

L'identité de terre et de territoire chez les Sakalava du Menabe (Madagascar)

SOPHIE GOEDEFROIT

LA SOCIÉTÉ SAKALAVA du Menabe, qui compte environ 100 000 individus et qui se situe dans le Centre Ouest de l'île de Madagascar, est l'héritière d'un ancien royaume fondé au XVII^e siècle par la dynastie Maroserana (J. Lombard, 1988 ; A. Roca, 1995). L'histoire de la constitution de ce royaume est celle d'une politique d'annexion territoriale par alliances matrimoniales entreprise, dès les premiers temps, par les souverains conquérants venus du sud. Ces alliances conclues par les souverains successifs avec les groupes autochtones ont offert au pouvoir politique étranger ses assises territoriales et sa légitimité.

Cette société, fort hétérogène puisqu'elle est constituée par assimilation de populations autochtones et par intégration d'éléments allochtones venus de tout Madagascar, a trouvé dans le ralliement à l'appareil dynastique un ressort identitaire important, une conscience d'exister et d'être différente des sociétés voisines. Bien que l'instauration de la colonisation française à la fin du siècle dernier ait marqué la chute des monarchies malgaches, l'époque du royaume persiste à être une référence identitaire pour toute personne ayant ses racines en Menabe.

Cette conscience d'appartenir à l'histoire d'une formation politique, conscience qui

permet encore aujourd'hui de s'affirmer et de se sentir sakalava « à part entière » (*sakalava antena*) ou sakalava « pur » (*sakalava pura*) n'a pourtant plus aucune efficience d'un point de vue structurel et organisationnel. Jadis, être sakalava signifiait implicitement appartenir à un des rangs sociaux constitutifs du royaume. De nos jours, cette revendication identitaire se retrouve dans le cadre villageois, formation socio-territoriale à la base de la société sakalava actuelle.

Mon propos dans cet article sera de montrer comment la persistance de ce sentiment d'appartenance à une formation politique qui relève du passé, d'une part procède d'un système fort ancien et toujours vivace se référant à l'environnement écologique de vie et de production de ces populations, et d'autre part se retrouve dans la forme contemporaine des territoires construits selon des principes idéologiques rémanents ayant trait à l'autochtonie et aux rapports avec les génies tutélaires des lieux. En montrant ainsi que les références à la terre et au territoire se révèlent être des marqueurs identitaires importants, j'aimerais rendre hommage à Joël Bonnemaïson qui, par son regard porté sur le territoire, m'a justement fait comprendre que les populations trouvent, dans ces « lieux de mémoire », une large « parcelle

de leur identité» (J. Bonnemaïson, L. Cambrézy, 1997 : 13).

Identité de terre

Gilles Sautter (1980 : 7 et 9), à la suite des travaux de Jacques Lombard, nous rappelle qu'aux premiers temps de la constitution du royaume Menabe, l'intégration progressive des différentes communautés autochtones s'est effectuée soit dans le respect de leurs choix écologiques originels, soit dans la ligne de leur spécialisation productive : chasse, pêche, cueillette..., laquelle conditionnait dès lors leur affectation écologique.

Ainsi, chaque groupe occupait « une place déterminée dans la nouvelle économie dominée par le bœuf et les pâturages » (id.), l'élevage extensif du bœuf zébu étant le mode de production dominant et des dominants durant toute la période monarchique. On peut donc affirmer que l'émergence des nouvelles institutions politiques en Menabe a renforcé les anciens clivages entre communautés autochtones aux productions spécifiques. D'autres indices viennent conforter ce point. Lors de la cérémonie annuelle du don des prémices (le *lohavony*), rituel d'allégeance au pouvoir royal, les communautés autochtones étaient invitées à offrir au souverain, considéré comme commandeur de l'ordre du monde et de la Nature, les premiers « fruits » de leur labeur, de leur terre. Les Mikea, par exemple, groupe autochtone vivant traditionnellement de chasse et de cueillette, faisaient don du miel qui servait à la fabrication de l'hydromel destiné aux libations aux ancêtres royaux. Les Sakoambe, autochtones et donneurs de femmes au lignage Maroserana, groupe réputé pour la grandeur de ses troupeaux, avaient en charge de fournir les bœufs lors des sacrifices. La nature du don étant en quelque sorte institutionnalisée dans les rituels royaux, chaque groupe y trouvait le moyen d'affirmer son appartenance à une

sphère écologique particulière, se présentait et était identifié en fonction de ses activités économiques traditionnelles.

