L'expert, l'entrepreneur et le roi

Chronique d'une négociation conflictuelle autour de l'implantation d'un site industriel sur des terres ancestrales sacrées (Madagascar)

Laurent Berger

Pourquoi les gens agissent-ils et se conduisent-ils dans certaines situations comme ils le font ? Je propose ici de traiter cette vieille problématique anthropologique (Berger, 2004 a), dans le cadre d'une situation bien particulière, qui est une négociation récente ayant été menée sous le patronage de l'État malgache, entre un souverain antankaraña et les représentants d'une multinationale malgache. Cette négociation a porté sur les conditions d'implantation d'un site d'aquaculture crevettière au cœur même d'un espace littoral (la baie d'Ambaro à l'embouchure des rivières du massif de l'Ankaraña), revendiqué comme le patrimoine ancestral (*lovandrazaña* [1]) de cette royauté malgache, installée dans la région d'Ambilobe au nord de l'île depuis le XVIIe siècle. Cette royauté existe actuellement au travers d'un vaste appareil monarchique composé de plusieurs centaines de conseillers roturiers (*manantany, fahatelo, rangahy*) et nobles (*andriana, anadoany*) disséminés dans les villes et les villages de la région. Elle y argue de sa fondation ancienne, et des pratiques rituelles rattachées

1. Voir Ottino (1998 : 644) : « *Lovandrazaña* (MC) : héritage des ancêtres. Les biens d'héritage ancestraux (terres indivisibles, biens immeubles) s'opposent aux biens acquis par les individus dans le cours de leur vie appelés *hary* sur les Hautes-Terres et sur la côte orientale. »

autour de lieux sacrés, pour défendre un droit coutumier d'habitation et d'installation des nouveaux arrivants.

Bien que je ne puisse analyser ici l'ensemble des différents épisodes ayant marqué cette négociation[2], j'essaierai d'en rendre intelligibles quelques-uns, à partir des activités et revendications menées par deux de ses principaux protagonistes, le roi antankaraña, et l'expert chargé du pilotage de ce projet. Ce qui justifie le fait de centrer cette contribution autour de l'activité et des réactions du souverain local, est que la conduite du roi s'est avérée au fil des négociations illisible et apparemment irrationnelle, aux yeux des entrepreneurs et de l'expert international mandaté auprès de lui, pour obtenir l'accord et la participation active des « gens du crû » à ce qui fut présenté comme un « projet de développement » : sa conduite évolua en effet progressivement vis-à-vis des travaux de construction de ce site aquacole, d'un soutien sans faille et d'une collaboration totale, au boycott, puis à une opposition stratégique et radicale formulée religieusement, et culminant dans la réalisation d'un rituel public de malédiction destiné à frapper tout travailleur et collaborateur local associé à ce projet. Qu'est-ce qu'un ethnologue, ayant mené une ethnographie de terrain dans cette région durant près de trois années avant et pendant ces négociations auprès des principaux protagonistes de cette affaire, a à dire d'une telle évolution des prises de position et de confrontation de ce souverain local à l'égard de ces entrepreneurs ?

J'organiserai mes propos en trois temps :

– la première partie décrira l'enchaînement significatif des principaux épisodes de cette négociation entre le roi et l'entreprise ;

– la deuxième contextualisera les phénomènes saillants de cette négociation, en les articulant à des enjeux politiques, économiques et culturels s'inscrivant dans la durée, ce qui nous renverra au problème de la consolidation territoriale du pouvoir royal contemporain ;

– la dernière partie, enfin, tentera de rendre intelligible la conduite apparemment irrationnelle et aberrante du roi, dans le cadre des enjeux et des différents contextes envisagés.

2. Voir Berger (2004 b) pour une analyse complète de cette négociation et de l'ensemble de ses épisodes et enjeux.

La trame d'une négociation et les principaux épisodes d'une confrontation

Au début de l'année 2000, un important groupe industriel malgache, soutenu financièrement par une filiale de la Banque mondiale (SFI), désire se porter acquéreur auprès de l'État malgache, en négociant directement avec le président de la République et le ministre de l'Agriculture et de la Pêche, de près de 3 500 ha en bordure du littoral jouxtant le massif calcaire (*tsingy*) de la région de l'Ankaraña. Cette multinationale a le projet d'y exploiter et d'y cultiver pour l'exportation, l'une des ressources naturelles de cette baie, les crevettes *Penaeus Monodon*, à hauteur de près de 4 500 tonnes par an. Ce groupe industriel entend construire un complexe aquacole (usine, ferme, stations de pompage, écloserie, bassins, etc.), sur ce qui constitue aux yeux des experts internationaux, un des sites écologiques les plus privilégiés et les plus favorables de la planète pour ce genre d'activités. La température et la salinité de la mer, tout comme la profondeur de l'estuaire et la densité du réseau hydrographique innervant les mangroves de cette large baie, sont en effet idéales pour l'élevage de crevettes.

La première mission de terrain confiée au chef du bureau d'études français, engagé pour piloter ce projet d'aquaculture crevettière dans sa phase de conceptualisation et d'initialisation, ne manque pas cependant de surprendre et d'interpeller ce dernier : on lui demande en effet de visiter le roi antankaraña pour s'assurer de son accord de principe, de son soutien sans faille, et de sa collaboration totale à l'implantation locale de ce site agro-industriel. Pourtant, l'entreprise est en parallèle en train de démarcher auprès de l'État, avec succès, l'acquisition de titres de propriété et d'autorisations administratives. Seulement, sur une partie des terrains qu'elle est sur le point d'acquérir et qui ressortent du domaine de l'État, sont érigés des lieux de culte (*valamena, ôrimbato*), sacrés aux yeux des membres de l'appareil monarchique antankaraña. Le massif calcaire jouxtant le site constitue par ailleurs le fief historique et le lieu mythique fondateur de la royauté antankaraña, car y sont inhumés, à l'intérieur de grottes,

ses plus anciens rois défunts. Ce massif a de plus joué à plusieurs reprises dans le passé (XVIIIe et XIXe siècles) le rôle d'une forteresse naturelle ayant abrité et protégé la population antankaraña de ses assaillants d'alors. De surcroît, le site est prévu à côté ou à proximité de villages de pêcheurs, d'agriculteurs et d'éleveurs de plusieurs centaines d'habitants (Ambavanankaraña, Bobasakoa, Ankivanja, Ampangahia, Ambatoharañana), dont la principale caractéristique est d'être gérés administrativement et organisés politiquement sous la férule de membres actifs de la royauté. Le palais royal – *doany* – et le cimetière royal – *Anjombavôla* –, abritant les mausolées de la plupart des rois antankaraña défunts convertis à l'Islam shaféite, trônent ainsi dans une de ces principales agglomérations – Ambatoharañana[3] (photo 1).

Les représentants de l'entreprise investissent les lieux avec à l'esprit une conception typiquement juridique[4] du pouvoir royal local, en appréhendant le souverain « autochtone » comme le porte-parole privilégié de ses sujets et l'instigateur potentiel de leurs conduites publiques, l'instituant ainsi comme le représentant en quelque sorte naturel des intérêts de la population régionale. Il faut dire aussi à leur décharge que ces représentants s'inspirent de l'échec d'une entreprise concurrente ayant vu l'État malgache leur refuser, une dizaine d'années auparavant, la possibilité de s'installer et de développer un site aquacole similaire, sous la pression du roi antankaraña hostile à ce projet

3. Le *Doany* est généralement une agglomération abritant un *valamena* et un *zomba*, où ont historiquement résidé un souverain. Par extension ce terme désigne aussi la « capitale » du royaume et les lieux les plus importants de celui-ci. Un *valamena* est une cour sacrée, protégée des déjections animales et humaines par une enceinte de pieux plantés verticalement dans le sol, au milieu de laquelle se dressent conjointement le *zomba*, le palais royal des esprits défunts – *tromba* –, une cabane sur pilotis dans laquelle sont stockés les différents objets et ustensiles sacrés nécessaires à l'entrée en communication avec les ancêtres royaux lors des cérémonies de possession, et l'*ôrimbato*, un polyèdre de basalte fiché dans la terre symbolisant le tombeau de l'ancêtre royal dont on n'a point récupéré ou conservé la véritable dépouille.

4. Foucault (1994 : 184) distinguait bien cette représentation « juridique » du pouvoir en termes de règles et de prohibitions édictées à partir d'un centre de gravité sociale, du fonctionnement réel des relations de pouvoir véritablement à l'œuvre dans un corps social. Il assimilait cette conception à trois types de questionnements : « [...] où est le pouvoir et qui détient le pouvoir, quelles sont les règles qui régissent le pouvoir, quel est le système de lois que le pouvoir établit sur le corps social ? »

© L. Berger

Photo 1
La zone littorale d'implantation de l'entreprise aquacole en pays antankaraña.

au nom du « non-respect » des traditions locales et des tabous autochtones (Breton *et al.*, 1998).

Ces représentants sont de plus parfaitement conscients des principales contraintes inhérentes au projet : celui-ci, pour être rentable, doit fonctionner pendant plus de dix années et fournir sa première production deux années après le commencement des travaux ; pour se mettre en place, il nécessite la collaboration volontaire de la population locale dont on aimerait qu'elle se salarie, du fait qu'il n'est prévu aucun plan d'urbanisme du site d'implantation (logements, quartiers, vie associative...), malgré le nombre important d'employés à embaucher (plus de 1 200 personnes). Seule la construction de trois « bases vie » contenant quelques baraquements pour accueillir les cadres est programmée, les employés du site devant trouver à s'héberger dans les villages des alentours. La collaboration « bienveillante » de la population locale au projet est donc nécessaire à sa réalisation d'autant plus que le rapport au temps est déterminant dans sa concrétisation : pour livrer sur le marché mondial la première production

de crevettes dans les délais prévus, l'écloserie doit être opérationnelle dès décembre 2001. L'objectif de cette rencontre avec le souverain local se focalise donc sur l'identification des pratiques coutumières *(fomba)* et des interdits religieux (*fady*) locaux à respecter, dans l'espoir d'une intégration locale réussie.

Un accueil véritablement dithyrambique est réservé au chef de projet par le roi. La rencontre est très chaleureuse, l'accueil cordial et très enthousiaste, et le roi se montre particulièrement intéressé au projet, qui constitue à ses yeux un axe majeur de développement régional au profit de « son » peuple. Détail plaisant qui confirme pour notre expert le caractère exotique et mystique de cette contrée, le roi ne manque pas au cours de la tournée du futur site en 4 × 4, de faire stopper celui-ci en pleine mangrove, afin de se recueillir solennellement et de prier à la musulmane pour solliciter la bienveillance et la bénédiction d'Allah et de ses ancêtres royaux, les *Zafinifotsy*. Le roi en profite alors pour leur glisser que l'ensemble des terres s'étendant aux limites de leur horizon perceptif lui appartient, à lui et à ses ancêtres, et qu'il est toujours sage de rendre hommage à ces derniers, de respecter leurs volontés et les coutumes transmises de génération en génération... L'expert revient charmé de ce mysticisme exotique qui l'a touché par l'insistance du roi à lui avoir rappelé le bonheur de son peuple à travailler avec des Français considérés comme des parents, depuis le pacte sacré (le serment de sang – *fatidra* –) les reliant les uns aux autres depuis le milieu du XIXe siècle et l'aide militaire et politique fournie par les Français d'alors, pour affronter le royaume merina des hautes terres[5]. Il revient d'autant plus charmé que la simplicité des tabous locaux communiqués par le roi semble enfantine : surtout, ne pas creuser et travailler la terre le mardi.

