

**UNIVERSITE DES SCIENCES ET TECHNOLOGIES DE LILLE, DEPARTEMENT
DES SCIENCES ECONOMIQUES ET SOCIALES.**

**LES REACTIONS DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES AUX
PROJETS DE DEVELOPPEMENT. ESSAI SUR LA DYNAMIQUE DES
SOCIETES RURALES : LE CAS DE LA REGION DU MENABE
(MADAGASCAR)**

Cécile DUFOUR

DEA Changement social, axe anthropologie et ethnologie

Directeur de mémoire : Sophie GOEDEFROIT

**Composition du jury : Gérald GAILLARD
Sophie GOEDEFROIT**

Année universitaire 2000 / 2001

**UNIVERSITE DES SCIENCES ET TECHNOLOGIES DE LILLE, DEPARTEMENT
DES SCIENCES ECONOMIQUES ET SOCIALES.**

**LES REACTIONS DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES AUX
PROJETS DE DEVELOPPEMENT. ESSAI SUR LA DYNAMIQUE DES
SOCIETES RURALES : LE CAS DE LA REGION DU MENABE
(MADAGASCAR)**

Cécile DUFOUR

DEA Changement social, axe anthropologie et ethnologie

Directeur de mémoire : Sophie GOEDEFROIT

**Composition du jury : Gérald GAILLARD
Sophie GOEDEFROIT**

Année universitaire 2000 / 2001

Je tiens à remercier les villageois d'Ampataka, de Bosy et d'Andrahangy pour leur chaleureux accueil et le temps qu'ils ont bien voulu nous consacrer. Je remercie également toute l'équipe de la Grande Saline du Menabe.

Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans le concours de Timoty Razarasoa qui a patiemment effectué le travail de traduction ainsi que celui de Ludovic Antony qui a accepté d'accomplir les laborieuses traductions.

Je remercie toutes les personnes du Menabe qui, par leur précieuse coopération, ont facilité nos conditions de travail.

Je remercie les équipes de l'Institut de Recherche pour le Développement à Madagascar et en France pour leurs soutiens scientifiques et financiers. Ces remerciements s'adressent avant tout aux membres de l'unité de recherche 026 « patrimoine et territoire », et plus spécialement encore à Sophie Goederoit et Marie-Christine Cormier-Salem. Ils s'adressent aussi à Mr Jarrige, directeur de l'IRD à Tananarive et à Mr Feltz, historien enseignant à l'université de Tananarive.

Je remercie d'autre part l'Université des Sciences et Technologies de Lille et l'Institut Français de Biodiversité pour leurs aides financières.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	5
1^{ère} PARTIE : L'évolution des politiques internationales de développement	
1. Les productions économiques en matière de développement.....	11
2. Essai d'analyse des politiques de développement. Leurs nouvelles orientations.....	17
3. Culture et développement.....	19
4. Le « développement culturel » et les « freins » ou « blocages » culturels au développement.....	26
2^{ème} PARTIE : Projets de développement et réactivité des communautés villageoises du Menabe	
1. Caractéristiques de la région d'étude.....	36
2. Méthodologie	50
3. L'humanisation et l'appropriation de l'espace en Menabe.....	53
4. Les revendications territoriales de Bosy et d'Ampataka face à l'implantation de la Grande Saline du Menabe.....	57
5. La croyance en la force insoupçonnée du non-familier.....	72
CONCLUSION	78
ANNEXES	
Le mythe de création du clan « Hohimalañy ».....	82
Le mythe de Miky-Miky.....	83
Le mythe de Ndremisara.....	84
Généalogie des Maroserana.....	87
Les informateurs privilégiés.....	88
BIBLIOGRAPHIE	90
LISTE des cartes, plan, illustrations et généalogies	
Carte de localisation du Menabe.....	36
De Morondava à Belo-sur- Tsiribihina.....	38
Topographie de la région d'étude.....	40
Illustration 1 : photographie du village d'Ampataka.....	41
Généalogie de Mampitefa.....	43
Plan du village d'Ampataka.....	45
Illustration 2 : photographie du village de Bosy.....	47
Illustration 3 : photographies de la GSM.....	49
Illustration 4 : photographie du baobab sacré.....	65
Généalogie du président <i>fokotany</i> d'Ampataka.....	69

INTRODUCTION

A travers le mémoire intitulé « Les réactions des communautés villageoises aux projets de développement. Essai sur la dynamique des sociétés rurales : le cas de la région du Menabe (Madagascar) », j'ai cherché à analyser la réactivité des populations locales face à un contexte de potentiel changement social induit par l'implantation de projets de développement en milieu rural. L'objectif de cette recherche est, par ailleurs, de replacer l'objet d'étude dans un environnement international global, et par là-même, de l'appréhender à travers les modes actuels de réflexion du monde du développement.

Afin de souligner la pertinence de ce sujet, il convient de déterminer les situations concrètes qui m'ont amenée à envisager cette étude. Je donnerai donc quelques indications concernant à la fois le contexte mondial ainsi que la situation particulière de Madagascar et de la région du Menabe quant aux choix du thème et de la localisation de cette recherche.

Les nouvelles orientations des institutions internationales de développement provoquent une pénétration de plus en plus courante de la mondialisation dans certaines zones du globe jusqu'alors relativement isolées. En effet, tant les politiques de décentralisation de l'aide internationale que l'essor considérable de projets liés à l'environnement et à la biodiversité ont favorisé l'implantation d'actions de développement dans des zones rurales parfois retirées. Cette rencontre entre acteurs du développement et populations locales crée nécessairement des interférences entre des espaces culturels distincts qui ne sont pas sans effet. D'un côté, comme le souligne J-P Olivier de Sardan (1995), ce qui est amené par les développeurs en tant qu'apports peut être vécu par les populations en place comme de véritables contraintes. D'un autre côté, aussi bien les comportements dits « traditionnels » des populations locales que leur réactivité vis-à-vis des projets de développement surprennent bien souvent les développeurs. Certains d'entre eux se trouvent parfois contraints à renoncer à leurs projets. Ces échecs peuvent alors être évoqués comme étant le résultat de « blocages » ou de « freins » culturels au développement. Ces justifications, tournées vers la culture, des échecs rencontrés par le monde du développement témoignent de la place de plus en plus capitale que la notion de culture occupe lorsqu'elle est réfléchie dans une dimension développementaliste.

Madagascar est un pays qui a évolué jusqu'au début des années quatre-vingt sans réellement se trouver confronté aux effets de la globalisation et à ceux des politiques de développement promulguées par les bailleurs de fonds. Ses choix politiques récents ont provoqué une ouverture relativement brutale au libéralisme, favorisant ainsi un certain nombre de changements rapides et radicaux. Ce pays qui est très souvent décrit et analysé comme « la terre des ancêtres » (Mack, J:1986) se familiarise de façon soudaine avec les agitations caractéristiques d'une « Nation-Monde ». La politique récente de décentralisation, mise en place en 2001, ainsi que l'ouverture sans précédent au marché économique mondial qui a accompagnée l'avènement de la troisième république en 1992, en constituent des éléments forts dont les effets se font ressentir jusque dans les régions rurales. Dans ce contexte national, de plus en plus de projets décentralisés voient le jour. Nombreux sont alors ceux qui s'implantent en brousse, visant soit à fournir un appui au secteur privé (valorisation de ressources naturelles), soit à protéger certains espaces (sanctuarisation, classement des forêts primaires, etc).

La région du Menabe a été choisie pour y implanter un « comité régional de développement », projet pilote à Madagascar soutenu par la Banque mondiale. Il s'agit d'une sorte de plate-

forme visant à établir, à favoriser, à multiplier et à simplifier les liens entre les développeurs et les responsables locaux. Le Menabe témoigne d'une dynamique particulière. Cette partie de la côte ouest de Madagascar constitue ainsi une zone dans laquelle se concentrent de nombreux projets de développement de différents types. Les principales actions menées à l'heure actuelle visent soit à la sanctuarisation d'espaces naturels (forêt d'Andranomena classée par l'ANGAP par exemple), soit à l'exploitation responsable de certaines ressources naturelles (développement d'une ferme d'aquaculture, installation de salines). La réactivité des populations locales de la région du Menabe est, d'autre part, telle que cette région s'est vue qualifiée de « véritable cimetière de projets de développement ».

Je propose donc d'entreprendre l'étude de la réactivité des sociétés rurales du Menabe dans une situation de modification du milieu de vie provoquée de façon préférentielle par des acteurs extérieurs, nationaux et internationaux. Je me suis pour cela appliquée, dans un premier temps, à envisager l'étude des réactions des populations en place dans une dimension globale. Il m'a alors fallu m'intéresser à l'évolution des politiques internationales de développement et à leurs nouvelles orientations. Ceci m'a amenée à penser les raisons, les objectifs et les particularités de la prise en compte actuelle de la notion de culture dans les sphères du développement. Les questions centrales peuvent être posées de la façon suivante :

- Quelles sont les définitions et représentations attachées aux notions de culture et de tradition dans le monde du développement ? La culture des sociétés traditionnelles, et en particulier celle des sociétés malgaches, est-elle appréhendée comme étant propice au « changement » ou au « développement » ?

Dans un deuxième temps, je me suis focalisée sur l'étude proprement dite des réactions des populations locales du Menabe. Je me suis alors demandée :

- Face à l'exploitation exogène et à la valorisation d'espaces et de ressources faisant partie du territoire villageois, les populations locales vont-elles tenter de revendiquer leurs droits d'accès, de propriétés et d'usages sur ces terres nouvellement investies par les développeurs ? De quelle nature vont-être ces revendications (identitaire, patrimoniale, économique ou encore religieuse) ?
- Quelles vont-être les formes d'expression utilisées par les populations afin de revendiquer leur droit d'accès, de propriété et d'usages sur ces lieux ? Je m'attacherai alors aux analyses des discours, des pratiques et des phénomènes magico-religieux. Une attention toute particulière sera portée à la possession religieuse. Cela permettra de voir comment des faits appartenant au passé peuvent être mobilisés pour répondre à des situations présentes.
- Des remaniements sociaux induits par la confrontation avec ces nouvelles données environnementales vont-ils se profiler ? Il s'agira ici d'avoir un aperçu des effets de cette modification du milieu de vie sur les systèmes d'organisation et de structuration sociales.

Aborder le sujet de recherche selon ces différentes problématiques permettra de le replacer dans un contexte international global. Cela donnera par ailleurs la possibilité d'étudier la dynamique des sociétés traditionnelles du Menabe selon une démarche considérant comme essentielle la dimension historique de ces sociétés. La manière dont les populations rurales du

Menabe agissent sur le passé pour répondre à des événements présents pourra être mise en relief, permettant alors d'appréhender les processus de réinvention de la tradition.

L'étude des réactions des populations locales du Menabe dans un tel contexte s'insère, d'une part, dans une problématique générale du changement social. Afin d'analyser ces réactions, je me propose de considérer que :

- Le changement social constitue un espace d'interférences entre le global et le local. Il est dès lors nécessaire de procéder à une analyse allant des faits les plus globaux aux faits les plus locaux et de voir les effets réciproques et simultanés de ces deux niveaux de faits. La question directrice pourrait être posée de la façon suivante : dans quelle mesure un contexte international particulier va-t-il contribuer à définir des situations locales ? De la même manière, dans quelle mesure les comportements de populations locales, les plus restreintes soient-elles, peuvent-ils avoir des répercussions sur des situations globales ?
- Le changement social constitue un espace à travers lequel toutes les sphères de la réalité sociale sont sollicitées. De ce fait il convient de les concevoir simultanément. Les pratiques et les représentations sont toujours à la fois d'ordre économique, social, politique, idéologique, religieux et symbolique. Les faits relevant classiquement de l'économie ne peuvent pas être déconnectés de leur dimension sociale, symbolique, politique ou encore magico-religieuse.
- Le changement social constitue un espace dans lequel se manifestent de façon privilégiée les interactions et négociations entre structure et formes diverses de rationalités sociales. La réalité sociale sera considérée en tant que produit de l'inter-relationalité constante existant entre les systèmes et les acteurs. Ces derniers seront en effet considérés comme pouvant « jouer » de leur structure sociale bien qu'étant porteurs de représentations et de pratiques culturellement significatives.
- La dynamique est intrinsèque à toute société. Toute communauté confrontée à des contextes sociaux inédits et à des potentialités sociales nouvelles va puiser dans ses ressources pour incorporer et donner sens aux nouvelles données. Le passé est sans cesse réactualisé en fonction des événements rencontrés. La culture agit alors comme une sorte de ressort qui propulse les individus tour à tour dans le passé, le présent et le futur.

L'étude de la dynamique des sociétés rurales du Menabe induite au niveau local par des actions de développement se présente, d'autre part, comme la continuité des travaux menés jusqu'ici dans cette région. Le thème du changement social dans l'ouest malgache a en effet été largement explicité à différentes époques et selon des approches multiples. Jacques Lombard (1988), en analysant l'instauration du pouvoir royal en Menabe, a mis en évidence l'importance des faits historiques ainsi que le rôle joué par les références idéologiques aux anciennes catégories de pouvoir quant au processus de formation et de modernisation de cette société. L'ouvrage collectif intitulé *Changements sociaux dans l'Ouest malgache* (1980) fait part de recherches interdisciplinaires entreprises dans cette région au lendemain de la décolonisation. Les différentes participations de chercheurs de l'ORSTOM (G. Sautter, R.

Waast, E. Fauroux, B. Schlemmer, F. Le Bourdieu, J.P. Raison ou encore G. Dandoy) permettent d'appréhender la complexité des processus de changement social en l'abordant en tant qu'enchevêtrement de jeux écologiques, économiques, sociologiques et historiques. Sophie Goedefroit (1998a) montra par la suite de quelles façons le passage de l'élevage à l'agriculture allait générer dans cette région des remaniements sociaux et territoriaux fondamentaux.

L'arrivée massive d'acteurs du développement dans le Menabe constitue un fait historique hautement significatif qui risque, une nouvelle fois, de provoquer des changements conséquents dans les systèmes sociaux en place.

Afin de mener à bien cette étude, j'ai utilisé un nombre conséquent de méthodes de travail et de recherche.

Pour effectuer les analyses au niveau global et appréhender les rapports actuellement établis entre culture et développement, il m'a fallu procéder à un travail bibliographique important. Dans le but d'approcher ces rapports d'un point de vue diachronique, je me suis, premièrement, intéressée à l'évolution des politiques internationales de développement. Je me suis, pour cela, basée en grande partie sur les cours de A. Djeflat suivis durant l'année de DEA. Ceux-ci permettent, entre autre, de se rendre compte qu'on assiste à un glissement progressif des théories exclusivement économiques du développement à un développement qui se veut de plus en plus « *humain, social et structurel* » (termes de la Banque mondiale). J'ai ensuite procédé à une analyse comparative des textes récents (postérieurs à 1995) de l'Unesco et de la Banque mondiale. C'est à ce niveau que la culture se révèle être un thème de plus en plus névralgique dans les réflexions de ces organismes internationaux. C'est également là que les notions de « freins » ou de « blocages » culturels au développement prennent une ampleur certaine. Puis, j'ai tenté d'explicitier ces notions à un niveau plus pratique. Il s'agissait alors d'examiner les conceptualisations de projets de développement qui s'installent à Madagascar grâce à un travail bibliographique effectué sur internet, en France et à Madagascar. Ces mêmes méthodes de recueil de données m'ont permis d'explorer les explications données par les communautés politiques et scientifiques, malgaches et internationales, quant aux difficultés de « développer » cette île.

J'ai alors pu mener une étude de terrain de deux mois dans le Menabe. J'ai principalement séjourné dans les villages de Bosy et d'Ampataka, villages qui se situent de part et d'autre d'un terrain occupé par une action de développement installée depuis 1995 dans la région. Il s'agit de la Grande Saline du Menabe, entreprise d'exploitation de sel qui ne cesse de progresser sur les marchés nationaux.

Cette étude de terrain a pu être menée grâce aux fonds apportés par l'Université des Sciences et Technologies de Lille 1, par l'Institut Français de la Biodiversité ainsi que par l'Institut de Recherche en Développement. Ce dernier a également apporté à cette étude un soutien et un encadrement scientifiques importants.

Ce séjour sur le terrain, accompli avec N. Montibert, étudiant en géographie au Musée National d'Histoire Naturelle et T. Razaraso, étudiant en sociologie à l'université de Tananarive, a permis d'apporter des éléments de réflexion complémentaires à des thèmes de recherche connexes. J'ai, pour ma part, utilisé les méthodes classiques de l'anthropologie afin de rendre compte et d'analyser les réactions des villageois de Bosy et d'Ampataka face à l'implantation de la GSM sur leur territoire villageois. Des enquêtes orales, conduites grâce à l'aide de T.Razaraso ont été réalisées. Elles ont permis d'apprécier et d'analyser les manifestations dans le discours des phénomènes de revendications territoriales, d'en voir les fondements ainsi que les outils de légitimation privilégiés. J'ai également commencé à dresser

des cartes généalogiques des villages étudiés portant sur plusieurs générations. Cette méthode permet d'évaluer finement la structure des organisations sociales locales, d'identifier les groupes et les familles. La spatialisation des phénomènes sociaux, rendue possible en confrontant, par exemple, les généalogies aux plans de villages et en s'appuyant sur le relevé des terroirs s'est avérée également fort utile pour comprendre l'emprise des populations sur les espaces et espèces nouvellement valorisés. Cela permet de comprendre l'adéquation qui existe à Madagascar entre forme du territoire et forme sociale et d'appréhender les remaniements sociaux qui peuvent apparaître lorsque les espaces sont modifiés. Elle est par ailleurs un outil de recherche privilégié quant à l'analyse de l'apparition de nouveaux phénomènes de possession religieuse qui sont à mettre en relation avec les revendications des populations sur les ressources et les espaces convoités.

1^{ère} PARTIE :

**L'EVOLUTION DES POLITIQUES INTERNATIONALES
DE DEVELOPPEMENT**

1. Les productions économiques en matière de développement¹

Le monde du développement a longtemps constitué un espace de prédilection à la théorisation économique. Cette prédominance de la science économique quant à l'élaboration des politiques en matière de développement ne doit pas nécessairement être considérée comme « allant de soi ». Cet état de fait naît de l'amalgame effectué entre développement et croissance économique.

Bien que cet amalgame soit toujours avéré, le développement est aujourd'hui pensé de façon pluri-dimensionnelle. Il aura en définitive fallu attendre de disposer du recul nécessaire pour estimer les failles, les limites et les effets parfois non souhaités de ces politiques exclusivement économiques pour que la définition du développement ne se limite pas à la seule croissance économique, mais revête une dimension « sociale, humaine et structurelle » (termes employés par la Banque Mondiale).

Avant de rendre compte de l'évolution des politiques internationales de développement et de ses nouvelles orientations, il s'avère nécessaire d'avoir une vision globale des différents fondements théoriques ainsi que des effets des diverses politiques économiques en matière de développement.

Parmi celles-ci, on peut distinguer trois grandes catégories. Il est d'usage de différencier les modèles orthodoxes, les modèles hétérodoxes et le modèle dit néo-libéral. Chacun d'eux a connu une période particulièrement féconde avant de montrer ses limites et effets pervers.

Les modèles orthodoxes ont été dominants durant les années cinquante et soixante. Ils constituent des théories du développement et des modèles de croissance basés sur l'analyse du marché. C'est la pénétration du libéralisme dans les pays nouvellement indépendants qui est censée les conduire au développement.

Le développement peut ici être fondé soit sur l'industrialisation, soit sur l'agriculture, soit sur l'échange et l'ouverture.

Les modèles orthodoxes fondés sur **l'industrialisation** se basent sur des critères de développement ayant fait leurs preuves dans les pays dits développés. L'industrialisation est alors considérée comme une étape indispensable sur le chemin qui mène au développement et à la croissance économique. Tout se passe comme si le développement constituait une évolution linéaire jalonnée par différents stades. Les pays du Nord sont considérés comme en ayant atteint le stade ultime alors que les pays du Sud sont vus comme se situant à différents niveaux, primaires ou intermédiaires, sur l'échelle du développement. Les différents stades de celui-ci sont pensés à partir de l'histoire du monde occidental ; il faut donc amener progressivement les pays en développement à franchir ces étapes.

Cette vision évolutionniste du développement est parfaitement retranscrite dans différents modèles de croissance pensés par des économistes à la fin des années cinquante. C'est par exemple le cas du *Take off* de Rostow. Ce dernier réfléchit le développement en termes de « décollage » et de « rattrapage ». Le développement est alors appréhendé comme une trajectoire linéaire basée sur cinq étapes transitoires. Il distingue les stades suivants :

¹ Cette réflexion a principalement pris corps grâce à des cours donnés par A.Djeflat lors du séminaire « théories et modèles de croissance » du DEA changement social.

1. société traditionnelle.
2. industrialisation : mise en place des conditions préalables au décollage.
3. décollage : phénomène qui apparaît naturellement.
4. maturité : le marché se régule de lui-même.
5. société de consommation.

On observe donc une transposition totale de l'évolution historique connue par les pays occidentaux vers les pays en développement, le stade final étant l'avènement de la société de consommation.

D'autres économistes réfléchissent alors à des moyens qui permettraient de passer de la société traditionnelle à la société industrielle. C'est généralement le manque d'épargne interne qui est considéré comme le principal facteur de stagnation au premier stade. Kuznets développe par exemple un modèle basé sur *les effets de retombée* de l'épargne qui rendrait possible la « progression » des pays en développement. C'est l'état qui, en créant une distribution inégalitaire des revenus, doit contribuer à la formation d'une bourgeoisie locale capable d'épargner et d'investir. Il faut alors, dans un premier temps, promouvoir les inégalités sociales afin de permettre la création d'une bourgeoisie locale urbaine.

Cette vision évolutionniste du développement a poussé les pays du Sud à se lancer sur des chemins pour lesquels ils ne possédaient ni les structures matérielles, humaines ou technologiques nécessaires. Le cas le plus flagrant est celui du modèle des *industries industrialisantes* qui était censé amener les pays en développement à une certaine auto-suffisance en favorisant l'essor des industries lourdes. Ce modèle qui a séduit de nombreux pays n'a nullement contribué à amoindrir les importations, ce qui était pourtant le but escompté. Leur dépendance vis-à-vis des pays industrialisés n'a fait que s'accroître, créant des situations d'endettement sans précédent.

D'autre part, la plupart des modèles orthodoxes de croissance fondés sur l'industrialisation ont visé à favoriser cette dernière en insufflant l'intégralité des capitaux dans le secteur secondaire. Cela s'est par conséquent effectué au détriment du secteur agricole qui regroupait cependant plus de 90% des activités à cette époque dans les pays considérés. Les efforts entrepris afin de créer une industrie forte et une population urbaine capable d'épargner a implicitement provoqué des troubles irrévocables dans les milieux ruraux.

Ce sont alors les modèles orthodoxes fondés sur l'**agriculture** qui leur ont succédé et ont ainsi connu leur apogée. On commence en effet à penser un développement alternatif qui correspondrait d'avantage à la réalité des pays en développement.

Les théoriciens de ces modèles considèrent que le sous-développement résulte en grande partie du « retard » du secteur agricole. Pour rompre avec la spirale du sous-développement, il faut directement agir sur les différentes formes de *dualismes* qui caractérisent les pays en développement. Certains préconisent ainsi d'agir sur le *dualisme économique* (Lewis) caractéristique du monde agricole. Il faut alors favoriser le passage de l'agriculture traditionnelle à l'agriculture moderne en développant, entre autre, le salariat agricole. On parle déjà de « changer les mentalités » par le biais de la modernisation du secteur primaire. D'autres économistes parlent de *dualisme sociologique* (Boeke). C'est ici le « retard » du secteur agricole traditionnel ainsi que les modes de vie ruraux qui sont vus comme les principaux facteurs de rupture entre le monde rural et le monde urbain. Ces ruptures sociologiques, qui sont vues comme éloignant les populations du développement, doivent être combattues. D'autres encore parlent de *dualisme technologique* (Higgins). Ce sont les modes et les instruments de travail du monde rural qui freinent le développement.

Les dualismes présents dans les sociétés considérées sont analysés comme les principaux « freins » au développement. Or, ces dualismes naissent du « retard » caractéristique du monde rural, que ce dernier soit perçu sous un angle sociologique, technologique ou économique. La plupart des politiques économiques de développement visent alors à la réforme agraire et à la modernisation de l'agriculture. Le monde rural doit connaître une évolution décisive marquée par une transformation radicale tant de ses modes de production que de ses modes de vie. C'est l'état, en investissant massivement dans le secteur agricole et en apprenant aux paysans de nouvelles techniques de production, qui provoquera l'élan nécessaire afin de sortir de la spirale du sous-développement.

Ces théories ont connu de nombreuses applications mais n'ont été que très rarement concluantes. Les pays concernés n'avaient en effet pas les moyens de moderniser leur agriculture et se sont endettés à nouveau. D'autre part, la conceptualisation de ces modèles n'a pas fait intervenir de réflexion quant à des étapes progressives ou transitoires entre une agriculture traditionnelle et une agriculture moderne. Les moyens de production traditionnels ont alors été massivement détruits sans que des alternatives ne soient réellement envisagées, laissant le monde agricole dans un grand désarroi. Une des raisons les plus évidentes des échecs de ces politiques réside certainement dans le fait que les populations rurales elles-mêmes n'aient pas été concertées. Ce changement du monde agricole préconisé conjointement par les pays occidentaux et les gouvernements nationaux n'a pas été décidé ni même négocié par les premières personnes concernées, à savoir les paysans.

Ni les modèles fondés sur l'industrialisation, ni ceux fondés sur la modernisation de l'agriculture n'ont globalement amené la croissance économique et le développement. Ces modèles se vouaient à conduire les pays au développement en investissant les marchés et secteurs d'activité intérieurs. L'échec de ces modèles économiquement fermés va permettre aux modèles et théories de croissance qui préconisent une ouverture au marché économique mondial de s'épanouir.

Ce sont alors des modèles fondés sur **l'échange et l'ouverture** des économies nationales au marché économique international qui vont être au goût du jour. On assiste à un renouveau de la théorie ricardienne des avantages comparatifs. En se spécialisant dans la production de biens pour laquelle un pays a un certain potentiel (en terme de possession de matières premières, de facteur travail, de facteur capital ou de facteur technologique), les retombées des échanges internationaux devraient pouvoir être bénéfiques à chaque pays. C'est ici la division internationale du travail qui est préconisée afin de faire sortir les pays du sous-développement.

Ces modèles, quoi qu'étant devenus irréversibles, montrent également de nombreuses failles et effets pervers. Certains économistes se sont attachés à mettre en relief les effets néfastes de ces politiques économiques basées sur une ouverture totale au marché international.

Léontieff a par exemple parlé du *paradoxe* de l'ouverture. Celle-ci peut amener des déséquilibres et des inégalités mondiales importantes aussi bien entre pays qu'à l'intérieur d'un même pays en fonction des secteurs d'activités préconisés comme avantageux.

Myrdal a parlé des *effets de diffusions et de retenues* du libre-échange entre pays. Il estime que l'ouverture est défavorable aux pays les plus pauvres. En effet, la richesse produite par les échanges internationaux ne revient pas nécessairement aux pays producteurs. Ceci est d'autant plus vrai lorsqu'on considère les pays pour lesquels les avantages comparatifs sont fonction des potentiels en ressources naturelles.

A long terme, les systèmes de structuration du marché international basés sur la théorie des avantages comparatifs sont nécessairement défavorables aux pays en développement.

L'ensemble de ces modèles orthodoxes de développement mise sur l'instauration et la régulation des lois du marché pour amener à la croissance économique et au développement. C'est en effet le marché qui est considéré comme le seul moteur possible au développement. Ces théories économiques néo-classiques, conçues à partir d'une représentation évolutionniste certaine du développement, voient dans le libéralisme et dans l'instauration d'une société de consommation l'aboutissement du développement. L'adoption de ces modèles par les pays du Sud n'est autre qu'une transposition des modèles occidentaux vers des pays tiers. Ces modèles, qui pour la plupart ont été adoptés par les pays du Sud afin d'acquérir une plus grande autonomie, ont paradoxalement contribué à accroître leur dépendance vis-à-vis des pays du Nord.

C'est à partir de cette notion de dépendance que la plupart des *modèles et des théories hétérodoxes* de croissance se sont exposés.

Contrairement aux modèles orthodoxes qui analysent le sous-développement comme résultant des caractéristiques « non adaptées » ou « retardées » des secteurs d'activités et des marchés intérieurs des pays en développement, les modèles hétérodoxes voient dans le sous-développement des effets de structure. C'est la structure même du marché international qui entretient, voire qui crée, le sous-développement.

Pour ces économistes structuralistes, il faut remettre en cause l'homogénéité implicite du développement propulsée par les thèses néo-classiques. Pour amener au développement, il est inutile de toucher exclusivement aux marchés intérieurs vu que ce sont les rapports économiques mondiaux et donc la structure de l'économie mondiale qui sont responsables du sous-développement.

Selon ces auteurs, l'économie mondiale est constituée de deux pôles majeurs. Prebisch a, dans ce sens, développé la notion de « **centre / périphérie** ». Les richesses se polarisent au centre, alors que la périphérie se caractérise par un phénomène de *rareté*. Alors que le centre concentre la production, les finances, la technologie, l'investissement et la production de l'information, la périphérie qui n'a en sa possession que des matières premières non traitées et une main d'œuvre abondante et bon marché, se caractérise par des taux de croissance faibles, une crise financière durable, un chômage chronique, un déficit extérieur conséquent et une pauvreté qui ne cesse de progresser.

C'est cette structure figée de l'économie mondiale qui constitue la cause première de la non-croissance d'une partie du monde. La polarisation des richesses au centre n'est pas le fruit du hasard mais naît de la logique même des rapports économiques internationaux. Selon ce courant de pensée, il y aurait une volonté délibérée de maintenir cet état des choses étant donné que la richesse du centre dépend, directement ou indirectement, de la précarité de la périphérie. En effet, le centre, pour maintenir sa fonction, a besoin d'une périphérie qui la pourvoit en matières premières et en main d'œuvre bon marché. C'est en définitive la logique de profit du centre qui entretient l'état de sous développement de la périphérie. On parle alors de **développement du sous-développement**.

La structure du marché international n'est qu'un système d'interdépendance. Cependant, ces phénomènes de dépendance réciproque ne profitent qu'à une infime partie du monde et aggravent les situations dans lesquelles se trouvent la grande majorité des pays.

C'est donc cette situation de dépendance qu'il faut éradiquer. A cet effet, différentes solutions, principalement pensées par les économistes de la Commission Economique Pour l'Amérique Latine, sont évoquées.

Pour certains (Celso Furtado, Sunkel), la dépendance émerge directement de la structure du marché international, le marché étant le moyen de domination du centre sur la périphérie. Il faut alors sortir du marché international afin d'en briser la structure.

Pour d'autres (Gruner Franck, Dos Santos), c'est le choix de la voie du développement capitaliste qui crée la dépendance. Les pays qui s'insèrent dans le chemin de développement capitaliste deviennent dépendants du centre. Il convient d'éviter le mode de production capitaliste afin de ne pas rentrer dans le sillon de la dépendance. C'est la révolution socialiste qui est alors pensée comme autre modèle de développement.

Certains auteurs, tel que Cardoso, relativisent quelque peu cette responsabilité du centre vis-à-vis de la dépendance infligée à la périphérie. La dépendance est également entretenue de l'intérieur des pays par des personnes à qui elle profite. Il faut alors analyser le fonctionnement interne de ces derniers et renverser les structures de pouvoirs qui trouvent quelque intérêt à la préservation de cette situation de dépendance.

C'est Samir Amin qui deviendra le plus grand théoricien de la *Déconnexion*, plus ou moins totale, avec le monde capitaliste.