Le cadre naturel de vie influence la nature des activités de production et, dans le cas des Sakalava du Menabe, contribue étroitement à la construction d'une identité de groupe. Cela n'est pas propre aux groupes les plus anciens. L'intégration des étrangers, continue à travers l'histoire, s'est en tout temps déroulée selon cette logique récurrente qui veut que l'individu prenne place dans la société en s'installant dans un environnement écologique identique à celui qu'il a quitté et en reprenant les activités économiques qui sont les siennes par tradition.

Les différentes vagues d'immigration qu'a connues le Menabe s'articulent pour une large part autour du contexte économique de l'époque, et de la nature des modes de production dominants : les populations venues des pays masakoro et antandroy ont été attirées par les vastes pâturages à l'époque où l'élevage du zébu était l'activité prédominante ; les Betsileo sont venus du plateau central pour aménager les terres à l'époque où le Menabe était sous occupation merina ; et plus tard, les populations de la côte est, spécialistes de la riziculture irriguée, ont été attirées en Menabe par les mesures de réformes agraires imposées par l'administration coloniale.

Aujourd'hui, les descendants de ces migrants ont en grande majorité adopté l'identité sakalava et se définissent eux-mêmes en fonction de leur environnement de vie et de production, héritage de leurs ancêtres pourtant étrangers au pays sakalava. Ils reprennent ainsi l'ancien clivage catégoriel inhérent à cette société.

Lorsqu'on interroge un Sakalava, autochtone ou d'origine étrangère, sur son clan (1), on est très souvent surpris de l'entendre

1. La question posée est : « *Ino razanao ?* ». L'ambiguïté porte sur le terme « *raza* » qui signifie à la fois « clan », « espèce », « sorte », « catégorie ».

répondre qu'il est Vezo ou Masikoro et de le voir se raviser devant l'étonnement de son interlocuteur. Il précise alors qu'il est soit « Sakalava vezo » soit « Sakalava masikoro », et complète son assertion par cette explication « *Vezo en mer, Masikoro dans les terres, Mikea en forêt, tous sont Sakalava* ». D'autres auteurs avant moi (E. Birkeli, 1922 : 370 ; H. Lavondès, 1967 : 22 ; E. Fauroux, 1989 ; R. Astouti, 1992 ; A. Roca, 1995) ont compris l'équivoque des termes, ont produit des mises en garde et ont fait le point. On est donc averti qu'en pays sakalava, les termes masikoro, vezo et mikea ne se réfèrent pas à une appartenance aux groupes sociaux qui portent le même nom, à savoir le royaume masikoro constitué par les souverains Andrevola dans le Mangoky, la société vezo située au nord de la ville de Tulear et l'ancien groupe mikea autochtone de l'ouest. La confusion est d'autant plus aisée que certains clans sakalava issus des migrations anciennes sont effectivement originaires des pays vezo et masikoro. Mais en Menabe, ces termes recouvrent une autre acception. Ils servent à désigner, comme on l'a vu, les groupes en fonction des caractères écologiques de leur milieu. Crémazy témoigne de l'existence, au siècle dernier, de cette partition écologique au sein de la société sakalava. Il écrit : « *Les hommes qui habitent le bord de la mer sont appelés vaise (qui nagent, sic (2)) par ceux de l'intérieur, et ceux-ci sont désignés sous le nom de machicores par les gens de la côte* » (1884 : 11). Indubitablement ces termes sont aussi des technonymes et l'on peut traduire *vezo* par « pêcheur », *masikoro* par « éleveur » (et cultivateur) et *mikea* par « chasseur-cueilleur ». Il n'existe dans l'esprit des Sakalava aucune confusion : « *C'est uniquement la pêche qui nous fait vezo* » disent-ils, « *car nous sommes de véritables Sakalava* » ou encore : « *Nous, nous sommes des Vezo qui regardons la*

mer ; mais eux ce sont des Masikoro qui demeurent sur la terre ferme ».