Cet état de grâce ne durera cependant pas longtemps. C'est d'abord une équipe de géologues et géomètres merina, originaires des hautes terres, attendue sur place, dont la venue et le logement avaient pourtant été négociés avec les villageois d'Ambatoharañana, qui est strictement interdite dans ce périmètre « sacré » par le roi. Les représentants de l'entreprise obtempèrent à regret devant ce qu'ils considèrent

5. En échange il est vrai de la cession des îles de Nosy Mitsio, Nosy-Be et Nosy Faly. Pour de plus amples développements sur cette question, voir Walsh (1999).

pourtant comme une politique discriminatoire, qui ne semble pas en outre soutenue par ces mêmes villageois. C'est de retour, quelques semaines plus tard, dans la région d'Ambilobe, afin de mettre en place la « base vie » du projet à quelques kilomètres du futur site, que notre expert principal voit définitivement vaciller sa confiance initiale dans le caractère inoffensif et folklorique du bon roi antankaraña : celui-ci refuse alors de le recevoir, et des interventions fréquentes à la radio régionale d'Ambilobe appellent tous les villageois et les habitants de la région à ne collaborer et à n'entrer en contact sous aucun prétexte avec les représentants de ce projet, lors de leur tournée. Ce boycott affiché s'accompagne de rumeurs et d'allégations radiophoniques sur l'illégalité du projet (*« tsisy taratasy »* [6]), et sur la volonté de ses représentants de s'accaparer les ressources naturelles et de ne pas respecter le caractère sacré de certaines terres dans la région, faisant en outre planer la menace d'une expulsion *manu militari* des villageois de leur terroir. Incrédule et abasourdi, mais sachant que la réalisation et la réussite dans cette région d'un tel projet d'aquaculture, au vu des investissements consentis, nécessitent une implantation locale sur le long terme et une bonne intégration dans l'environnement écologique, notre expert s'en retourne rendre compte à sa direction sur les Hautes-Terres (Antsirabe) de cette situation chaotique. Non seulement la collaboration volontaire des populations voisines est indispensable pour répondre au besoin de main-d'œuvre salariée, mais il est impératif de surcroît d'impliquer celles-ci dans la préservation de l'écosystème de la baie, afin de maintenir la qualité de la production halieutique sur le long terme.

Le PDG de l'entreprise, en homme d'affaires avisé, joue alors de ses contacts au niveau étatique, et met en place une table des négociations secrètes, qui se déroulera lors de l'été 2000 dans un discret hôtel d'Ambilobe, entre le roi *mpanjakabe*, un général malgache, haut fonctionnaire de l'État malgache et noble antankaraña, le ministre de la Privatisation (dont la femme est une noble antankaraña députée de la région), le ministre de l'Information et de la Culture participant régulièrement aux grands rituels royaux antankaraña, et les représentants du groupe agro-industriel accompagnant leur PDG. Les négociations

6. « Ils n'ont pas de papiers officiels » légitimant leur installation, diffusera la radio locale.

aboutissent à un compromis, en dépit des exigences jugées « irréalistes » affichées par le roi : ce dernier réclame en effet d'abord l'extermination des crocodiles peuplant la rivière de l'Ankaraña aux abords du site, et ensuite deux millions de dollars et 2 % du chiffre d'affaires annuel pour donner son soutien au projet et « autoriser » son implantation. Sous la pression du gouvernement malgache et de son parent par alliance le général (longtemps directeur général de la Secren – les chantiers navals de Diego-Suarez – et sur le point de devenir le président du Conseil provincial d'Antsiranana), le *mpanjakabe* signe cependant un pré-accord stipulant sa collaboration et sa bienveillance à l'égard du projet, son total respect et sa non-ingérence dans les initiatives prises par l'entreprise sur le site, en échange de trois engagements à tenir par le groupe industriel :

– le premier est son total respect des coutumes (*fomba*) antankaraña et sa vigilance à ne pas souiller ou détruire les lieux sacrés (*valamena, ôrimbato, andavaka*). Ces lieux sont en effet des endroits où l'on effectue des cérémonies et des prières adressées aux ancêtres de la dynastie royale *Zafinifotsy*. Ils tiennent leur sacralité du fait que ces ancêtres y ont vécu, combattu héroïquement, ou y ont été enterrés. Ainsi, deux rois reposent dans les grottes du massif de l'Ankaraña, lieu sacré par excellence, et des polyèdres de basalte (*orômbato*) dressés et plantés dans le sol et la mer, commémorent les membres de cette dynastie décédés à la suite d'un suicide collectif par noyade, décidé pour échapper à la mise en esclavage par leurs assaillants d'alors ;

– le deuxième est le fait de s'assurer qu'aucun travailleur merina originaire des Hautes-Terres ne sera recruté pour officier sur le site, interdit (*fady*) aux Merina en leur qualité répétée d'assaillants au cours de l'histoire retenue et élaborée par les traditions orales antankaraña *(tantara)*. Le roi requiert en outre que plus de 80 % de la population employée pour ce projet soit « antankaraña » et donc originaire de la région (étymologiquement, cet ethnonyme désigne les gens vivant à proximité du massif de l'Ankaraña) ;

– le dernier enfin, est le versement d'une somme d'un million de francs français au nom du roi, pour le développement régional de la « communauté traditionnelle antankaraña », représentée officiellement au travers d'une association légale dont le roi est le président d'honneur. Cette somme devra lui être versée sous la forme de deux chèques, un lui étant remis immédiatement, l'autre lui étant donné en mains propres en novembre 2000 lors de sa visite programmée des

installations de la maison mère sur les hautes terres, pour signer officiellement son accord définitif.

Les mois suivants furent donc employés par l'entreprise à préparer activement le début des travaux de terrassement, notamment en construisant en dur leur « base vie », d'où allait être supervisé l'ensemble des activités de construction. Une entreprise locale fut ainsi choisie pour édifier des baraquements en bois aux toits en *falafo*, afin de ne pas dépareiller avec la savane environnante et de souligner la volonté d'assimilation du site agro-industriel à son environnement. Les travaux prirent cependant du retard, et la saison des pluies approchant, la menace d'un site sans base logistique pesa sur les esprits avec les conséquences compromettantes que cela entraînerait dans le retard pris pour la suite des travaux. Le roi intervint au moment où la charpente et les fondations des baraquements avaient été terminées, pour signaler aux entrepreneurs l'obligation dans laquelle ils se trouvaient de détruire leurs bâtiments, et de les reconstruire selon un axe cardinal d'orientation qui était le seul accepté dans la région : les toits des baraquements avaient en effet été dirigés selon l'axe ouest-est, c'est-à-dire l'axe directionnel des tombeaux (les cadavres étant placés la tête en direction de l'est) ; ce qui, dans cette région sacrée, était totalement prohibé, les cases et les maisons des vivants étant toutes orientées perpendiculairement à cet axe. Le problème pour l'entreprise était qu'elle ne disposait pas suffisamment de temps pour effectuer cette opération cette année-là avant la saison des pluies, bien qu'elle soit prête à s'engager l'année suivante à revoir totalement la construction de ses baraquements. Le roi ordonna personnellement au représentant de la « base vie » de fermer le site et d'arrêter les travaux liés à ces baraquements profanes, ce que refusa le représentant de l'entreprise. Les relations entre le groupe industriel et le roi prirent du coup à cet instant un tournant de plus en plus radical.

Le mois de décembre arrivant, le roi, contrairement aux attentes de ses interlocuteurs, n'avait à cette date toujours pas encaissé son premier chèque : le PDG et son équipe l'attendirent en vain à la maison mère sur les Hautes-Terres à la date convenue de signature finale des accords officiels. Ils le cherchèrent partout et le trouvèrent par hasard à Antananarivo, ignorant alors qu'il sortait d'une entrevue avec le président de la République malgache, au cours de laquelle il avait fait part à celui-ci de sa volonté, au nom du peuple antankaraña, de ne plus collaborer avec ce projet qui selon lui ne

respectait ni les coutumes, ni les lieux, ni les interdits sacrés locaux ; et de reconsidérer par conséquent les projets concurrents. L'expert le rencontra par hasard au bar du meilleur hôtel de la capitale et en profita pour lui faire signer et parapher un nouveau document dans lequel le roi s'engageait par écrit à encaisser les chèques au mois de janvier, à entamer une tournée auprès des villageois concernés par le projet afin de leur présenter celui-ci et de leur signifier explicitement son soutien actif, et à ratifier un accord officiel avant le commencement des travaux prévus en avril 2001.

Le roi put donc bénéficier de l'équipement (4 × 4, bateau, hélicoptère) et d'un budget spécial du groupe industriel pour se déplacer en pleine saison des pluies afin de visiter les responsables villageois. La déconvenue et l'incompréhension des entrepreneurs fût à la hauteur de l'impact de cette tournée menée à une date où aucun officiel de l'entreprise ne put s'y adjoindre : le roi et son conseiller spécial[7] répandirent lors de celle-ci toute une série d'allégations à leur encontre, les accusant de s'être appropriés illégalement par corruption toutes les terres de la région de l'Ankaraña, d'y prévoir de détruire certains lieux sacrés (*valamena*), de s'y être rendus maîtres et possesseurs des différents villages et d'y envisager de chasser tous les paysans de leurs terres et de leurs maisons, de n'y pas respecter les interdits sacrés élémentaires (élevage de porc, construction des baraquements dans la direction ouest-est, venue de travailleurs merina sur le site), et surtout de n'y avoir pas réalisé le rituel d'installation (*jôro vaky lañitry*), habituellement nécessaire dans la région avant toute appropriation de l'environnement naturel. À ce sujet, le roi avait en réalité initialement lui-même insisté auprès de l'expert pour attendre la fin des travaux du site avant de réaliser ce rituel destiné à *refroidir la terre* en négociant avec les puissances telluriques du lieu leur départ en échange d'interdits sacrés à respecter. Ce qui ne l'empêcha pas d'écrire officiellement aux services des ministères de la Privatisation, des Ressources halieutiques, et de la Culture, pour demander l'arrêt de ce projet d'aquaculture, qui aurait selon lui définitivement saccagé un bois sacré fonctionnant comme réserve pour les rituels royaux *(alafady)* et qui bafouerait un grand nombre de tabous traditionnels.

7. Un conseiller provincial « Arema » – parti présidentiel au pouvoir – de la région d'Ambilobe, récemment élu.

Aussi, de janvier à mai 2001, les rapports entre le roi et le groupe industriel prirent-ils la forme d'une opposition et d'une confrontation de plus en plus directe et ouverte. Le roi chercha désespérément à gagner du temps, et à retarder au-delà du mois de mai 2001 et de la fin de la saison des pluies, le commencement officiel des travaux, en continuant à faire mine de prolonger les négociations au cours d'entretiens et de rencontres régulières de plus en plus surréalistes pour nos experts : il diffusait ainsi parmi la population ses propres rêves où ses ancêtres venaient lui dicter ses choix et lui demandaient de renier ses engagements, il versait de plus en plus dans des reproches de type ésotérique à leurs yeux (non respect des tabous de la terre – *fadin'tany* –), leur interprétait systématiquement les aléas et difficultés du projet comme la manifestation visible de la colère de ses ancêtres, scandait répétitivement leurs réunions de sujets décousus (son voyage en France lors de la Coupe du monde, les mérites comparés de sa nouvelle Peugeot à un 4 × 4), ponctuait leurs négociations d'envies royales soudaines (se retirer pour faire une sieste), etc.