Les événements des années quatre-vingt et l'effondrement du monde socialiste laissent les pays, qui avaient décidé de tourner le dos au monde capitaliste sans soutien financier et idéologique. Les thèses structuralistes deviennent désuètes et la voie est à nouveau ouverte aux théories libérales.

On assiste cependant cette fois à une homogénéisation sans précédent des modèles et des théories de croissance. **Un nouveau type de libéralisme** voit le jour et marque l'établissement d'un appauvrissement majeur de la pensée économique. Il s'impose en effet comme modèle et solution uniques viables pour tout type d'économie.

Parallèlement à cet appauvrissement de la pensée économique, on observe une restriction dans les sphères de décision, tous les pays « donateurs » ayant déposé leur pouvoir entre les mains des bailleurs de fonds.

Ce nouveau type de politique économique s'inspire d'un ultra-libéralisme promulgué par Friedman et appliqué dans **les programmes d'ajustement structurel**. Ces derniers privilégient à la fois le libéralisme du marché et les régulations macro-économiques. Il s'agit donc d'un libéralisme dicté et contrôlé de l'extérieur, d'un nouveau type d'économie planifiée.

Les pays concernés par l'ajustement devront rééquilibrer leurs indices macro-économiques s'ils veulent bénéficier d'un échelonnement de leur dette et mettre ainsi de l'ordre dans leur économie.

Il s'agit d'un genre de contrat ou de consensus imposé par les bailleurs de fonds qui permettrait aux pays « ajustés » de paraître crédibles aux yeux des créanciers publics et privés et donc d'attirer les investisseurs étrangers. Le libéralisme et l'ouverture constituent les voies sacrées du développement. Les institutions de Bretton Woods constituent des sortes de garanties sur le marché international et les programmes d'ajustement structurel sont les conditions d'octroi de nouveaux crédits.

Ces institutions internationales interviennent donc pour réaménager la dette et pour permettre la création d'un surplus qui pourra être réinvesti dans le développement. En outre, elles

édicte un certain nombre de « conditionnalités » définies comme étant « négociées » avec les pouvoirs en place. Les principes de l'ajustement structurel sont les suivants :

- **Ouverture vers le marché mondial** en se défaisant de toute forme de protectionnisme et en permettant la libre circulation de toutes formes de facteurs de production.
- **Libéralisation interne** en supprimant tout quota, en réduisant le rôle de l'état, en favorisant le plus possible l'investissement privé et donc en libéralisant les entreprises publiques.
- **Equilibre budgétaire** extérieur en augmentant la production dans les secteurs exposés afin d'installer une politique de l'offre tournée vers l'extérieur. Equilibre budgétaire intérieur en diminuant la masse monétaire et en restructurant la fiscalité.

Afin de rendre réels ces principes, la politique économique des bailleurs de fonds se base sur deux volets : un volet stabilisation qui constitue la tâche du FMI et un volet restructuration qui constitue celle de la BM.

Il s'agira, par exemple, en ce qui concerne le volet régulation, de rendre les banques centrales indépendantes du pouvoir politique, d'augmenter les taux d'intérêts, de réduire les dépenses publiques non productives telle que l'aide sociale, la santé ou encore l'augmentation des salaires, d'instaurer des prix commerciaux et régulés par les lois de l'offre et de la demande pour tout type de bien ou de service (transport...)....

Les mesures de restructuration visent par exemple à privatiser au maximum le secteur économique, à restreindre le rôle de l'Etat à ses fonctions régaliennes, à exposer le maximum de secteurs au marché international, à favoriser la création de petites et moyennes entreprises, à réduire la demande globale afin de diminuer les importations.

Les effets de l'ajustement ont commencé à être mesurés au milieu des années quatre-vingt. En ce qui concerne les effets économiques, les résultats sont très contrastés. Alors que la Banque Mondiale considère que les programmes d'ajustements structurels ont permis aux pays « *de ne pas reculer* », les « *bons élèves* » qui ont retrouvé une croissance acceptable et plus ou moins durable ne sont qu'au nombre de cinq en Afrique¹. La majeure partie des pays Africains ont en effet connu un « *ajustement par le bas* », un effondrement des classes et des revenus moyens, créant un « *partage de la misère* » plutôt qu'un partage des richesses (étude de Hugon au début des années 90).

Les avis, selon cette même étude, sont par contre très clairs quant aux effets sociaux de ces programmes : aggravation des indicateurs concernant les classes les plus défavorisées, l'installation d'un chômage chronique, la chute du pouvoir d'achat créant une paupérisation de plus en plus importante, l'effondrement des classes moyennes.

Aucune des politiques économiques préconisées pour rompre avec le sous-développement n'a été réellement et globalement efficace. On observe néanmoins que chacune d'entre elles s'est nourrie des analyses relatives aux échecs précédents afin d'adopter de nouvelles conceptions d'actions. Les théoriciens des politiques économiques en matière de développement ont certes fait preuve d'une attitude réflexive certaine et constante. Mais tout au long de ce processus, seules les formes des politiques de développement ont connu des

¹ Il s'agit de l'île Maurice, du Kenya, de la Côte d'Ivoire, du Zimbabwe et du Maroc.

transformations. En effet, la conception même du développement est restée identique : le développement n'a cessé d'être assimilé à la seule croissance économique. Le fait de penser le développement par le seul vecteur économique a d'une part rendu tous ces efforts stériles et a d'autre part contribué à détériorer de façon quasi irrémédiable les situations sociales dans lesquelles se trouvent aujourd'hui les pays sous ajustement.

C'est seulement au début des années quatre-vingt dix que les sciences sociales commencent véritablement à émerger dans la réflexion concernant le développement. Le parallèle entre les constats d'échecs des politiques exclusivement économiques et cette percée des sciences sociales dans le monde de la théorisation du développement est aisément appréciable.

Nous sommes rentrés depuis lors dans la conception d'un développement qui se veut « humain, social et structurel ». Les différents sommets internationaux qui se sont déroulés sous l'égide des Nations-unies témoignent bien de l'apparition d'une nouvelle ère du développement. Des thèmes tels que la natalité dans le monde, l'environnement, la place des femmes dans les sociétés...y ont été abordés. Les milieux associatifs participent de plus en plus aux débats centrés sur les questions liées au développement. La décennie mondiale du développement culturel a vu le jour au milieu des années quatre-vingt dix...

Il est aujourd'hui évident pour tous que l'estimation du développement ne peut se limiter aux seuls calculs d'indicateurs macro-économiques. Mais quels sont les enjeux de la prise en compte de ces nouveaux facteurs humains et sociaux ?

2. Essai d'analyse des politiques de développement. Leurs nouvelles orientations

Les politiques de développement, tant au niveau des applications que des cadres théoriques, ont forgé leurs modèles par rapport à des contextes historiques et politiques déterminés. Le dualisme géopolitique de la période post-coloniale se retranscrivait en effet à la fois dans les productions scientifiques et idéologiques ainsi que dans les applications souhaitées ou effectives de certains modèles de développement. Jusqu'en 1975, il existe une certaine diversité quant à la manière d'appréhender le développement. Les chemins qui doivent mener au développement aussi bien que son idéal d'aboutissement sont pensés de façon différente. Cette diversité n'est pas sans limite mais se traduit en fait par l'opposition d'un modèle socialiste à un modèle libéral.

Le désenchantement marqué par les faillites des idéologies et manifestations du socialisme va laisser le champ libre aux théories libérales et ultra libérales. On assiste alors à une homogénéisation des politiques et modèles de développement. Seules les lois du marché capitaliste sont envisagées comme propices au développement. La notion d'aboutissement du développement connaît aussi cette homogénéisation ; sa finalité se retrouvant dans l'établissement de la société de consommation : si les lois du marché acquièrent suffisamment d'autonomie, si leur régulation interne ne se trouve pas entravée par des éléments étrangers perturbateurs, tous les pays concernés devraient pouvoir atteindre un niveau de croissance suffisamment soutenu qui les amènera au développement.

Les politiques d'ajustement structurel qui ont vu le jour à la fin des années soixante dix avaient justement pour mission de créer un contexte politico-économique qui laisserait au maximum le champ libre aux seules lois de l'offre et de la demande. Elles ont cependant montré leurs limites et contradictions. Alors que le désengagement progressif de l'état était

théoriquement propice au développement, au cours de cette décennie, seuls certains pays d'Asie dans lesquels l'Etat était fortement présent ont réellement acquis une économie stable et féconde. D'autre part, la pauvreté de certaines catégories sociales ainsi que les écarts de revenus n'ont fait que s'accroître, créant ainsi des situations économiques mais également sociales et politiques catastrophiques.

Ces politiques libérales de développement ne sont pas pour autant remises en question, mais leur faillite est largement incombée à l'état des pays du sud et à leurs habitants qui sont souvent jugés « incapables » d'intégrer ces modèles. En effet, la pénétration des lois du marché, lois qui en s'atomisant étaient censées amener les pays au développement en investissant progressivement les différentes sphères nationales, n'ont pas accompli la vision prophétique des institutions de Bretton Woods. D'autres domaines que l'économique sont donc à investir pour promouvoir la croissance économique.

On commence alors à intégrer les notions de « good gouvernance », de « développement durable » ou de « développement humain durable », on parle également de développement décentralisé et de promotion de la société civile comme interlocuteur privilégié. De nouveaux indicateurs de développement sont mis en place. Les seules mesures économiques que sont le taux de croissance, le produit national brut par an et par habitant, etc, ne suffisent plus à rendre compte de la situation de développement ou « d'avancement » d'un pays. Les domaines de la santé, de l'éducation, des libertés publiques et politiques deviennent alors appréciables et mesurables (cf indicateur de développement humain, indicateur de liberté publique, indice de participation de la femme, indice de pauvreté humaine, etc).

Parallèlement à la prise de conscience de l'échec des politiques exclusivement économiques, le développement se découvre un visage humain et social. L'objectif des institutions de développement est cependant resté le même et la conception du développement continue à être appréciée en fonction de l'idéal d'aboutissement des pays développés.

Le seul changement véritable observé dans le milieu pensant du développement résulte du constat que l'économique ne s'impose pas de lui-même... Il faut alors créer un environnement propice à son investiture et donc prendre en compte les sphères sociale, politique et en dernier lieu culturelle des pays concernés.

Cette vision unilatérale qui a longtemps été celle des théoriciens du développement, même sans prendre en compte ses aspects « déontologiques », est d'un point de vue anthropologique très risquée au niveau de son efficacité. Les représentations et les comportements occidentaux liés à l'économique sont en effet le fruit d'un cheminement historique et d'une structure sociale déterminés. Le fait que la rationalité économique et l'autonomie de l'économique soient véhiculées comme de véritables valeurs et comme un des aboutissements suprêmes de la raison est un produit totalement occidental.

Cette forme de rationalité économique a d'autre part tendance à être considérée comme la seule possible et effective.

Les représentations liées à la sphère économique qui l'érigent en domaine indépendant et auto-régulé ont d'ailleurs été largement remises en cause. L'économie occidentale, ou tout au moins le marché auquel elle donne naissance, est également un espace symbolique et est donc en interaction constante avec la culture (Sahlins, 1980). Elle en est, plus exactement, une des composantes. Il ne peut y avoir d'opposition ou de rupture radicale entre l'économie et les fondements culturels, entre l'infrastructure et la superstructure. L'Homme ne saurait en effet agir sans « mettre en œuvre dès son commencement des réalités idéelles, des représentations, des principes de la pensée, qui en aucun cas, ne sauraient être seulement des reflets dans la

pensée des rapports matériels nés hors d'elle, avant elle et sans elle. » (Godelier, 1984 : 21). Les limites entre le matériel et l'idéal sont toujours floues.

Il n'est pas ici question de remettre en cause la rationalité occidentale, mais juste d'évoquer l'idée selon laquelle l'appréhension de l'économie comme sphère autonome est quelque chose de plus ou moins sublimé et de « culturellement » construit et valorisé.

Le fait de vouloir imposer les lois du marché comme seul régulateur de l'économie peut paraître incohérent en soi. Il est évident que « même » dans nos pays l'économie relève du culturel.

Cet état de fait, quoique pouvant être assez perturbant pour les défenseurs de l'économie autogérée et pratiquement auto-produite, a néanmoins été partiellement pris en compte et les institutions de développement ont réalisé la nécessité d'introduire « du culturel » pour faire passer des modèles économiques de développement.

Après avoir tenté d'imposer directement le résultat d'une histoire longue et jalonnée d'embûches, à savoir l'atomisation (réelle ou supposée) de la sphère économique, les institutions de développement essaient à présent de recréer le contexte de l'émergence de cette toute puissance économique. Des « bribes de civilisation » sont alors maladroitement et de façon anachronique injectées dans des pays pour lesquels ce modèle de civilisation reste soit étranger, soit tout à fait hasardeux. On ne parle plus alors d'ajustement structurel mais bien d'« ajustement culturel ».

3. Culture et développement

La création d'une commission mondiale de la culture et du développement en 1988 sous l'égide des Nations-unies et de l'Unesco a rassemblé des représentants d'organismes et des personnalités appartenant à divers horizons. Ce rassemblement montre d'une part l'actualité, l'intérêt et la prise de conscience de l'importance de la notion de culture rattachée à celle de développement. D'autre part, en examinant les spécificités des participants, on peut d'emblée s'apercevoir de l'ambiguïté qui entoure cette notion. Face aux « porte-paroles » de la culture dans sa dimension artistique, patrimoniale ou politique (ministre de la culture, directeurs de musée, cinéastes, écrivains...), se trouvaient des « penseurs » de la culture dans son acceptation humaine, anthropologique, philosophique ou organisationnelle (anthropologues, sociologues, historiens, économistes, juristes...).

Face à cet intérêt légitime de l'Unesco pour la culture, des organismes financiers telle que la Banque mondiale participent également à ces collectifs qui examinent la notion de culture ou plus exactement les incidences et les potentialités du « culturel » sur le développement.

Cet intérêt soudain pour la dimension culturelle des sociétés humaines pénètre donc à la fois les organismes internationaux pour lesquels la culture est un des objets centraux de réflexion (Unesco), les organisations parlant de « développement humain durable » (Pnud), ainsi que celles parlant exclusivement de « développement durable » (BM). Cela laisse entendre que la culture est un enjeu et un élément stratégique tant pour les organismes qui représentent le volet humain du développement que pour les organismes financiers dont la tâche principale est dorénavant de lutter contre la pauvreté.

J'examinerai ici le sens que différentes institutions internationales donnent à la notion de culture tout en essayant d'analyser les enjeux, les intérêts et les motivations de la prise en

compte de cette notion par les organismes internationaux de développement. Une distinction sera faite entre l'Unesco et la Banque mondiale.

Ce sont l'**Organisation des Nations-unies et l'Unesco** qui, en lançant *la décennie mondiale du développement culturel* (1988-1997), ont, les premiers, manifesté la volonté d'établir et de définir des liens entre la culture et le développement. La commission mondiale de la culture et du développement a ainsi vu le jour en 1992. L'objectif de ces institutions était alors d'établir « *un rapport sur les interactions entre la culture et le développement qui comporterait des propositions concrètes* »¹. Il était également souhaitable que ce rapport « *puisse servir à élaborer de nouvelles politiques* »². Cette commission a donné lieu à la rédaction d'un rapport en 1995 intitulé *Notre diversité créatrice*. Dans ce même cadre, deux rapports mondiaux sur la culture ont été élaborés, l'un en 1999 intitulé *La culture compte* et l'autre en 2000 intitulé *Diversité culturelle, conflits et pluralisme*.

Ces manifestations et publications témoignent de la volonté de « *repenser le processus même de développement* », le constat étant que les efforts en faveur du développement avaient souvent échoué « *parce que de nombreux projets de développement avaient sous-estimé l'importance du facteur humain* ». En effet, « *la commission mondiale de la culture et du développement montre que, pour le développement, le dernier terrain à défricher est celui de la culture* ». Il est alors temps « *d'encourager l'adoption par les pouvoirs publics de politiques reconnaissant la place centrale qui revient à la culture dans le développement* »³.

Les discussions ayant eu lieu lors de cette commission s'articulent en deux temps. Un premier temps marque l'établissement de réflexions théoriques sur la notion même de culture ainsi que sur ses potentiels rapports avec le développement. Il s'agit alors de « *porter les efforts sur l'identification, la description et l'analyse des questions fondamentales, des préoccupations et des nouveaux enjeux* » (Pérez de Cuellar, Unesco, 1995 : 2). Un deuxième temps marque le passage souhaité à la mise en pratique de ces réflexions. Les travaux devaient en effet être « *orientés vers la formulation des politiques* » (Pérez de Cuellar, *op cit* : 2).

En définitive, il s'agissait de poser de nouvelles questions concernant le développement et de reformuler les anciennes. Les objectifs étaient d'appréhender : « *Quels sont les facteurs culturels et socioculturels qui influent sur le développement ? Quel impact le développement économique et social a-t-il sur la culture ? Comment les cultures et les modèles de développement s'articulent-ils ? Comment combiner les aspects positifs d'une culture traditionnelle avec la modernisation ? Quelles sont les dimensions culturelles du bien-être individuel et collectif ?* » (Pérez de Cuellar, *op cit* : 2-3).

Avant de voir la place escomptée de la culture dans les politiques de développement, focalisons nous un instant sur les significations données à cette dernière.

La présence de « penseurs » de la société lors des colloques de la commission mondiale de la culture et du développement est tout à fait remarquable. Dès la première page du rapport, la culture est envisagée en des termes anthropologiques : « *cet écheveau complexe de relations et de croyances, de valeurs et de motivations, qui est au cœur même d'une culture* » (Pérez de Cuellar, *op cit*, 1995 : 1).

¹ Commission mondiale de la culture et du développement, *Notre diversité créatrice*, <http://www.unesco.org>

² *Ibid*

³ *Idem*

On peut également lire :

« Notre ambition est d'être parvenus à démontrer comment la culture façonne nos réflexions, notre imagination et l'ensemble de nos comportements. La culture est, en effet, le véhicule par lequel se transmettent les comportements, en même temps qu'une source dynamique de changement, de créativité et de liberté et le ferment d'innovations riches de promesses. C'est dans la culture que les groupes et les sociétés puisent l'énergie, l'inspiration et la liberté d'agir, en même temps que le savoir et la reconnaissance de la diversité : s'il est vrai, selon les mots de Claude Lévi-Strauss, que la diversité culturelle est « derrière nous, autour de nous et devant nous », nous devons apprendre à faire en sorte qu'elle débouche, non sur le choc des cultures, mais sur leur coexistence fructueuse et harmonieuse » (Pérez de Cuellar, op cit : 5-6).

La culture est donc envisagée comme un tout signifiant qui définit le progrès et le développement.

On peut dès à présent déceler les motivations des Nations-unies quant au souhait de la prise en compte de la culture dans les politiques de développement. Tout au long de ces rapports, l'accent est très souvent mis sur les effets néfastes de la mondialisation, de la globalisation et de l'homogénéisation mondiale :

« Il apparaît clairement que le développement était une entreprise autrement plus complexe qu'on ne l'avait d'abord supposé. Il n'était plus possible de le concevoir comme un processus unique, uniforme et linéaire sans, du même coup, nier la diversité des cultures et des différences culturelles... On commençait à s'apercevoir, de manière quelque fois confuse, que les échecs et les déconvenues du développement étaient à l'origine de tensions culturelles dans de nombreuses sociétés. Ces échecs tournaient parfois au désastre depuis la guerre civile jusqu'aux régimes autoritaires pratiquant l'assassinat, donnant ainsi un coup d'arrêt au processus même du développement »¹.

On peut encore lire que :

« Les systèmes de valeur et les liens de solidarité se défont... Les revendications et les tensions locales poussent à présent les peuples dans les chemins étroits de l'identité partisane, et alimentent une vague nouvelle d'affrontements internes entre communautés ethniques, religieuses ou nationales. La logique du rejet de l'Autre et le narcissisme des petites différences constituent des menaces pour la paix et la sécurité, risquent de compromettre, à la fois, la croissance économique et l'harmonie sociale, tendent à bafouer la dignité de la personne humaine, à entamer la foi de chaque société en ses propres ressources et à mettre en péril la diversité des cultures, indispensable au bien être de l'espèce humaine »².

Ce sont certainement les politiques de développement préconisées par les bailleurs de fonds qui sont, de façon implicite, jugées comme étant les principaux facteurs de détérioration des liens sociaux et de la paix civile, créant ainsi une menace pour la sécurité mondiale. Les politiques d'ajustement structurel, qui souhaitaient établir des rapports marchands dans toutes les sphères nationales et cela même dans la sphère des rapports sociaux et humains, ont nécessairement contribué à dissoudre les différentes formes de solidarité sociale. Cela

¹ Commission mondiale de la culture et du développement, *Notre diversité créatrice*, <http://www.unesco.org>

² *Ibid*

d'autant plus que les clivages sociaux se sont trouvés d'avantage prononcés, notamment par le biais des phénomènes d'épuration de la fonction publique.

Au delà des critiques portées aux politiques arbitraires des bailleurs de fonds visant à l'homogénéisation tant des modèles de développement que des sociétés humaines, c'est la rationalité et la conception occidentale de développement, elles aussi véhiculées par les institutions de Bretton Woods, qui sont toutes entières remises en question :

« L'ethnocentrisme occidental a très souvent servi de base implicite à la réflexion sur le développement. Le paradigme assimilant développement à modernisation et modernisation à occidentalisation a longtemps été et demeure le modèle dominant... Globalement, le monde a tout à gagner d'une diversité systématique plutôt que de s'exposer à la confusion et même au désastre que pourrait causer l'application à toute forme d'un modèle universel. L'uniformité, en dernière analyse, est une forme d'appauvrissement »¹.

Le développement envisagé dans sa seule dimension économique est largement remis en cause : *« A l'évidence, il fallait dépasser la sphère de l'économie, sans pour autant en faire abstraction. La notion même de développement s'était élargie, car on avait compris que les critères économiques ne pouvaient suffire à promouvoir la dignité et le bien-être de l'humanité »².*

L'homogénéité et l'imposition d'un modèle unique est vue comme néfaste et comme ne pouvant créer que des échecs et des tensions. Les phénomènes d'affirmations culturelles et identitaires, pacifiques ou non, sont alors envisagés comme des réponses normales et logiques à ce développement non négocié et non consenti :

« Chaque peuple avait ainsi été conduit à remettre en question le cadre de référence à l'intérieur duquel seule la rationalité occidentale était censée produire des lois réputées universelles, et à revendiquer le droit de forger d'autres modèles de modernisation. Tous avaient proclamé la valeur de leur propre richesse culturelle, de leurs multiples acquis qui ne pouvaient se mesurer en dollars ou en cents, tout en affirmant les valeurs universelles qui fondent une éthique mondiale »³.

La culture est parfois même envisagée comme une sorte d'outil au service des populations afin de se dérober face à la modernisation, comme une entité derrière laquelle les peuples se cachent pour éviter la confrontation avec le monde moderne : *« Le système mondial lui-même apparaissant à la plupart d'entre eux si déséquilibré, si flou et si incohérent, que beaucoup se servaient de la culture comme d'un rempart ou d'un refuge pour résister à l'entropie d'un tel système »* (Pérez de Cuellar, Unesco, 1995 : 3).

C'est alors la reconnaissance de la diversité culturelle, l'hétérogénéité des modèles de développement et le droit de chaque peuple à décider de ses propres modèles et chemins de développement qui sont prônés et qui sont vus comme des solutions aux tensions mondiales créées par les précédentes politiques de développement :

« Imposer un modèle uniforme à des cultures et à des pays diversifiés comporte un risque pour l'avenir économique de ces pays et pour celui de la planète toute entière. Alors que nous nous trouvons à la croisée des chemins, nous devons adopter une stratégie plurielle et choisir

¹ Rapport mondial sur la culture, *La culture compte*, <http://www.unesco.org>

² Commission mondiale de la culture et du développement, *Notre diversité créatrice*, <http://www.unesco.org>

³ *Ibid*

la diversité au lieu de l'uniformité [...] L'important ici est d'embrasser la globalité du système avec ses divers éléments, autrement dit la mondialisation avec les particularités locales. Les pays en développement sont de plus en plus nombreux à se rallier à l'idée que les sociétés diffèrent dans leur processus de développement, que chacune possède ses propres structures politiques et sociales et ses propres valeurs culturelles, que le rôle de l'Etat et le contenu des politiques nationales varient selon les besoins et les exigences des structures politiques et sociales et des valeurs culturelles de chaque société et que, par conséquent, ce qui convient à l'une peut ne pas convenir à l'autre »¹.

On reconnaît donc ici « le droit des peuples à fonder la modernisation sur des bases différentes ». « Il s'agit aussi de promouvoir les différentes voies de développement, tout en étant conscient que l'influence des facteurs culturels est déterminante dans la conception de l'avenir et dans le choix des moyens de la réalisation propres à chacune de nos sociétés » (Pérez de Cuellar, Unesco, 1995 : 5-6).

On constate cependant que les discours relativistes s'assombrissent vite et que le développement continue à être pensé d'une façon ethnocentrique. En effet, les représentations caractérisant le monde occidental sont encore une fois vues comme des éléments témoignant de l'aboutissement d'un « bon développement ». La possibilité donnée à chaque peuple de construire son propre modèle de développement ainsi que sa marge de manœuvre et sa liberté se limitent à ceci : « Il nous semble que chaque région serait bien avisée de créer son propre modèle de capitalisme et de démocratie »².

On peut alors déceler, dans les discours de l'Unesco, des allusions, formulées consciemment ou inconsciemment, quant à l'état de finitude et de suprématie des pays occidentaux en ce qui concerne leur développement. Des visions quelque peu évolutionnistes refont alors surface. Tout semble à nouveau être pensé comme si un type de culture montrait le chemin du développement. Les notions de pluralité des cultures et de diversité des chemins qui mènent aux développements s'assombrissent :

« Dès lors que l'on cesse d'attribuer à la culture un rôle purement instrumental pour lui reconnaître un rôle constructif, constitutif et créatif, il apparaît clairement que le progrès culturel est une dimension du développement » [...] « La culture joue également un rôle parce qu'elle est en soi une fin désirable, qu'elle donne un sens à notre existence » [...] « La culture n'est pas un instrument au progrès matériel, elle est la fin et le but du développement, entendu au sens d'épanouissement de l'existence humaine sous toutes ses formes et dans sa plénitude ». « Dans une culture décadente, figée, oppressive, cruelle, le développement économique est voué à l'échec »³.

Tout est pensé comme si certaines cultures étaient mauvaises. L'aboutissement culturel d'une société est ici synonyme de promotion ultime des droits de l'Homme : « Dissocié de son contexte humain et culturel, le développement n'est plus qu'une croissance sans âme » (Unesco, 1995 : 9). Or, seule la « culture occidentale » marque cet apogée du bien être individuel et collectif. Cela est probablement dû au fait que la culture est ici assimilée à une entité dont la finalité serait le respect des droits de l'Homme.

¹ Rapport mondial sur la culture, *La culture compte*, <http://www.unesco.org>

² *Ibid*

³ Commission mondiale de la culture et du développement, *Notre diversité créatrice*, <http://www.unesco.org>.
Soulignés par moi-même dans le texte.

D'autre part, la vision du développement qui ne peut s'accomplir sans le progrès technique et sans l'installation d'un marché concurrentiel continue également à s'exprimer dans sa toute puissance. C'est par le biais du progrès technique et du marché concurrentiel que le bien-être social et politique se développera : « *Les nouvelles technologies des médias ne doivent pas devenir l'instrument exclusif des plus puissants, mais être utilisées comme un moyen d'assurer un échange démocratique et de lutter contre la pauvreté. Cela suppose l'existence d'un marché concurrentiel...* » (Unesco, 1995 : 11).

On peut de la sorte relever un nombre considérable de contradictions. Après la reconnaissance de la diversité et de la relativité culturelles, ces différents rapports des Nations-unies laissent entendre que certaines cultures seraient mauvaises ou décadentes. L'aboutissement du développement est ici envisagé comme la promotion des libertés individuelles et collectives. Or, seule la culture, ou plus exactement le « *progrès culturel* », est capable de conduire les sociétés humaines à ce stade suprême de développement.

La modernisation n'est certes plus perçue comme seule croissance économique. Elle est en effet considérée comme l'établissement de sociétés dans lesquelles les droits de l'Homme seraient promus et respectés. C'est cependant toujours la culture occidentale qui est ici vue comme ayant atteint le stade suprême de développement et qui est par conséquent considéré comme le modèle duquel il faut se rapprocher le plus possible.

Les principaux objectifs de l'Organisation des Nations-Unies concernant la prise en compte de la notion de culture rattachée à celle de développement semblent concerner à la fois la sécurité et la paix mondiale, l'établissement d'un développement participatif et donc durable, la promotion des droits de l'Homme. Les Nations-Unies reconnaissent certes que certaines « conditions culturelles » sont favorables à la fondation de pays « développés », que la culture et la diversité culturelle peuvent favoriser « *le succès économique, le développement social, la stabilité politique et le règlement des conflits* » et que « *des caractéristiques aussi bien positives que négatives du développement seraient liées à la culture* »¹. Elles se refusent cependant à considérer la culture selon une vision exclusivement utilitariste et estiment par conséquent que la culture est une dimension à part entière du développement (cf notion de « progrès culturel »).

Cet état de fait constitue probablement la principale distinction que l'on puisse établir entre les Nations-Unies et la Banque mondiale quant à leur façon de percevoir la culture dans une dimension développementaliste. En effet, pour la Banque mondiale la culture n'est rien en tant que telle. Seules ses éventuelles potentialités à favoriser un développement économique durable et sa dite capacité à lutter contre la pauvreté font d'elle un élément clef pour les politiques de développement. La Banque mondiale parle en effet avant tout de « *culture counts* », de « *financing, resources, and economics of culture in sustainable development* »². Tout au long de la lecture des textes de la Banque mondiale concernant la culture et le développement, on peut relever un grand nombre de qualificatifs généralement utilisés dans le monde des affaires et dans le monde financier pour caractériser la culture dans ses rapports au développement.

C'est d'autre part, lors de l'analyse de ces textes « Banque mondiale », que les notions d'« ajustement culturel » et de « freins » ou « obstacles culturels » au développement prennent tout leur sens.

¹ Rapport mondial sur la culture, *La culture compte*, <http://www.unesco.org>

² <http://www.Worldbank.org>

La Banque mondiale a elle aussi participé à cette décennie du développement culturel. Le premier produit de cette collaboration entre la Banque mondiale et l'Unesco est la publication de *Culture et développement en Afrique* en 1994. L'objectif est alors d'envisager une « nouvelle conception du développement » pour que « le développement ne se limite pas à la seule croissance économique ». Il s'agit également d'appréhender les « effets de la culture sur le développement »¹.

L'utilisation de la notion de « culture » par la Banque mondiale met en relief de façon encore plus évidente des contradictions certaines. Contradictions, d'une part, concernant la façon de concevoir la culture (ici dans une dimension développementaliste) et, d'autre part, quant aux motivations de la prise en compte des « éléments culturels ». Ces derniers sont en effet vus comme « les obstacles apparemment les plus coriaces qui s'opposent à un vrai développement dans de nombreuses régions du monde, et en particulier en Afrique ». L'intérêt que la Banque mondiale porte à la recherche d'une nouvelle conception du développement se rattache à la nécessité de « s'attaquer plus efficacement à ces obstacles »².

Aaron Wildavsky, un des grands penseurs de la Banque mondiale, dans sa contribution à cet ouvrage intitulée : *Comment la théorie culturelle peut contribuer à faire comprendre et à promouvoir la démocratie, la science et le développement*, met en place une typologie des différentes cultures présentes sur le globe et propose des « transformations de mentalités » étant donné que « toute la question est de savoir quelles cultures, et dans quelles proportions sont nécessaires, sinon suffisantes, pour assurer la croissance économique dans le cadre d'un système démocratique »³.