Selon Emmanuel Fauroux, ces termes ne sont pas liés à une « *notion héréditaire : un Sakalava vezo qui s'installe à l'intérieur pour cultiver des terres et élever des bœufs devient, ipso facto, un Sakalava masikoro et inversement* » (1989 : 41). À mon sens, la conversion n'est pas aussi simple et immédiate qu'il y paraît. D'une part, parce qu'elle suppose une adaptation parfois difficile à un autre milieu et à d'autres modes d'exploitation et, d'autre part, parce qu'être vezo ou masikoro, pêcheur ou éleveur, signifie bien autre chose aux yeux des Sakalava que la maîtrise des techniques. Chez les Sakalava, on est éleveur dans l'âme plus que par la propriété. Cet amour des bêtes et la vie rude des parcours et des transhumances ont forgé des attitudes, des caractères, des ports de tête altiers, un parler brutal et une manie de s'affronter, de se bagarrer, par jeu, par enjeu, pour l'honneur. Les pêcheurs, que la mer a habitués à la patience et au calme, se moquent avec plaisir de leurs parents des terres qu'ils qualifient de têtus (*mahery loha ny Masikoro*), de vantards (*vandy*) et de violents (*masiakya*). Eux-mêmes parlent doucement, ont le regard bas et le geste lent. Les éleveurs les raillent, les disant mous (*malemiley*), peureux comme le poisson *lovo* ou comme le crabe des mangroves (*drakaky*) qui s'enfouit dans la vase sitôt qu'on l'approche.

Cette opposition entre pêcheurs et éleveurs, soulignée par Koechlin dans son livre consacré aux Vezo du sud (1975 : 45-7), domine encore aujourd'hui les rapports entre les habitants des villages du littoral et ceux des villages de l'arrière-pays du Menabe. Pourtant, les alliances matrimoniales entre eux sont fréquentes et même recherchées ; et bien que l'on assiste actuellement à une diversification des activités de production, la consubstantialité des groupes avec leur milieu persiste. Des familles descendant d'éleveurs établies à l'arrière des forêts de mangrove qui, suite à la

2. Le mot *vezo* partage vraisemblablement la même racine que le verbe « *mive* » qui signifie « *payer* ».

sécheresse, ne possèdent aujourd'hui que quelques têtes de bétail se sont tournées par nécessité vers la pêche en mangrove. Toutefois, elles tiennent coûte que coûte à être reconnues comme *masikoro*-éleveurs, et vont jusqu'à se fâcher si l'on fait mine d'en douter et si l'on ose dire qu'elles sont « *vezompotaky* »⁽³⁾ puisqu'elles tirent l'essentiel de leurs ressources des crabes de la mangrove.

Identité de territoire

La nature qui contribue, chez les Sakalava du Menabe, à façonner les identités est aussi un espace dans lequel cette société trace son territoire et l'organise à son image. L'autochtonie se révèle être en cela une notion fondamentale car elle se situe au cœur même de la fondation et de la représentation des territoires. Elle légitime le pouvoir des groupes premiers sur le territoire qu'ils ont initié, qu'ils contrôlent et dans les limites duquel ils exercent leur présence et leur ascendance sur les groupes étrangers qui désirent s'y installer. Ce principe de légitimité qui institue maîtres les premiers occupants d'un lieu et leur confère des pouvoirs quasi politiques procède de leur conciliation originelle avec les génies de la nature ; par cette conciliation, ils participent du monde de la surnature qui renvoie à l'époque mythique où la terre encore intacte était peuplée par des génies tutélaires « maîtres de la terre ».

Avant même que commence l'histoire du royaume, on retrouve les racines de l'autochtonie et l'on constate qu'à toutes les époques, les alliances chthoniennes ont favorisé la souveraineté sur le sol. Les descendants actuels des grands groupes autochtones qui occupaient le territoire avant la fondation du royaume Menabe entretiennent un discours qui tend à

justifier la liaison de leurs ancêtres avec les génies de la nature et dans la foulée, à prouver qu'ils participent eux aussi à ce monde primordial.