Cette attitude encouragea du coup le groupe industriel à changer de tactique et à rechercher de nouveaux alliés dans la région, à la fois au sein même et en dehors de l'appareil monarchique. Ils entreprirent une tournée de communication auprès de l'ensemble des notables de chaque commune concernée, en argumentant du fonds financier qu'ils comptaient mettre à disposition de la population locale pour son développement. Forts des contacts directs entretenus avec les élites régionales, les villageois et leurs responsables depuis quelques semaines, ils découvrirent ainsi parallèlement, des groupes d'opposition et des conflits d'intérêts entre le roi et certaines factions de la population, qu'ils n'hésitèrent pas à faire jouer en leur faveur. Ils s'associèrent ainsi à une branche noble et royale d'Ambatoharañana, plus ou moins rivale du roi, pour dans un premier temps recenser et lister dans la région l'ensemble des lieux et des interdits sacrés (cartes à l'appui), afin d'argumenter devant l'arbitrage de l'appareil d'État, leur total respect des traditions coutumières. Ils engagèrent de plus à leurs côtés en tant que conseillers au projet, deux nobles de cette branche rivale dynastique *Zafinifotsy*, avec pour mission d'établir une médiation avec le roi, et de produire un rapport officiel sur la base d'une tournée sur le site aquacole avec les autorités coutumières et étatiques locales. Le but était de délimiter respectivement les zones de bassin et de travaux vis-à-vis des lieux sacrés, des zones de pâtu-

rage et de culture. Ce rapport envoyé aux ministères contenait les signatures des différents membres principaux des autorités notables et locales, reconnaissant par écrit que les lieux sacrés de la royauté antankaraña n'avaient été ni souillés ni détruits par les travaux et la construction du site aquacole. De plus, une longue liste exhaustive des contraintes coutumières, *i. e* des interdits sacrés (*fady*) reconnus localement, avait été produite en interrogeant systématiquement les conseillers roturiers de chaque site. La mission principale cependant de ces deux conseillers, et qui allait déclencher la colère du roi, fut d'organiser et de mettre en place avec certains habitants de la capitale du royaume la préparation du rituel d'installation et d'ouverture des travaux. L'affrontement souterrain et jusque-là plus ou moins larvé avec le roi vint au grand jour et éclata en mars 2001, le soir où ces deux conseillers spéciaux prirent l'initiative de réunir les conseillers roturiers et nobles locaux (*rangahy, anadoany*), afin de fixer une date de réalisation du rituel, la veille du début des travaux concernant la construction des digues par les habitants d'Ambatoharañana récemment embauchés. Le roi, averti, arriva en catastrophe à la tombée du jour, prit publiquement à parti ces deux conseillers, et prit l'initiative de faire immoler un zébu devant le *valamena*, en se chargeant lui-même de tenir la queue de l'animal et de réciter la prière maudissant tous les collaborateurs et travailleurs du projet, en demandant aux ancêtres royaux *Zafinifotsy* de punir par de grands malheurs (maisons brûlées, accidents, mort, maladie...) quiconque prendrait l'initiative de travailler sur le site aquacole.

L'intelligibilité d'une situation en questions

J'arrêterai ici ma présentation chronologique et descriptive des principaux épisodes saillants de cette négociation entre le roi et l'entreprise, pour souligner et reprendre quelques points amenant un certain nombre de questions, et nécessitant surtout par la suite quelques réponses :

– tout d'abord au sujet des relations entre les représentants de l'État démocratique républicain malgache et le représentant le plus éminent

de la royauté locale) : pourquoi l'État malgache implique-t-il directement le roi antankaraña dans une négociation portant sur les conditions d'implantation de cette entreprise, alors que les autorisations administratives et la vente des terrains semblent être négociées parallèlement ? En quoi le souverain antankaraña est-il fondé à espérer que ses doléances et ses revendications auprès du président de la République et des différents ministères puissent être entendues et suivies d'effets ?

– ensuite, au sujet des liens tissés et reconduits entre le roi, ses conseillers, la population locale, et leur cadre environnemental d'existence : que signifie le contenu singulier des négociations établi lors de la table secrète organisée durant l'été (priorité à l'embauche des autochtones, interdiction des Merina, respect des us et coutumes, suppression des crocodiles, demandes financières) ? Pourquoi le roi, lorsqu'il tente de mobiliser la population à l'encontre de ce projet, ne trouve-t-il à exprimer et formuler son opposition effective, qu'en termes exclusivement magico-religieux (rituel de malédiction, accusation de transgression des tabous royaux ancestraux et du non-respect des coutumes locales « traditionnelles ») ?

– enfin, au sujet des rapports entretenus tout au long de cette négociation entre le souverain antankaraña et les représentants de l'entreprise multinationale (d'abord la campagne d'allégations radiophoniques, le boycott de l'expert, le refus de techniciens au titre de leur appartenance ethnique faisant suite à l'accueil amical initial ; ensuite la critique de l'orientation des toits des baraquements, le non-encaissement des chèques, la tournée d'allégations, la visite au président de la République et l'organisation d'un rituel de malédiction suivant la visite programmée avortée des installations de la maison mère) : pourquoi cette série de volte-face, cette collaboration revendiquée, intégrée à une opposition stratégique plus ou moins larvée de la part du roi, et qui se radicalise dans un rejet absolu de ce projet aquacole à la fin ?

De la complexité politique des relations historiques entre l'État et la royauté antankaraña

Une réponse possible à la première interrogation renvoie à la capacité prêtée au souverain antankaraña d'influer sur l'offre de travail

fournie par la population locale, et de peser sur les choix électoraux des paysans, éleveurs et pêcheurs habitant la région de l'Ankaraña. Cette négociation se déroule en effet en pleine campagne pour l'élection de conseillers provinciaux qui siégeront aux assemblées des provinces autonomes, instituées par une politique de décentralisation conférant aux régions une certaine autonomie administrative, financière et législative (loi statutaire). Or, les crevettes représentent une « ressource stratégique » dans le contexte des plans d'ajustement structurel imposés par le FMI à un État malgache déjà passablement endetté, puisqu'elles constituent une des premières sources de devises, et l'un des trois premiers produits à l'exportation avec le café, la vanille et le girofle. Le statut de cette ressource est donc en question quant à la possibilité éventuelle pour des autorités régionales de capter une partie des redevances liées à l'allocation des droits de pêche et d'exploitation (Goedefroit *et al.*, 2002).

Les tensions contemporaines au sein même de l'appareil d'État entre centralisme et fédéralisme, se retrouvent au niveau de la place ambiguë allouée au souverain antankaraña, en tant que représentant d'une certaine autorité régionale, dans le cours de ces négociations : d'un côté la décision semble déjà prise au niveau de l'autorité centrale, mais de l'autre, l'implication et la collaboration des autorités locales à la mise en place de ce site agro-industriel paraissent incontournables aux yeux mêmes des partisans du centralisme. Si les représentants de l'État malgache attribuent au roi une telle influence et une telle position de médiateur et de représentant des populations locales, c'est d'abord en raison du statut particulier de la terre, et des modalités locales spécifiques de gestion, d'usage et de contrôle de ses ressources comme de ses produits (faune, flore, paysages, forêts). Le point central en effet à l'intelligibilité de ces « énigmes », est l'absence quasi-généralisée d'un titrage officiel et d'un bornage légal systématique des terrains dans la plupart des régions, dont évidemment celle du nord. Les droits d'implantation et d'usufruit des nouveaux arrivants sont donc suspendus à la reconnaissance pratique par leurs voisins de leur effectivité. La légitimité de l'accès aux terres cultivables en milieu rural s'effectue, et est principalement réglementée dans le cadre de rapports de parenté où les notions d'antériorité et d'ancestralité jouent un rôle prépondérant. Les familles défrichant de nouvelles terres et y ensevelissant leurs morts, peuvent ainsi instituer leur descendance en tant que *tômpontany*, c'est-à-dire comme ayants droit, à la fois

maîtres et responsables de la terre et de l'endroit. Cette opposition statutaire *tômpontany/vahiny* (autochtone/étranger) est au cœur des dynamiques de stratification sociale prégnantes dans les campagnes, du fait de la rareté des terres cultivables, alors que la majorité de la population (80 %) vit encore de l'agriculture et de l'élevage. Elle est présente à la fois au plan spatial (répartition géographique de la population dans les villages selon leur antériorité), économique (accès direct ou indirect – métayage, fermage – aux terres) et politique (participation aux décisions locales dans les assemblées villageoises). Bien qu'officiellement une grande partie des terrains relève du domaine de l'État, les gens sont donc habilités légalement à défricher, cultiver et s'installer dans ces zones. Mais cette appropriation des lieux est supervisée par les groupes déjà anciennement implantés. Or, les membres de l'appareil monarchique, de par leurs sépultures familiales et les tombeaux de leurs rois défunts, peuvent revendiquer le statut de plus anciens occupants dans maintes parts de la région nord, et s'arroger à ce titre le contrôle de l'accès des nouveaux venus aux ressources naturelles locales. Une mise en perspective historique est donc ici nécessaire pour comprendre la spécificité de l'assise contemporaine de cet appareil monarchique dans la région, et la nature de sa présence renouvelée au cœur de l'État républicain malgache depuis les temps précoloniaux jusqu'à l'indépendance, de la période socialiste révolutionnaire à l'installation dans les années 1990 d'un régime démocratique et libéral de transition vers un État républicain laïc[8].

L'intégration de l'appareil monarchique à l'État colonial et postcolonial centralisé

La principale reconstitution historique de la fondation du royaume antankaraña (Waast, 1973) opte pour une organisation segmentaire à ses débuts, proche d'une forme de démocratie clanique. Dans le contexte particulier du XVIIe siècle (menaces expansionnistes du royaume sakalava du Boina), une branche dynastique sakalava, les

8. Je renvoie au préambule et à l'article premier de la constitution malgache contemporaine faisant sienne la Charte internationale des droits de l'homme, et déclarant le peuple malgache organisé en un État-nation laïc, républicain, et démocratique, soucieux de lutter contre l'injustice, les inégalités et les discriminations fondées sur le sexe, le degré d'instruction, la fortune, l'origine, la race, la croyance religieuse ou l'opinion.

Zafinifotsy, pourchassée par une autre branche aristocratique (les *Zafinimena*), aurait conclu une alliance politique avec les populations autochtones du massif de l'Ankaraña et du delta de la Mahavavy. La fondation de cette chefferie royale aurait eu pour singularité de ne pas reproduire à l'identique le dispositif d'autochtonie sakalava, fondé sur l'édification d'un État segmentaire expansionniste, multipliant les conquêtes militaires grâce à son monopole de la traite esclavagiste et des armes obtenues en échange, et redistribuant territorialement la population soumise par ses conquêtes, selon un processus de fusion et de fission lignagère, placé sous le contrôle de branches nobles et roturières puissantes. À la fondation du *fanjakana* antankaraña, entité politique dont l'existence est attestée par le marchand Nicolas Mayeur à la fin du XVIIIe siècle lorsqu'il visite le roi Lamboeny, serait donc plutôt corrélé un rassemblement particulier de la population locale : celle-ci aurait fait « corps politique » derrière la puissance reconnue aux ancêtres royaux *Zafinifotsy* à pouvoir jouer les médiateurs privilégiés dans l'arbitrage des conflits lignagers locaux, afin de préserver une forme d'autonomie relative vis-à-vis de l'État segmentaire sakalava. Un rassemblement qui n'aurait donc pas tant été basé sur la contrainte et la violence, que sur la base d'une négociation et d'un projet politique mobilisateur, autour de la forteresse naturelle du massif de l'Ankaraña.

Ce bref rappel historique permet de comprendre la façon dont le royaume et l'appareil monarchique antankaraña tirent pour l'essentiel leur configuration actuelle des transformations induites par la colonisation (1895-1960), et non de la période pré-coloniale. Durant cette dernière, le pouvoir royal antankaraña apparaît en effet localement circonscrit et tributaire des alliances politiques et matrimoniales avec les chefferies du nord et les réseaux commerciaux de l'océan Indien. Au contraire, sous le joug de la colonisation française, il gagne en puissance et en autonomie vis-à-vis de sa base lignagère roturière et de ses anciens alliés, tout en s'inscrivant désormais dans le giron de l'État colonial. Les débuts difficiles de la colonisation française (1895-1914), à la recherche d'une main-d'œuvre et d'une autorité politique souveraine légitimée, vont se concrétiser par la mise en place d'une structure d'autorité à la fois localisée et directement rattachée au gouvernorat général de l'île, suffisamment implantée et reconnue parmi la population, pour fixer celle-ci au sol, la taxer et la faire travailler dans les plantations ou la construction de ponts et de routes.