Selon les théoriciens de la Banque mondiale, et plus particulièrement selon Aaron Wildavsky, deux types principaux de cultures sont propices au développement. Il s'agit de la culture individualiste et de la culture hiérarchique. Selon un questionnaire utilisé aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne, la « culture hiérarchique » se définit par l'adhésion aux cinq propositions suivantes :

« Je pense qu'il devrait y avoir plus de discipline dans la jeunesse d'aujourd'hui. J'approuverais l'introduction d'un service national obligatoire. Les gens devraient être rémunérés en fonction de leur position dans la société. Je suis plus strict que la plupart des gens pour juger ce qui est bien et mal. Nous devrions avoir une armée plus puissante que celle que nous avons aujourd'hui »⁴.

La « culture individualiste » renvoie quant à elle aux propositions suivantes :

« Dans un système équitable, la rémunération devrait être proportionnelle aux capacités. Il ne peut y avoir de société libre que si on donne aux entreprises la possibilité de gagner de l'argent. Ceux qui sont prêts à travailler dur devraient avoir la possibilité de faire leur chemin. Dans ce pays, les plus doués devraient accéder aux premières places. Les personnes qui se donnent du mal pour gagner de l'argent devraient avoir le droit d'en profiter »⁵.

¹ Avant propos à Meillassoux, C, *Politique culturelle de la Banque mondiale. Stratégies de manipulation*, <http://www.fastnet.ch>

² Propos tenus par Ismail Serageldin, vice-président de la banque mondiale et responsable de cet ouvrage.

³ In Meillassoux, C, *Politique culturelle de la Banque mondiale. Stratégies de manipulation*, <http://www.fastnet.ch>

⁴ In *ibid*

⁵ *Idem*

C'est l'imbrication de ces deux types de cultures qui selon les penseurs de la Banque mondiale amèneraient nécessairement au développement. Wildavsky dit : « *Ce qui marque un progrès c'est d'avoir compris que pour assurer la croissance économique doivent s'allier l'individualisme et la culture hiérarchique* »¹.

On remarque que derrière cette prise en compte de la culture qui, à l'origine, est évoquée pour donner un autre visage qu'exclusivement économique au développement, celui-ci finit par se confondre à nouveau avec la seule croissance économique, la démocratie n'étant qu'une condition nécessaire à l'établissement durable de cette dernière. On remarquera également qu'alors que la prise en compte de la culture est dite censée favoriser la reconnaissance de la diversité culturelle et donc permettre une certaine diversification des modèles de développement, ce sont toujours les éléments ultra-libéraux d'une certaine façon occidentale de penser l'économique qui sont sublimés et envisagés comme seuls vecteurs possibles au développement.

La tendance des organismes internationaux de développement est donc à l'ajustement et à l'homogénéisation culturels. Un seul et unique « chemin culturel » est propice au développement. Il semble alors qu'il faille, pour la Banque mondiale, reconnaître, étudier, comprendre la diversité culturelle en vue de la maîtriser, et en dernier lieu, de l'anéantir.

4. Le « développement culturel » et les « freins » ou « blocages » culturels au développement

Il est évident que les théories concernant « le développement culturel » ainsi que les mesures à prendre afin de rendre les pays perméables au développement en agissant sur leur culture, ou concernant de façon globale les nouveaux préceptes des politiques de développement (développement culturel mais aussi développement durable, décentralisé, participatif...), ne sont jamais applicables telle quelles lorsque l'on dépasse le stade idéologique pour rejoindre le monde du terrain. Elles contribuent néanmoins à structurer une nouvelle façon de penser le développement aussi bien dans les pays du Nord que dans les pays du Sud. Tout se passe comme si elles donnaient naissance à une nouvelle manière incontournable d'envisager le développement, créant ainsi des discours et des comportements « types » au nord comme au sud. Les incidences et les répercussions du discours des instances internationales sont en effet largement perceptibles dans des sphères et à des niveaux plus restreints.

Les projets de développement ne sont jamais directement réalisés par les organismes internationaux s'occupant de ce domaine, mais ces derniers contribuent néanmoins à donner forme et suite à telle ou telle catégorie de projets. On remarque que de nombreuses ONG ainsi que la totalité des agences nationales de développement reprennent à leur compte les grandes orientations pensées et dictées par les organisations internationales.

Les pays du Sud, perçus ici à travers leurs représentants politiques, témoignent également d'une habileté toute particulière à reproduire le langage des développeurs. Cette capacité à reformuler parfaitement toute l'armature linguistique des nouvelles conceptions développementalistes peut être parfois analysée comme une faculté directement en lien avec un certain opportunisme qui leur est souvent reproché. La notion de choix n'existe cependant vraisemblablement pas lorsqu'on s'intéresse aux processus d'acceptation de ces nouvelles orientations politiques dictées de l'extérieur. Quelques soient les qualités, les

¹ In Meillassoux, C, *Politique culturelle de la Banque mondiale. Stratégies de manipulation*, <http://www.fastnet.ch>

« caractéristiques », les états de faits que ces comportements laissent à voir ou à penser, toujours est-il que les ministères des différents pays concernés jonglent parfaitement avec le langage qui est celui du monde du développement. J'en donnerai plus tard un exemple en me basant sur le cas malgache.

Comme nous venons de le voir, les grands principes et les principales orientations des politiques de développement ont pris forme lors des différents sommets internationaux qui se sont déroulés sous l'égide des Nations-unies. Nous sommes désormais dans l'ère de la décentralisation et de la régionalisation de l'aide, du développement durable et humain durable, de la maximisation de l'aide d'urgence assurée par les ONG, de la bonne gouvernance, de la gestion responsable des ressources, de l'implication accrue des populations locales dans les projets de développement, de la promotion des femmes en tant qu'investisseurs et propagateurs du développement, de la prise en compte des comportements « traditionnels » des populations, de la lutte contre la pauvreté, etc, le développement du secteur privé continue également à être un point hautement stratégique des politiques de développement. Les projets de développement qui fleurissent un peu partout dans le monde tentent de donner vie à ces conceptions théoriques du développement.

L'Agence Française de Développement se définit par exemple de la façon suivante :

« Le groupe AFD, opérateur principal du dispositif français d'aide publique au développement, intervient dans plus de soixante pays d'Afrique, du Pacifique, d'Asie, des Caraïbes, de l'océan indien, de la Méditerranée et de l'Europe de l'Est, ainsi que dans les départements et territoires d'outre-mer... Pour son propre compte, le groupe finance par des moyens adaptés des projets dans la quasi totalité des secteurs de l'économie. Ils ont pour vocation de lutter contre la pauvreté et donc d'améliorer les conditions de vie des populations, en développant les infrastructures, en favorisant l'emploi par la création ou le développement d'entreprises dans le respect de l'environnement. Ces projets impliquent les populations, notamment les femmes et, de plus en plus, les Ong et les collectivités de terrain »¹.

L'USAID (The United States Agency for International Development), quant à elle, définit son action de la façon suivante :

« L'assistance extérieure des Etats-Unis a toujours eu ce double objectif de faire progresser les intérêts de la politique extérieure américaine en développant la démocratie ainsi que l'économie de marché tout en améliorant les conditions de vie des citoyens du monde en développement. L'Agence Américaine pour le Développement International est une agence indépendante du gouvernement fédéral qui reçoit les lignes directrices de sa politique extérieure du secrétariat d'Etat. L'agence intervient dans six principaux domaines, cruciaux quant à l'établissement d'un développement durable et à l'épanouissement des objectifs de la politique extérieure américaine : la croissance économique et le développement agricole ; la population, la santé et la nutrition ; l'environnement ; la démocratie et la « gouvernance », l'éducation et la formation ; ainsi que l'aide humanitaire »².

¹ <http://afd.fr>

² « U.S. foreign assistance has always had the twofold purpose of furthering American's foreign policy interests in expanding democracy and free markets while improving the lives of the citizens of the developing world... USAID is independent federal government agency that receives overall foreign policy guidance from the Secretary of State. The agency works in six principal areas crucial to achieve both sustainable development and advancing U.S. foreign policy objectives : Economic growth and agriculture development ; Population, health

Ces grandes lignes directrices se retrouvent en effet dans la conceptualisation des projets de développement menés actuellement. Je ne m'attacherai pas ici à en éplucher un nombre conséquent afin de relever le vocabulaire et les directives se rapportant à chacun de ces préceptes. Mais je me limiterai à analyser certains facteurs qui mettent en relief la prise en compte de la culture des populations locales impliquées dans des projets de développement.

Je me focaliserai sur le cas de Madagascar, pays dans lequel mon étude de terrain a été menée.

Madagascar a connu jusqu'à la fin des années quatre-vingt un régime socialiste marqué par la volonté de rester autonome vis-à-vis des pays occidentaux. Sa réouverture relativement brutale et radicale au monde occidental a contribué à façonner les nouveaux contours de la politique nationale. Depuis la fin des années quatre-vingt, Madagascar connaît en effet de grands changements tant politiques qu'économiques et sociaux. Ce pays, sous ajustement structurel depuis le milieu des années quatre-vingt, a choisi, en 1992, avec l'instauration de la Troisième République, de se tourner vers une économie libérale. Cela conformément et suivant les conditionnalités promulguées par la Banque mondiale à travers ses Politiques d'Ajustement Structurel. Les autorités successives ont adopté une large gamme de réformes allant dans le sens de la libéralisation et de l'ouverture à l'économie mondiale. Il s'agit par exemple de la suppression des taxes à l'exportation, de la forte diminution des droits et taxes à l'importation, de la libéralisation des circuits de commercialisation et des prix auparavant administrés, de l'instauration d'un régime spécifique d'entreprises franches exportatrices... Ce pays est d'autre part entré depuis l'année 2000 dans un vaste programme d'établissement de provinces autonomes ; mesure politique qui a également tout pour plaire aux bailleurs de fonds internationaux. La politique officielle intérieure malgache est en effet actuellement tout à fait en accord avec les grandes lignes directrices établies par la Banque mondiale. A travers le discours des différents ministères malgaches, on peut amplement s'apercevoir des effets que la situation de pays « ajusté » a sur les différentes orientations politiques adoptées par Madagascar. Le ministère de l'Industrialisation et de l'Artisanat nous invite par exemple à « *apprécier aussi bien les opportunités d'investir dans ce pays que celles d'acheter ses produits, et établir des relations d'affaires avec ses opérateurs économiques. Depuis quelques temps Madagascar a opté pour une économie beaucoup plus libérale qui impose un triple défi aux autorités : stabilisation macro-économique, qui est satisfaisante actuellement avec une inflation maîtrisée (5% en 1997 et 1998) et une croissance retrouvée (4% en 1998) ; redéfinition d'un environnement juridique plus propice aux affaires, clé de voûte du redémarrage des investissements privés ; efficacité dans la gestion des ressources naturelles et humaines respectueuses de l'environnement et tournée vers un développement durable* »¹.

Le ministère de l'environnement en définissant la Politique Nationale de l'Environnement se propose « *d'enrayer la spirale de la dégradation dans laquelle Madagascar se trouve aspirée, de réconcilier l'Homme avec son environnement pour que la génération actuelle et celles à venir puissent y vivre en totale harmonie, d'intégrer la politique de l'environnement dans la développement global du pays. En somme, l'ambition de la PNE n'est autre que de réconcilier ces deux entités pour les amener à une symbiose* »².

Madagascar est un pays en totale restructuration. Ce texte concernant « le renforcement de la gouvernance à Madagascar » finira de nous en persuader :

and nutrition ; Environment ; Democracy and governance ; Education and training ; and Humanitarian assistance ». <http://Usaid.org>.

¹ <http://www.sinergic.mg>

² <http://www.mg.auf-francophonie.org>

« Le PNRG (Programme National de Renforcement de la Gouvernance) couvre de manière holistique tous les aspects de l'activité nationale, régionale et locale, dans les domaines politiques, économiques, sociaux, culturels et implique tous les acteurs du secteur public, du secteur privé, de la société civile et des partis politiques. Sa mise en œuvre s'appuie sur la clarification des rôles et la redéfinition des missions, le renforcement des compétences et la dotation des moyens pour habiliter les institutions et les acteurs à remplir optimalement leurs fonctions dans la dynamique globale du système... L'enjeu du PNRG est de désamorcer le paradoxe entre la situation socio-économique régressive du pays et les potentialités réelles dont il dispose. Il s'agit de créer une synergie entre le développement économique et le développement culturel de l'ensemble des acteurs appelés à faire l'apprentissage de comportements nouveaux et à entreprendre dans un cadre juridique et institutionnel qui suscite l'adhésion et la participation de tous »¹.

On peut dès lors observer que, dans ce vaste processus de réorientation et de réorganisation politiques, juridiques et civiles qui est censé amener Madagascar sur les voies de la bonne gouvernance et du développement durable conformément à la prise des mesures souhaitées par les bailleurs de fonds, le terme de « développement culturel » est mentionné et accolé à celui de développement économique. Il s'agit donc ici de promouvoir « l'apprentissage de comportements nouveaux » chez l'ensemble des acteurs.

Le terme d'acteurs se rapporte apparemment ici à l'ensemble de la population malgache. Tant les dirigeants que les acteurs sociaux agissant à différents niveaux semblent être visés. Quand la question du sous ou du non développement est posée, on fait en effet aujourd'hui référence tant aux déséquilibres des indicateurs macro-économiques, qu'aux comportements des individus, comportements découlant directement de leur culture.

Observons à ce titre un article paru dans *le courrier ACP-UE n° 157* datant de 1996 et s'attachant, entre autre, à décrire les sociétés traditionnelles africaines. Augustin Oyowe pose la problématique suivante :

« Existe-t-il un frein culturel à l'esprit d'entreprise et à la créativité commerciale des Africains ? La question suscitée par le retard de l'Afrique dans pratiquement tous les domaines du développement économique, peut paraître assez brutale. Il n'en est rien. Car elle ne met nullement en doute les capacités intellectuelles et de travail des populations de ce continent ».

Il répond à cela en affirmant qu'effectivement les pays africains possèdent certains *freins culturels* les empêchant d'avancer convenablement sur le chemin du développement. Ce n'est cependant pas pour lui la culture africaine elle-même qui en est la cause mais des éléments provenant de cultures étrangères qui sont venus pervertir la culture africaine originelle la rendant alors passive et totalement dénuée de tout esprit d'entreprise. Vu cet état de faits, il peut alors se permettre de dire qu'il existe effectivement des freins culturels à l'esprit d'entreprise et à la créativité commerciale dans beaucoup de pays africains. On peut relever quelques passages assez frappants de sa démonstration :

« La culture est assurément un facteur déterminant du développement économique mais il ne s'agit pas tant ici de la culture africaine, qui continue de faire vibrer le monde, que d'une culture d'entreprise dont seule l'analyse historique peut nous fournir l'explication. Il convient toutefois d'éviter, lors de cette démarche, toute généralisation à propos d'un continent aussi

¹ <http://www.undp.org>

immense et diversifié que l'Afrique, où les spécificités des communautés, leur mode de vie et leur vision du monde ont été façonnés par un milieu naturel, des expériences et des traditions animistes différents. Nous devons également limiter notre ambition d'analyse à l'Afrique subsaharienne et admettre qu'ici comme ailleurs, certaines communautés sont plus dynamiques, plus entreprenantes que d'autres... Mais toutes sans exception ont souffert des aléas de l'histoire... A l'époque pré-coloniale, les sociétés de ce continent, depuis le Sahel jusqu'à l'Afrique australe, étaient parfaitement organisées en royaumes, juridictions, clans et villages où la vie était régie par une série de lois ou tabous transmis de génération en génération. Ces sociétés étaient nomades ou sédentaires. Le statut de l'individu – lequel n'existait qu'au sein du groupe – dans la société était déterminé par la naissance : on naissait dans une famille de nobles, d'hommes libres ou d'esclaves. La structure socio-professionnelle était tout aussi clairement définie dans la mesure où l'on était également un berger, un fermier, un forgeron, etc, et que les possibilités de changer de profession étaient pratiquement nulles (les sociétés européennes étaient structurées de la même façon à l'époque comme en témoignent certains noms de famille). Les communautés vivaient en autarcie. La production était entièrement familiale. Le pâturage s'effectuait sur d'immenses espaces libres et l'agriculture était extensive en raison de l'abondance des terres arables. Il n'y avait donc nul besoin de technologies en vue d'une production intensive. L'Afrique ancienne était essentiellement rurale et sa population clairsemée. Le commerce était très limité et peu rentable... Le fait que l'islam et le christianisme (auxquels les Africains ont d'abord fortement résisté en s'accrochant désespérément à leurs croyances animistes) aient lentement mais sûrement progressé en Afrique témoigne de l'ouverture de ce continent aux idées nouvelles et au changement. Hélas les idées inculquées par l'islam et par le christianisme ont été plus destructrices que constructives puisqu'elles ont provoqué l'érosion des valeurs africaines traditionnelles en faveur de valeurs venues d'ailleurs... ».

C'est donc l'apologie des valeurs « traditionnelles » africaines qui permet de faire dire à cet auteur que l'Afrique est un continent qui laisse observer de nombreux « freins culturels au développement économique ». Si ce continent se trouve actuellement dans un véritable marasme économique, c'est à cause de la pénétration de valeurs venues d'ailleurs qui ont perverti la « traditionnalité » des sociétés africaines.

Ce qui est cependant intéressant à remarquer ici est la manière dont cet auteur se représente les sociétés dites traditionnelles. Il tente en effet de prendre le contre-pied des critiques généralement adressées aux cultures africaines en retombant exactement dans les mêmes travers. Les sociétés traditionnelles sont décrites comme vivant en autarcie, comme se reproduisant à l'identique, comme dénuées de toute technique, comme étant ancrées irrémédiablement dans des croyances « animistes »...

Ce sont généralement ces mêmes conceptions liées à la « traditionnalité » des sociétés des pays en développement qui sont évoquées afin cette fois de justifier de l'incapacité ou de la difficulté manifeste de ces pays à se développer.

Le cas de Madagascar est à ce niveau particulièrement signifiant et démonstratif. Madagascar est un pays dont 80%¹ de la population vit en milieu rural. Le manque d'infrastructure routière rend parfois ces zones rurales très difficiles à atteindre. 75%² de la population malgache vit en deçà du seuil de pauvreté. Ce pays est d'autre part pourvu de ressources naturelles importantes (café, vanille, sel, ressources halieutiques, pierres précieuses, etc) et constitue un des endroits les plus riches de la planète en ce qui concerne la biodiversité. En

¹ D'après le Centre d'Information Technique et Economique basé à Tananarive.

² Idem.

effet, 80%¹ de sa faune et de sa flore sont endémiques. Cette énorme richesse naturelle se trouve cependant menacée. « Une démographie galopante s'ajoutant à la persistance de la pauvreté et au faible contrôle de l'Etat entraînant l'assaut frontal de la plus exceptionnelle source de biodiversité de la planète »². Il est donc du devoir de la communauté internationale de mettre en place des projets de conservation. A tel point que l'organisme Conservation Internationale a classé Madagascar au cinquième rang des dix-sept « Global Biodiversity Hotspots », faisant ainsi entrer ce pays dans la catégorie des B7, à savoir « les sept pays les plus importants de la planète en terme de conservation de la biodiversité et dont le poids écologique à l'échelle mondiale est comparable au poids économique du G7 »³. Le poids écologique de Madagascar lui a valu d'accueillir un nombre colossal de projets de développement voués non seulement à la préservation et à la conservation de sa biodiversité, mais également à la sanctuarisation d'aires dorénavant protégées, ou encore à l'exploitation durable et responsable de ses ressources naturelles.

Madagascar est par ailleurs un pays qui est considéré, analysé et vendu comme étant la « terre ou l'île des ancêtres » (Mack :1986) par excellence. De nombreux guides touristiques, après avoir présenté la magnificence de la faune et de la flore malgaches, insistent en effet tout particulièrement sur la richesse des coutumes et traditions nationales qui s'exprime avant tout dans le rapport aux ancêtres :

« La civilisation malgache est dominée par l'évocation de la mort : l'omniprésence des tombeaux décorés de sculptures et de peintures, des dolmens ou des obélisques (sur les Hautes Terres), des statues d'inspiration érotique (dans le sud-ouest), font bien vite comprendre que la place de l'ancêtre est primordiale au royaume des vivants. Au reste, un proverbe dit « qu'un mort n'est jamais mort tant qu'un vivant se souvient de lui ». Cela explique très bien l'importance du culte des ancêtres et de l'érection du caveau de famille, qui passe avant la maison, avant même le nid conjugal ». (Guide Visa Hachette, 1987 :49)

Les projets de développement se sont bien évidemment implantés là où les ressources naturelles et la biodiversité sont présentes, à savoir en milieu rural. C'est là que les coutumes et traditions seraient sensées résister le plus aux aléas de l'histoire et s'exprimer avec toute leur force originelle. Cela n'a apparemment pas facilité la tâche des développeurs se retrouvant alors face à ces cultures dites « traditionnelles ». Tant les développeurs, que les experts ou que certains scientifiques tombent en effet d'accord pour dire que la « tradition », ici en lien avec le culte des ancêtres, se trouve bien souvent être un frein ou un blocage quant à la réalisation de projets de développement en milieu rural. La tradition malgache est alors assimilée, comme nous l'avons vu plus haut à un degré plus général, à une entité statique, immuable, inopérante et tout à fait inadaptable à toute nouvelle contingence.

Ce sont effectivement, bien souvent, les comportements traditionnels ou coutumiers des populations rurales qui sont vues comme étant néfastes à un bon développement, c'est-à-dire à un développement durable et responsable. Ces comportements sont fréquemment mentionnés en tant que facteurs de stagnation, voire de détérioration, de la situation nationale. Ce phénomène est largement visible lorsque l'on considère les conceptualisations de projets

¹ <http://www.usmission.mg>.

² "High population growth, rampant poverty and poor governmental policies have led a frontal assault on one of the planet's most exceptional sources of biodiversity". (<http://www.usaid.gov>). Traduction de S. Goedefroit (2001: 1).

³ "Madagascar is also among what Conservation International describes as the B- 7- The seven most important countries on earth for biodiversity conservation. These nation's proportion of the Earth's leaving creatures is comparable to the proportion of global economic wealth shared by the G- 7 nations". (<http://www.conservation.org>). Traduction de S. Goedefroit (2001 :1).

visant à protéger l'environnement. Les populations vivant à proximité d'aires naturelles protégées ou en phase de le devenir et vivant généralement, d'une manière ou d'une autre, des ressources naturelles présentes dans ce milieu, sont considérées comme une véritable menace pour l'environnement. La première et principale mesure à prendre est alors de changer ces pratiques et usages traditionnels : « *La structure des perspectives face à laquelle la population rurale se trouve doit changer afin de l'amener à adopter volontairement des pratiques de production saines pour l'environnement* »¹. Le programme de la WWF vise également à « *instruire les gens [...] Le projet a passé un an à [...] mettre en place un programme de développement de conservation afin d'aider les villageois à utiliser leurs ressources naturelles de manière plus « durable »* »². Conservation International parle dans le même ordre d'idée de « *programme de communauté de base. Un programme qui améliorerait le niveau de revenus ainsi que les conditions de vie des communautés locales en leur procurant des alternatives à la destruction forestière* »³. Le comité du Programme de Développement Rural de Madagascar, afin d'atteindre « *un développement durable reposant essentiellement sur la gestion rationnelle des ressources locales* » se propose avant tout de « *responsabiliser la communauté locale pour qu'elle puisse s'imprégner des réalités du monde rural afin de pouvoir s'approprier de son sort et décider sur son avenir* ». Remarquons tout de même que ces « *réalités du monde rural* » sont avant tout celles de la mentionnée « *communauté locale* ».

Lors de la présentation des résultats de l'atelier de validation zonale de la réflexion paysanne (1999), ce même comité s'est proposé de présenter « *les facteurs de blocage au développement par localité* ». On s'aperçoit alors que ce sont « *les valeurs de la société* », « *l'exploitation forestière irrationnelle* », « *le mode d'exploitation agricole traditionnel et irrationnel* », l'élevage et l'artisanat « *non professionnel* », c'est à dire selon « *le mode traditionnel* », « *le manque de créativité des jeunes* », « *le manque de civisme de la communauté* », « *l'irresponsabilité des membres de la communauté* » qui constituent les principaux « *facteurs de blocage au développement* » dans les communautés « *expertisées* ».

Certains essais scientifiques se sont également attachés dès les années soixante-dix à esquisser les incidences du « *traditionnel* » sur le développement de Madagascar. On peut alors prendre connaissance dans des rapports effectués dans le cadre de recherches menées ici par l'ORSTOM de tous les freins culturels au développement qu'« *un milieu traditionnel apparemment figé* » peut présenter :

« *Le système villageois repose sur un ensemble de valeurs fort différentes des nôtres, dont la connaissance permettra de comprendre le comportement de l'individu et l'organisation sociale du village. Nous serons alors amené à découvrir quel frein représente cette communauté villageoise à une perspective de développement économique* »[...] « *La solidarité et le respect de la tradition, ces deux valeurs semblent induire le comportement de l'individu à l'intérieur de cette société et régir la majeure partie de ses actes [...] Le respect de ces deux valeurs se traduit par un effacement de l'individu à l'intérieur du groupe ; c'est pourquoi tout acte tendant à singulariser l'individu est rejeté par lui car apparaissant suspect au groupe. Il s'ensuit au niveau de l'individu un manque total de stimulant et l'absence de notion du lendemain. Ce système, basé sur des valeurs clés, se maintient par un structure*

¹ « *The incentive structure facing the rural population must change to induce voluntary adoption of environmentally-sound production practises* ». (USAID/Madagascar program)

² « *instruct people [...] The projet spend a year to [...] planning a conservation development program to help villagers use their natural ressources more sustainably* »

³ « *comprehensive community based program. Program to improve income levels and living conditions for local communities by providing alternatives to forest destruction* »

sociale rigide, conservatrice et fermée à toute évolution » [...] « Nous pourrions caractériser ce comportement en définissant l'individu comme réduit à une « vie végétative »... L'individu agit selon des modèles pré-établis et n'a aucun moyen de les refuser ou de les faire évoluer » [...] « D'un point de vue pratique, l'individu dans ces conditions peu évoluées se contente de mettre en œuvre les modèles pratiqués depuis toujours par ces ancêtres sans chercher à les améliorer ou à en élaborer d'autres » [...] « Dans un autre ordre d'idée, ce comportement est statique et figé, donc peu apte à muter [...] Il s'en suit que l'individu devient passif » [...] « Enfin, l'absence totale de besoins, même des besoins qui semblent les plus élémentaires, est certainement le plus délicat qui, une fois résolu, doit être l'un des points de départ du processus que nous recherchons » [...] « Un certain nombre de caractères semblent remarquablement fixes, caractères touchant surtout au domaine des valeurs et à la structure sociale de la communauté »... (Dubois, 1970 : 3-30)

On peut encore lire dans un article concernant les Betsimisaraka (peuple vivant sur la côte Est de Madagascar) d'un numéro spécial de *L'écho universitaire* de l'université de Toamasina titré Religions traditionnelles, environnement, espace et développement à Madagascar :

« Toutes les manifestations qui rentrent dans le cadre des actes rituels et des croyances Betsimisaraka constituent un frein à l'épanouissement de l'individu en tant qu'être social. Certes « l'Homme est faillible, son être est social, cosmique et religieux, sa vie est combat contre le mal, un mal sournois qui vient de partout et de tout ». Mais tout ce besoin de sécurité sécurisante le plonge dans un pessimisme total, le conduit à un blocage total sur tous les plans, blocage qui peut le réduire à l'absence de réaction vis-à-vis de tout ce qui se déroule dans sa vie [...] Si le Betsimisaraka pense que sa religion le met en relation constante avec Zanahary (Dieu créateur) et les ancêtres, que sa participation aux différents cultes réintègre la loi et les fady (tabous), ceci constitue pour lui un acte de soumission total à des forces mal définies et obscures. En réalité, les actes de sikidy (pratique de divination par les graines), du joro (prière ou sacrifice de zébu) et du tromba (cérémonies de possession religieuse) sont la perpétuation du culte ancestral, une sorte de réaction du Betsimisaraka au pouvoir étranger et au modernisme. Sans parler des dépenses ostentatoires que ces rites occasionnent, nous dirons qu'elles vont à l'encontre du vrai développement de l'individu ; en plongeant les adeptes dans l'obscurantisme, l'analphabétisme, l'ignorance, le goût de la magie, de la sorcellerie et la malnutrition. Somme toute, dans ces différentes dimensions, les religions traditionnelles constituent une forme chronique du sous-développement, un frein à l'évolution sociale et économique de toute une région dont les conséquences se répercutent sur toute l'économie nationale ». (Ratovoson, 1988 : 16-21)

Les idées préconçues, les images stéréotypées, les concepts passe-partout entourant la notion de tradition sont très répandus. Il est en effet habituel de l'envisager en tant que construit passé qui ne fait que se reproduire à l'identique et se transmettre de façon immuable de génération en génération. Un dictionnaire courant de langue française définit la tradition de la façon suivante : « *Manière d'agir ou de penser transmise de génération en génération* »¹. Il peut dès lors paraître aisé d'assimiler la tradition ou le traditionnel à une notion qui tire sa raison d'être de son caractère transmissible et récurrent. Rien du sens propre et restreint du terme ne laisse entrevoir un quelconque caractère adaptatif et évolutif de la tradition dans son processus de transmission générationnelle. Or, la tradition a directement à voir avec « *la transmission active et la lecture sélective du passé ; elle est le vecteur de ce que l'on choisit de garder comme opérant, signifiant à l'intérieur d'une culture* ».²

¹ Le petit Larousse illustré.

² Bérard. L et Marchenay. P in *Vives campagnes* : 209.

L'apparition de la prise en compte de la dimension culturelle des sociétés, visible dans la conceptualisation actuelle des politiques et des projets de développement, n'a nullement contribué à amoindrir ou à éradiquer ces préconçus. Bien au contraire. Tant au niveau théorique que pratique, la culture des sociétés « traditionnelles » fait l'objet de définitions stéréotypées et figées sans que cela ne soit bien souvent fondé. Il apparaît en effet à travers les réflexions des organismes internationaux qui théorisent la culture, que certaines d'entre elles seraient plus que d'autres propices au développement, entendu ici à la fois comme croissance économique et/ ou comme promotion des droits de l'Homme. Cela constitue l'une des conséquences idéelles ou idéologiques de l'apparition de la notion de « progrès culturel » ou de « développement culturel ». Ce sont encore une fois des conceptions évolutionnistes du progrès et du développement qui laissent à penser que les cultures des sociétés « traditionnelles » seraient figées, statiques, totalement étrangères à toute évolution historique, ou encore totalement incapables de toute réflexivité. Une idée sous-entendue mais tout à fait claire se révèle alors. Au même titre qu'il existe une bonne économie, il existe une bonne culture qui permet tant à l'être individuel qu'à l'être collectif de s'épanouir. Si certains individus ou certaines sociétés refusent d'avancer vers cette culture nécessairement bénéfique, ça ne peut alors être dû qu'à la présence de freins dans leur culture d'origine. Ces freins, qui les plongent et les replongent sans cesse dans le passé, ne font que créer des êtres passifs et refusant, consciemment ou inconsciemment, toute évolution vers le développement et la « modernité ».

