et al.*, 1996).