La noblesse et les groupes roturiers proches de la branche dynastique au pouvoir vont occuper ces différents postes, dont le plus élevé sera réservé au roi antankaraña, institué gouverneur indigène à titre politique, et assigné à résidence dans le chef-lieu de la région (Ambotaharañana, Ambilobe). Les populations locales vont être regroupées et sédentarisées arbitrairement dans des agglomérations créées autour des sites productifs, des voies de communications et de transport, et des administrations militaires et civiles[9]. Des travailleurs migrants en provenance de toute l'île et des archipels voisins (Comores, Mayotte, Réunion), vont être acheminés dans la région par milliers vers les plantations et ces agglomérations. Ils vont s'installer progressivement dans les zones reculées et difficiles d'accès, pour échapper à la fois à l'autorité des colons et à celle de l'appareil monarchique antankaraña, régnant sur les réserves indigènes, créées pour contrecarrer le mouvement nationaliste défendant les paysans victimes de spoliation foncière (Randrianja, 1987).

Les conséquences importantes de la colonisation vont donc être à la fois l'établissement d'un peuplement régional mixte et hétérogène, et l'institutionnalisation d'un pouvoir royal unilatéral, détenu par les groupes nobles et roturiers ayant intégré la bureaucratie coloniale, qui se trouveront ainsi en position de force à l'indépendance (1960) pour occuper les fonctions électives régionales (maires, conseillers communaux, etc.). L'état socialiste et révolutionnaire, dirigé par le président Ratsiraka jusqu'en 1991, renforcera paradoxalement cette situation, en encourageant la malgachisation de l'enseignement, la nationalisation de l'économie par des pratiques clientélistes[10], et le retour aux modes de vie et de gouvernement populaires dits ancestraux, afin de promouvoir à l'échelle nationale, un lien social bâti autour de valeurs fraternelles telles que le *fihavañana*, cette solidarité et cette équité pratiquées au nom des relations de parenté. Ce qui aux yeux de l'État malgache était censé reconstituer le lien national fraternel entre tous les Malgaches (la célébration des rituels ancestraux royaux régio-

9. Voir la règle des *telopolo tafo* (pas moins de 30 toits dans chaque agglomération) (Waast, 1973).

10. Toutes les grandes entreprises de la région nord furent successivement dirigées par les cadres du parti unique au pouvoir, recrutés notamment parmi les familles de notables régionaux au nombre desquelles celles de la royauté.

naux[11]), fut en réalité interprété par les membres de la royauté antankaraña, comme la reconnaissance de leur singularité et de leur aptitude à résister à toute forme d'incorporation à un État centralisé et nationalisé (Walsh, 2001). Cette ambiguïté persévéra dans les années 1990, avec le financement et le soutien logistique accordés aux grands rituels royaux antankaraña par le président Ratsiraka, en échange des manifestations médiatiques de soutien, et des campagnes électorales du roi entreprises en sa faveur. Celles-ci étaient notamment destinées à contrecarrer le prestige de son opposant et rival déclaré à la course à la présidentielle, originaire lui-même de la région nord, mais affilié aux réseaux catholiques développés parmi les travailleurs migrants du début du siècle. Aussi, les éléments contemporains les plus déterminants dans l'évolution des rapports entre la royauté antankaraña et l'État malgache, furent sans conteste l'ouverture libérale et la décentralisation imposées à l'économie et à l'État malgache, dans le cadre des plans d'ajustements structurels proposés par le FMI et la Banque mondiale depuis le milieu des années 1980.

Une communautarisation de l'appareil monarchique parallèle à la libéralisation de l'État malgache

Une des nombreuses conséquences de la décentralisation, outre l'institution d'une démocratie parlementaire, fut en effet l'établissement d'un cadre législatif délimitant la notion de patrimoine naturel et culturel, destiné à réglementer l'accès des populations et des entrepreneurs aux terres et au littoral relevant du domaine de l'État. Ainsi, devant l'insistance récente des bailleurs de fonds à privilégier un développement durable et des relations multilatérales favorisant les instances de concertation et d'orientation des actions de développement au niveau régional et multilocal, une loi malgache a récemment appelé à la constitution de « communautés de base », considérées comme des personnalités juridiques dignes de servir d'interlocuteurs aux différents agents de l'État et du développement. La loi de septembre 1996 (96-025)

11. Toutes les grandes manifestations rituelles publiques antankaraña sont de fait sponsorisées financièrement par le gouvernement malgache, qui n'hésite pas à chaque occasion à envoyer l'un de ses représentants prononcer un discours – *kabary* –, au nom du président, pour rendre hommage à la pratique des coutumes ancestrales – *fombandrazaña*.

consacre ainsi la décentralisation de la gestion des ressources renouvelables (forêts, faunes et flores sauvages aquatiques et terrestres, eaux, territoire de parcours), relevant du domaine de l'État ou des collectivités territoriales, en fournissant un cadre légal pour le transfert contractuel de la gestion de ces ressources, des services de l'État à ces « communautés de bases ». Cette loi fonde l'existence des contrats Gelose (Gestion locale sécurisée), passés entre l'État, la collectivité territoriale (commune), et « toute association légale ou groupement volontaire d'individus, unis par les mêmes intérêts et obéissant à des règles de vie commune, regroupant selon les cas les habitants d'un hameau, d'un village ou d'un groupe de villages » (Aubert, 2002). Le mode de représentation de ces groupements est laissé à l'initiative des membres de ces communautés de base. Ces contrats permettent donc d'institutionnaliser des acteurs collectifs locaux comme des gestionnaires potentiels de « patrimoines naturels et culturels », en leur assurant une sécurisation foncière relative (l'État reste propriétaire de la terre mais aucune personne morale ou juridique n'est autorisée à revendiquer de titres fonciers sur ces terres en dehors de l'accord de la « communauté de base » occupant ces terres). Cette sécurisation foncière relative est doublée d'une « maîtrise exclusive du sol et de ses ressources » (Aubert, 2002) par les « communautés de base », sur la base légale d'un droit coutumier (*dina*[12]).

Dans ce contexte, l'évolution récente de l'appareil monarchique antankaraña ne surprendra pas. Antérieurement, les principaux représentants des six clans nobles de la royauté étaient théoriquement conviés à participer à une forme d'assemblée royale, où ils pesaient de tout leur poids sur les questions de succession. Disséminés dans toute la région nord, ils y côtoyaient de plus lors des grands rituels royaux, l'ensemble des conseillers roturiers (*manantany, fahatelo, rangahy*) dont les charges étaient exclusivement réservées aux membres des grandes familles roturières, et transmises de père en fils. Ces conseillers royaux roturiers étaient et sont toujours d'ailleurs, les véritables médiateurs et intercesseurs entre le roi et le peuple : ils représentent auprès

12. L'ensemble des membres de la communauté de base est donc soumis au *dina*, un accord entre les membres d'une communauté où chaque membre a marqué son adhésion par des serments ou des imprécations dans lesquels sont formulés des sanctions ou malédictions en cas de non respect des engagements (Aubert, 2002 : 114).

du roi la population et auprès de la population le roi[13]. Le nombre total de conseillers roturiers a toujours été très difficile à évaluer, car cette transmission héréditaire n'est activée et reconnue par le roi qu'au cours de cérémonies d'intronisation, souvent en fonction du caractère stratégique du lieu où ces conseillers résident et vivent : ce sont donc des réseaux « dormants », dont la teneur et la force des liens les rattachant à la personne du souverain et de son entourage sont fonction du travail d'entretien et de développement des obligations rituelles réciproques. Une des particularités remarquables de cet appareil monarchique est à ce titre l'association maritale fréquente aujourd'hui de ces conseillers royaux (notamment les *fahatelo*) avec les grandes possédées royales (*sahabe*), habitées lors des cérémonies par les ancêtres *Zafinifotsy*[14].

Aussi, l'existence de cette assemblée royale de conseillers nobles et roturiers à l'échelle du royaume était jusqu'à maintenant plutôt d'ordre virtuel et épisodique, même si dans certaines agglomérations, les représentants de l'appareil monarchique pouvaient être très bien implantés et considérés comme des notables dans la vie quotidienne. Or, le vote d'une loi sur les « communautés de base » s'est accompagné dans la région nord d'une institutionnalisation de cette assemblée royale virtuelle, sous la forme d'une association légale à personnalité juridique, dont les statuts ont été officiellement déposés en 1997. La

13. Leurs fonctions sont multiples : ils reçoivent les dons en argent et en riz pour le roi de la part du peuple, et organisent les collectes en prévision des grands rituels. Ils diffusent les informations concernant les grands rassemblements rituels et les coutumes ancestrales à respecter (*fady*), ils supervisent les travaux concernant les lieux sacrés, ils organisent les grandes cérémonies royales en conjonction avec les nobles en s'occupant de la logistique. Ils présentent au roi les cas de dispute et de conflits entre lignages, entre familles, ou entre individus. Ils participent dans les villages à la résorption des conflits en tant que conseillers écoutés de par leur prestige personnel et leur réputation. Il existe chez les nobles un statut similaire sur le plan fonctionnel qui est celui d'*anadoany*, et un statut spécifique pour une femme représentant toutes les nobles, celui de *Ndramavibe*, mais ce ne sont pas des charges se transmettant héréditairement.

14. Ainsi dans quasiment tous les lieux sacrés (*doany* d'Ampasinanteñiny, *doany* d'Ambavanankaraña, etc.) résident en couple un *fahatelo* et une possédée royale, responsable du lieu sacré ancestral. Le dernier niveau, et non pas le moindre de l'appareil monarchique est en effet le statut de *saha be*, de possédée royale, qui sont exclusivement des femmes, reconnues par le roi comme étant le siège d'une réincarnation régulière de Tôntoaniarivo, l'aïeul des *Zafinifotsy*, et vivant à chaque fois à proximité du *doany* et *valamena* où se dresse la pierre le commémorant *(ôrimbato)*.

communauté des Ankarabe, ou *communauté* antankaraña *traditionnelle* est ainsi le nom de cette association, avec le roi comme président d'honneur. L'existence de cette association repose selon ses statuts (article 4), principalement sur la protection et la préservation des lieux sacrés de la royauté, et la délimitation et la répartition des charges et des responsabilités parmi les conseillers royaux pour chaque lieu sacré recensé[15]. Sa structure interne était en cours d'élaboration au moment de la négociation, et reposait sur l'élection à venir d'un bureau de l'association choisi par des mini-structures homologues composées de membres élus localement, et implantées dans chaque village ou chaque commune rurale[16]. La particularité de cette institutionnalisation, qui ressemble à la création *ex nihilo* d'une communauté de base, est donc la transfiguration d'une entité mouvante et non centralisée (l'assemblée royale) en une organisation pyramidale centralisée sur une base collégiale : de membres dispersés sur tout le territoire approximatif du royaume et ne se connaissant pas forcément entre eux (bien que concentrés dans certains lieux phares), se regroupant en certaines occasions rituelles, l'on passe ainsi à des membres actifs et organisés, reliés entre eux de façon permanente, par l'entremise des nobles du royaume habitant en ville, et composant pour la plupart les élites côtières du Nord de Madagascar. L'institutionnalisation de cette communauté des *Ankarabe* s'accompagne de plus, d'une canonisation de la liturgie antankaraña, de ses coutumes « ancestrales » (*fomba*) et de ses interdits sacrés (*fady*), répertoriés, listés et écrits sous la forme d'un règlement intérieur propre au statut de l'association, et valable pour chacun de ses membres. Dans ces conditions, les modalités d'implantation régionale parmi la population de cet appareil monarchique modernisé,

15. Les autres objectifs mentionnés dans ses statuts sont les suivants : éduquer et transmettre aux nouvelles générations le respect et l'amour des coutumes de la terre et des ancêtres, expliquer au peuple et aux étrangers les coutumes et les interdits à respecter, préparer l'accomplissement des cérémonies ancestrales selon la coutume, préparer le développement régional économique, social et culturel, valoriser la culture locale (artisanat, chants, danses, produits, talents), renforcer les relations, la solidarité, l'amitié et l'amour entre les Malgaches, protéger l'environnement, et inciter les jeunes à s'impliquer dans les objectifs de l'association et à y prendre des responsabilités.