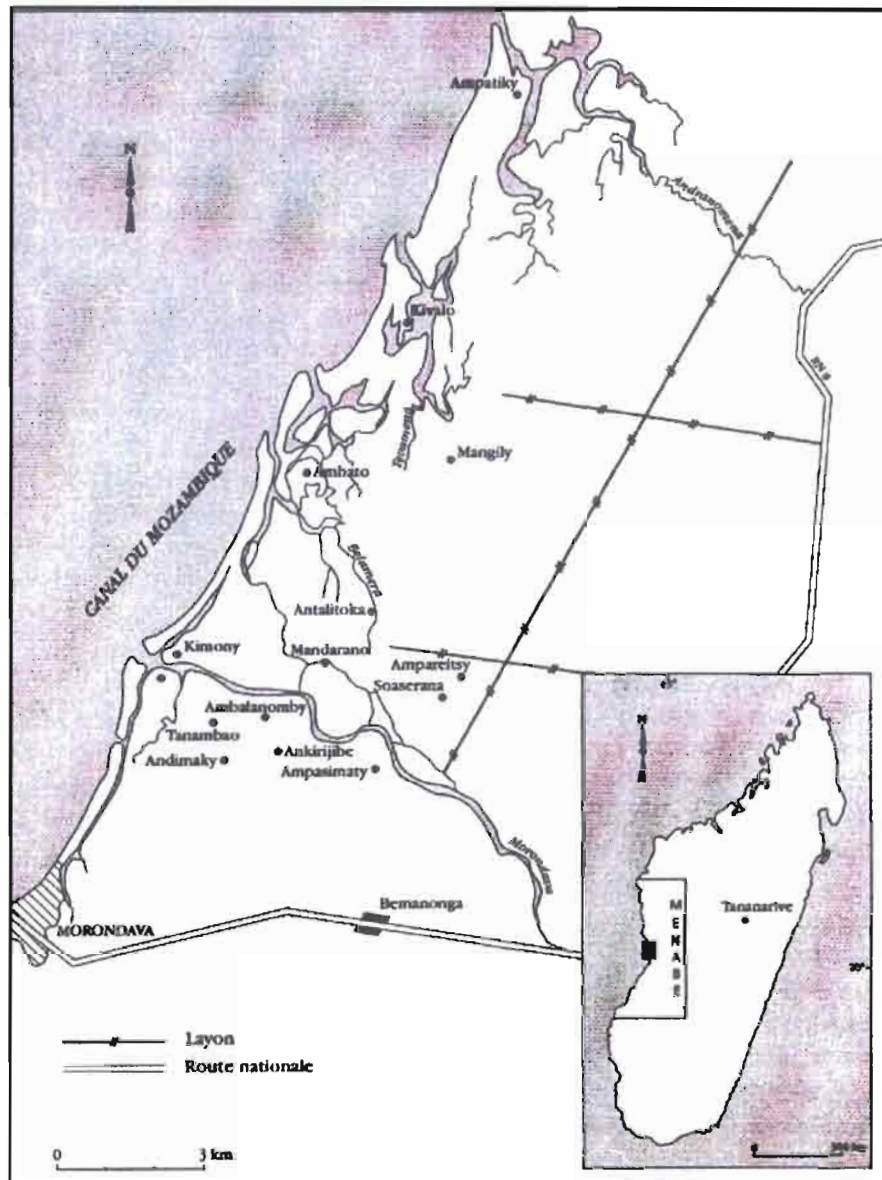
Il apparaît cependant que les sociétés dites traditionnelles réagissent vivement dans un contexte de changement social favorisé par l'implantation de projets de développement. Leurs traditions n'empêchent effectivement pas le mouvement ou le changement. On remarquera dans la suite de ce mémoire que les populations rurales « réagissent » aux projets de développement. Ce sont justement ces mêmes schèmes culturels, bien souvent vus comme exclusivement statiques, qui leur permettent de réagir et qui orientent la tournure prise par leurs réactions. On observera en effet que ces populations revisitent sans cesse leurs traditions afin de répondre à une conjoncture nouvelle, chargée de potentialités sociales et économiques insolites. Toute la richesse, la profondeur et la complexité de la tradition sera alors mise en évidence. On ne peut effectivement considérer que les cultures soient immuables et s'expriment de façon tout à fait mécanique. Le propre d'une culture, et cela même dans les sociétés dites traditionnelles, est de pouvoir agir sur elle-même, de puiser dans ses fondements les plus intimes afin de répondre à des situations jusqu'alors inconnues.

2^{ème} PARTIE :

**PROJETS DE DEVELOPPEMENT ET REACTIVITE
DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES DU MENABE**

Je m'attacherai maintenant à exposer et à analyser les réactions de populations locales du Menabe face à l'implantation de projets de développement grâce à des données de terrain recueillies dans cette région durant les mois d'avril et mai 2001.

1. Caractéristiques de la région d'étude



LOCALISATION DU MENABE

L'étude du cas du Menabe à travers la problématique de ce mémoire paraissait particulièrement opportune. Cette région constitue une partie de l'île qui subit un certain isolement parfois vu comme étant souhaité et entretenu par le pouvoir central. C'est souvent sa réputation de région restant réfractaire à la centralisation Merina¹ du pouvoir qui est

¹ Population des Hautes Terres.

évoquée afin d'expliquer cette situation. Le Menabe fournit également un grand nombre de dissidents aux partis en place.

A notre arrivée à Morondava, sous-préfecture du Menabe, le téléphone était coupé depuis déjà plus d'un mois et n'a été rétabli que peu de temps avant notre départ de la région. Les 630 kilomètres qui séparent Morondava d'Antananarivo sont particulièrement longs à parcourir. Il faut en effet plus de dix heures pour venir à bout d'une piste assez pénible qui ne s'étend que sur 130 kilomètres (entre Miandrivazo et Morondava). Les infrastructures dont jouit la région sont pour le moins très limitées ou dans un état plus ou moins obsolète. Cet état de fait contraste tout particulièrement avec le visage qu'est entrain de prendre la région.

Elle connaît en effet un développement économique et touristique rapide. Le fait qu'elle ait été choisie par y installer un Centre Régional de Développement, projet pilote de la Banque Mondiale à Madagascar, témoigne particulièrement bien de l'essor actuel de cette région. Le CRD constitue « *une plate-forme de concertation pour le développement du Menabe [...] Il se comprend aussi notamment comme interface par rapport à des intervenants nationaux et internationaux dans le Menabe, comme structure d'accueil et d'appui à l'orientation, à la décision et à l'accompagnement de la mise en œuvre* »¹.

Ce phénomène provoque une arrivée massive d'étrangers, en grande majorité des français, qui viennent investir et construire dans la région. La présence de plus en plus importante d'étrangers à Morondava ne laisse pas les originaires de la région indifférents. Tant les *Sakalava* (principal groupe « ethnique » de la région), que les *Karana*² réagissent d'une manière ou d'une autre au développement de leur région. La première soirée que nous passâmes à Morondava nous en a convaincus de manière assez brutale. En effet, un complexe hôtelier appartenant à un *vazaha* (étranger) d'origine belge se mit soudain à prendre feu. Cet incendie n'était évidemment pas le fruit du hasard. L'incendie de cet hôtel, qui ne se trouve qu'à quelques mètres de la centrale pétrolière, a failli faire exploser la ville entière. Morondava ne possédant pas de cellule propre de lutte contre l'incendie, une panique générale s'est installée et la ville a dû être totalement évacuée. Ce type de réponses locales au développement, par ailleurs anarchique, de la région, ne constitue pas un phénomène isolé. En effet, tant en milieu urbain que rural, des incendies à répétition se sont produits ces dernières années (Goedefroit, 2001 :19). Ces actes extrêmes font parties d'un large éventail de réactions locales possibles face à l'intérêt croissant que représente cette région aux yeux de développeurs de toute envergure et agissant dans diverses sphères d'activité. Cette forte réactivité des populations locales du Menabe pousse les développeurs à caractériser cette région de véritable cimetière de projets de développement.

La région qui se situe au cœur du Menabe, entre Morondava et Belo sur Tsiribihina (*cf* carte ci-dessous) et qui constitua, au sens large, ma zone de recherche, est actuellement investie par un nombre très important de projets de développement, à tel point que les territoires villageois semblent considérablement réduits et parfois même enclavés entre ces nouvelles implantations. Cela d'autant plus que lors du balisage et du titrage des territoires en phase d'accueillir un quelconque projet de développement, les villages alentours se trouvent bien souvent compris dans cette délimitation territoriale qui donne dès lors aux nouveaux propriétaires tous les droits du point de vue du droit foncier officiel.

Ils peuvent alors s'étendre comme bon leur semble, et même envisager d'empiéter sur les villages si cela leur paraît être une mesure efficace. Les villages sont pour la plupart situés sur

¹ Mady Abdoulhanzis, président du CRD-Menabe, assemblée générale CRD-Menabe, Morondava, octobre 1998.

² Population d'origine indo-pakistanaise présente à Madagascar depuis le début du vingtième siècle et détenant les rennes du commerce dans l'ensemble de l'île.

Les principaux projets s'étant implantés dans la région sont les suivants :

- **Le projet BAOBAB du CIPB** : « *bâtir un avenir avec des outils biologiques sur l'agriculture de base* ».
- **Le centre écotouristique « Tsaravahiny »** du village de Mangily promu par l'association privée « Belgique - Madagascar ».
- **La forêt classée d'Ampataka**, 3000 hectares relevant du contrôle du ministère des Eaux et Forêts.
- **La réserve spéciale d'Andronomena**, 6400 hectares, projet de l'Association Nationale des Aires Protégées avec le soutien des Corps de la paix.
- **La forêt de Kirindy**, dite « forêt des Suisses », un projet de la coopération suisse (centre de formation professionnelle forestière). « *Parcours botanique et sylvicole, musée d'art sakalava, observation des animaux sauvages, bungalows. Restaurants et des guides pisteurs en forêt pour faciliter et agrémenter votre séjour. Droit d'entrée exigée* ».
- **Aquamen**, ferme d'aquaculture industrielle.
- **Les Grands Salins du Menabe**, la saline d'Ampataka.

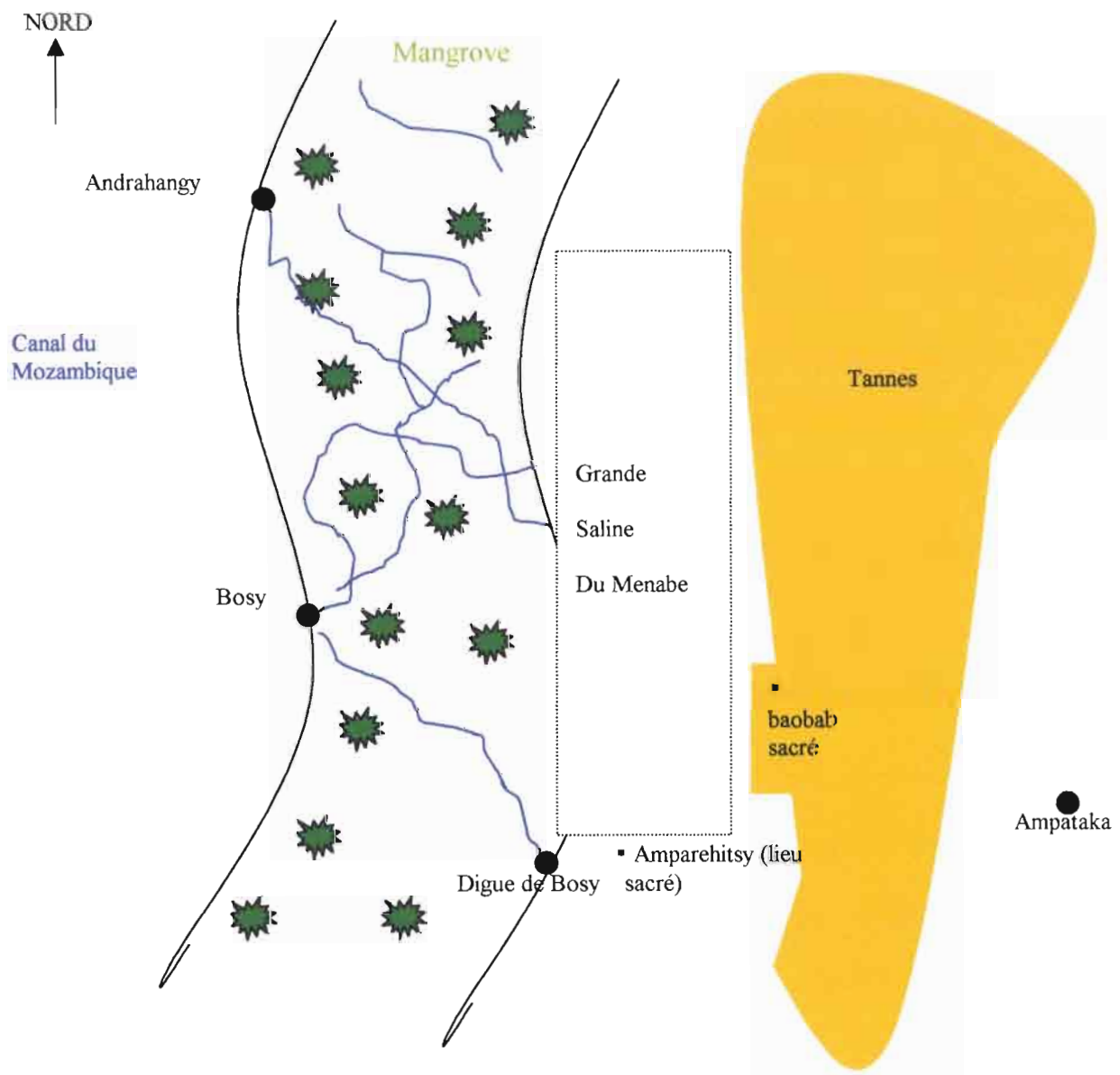
Ces différents projets de développement investissent tous, d'une manière ou d'une autre, les territoires villageois. Qu'il s'agisse de projets montés et menés par le secteur privé visant à exploiter des ressources naturelles tel que le sel ou la crevette, ou qu'il s'agisse de projets visant à sanctuariser et à classer des espaces naturels, tous ont pour objectif de valoriser et/ ou d'exploiter des éléments naturels présents dans cette région. Ces espaces et ces espèces n'étaient, avant l'arrivée des développeurs, pas neutres aux yeux des populations locales.

L'objectif de cette recherche de terrain était d'appréhender les réactions des populations locales face à l'implantation de projets de développement sur leur territoire. Je souhaitais percevoir quels étaient les représentations, les usages, les pratiques ainsi que les droits d'usage et de propriété dont ces territoires faisaient l'objet avant l'arrivée des développeurs. Je désirais ensuite me vouer à l'étude des réponses proprement dites des populations locales confrontées à une exploitation exogène de leur espace provoquant une valorisation de ce dernier. Les populations locales vont-elles alors tenter de revendiquer ce territoire qui, selon les conceptions de certains, ne leur revient pas de droit ? De quelle manière ? Par quels moyens d'expression ? A quelle(s) fin(s) ?

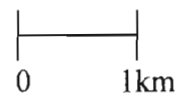
La courte durée de mon étude de terrain (un mois et demi en brousse), ajoutée aux conditions de réalisation de ce travail, m'a permise de n'étudier que le cas des Grands Salins du Menabe (GSM). Nous étions en effet trois étudiants à réaliser nos enquêtes de terrain en même temps et sur les mêmes lieux en vue d'effectuer la rédaction d'un mémoire universitaire de troisième cycle. Se trouvaient donc également sur le terrain Nicolas Montibert, étudiant en géographie au MNHN qui s'intéressait aux échanges économiques entre les villages d'arrière mangrove et les villages de front de mangrove, ainsi que Timoty Razaraso, étudiant en sociologie à l'université de Tananarive, qui en plus d'étudier les phénomènes de migration dans la région, nous faisait à tous deux office de traducteur. Le temps qui nous était imparti était donc limité. Cette étude du cas de la GSM me paraissait à la fois la plus opportune compte tenu de ma problématique et la plus réaliste au regard du temps qui m'était donné sur le terrain. Le territoire d'implantation de la saline se situe entre deux villages très différents l'un de l'autre, ne serait-ce que par leur position géographique qui influe largement sur leurs types d'activités. Cela permettait d'envisager l'étude d'éventuelles revendications territoriales

différenciées. La saline, bien que de dimension importante, constitue un territoire beaucoup plus facile à délimiter que la forêt d'Ampataka par exemple. Une étude orientée autour d'une problématique axée sur le projet de développement « saline » était réalisable en un mois et demi, ce qui n'aurait certainement pas été le cas pour des études ayant opté pour d'autres projets de développement envisagés comme contexte global de recherche.

Voici la zone géographique qui fit l'objet de mon étude de terrain :



Topographie de la région d'étude



Cette région du Menabe jouit d'une nature diversifiée. Les villages de terre tel qu'Ampataka se laissent généralement deviner de la route. Il faut cependant s'en approcher pour se rendre compte de leur ampleur. Ces villages sont en effet quelque peu dissimulés dans la forêt qui les abrite. Cette forêt bien que relativement dense s'épanouit dans un milieu très aride, milieu de prédilection pour les nombreux baobabs qui y ont depuis longtemps élu domicile. Ces étendues assombries par la masse végétale qui s'y déploie laissent progressivement place à des surfaces désertes sur lesquelles l'on ne rencontre que quelques arbustes et mousses rougeâtres sur les endroits sensibles aux va- et- vients des marées. Ces immenses tannes se terminent enfin et les différentes sortes de palétuviers laissent alors percevoir les contours de la mangrove. Les chenaux de celle-ci permettent de rejoindre en pirogue les villages se situant à son autre extrémité. Ces villages, dont font parties Bosy et Andrahangy, s'étalent sur une large bande de sable à l'interface entre la mangrove et le canal du Mozambique.

Le village d'**Ampataka** est un village de terre comportant environ cinq cent habitants¹.



Illustration 1 : photographie du village d'Ampataka

Mampitefa raconte que ce village a été fondé par un de ses ancêtres nommé Bevoaky² et appartenant aux *Misara* (lignage royal et écarté de la dynastie régnante en Menabe) de Andrahangy. Cet homme est venu à Ampataka afin de pouvoir élever des zébus. On dit également qu'une de ses filles qui était possédée par un esprit de la mer (*tromban'tety*) avait été maintenue dans l'eau pendant plusieurs mois par cet esprit. Dès que sa fille fût remontée des profondeurs maritimes, Bevoaky, « *qui n'avait plus confiance en la mer* », décida de quitter son île et de venir s'installer dans les terres. Les *Maromena* (clan autochtone du

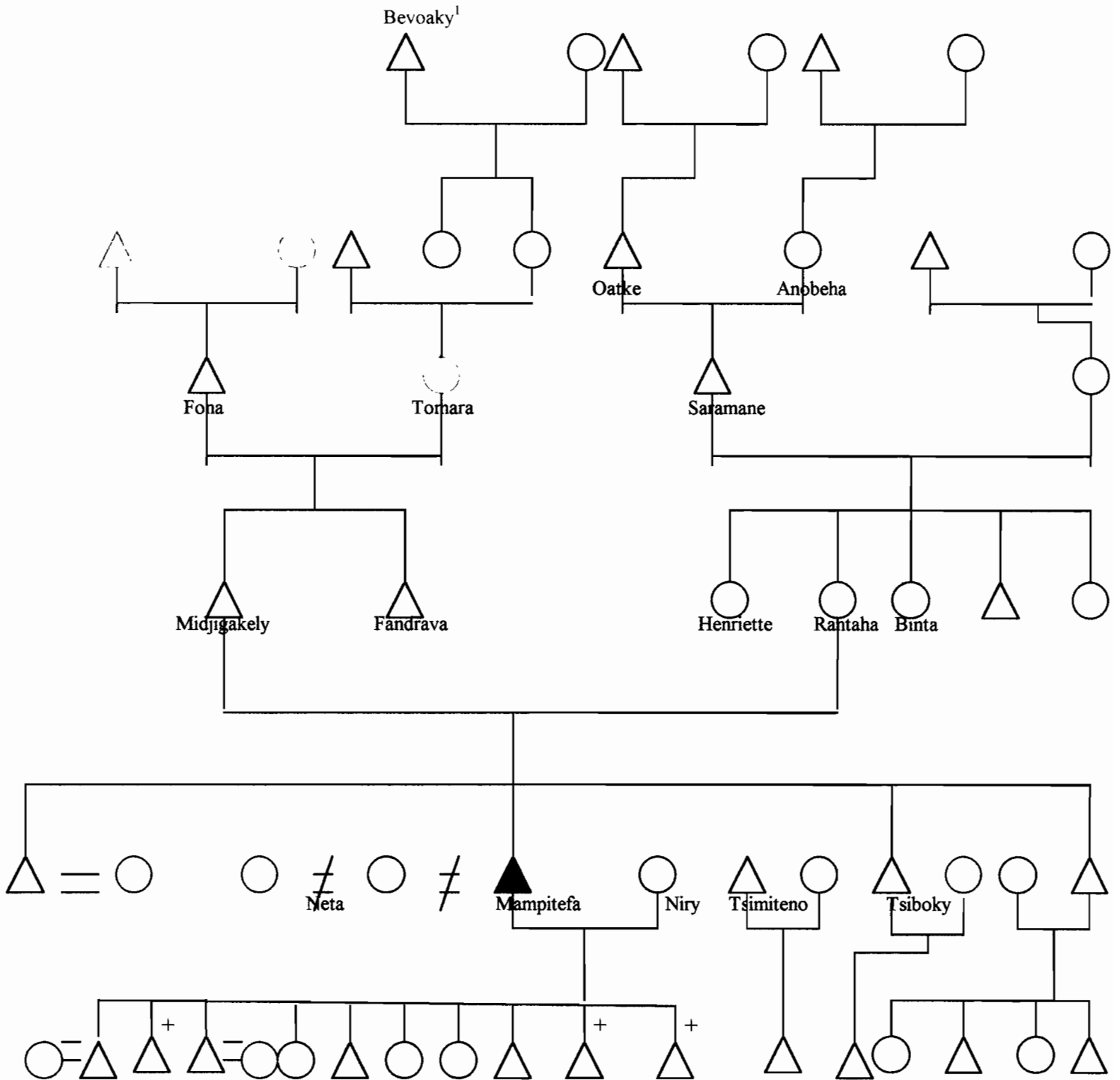
¹ De nombreuses familles se trouvant dans les *hatsake* (champs de culture sur brûlis), le décompte du nombre d'habitants d'Ampataka effectué à partir des généalogies de résidence n'a pu être qu'approximatif.

² « *Bevoaky izao ro tompon'ity tana ty mandrava azy tanihity, tanihity tsy misy olo, laha tsy zay ito mbo ny ala mpaty avao. Ireo teto voalohany* » : « Bevoaky, c'était le propriétaire de ce village, celui qui l'a fondé. Il n'y avait alors pas encore d'habitant ici, c'était juste la forêt. Il était le premier venu ». Propos recueillis auprès de Mampitefa, descendant du lignage fondateur d'Ampataka.

Menabe en provenance de Bemanonga) sont ensuite arrivés à Ampataka ;d'abord de façon temporaire, pour faire paître leurs zébus. Puis ayant perdu un enfant au village et l'ayant enterré sur place, ils décidèrent d'y rester. Les sakalava *vezo* (« pêcheurs ») de Bosy sont ensuite venus peupler le village d'Ampataka. Il semble, selon les discours, que la raison était ici la culture, principalement de manioc. Il apparaît, par ailleurs, que les lignages fondateurs avaient déjà conclu des alliances matrimoniales avec les femmes de Bosy¹. Le village d'Ampataka est donc peuplé par des *Sakalava* appartenant à différents clans (*raza*), par des *Antanosy* et des *Antandroy*, groupes de l'extrême sud de Madagascar. Ces derniers ont rejoint le Menabe à la veille de la seconde guerre mondiale en raison de l'aridité de leur terre qui rendait l'agriculture mais surtout l'élevage compliqués. Alors que les *Betsileo* (groupe qui peuple les Hautes Terres malgaches avec les Merina) sont massivement venus dans la région au début du vingtième siècle, notamment pour apporter de nouvelles techniques agricoles liées à la riziculture, seul un homme appartient à ce groupe ethnique à Ampataka. Nous reviendrons plus tard sur ce personnage, dorénavant central, dans le village.

¹ Se rapporter à la généalogie de Mampitefa.

Généalogie de Mampitefa



- Personnes originaires de Bosy.
- Personnes originaires de Belo-sur-Tsiribihina
- Personnes originaires de Bevoay

¹ Bevoaky est le fondateur du village d' Ampataka. Il est d'origine *Misara*.







Aux temps originels du village, les lignages fondateurs (*maromena* et *misara*) se situaient au nord et à l'est, alors que les nouveaux arrivants (*antanosy* et *antandroy*) occupèrent progressivement les coins restants, c'est à dire le sud et l'ouest du village. La répartition spatiale à Ampataka était donc en harmonie avec la symbolique de l'espace si présente à Madagascar¹. Aujourd'hui se sont cependant les lignages *tompon-tany* qui se trouvent au sud-ouest du village, alors que les allochtones occupent dorénavant les coins les plus prestigieux, le nord et l'est. Plusieurs explications sont données par les villageois quant à cette transformation radicale de l'occupation de l'espace. Certains racontent parmi les *tompon-tana* que tous leurs ancêtres étant morts à cet endroit, ils se devaient de le quitter afin d'éviter les conséquences de ce mauvais présage. D'autres expliquent par contre que les terres situées au nord et à l'est étaient devenues totalement stériles. Ils se sont donc installés là où ils pouvaient continuer à faire pousser des papayers et des bananiers. Il est effectivement remarquable que les coins ouest et sud du village sont les plus pourvus en arbres fruitiers.

On peut dès lors s'apercevoir que les traditions ne sont jamais édictées une fois pour toutes et qu'elles sont tout à fait capables de changer de forme, voire même de se faire muettes lorsque certaines circonstances s'y prêtent. Les autochtones ont toute autorité à occuper les coins spatiaux les plus prestigieux, tout comme ils peuvent en toute légitimité s'approprier les endroits les plus fertiles. Sophie Goedefroit fait, à ce propos, remarquer qu' :

« il ne faut pas être dupe et conserver à l'esprit que l'idéologie est bien souvent au service des plus puissants qui la manipulent à leur guise. Ils s'y conforment quand elle est susceptible de légitimer leur préséance, leur emprise sur une terre ou sur un territoire. C'est lorsque l'ordonnancement idéologique des espaces leur tient lieu de support qu'ils veilleront à ce qu'il soit observé. Mais dès l'instant où leur intérêt se situe en dehors de cette sphère, ils se permettent toutes les libertés et toutes les transgressions. La configuration actuelle des territoires villageois est donc le produit d'une subtile alchimie entre la représentation idéologique, les formes les plus contemporaines d'organisation sociale et les besoins des habitants ». (1998a : 51)

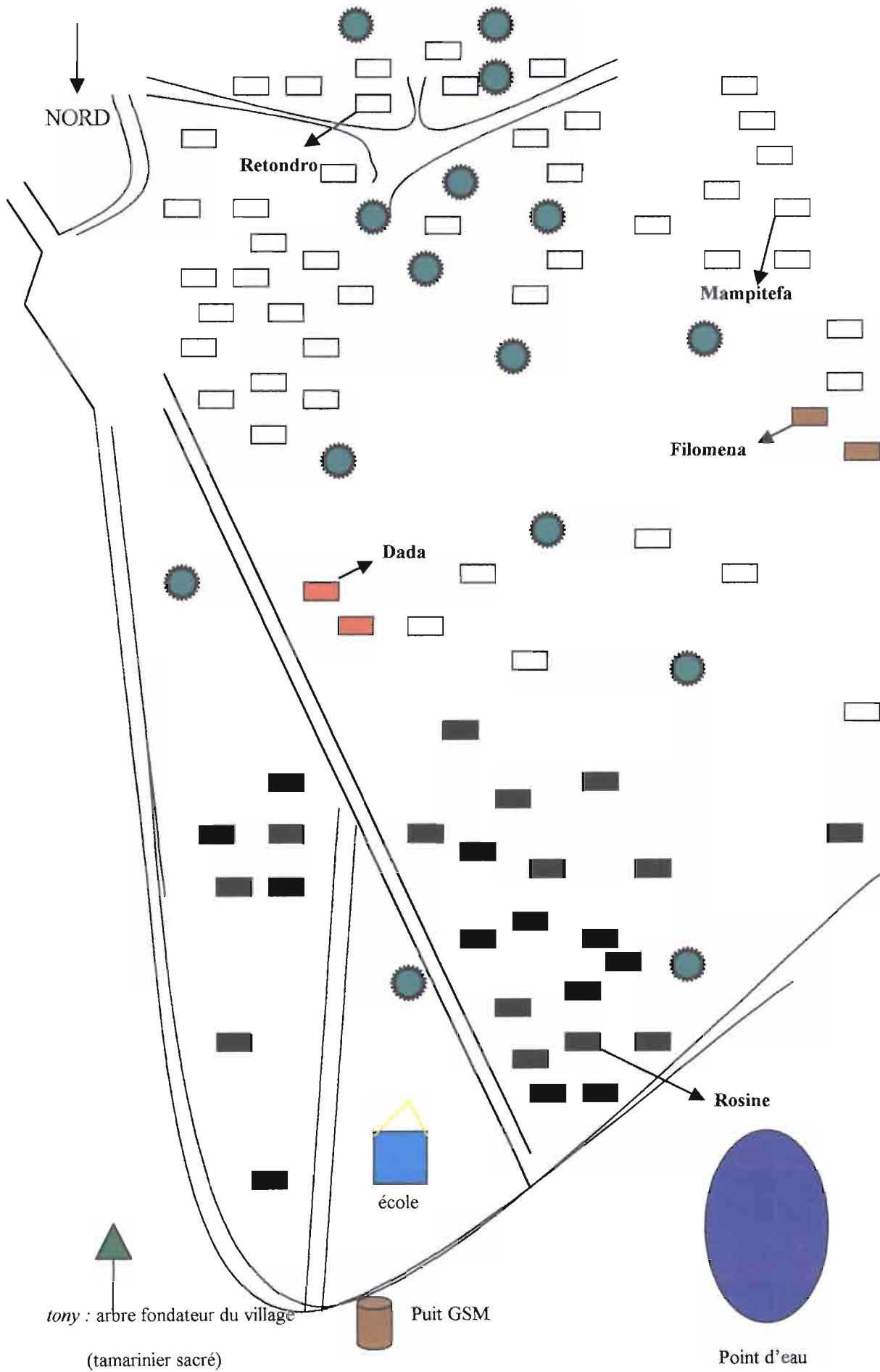
Voici donc la configuration actuelle du village d'Ampataka² :

Légende du plan du village :

-  Cases Sakalava
-  Cases Antandroy et Antanosy
-  Cases de la famille de Dada (Betsileo)
-  Cases de la famille de Filomena (originaire de la région de Tamatave)
-  Arbres fruitiers
-  Cases des informateurs privilégiés

¹ Le nord étant le coin des puissants, l'est le coin sacré, le sud le coin des humbles et l'ouest le coin des profanes. De nombreux auteurs se sont intéressés à la symbolique et à la cardinalisation de l'espace à Madagascar. Citons ici J-C Hébert (1968 a et b), Dez, J (1969), Domenichini, J-P (1989), Raison, J-P (1977), Goedefroit, S (1998a). J'ai moi-même consacré une partie de mon mémoire de maîtrise à ce thème (Dufour, C, 2000).

² Plan d'Ampataka selon les notes recueillies sur le terrain par T. Razarasoa et C. Dufour.