En examinant les mythes de ces groupes autochtones, on remarque que, de manière récurrente, leur rapport avec la nature s'exprime de façon très nette, puisque leur ancêtre fondateur est généralement présenté comme issu biologiquement d'une union entre un être humain et un animal (crocodile, caméléon...). Certains clans avancent même que cette alliance originelle se traduit chez eux par des caractéristiques physiques transmises à travers le temps et les époques, par filiation agnatique. Ils portent donc sur eux les signes de l'autochtonie la poliomyélite ou encore la paralysie des membres inférieurs qui les fait reconnaître comme « maîtres de la terre ». Les membres de ces clans aujourd'hui dispersés dans tout le Menabe ont le souvenir de leur foyer d'origine, lieu qui la plupart du temps présente encore les traces de cultes, parfois encore vivaces, rendus aux génies de la nature. Car cette proximité avec la surnature fait de ces autochtones des intermédiaires privilégiés dans les rituels destinés aux génies tutélaires, qui leur transmettent certains savoirs ayant trait aux pratiques divinatoires (la géomancie) et à l'utilisation des plantes à des fins magico-religieuses (charmes protecteurs) ou thérapeutiques.

La politique d'alliances matrimoniales avec les groupes autochtones conduite par les Maroserana a permis au pouvoir étranger d'acquiescer une assise autochtone et de s'exercer sur un territoire. Cependant, ces alliances temporelles à elles seules ne suffisaient pas à légitimer le droit des souverains sur le sol. Un acte de conciliation avec les génies tutélaires devait, lors d'un rituel de fondation du royaume, conforter la légitimité du pouvoir dynastique sur les lieux. Les devins autochtones (*ombiasy*) jouaient le rôle primordial de médiateurs entre le pouvoir souverain et les génies de la nature,

3. Les *Vezompotaky* appartiennent à la communauté des pêcheurs du Sud de Madagascar. Ils se distinguent des autres *Vezo* par leur établissement dans des zones marécageuses (cf. Koechlin, 1975 : 51).

lors de l'érection du poteau cérémoniel de fondation du royaume, symbole du pacte entre les souverains et la surnature et charme protecteur du Menabe. Le rôle des communautés autochtones ne se réduit donc pas à celui de génitrices des souverains, ou plus exactement à leur capacité à être « la terre d'où sortent les rois » (*tany niboaky mpanjaka*). Elles fournissent également aux rois les devins qui assurent le contact avec la surnature et qui, par la connaissance, légitiment le nouveau pouvoir.

Après la révolution socio-territoriale engendrée par les mesures coloniales de regroupement des sites épars d'habitat et de valorisation de l'agriculture, alors que les populations se sédentarisèrent et se regroupèrent en communautés villageoises, les devins autochtones continuèrent à permettre cette coalescence entre le pouvoir et le sol en sacrant de nouveaux autochtones lors des rituels de fondation de village. Comme aux premiers temps de la constitution du royaume, l'installation d'un individu sur une terre vierge de toute occupation antérieure ne suffisait pas à le faire reconnaître maître des lieux. Pour qu'il pût accéder au titre de fondateur de village ou « maître de village » (*tompon-tana*), il lui fallait passer un accord avec les génies tutélaires des lieux et sceller cette alliance en plantant un arbre-autel appelé « *tonin'tana* », charme de village. Dès cet instant les chroniques familiales se confondent avec l'histoire de la fondation du territoire. Elles deviennent indissociables, ne forment qu'une seule mémoire, celle-là même qui, faisant fi de toute installation antérieure, distingue le temps d'avant la fondation du village par l'ancêtre, du temps de sa création.

Le lignage maître de village issu de l'ancêtre fondateur se comporte en souverain, imposant à tout étranger désirant s'installer sur ses terres une transaction matrimoniale. Ainsi au fil des installations successives, les communautés villageoises se construisent-elles par un enchaînement d'alliances entre familles corésidentes,

dont le premier maillon est l'alliance initiale que contracta l'ancêtre fondateur du village avec les génies tutélaires et qui donna naissance à la communauté villageoise. Ce lien entre les membres d'une communauté et son territoire, lien que les acteurs eux-mêmes qualifient d'ombilical, est maintenu par la présence, au sein de chaque lignage fondateur de village, d'un individu possédé par les génies des lieux. Cette personne en charge des génies du charme de fondation (*tony*) garantit ainsi la légitimité du lignage premier et assure un contact avec la surnature pour le bon équilibre de la communauté villageoise. Chaque année, toutes les familles corésidentes se rassemblent autour du *tony* pour célébrer la fondation du village et applaudir les génies des lieux qui se manifestent par l'entremise de leur possédé en état de transe.