16. Chaque bureau villageois devrait être composé de membres roturiers et nobles, aurait à élire ses représentants et ses trésoriers, participant ainsi à la désignation du comité directeur de l'association.

prennent une importance cruciale pour notre propos si l'on veut saisir plus précisément les enjeux de la négociation étudiée.

De la complexité culturelle des rapports sociaux entre la royauté et la population locale

On attribue au roi antankaraña dans cette négociation, une position de médiateur obligé entre l'État malgache, les investisseurs étrangers, et la population. Cette position est en outre revendiquée activement par le souverain local pour la gestion régionale des ressources écologiques et financières, au nom de son pouvoir royal et de son statut autoproclamé de leader d'opinion. Comment dans ces conditions envisager la nature de ce pouvoir royal et les particularités de ce statut à l'échelle locale ?

Je proposerai ici une réponse combinant trois points :

– d'abord l'identification de ce pouvoir comme fondamentalement religieux, du point de vue de ses sanctions, comme de sa légitimation (la puissance invisible des ancêtres royaux *Zafinifotsy*), et comme fondamentalement axé sur la capacité à rassembler une partie de la population locale dans le cadre d'actions collectives, sur la base d'une mobilisation et d'une activation de « schèmes[17] » inhérents à certaines pratiques locales d'occupation des lieux, de gestion des ressources, et de régulation des relations humaines ;

– ensuite l'organisation effective de ce pouvoir au sein d'un appareil monarchique, comme condition sociale de son déploiement et de son existence parmi la population locale ;

17. La notion kantienne et piagétienne de schème, remise sociologiquement à jour par Bourdieu (cf. le concept d'« habitus » en tant que « système de schèmes de perception, d'appréciation et d'action, inscrit dans le corps par les expériences passées et permettant d'opérer des actes de connaissance pratique »), est en effet idéale pour penser l'articulation du fonctionnement cognitif individuel au fonctionnement des univers sociaux dans lesquels les individus se trouvent plongés et immergés. Dans cette perspective, les schèmes sont des réseaux neuronaux d'éléments d'informations fortement articulés les uns aux autres à la suite d'apprentissages répétés, représentant des concepts génériques emmagasinés dans la mémoire (en l'occurrence le concept de *tômpontany* et celui de *rady*, de *tsodrano*, *i. e.* de bénédiction ancestrale).

– enfin la relativisation de ce pouvoir, comme étant l'une des modalités parmi d'autres, des types d'autorités effectives et des voies du salut reconnues comme légitimes par la population locale, du fait de l'urbanisation, du peuplement hétérogène, et de l'implantation inégale sur tout le territoire proclamé du royaume, de cet appareil monarchique.

De la sacralité du souverain antankaraña au principe d'antériorité

Le pouvoir royal antankaraña n'a rien d'absolutiste en son essence. Il est au contraire totalement immergé dans le fonctionnement d'un appareil monarchique présent dans certaines zones géographiques précises (région de la Sirama à l'ouest et au nord d'Ambilobe, région au nord d'Ambatoharañana, région de Beramanja). Le souverain antankaraña est en réalité, pour prolonger une image de Walsh, plus le « barycentre » d'un système politico-religieux, que le sommet d'une pyramide sociale hiérarchisée, comme tendrait à vouloir l'insinuer l'organisation statutaire de la nouvelle association des représentants de la monarchie. L'administrateur Vial (1954 : 15) remarquait déjà, dans les années 1950, que le roi ne disposait pas du pouvoir exécutif et « n'avait rien de commun avec ces roitelets ou ces tyranneaux primitifs qui d'un mot faisaient obéir des centaines ou des milliers d'hommes. Quand le roi veut prendre une décision, il convoque son conseil et lui soumet sa proposition : le conseil décide, il a seule voix délibérative et s'il refuse, le projet royal est rejeté ».

Le roi est donc pensé comme régnant mais ne gouvernant pas et c'est l'assemblée composée des nobles et des chefs de lignages roturiers les plus puissants par leur autochtonie ou par leurs services rendus à la royauté qui est en mesure de statuer définitivement sur les décisions concernant l'organisation politique du royaume, même si ces décisions doivent être en dernier ressort entérinées par le roi qui, en les faisant siennes, les légitime de sa sacralité (*Hasiñy*). Le roi est en effet considéré de son vivant, comme le réceptacle premier de la force vitale ancestralisée (*hasiñy*) : il peut être ainsi perçu comme le garant de la continuité du peuple antankaraña, de l'équilibre du climat, de la prospérité des cultures et de la santé des gens [18]. Il est, en tant que

18. Cf. page suivante.

futur ancêtre et participant de la même chaîne généalogique que ses ancêtres royaux défunts, une personne «*masiñy*», c'est-à-dire sainte. Ce terme connote en effet l'idée de ce qui est propre, de ce qui dure, résiste au temps, et qui est efficace parce que pur (*madio*) : il fait référence par extension à l'institution d'une parole qui ne ment pas (*masimbava*), ne trompe pas et exprime la volonté collective (Berger et Branchu, 2004). Seuls les rois passés et présents sont considérés comme *masiñy*, parce que détenteurs du *Hasiñy*.

Le point important est que ce caractère sacré des souverains est corrélé à leur «enracinement» dans la terre, et fait d'eux les plus anciens occupants de la région à ce jour répertoriables[19]. La présence de leurs restes desséchés et inhumés en ces lieux transforme du coup la région de l'Ankaraña en terre ancestrale royale sacrée (*tanindrazaña*), en rappelant leur règne sur toute la région au XVIIIe siècle. Dans la perspective «traditionaliste», cette présence matérielle des ancêtres royaux *Zafinifotsy* sur le sol de l'Ankaraña, institue théoriquement le souverain régnant de la région comme le premier *tômpontany* (maître du sol) de la région.

C'est à ce niveau de correspondance idéologique entre la notion d'antériorité et de bénédiction ancestrale royale (Bloch, 1986) que les modalités d'implantation de l'appareil monarchique se font le mieux sentir : celui-ci est en effet présent et dûment reconnu dans les campagnes pour sa capacité à conserver et à défendre l'ascendance des *tômpon-*

18. Toute une série de pratiques spécifiques sont ainsi attachées à sa personne : les gens ne doivent pas le toucher en public ou le saluer de la main, on ne doit pas sortir de chez lui en lui tournant le dos, ni manger et dormir avec lui, ses «sujets» et ses conseillers le saluent en faisant un geste de la main symbolisant le fait de s'asperger d'eau, marque de la bénédiction ancestrale rituelle. Il existe même un vocabulaire spécifique attaché à la description de ses actions et de ses qualités (ce qui est associé avec le roi n'est jamais terminé – *vita, nefa* –, mais pousse et croît ; le roi ne meurt pas mais s'incline – *mihilaña* –, son nom historique de souvenance – *fitahiaña* – est différent du nom de son vivant, etc.). Walsh (2001) relève cependant que certaines barrières et obligations ne sont plus de rigueur lorsque le roi incarne la communauté antankaraña vis-à-vis d'étrangers à la communauté (État, ONG, investisseurs...).

19. Les rois défunts pré-islamiques (avant le milieu du XIXe siècle) ont en effet été placés dans les grottes du massif de l'Ankaraña (*andavaka*), tandis que les rois musulmans ont rejoint le cimetière d'Ambatoharañana édifié au début du siècle (*anjombavôla*).

tany sur les *vahiny*, c'est-à-dire les autochtones vis-à-vis des gens de passage ou s'étant installés récemment dans la région. Et la concrétisation de cette ascendance est d'abord manifeste dans l'ensemble des pratiques rendant compte du poids de l'existence des ancêtres au quotidien. Seuls en effet, certains nobles (*andriana*), et à plus forte raison le roi, ont le pouvoir et le monopole de pratiquer les prières ritualisées (*jôro*) adressées aux ancêtres royaux (même s'ils peuvent parfois autoriser un conseiller roturier prestigieux à les réaliser) pour obtenir le *Hasiñy*. Cette qualité distinctive des nobles, et plus particulièrement du roi, fait de celui-ci le *tômpondrazaña* par excellence, c'est-à-dire à la fois le gardien et le propriétaire d'une relation de filiation aux ancêtres royaux ayant régné avant lui. Il est ainsi considéré par la grande partie de la population adhérant au culte des ancêtres comme le médiateur privilégié de leurs souhaits et de leurs attentes comme des volontés de ces derniers, et appréhendé en même temps comme l'obligé de ces ancêtres vis-à-vis des responsabilités qui lui incombent dans la célébration de leur mémoire et l'entretien de leurs tombeaux[20]. Il est habilité à ce titre à édicter un certain nombre de tabous sacrés (*fady*[21]) traduisant la volonté de ses ancêtres.

Il y a donc une forte compatibilité en milieu rural entre le culte des ancêtres (qu'ils soient royaux ou lignagers) et la revendication du rapport *tômpontany/vahiny* comme seul légitimé à différencier à la base les individus, dans leurs accès à l'utilisation des ressources

20. Ainsi, il est de son devoir de veiller à la fois, en tant que représentant du lignage royal, à ce que les gens participent aux grands rituels royaux antankaraña (*ziara, tsangan-tsaiñy, fisehaña*) invoquant et commémorant les ancêtres royaux *Zafinifotsy*; et en tant que représentant de la population, à ce que ses propres ancêtres assurent à celle-ci leur bénédiction en échange du respect des coutumes ancestrales.

21. Les *fady* sont des interdits prévenant un certain type d'action dans un lieu en rapport avec une certaine situation codée et répertoriée (ne pas faire cela en cas de...). Ils peuvent être collectifs, et concernent dans ce cas tous les individus confrontés au lieu et à la situation (*fady* de la terre, *fady* lignagers); ou individuels, et ne s'appliquer alors qu'à l'action de la personne concernée par cet interdit (*fady* personnels). Dans tous les cas, les *fady* sont des interdits dont l'origine et l'institutionnalisation sont rapportées à la volonté d'ancêtres royaux ou lignagers mythiques ou réels. Les génies forestiers (*tsiñy*) et les esprits de la terre (*hiañan-tany*) peuvent être eux aussi à l'origine des *fady*. Les médiateurs humains traduisant cette volonté, sont les *moasy, ombiasy, mpisikidy* (devins, magiciens, guérisseurs, géomanciens) d'une part, le roi *(ampanjakabe)*, les prêtres lignagers *(ampijôro)* et les possédés *(tromba)* d'autre part.

locales d'allocation et d'autorité[22]. Le lien aux ancêtres fondateurs du lieu d'implantation est en effet déterminant, puisqu'en dehors de toute immatriculation du terroir par les services topographiques de l'État[23], c'est dans la capacité à pouvoir revendiquer généalogiquement un rapport de filiation avec les ancêtres fondateurs du regroupement communautaire, ou d'alliance avec les descendants de ceux-ci, que se fonde la légitimité des prétentions à pouvoir occuper le sol et travailler la terre pour le propre compte de son foyer. L'absence de liens généalogiques mobilisables place l'individu dans la position inconfortable de « *vahiny* », le situant dans des liens de dépendance très forte vis-à-vis de ses « hôtes[24] ».