Ampataka a été, pendant plus d'un siècle, un village d'une importance stratégique grâce à ses qualités écologiques. En effet, aux abords de la Morondava et dans le delta de la Tsiribihina, la culture de riz était intensive. Plus l'on s'approchait d'Andranomena, plus cette culture s'appauvrisait. Le village d'Ampataka était alors le seul capable de fournir les villages littoraux (tel que Bosy) en riz¹. Les alliances matrimoniales entre les villages littoraux et les villages d'arrière mangrove étaient alors privilégiées (Goedefroit :1998). L'assèchement des terres dans la région à partir des années cinquante a contribué à amoindrir considérablement les rapports de tous types qu'entretenaient jusqu'alors des villages tels que Ampataka et Bosy, et notamment les échanges matrimoniaux. Le regain d'intérêt pour les activités halieutiques, principalement visible depuis les années quatre-vingt, n'a fait qu'accentuer ce phénomène de rupture entre les villages de front et d'arrière mangrove. Alors que de nombreux jeunes hommes de Bosy qui, en se mariant avec des filles d'Ampataka avaient accès aux terres cultivables, continuaient jusqu'alors à venir s'installer à l'intérieur des terres, ce processus prit fin à ce moment². On observe même un retour considérable d'hommes de Bosy mariés à Ampataka dans leur village d'origine ou dans des villages littoraux nouvellement créés³. L'assèchement des terres ainsi que la mise en place de collectes organisées de Morondava ont poussé de nombreuses personnes (population jeune) d'Ampataka à se recycler dans la recherche et le ramassage de crabes dans la mangrove. Cette activité est considérée par les « véritables » pêcheurs (en mer) de Bosy, comme l'activité halieutique la plus « basse ». Les pêcheurs d'Ampataka font alors l'objet de nombreuses railleries émises par ceux de Bosy⁴. Comme nous le verrons, l'installation de la GSM sur un territoire compris entre Bosy et Ampataka, accentuera de nouveau ce processus de rupture entre les deux villages.

Le Betsileo mentionné précédemment est, au même titre que les autochtones, considéré comme un *tompon-tany*, « maître de la terre ». C'est son alliance avec une *Sakalava manontolo* ou *pura*, *Sakalava* « de pure souche » ou « entier »⁵, qui lui confère ce statut. La quasi-totalité des groupes allochtones en Menabe, de part l'histoire de la formation humaine et politique de la région et de part l'importance « *d'identité de terre et de territoire* », « *se reconnaît et est reconnu Sakalava* » (Goedefroit, S, 1998a : 78-88). Ce vieux Betsileo appelé par tous *Dada* (qualificatif se rapportant à son âge et pouvant se traduire par « grand-père »), se voit conférer l'accomplissement de certains rituels comme celui de faire la bénédiction (*soro*) quand des étrangers arrivent dans le village, ou encore de faire le discours (*kabary*) quand les chefs de la Grande Saline du Menabe viennent rendre visite aux villageois. Son statut d'enfant du pays apparaît néanmoins bien plus à travers les discours qu'à travers les pratiques. En effet, avant l'implantation de la GSM, *Dada* ne détenait aucun pouvoir cérémoniel spécifique. Tant les *soro* que les *kabary* étaient alors effectués par les véritables *tompon-tany*, c'est à dire les groupes autochtones vivant en Menabe avant la fondation du Royaume (ici les *Sakoambe* et les *Maromena*). Certes la notion de *tompon-tany* renvoie à la possibilité de devenir maître de la terre, mais pour ceux qui le sont en raison de leur filiation et de leur ascendance sur le territoire, ce statut de *tompon-tany* leur confère une position de médiation entre le monde des vivants et le monde des morts, leur donnant dès lors la possibilité d'établir des rapports magiques avec la terre de leur ancêtres. Je développerai ultérieurement en détail les qualités et les possibilités attribuées aux « véritables » *tompon-*

¹ Communication personnelle de S. Goedefroit.

² D'après les informations recueillies par T. Razarasoà lors de la réalisation des généalogies de résidence à Ampataka.

³ Il s'agit par exemple du village littoral de Besolo peuplé par des jeunes gens d'Ampataka originaires de Bosy. Se rapporter à ce propos au mémoire réalisé par N. Montibert.

⁴ Toujours liées à la « puanteur » du crabe et aux méthodes « non professionnelles » utilisées pour ce type de pêche.

⁵ D'après ses propres propos et ceux des villageois d'Ampataka.

tany. Il apparaît, selon moi, plus vraisemblable d'attacher la nouvelle position de ce vieux Betsileo à son statut de *vahiny* (« invité ») dans la région. Il me semble que ce soit sa provenance des Hautes Terres (tout comme les développeurs) ainsi que sa maîtrise de la langue française (il est le seul à Ampataka à connaître le français) qui lui ont permises d'acquérir cette qualité d'officiant dans un contexte où les étrangers (*vazaha*) se manifestent de plus en plus dans la région. Bien plus que son statut de *tompon-tany*, c'est certainement la régénération de son statut de *vahiny* qui lui a permise de devenir un véritable *olo be* (« personnage important ») au sein du village d'Ampataka.

Le village de **Bosy** se situe sur une bande sableuse comprise entre la mangrove d'un côté et le canal du Mozambique de l'autre. Ce village est peuplé de 630 à 640 individus¹.



Illustration 2 : photographie du village de Bosy

Voici l'histoire du village dont on m'a fait part :

« Il y avait ici des pêcheurs qui ne se nourrissaient que de la pêche. Ces « Vezo » (pêcheurs) ont habité sur une île au nord. Ils aimaient faire de la musique avec des « sody » (flûte). Pendant les jours de fête, les femmes et les hommes mettaient des colliers et des boucles d'oreilles, on appelait ces bijoux « hangy ». Les filles s'habillaient avec des « tinikinatike » et faisaient beaucoup bouger leurs robes. Les garçons mettaient des « lambaoña » (pagne que l'on attache à la taille pour les hommes et sous les épaules pour les femmes) sur leur taille appelés « madarasy » (nom donné au tissu). Un jour, les gens des Hauts- Plateaux sont arrivés sur l'île où ces gens vivaient. Ce sont les enfants, qui jouaient sur la plage, qui les ont vu arriver en premier. Ils en alors averti tout le village en disant : « il y a des gens qui viennent pour la fête ». Car les gens des Hauts-Plateaux, les brigands, avaient amené des « sody ». En entendant les dires des enfants, les villageois se sont vite préparés et ont mis leurs bijoux pour la fête. Les « vahiny » (invités) sont alors arrivés et les vezo les ont fait venir dans leur village. Chacun commença à jouer de son instrument, mais les étrangers

¹ D'après le président du village qui tient des registres démographiques revus tous les deux ans.

étaient venus non pas pour la fête mais pour brigander. Les gens des Hauts Plateaux ont attendu que la fête se termine avant de voler et de piller tout ce qu'il y avait dans le village. Les Vezo ont eu très peur et se sont enfuis vers les îles voisines. Mais à cause de la bagarre, ils avaient laissé sur place les « hangy », leurs bijoux. C'est à partir de ce moment qu'on a appelé cet endroit « Andrahangy » : « là où il y a les bijoux ».

Les villageois sont retournés ensuite dans leur village et un des hommes, nommé Tsimiziky, a dit qu'ils ne fallait pas rester là car les brigands allaient sûrement revenir un jour. Ils sont alors partis s'installer sur une autre île appelée « miandroky » (entre les deux mers ou presqu'île). En ce temps là, il y avait encore beaucoup d'arbres sur cette île. Ils ont continué à vivre de la pêche dans ce nouvel endroit.

Les brigands sont revenus quatre ans après à Andrahangy en passant cette fois par les terres. Ils ont vu qu'il n'y avait personne et sont repartis en passant par Behanga. En route, ils ont aperçu de la fumée en se tournant vers l'ouest. Les Vezo étaient entrain de faire fumer leurs poissons. Ils ont dit : « Oh ! Les voilà les Vezo ! ». C'était la marée basse. Ils se sont approchés de l'île, mais il y avait un énorme fossé. Les gens des Hauts Plateaux sont alors restés où ils étaient et ont commencé à jouer de la musique pour appeler les Vezo. Les Vezo ne voulaient pas aller jusqu'à eux. La marée commença brusquement à monter et les brigands ne pouvaient plus rien faire car ils étaient entourés par l'eau de tous côtés ; ils ne pouvaient ni faire demi tour, ni continuer leur route. Ils sont tous morts noyés. Ils étaient morts mais leurs yeux restaient grands ouverts (« boselamaso » : les yeux exorbités). C'est depuis ce jour que les Vezo ont nommés leur village « Bosy » »¹.

Trois principaux *raza sakalava* sont présents à Bosy, les *Sakoambe*, les *Hohimalañy* (« queue de poisson »², les *Timangaro* (« ceux qui ne mangent pas avec les mains »). Bosy a de tout temps constitué un village hautement prestigieux et influent. Le clan des *Timangaro* était un groupe allié aux rois. Il est en effet double donneurs d'épouses au lignage royal des *Maroserana*³.

Il jouit d'autre part d'une position géographique stratégique qui lui valu d'être un des plus importants ports de la région. En effet, tant durant la période post-coloniale que durant la colonisation, les gens de Bosy ont constitué des sortes de douaniers, contrôlant les marchandises venant de l'extérieur. C'est par ailleurs un village très métissé qui a, notamment économiquement, profité de son ouverture vers l'extérieur.

Les colons, qui ont fait de ce village un de leurs ports d'attache, y ont très tôt construit des écoles (début du vingtième siècle). Ce village a fourni et continue de fournir des notables à la région, au pays et parfois même à l'étranger⁴.

Avant que les territoires ne soient divisés en collectivités territoriales (« *fokontany* »)⁵, le village de Bosy était le seul « chef lieu » de la région.

Les gens de Bosy sont des pêcheurs et construisent également des boutres qui leur permettent de transiter leurs poissons vers Morondava et vers Mahajanga (nord-ouest de Madagascar). Ils ont, jusqu'au milieu des années quatre-vingt⁶, pratiqué la culture de manioc en tant qu'activité

¹ Récit recueilli auprès d'un natif de Bosy. Les versions concernant les raisons du nom donné au village d'Andrahangy divergent en fonction que celles-ci soient rapportées par des gens de Bosy ou d'Andrahangy.

² Leur mythe de création sera rapporté en annexe.

³ Se rapporter en annexe à la généalogie des Maroserana effectuée par S. Goedefroit (1998a : 96)

⁴ Madame le maire de Morondava est par exemple originaire de Bosy, tout comme le maire de la commune de Bemanonga. L'ancien ministre de l'éducation, Botokeky, venait de Bosy. Deux actuels sénateurs viennent également de Bosy.

⁵ Vers 1940.

⁶ Date à laquelle les chalutiers ont pris une réelle importance dans la région, créant une valorisation nouvelle des activités halieutiques.

secondaire ou de complément. Ces champs se trouvaient alors à proximité de lieu actuel d'implantation de la GSM.

Le projet « **Grande Saline du Menabe** » a démarré en 1995 et GSM 1 a été effective dès cette année. Puis l'exploitation s'est agrandie avec, en premier lieu, la construction de GSM 2 en 1996, et en deuxième lieu, la construction de GSM 3 qui a débuté en 1998 et qui sera normalement achevée en 2002.



Illustration 3 : photographies de la GSM

La Grande Saline du Menabe s'étend à présent sur 217 hectares et prévoit de s'étendre jusqu'à la digue de Bosy. C'est une saline qui a produit 10 tonnes de sel en 2000 et qui prévoit d'en produire de 15 à 17 tonnes en 2001. La production n'est déversée, pour l'instant, que sur le marché national¹. Lors de son installation, deux salines² existaient déjà dans la région. L'une d'elle a fait faillite quelque temps après la création de GSM. Cette dernière constitue à présent la deuxième saline la plus importante de tout Madagascar, après celle de Diégo Suarez, au nord de l'île.

Au moment où nous nous trouvons à la saline, 115 ouvriers y travaillaient ; 35 permanents et 80 saisonniers³. En période de récolte (de fin mai à début septembre), il peut y avoir jusqu'à 350 employés saisonniers, provenant en grande majorité de la région des Hautes Terres⁴.

Les conditions de travail ne sont pas faciles et les salaires pas mirobolants. La majeure partie des ouvriers travaillent de 6h30 à 14h30 afin de récolter les 750 Kilos de sel qui leur sont nécessaires pour toucher les 7000 Francs malgaches quotidiens⁵. Cette quantité de sel est la quantité minimum à récolter par jour. Que les ouvriers mettent 8 heures ou plus à effectuer leur travail, le salaire sera le même. Certains peuvent néanmoins, s'ils le désirent, effectuer des heures supplémentaires (et récolter donc plus de 750 KG de sel) qui leur seront alors majorées de 30%. Les gardiens effectuent quant à eux des journées de travail de 24 heures avant d'avoir 24 heures de repos.

Un contrat a initialement été passé entre la GSM, le Comité Régional de Développement et les villageois d'Ampataka. Celui-ci stipulait que la saline se devait d'employer de la main d'œuvre locale. Dans un premier temps, ce sont effectivement en grande partie des jeunes hommes d'Ampataka qui y travaillaient. Puis ils ont tous déserté leur emploi⁶, laissant la

¹ Les règles d'hygiène internationales leur sont encore trop contraignantes.

² Saline Fida tenu par un Indo-pakistanaï et Salimo tenu par un chinois.

³ D'après les registres du chef et les généalogies de résidence effectuées par Timoty.

⁴ Environ 250 saisonniers viennent d'Ambositra tous les ans lors de la période de récolte.

⁵ Environ 7 FF.

⁶ Il ne reste actuellement que cinq personnes vivant à Ampataka et travaillant à la saline. Seulement deux d'entre eux sont nés à Ampataka.

direction dans un grand désarroi avant que les gens d'Ambositra n'arrivent. Le contremaître de la GSM explique cela en disant qu'ils n'auraient de toute façon pas pu continuer à travailler là vu qu'ils venaient quand ils le voulaient, que les travaux étaient trop compliqués pour eux (nécessité de procéder à des calculs) et qu'ils ne respectaient absolument pas la discipline. Il semble cependant que les activités premières des villageois d'Ampataka, et plus spécialement le ramassage de crabes, soient plus lucratives.

La Grande Saline du Menabe ne s'est pas installée sur un lieu neutre aux yeux des villageois. En effet, les gens d'Ampataka y passaient régulièrement afin de rejoindre la mangrove pour pêcher et afin de se rendre aux embarcadères pour aller à Bosy ou à Andrahangy. Les gens de Bosy, quant à eux, cultivaient du manioc sur ces terres dont ils avaient un droit d'usage de part les alliances matrimoniales existant entre Bosy et Ampataka.

Ce lieu se révèle également être d'une certaine importance religieuse. En effet, un cimetière, regroupant apparemment¹ et des gens de Bosy et des gens d'Ampataka, se trouve à environ deux kilomètres des limites actuelles de la saline. Dans le même coin se trouve aussi un tamarinier, dans un lieu appelé *Amparehitsy* (là où il y a des *farehitsy*, sorte d'arbustes à épines), qui fut longtemps l'arbre autel lors de cérémonies de possession religieuse (« *tromba* ») dont la principale protagoniste était originaire de Bosy. Velison m'a raconté que : « *C'est là, dans ce lieu nommé Amparehitsy, que nos grands parents allaient tous les ans pour y faire des rites malgaches dans la forêt. Ils faisaient descendre le tromba à cet endroit. C'était la cérémonie de possession la plus importante de Bosy. La dernière à avoir été possédée par cet esprit s'appelait Nantofaky. J'avais peut-être trente ans quand cela a disparu. Après la mort de nos grands-parents, plus personne n'a hérité de ce tromba. Ils y a toujours des gens qui y vont, surtout en été quand il ne pleut pas. Ils y vont et disent « nous sommes venus vous voir pour vous demander de bien vouloir faire pleuvoir ». Ce lieu existe toujours jusqu'à maintenant. Personne de Bosy n'y va plus depuis 15 ou 20 ans, ce sont les Sakoambe d'Ampataka qui continuent à y aller ».*



Les grandes lignes du contexte dans lequel ce travail de terrain a été effectué ayant été posées, j'exposerai les fruits et conclusions de ce travail après avoir énoncé les problèmes méthodologiques que j'ai rencontrés sur le terrain.

2. Méthodologie

J'ai utilisé durant cette étude de terrain les méthodes classiques de l'anthropologie. J'ai en effet séjourné pendant un mois et demi dans les villages qui constituaient mes principaux endroits d'enquête. Cela m'a permise d'expérimenter l'observation directe, d'en voir les avantages et les limites. Vivre dans les villages que l'on étudie nécessite en premier lieu de s'accommoder de « petites choses » que l'on considère souvent dérisoires avant de partir, mais qui, une fois sur le terrain, se révèlent être assez contraignantes. Avoir une alimentation

¹ Je n'ai pas pu effectuer, pour des raisons de temps, la généalogie des personnes enterrées en ces lieux et m'attache donc ici aux discours des villageois de Ampataka, de Bosy et d'Andrahangy.

restreinte, ne pas avoir accès à l'eau comme on le voudrait, attendre un camion sur le bord d'une piste qui arriva finalement mais huit heures après l'heure prévue... Malgré ces impondérables qui sont vraisemblablement le lot de tous ceux qui séjournent plus ou moins longtemps en brousse, le fait de vivre dans les endroits étudiés constitue probablement un élément tout à fait indispensable à toute étude ethnologique. Cela laisse en effet l'occasion de voir, et parfois de vivre, des événements hautement significatifs. Que ceux-ci soient spontanés ou préparés, ils témoignent toujours d'une culture que l'on cherche à pénétrer. Sans cette disponibilité que nous procure l'observation directe, il serait encore plus facile de passer à côté de ce que l'on cherche. Cette méthode m'a entre autre permise d'assister à la venue du PDG de la saline¹ au village d'Ampataka, d'en voir les préparatifs, de voir qui faisaient les discours ainsi que le contenu de ces derniers. Cela m'a également permise d'assister à la fête d'inauguration de l'école qui a été entièrement rénovée grâce au financement de la GSM... Tant d'événements qui m'ont donnée l'opportunité d'appréhender les rapports collectifs et individuels qui existent entre la GSM et le village d'Ampataka.

Vivre avec les villageois signifie aussi, dans une certaine mesure, participer aux tâches quotidiennes. Ces activités de tous les jours sont autant d'occasions de progresser dans la recherche. C'est par exemple en allant chercher de l'eau avec les femmes du village que je me suis aperçue qu'elles préféreraient continuer à aller à l'étang dans lequel l'eau est très saumâtre. Alors que des puits nouvellement construits par GSM leur sont exclusivement destinés et contiennent une eau objectivement de meilleure qualité. Cette observation se révéla par la suite d'une grande importance.

Le travail d'observation directe est d'une grande richesse. Il ne faut cependant pas tomber dans le piège qui consiste à croire que tout ce que l'on voit est « vrai » et suffisant afin de tirer des conclusions quelconques. On observe en définitive ce que la société donne à voir d'elle-même et non pas nécessairement ce qu'elle est. Cela est d'autant plus vrai lorsque l'observateur est étranger et est considéré comme tel.

Le contexte dans lequel j'ai effectué ce travail de terrain n'a fait qu'accentuer les difficultés qu'un étranger peut alors rencontrer. Je travaillais en effet sur une problématique du changement social induit de façon préférentielle par des étrangers. Je faisais donc inéluctablement et irrémédiablement partie intégrante de mon sujet d'étude. L'implantation d'un projet de développement par des étrangers² sur leur territoire a obligatoirement contribué à orienter et à standardiser les rapports entre locaux et étrangers. On m'a certes assimilée à une étrangère qui était arrivée de façon anonyme, mais malgré tout à une *vazaha*, c'est-à-dire à une personne susceptible d'établir des rapports privilégiés avec les étrangers déjà présents dans la région, en l'occurrence des développeurs.

Ces groupes, sans être antagonistes, entretiennent des relations codifiées. Les développeurs ont besoin du consentement des populations locales pour mener leur projet à bien. Ce consentement passe, entre autre, bien souvent par des requêtes d'ordre économique émises par les populations locales. Mon étude de terrain a montré que les villageois légitimaient ces requêtes en les justifiant par des pratiques magico-religieuses. Le degré de conscience des populations locales relatives aux qualités fonctionnelles, efficaces et adaptées de ces pratiques n'est pas nul. Ceci a donc limité l'ampleur des informations que j'ai pu obtenir à ce propos.

¹ Il s'agit de M. Herizo Razafimahalo, leader du parti politique Fanilo, candidat aux prochaines élections présidentielles, un des plus gros entrepreneurs malgaches à la tête de la Stedic (aquaculture, sel, groupes électrogènes, voitures, moteurs...) et de Vanatsafy (allumettes). Ancien premier ministre.

² Ce sont certes des malgaches qui ont monté ce projet. Ces personnes proviennent cependant des Hauts Plateaux malgaches et sont bien souvent, au même titre que les étrangers européens, appelées « *vazaha* ». Terme qui se rapporte à l'étrangeté tant au niveau physique, que comportemental ou matériel.

Faire parler les gens des phénomènes magico-religieux dans le Menabe, et d'ailleurs dans l'ensemble de l'île, n'est pas chose aisée. Dire que de nombreuses superstitions entourent ces phénomènes peut certainement paraître analogique. Mais il est par exemple vrai, qu'aux yeux des villageois, parler d'un esprit qui possède une *tromba* peut le faire brusquement « descendre ». C'est généralement la crainte qui se manifeste dans les yeux et les comportements des gens lorsqu'on les pousse à évoquer ces phénomènes. Leur éloquence s'en trouve par conséquent bien souvent réduite. J'ai cependant réussi à établir des contacts assez chaleureux avec des *tromba* d'Ampataka qui ont accepté de me parler de leurs esprits¹ sans pour autant que cela ne me permette d'assister à une cérémonie de possession².

La courte durée de mon travail de terrain a rendu d'autant plus difficile, non pas nécessairement la perception, mais la visualisation de ces phénomènes qui touchent à l'intimité de la culture sakalava.

Les entretiens ont tous été menés en malgache grâce à l'aide de Timoty et retranscrits en français par Ludovic Anthony. Il est courant d'entendre que la langue constitue à Madagascar un ferment d'identification et de rassemblement autour de la culture nationale. Cette affirmation surestime largement l'homogénéisation linguistique qu'auraient provoquées les invasions et l'instauration d'un pouvoir central merina. Timoty, originaire du nord-est de Madagascar, a eu, dans un premier temps, énormément de mal à comprendre le sakalava. Cela n'a fait que renforcer notre statut d'étrangers, totalement ignorants de tout ce qui fonde l'histoire et la culture sakalava. Nous passions en effet pour de jeunes gens totalement candides, incapables de détecter toute subtilité dans le discours. Cela a dans une certaine mesure joué en notre faveur dans le sens où personne ne se méfiait réellement de nous. Les villageois jouaient cependant beaucoup de notre crédulité. Nous nous en aperçûmes notamment au regard des généalogies que nous avons effectuées. Il est une particularité dans le Menabe qui consiste en ce que les Hommes puissent faire référence à huit ancêtres en ligne indifférenciée afin de se définir. Nous nous étonnâmes par exemple de ne trouver dans le village quasiment que des Sakoambe, un des rares groupes *tompon-tany* de la région. Ce champ ancestral des huit ancêtres permet aux individus de se rattacher à tel ou tel lignage en fonction des opportunités et du prestige que celui-ci peut leur procurer dans des contextes définis. Au regard des étrangers, il n'était donc pas bien difficile, ni bien méchant de s'affirmer comme appartenant aux groupes les plus anciens et les plus prestigieux du Menabe. Cela peut également être analysé en tant que manifestation des phénomènes de revendications identitaires et territoriales qui s'expriment actuellement dans la région. Dès que l'on considère les droits des *tompon-tany* vis-à-vis de la terre ancestrale, il n'est pas étonnant de remarquer de telles manipulations généalogiques à un moment où les voies de légitimité d'identification au territoire sont exacerbées.

D'autre part, l'agacement que provoquaient chez les Sakalava notre volonté et notre empressement à pénétrer dans le monde de leurs ancêtres par le biais de la réalisation des généalogies a limité le polycentrisme de ces dernières.

J'ai également procédé à une spatialisation des phénomènes sociaux en confrontant par exemple les généalogies avec les plans du village. Ayant numéroté les cases à la suite de la

¹ Parler des esprits d'autrui n'est pas chose courante, notamment pour des questions d'éventuelles représailles. Certaines personnes ont cependant choisi de me signaler qui était *tromba* et qui ne l'était pas. Ces propos se sont révélés véridiques dans la limite de ce que j'ai pu en conclure.

² Je me suis rendue à plusieurs reprises là où ces cérémonies avaient lieu accompagnée de personnes d'Ampataka et avec la bénédiction de certaines *tromba* du village. La personne vivant à cet endroit, la *tromba* actuellement la plus renommée qui est également un grand guérisseur, fuyait à chacune de mes arrivées. Le fils de sa sœur m'a finalement proposée de la rencontrer la veille de mon départ.

réalisation du plan de village, toutes les personnes ayant fait l'objet d'enquêtes généalogiques et/ou orales étaient ainsi répertoriées en fonction de leur situation spatiale dans le village. Leurs propos, concernant notamment leur emprise sur le territoire villageois, pouvaient de cette façon être recoupés par les éléments d'analyse que procure la prise en compte de la socio-spatialité du village. Elle permet en effet, à partir du moment où l'on s'imprègne des mécanismes fondamentaux de structuration sociale, d'appréhender la position sociale des individus visible dans l'espace, de voir si la société a connu des changements conjoncturels ayant modifié sa structure, notamment spatiale, et, à partir de là, de nous informer sur l'histoire tant sociale, écologique et politique du territoire villageois. Ces différentes dimensions s'influençant les unes et les autres.

Il paraît évident que les données brutes que j'ai obtenues soient quelque peu partielles, sinon partiales. Le recroisement systématique des données auquel j'ai procédé lors de mon retour ajouté aux efforts que j'ai fournis sur le terrain afin de vérifier les informations en multipliant les méthodes employées¹ ont néanmoins rendu ce travail fécond. Je n'oublie pas non plus que c'était bien moi qui étais sur le terrain avec toute ma subjectivité et la façon dont elle m'incline à aborder tant les êtres que les faits sociaux d'une manière plutôt que d'une autre. La tentative constante d'objectivation de cette subjectivité inévitable ainsi que l'analyse de la situation qui était la mienne sur le terrain rendent cette recherche d'autant plus exploitable.

3. Humanisation et appropriation de l'espace en Menabe

Les revendications territoriales étudiées dans ce mémoire ne naissent pas de façon aléatoire. Elles sont l'œuvre de personnes différenciées dans la société et sont imprégnées de toute une conception de l'univers, de toute une représentation de l'espace dont il convient d'avoir une idée au préalable.

Il est des caractéristiques communes à l'humanisation des espaces à laquelle procèdent les sociétés dites traditionnelles. Toute occupation humaine de l'espace entend en effet « *une construction religieuse du territoire* »², elle même sous-jacente aux représentations liées à l'espace. Tout espace est vu comme étant, en premier lieu, occupé par des puissances invisibles. Il est une croyance quasi-universelle en des divinités, des esprits liés à la terre et à la nature : « *Tout lieu est présenté comme habité par des êtres qui lui seraient consubstantiels et auraient surgi antérieurement à toute présence humaine [...] La terre, et plus encore le territoire, ne peuvent être dissociés de ces divinités, auxquels l'un et l'autre doivent le caractère sacré qui leur est spontanément attribué* ». (Vincent, J-F, 1995 : 19-20)

L'installation en un endroit va nécessiter la rencontre avec ses esprits du sol. Ce sont la connaissance et les alliances faites avec ces esprits de la terre, au terme desquelles ces hommes, et eux-seuls, ont pu s'installer sur la terre, qui constituent les conditions *sine qua non* de toute appropriation humaine de l'espace. Pour s'installer en un endroit donné, il faut au préalable que des modalités d'échanges contractualisés existent entre les esprits et les hommes. La sollicitude des esprits est obtenue en échange des sacrifices que les hommes effectuent.

¹ Observation, enquêtes orales, généalogie, spatialisation des phénomènes observés et études socio-spatiales des villages.

² Vincent, J-F, Dory, D, Verdier, R, (sdr), (1995) : *La construction religieuse du territoire*, Paris, éditions L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes.

Les esprits de la terre ne sont généralement ni bons ni mauvais, mais sont en général fonctionnels, prêts à répondre à leurs fidèles en toute impartialité. Ils peuvent aussi bien être des protecteurs et bienfaisants, que des forces vengeresses. Ils exigent en fait que la paix, assimilée à l'ordre, règne sur leur territoire.

Ce sont les autochtones qui sont responsables de la sauvegarde de cet équilibre, de cette harmonie, de cet ordre dorénavant établis entre le monde de la surnature et le monde des vivants. Chaque territoire est emprunt de mythe de peuplement. Le noyau de peuplement d'un groupe humain est constitué par les autochtones. Les précisions manquent souvent sur leurs origines. Ils sont les individus qui ont été là depuis toujours, qui ont été créés par une instance supérieure en même temps que le territoire. On insiste sur l'extrême ancienneté de leur présence et sur l'absence de référence à d'autres lieux. L'autochtonie est en fait un mode de penser l'être humain dans sa relation au cosmos et aux éléments. L'autochtone est celui qui naît de la terre même et qui a des maîtres invisibles : « *Il appartient à une nature génitrice, participe à un cosmos sacré, est l'allié des puissances chtoniennes qui vivifient le sol et lui permettent d'en tirer sa substance* » (Verdier, R, 1995 : 144).

L'appartenance à un territoire dont il émane permet à l'autochtone de tirer son identité de ce territoire qu'il défend contre les attaques des peuples voisins. Les premiers occupants de l'endroit, autochtones et premiers arrivants, ont de même des droits sur les terres du territoire villageois. Pour se faire attribuer un champs, le nouvel arrivant doit passer par l'intermédiaire d'un homme particulier, doyen du clan des premiers occupants ou descendant en ligne directe de l'ancêtre des origines. En fait, la place occupée par le descendant des autochtones varie fortement. Il peut se voir dépositaire du pouvoir temporel et/ou être l'intermédiaire privilégié avec le monde invisible et accomplir alors les rites liés à la terre.

Les ancêtres des autochtones viendront bientôt rejoindre les esprits de la terre dans ce monde de l'invisible. Les esprits des ancêtres deviennent alors liés aux divinités chtoniennes et ont dorénavant une assise territoriale. Cela créant un lien d'autant plus fort entre le territoire humanisé et les descendants des autochtones : « *La conjonction de la terre et de la parenté transforme la terre en terroir, lui donne valeur de nourriture tant matérielle que spirituelle ; l'homme rend alors un culte à ses morts ainsi qu'aux esprits et divinités de la nature avec lesquels il a fait alliance* ». (Verdier, R, 1995 : 144)

L'autochtonie s'exprime alors à différents niveaux. Un niveau ontologique veut que l'Homme, né de la terre, participe de la vie des éléments. L'autochtone effectuera ainsi les rites de purification et d'expiation pour la fertilité tant matérielle que symbolique de la terre et du territoire. L'autochtonie s'exprime également à un niveau religieux qui procure alors à l'autochtone un pouvoir de communication avec la surnature, l'investissant dès lors serviteur de la communauté. Le niveau juridique veut que la terre, dépôt sacré et inaliénable de la communauté ancestrale, ne puisse être cédée durablement à l'étranger, tant que ce dernier n'en fait pas partie intégrante.

Divinités de la nature et ancêtres constituent les deux grandes composantes des religions de terroir et sont généralement considérées comme distinctes. C'est la bienséance envers les esprits des lieux et les esprits des ancêtres qui permet aux hommes d'effectuer « *un séjour paisible* »¹ sur le territoire devenu leur. Cette « *géographie de l'invisible* »², qui veut que chaque esprit de la nature soit localisé avec précision et que des éléments naturels, eux aussi localisés, servent de support afin de rendre hommage aux ancêtres, peut seule rendre vivable le passage des hommes dans le monde des vivants.