La rémanence, dans le contexte actuel des formations villageoises, d'un pouvoir de nature autochtone est tout à fait remarquable. Les rapports d'inégalité, la hiérarchie des rôles et des statuts au sein de ces communautés ne sont, tout compte fait, qu'une reproduction sociale des rapports qu'entretiennent les familles corésidentes avec les génies du territoire. Le groupe premier est le seul, en vérité, à posséder un lien de terre avec les génies, lien de terre qu'il transmet à sa descendance par filiation masculine. Il en est le représentant. Les groupes seconds, descendants du fondateur par les femmes, trouvent la légitimité de leur installation vis-à-vis des génies par les alliances médianes conclues avec le lignage fondateur. Plus l'installation d'un groupe dans un village est ancienne, plus il aura contracté d'alliances avec le lignage fondateur, plus il se rapprochera des génies tutélaires des lieux. La citoyenneté villageoise se décline en fonction des affiliations quasi biologique avec les génies maîtres de la terre, en ligne masculine pour les fondateurs, en ligne féminine pour les autres (Goedefroit, 1998).

L'autochtonie des groupes premiers est actuellement enfermée dans la référence au territoire villageois et leur pouvoir dépend des formes contemporaines de son développement. Une terre qui s'assèche, un village que l'on quitte, c'est l'autorité du groupe fondateur qui s'annihile, son identité autochtone qui s'efface peu à peu, car une calamité naturelle est souvent interprétée comme un signe de désaffection des génies de la nature à l'égard du groupe premier qui se trouve alors en rupture de légitimité. C'est alors aussi toute une communauté qui se démantèle et part en errance avant de pactiser avec d'autres génies-lieux et de construire, sur une autre terre, un nouveau territoire.

Aujourd'hui, en Menabe, le temps a fait son œuvre. Si l'on n'invoque plus guère le nom des rois, l'on n'omet jamais d'associer, dans les prières, le nom des ancêtres à la terre sainte du Menabe (*tany masy*), terre originelle domptée, « *mamolaky* » comme ils disent, un temps par les rois, puis un temps par les colons, étrangers venus de l'au-delà des mers. Aujourd'hui, « *la terre est redevenue malgache* » et la nature continue à marquer les identités et à produire des « cultures » distinctives. Les références au territoire politique du royaume qui fondent l'identité sakalava sont focalisées au sein des multiples territoires villageois dont est constitué le Menabe actuel. À l'intérieur de ces frontières, la terre est une trame continue de symboles et de représentations que sont à même de comprendre et d'interpréter les gens qui y vivent, en vivent, sont unis par elle et à elle par la voie des génies-lieux.

BIBLIOGRAPHIE

- Astouti (R.), 1992. *Learning to be vezo. The construction of person among fishing people of western Madagascar*. PhD in social Anthropology. London School of Economics.
- Birkeli (E.), 1922. *Marques de bœufs et traditions de races, documents sur l'ethnographie de la côte occidentale de Madagascar*. Ethnografiske Museum, Oslo.
- Bonnemaison (J.), Cambrezy (L.), 1997. « Le lien territorial, entre frontières et identités ? » *Géographie et Cultures*, 20 : 7-18.
- Cremazy (L.) 1884. *Notes sur Madagascar*. Berger-Levrault, Paris.
- Fauroux (E.), 1989. « Le bœuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo ». *Aombe*, 2, MRSTD-Orstom.
- Fauroux (E.), 1997. « De la complémentarité à la concurrence : Sakalava et migrants dans l'espace social de l'ouest malgache. Le territoire, lien ou frontière ? » CD-Rom, Coll. Colloques et Séminaires, Orstom, Paris.
- Goedefroit (S.), 1998. *À l'ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*. Orstom-Karthala, Paris.
- Koechlin (B.), 1975. *Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar. Contribution à l'étude des écosystèmes de semi-nomades marins*. Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris.
- Lavondès (H.), 1967. *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*. Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris.
- Lombard (J.), 1988. *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*. Coll. travaux et documents n° 214, Orstom, Paris.
- Roca (A.), 1995. *Relaciones de poder en el Madagascar precolonial. El caso sakalava*. Thèse de doctorat en histoire, université de Barcelone.
- Sautter (G.), 1980. « Société, nature, espace dans l'ouest malgache ». In *Changement sociaux dans l'ouest malgache*. Mémoires n° 90, Orstom, Paris : 5-33.