Seulement, si les gens reconnaissent la sacralité du roi due à cette position médiatrice entre les morts et les vivants, ils ne le consultent en fait aujourd'hui véritablement, et ne suivent « ses » décisions, que dans de rares cas : l'organisation d'un rituel royal, d'une cérémonie d'inauguration de travaux concernant un lieu sacré, des funérailles d'une personnalité importante, bref, toutes les occasions de la vie sociale où les ancêtres royaux *Zafinifotsy* sont censés être intéressés au bon déroulement des événements du fait qu'ils sont honorés ou conviés à bénir leurs descendants et partisans. Dans les autres cas de figure (consignes de vote électoral, boycott organisé, etc.) prévaut de fait la règle du *tsy mahazo mamaly* (ne pas contester la parole du roi) : on écoute poli-

22. Voir Giddens (1984 : 82, 320) : « La domination dépend de la mobilisation de deux types de ressources. Les ressources d'allocation (matières brutes, techniques et moyens de production, biens et services produits) font référence aux formes de capacité transformatrice qui permettent de contrôler des objets, des biens ou, plus globalement, des phénomènes matériels. Les ressources d'autorité (organisation des relations des êtres humains en association mutuelle dans l'espace-temps social, constitution des chances d'auto-développement et d'expression de soi), font référence aux formes de capacité transformatrice qui permettent de contrôler des personnes, ou acteurs. »

23. Cette immatriculation est tellement aléatoire (corruption, déficience des services – cartes perdues ou non mises à jour), et non systématiquement étendue à toutes les agglomérations, que les résidents locaux ne peuvent que difficilement y faire appel en cas de litige, et qu'il est beaucoup plus pratique de gérer les problèmes fonciers dans un cadre d'interconnaissance, où la mémoire collective est mobilisée en accord avec certaines pratiques culturelles locales.

24. Bien que sur les fronts migrants pionniers cette dépendance puisse s'inverser sous certaines conditions. Voir le travail de Goedefroit (2002 a) centré sur cette dynamique.

ment l'opinion du roi, mais l'on n'en pense pas moins en agissant selon ses propres intérêts et ceux des groupes de parenté et de sociabilité auxquels l'on est par ailleurs rattaché localement. Les conditions de réunion et de mise en rapport des différents conseillers nobles et roturiers les uns avec les autres, pour la prise en commun des décisions, et l'initiation d'actions collectives pour les faire respecter, sont donc déterminantes pour l'exercice du pouvoir royal. Plus les occasions de rencontre et les thèmes de délibération sont limités aux questions de succession et d'organisation des cérémonies ancestrales, et moins l'organisation de l'appareil monarchique permet l'exercice d'un pouvoir exécutif. Plus, à l'inverse, sont institutionnalisées et sécularisées la fréquence et les occasions pour les membres de l'appareil monarchique de se rencontrer et de discuter au niveau local de secteurs d'activités relevant de l'existence quotidienne, et plus il y a la possibilité d'instituer au travers d'un mécanisme démocratique de représentation (des bureaux villageois au comité directeur de l'association), l'existence d'un pouvoir royal exécutif.

Des rapports entre les autochtones et leurs « hôtes »

Si la force de la contrainte de la décision royale est directement proportionnelle au nombre de personnes appartenant à l'appareil monarchique et la soutenant activement, ce nombre n'acquiert une influence qu'à la mesure du statut qui leur est reconnu en chaque localité où cet appareil est implanté. Or, d'une part l'implantation de cet appareil monarchique sur tout le royaume « officiel » est, on l'a vu pour des raisons historiques, très inégale selon les différentes agglomérations urbaines et rurales. Et d'autre part, le statut reconnu aux conseillers royaux dépend lui-même de l'allégeance des populations à l'idéologie ancestrale et de l'insertion de ces dernières dans des rapports de parenté avec les représentants de la royauté. Autrement dit, d'un côté il existe nombre d'agglomérations dont les caractéristiques sont à la fois fonction de leur fondation (avant/après la colonisation) et de leur spécialisation économique (village de pêcheur, village de plantations, village minier, village d'éleveurs, centres industriels et tertiaires urbains) : certaines sont exclusivement composées de membres de l'appareil monarchique (Nosy Mitsio) ou de travailleurs migrants (villages antandroy et anjouanais de la Sirama), d'autres ont été fondées par ces derniers, mais accueillent aujourd'hui une majorité de migrants,

d'autres encore ont été fondées par des migrants dont la descendance peut à juste titre se revendiquer comme autochtone (*tômpontany*). Et de l'autre côté, il est nécessaire de prendre en compte la façon dont la marchandisation et la monétarisation progressive tout au long du XXe siècle des activités productives et des échanges de biens et de services se sont accompagnées, avec l'accélération des flux migratoires, à la fois d'une diversification de l'offre religieuse et d'une transformation des structures familiales résidentielles, tant au niveau de la taille que de la profondeur généalogique de celles-ci (Ottino, 1965; Baré, 1986; Goedefroit, 2002 a).

Toute une gamme de structures familiales encadrent aujourd'hui ainsi à la campagne comme à la ville la socialisation des individus, mais ne se révèlent plus suffisantes ni opérantes pour gérer l'organisation du travail commercial, agricole ou halieutique, et créer ainsi de la solidarité sociale autour des nouvelles formes d'activités productives émergentes. Il en résulte l'apparition progressive depuis une trentaine d'années de groupes de coopération et de solidarité ayant des logiques d'affiliation dépassant le cadre familial et cherchant à unir des ensembles d'individus indépendamment des rapports de parenté. Parmi ces groupes figurent principalement les associations légales et étayées sur des bases religieuses (chrétiennes, musulmanes), syndicales (associations de pêcheurs traditionnels), ou ethniques (associations d'originaires centrées sur le rapatriement du cadavre au tombeau familial d'origine[25]), ce phénomène associatif s'amplifiant notamment sur les fronts pionniers du saphir ou de la pêche à la crevette (Goedefroit *et al.*, 2002).

Ce contexte est concurrentiel dans la mesure où les mouvements évangélistes et pentecôtistes, aussi bien que les confréries musulmanes et les prédicateurs wahhabites (Berger et Branchu, 2004) se disputent la recomposition des solidarités sociales en proposant chacun une théodicée du bonheur et de la souffrance (Weber, 1996). L'honneur, la puissance, la possession et la jouissance, tout comme la maladie,

25. Rabeherifara (1987) note que la salle municipale de la Sirama est utilisée près de 300 fois dans l'année par ces différents types d'associations et relève que la majorité des ouvriers sont membres d'une association d'originaires et économisent pour investir dans la construction d'une maison dans leur pays d'origine.

l'injustice, la misère, la mort et les infortunes sont autant d'indices de la réussite ou de l'échec des nouvelles formes d'intégration sociale, autant de réévaluations pratiques de la discordance vécue entre le mérite et la destinée. La capacité de l'appareil monarchique antankaraña à défendre les intérêts des autochtones (*tômpontany*) face aux migrants (*vahiny*), et leur assurer un contrôle de l'accès et de l'usage des ressources d'autorité et d'allocation se trouve par conséquent remis en cause. Car cette capacité repose en définitive sur l'adhésion des populations locales à l'autorité ancestrale royale et à la reconnaissance de la puissance effective des ancêtres royaux *Zafinifotsy* (*tromba antandrano*), dans le façonnement du cours de leur existence. Cette quête de la bénédiction ancestrale (*rady*) comme « voie du salut » est entamée en effet pour le surcroît d'efficacité (*masiñy*) qu'elle est censée conférer à l'activité humaine, en garantissant que le cours des événements, quels que soient les causes, les intentions et les hasards qui l'affectent, s'orientera vers le succès des démarches entreprises et la satisfaction des espoirs engagés. Or, non seulement, le nombre d'entités invisibles auxquelles l'on peut faire appel pour obtenir ce surcroît d'efficacité dans le cadre d'activités rituelles assimilées à des coutumes ancestrales, est passablement élevé (génies forestiers – *tsiñy, kalanoro* –, esprits telluriques – *hiañan-tany, boribe* –, ancêtres lignagers – *razaña* –, esprits défunts – *tromba, lolo, njarinintsy* –), mais de plus, les agents religieux (possédés, guérisseurs, devins, prêtres lignagers) capables d'entrer en communication avec ces entités invisibles, ne sont pas tous affiliés à l'appareil monarchique antankaraña. Ce qui ajoute à la concurrence des voies du salut proposées déjà localement par les mouvements chrétiens et musulmans.

Des enjeux politiques et économiques propres aux rapports de l'entreprise à la royauté locale

Une fois tous ces éléments contextuels disposés en toile d'arrière-fond, il paraît beaucoup plus facile d'éclairer la conduite du roi lors des négociations avec l'entreprise crevettière. Une brève incursion

historique sur les transformations de l'appareil monarchique antankaraña a montré la façon dont celui-ci s'était bâti sur un jeu d'interactions constantes avec l'appareil d'État colonial et malgache, et avait en permanence « digéré » les prétentions hégémoniques de celui-ci, en se nourrissant des pratiques d'autochtonie tout en s'appropriant la fonction médiatrice et représentative qui lui était dévolue au sein même de cet appareil d'État. D'autre part, une analyse conjuguée du statut du souverain antankaraña au sein de cet appareil monarchique, et des modes d'implantation de ce dernier parmi la population locale, a révélé plusieurs caractéristiques du pouvoir royal contemporain : celui-ci est strictement religieux du point de vue normatif (sa capacité à inciter ou à empêcher de faire), prend sa légitimité dans les notions pratiques d'antériorité et de bénédiction ancestrale, et présente une grande fragilité du fait des rivalités dynastiques internes à l'appareil monarchique, de par l'importance locale des regroupements associatifs supplantant les relations familiales et du fait de l'autochtonie établie de populations migrantes étrangères à l'appareil monarchique, recherchant d'autres voies du salut que celles proposées par les ancêtres *Zafinifotsy*.

En définitive, c'est donc sa dépendance extrême par rapport à la reconnaissance populaire de son bien-fondé qui est apparue : l'absence de moyens de coercition physique étant le pendant du besoin impérieux de recueillir l'assentiment des gens ou de provoquer la peur de la vindicte des ancêtres royaux, comme préalable à son exercice effectif. Il peut donc sembler désormais évident que le roi n'ait à son actif, pour manifester son rejet du projet industriel, que la possibilité d'organiser des rituels de malédiction et de diffuser l'argument de la souillure de lieux sacrés et du non-respect des coutumes ancestrales élémentaires, pour espérer susciter une mobilisation populaire à l'encontre de ce projet (une fois les accusations de spoliation des terrains et d'expulsion des villageois écartées par la communication habile de l'entreprise).