¹ Joël Bonnemaïson cité in Vincent, J-F, Dory, D, Verdier, R, (sdr), (1995) : 144.

² *Idem*.

Afin de s'intéresser aux processus d'humanisation de l'espace chez les Sakalava, examinons un instant la conception de l'univers qu'ils partagent avec d'autres sociétés malgaches¹.

Les Sakalava distinguent le monde supérieur qui est celui des ancêtres et du Dieu-Zanahary, créateur de l'univers, du monde d'ici-bas dans lequel cohabitent les hommes et les génies de la nature. Le monde des vivants est une projection du monde supérieur et se construit par empiètement sur le domaine des génies. Ces différentes composantes de l'univers ne sont pas cloisonnées mais forment au contraire les trois dimensions d'un même monde. Tant la possession, la maladie que le rêve ou encore certains rituels permettent aux hommes de dialoguer avec la surnature et l'instance supérieure. Certains lieux constituent également une espèce « d'entre-deux-mondes » et rendent d'autant plus possible la communication, désirée ou non, avec les génies.

Les Sakalava considèrent en effet que la nature brute ou intacte, c'est-à-dire encore non investie et non souillée par l'homme, est le domaine des génies, ancêtres des premiers hommes qui peuplaient la terre au temps originel de la création du monde. Ces génies sont les maîtres tant de la nature terrestre que de la nature aquatique. Ils font partie de la surnature qui regroupe l'ensemble des entités spirituelles (esprits errants (*angatsé*), ou monstrueux (*bibiolo*), âmes des défunts (*lolo*)). Leurs manifestations sont souvent ressenties et interprétées en tant qu'interventions de la divinité et l'homme habité par l'un d'entre eux sera considéré comme possédé par Dieu. La nature et la surnature font donc parties d'un même monde.

Tout lieu intact se révèle par conséquent être habité par des génies. Cela requiert de la part des hommes, dans un premier temps, une identification, qui donnera lieu, dans un deuxième temps, à l'adoption de comportements adéquats. On ne pénètre pas la nature brute sans précaution :

« La forêt, domaine des bemihisatsy² et des koko³, comme la haute mer, sont des endroits dangereux ; plus particulièrement pour les femmes et les enfants qui, supposés plus proches que les hommes de cette nature, courent le risque d'être inquiétés par les génies. L'individu qui s'y aventure devra proférer des incantations, avertir les génies-proprétaires de ses intentions et leur offrir un peu de rhum, un peu de tabac ou un peu d'argent pour recevoir leur bénédiction. Si le rituel a été effectué selon la coutume et que les génies n'ont aucun grief envers le visiteur, l'homme pourra se promener sans crainte. Sous leur protection, il aura de forte chance de faire une pêche abondante, une chasse ou une cueillette fructueuse. Mais les génies sont rancuniers et avides d'usages. Ainsi, l'importun est-il à tout instant menacé. Sans même sans rendre compte, il peut marcher sur les traces de pas d'un koko et perdre l'usage

¹ Je tire ici mes propos d'études faites par S. Goedefroit (1998a et b)

² « Les génies bemihisatsy que l'on appelle également *besomotsy* ou *bekompaky*, aiment les grandes forêts humides. Ce sont des êtres de chair et de sang (*vatandra*), des vieillards muets, barbus, handicapés des membres inférieurs qui se traînent, nus, dans les sombres forêts et laissent dans leurs sillages de larges traînées sur le sol ». (S.G, 1998a : 36)

³ « Les koko représentent le second type de génies sylvestres dont on dit qu'ils sont les ancêtres de la forêt (*razany ala*). Comme les Bemihisatsy, ce sont des êtres vivants (*olombelo*) qui se reproduisent et se nourrissent de miel, de racines et de hérissons, et s'organisent en communauté... Le koko est un être de petite taille, aux cheveux tressés enduits de miel, à la peau claire et aux gestes vifs. Aussi farouches que les Bemihisatsy, mais plus téméraires, ils colonisent un grand nombre d'endroits. On dit généralement qu'ils logent dans les racines de l'arbre *fiamy*. Bien qu'ils préfèrent les grandes forêts, ils ne rechignent pas à vivre dans la forêt dense et sèche et sur les îlots de dune (*nosy kely*) de la mangrove... ». (op cit : 37)

de ses jambes, être attiré vers les eaux profondes par les olondrano¹ ou encore perdre la parole ou la raison ». (Goedefroit, S, 1998a : 39)

Ces génies peuvent donc constituer un danger fatal pour qui ne sait pas les ménager, les satisfaire ou les amadouer. Leur présence nécessite d'autre part, pour qui veut s'installer ou utiliser de façon durable une terre donnée, un acte de conciliation entre l'homme et les génies tutélaires. Ces derniers seront en effet toujours dérangés par l'empiètement effectué par l'homme en vue de son installation en des lieux appartenant depuis les origines aux génies de la nature.

Ces rituels d'« initialisation » de la terre sont amplement pratiqués par les Sakalava et constituent des moments privilégiés durant lesquels l'homme avertit les génies des lieux de ses intentions, leur demande de quitter l'endroit et confirme son emprise. Ces rituels de fondation varient en fonction du type de génie qui occupe l'endroit ainsi que de la fonction présagée des lieux. C'est certainement le *tony*² villageois qui constitue le rituel d'initialisation des lieux le plus important. Il est en effet celui qui concerne le nombril du territoire villageois, c'est-à-dire le site d'habitat. Il intronise par ailleurs l'antériorité du premier occupant tout en lui conférant un droit de préséance quant à l'initialisation de tous les lieux alentours. Le territoire villageois ne se limite pas aux seuls lieux aménagés par les hommes, mais les villageois se réservent un droit d'accès, d'usage et de propriété sur les lieux alentours :

« Les communautés villageoises ont une vision englobante de leur territoire. Elles estiment posséder un droit sur les espaces alentours, même si aucun indice ne marque leur emprise et que ces lieux demeurent à première vue vacants, vierges de toute occupation humaine. Elles s'y réservent l'accès et contrôlent toute occupation ou exploitation jugées par elles abusives. Certes ce finage possède de frontières complètement floues qui se fondent dans la forêt, l'étendue de la mer ou de la savane. Qu'ils soient lieu de pêche délimité par les parcours, endroit de cueillette ou terres que l'on destine un jour au brûlis, tous ces parages font parties intégrantes du territoire villageois. Parfois un ancien site d'habitat ou un lieu de culte montre que ces espaces déserts sont les prolongements d'un territoire dont le centre paraît parfois éloigné ». (Goedefroit, S, 1998a : 54)

De telle sorte que l'on peut caractériser l'ensemble villageois comme étant composé des différentes catégories de terres et d'espaces : les terres de culture familiales qui font l'objet de transmission lignagère ; le village à proprement parler, les chenaux, les puits, les débarcadères, les routes... qui sont des lieux de vie communautaires et qui *a priori* ne font pas l'objet de propriété lignagère mais qui constituent des biens communautaires indivis ; les terres et ressources en état de nature telles que les forêts, la mer... qui sont certes des espaces appartenant aux génies mais à propos desquels les villageois vivant aux alentours peuvent affirmer un droit de propriété, de contrôle et d'usage. Ce sont d'ailleurs généralement ces lieux qui abritent les tombeaux ou encore des arbres ou des margots sacrés. Ces lieux peuvent d'autre part fournir des compléments alimentaires en période de soudure ainsi que de la nourriture aux troupeaux de zébus. Aux yeux des autochtones, il ne leur est pas nécessaire de posséder un quelconque titrage afin d'affirmer la légitimité de droits et de contrôle qu'ils ont sur ces espaces apparemment neutres et vierges. Ces droits sont en effet la résultante de leur ascendance lignagère et résidentielle en ces lieux. Ce sont de fait généralement les autochtones, garants du respect des interdits liés à ces lieux, qui se doivent de réglementer l'accès et l'exploitation des ressources présentes sur ces territoires considérés comme

³Les esprits de la mer.

² Charme protecteur d'un territoire, d'un village, d'un parc à bœuf ou d'une culture.

villageois. Ainsi lorsqu'un étranger, provenant de Madagascar ou d'ailleurs, se montre désireux d'exploiter les ressources d'un de ces lieux, il se doit au préalable d'obtenir une autorisation villageoise qui lui sera fournie, ou non, par les descendants des premiers occupants. Les locaux ne se préoccupent alors que rarement du seuil d'exploitation à respecter afin d'assurer la reproduction des ressources naturelles. Etant la création du Dieu Zanahary, elles sont généralement considérées comme étant inépuisables. Bien plus leur importe de pouvoir garder le contrôle de ces terres, d'autant plus si cela leur permet d'obtenir une sorte de rente, appelée *ristorna*¹ par les Sakalava de ma région d'étude. Ces processus de prêts aux étrangers sont assez courants à Madagascar. Certains auteurs (Waast, 1980, Fauroux, 1996, Goedefroit, 1998a) ont montré qu'en usant de procédés matrimoniaux, les autochtones ont permis aux étrangers de s'installer dans leur région et d'en exploiter les ressources naturelles. La présence des étrangers, alors redevables de leurs droits d'usage et de résidence, venait alors conforter « *la mise en place d'un système de rente autochtone* ». (Goedefroit, 2001 :14)

Les développeurs sont, au fur et à mesure, venus suppléer les migrants dans leur position de demandeurs de terres. Ces derniers viennent de plus en plus investir les territoires villageois. Le processus d'appropriation des espaces par les étrangers-développeurs ne se déroule cependant plus cette fois selon les prérogatives du droit foncier traditionnel. Les développeurs, nationaux ou internationaux, consultent effectivement en premier lieu les instances administratives de l'état avant d'être confrontés aux populations locales et à leurs conceptions du droit foncier. Ce sont ces instances officielles qui décident ou non de délivrer des titres de propriété, d'usage et d'exploitation sur des terres situées à proximité des villages. Ces terres qui sont souvent classées en tant que *tanin'* (terres propriété de l'Etat) d'un côté, sont vues comme parties intégrantes du territoire villageois de l'autre côté. Les développeurs qui possèdent eux aussi un droit légitime d'exploitation de ces terres et de ces ressources se trouvent bien souvent en situation de porte à faux vis-à-vis des populations locales. Ces dernières qui ne trouvent plus dans leurs stratégies d'alliances le moyen de répondre à cette volonté extérieure d'occuper les terres ancestrales, vont revisiter leurs « traditions » afin de trouver des réponses adéquates à ce nouveau contexte tout en tentant de préserver les fonctions, les droits, les devoirs, les compensations et les avantages qui sont traditionnellement dévolus aux premiers occupants.

4. Les revendications territoriales d'Ampataka et de Bosy face à l'implantation de la Grande Saline du Menabe

Les villages de Bosy et d'Ampataka avaient tous deux des usages en ces terres nouvellement occupées par la GSM. Il aura cependant fallu attendre l'arrivée d'étrangers pour que la possession de cette terre devienne réellement stratégique aux yeux des communautés locales. C'est en effet l'exploitation de ces lieux par des développeurs étrangers qui en a provoqué la valorisation et la convoitise. Les populations locales tant à Ampataka qu'à Bosy mettent alors en œuvre des processus et des stratégies de revendications territoriales qui viennent renforcer les mécanismes de ruptures déjà existant entre ces deux villages. Ce phénomène conforte la thèse selon laquelle les villages d'arrière mangrove et de front de mangrove connaîtraient un

¹ Malgachisation du mot français « ristourne » qui correspond à la compensation matérielle, considérée comme allant de soi, que les propriétaires (*tompomy*) des lieux doivent obtenir en contrepartie du prêt de la terre consenti aux étrangers. Cette *ristorna* peut prendre la forme d'un versement de « loyer », tout comme elle peut se matérialiser par la construction d'écoles, de puits... Elle peut encore se manifester par le biais de services rendus (faire profiter les villageois de moyens de locomotion, leur prêter des groupes électrogènes, leur permettre de profiter des nouvelles infrastructures présentes en ces lieux...).

processus de désintégration de leurs relations¹, auparavant privilégiées par une certaine complémentarité économique naissant des différents types d'écosystèmes auxquels l'un et l'autre des villages avaient affaire. Cette logique de rupture s'était amorcée dans les années cinquante alors que l'assèchement des sols amoindrissait considérablement les échanges économiques, et par là même matrimoniaux, qui existaient entre les villages de terre et les villages littoraux. Les conflits, certes sourds mais très significatifs, qui apparaissent aujourd'hui entre Bosy et Ampataka quant à la ré-appropriation du territoire dorénavant occupé par la GSM, ne font qu'accentuer cette rupture et témoignent de l'autonomie grandissante que les villages de front de mangrove et ceux d'arrière mangrove acquièrent les uns vis-à-vis des autres.

Observons d'abord ce que les gens dorénavant « propriétaires » de cette terre disent à propos de ce qu'elle était auparavant :

*« Avant les gens d'Ampataka n'utilisaient pas ces terres. Ils passaient par là soit pour aller à la mangrove, soit pour rejoindre la forêt. Par contre, les terres à l'est étaient cultivées par les gens de Bosy. Mais la saline ne s'est pas installée là ».*²

*« Il y avait des cultures avant ici, mais maintenant la terre est épuisée. Les gens ne font plus que passer par là. Ce sont des gens de Bosy qui cultivaient là avant. De toute façon, à Bosy et à Ampataka ce sont les mêmes personnes ; à Ampataka beaucoup sont originaires de Bosy. Les gens qui cultivaient ici vivaient cependant à Bosy et ne venaient ici que pour cultiver. Ils n'avaient pas vraiment d'autorisation à demander à Ampataka. C'était des arrangements de famille à famille ».*³

Les deux villages affirment, plus ou moins directement et violemment, la possession de ce territoire, en faisant notamment référence à d'anciens usages :

*« Il y a des bornes, il y a vraiment des bornes au village d'Ampataka. Il y en a du côté sud jusqu'au côté nord. Et tout le terrain sur lequel est actuellement la Stedic appartient à Bosy... Les gens d'Ampataka voulaient recevoir la Stedic, c'est pour cela qu'ils ont pris possession de cette terre. Mais pourtant ce terrain ne fait pas partie d'Ampataka depuis toujours. Ce lieu-là fait bien partie de Bosy [...] La Stedic s'est installée sur un terrain qui appartient depuis toujours à Bosy et non pas à Ampataka... ».*⁴

*« Personne n'avait encore réellement occupé ces terres jusqu'à maintenant. Nous, les gens d'Ampataka, y passons depuis toujours et encore plus ces dernières années pour aller chercher le crabe ».*⁵

*« Tout ça appartient à Ampataka, il n'y avait même pas de riz là-bas. Tout ça est bien à Ampataka ».*⁶

¹ Goedefroit, S : 1998a

² M. George, contre-maître de la GSM.

³ Un des chefs d'équipe de la GSM, natif d'Ampataka.

⁴ Propos recueillis auprès de Velison, descendant d'un lignage de Bosy ayant cultivé du manioc sur les terres actuelles de la GSM.

⁵ Le président *fokotany* du village d'Ampataka.

⁶ Le père du président *fokotany* actuel qui a lui-même été le président du *fokotany* d'Ampataka pendant 18 ans, apparemment jusqu'en 1985.

La riziculture constitue la seule forme de culture qui appartient à celui (individu, lignage ou ensemble de lignages) qui a pris l'initiative de l'aménager et de faire construire le réseau d'irrigation nécessaire. Cela pouvait

Il se confirme que certains lignages de Bosy cultivaient en effet sur ces terres mais uniquement de part les droits d'usage que leur offraient les alliances matrimoniales avec Ampataka. Ces alliances relevaient d'ailleurs d'un régime d'uxorilocalité dans des sociétés à dominante patrilinéaire, conséquence des déterminants économiques de ces alliances. Ce sont effectivement des hommes de Bosy qui ont conclu des alliances avec des femmes d'Ampataka afin de pouvoir cultiver, la plupart du temps en tant que métayers, des terres ancestrales auxquelles ils ne pouvaient, selon le droit foncier traditionnel, pas avoir accès d'une autre façon. Ces alliances procurant ainsi également un droit d'usage aux membres de leur lignage restés à Bosy.

Les gens d'Ampataka, quant à eux, traversaient ces espaces afin de se rendre sur leurs lieux de pêche ou pour rejoindre la forêt. L'usage de ces terres étaient donc fondamental en ce sens que leur traversée constituait « un itinéraire économique ». Il n'existe d'autre part pas de rupture naturelle entre le site d'habitat d'Ampataka et ces terres, ce qui en fait d'autant plus une continuité logique et naturelle du village selon les conceptions villageoises.

Toujours est-il que c'est effectivement le village d'Ampataka qui reçoit les *ristorna* négociées avec la GSM. Il est en effet clair pour les nouveaux propriétaires du terrain qu'ils doivent se concilier avec les gens d'Ampataka et non pas avec ceux de Bosy. Quand le PDG de la Stedic est venu dans la région, ce sont les villageois d'Ampataka qu'il a remerciés de lui avoir concédé ce terrain. Il a également gratifié « *les tompon'tany d'avoir accueilli les vahiny et de leur avoir permis de devenir à leur tour tompon'tany* ». Puis il s'est considéré très content qu'ils puissent dorénavant travailler ensemble et cela encore pendant très longtemps.¹

Les villageois de Bosy voient dans cet état de fait un complot, une magouille effectuée au niveau des sphères décisionnelles gouvernementales :

*« Si la Stedic n'a pas demandé d'autorisation à Bosy, c'est uniquement parce que la mairie de Bemanonga² a directement donné l'autorisation sans aucune concertation avec le président du fokontany de Bosy. Ca n'aurait pas dû se passer comme cela ».*³

« Il y a sûrement une relation entre eux là-bas. Car quand les gens de la Stedic sont arrivés dans la région, le gouvernement les a directement envoyés à Ampataka. Maintenant à Ampataka, ils ont un fokontany, ils sont indépendants et les gens qui arrivent dans la région n'ont plus besoin d'aller voir à Bosy mais vont directement à Ampataka. Les gens de la Stedic et du gouvernement ont fait ce qu'ils voulaient et Ampataka n'a pas osé s'interposer et a tout de suite donné la terre. Ampataka est devenu un village de cons car ils ne réfléchissent pas. De notre côté, nous sommes aussi des cons car nous n'avons pas combattu pour notre territoire » [...] « Même si Ampataka se situait là, ils n'ont jamais pensé que c'était à eux et n'ont jamais dit « c'est notre territoire ». Si les gens d'Ampataka n'ont jamais dit que c'était leur territoire ça prouve d'autant plus que cette terre appartient bien à Bosy et seulement à Bosy. C'est seulement d'après les lois établies par le gouvernement que cette terre est à

ainsi créer l'acquisition de terres ancestrales par des personnes n'ayant pas de « légitimité traditionnelle » à les posséder.

¹ Extraits du discours de Herizo lors de sa venue à Ampataka le 30/06/01.

² On parle de la commune de Bemanonga. La commune est l'instance territoriale et administrative supérieure à celle du fokontany.

³ Président fokontany de Bosy.

*Ampataka. Mais cette terre est à nous parce que les autres ne l'ont jamais revendiquée. C'est juste à cause d'un papier de titrage ».*¹

C'est certes une ressource présente sur ce territoire qui a été exploitée et mise en valeur dans ce contexte de développement de la région du Menabe. Il est certain que les populations locales parlent avant tout des avantages économiques, présents sous forme de *risturna*, que la présence d'un tel projet sur leur territoire peut représenter :

*« On a déjà eu une discussion avec le maire de Bemanonga à propos de ce titrage et de la réglementation concernant la risturna. Il y a déjà eu une demande de faite à propos de cela car ce lieu n'appartient pas à Ampataka mais à Bosy. Et normalement c'est à Bosy de recevoir cette risturna, mais comme dit la Bible « ce qui est écrit est écrit »² [...] Cet argent, cet avantage pécunier, on veut que ça rentre chez nous et pas à Ampataka, si c'est la vérité qu'on veut ».*³

Les villageois d'Ampataka se disent toujours, sans aucune exception, contents de la présence de la GSM. Ils évoquent le fait que leur école ait été rénovée et que les enfants puissent maintenant s'instruire, ils parlent des voitures qui passent de plus en plus par ici et qui leur permettent de circuler beaucoup plus facilement dans la région, ils s'expriment également sur le fait que les épiceries là-bas sont bien fournies, qu'ils peuvent notamment y acheter du riz quand il n'y en a plus dans le village, ou encore sur le fait que les gens de la saline leur achètent beaucoup de bois pour construire leurs maisons, qu'ils leur achètent du poisson... Ils s'estiment heureux que leur village devienne de plus en plus prospère grâce à la venue d'étrangers sur leur territoire. Ces propos ont évidemment été tenus à une étrangère, ce qui nécessite une certaine prise de distance.

Les convoitises liées à cette terre ne semblent en effet pas se jouer exclusivement au niveau de la ressource et de ses potentielles retombées économiques. Il semble que ce soit la présence même d'étrangers sur le territoire villageois qui représente un intérêt majeur pressenti par les populations locales. Cela évidemment de part les avantages économiques qu'ils peuvent en tirer, mais tout semble également indiquer que ce soient le prestige ainsi que le capital symbolique des villages qui sont ici en jeu. C'est en définitive l'image sociale jusqu'alors dissymétrique de ces deux villages, manifeste dans l'imaginaire collectif régional, qui est entrain de changer de forme et de contenu.

Les villageois de Bosy s'en montrent assez inquiétés :

« Les gens d'Ampataka ont vraiment espéré qu'il y ait une rentrée d'argent. Ils n'en espéraient sûrement pas tant mais ça va vraiment devenir un village fort. Leur terre appartient maintenant au gouvernement, alors ils deviennent vraiment fiers de leur village »⁴ [...] « La seule chose que je pense à propos de la Stedic, c'est que la risturna et tout ce qui va avec ne pourra pas nous appartenir. C'est à cause de cette chose que nous n'avons pas faite, c'est à dire que c'est Ampataka qui a signé. Alors il y a vraiment un problème » [...] « Il y a eu de la pression sur cela. Mais c'est seulement d'après les lois de là-bas que ce terrain leur

¹ Velison, *op cit.*

² Ce monsieur, Velison, fait office de pasteur à Bosy.

³ Velison.

⁴ Propos de Velison. L'utilisation du terme « gouvernement » se rapporte ici vraisemblablement plutôt au fait que cette terre ait été achetée par Herizo, homme politique connu sur l'ensemble du territoire national, qu'au fait qu'il s'agisse d'une terre *fanjakana*.

appartient. Mais une fois qu'il y aura un tout petit quelque chose qui clochera à propos de ce changement, Ampataka est fini ».

Du côté d'Ampataka, c'est surtout son président *fokontany* qui affiche le plus d'enthousiasme quant à la présence d'étrangers sur son territoire. La fréquentation de *Vazaha* lui fait méditer des perspectives personnelles jusqu'alors inimaginables. La renommée de son village ainsi que l'esprit *vazaha* qui le possède lui permettront, une fois son mandat de président achevé, d'aller s'installer en ville en tant que grand spécialiste de la médecine traditionnelle. Cet esprit *vazaha* se serait, d'après lui, manifesté il y a une dizaine d'années.

La possession religieuse est souvent à Madagascar, un moyen privilégié de pénétrer dans un monde qui n'est originellement pas le nôtre et d'y acquérir un certain pouvoir. C'est de la sorte que de nombreux migrants, notamment à Ambanja, ville du nord-ouest de Madagascar¹, se sont trouvés possédés par des esprits du sol, leur conférant ainsi une assise territoriale et un statut social influent dans la société d'accueil. Certaines femmes originaires du sud de Madagascar et vivant à Ampataka sont également possédées par des esprits provenant du sol ancestral du Menabe.

Il n'est pas impossible de croire que l'esprit du président lui permettra un jour de pénétrer activement le monde des *Vazaha*. D'après lui, ce dernier lui permet déjà, « quand il descend », de parler couramment le français.

Les gens de Bosy ont toujours profité d'une notoriété considérable dans la région du Menabe et même au-delà. Le village d'Ampataka, qui fait depuis quelques années beaucoup parler de lui, risque de faire de l'ombre à Bosy.

Ampataka, depuis l'assèchement des terres, avait vu son importance régionale décroître de façon faramineuse. Il ne constituait plus en effet qu'un village d'agriculteurs déchus et de pêcheurs ratés. Son cheptel de bœufs ne pouvant en aucune façon contribuer à lui redonner une quelconque suprématie. Le nombre de zébus n'a en effet fait que chuter dans la région depuis le début du siècle. Les populations d'arrière mangrove s'étaient alors tournées vers l'agriculture, les cultures marchandes (maïs, manioc, arachides...) ayant connu une progression sans précédent sur les marchés à cette époque. Alors que le regain d'intérêts pour les activités halieutiques permettaient aux villages littoraux de se passer de l'entraide jusqu'alors entretenue avec les villages de terre, ces derniers connaissaient un appauvrissement considérable avant tout provoqué par la sécheresse qui sévit dans la région dans les années cinquante. Les villages se situant sur la frange littorale pouvaient en effet se permettre d'abandonner les cultures temporaires qui les rendaient dépendants des rapports avec les villages de terre. Ces cultures, qui jusque là leur étaient nécessaires afin de compléter leur alimentation, leur devinrent totalement inutiles à partir du moment où ils commencèrent à commercialiser leurs produits halieutiques. C'est également lors de ce regain d'intérêt pour les activités halieutiques que les villages d'arrière mangrove se mirent à ramasser le crabe. Cette reconversion leur permit certes de s'enrichir, mais cela paracheva de confirmer le sentiment de supériorité que les grands et prestigieux pêcheurs de Bosy ressentaient et manifestaient à l'égard des « *sauvages* » et des « *illettrés* » d'Ampataka.

Il semble donc qu'au-delà des intérêts économiques que la présence de la GSM fournit aux habitants d'Ampataka, autre chose soit entrain de se jouer dans cette dispute de territoire qui opposent les deux villages. Les revendications territoriales naissent certes en partie de préoccupations économiques, mais ce sont également les images respectives de chacun des

¹ Ville où a été menée l'étude de Lesley Sharp, (1996) : *The possessed and the dispossessed : spirit, identity and power in Madagascar migrant town*, Berkeley (USA), University of California.

villages ainsi que leurs rapports réciproques qui connaissent aujourd'hui une nouvelle transformation inquiétante aux yeux de Bosy. L'installation d'un projet de développement, créant la valorisation d'une partie du territoire villageois, est ici venue renforcer ou parachever le processus de désintégration des relations sociales, auparavant privilégiées, existant entre le village de Bosy et celui d'Ampataka. Celle-ci trouva, par le biais de la médiation des étrangers, une nouvelle façon de s'exprimer.

C'est l'implantation d'un projet de développement conçu et mené par des acteurs étrangers qui a contribué à valoriser aux yeux des populations locales un espace qui jusque là ne faisait l'objet d'aucun enjeu spécifique. Nous venons de voir que les différentes populations locales revendiquent la possession de ce territoire à des fins économiques mais aussi identitaires. Voyons à présent les différents moyens mis en exerce afin de le revendiquer.

Bosy se réfère à la fois à sa grandeur passée, à son influence présente ainsi qu'à son passé d'agriculteur pour tenter de justifier du fait que cette terre lui appartient bien. Il rappelle qu'il y a encore peu de temps, une large partie de la région dépendait du village de Bosy étant donné que la création des *fokontany* est récente. En ce sens, Bosy se sert (ici) ou réfute (comme nous l'avons vu plus haut) le droit officiel, tour à tour, selon que ce dernier atteste ou non ses revendications :

« On peut dire que les gens de Bosy avaient des territoires larges car le fokontany d'Ampataka est récent. Le village lui-même est apparu après celui de Bosy. Et c'est du sud jusqu'au village qu'on nomme Marovava en passant par la Stedic actuelle que le territoire appartient aux gens de Bosy, à tous les gens de Bosy et à personne d'autre » [...] « A Ampataka, il y avait un « chef de village », mais ici il y avait un « chef de groupe »¹. Tous les endroits appartenaient à Bosy : Ampataka, Ampatiky, Andranomena... Le principal lieu des alentours c'est ici, c'est ici qu'il y a un chef de groupe ».²

« Il se peut que nous puissions récupérer ce territoire qui est le nôtre. On dirait que ça commence à monter à Bosy et peut-être que les choses vont aller loin. Nous avons des gens importants nous ici à Bosy. Nous avons déjà un docteur qui vient de Bosy. Il y a aussi Roland, il a été élu sénateur. Son père et sa mère sont de Bosy ... Alors on peut avoir confiance. Il se peut que ça aboutisse. C'est eux (les gens de Bosy) maintenant qui font le gouvernement, alors si ils échouent personne ne peut plus rien faire ».²

Ce sont également les activités culturelles que certains lignages de Bosy ont pratiquées sur les terres actuelles de la GSM qui motivent ou justifient leurs revendications :

« Nous avons beaucoup cultivé de manioc, nous les gens de Bosy, sur ces terres. Les gens d'Ampataka étaient pour nous des aides étrangères sur ce point là ».³

La culture de manioc, qui se fait sur brûlis, donnait la possibilité d'acquérir uniquement des droits d'accès et d'usage et ne donnait jamais lieu à un titre quelconque de propriété :

« Les terres à vocation de cultures permanentes, par exemple, ne circulent que par dévotion successorale et entrent dans la catégorie des biens patrimoniaux « lova ». Cela n'est pas le

¹ Dit en français.

² Velison

³ *Idem*

cas des terres de brûlis (hatsake) dont l'exploitation est temporaire, car elle ne dure que trois ou quatre années avant que le sol ne soit totalement épuisé. Ce caractère provisoire fait que la terre de brûlis n'est pas un bien cessible par la vente ou transmissible par héritage. Il n'y a, à proprement dit, aucun droit individuel sur une terre de brûlis, mais seulement un droit sur sa production. Quand après un certain temps, la végétation s'est reconstituée sur la terre abandonnée, elle peut être redistribuée à un tiers. Le défrichement d'une parcelle de forêt à des fins de culture temporaire sur brûlis est accordé avec une relative largesse par la communauté villageoise. Mais cette libéralité ne signifie pas qu'il n'y ait aucun contrôle et que l'usage de ces terres, comme celui d'autres lieux banaux tels que les pâturages ou encore les lacs et les cours d'eau, soit complètement anarchique ». (Goedefroit, S, 1998a : 391)

Le village de Bosy va puiser là où il peut afin d'affirmer son autorité sur le terrain. Ses référents paraissent cependant anachroniques et les habitants des villages alentours n'en semblent pas dupes. Cette situation pourrait cependant changer dans un futur proche. La GSM s'approche en effet de plus en plus de la digue de Bosy, endroit dans lequel les cérémonies de possession religieuse d'une *tromba* de ce village avaient lieu. Les données seraient alors totalement différentes, et les villageois de Bosy trouveraient là une légitimité totalement fondée et particulièrement efficace à revendiquer ce territoire.