Il demeure toutefois un certain nombre de points à expliquer (le contenu singulier de la table des négociations, la série de volte-face du roi, l'importance démesurée prise par le rituel d'installation) nécessitant des informations contextuelles plus spécifiques. Un des accords, l'interdiction de tout travailleur merina sur le site et l'embauche quasi-exclusive de travailleurs antankaraña, ne peut en effet manquer de frapper l'esprit. Le futur site aquacole est construit principalement autour de

deux villages de pêcheurs, Ambavanankaraña et Ampangahia, abritant chacun un *valamena* et une *ôrimbato,* auprès desquels se célèbrent chaque année le *fisehaña*, le bain des ancêtres royaux *Zafinifotsy*. Cette cérémonie commémore l'événement fondateur de leur existence en tant que *tromba antandrano,* c'est-à-dire en tant qu'esprits défunts d'une branche dynastique *Zafinifotsy* qui aurait disparu en se noyant par suicide collectif à l'embouchure de la *Loza* dans la région d'Analalava, pour échapper à la vindicte esclavagiste d'assaillants. Le principe du *fisehaña* est d'aller se baigner auprès des pierres sacrées (*ôrimbato*), dressées dans la mer pour représenter ces cadavres disparus, et leur demander ainsi la bénédiction ou l'accomplissement de vœux. Des centaines de personnes sur les quelques milliers de pèlerins annuels miment la noyade et réactualisent dans leurs corps cet événement dramatique autour de ces pierres au *doany* d'Ampasinanteñiny, proche de la ville de la Sirama. La particularité cependant de ce rituel est qu'il a lieu en trois endroits qui ont été investis dans les années 1990 par l'appareil monarchique, afin d'y imposer une présence royale contrebalançant l'afflux de migrants dans la région de l'usine de la Sirama, et dans celle du front pionnier crevettier. Le bain des possédés peut en effet théoriquement se dérouler dans n'importe quel endroit maritime. Le fait de proposer à la population des lieux sacralisés gérés par l'appareil monarchique et utilisés à date fixe massivement par les adeptes des cultes de possession, peut être ainsi envisagé comme une orchestration médiatique de grands rassemblements, à l'origine notamment de l'insertion de coutumes ancestrales élémentaires, communes au fonds culturel malgache, dans une liturgie antankaraña revisitée. Or, ce bain rituel s'organise autour d'une thématique similaire au *tsangan-tsaiñy* (le rituel d'intronisation royale et d'élévation du mât), qui est la nature des relations conflictuelles entre les Merina (appelés de façon méprisante *bôrizany*) et les Antankaraña (considérés comme un peuple uni derrière son souverain). Les Merina sont en effets assimilés historiquement dans les traditions orales (*tantara*) rejouées sur la scène rituelle, au pouvoir centralisateur confronté à la volonté autonomiste des locaux.

Cette opposition est dramatisée et canonisée dans le mythe du suicide collectif : celui-ci est en effet actuellement rapporté à l'attaque de troupes merina qui deviennent ainsi les assaillants responsables de la mort de ces princes *Zafinifotsy*, érigés en martyrs de l'autonomie locale, en préférant disparaître du monde terrestre plutôt que se

soumettre au joug de l'État naissant des Hautes-Terres, quitte à revenir ensuite, parés des attributs des puissances invisibles (*hasiñy*), posséder les descendants de leurs branches collatérales pour les aider et les conseiller. Le *fisehaña* fonctionne ainsi comme un pôle aimanté de pratiques religieuses communes à toute l'île, mais susceptibles d'entraîner les gens dans les récits et les pratiques ancestrales proprement antankaraña, en insistant par leur contenu sur la légitimité du pouvoir royal sur la région et le caractère autonomiste des pouvoirs locaux vis-à-vis de l'État central. L'installation de Merina à proximité de lieux sacrés instituerait leur descendance en tant que *tômpontany*, et irait directement à l'encontre de cette stratégie d'expansion du pouvoir royal antankaraña au travers de la diffusion de ses biens de salut parmi la population locale.

Une autre série de données essentielles à l'intelligibilité de la situation et qui n'a pas encore été jusqu'ici abordée, tient à la concurrence et à l'affrontement que se sont livrées principalement deux entreprises pour s'installer dans la région littorale de l'Ankaraña[26]. La première entreprise avait maladroitement tenté au début des années 1990 de s'installer dans la région sans passer par la médiation du souverain antankaraña, et avait envoyé une mission d'ingénieurs « merina » prospecter les bassins vaseux inondables en vue de l'installation d'un site aquacole. La mort d'un enfant du village dévoré par un crocodile avait été alors interprétée notamment par les possédés royaux comme la sanction de la transgression du *fady* interdisant aux Merina de venir séjourner sur ces terres (les crocodiles sont en effet souvent perçus à Madagascar comme un des sièges de la réincarnation de l'âme – *rôho* – des souverains décédés). S'appuyant sur cet incident, le roi était allé protester auprès du président de la République, soucieux alors de se ménager un appui politique local dans une période de contestation très difficile du pouvoir étatique, qui s'arc-boutait alors sur sa position en jouant la carte du fédéralisme (Raison-Jourde, 1993). Le projet avait alors été reporté dans le tourbillon des événements politiques et l'entreprise s'était rapprochée du roi en tentant de négocier autrement les conditions de son implantation. La loi de 1996, notamment la création des contrats Gelose, avait été une aubaine pour la mise en forme de leur accord : à condition que l'appareil monarchique acquiert une forme légale pour s'instituer en « communauté de base » (ce qui était potentiellement fait en 1997 avec la création de l'association *ankarabe*), à condi-

tion que cette région puisse être considérée comme un patrimoine naturel et culturel répertorié (ce qui était déjà en partie fait par le classement du massif calcaire de l'Ankaraña comme site protégé), le transfert contractuel de la gestion des ressources halieutiques du littoral pouvait être envisagé en faveur de l'association antankaraña, qui pouvait ainsi réclamer un pourcentage du chiffre d'affaires de l'entreprise, tout en gardant dans une certaine mesure la maîtrise exclusive du sol et de ses ressources. Le consentement des responsables de l'association devenait en effet, dans le cadre de la loi de 1996, un élément indispensable au dossier de demande d'autorisation de collecte ou de prélèvement de ressources déposé par l'entreprise auprès de l'Office national de l'environnement malgache (Aubert, 2002 : 212).

Ce consentement, doublé d'un bail emphytéotique de 99 ans, avait été négocié entre cette première entreprise et le roi, en échange d'une rente annuelle indexée au pourcentage du chiffre d'affaires et d'une aide logistique programmée pour l'organisation des grands rituels royaux. Seulement, la nouvelle Constitution de 1998, en perspective de l'institutionnalisation des provinces autonomes, avait introduit la notion de ressources stratégiques pour la nation, et inclut les crevettes parmi ces ressources stratégiques. L'État central, encouragé par la Banque mondiale à mettre en place un marché de droits de pêche échangeables, à terme ouvrable à la concurrence internationale, et à augmenter très fortement les redevances et les taxes associées à ces droits de pêche (Goedefroit *et al.*, 2002 : 65), reconsidéra donc la patrimonialisation amorcée de la région de l'Ankaraña sous couvert de l'association *Ankarabe*. Et l'arrivée précipitée d'une entreprise concurrente, bien décidée à se substituer à sa rivale et sœur ennemie, avec un projet financé par une filiale de la Banque mondiale (SFI), en proposant d'acheter au prix fort à l'État des terres relevant légalement de son domaine, et en y adjoignant le paiement des redevances et des droits de pêche, bouleversa complètement la donne.

26. La particularité de cet affrontement est qu'il reposait à l'origine sur une rivalité familiale : les deux holdings se disputant le site aquacole faisaient partie intégrante jusqu'à leur scission d'un groupe industriel multinational franco-malgache. Unis par des liens de parenté, leurs deux PDG en conflit s'étaient jusqu'alors spécialisés dans des secteurs d'activités différents (principalement le coton et la pêche).

Pour l'association *Ankarabe* et le roi, comme pour les groupes agro-industriels malgaches rivaux et les services ministériels de l'État, le rapport au temps s'avérait en définitive déterminant quant à l'évolution possible des différentes prises de position durant cette négociation (collaboration, atermoiement, course contre la montre, pourrissement de la situation...) :

– tout d'abord, l'octroi des lignes de crédits par la SFI (Société financière internationale), nécessaires à la réalisation du projet de la seconde entreprise, était suspendu à la rapidité d'exécution du projet et donc à la qualité de son implantation parmi la population locale (problème de la main-d'œuvre nécessaire) ;

– ensuite la mise en place d'un contrat Gelose pour la première entreprise était quant à lui suspendu à la mise en service et à la signature des décrets d'application de la loi de 1996 instituant les communautés de base (ils ne seront signés qu'en l'année 2000, en pleine négociation) ;

– enfin, l'autorisation ministérielle d'exploitation n'avait pas encore été attribuée au moment du début des négociations, et dépendait donc encore de l'accord de l'Office national de l'environnement malgache, et de l'enregistrement de plaintes éventuelles formulées par les communautés rurales.

La série de volte-face du souverain antankaraña peut dans ce contexte être intelligible si l'on y introduit une certaine dose de hasards et de circonstances. Dans cette course contre la montre des deux entreprises rivales, contacts et cadeaux personnalisés avaient été effectués par la première entreprise auprès du roi. Lors de la première visite de l'expert, le roi attendait plutôt les représentants de l'autre entreprise pour effectuer une tournée du site... Une fois sa méprise réalisée, il employa les moyens qu'il jugea alors nécessaires pour stopper l'appropriation du site par cette entreprise concurrente à celle avec laquelle il avait conclu affaire. La table des négociations mise en place dans la foulée aboutit à l'octroi d'un fond financier de développement pour l'association *Ankarabe* et surtout à la revendication d'une embauche prioritaire de travailleurs de la région de l'Ankaraña : l'expérience des transformations induites par l'implantation de l'usine de la Sirama sur des terres (14 000 ha) auparavant sous le contrôle des membres de l'appareil monarchique, était en effet parallèlement ravivée par la privatisation contemporaine de cette entreprise (vente de son domaine et de ses avoirs à des capitaux étrangers).

En 1949 avait été en effet construite l'usine sucrière de la Sosumav (société sucrière de la Mahavavy) dans les champs et les zones de pâturage des paysans éleveurs du delta de la Mahavavy, dans cette même région de l'Ankaraña. Le roi (*mpanjakabe*), alors gouverneur indigène d'Ambilobe sous la colonisation, et grand-oncle du souverain actuel, avait activement milité pour l'implantation de cette usine sur les terres de « son peuple ». La Sosumav, entre-temps nationalisée sous le nom de la Sirama (Société Siramamy Malagasy) en 1976, était depuis devenue un centre d'activités productives multiples (petit commerce, secteur informel, services magico-religieux, éducatifs, sanitaires), débordant le cadre de la cité ouvrière initialement conçue. Elle avait progressivement accueilli une population hétérogène et originaire de toute l'île de Madagascar et des Comores (Antemoro, Antandroy, Ajojo, Sakalava...), s'élevant à plus de 30000 personnes installées sur son domaine privé (dont 6000 formaient le rang des ouvriers et des cadres de l'entreprise).

Le projet agro-industriel à l'origine de la fondation de cette agglomération avait eu pour conséquence une urbanisation qui avait apporté son lot de migrants et de travailleurs saisonniers[27] dans les logements de la cité ouvrière et les douze villages de ferme. Le plan d'occupation des sols et le développement de nouvelles formes d'activités productives avaient en réalité à l'époque complètement échappé à l'appareil monarchique antankaraña. La hiérarchie verticale de l'organigramme de l'entreprise en fonction de la division parcellaire des tâches, conditionna à la fois la qualité (béton, électricité, eau courante), la taille (nombre de pièces) et le regroupement des logements dans des zones délimitées : ainsi, l'église catholique initiale, l'école et l'hôpital séparèrent les quartiers ouvriers de l'usine des cités des agents de maîtrise et des cadres (Rabeherifara, 1987). Du fait des flux migratoires importants pour la saison de la coupe et des activités informelles, nombre de migrants et de membres de leurs familles vinrent rejoindre ou s'installer dans les bidonvilles dressés aux périphéries des quartiers ouvriers, selon une logique de regroupement ethnique (en fonction du lieu d'origine). Les temples protestants, néo-

27. Sur 6600 employés en 1999, 3330 étaient des salariés permanents (43 cadres, 158 agents de maîtrise, 2865 ouvriers et 263 manœuvres et 3264 des travailleurs saisonniers (718 ouvriers et 2546 manœuvres).

pentecôtistes et adventistes, les églises anglicanes et luthériennes, les mosquées, fleurirent alors dans les quartiers ouvriers et les bidonvilles, et proposèrent de nouvelles voies de salut souvent antithétiques avec les coutumes ancestrales locales. De plus, les membres roturiers et nobles de l'appareil monarchique dont les terres entouraient ce domaine privé, pâtirent du truquage et du pillage des comptes, des avoirs et des réserves de l'entreprise par les équipes de direction qui s'y succédèrent et qui étaient souvent originaires d'autres parties de l'île. Ces petits planteurs se spécialisèrent en effet dans la culture de canne à sucre et vinrent jusqu'à fournir près de la moitié de la production de l'entreprise, mais la corruption et les dysfonctionnements les mirent dans une situation difficile du fait des mois, voire des années de retard de paiement des quantités de canne à sucre qu'ils livraient régulièrement à l'entreprise.