Ampataka se trouve par la force des choses beaucoup plus en contact avec les chefs et les ouvriers de la GSM que ne le sont les villageois de Bosy. La proximité géographique est telle que les rapports entre Ampataka et la saline sont quotidiens. Les transports de marchandises à destination de la saline ne peuvent se faire autrement qu'en passant par le village d'Ampataka. Les jeunes pêcheurs d'Ampataka continuent à passer sur le terrain de la saline pour rejoindre la mangrove. Le village d'Ampataka et le terrain de la GSM font parties intégrantes d'un même espace. Il n'y a effectivement aucune donnée géographique ou géologique qui provoquerait la séparation tant matérielle qu'idéelle de ces deux lieux. Les promoteurs du projet de développement se sont d'ailleurs adressés de façon tout à fait spontanée aux villageois d'Ampataka lors de leur installation afin d'obtenir leur consentement et de procéder à la bénédiction des lieux. Les villageois d'Ampataka sont considérés comme les *tompon'tany* traditionnels légitimes de cette terre. Ce statut leur confère la réception des *risturna* et leur donne la possibilité de négocier avec la GSM lorsque des aménagements du territoire sont susceptibles de transformer leur espace de vie (remise en état des routes par exemple). Les *Mpitoka*¹ qui ont procédé à l'initialisation des lieux, indispensable au bon déroulement tant de l'entreprise que du séjour des étrangers sur ces terres inconnues, proviennent également d'Ampataka. Les oppositions existant entre droit foncier traditionnel et droit foncier officiel peuvent cependant provoquer un certain dysfonctionnement dans l'exercice du pouvoir du *tompon'tany* traditionnel sur ses terres. Le propriétaire légitime de ce terrain selon la conception gouvernementale du droit foncier, se considère lui aussi, comme il aime à le dire, *tompon'tany* de ce même terrain, remettant ainsi en cause l'ampleur de l'autorité que les autochtones sont en droit de manifester sur les terres ancestrales. Ces derniers vont donc tenter de réaffirmer les droits et les devoirs que leur ascendance territoriale et lignagère leur consacrent en ces lieux.

Alors qu'aucun être surnaturel ne s'était encore jamais manifesté sur cet espace², c'est l'installation de la GSM qui fit découvrir, tant aux nouveaux arrivés qu'aux populations locales, qu'un génie logeait dans un baobab situé sur le lieu premier d'implantation de la saline :

¹ Chef de lignage, aîné de la lignée aînée ; officiant dans une cérémonie traditionnelle à caractère religieux.

² Selon Ampataka, Bosy et Andrahangy.

« A la Stedic, il y a une île. Il y a quelque chose (raha)¹ qui se montre là-bas. La nuit, sur cette île, il y a quelque chose qui se montre et il y a des gens qui voient ça. Beaucoup de choses se sont passées à cet endroit d'après eux. Mais on ne peut pas voir la chose à l'œil nu, on ne peut pas la voir quand il fait jour. On a essayé de regarder ses pas, mais il n'y en avait pas. Pourtant il paraît qu'il y a quelque chose qui bouscule les ouvriers, qui en a même tués, quelque chose de très méchant. On nous l'a raconté, mais nous ici on n'a rien vu, il ne faut pas mentir [...] Ca ne se passe que depuis l'installation de Stedic, il n'y avait rien eu avant... Mais on ne sait pas exactement d'où il peut venir, c'est ça qui est bizarre. Il n'y a pas de traces de pas, ni de là où il est venu, ni de là où il va ». (Velison, Bosy)

« Avant, il n'y avait jamais eu de terre sacrée là-bas. Je n'avais jamais entendu parler d'une quelconque terre sacrée. Les gens qui pratiquaient la culture sur brûlis avant n'avaient jamais eu de problème. Mais eux (les ouvriers GSM) ne savent pas rester tranquilles, c'est ça leur problème. Ils sont morts tour à tour, ils font toujours quelque chose de mal et c'est ça qui les a tué. Mais avant il n'y avait pas de terre sacrée à cet endroit, il n'y avait encore rien » [...] « Il y a peut-être un baobab sacré là, je ne sais pas. Mais il y a des hommes qui ne respectaient rien et ils sont morts, à l'est du baobab. C'étaient tous des Betsileo » [...] « Il n'y a jamais eu de baobab sacré là avant car personne n'a habité là. On ne pouvait donc pas savoir qu'il était sacré. Il n'y a jamais eu personne qui a rendu un sacrifice à cet endroit. C'est depuis qu'ils sont là, à cause de ce qu'ils font, qu'il y a des problèmes maintenant. Car avant les gens y passaient, c'était leur chemin à ceux qui allaient aux champs. Mais on n'avait jamais su que cet endroit était sacré » [...] « Le scandale c'était leur mort, avant rien de spécial ne s'était jamais passé là-bas. Ce sont les esprits (lolo)² de là, ce sont eux, qui ont demandé pour qu'il n'y ait plus de problème sur le terrain. C'est pour cela qu'on a refait un sacrifice au baobab. Il y avait même certaines de leurs femmes qui sont mortes. Les hommes qui sont morts à cet endroit étaient tous des Betsileo. Ils ne savaient pas rester à leur place et ne connaissaient pas les caprices du terrain. Ils sont trois à y avoir laissé leur vie » [...] « Alors ils m'ont appelé pour venir faire la prière et la bénédiction et ils ont tué un zébu au baobab. Ils m'ont dit : « on vient vous voir vous tompon'tany, pour demander la bénédiction à ce baobab ». Après plus rien de spécial ne s'est passé ». (Mampitefa)³

« Cette bête a toujours été là, mais avant l'installation de la GSM, personne ne s'en était encore aperçu vu que personne ne vivait là-bas. Le baobab s'appelle « andranaloake », le baobab avec un trou. Il est très ancien et dedans vit un biby (une bête, un animal) qui ressemble fort à un homme. Personne ne l'a jamais vu et on ne sait pas si c'est un homme ou une femme. Mais cette bête a déjà tué et blessé plusieurs personnes ». (Rosine, possédée d'Ampataka)

« C'est sur cette partie-là, là où il y a une île. Il y a des gens qui avaient bu et qui jouaient là-bas. La chose en a tué plusieurs et un aussi a été atteint par cette chose du baobab, il est devenu malade mental. C'est parce qu'il y a des interdits à cet endroit. Le baobab a été malmené, souillé, sali parce que les gens faisaient leurs besoins là-bas. Ils ne savaient pas qu'il y avait des interdits à cet endroit. Tu sais nous, on est des étrangers et si tu ne nous dit

¹ « Les esprits non personnalisés et les êtres indéfinis qui peuplent la nature sont généralement désignés par le mot « raha » (chose, objet) ou encore « biby » (animal) » (Goedefroit, 1998a : 251)

² Lolo signifie exactement l'esprit d'un ancêtre non identifié. On peut également parler d'angatsé qui se rapporte à l'âme d'un défunt anonyme, c'est à dire celle d'un ancêtre dont on ne connaît pas le nom.

³ Mampitefa est un olo be, un personnage important du village d'Ampataka. C'est en effet à lui que l'on fait appel lors des rituels de conciliation avec les ancêtres et les génies de la nature. Il est le descendant en ligne paternelle du lignage créateur d'Ampataka, ce qui explique son statut d'officiant religieux.

pas tel ou tel endroit est sacré, on ne le sait pas et c'est en travaillant qu'on avait envie de faire nos besoins ». (Denis, ouvrier Betsileo de la GSM)

Ce baobab dans lequel vit une bête, une chose, un esprit, selon les discours, ne se situe pas n'importe où. Il se trouve en effet sur un îlot, endroit qui, selon les conceptions liées à l'espace, peut tout à fait être investi par une entité appartenant à la surnature. Cette petite île est entourée par les tannes, espace qui, à l'interface du milieu terrestre et du milieu aquatique, constitue le seul milieu naturel véritablement neutre. Ni les esprits de la mer ni ceux du sol ne peuvent y élire domicile.

Cet esprit de la terre, « *oloan'tety* », ne s'attaque qu'aux étrangers présents dans la région. Avant l'arrivée des Betsileo, personne n'était d'ailleurs au courant qu'il y avait des interdits à cet endroit, ce qui implique nécessairement que ce lieu est sacré (« *tany masy* »).

Les enquêtes menées auprès des ouvriers de la saline ont montré que seuls les gardiens pouvaient être attaqués par cette bête. Les gardiens sont les seuls employés de la GSM qui quittent les limites strictes du terrain de la saline, c'est-à-dire qui dépassent les bornes formées par les bassins dans lesquels s'effectuent la culture du sel. Mampitefa précise d'ailleurs : « *Avant il n'y avait personne qui rendait un culte là-bas, c'est assez loin d'ici, c'est plutôt vers la GSM. De toute façon ils ne sont pas sur la surface à laquelle ils ont droit. Ils ne sont pas dans leur droit car c'est une île, l'île où il y a le baobab* ».



Illustration 4 : photographies du baobab sacré

Seul un homme se dit être au courant du caractère sacré de ce baobab depuis déjà plusieurs années. Le président *fokontany* d'Ampataka avait en effet connaissance du fait que cet endroit précis était investi par un esprit de la surnature. Ce dernier lui apparaissait en rêve depuis 1987¹ :

« On peut lui donner tout ce qu'il veut, mais jamais on ne peut lui donner des ordres. Il faut le flatter [...] Il se montre dans les rêves. Quand tu dors, c'est là qu'il te parle. La plupart du temps, c'est moi qui fait les cauchemars. C'est moi qui ai rêvé en premier, c'était en 1987. Le

¹ C'est la date qu'indique le président lorsqu'on lui demande depuis quand il est au courant que ce baobab est sacré.

rêve que je faisais, c'était plutôt de ce genre là : « Ici, chez nous, on ne peut pas y déposer les saletés ». Quand j'avais fait ce rêve il y avait quelqu'un qui avait déposé des saletés à cet endroit. Comme on passe par là, moi aussi, un jour, j'avais fait mes besoins tout près du lieu [...] Après le rêve, j'ai donc demandé pardon et apporté du rhum. En déversant le rhum, je lui ai demandé « pour sauver ma vie, pour que cela m'apporte du bien et à vous aussi. Guidez-moi pour régner sur ce lieu, sur cette terre d'Ampataka ».

Le rituel d'initialisation du site et de conciliation avec les génies des lieux a été effectué en 1995 lors de l'installation de la saline et cela sur demande de la direction de la GSM. C'est alors cet endroit précis qui leur avait été désigné par le président. Puis, à la suite des incidents qui ont causé la mort de plusieurs ouvriers, d'autres sacrifices se sont de nouveau déroulés là où se trouve le baobab. C'est Mampitefa qui a été chargé des offices. Le président continue :

« Sur ce lieu, on a fait des sacrifices. Il y avait des employés qui laissaient des saletés et qui mourraient. Il y a déjà eu quatre morts là-bas, tous des Betsileo, des gens d'Ambositra. Ce qui les a tués c'est le fantôme de l'arbre. Là, les uns y laissaient des saletés, les autres y buvaient de l'alcool et après ils meurent. D'autres encore sont passés par là en revenant de la fête, ils ont été entraînés par quelque chose, puis ils sont morts » [...] « Mampitefa aussi fait des cauchemars. C'est lui le « olo be » qui a honoré cet endroit. Les « olo be » aussi font les cauchemars, il lui dit : « C'est toi qui a fait la bénédiction en ce lieu et c'est là que les autres font encore leurs besoins. Pourquoi tu as demandé ici la bénédiction, si ce lieu est encore un lieu où on dépose des saletés ? ». Alors le vieil homme Mampitefa va les voir, va avertir les villageois de là-bas et il leur dit : « Il ne faut plus envoyer les autres là-bas car c'est moi qui ai demandé la bénédiction pour notre bien à tous. Il faut qu'ils aillent dans la forêt ! ». Oui, c'est ça, on rêve de tout ça ».

Ce sont les directeurs Betsileo de la saline qui ont sollicité les villageois d'Ampataka afin qu'ils leur désignent l'endroit sur lequel le rituel d'initialisation des lieux et de conciliation avec les génies de la nature devait être effectué. Ceux-ci sont certes étrangers à la région, mais en tant que malgaches, ils ont pleine conscience de la nécessité de respecter ces cérémonies coutumières. Ils pensent, d'une part, qu'en se comportant de la sorte, ils vont nécessairement obtenir la concorde des populations locales, indispensable au bon déroulement de leur projet. Cela témoigne d'autre part de la crainte ressentie par tout étranger malgache se trouvant en terre inconnue. Les « chefs » de ce projet affichent délibérément un certain recul, se traduisant parfois par du mépris, vis-à-vis de ces croyances « irrationnelles » et « passéistes » des populations rurales. Tant certains de leurs propos que de leurs comportements laissent cependant paraître une véritable angoisse face à la puissance des forces chtoniennes, des esprits de la nature et des ancêtres. Les autochtones, seuls individus capables de rentrer en communication afin d'agir sur les forces surnaturelles présentes en ces lieux, ont été dès le départ sollicités par les étrangers-développeurs. Ceux-ci leur font d'ailleurs régulièrement appel afin de procéder à un sacrifice de zébu, moyen privilégié de se concilier ou d'apaiser les forces de la nature et les esprits. Ces sacrifices ont systématiquement lieu lors des préludes de chaque agrandissement de la GSM, lors de chaque début de récolte, également lorsque le mécontentement des *lolo*, des *biby* ou des *raha*, causé par les comportements « insultants » des étrangers et provoquant un déséquilibre ou dysfonctionnement quant au pacte de cohabitation préliminairement établi entre les génies et les hommes, se manifeste.

Il revenait, en premier lieu, au président du fokotany d'Ampataka d'établir le contact entre le village et la GSM. Son statut d'autochtone et d'*ombiasy*¹ lui permit également de s'investir en tant que propriétaire des lieux et en tant que médiateur privilégié entre les étrangers et les forces surnaturelles présentes sur le lieu d'installation de la GSM. Ce personnage central d'Ampataka détient à la fois le pouvoir administratif de part sa fonction de responsable élu par les villageois, et détient également un pouvoir religieux que lui confère son antériorité territoriale et lignagère ainsi que son statut d'*ombiasy*. Cet homme est un descendant en ligne paternelle des Maromena, clan autochtone du Menabe, et un des premiers lignages à avoir occupé le village d'Ampataka. Cette double ascendance des Maromena fait de cet homme à la fois un *tompon'tana* et un *tompon'tany*, c'est à dire un autochtone selon deux conceptions différenciées de l'espace-temps sous-jacente à chacun de ces attributs². Le *tompon'tana*, « maître du village », descendant d'un lignage fondateur de ce lieu, n'est autochtone qu'à l'intérieur de l'espace érigé en territoire par ces ancêtres. Alors que le *tompon'tany*, « maître de la terre », continue à porter sa qualité d'autochtone une fois franchies les limites de son lieu de résidence. Il est le descendant des lignages premiers de la région, ceux qui, de part leur conciliation avec les génies de la nature, ont rendu possible l'occupation humaine de cette région. Les *ombiasy* ont, quant à eux, toujours constitué l'intermédiaire entre les génies des lieux et les étrangers arrivant en Menabe. De nombreux auteurs, et en particulier Jacques Lombard³, se sont attachés à montrer comment ces individus autochtones et détenteurs de la connaissance, ont constitué le maillon indispensable à l'inscription territoriale et politique des maroserana, peuple venant des régions islamisées du sud-est malgache et devenu le lignage dynastique régnant dans le Menabe dès le seizième siècle.

Le président est également un *tromba*, possédé par plusieurs esprits dont un esprit *vazaha* dont nous avons parlé ci-avant⁴. Il semblerait par ailleurs que l'esprit qui l'aide à guérir⁵ soit Andriamisara :

« Ce qui me permet de guérir c'est le Dieu-Zanahary. Et il y a quelque chose à l'intérieur de moi qui m'aide aussi, qui me rend guérisseur. Disons que c'est la famille de Bararataovoky, un tompon'tany de ce pays. C'est quelqu'un qui est mort et qui est comme le vent. Il demeure en moi et il demeure un peu partout. Mais des fois, avec de l'alcool, je demande aux ancêtres et c'est comme ça qu'avec les médicaments, les plantes, il me donne la force. Ce Bararataovoky est né Andriamisara, c'est un tompon'tany. Disons que pour nous c'est un Dieu sur terre. Il regarde mon travail et me dit « fais ceci, fais cela ». C'est depuis 1986 que c'est comme ça [...] Ce n'est pas obligé d'avoir un tromba pour pouvoir guérir, mais chez moi c'est complet, il y a quelque chose qui m'aide, qui me parle, c'est pour cela que c'est complet [...] Il y a beaucoup de tromba en moi, mais pour l'instant ça ne sort pas encore. Il n'y a en qu'un qui sort, c'est Andriamisara, l'ancêtre des gens, l'ancêtre de Kamamy. Ça c'est le fantôme (« raha angatse »), on dirait un esprit (lolo), c'est comme le vent ».

Andriamisara est un personnage central de l'histoire du Menabe dont le mythe met en relief les fondements tant de la légitimité que de l'arbitraire de la possession dynastique du pouvoir

¹ Devin guérisseur.

² Se référer à Goedefroit, S, 1998a : chapitre 5 et à Chazan, S, 1991 : chapitre 5.

³ Lombard, J (1988) : *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*, Paris, coll.travaux et documents de l'ORSTOM n° 214. On peut également consulter les deux premiers chapitres de Chazan, S, 1991, ainsi que Rabedimy, J-F, 1983.

⁴ Son épouse, elle-même possédée, appartient à un lignage de possédé(e)s provenant du sud de Madagascar et résidant à Ampataka depuis trois générations.

⁵ Certains *ombiasy* sont également des *tromba*. Nous en avons rencontré trois dans le seul village d'Ampataka. C'est alors l'esprit possédant qui les aide à déterminer les plantes à utiliser afin de guérir tel ou tel mal.

royal. On raconte que le père de Ndremisara, Ndremandazoala, se serait marié avec deux sœurs du chef du groupe local qui prendra l'appellation Hirijy. Ce fut la cadette qui accepta la première d'être la femme du roi. L'aînée ne se décida que beaucoup plus tard, ce qui créa un conflit chez les fils de ces femmes pour la succession. Ndremandresy succéda à son père alors que Ndremisara, fils de l'aînée se retira et renonça à l'exercice du pouvoir¹. Suzanne Chazan explique que : « *la tradition insiste bien sur le fait que Ndremisara a préféré au pouvoir formel nominal du roi, au pouvoir politique, celui, occulte, de la connaissance dont on sait qu'elle est inséparable des rapports sociaux et qu'elle s'exprime essentiellement d'une manière syncrétique, à laquelle s'ajoute la maîtrise du sikidy*². *En d'autres termes, c'est bien la reconnaissance qu'il préfère et qui fondera éventuellement son pouvoir, et non pas un pouvoir externe devenu étranger parce que agi indépendamment des rapports sociaux fondamentaux*³ ». (1991 : 61)

Ndremisara a refusé la possession du pouvoir politique et a alors préservé le pouvoir de la connaissance caractérisée par la possession du savoir des *masy*⁴. Savoir qui tire sa force de la communication qui existe et qu'il renforce entre les individus détenteurs de ce pouvoir et les éléments invisibles de la nature ou surnature. Ce pouvoir ne peut se déployer que chez les personnes étant par définition proches de cette nature ou surnature, c'est-à-dire les autochtones. Le fait que le président d'Ampataka soit possédé par l'esprit de Ndremisara renforce d'autant plus sa proximité avec les forces tutélaires de l'univers. La puissance que lui confère son statut d'autochtone n'est dès lors plus à prouver.

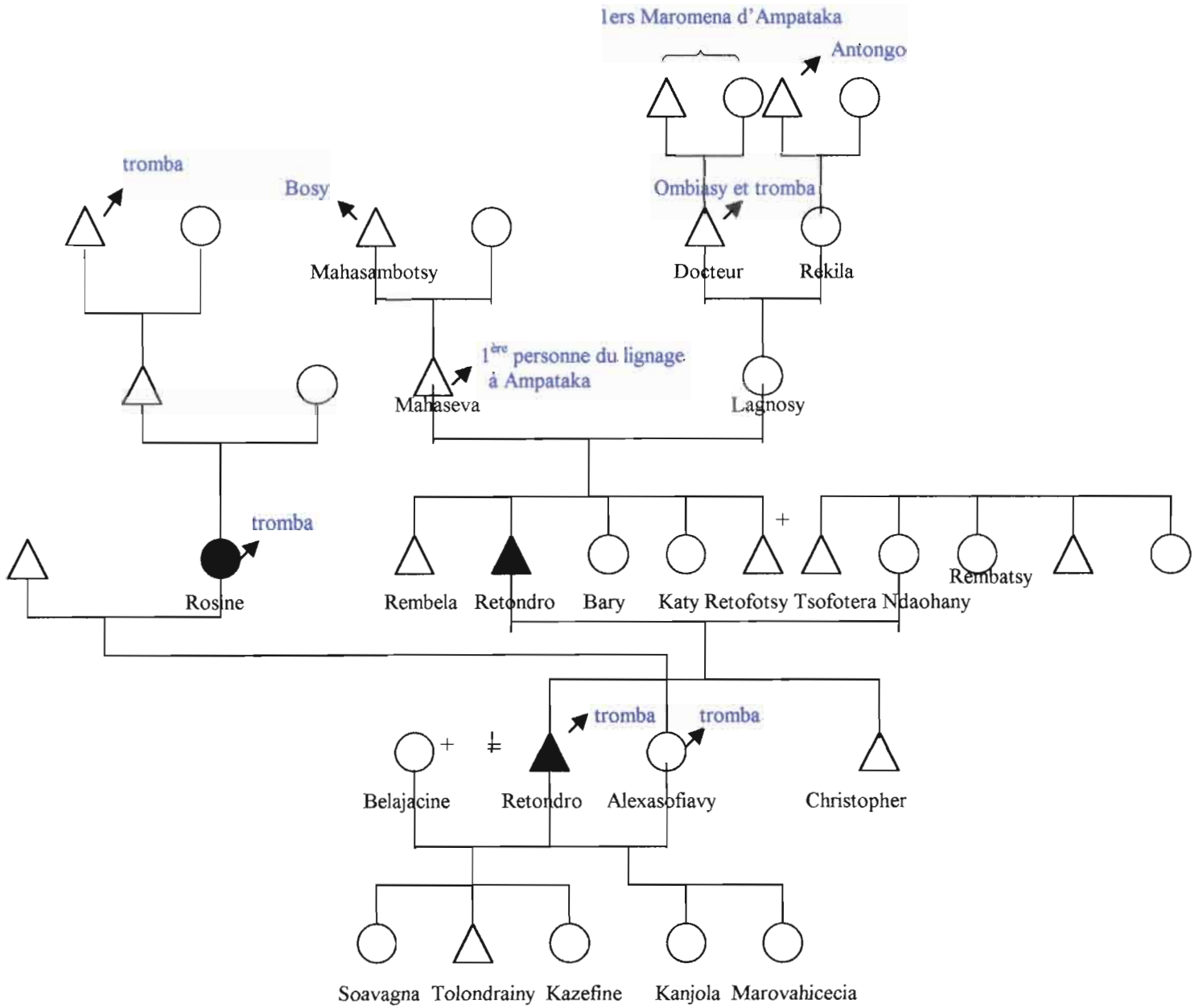
¹ Chazan, S, 1991 : 57.

² Divination par les graines issues d'un arbre de Madagascar appelé Sikidy.

³ Le caractère sacré du pouvoir politique exercé par le roi trouve son fondement dans le fait que le roi est un personnage issu du peuple mais qui n'est pas le peuple. Il a en effet transgressé le lien social par excellence, à savoir l'interdit de l'inceste. Les versions des mythes de Ramiky-Miky et de Ndremisara, recueillies par Suzanne Chazan, seront reproduites en annexe.

⁴ Littéralement « sacré ». Il s'agit ici des devins.

Généalogie du président *fokontany* d'Ampataka (Retondro)¹ :



¹ Généalogie polycentrée (Retondro (fils), Retondro (père) et Rosine).

Ce sont les caractères multipliés de l'autochtonie du président d'Ampataka, son ascendance territoriale et lignagère, qui lui permettent de communiquer avec cet être présent dans le baobab et même de l'avoir découvert. Celui-ci s'est manifesté en première instance au président par substrat onirique. Roger Bastide nous dit que le rêve, la transe et la folie font parties d'un même ordre de choses étant donné que ces trois phénomènes sont, chez les peuples « primitifs », « des intermédiaires entre la nature et la surnature »¹. A Madagascar, autant le rêve que la maladie sont souvent vus comme les stades premiers de la possession religieuse. J'ai recueilli à Ampataka des témoignages illustrant ces phénomènes. Une femme *tromba*, Philomena, raconte la façon dont son esprit *tromba* s'est annoncé à elle : « *Ca fait longtemps que j'ai des tromba, depuis la décolonisation. Maintenant je n'en ai plus beaucoup, plus que deux, mais avant j'en avais beaucoup. Si nous avons des tromba, c'est parce que nous sommes des hommes qui respirons, et chacun de nous a quelque chose qui le suit. Certains esprits aiment entrer en toi, d'autres pas. Moi, j'ai su qu'il voulait rentrer en moi, il y a ces rêves. Ah ! qu'est-ce que j'ai pu rêver !* »

Le président d'Ampataka raconte que c'est la maladie qui lui a fait découvrir son *tromba*'vazaha : « *Il y avait beaucoup de français à cette époque-là. Je suis tombé vraiment malade et c'est à ce moment que j'ai su que c'était un tromba. Quand j'étais malade, je suis allé voir Victor à Antakamiroaky (il s'agit d'un devin- guérisseur) et c'est lui qui m'a dit que c'était un tromba*'vazaha ».

Cette entité vivant dans le baobab a par ailleurs déjà fait part au président des interdits relatifs à ce lieu. Le rapport privilégié qui existe entre cet homme et cet être de la surnature pousse à croire que le président est possédé par celui-ci, ce lien étroit ne pouvant s'exprimer sans que l'autochtonie du président ne soit irrévocablement fondée et manifestée. Il ne lui a pas encore été divulgué la nature profonde de son esprit possédant, stade de la possession correspondant à la cérémonie du « *vakilela* », littéralement « cassage de la langue ». Cet événement se déroule généralement quelque temps après que l'esprit se soit annoncé, par le biais du rêve ou de la maladie, à la personne qu'il a choisi d'investir. Elle consiste à officialiser la possession. Nous savons cependant qu'il s'agit d'une forme de possession appelée « *tromban'tety* », c'est-à-dire une possession par un esprit de la terre. Suzanne Chazan (1991) oppose les « *tromba-andrano* », la possession par les esprits de l'eau, aux « *tromba-anteti* », la possession par les esprits de la terre ou de la forêt. La possession par les esprits de l'eau se manifesterait chez les descendants femmes et les cadets, victimes des fondements arbitraires de l'inégalité sociale provoquée avant tout par la suprématie idéologique de la patrilinéarité et de la primogéniture. La possession par les esprits de la terre réactiverait, au contraire, la place centrale que certains éléments, en particulier, la « caste », l'origine ethnique et l'autochtonie, occupent dans les processus de structuration et de différenciation sociales, prémisses à la stratification sociale créant nécessairement des oppositions « dominés/dominants ». Dans la symbolique, les femmes et les cadets se rapprochent de l'élément eau, alors que les hommes et les aînés se rapprochent de l'élément terre.

Les *tromba-antety* « *fixent et délimitent le contrôle territorial [...] Ils sont le lieu de l'enracinement territorial et un réponse aux luttes sociales, politiques et économiques qui peuvent déborder le plan local pour se généraliser en s'évadant des cadres de parenté stricts et des clivages ethniques [...] Ils deviennent de ce fait l'un des lieux de relations administration-village* ». (Chazan, S, 1991 :279-287)

Le rapport de l'homme au sol est tel à Madagascar que les liens qui unissent ces deux entités de façon organique paraissent indestructibles. Le rapport à la terre natale, instance par

¹ Bastide, R, (1972) : *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, édition Flammarion.

excellence de convergence entre les vivants, les génies de la nature et les ancêtres, se réactivera sans cesse tout au long de l'expérience terrestre. Elle est la mère nourricière des hommes d'un point de vue tant matériel que spirituel. Le contact avec les forces premières de l'univers ainsi qu'avec les hommes devenus ancêtres ne peut se priver de cette médiation symbolique. La terre porte d'une part en elle ces puissances chtoniennes qui la sacralisent. Elle continue d'autre part à faire vivre ces êtres humains devenus ancêtres, à les incarner comme si en en ayant abordé la substance, elle en conservait l'essence. L'homme ne peut à Madagascar exister et prendre place dans la société sans ce référent indispensable à la terre qui l'a vu naître¹. La relation de l'homme au sol y est d'ailleurs particulièrement charnelle :

« Dès la naissance toute une cérémonie entoure l'enfouissement du cordon ombilical dans la terre , consécration du lien physique établi désormais entre l'enfant et sa nouvelle mère [...] La vertu de la terre ne cesse de pénétrer le fils par l'attouchement quotidien des pieds nus . Il est un geste expressif , commun à tous les malgaches , à quelque province qu'ils appartiennent , ils ne boivent rien sans verser une goutte à la terre , comme si l'on ne voulait rien consommer sans verser une goutte à sa mère . Au moment de quitter l'île , il est coutume de recueillir pieusement une parcelle de l'humus ancestral , de la mettre dans un sachet et de l'avoir toujours sur soi . L'espace n'aura pas raison de l'union physique entre la mère silencieuse et son fils séparé ; le contact est assuré . S'il mourrait à l'étranger ses parents ou ses amis se ruineraient plutôt que de se résigner à laisser ses restes , ses « huit os » hors du giron natal : le retour aux entrailles de la mère conditionne la renaissance ailleurs et la communion avec tous les devanciers » . (Poirier, 1963 : 58)

Dans une société où tout homme ne peut exister sans se référer à ses ancêtres, la relation à la terre ne cessera jamais d'être profondément vécue, sollicitée en toute occasion et, d'ailleurs, bien souvent manipulée². Rien d'étonnant à ce que la possession religieuse par un esprit de la terre, manière privilégiée de rentrer en contact avec la surnature, demeure des forces tutélaires et des ancêtres, constitue un outil culturel particulièrement efficace afin de revisiter, parfois de repenser, le passé en vue d'agir face à une contingence nouvelle. Elle peut en cela aussi bien constituer un élément de construction/déconstruction individuelle et collective, qu'un élément de contestations, d'affirmations et de revendications diverses. Dans cette société où le rapport à l'ancêtre est un élément fondamental de structuration sociale et politique, la possession religieuse s'impose comme témoin privilégié, particulièrement révélateur, des logiques les plus profondes des transformations que connaît cette société. Elle constitue d'autre part une forme de langage social moderne et adaptatif, d'autant plus manifeste en situation de crises ou de conflits comme de nombreux auteurs l'ont montré (Althabe :1969, Baré :1987, Chazan :1991, Dubourdieu : 1981,1989).

Dans cette situation de changement où les acteurs sociaux se trouvent confrontés à un donné social et économique insolite, c'est la possession religieuse qui va constituer la médiation entre ce nouveau type d'étrangers que représente les développeurs et les populations locales. C'est la possession du président par un esprit de la terre qui va lui permettre de réaffirmer clairement que ce territoire lui appartient effectivement. Le contre-maître de la GSM n'est

¹ Les anciens esclaves venus de par les mers n'ont pas de référence ancestrale au sol à Madagascar. Ce phénomène contribue grandement à expliquer la place de parias que nombreux d'autres eux continuent d'occuper dans la société post-esclavagiste.

² L'établissement d'un pouvoir politique plus ou moins centralisé en Menabe en donne un bon exemple. Le futur lignage dynastique ne pouvait s'ériger tel sans incorporer la filiation des maîtres de la terre. Une manipulation généalogique leur a alors permise de se fonder « mère et père » de tous les vivants, les rattachant directement au divin. Leur position dans les sites funéraires constitue une des manifestations spatiales de ce processus. Leurs tombeaux se situent en effet au sud, coin qui dans l'au-delà, est celui du dieu-Zanahary.

d'ailleurs pas dupe des motivations ou des effets de cette conduite : « *Ce baobab sert à maîtriser les étrangers. C'est un moyen pour eux de dire « si vous ne faites pas cela, nous pouvons vous débarrasser. Si il y a des malheurs, c'est à cause de vous. Nous sommes chez nous ici, en voilà la preuve ».*

Cette possession matérielle du territoire, médiatisée et définie à nouveau par le biais de la possession religieuse, fait d'autre part de lui le seul être capable de tempérer les humeurs et les caprices des génies et des ancêtres présents en ces lieux. Il s'affirme alors en tant que médiateur privilégié entre les étrangers et la surnature, médiation indispensable tant à l'épanouissement économique de cette entreprise qu'à la survie des développeurs-étrangers vivant sur une terre qui n'est pas la leur. L'angoisse qui est celle des Malgaches lorsqu'ils sont confrontés à une terre et des hommes qui leur sont étrangers, ne fera que renforcer la position stratégique du président et des populations locales en général.