Le roiétait donc parfaitement conscient des conséquences possibles liées à cette nouvelle forme d'urbanisation et d'industrialisation rurale. Il prévoyait d'autant plus les difficultés à venir que, depuis le début des années 1990, l'afflux saisonnier de migrants originaires de la côte est dans le futur site aquacole, attirés par la mise en place de réseaux de collecte et la distribution gratuite de filets maillant synonymes de revenus conséquents, l'avait obligé à intervenir dans une série de conflits qui avaient opposé ces migrants aux anciens habitants proches de l'appareil monarchique. Il avait ainsi édicté toute une série de *fady* portant sur l'introduction au village de certains types de filets et la consommation de bois de palétuviers, afin de limiter et de contrôler ces nouveaux flux migratoires. Mais ce conflit s'était malheureusement soldé par un incendie qui avait ravagé plus d'une centaine de maisons nouvellement construites par les arrivants (Breton *et al.*, 1998 : 90-97).

La création, concomitante à l'arrivée des migrants, d'associations d'originaires et de mouvements religieux rejetant l'importance de la bénédiction ancestrale royale et la légitimité des *fady* édictés, menaçait, il le savait, la pérennité de l'appareil monarchique et l'exercice du pouvoir royal. D'autant plus que le village d'Ambavanankaraña avait une qualité bien particulière : il y était *fady* d'y naître et d'y mourir, du fait qu'il n'avait fait l'objet d'aucun rituel de fondation (*jôro vaky lañitry*), nécessaire habituellement à l'installation des humains dans un lieu supposé habité par les esprits telluriques et les divinités forestières. De l'impossibilité d'y enterrer ses morts

découlait l'impossibilité concomitante d'y acquérir un statut d'autochtone *(tômpontany)* véritable, même si les habitants des villages voisins qui y avaient construit depuis les années 1970 des maisons et établi des barrages fixes en mer, revendiquaient une légitimité politique et économique liée à l'antériorité de leur installation. La gestion de ce territoire revenait donc directement au roi, comme tout lieu environnemental non identifié et non négocié auprès des entités invisibles non ancestrales[28].

On comprend mieux alors pourquoi la tenue d'un rituel de fondation et d'installation par l'entreprise aquacole avant le début de ses travaux de terrassement fit éclater au grand jour les antagonismes larvés entre le roi et l'entreprise. La tenue de ce rituel constituait une menace majeure pour l'ascendance religieuse du roi sur les anciens habitants du village. Par un curieux renversement de situation, la tenue de ce rituel allait en effet propulser l'entreprise comme le premier véritable *tômpontany* du site, ce que le roi ne pouvait accepter, à défaut de se retrouver privé dans le jeu de ses propres références, d'un argument de poids légitimant son intrusion dans les affaires de cette entreprise. D'autant plus que sa marge de manœuvre s'était retrouvée considérablement réduite lorsqu'il apprit la cessation par vente, de l'État à cette entreprise, des terrains du futur site aquacole. Cela motiva immédiatement sa demande d'arrêt des travaux au titre de la mauvaise orientation des toits des baraquements, bien réelle, mais somme toute identique à celle aussi « sacrilège » des logements de la Sirama à proximité du *doany* sacré d'Ampasinanteñiny.

Le roi avait en effet vécu sur l'illusion qu'il pourrait reproduire les termes du contrat Gelose avec cette seconde entreprise, alors que celle-ci s'était appuyée sur les réseaux de l'appareil d'État malgache favorables à la centralisation des revenus financiers issus des ressources stratégiques, pour acheter et acquérir les terrains dont elle avait besoin pour édifier son site agro-industriel. Dès lors, il ne restait plus à Tsimiaro que la perspective à la fois de gagner du temps et d'empêcher l'autorisation officielle par l'ONE d'exploitation des

28. « Cette coalescence entre le pouvoir royal et la nature confère au souverain un droit naturel de propriété sur toutes les ressources non exploitées, sur tous les lieux non attribués, et sur tous les animaux non marqués qui vivent en son royaume » (Goedefroit *et al.*, 2002 : 166).

crevettes. Il fit mine pour cela de continuer les négociations tout en s'y dérobant, et tenta d'empêcher la participation des populations locales à la construction du site. Plus les travaux de construction du site étaient en effet retardés, plus la probabilité de favoriser l'installation de la première entreprise avec laquelle il avait précédemment négocié pour faire bénéficier l'appareil monarchique antankaraña d'une rente annuelle, augmentait, d'autant plus que la signature des décrets d'application de la loi de 1996 autorisait cette forme de décentralisation. C'était donc l'importance de son royaume, l'étendue de sa sphère personnelle d'influence, et l'implantation des réseaux roturiers de l'appareil monarchique qui, sur le long terme, se trouvaient menacées et remises en cause par les modalités d'installation de ce site agro-industriel.

Conclusion

Cet exemple centré sur l'analyse de quelques épisodes saillants d'une négociation entre un État, une entreprise et une royauté, quant aux modalités d'initialisation d'un processus d'industrialisation rurale, souligne l'intérêt de s'interroger sur la notion de rationalité convoquée pour rendre intelligible certaines activités humaines. Même si cette analyse s'est restreinte autour de l'activité et des conduites évolutives du souverain local, a priori peu compréhensives dans le cours mouvementé de cette négociation, il en ressort du moins, une conclusion incontournable : la nécessité de reconstituer la complexité des différents contextes et enjeux, englobant la conduite d'activités spécifiques menées par des gens identifiés, à différentes échelles locales, nationales et internationales s'inscrivant dans de multiples temporalités. Autrement dit, loin de réduire les décisions et la conduite du roi antankaraña à une maximisation objective d'un profit ou d'une utilité quelconque, la convocation d'un certain nombre d'éléments culturels, historiques, économiques et politiques comme données et prémisses de la situation dans laquelle celui-ci s'est trouvé pris, a montré le cadre effectif de ses décisions, comme un «espace» où à la fois la raison, le calcul, mais aussi le sens de l'équité et de l'inégalité, la loyauté, l'habitude et les expériences vécues dans le passé, l'attachement

émotionnel à des traditions, tout comme les erreurs et les maladresses, relèvent conjointement d'une forme de rationalité que l'on peut qualifier à la suite de Simon, de *procédurale*, pour bien la distinguer de la rationalité « substantive » des économistes néo-classiques.

Bibliographie

AUBERT S., 2002 — « La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar : limites et perspectives d'une révolution par le haut ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions : 101-125.

BARE J.-F., 1986 — « L'organisation sakalava du nord ; une récapitulation ». *In* KOTTAK C. P., RAKOTOARISOA J.-A., SOUTHALL A., VERIN P. (eds) – *Madagascar, Society and History/.* Durham, Carolina Academic Press.

BERGER L., 2004 a — *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives.* Paris, Nathan.

BERGER L., 2004 b — *Des crevettes et des hommes, ou les raisons de la colère des ancêtres Zafinifotsy. La notion de rationalité à l'épreuve du discours anthropologique*, thèse en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.

BERGER L., BRANCHU O., 2004 — « Les os des ancêtres, la chair du prophète, le cœur de l'islam. Stratégies identitaires et réseaux intercommunautaires dans les villes et campagnes du nord de Madagascar ». *In* GOMEZ-PEREZ M. (éd.), *L'islam politique en Afrique sud-saharienne : identités, discours et réseaux.* Paris, Karthala.

BLOCH M., 1986 — *From Blessing to Violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge, Cambridge University Press.

BRETON Y., DE LA ROCQUE M., DOYON S., DUPRE F., GIGUERE H., 1998 — *Paperasses et tabous. Bureaucratie et droit coutumier dans les pêcheries mexicaines et malgaches.* Sainte-Foy, Université Laval.

FOUCAULT M., 1994 — *Dits et écrits.* Paris, Gallimard, tome IV.

Giddens A., 1984 — *The constitution of Society.* Great Britain, Polity Press.

GOEDEFROIT S. *et al.* (éd.), 2002 — *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevettière traditionnelle à Madagascar.* Paris, IRD Éditions, coll. Latitude 23.

GOEDEFROIT S., 2002 a — « Par le jeux des alliances : quand les preneurs d'épouses deviennent les donneurs ». *In* GOEDEFROIT S. *et al.* (éd.), *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevettière traditionnelle à Madagascar.* Paris, IRD Éditions, coll. Latitude 23 : 89-99.

GOEDEFROIT S., 2002b — « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Réflexions autour de la notion de patrimoine à Madagascar : catégories de bien, discours, revendications, usages et pratiques ». *In* CORMIER-SALEM *et al.* (éd.), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux.* Paris, IRD Éditions : 125-166.

OTTINO P., 1998 — *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala, Orstom.

OTTINO P., 1965 — La crise du système familial et matrimonial des Sakalava de Nosy-be. *Civilisation malgache,* 1 : 225-248.

RABEHERIFARA J.-C., 1987 — *Transition capitaliste et formation de l'identité ouvrière dans les pays dominés : travail et travailleurs à la Sirama d'Ambilobe (Madagascar).* Université Paris-VII, thèse de doctorat en sociologie, 2 tomes.

RAISON-JOURDE F., 1993 — Une transition achevée ou amorcée ? *Politique africaine,* 52 : 6-18.

RANDRIANJA S., 1987 — L'action de Ralaimongo à Diego-Suarez. *Omaly sy Anio,* 25-26 : 367-382.

VIAL M., 1954 — La royauté Antankaraña, *Bulletin de Madagascar*, 92 : 1-25.

WAAST R., 1973 — *Les Antankaraña.* Tananarive, Orstom.

WAAST R., 1998 — « Salaires et prix dans le nord de Madagascar au XXe siècle ». *In* SCHLEMMER B. (éd.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux.* Paris, Karthala.

WALSH A., 1999 — *Constructing « Antankaraña » : History, Ritual and Identity in Northern Madagascar.* University of Toronto, PhD Philosophy.

WALSH A., 2001 — When origins matter : the politics of commemoration in northern Madagascar. *Ethnohistory,* 48 (1-2) : 237-256.

WALSH A., 2002 — Preserving bodies, saving souls : religious incongruity in a northern Malagasy mining town. *Journal of Religion in Africa,* 32 (3) : 366-392.

WALSH A., 2003 — Hot money and « daring » consumption in a northern Malagasy sapphire-mining town. *American Ethnologist*, 30 (2) : 290-305.

WEBER M., 1996 [1920] — *Sociologie des religions.* Paris, Gallimard.

Ouvrage issu du séminaire organisé conjointement par le département « Hommes, Natures, Sociétés » du Muséum national d'histoire naturelle, le Mald (Mutation africaine sur la longue durée) (Paris-I) et l'UR 026 de l'IRD « Patrimoines et territoires ».

Patrimoines naturels au Sud

Territoires, identités et stratégies locales

Éditeurs scientifiques
Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton
Jean Boutrais, Bernard Roussel

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du Mald (Mutation africaine sur la longue durée), université Paris-I

IRD Éditions
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection Colloques et séminaires

Paris, 2005

Mise en page
Atelier Christian Millet

Fabrication
Catherine Plasse

Maquette de couverture
Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure
Catherine Plasse

Photo de couverture
IRD / S. Dugast : « Masques de fibres des forgerons aussi appelés masques coqs. Burkina Faso ».

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD Éditions, 2005

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1560-X