5. La croyance en la force insoupçonnée du non-familier

Dans ce contexte de changement social provoqué par l'implantation de projets de développement, il est fréquent d'observer une certaine recrudescence des phénomènes et des pratiques magico-religieuses¹. Cette occurrence témoigne particulièrement bien des angoisses ressenties alors par les différentes populations impliquées dans ce processus. Ces dernières se trouvent en effet confrontées à des milieux et ressources naturels, à des pratiques professionnelles et à des acteurs sociaux jusqu'alors inconnus.

Dans notre région d'étude ces angoisses et ces craintes face à l'inconnu se manifestent tant chez les populations locales que chez les ouvriers venus de régions extérieures au Menabe, en grande majorité du pays Betsileo. Elles peuvent s'exprimer de différentes façons et revêtir diverses formes. Nous avons observé de la sorte une multiplication des phénomènes de « *fanafody* », ensorcellement. Les témoignages de ces attaques en sorcellerie ont été récoltés au village d'Ampataka et sur le lieu d'habitation des ouvriers de la saline. Certains gardiens de la GSM se disent également poursuivis et attaqués par « l'esprit d'une jeune-femme mal morte ou mal enterrée ». Le sel, ressource exploitée par la GSM, s'est vu devenir l'objet d'un certain nombre d'interdits promulgués par les villageois d'Ampataka. Tant de phénomènes qui provoquent une fréquentation accrue des *ombiasy*², faisant ainsi le bonheur de certains d'entre eux qui n'ont pas hésité à venir s'installer à quelques mètres seulement de la GSM.

La présence des étrangers, qui par définition sont ignorants des interdits locaux, menace l'ordre établi, entre le monde des vivants et le monde de la surnature, par les autochtones. L'équilibre instauré lors des rituels premiers d'initialisation des lieux et de conciliation avec les génies de la nature risque alors à tout moment d'être bouleversé par les comportements irrespectueux ou provocants des étrangers. Les interdits, édictés aux temps premiers et garants du respect de cet équilibre contractualisé, risquent de se voir bafoués. C'est en effet la conciliation avec les forces tutélaires ainsi que la bienséance envers les ancêtres qui rendent possible la vie des hommes en ces terres. Les entités de la surnature (génies et ancêtres) agissent directement sur le monde des vivants, le rendant fertile ou non, selon le respect que les hommes leur témoignent. Les autochtones ne peuvent qu'être inquiétés par la présence d'étrangers sur leurs terres ancestrales. Ils montrent alors une aptitude particulière à exacerber

¹ Goedefroit, S, Chaboud, C et Breton, Y (éds), (2000) : *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevette traditionnelle à Madagascar*, édition IRD, collection 23^{ème} latitude (titre provisoire – à paraître).

² Devins-guérisseurs.

l'angoisse, par ailleurs, spontanée des ouvriers se trouvant sur une terre inconnue et face à des gens dont ils ignorent à peu près tout.

C'est en 1998 que la construction de la GSM 3 a débuté, s'agrandissant vers le sud, vers la digue de Bosy. La saline s'approche de plus en plus des endroits sacrés depuis longtemps reconnus par Bosy et Ampataka. La proximité avec les tombeaux et avec ce lieu nommé *Amparehitsy*¹ provoque des peurs-paniques chez certains gardiens qui se trouvent « attaqués » ou « hantés » par un *angitse* ou *lolo vokatse* ou *santoany*². Ces gardiens ont dû, dès le début des travaux, s'installer à cet endroit qui se situe à environ 1km et demi des bureaux administratifs de la GSM. Ces habitations sont à ce jour détruites, les ouvriers ayant refusé de continuer à vivre là.

Écoutons d'abord ce que les gens d'Ampataka disent à propos du réveil de ce fantôme ou de cet esprit :

« Elle n'est jamais sortie de chez elle car personne n'a jamais osé s'y aventurer. Mais elle était peut-être déjà là avant car des gens la vénéraient. Et les enfants qui sont là maintenant ne savent pas qu'on la vénérât avant. Comme nous nous sommes là depuis longtemps, on a déjà vu nos ancêtres aller la vénérer. Cette personne habite dans un rehitsy³. Elle habite là, il y a des gens qui la connaissent, il y a là une étendue d'eau. C'est là la terre sacrée. On l'a honorée avant. C'est Nantofaky qui l'honorait. Elle était de Bosy. Elle avait son zomba là avant, mais depuis qu'elle est morte, il n'y en a plus mais personne n'ose y aller. C'est surtout la forêt la plus dangereuse, on ne peut pas y emmener des choses douteuses. La forêt où il y a le grand tamarinier, c'était là le zomba qu'on a vénéré [...] Ils ont eu beaucoup de mal à s'installer là, d'ailleurs ils ne veulent plus y rester, il n'y a plus que les machines là-bas ». (Mampitefa, Ampataka)

« Il y a des filles qui viennent voir les agents de sécurité là-bas. Ce sont des esprits de personnes mal enterrées. Ce sont des femmes qui arrivent comme le vent et repartent comme le vent. Elles apparaissent et disparaissent ». (Rosine, Ampataka)

Les gardiens ayant travaillé à cet endroit sont d'ailleurs formels, il y a bien quelque chose qui les empêche de faire leur travail :

« Ils étaient là tranquillement à travailler durant la nuit, puis tout à coup une bête a surgi et a voulu prendre un enfant qui était là avec eux. Elle a disparu quand ils ont mis le feu. Elle a peur de la lumière [...] Cette bête ne se voit pas vraiment, c'est une espèce de fantôme. Un lolovakatse, entre la bête et le fantôme. Elle est invisible, la seule chose à faire est de mettre le feu. Elle a également peur des hommes. Ce soir là, ils étaient cinq, alors elle a eu peur et s'est sauvée. Les tompon'tany disent qu'il y a effectivement des bêtes là-bas, que c'est la « lalan'draha », le chemin où il y a des choses. Les gens d'Ampataka disent que ça vient de la mer, que c'est un « bibiandriaky » ». (Albert, gardien de la GSM)

¹ Lieu sacré dans lequel se trouvait le *zomba* (maison réservée à la cérémonie du tromba. Il s'agit ici d'un arbre autel, d'un tamarinier sacré) d'une possédée de Bosy.

² L'*angitse* correspond à « l'âme » d'un défunt anonyme, c'est à dire celle d'un ancêtre dont on ne connaît pas le nom, qui n'a pas de lien de parenté avec la personne qui parle. *Lolo vokatse* et *santoany* se rapportent tous deux à l'âme d'un défunt mal mort qui hante les vivants. Le premier terme est utilisé dans le Menabe, le second sur les Hautes Terres.

³ Buisson épineux.

« Elle aime les hommes, les hommes qui passent. Elle vient à côté de toi, dit du bla-bla, on ne sait pas ce qu'elle dit, on ne se souvient de rien, même pas un mot. Quand elle s'en va de là, c'est lorsque tu reviens à toi et alors tu te dis « qui est-ce qui est venu me rejoindre tout à l'heure ? J'ai cru que c'était une femme et pourtant c'était un fantôme » [...] Elle sait ton nom, elle t'appelle par ton nom en disant « un tel ! eh ! » [...] Tout se passe pendant la nuit. Quand tu commences à dormir, tu tombes tout de suite dans l'inconscient ou disons que pendant une demi-heure le sommeil est profond et c'est alors qu'elle arrive vers toi. Quand tu te réveilles, tu ne vois pas par où elle est partie. Et là tu te poses des questions, tu te dis qu'il y a vraiment quelque chose par ici. On m'a raconté que c'était une fille de la région qui est morte très jeune. Elle ne se manifeste qu'auprès des garçons. Elle a faim d'amour (« milafitiahava »). Il paraît que ça arrive parce qu'elle a été dérangée par les maisons des gardiens ». (Albert, gardien à la GSM)

« Elle vient vers moi, même si je ma cache, elle me suit partout où je vais, même si je ne bouge pas, elle est toujours là près de moi. Même si tu restes là sans bouger, juste à faire la garde avec ton arme, elle vient toujours vers toi [...] Quand ça te hante, il n'y a pas d'autres mots, ça fait comme si c'était un fantôme, c'est pas un être humain. Mais c'est une femme et toi tu es un homme, c'est normal que vous vous taquiniez [...] C'est quand elle constate que tu commences à reprendre conscience qu'elle s'estompe comme le brouillard de l'aube, car il commence à faire jour ». (Roland, gardien à la GSM)

« C'est comme si c'était quelque chose qui est toujours entrain de guetter. Il te guette et ton corps devient alors très faible, et quand il est vraiment à côté de toi, là tu t'évanouies [...] Et s'il vient te voir, dis-toi bien que tu t'évanouies et après il s'en va et c'est là que tu te demandes ce qu'il s'est passé [...] Il existe des fantômes sur cette terre. Nous, notre maison est là-bas et on dirait que nous sommes des pêcheurs dans notre propre foyer ». (Denis, gardien à la GSM)

« Il y a des cimetières là. C'est là qu'il y a des fantômes qui emmerdent les hommes qui travaillent là, les gardiens [...] C'est une femme, elle a les cheveux longs noirs, un peu comme une karana¹ et est habillée de blanc. C'est une femme, un fantôme de femme, mais une femme en personne ». ² (Fernand, chef du personnel à la GSM, originaire d'Ampataka)

Il ne fait nul doute que ce soit la présence de la GSM qui ait provoqué la manifestation de ce fantôme. Cette femme n'était jamais apparue aux ouvriers avant que les étrangers ne s'approchent de plus en plus des lieux sacrés, au risque de venir empiéter sur son territoire. Cela la perturbe évidemment et risque de mettre en danger aussi bien les populations locales que les étrangers. Ces apparitions répétées semblent être un avertissement, d'ailleurs pris très au sérieux par les gardiens qui n'ont pas hésité à rebrousser chemin. Il est difficile d'élucider chronologiquement le processus qui a amené les gardiens à être hantés par ce fantôme. Est-ce parce qu'ils étaient au courant de la proximité avec les lieux sacrés ? Est-ce que les villageois de Bosy et/ou d'Ampataka les ont averti de ce qui les attendait en investissant ce terrain ? Se trouvent-ils être les malencontreuses victimes d'un règlement de compte qui ne concernerait en définitive que Bosy et Ampataka ? On peut en effet croire que les gens de Bosy font ici pression sur le village d'Ampataka en redonnant vie à un esprit qui s'était depuis longtemps dissipé dans l'imaginaire collectif.

¹ Personne d'origine indo-pakistanaise.

² Extraits d'entretiens effectués auprès des gardiens de la saline.

Il aura fallu attendre que les « *olo be* » d'Ampataka s'adressent, par le biais de la prière et du sacrifice, à cette femme pour que les esprits des ouvriers retrouvent une certaine quiétude. Ils n'ont cependant pas daigné reloger dans les habitations se trouvant près de ce lieu.

Les développeurs se sont ici trouvés confrontés à un phénomène pouvant constituer un préjudice à l'épanouissement économique de la GSM. L'apparition d'interdits liés au sel prédits par les villageois d'Ampataka les a de même mis face à des complications soudaines. Dans un premier temps, les ouvriers de la GSM furent principalement recrutés à Ampataka. Au bout de quelques mois, tous ces hommes abandonnèrent le travail, laissant la direction dans un désarroi total qui ne s'estompa qu'à l'arrivée des ouvriers d'Ambositra. Le sel était en effet devenu une matière dangereuse pouvant menacer la vie des ouvriers. Il est encore une fois difficile d'élucider la manière dont cette ressource est devenue objet d'interdits, de *fady*. Il se peut que ces prescriptions concernant la ressource exploitée par la GSM soient en relation avec un incident survenu à cette époque. Un ouvrier avait en effet trouvé la mort dans un hôpital de Morondava, succombant à une embolie pulmonaire. Le fait que la mort de cet homme ait été causée par la présence d'eau dans ses poumons avait particulièrement inquiété le reste du personnel. Il est également possible de croire que les jeunes hommes d'Ampataka trouvaient ainsi une manière de justifier leur abandon de poste. Ils sont par la suite tous retournés à leurs activités habituelles qui sont certes relativement instables mais qui en tout état de cause leur rapportent plus d'argent pour un temps de travail moins important. Toujours est-il que la GSM se retrouvait provisoirement sans main d'œuvre. Il fut alors dit que le sel, matière corrosive, causait la mort de nombreux ouvriers. On dit également que des femmes vivant là-bas se sont trouvées dans l'incapacité d'avoir des enfants. La femme est à Madagascar symboliquement associée à l'eau, sa fertilité dépendant de cet élément. Le sel, matière récoltée par absorption progressive de l'eau, symbolise ici l'aridité. Les femmes en contact régulier avec cet élément seraient devenues stériles. Les interdits nouvellement créés autour de cette matière expliquent d'autre part le fait que les puits construits par la GSM autour du village soient délaissés.

Nous avons également au cours de nos séjours à Ampataka et à la saline eu l'occasion de rencontrer des personnes qui avaient entendu parler de pratiques d'ensorcellement ou qui en avaient été victimes :

« Certains malades vont à l'hôpital et nous avons aussi un médecin ici. Mais il y a deux sortes de maladies : les maladies créées par Dieu et celles qui viennent des sorciers malgaches. Les maladies que créent les malgaches, il y en a beaucoup de sortes. Même le médecin sait s'il peut soigner avec des médicaments ou alors s'il ne peut rien faire quand il s'agit de maladies qui ne viennent pas de Dieu mais d'un sorcier malgache. Alors il faut aller voir un sorcier. C'est déjà arrivé souvent ici. La maladie qu'on attrape par l'ensorcellement (« mpamosavy »), disons par le gri-gri, c'est à cause des gens qui ne nous aiment pas et qui nous ensorcellent. Mais quand tu vas voir le sorcier, il te met toujours en désaccord avec les autres. Il te dit « Ah ! Ca, c'est pas quelqu'un de loin qui t'a frappé. C'est peut-être même un collègue » ». (Denis, gardien à la GSM)

« Il y a beaucoup de personnes qui vont voir Nafenjy¹. Ils viennent d'Andranomena, d'Ampanandra, du croisement de Belo là-bas, de la GSM. Il y a une raison à cela, c'est parce que tous les êtres vivants sont différents. Quand il y a beaucoup de personnes, il se passe aussi beaucoup de choses. Il y a le travail de Dieu mais il y a aussi le travail des hommes, et là il y en a beaucoup. Une personne peut atteindre une autre personne en la frappant par une

¹ Tromba et Ombiasy vivant dans les *hatsaky* aux alentours d'Ampataka.

maladie. Il y a plusieurs catégories de gens concernant l'ensorcellement dans le Menabe, c'est encore très en vogue. L'ensorcellement c'est quand on cherche à rendre une personne malade. Il y en a qui peuvent travailler le bois par exemple et le mettre sur toi. Et là on ne peut pas constater la maladie qui t'atteint. Des fois c'est le paludisme qui t'atteint, des fois tu as mal aux dents... tu ne peux pas travailler car tu es toujours malade. Alors tu vas voir un guérisseur et là il te dit que quelqu'un t'a ensorcelé, qu'il avait enterré le bout de bois sur la route où tu devais passer ou alors dans ta maison. Même si tu vas voir un médecin et même si c'est le paludisme, il ne saura pas te guérir car c'est de l'ensorcellement. C'est la méchanceté que les gens ont en eux qui fait ça. Regarde moi par exemple ma fille ; un homme de la Stedic l'a courtisée et elle a refusé. Elle n'a pas accepté, alors lui il l'a ensorcelée. Il lui avait donné un savon. Dès le début je le savais qu'il avait quelque chose ce savon. Elle n'a pas pris de douche avec, comme je lui avais dit, mais juste le fait qu'elle l'ait pris dans les mains, l'a rendue très malade. Elle a pleuré, hurlé et les médicaments du médecin n'y faisaient rien, alors je l'ai guérie moi-même¹ ». (Philomena, Amapataka)

Il semble en effet que les phénomènes d'ensorcellement naissent fréquemment de problèmes qui peuvent arriver au niveau des relations entre les hommes de la GSM et les femmes d'Amputaka. Nafenji nous disait recevoir les gens de la GSM pour trois raisons principales. Les ouvriers viennent souvent la voir car ils se plaignent de ne pas trouver de femme dans la région. Après en avoir parlé avec les hommes d'Amputaka pour se familiariser avec les habitudes locales relatives aux tentatives d'approche du sexe opposé, ils se rendent chez elle, en dernier recours, afin de forcer le destin. Ils font alors appel à elle afin de se procurer des *fanafody* qui leur permettraient d'obtenir le consentement amoureux de ces femmes. Le *tromba* de Nafenji lui conseillerait alors parfois de leur fournir des *fanafody* dont l'effet se manifeste par ingestion d'aliments « empoisonnés ». Ce genre de pratiques magico-religieuses fait tout particulièrement penser à une forme de possession religieuse apparue récemment dans la région². Celle-ci n'existerait apparemment qu'à Andrahangy, mais tout le monde aux alentours en a entendu parler tellement sa manifestation est violente³. Il s'agit d'une possession sauvage qui sévit chez les jeunes hommes encore célibataires. Cette possession est recherchée et s'acquiert par ingestion de nourriture travaillée par les sorciers. Les hommes possédés, afin d'accomplir les rituels qui leur permettront d'obtenir une femme, doivent se procurer de la chaire encore molle prélevée sur des défunts. C'est de la sorte que des sépultures furent profanées à Andrahangy, les cadavres retrouvés avec des marques de mutilation au niveau des orbites oculaires. Mes enquêtes ont été à ce sujet beaucoup trop succinctes⁴ pour que je puisse me permettre d'affirmer qu'il existe une relation quelconque entre cette forme de possession, appelée « *ambalaparagatsy* », propre à Andrahangy, et les pratiques d'ensorcellement qui se manifestent à la GSM. Cependant tant le profil des ouvriers que les procédés de cette *ombiasy-tromba* peuvent inciter à rapprocher ces deux phénomènes. Des études plus poussées seraient ici très intéressantes.

Les autres raisons évoquées par Nafenji quant à la fréquentation des ouvriers de la GSM sont les suivantes : les maladies, créées par Dzanahary ou par les malgaches, ainsi que les problèmes de conscience qui les assaillent. Ceux-ci sont toujours liés au fait que ces hommes

¹ Philomena, la mère de la fille qui s'est fait ensorcelée, est elle-même guérisseur et possédée.

² Communication personnelle de S. Goedefroit.

³ Philomena : « Il existe en Menabe trois formes de *tromba*. Le *tromba raza*, le *tromba jibo* et le *tromba gri-gri*... Le *tromba gri-gri* pour l'homme qui veut aimer une femme... C'est ça le *tromba* que l'on peut acheter. Une fois que le *gri-gri* part, le *tromba* part aussi... ».

⁴ J'ignore par exemple si Nafenji entretient des rapports quelconques avec Andrahangy. Ce qui aurait constitué une piste conséquente étant donné que seuls les *ombiasy* de ce village détiennent le savoir nécessaire à la création de cette forme de possession.

ne savent pas épargner, qu'ils dépensent sans compter. Cela les empêche de faire parvenir de l'argent à leur famille restée dans la région d'origine. A la GSM, comme dans tous les fronts pionniers de Madagascar¹, la population est avant tout jeune, masculine et célibataire. Les conditions de travail difficiles, l'éloignement avec la famille ainsi que la forte promiscuité créent des situations de vie difficile pour ces hommes qui dépensent alors leur argent au fur et à mesure qu'ils le gagnent. L'alcool artisanal, le *toka gasy*, est consommé sans mesure au point qu'il soit devenu prohibé par la direction. Certains ouvriers nous ont confié que l'alcoolisme devenait une véritable maladie (« *aretina* ») sur leur lieu de travail. Des filles de la région viennent également offrir leurs services à ces jeunes hommes célibataires. La prostitution n'apparaît pas sous une forme « officielle », mais y est néanmoins présente et fréquente :

« C'est difficile de parler de prostitution car les filles ne font pas le trottoir, elles n'attendent pas au bord de la route. Mais ces filles (« ampela tova » : filles célibataires, libres) se font payer. On ne sait jamais le prix avant, ça se négocie, c'est des prix à débattre. Les filles sont originaires de la région ou alors ce sont des jeunes filles qui sont venues aider leur père ou leur frère permanents ici et qui sont célibataires ». (Raymond, gardien à la GSM)

Les conditions de vie des ouvriers, qui leur paraissent souvent angoissantes et difficiles, font que la fréquentation des *ombiasy* de la région est très importante. L'un d'entre eux, qui déclare d'ailleurs avoir pris connaissance de son don cinq ans auparavant, a décidé de venir s'installer sur ses champs à proximité de la GSM il y a quatre ans. Il estime depuis lors que « *presque tous les ouvriers de la GSM viennent le voir* ».

Le projet de développement « saline » favorise donc dans une certaine mesure le développement local en provoquant, bon gré mal gré, l'essor de certaines activités traditionnelles. Certainement pas de la manière dont il le souhaiterait. La fréquentation accrue des devins-guérisseurs témoigne effectivement de phénomènes qui peuvent bien souvent « freiner » les activités de la Stedic. Il est certain que le changement social ici provoqué par l'installation d'un projet de développement a des répercussions sur les comportements tant des populations locales que des étrangers venus s'installer temporairement dans la région pour des raisons économiques². Le contraire pourrait paraître inquiétant. Certains pourraient cependant encore une fois voir ici les manifestations tangibles des caractères réfractaires de populations locales qui tentent, au moyen de subterfuges hasardeux, d'échapper à tout prix à toute évolution économique et intellectuelle. L'ensemble de ces phénomènes constitue cependant avant tout des formes de langage social qui prennent sens dans un contexte de changement social auquel ces populations locales se trouvent confrontées sans d'ailleurs l'avoir nécessairement choisi.

¹ On peut se référer à Chaboud, C et Goedefroit, S : *L'argent de la crevette et son usage au quotidien* in Goedefroit, S, Chaboud, C et Breton, Y (éds), (2000) : *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevette traditionnelle à Madagascar*, édition IRD, collection 23^{ème} latitude (titre provisoire – à paraître).

² Le fait que ce soit des gens d'Ambositra et pas d'ailleurs qui soient venus récolter le sel ne s'explique cependant pas par de seules raisons économiques. Ces hommes sont en effet habitué à la culture de riz qui montre des similitudes avec celle du sel et qui de plus ne relève pas du même calendrier cultural, ce qui leur permet d'effectuer les deux récoltes. Cf le mémoire de T. Razaraso.

CONCLUSION

Les cinq décennies de politiques internationales de développement ont fini par laisser penser que le seul développement économique n'était pas réalisable, ni même souhaitable. Il s'est d'une part avéré que ses éternels mots d'ordre, à savoir le libéralisme et l'ouverture au marché international, ne s'imposaient pas dans bon nombre de pays alors que les recettes du développement semblaient par leur biais avoir été trouvées. On commença à réaliser d'autre part que l'imposition de ces préceptes universalistes pouvait plonger les pays concernés dans des situations, non seulement économiques, mais également politiques et sociales, catastrophiques. Ces derniers ne furent malgré tout jamais véritablement remis en question et on continua à voir dans le modèle occidental l'achèvement d'un bon développement. Il fallait cependant revoir la façon dont ces incondicionalités économiques pouvaient pénétrer durablement un pays donné. C'est alors que les modèles et les théories du développement élargirent leur sphère de réflexion, ne se limitèrent plus au seul champ économique et tentèrent d'envisager les situations nationales dans leur dimension économique, politique et sociale. On put alors observer l'apparition de nouveaux indicateurs de développement tel que l'indicateur des libertés publiques, l'indicateur de développement humain..., témoignant du nouveau visage pris par le développement qui se proclama dès lors « structurel, humain et durable ». Les sciences sociales et humaines commencèrent parallèlement à occuper un large volet dans les réflexions du monde du développement. Il s'avérait dorénavant nécessaire de disposer d'études sociologiques et anthropologiques afin de méditer les relations Cultures/Sociétés/Développement. La culture devint le sujet névralgique des théorisations développementalistes. Le « développement culturel » se voit d'une part alors considéré comme indispensable à l'épanouissement individuel et collectif des populations du monde en développement. Le « développement culturel » ou plus exactement « l'ajustement culturel » est d'autre part aujourd'hui considéré comme nécessaire à l'établissement d'un développement durable et soutenable.

Tout se pense et se passe comme si tant le modèle que le chemin du développement avaient été depuis longtemps trouvés. Si certains pays se montrent dans l'incapacité d'intégrer ces prototypes, cela ne peut s'expliquer que par la présence de blocages dont ils seraient porteurs. Ces blocages ou freins au développement vont être trouvés du côté de la culture. Au niveau théorique, on observe en effet que certains « traits » culturels sont vus comme tout à fait indispensables à l'établissement d'un développement durable. Ces caractéristiques culturelles sont largement visibles dans les pays occidentaux alors que les pays en développement en sont inéluctablement dépourvus. Les traditions culturelles de ces pays sont d'ailleurs appréhendées comme les facteurs majeurs de stagnation, ou de détérioration, des situations nationales. Au niveau pratique, ce sont ces mêmes comportements traditionnels qui sont montrés du doigt lorsque l'on s'attache à déceler les causes de l'état de décrépitude écologique et sociale dans lequel est estimée se trouver la majorité de ces pays.

La naissance du développement décentralisé ainsi que l'intérêt croissant pour la préservation du patrimoine écologique mondial provoquent la pénétration de projets de développement dans des zones rurales parfois très isolées, multipliant ainsi les contacts entre communautés villageoises et acteurs du développement. C'est dans ce cadre que les notions de « blocages » ou de « freins » culturels au développement prennent toute leur ampleur. Où la tradition pourrait-elle en effet s'exprimer le plus « purement » que dans ces endroits du globe restés jusqu'alors étrangers aux turpitudes du monde moderne et de la mondialisation ? Les difficultés rencontrées pour y établir des projets de développement, pouvant parfois aller jusqu'à l'abandon pur et simple de certains d'entre eux, sont autant d'arguments pour

reprocher à ces sociétés leur « traditionnalité ». Elle les ferait stagner dans un passé sublimé, les empêcherait d'avancer vers ce qui est vu comme l'évolution logique et inévitable de l'espèce humaine ; l'apologie d'une certaine forme de rationalité faisant percevoir ces sociétés traditionnelles comme insensées et inadaptées.

Madagascar s'est ouvert à l'économie de marché il n'y a guère plus d'une dizaine d'années. Sous ajustement structurel depuis le début des années quatre-vingt dix, ce pays a opté pour une politique de provinces autonomes mise en exerce en 2001. Les répercussions de la situation de pays ajusté sur les politiques nationales sont ici largement perceptibles. L'application de la décentralisation de l'aide internationale peut s'y épanouir avec d'autant plus de facilité. Ce pays dans lequel 80% de la faune et de la flore sont endémiques se voit devenir une partie du monde dans laquelle fleurit un nombre de projets de développement considérable. Ces contingences provoquent l'implantation de nombreux projets en milieu rural. La région du Menabe, qui a été choisie pour y établir un Comité régional de Développement, projet pilote de la Banque Mondiale à Madagascar, fait ici office de région test. Les projets qui s'y déploient sont abondants et visent principalement à la préservation et conservation d'aires naturelles ainsi qu'à l'exploitation responsable de certaines ressources naturelles. Les réactions des communautés locales sont telles que cette région s'est vue devenir « un véritable cimetière de projets de développement ».

Madagascar est d'autre part souvent décrite comme « la terre des ancêtres ». Il est vrai que le rapport à l'ancêtre y constitue un élément fondamental de structuration sociale. Le monde des vivants et le monde des ancêtres sont ici en perpétuelle interférence. Un être social ne peut se définir tel sans inévitablement s'en référer à ses ancêtres. Les cultes rendus à ces derniers sont une condition indispensable au bon déroulement de la vie des hommes dans le monde des vivants. Les contacts entre les deux mondes ne peuvent d'autre part se passer de la médiation symbolique établie grâce au sol natal, à la terre. Elle représente la matrice tant des êtres humains, vivants et ancêtres, que des forces tutélaires de la nature. Il n'est dès lors pas surprenant que les populations locales réagissent vivement lorsque des développeurs-étrangers viennent investir la terre ancestrale.

Les requêtes d'ordre foncier émises par des étrangers ne constituent pas un phénomène récent dans le Menabe. De part la construction humaine et politique de cette région, ses premiers occupants avaient depuis longtemps adopté des droits de propriété, d'accès et d'usages liés aux terres ancestrales qui leur permettaient d'en rester propriétaires tout en procurant aux étrangers des droits d'usage. Les flux d'étrangers demandeurs de terres se sont, depuis la genèse de cette région, régulés grâce à des pratiques et échanges matrimoniaux qui en plus de garantir aux autochtones la sauvegarde de l'intégralité et l'indivisibilité de leur territoire, leur permettaient d'acquérir une sorte de rente foncière.

Les données économiques et sociales prirent, avec l'arrivée des développeurs, un nouveau visage. Cela amena les populations locales à réinvestir leurs schèmes culturels et traditions afin de répondre de manière adéquate à cette situation sociale insolite. L'application du droit foncier moderne, hérité de la colonisation, avait, avec l'apparition de ce nouveau type d'étrangers, menacé les fondements du droit foncier traditionnel ainsi que ses principaux protagonistes, les autochtones.

C'est alors par le biais de la possession religieuse que le président du *fokotany* d'Ampataka, village central de cette étude, trouva le moyen de se réapproprier la terre ancestrale tout en réaffirmant les droits et les devoirs qui sont ceux des autochtones vis-à-vis du territoire villageois. La possession par un « esprit de la terre » permit à cet autochtone de redéfinir la possession matérielle de ce territoire. Elle lui permit également de mettre à nouveau en

évidence toute la force et la puissance que confère à un autochtone sa capacité de rentrer en contact avec les forces de la surnature et le monde des ancêtres. L'exacerbation de son statut d'autochtone lui permit ainsi de devenir l'intermédiaire indispensable entre les étrangers et le monde de l'invisible, médiation sans laquelle tant l'épanouissement du projet que le bon déroulement du séjour des étrangers sur cette terre inconnue seraient remis en question. La communauté locale d'Ampataka devint de la sorte un acteur actif dans ce processus de changement social provoqué par l'implantation d'un projet de développement dans leur région.

L'étude de cas des réactions des communautés villageoises de cette partie de la côte ouest de Madagascar a ainsi permis de mettre en évidence le caractère évolutif, adaptatif, moderne et efficace des traditions culturelles de ces populations rurales. La possession religieuse qui constitue une des manifestations les plus fortes du rapport fondamental existant entre le monde de l'invisible, peuplé des génies de la nature et des ancêtres, et le monde des vivants, constitue un fait culturel hautement réflexif. Elle permet aux individus de revisiter leurs racines afin d'y puiser les réponses adéquates aux situations sociales insolites auxquelles ils sont actuellement confrontés. Loin de plonger et replonger sans cesse les acteurs sociaux dans le passé de telle sorte qu'ils se trouveraient dans l'incapacité constante de répondre à toute évolution historique, elle leur procure au contraire les outils nécessaires pour faire face et s'adapter à ce nouveau contexte socio-économique.

Les sociétés traditionnelles se montrent ici tout à fait capables d'entrevoir des potentialités économiques et sociales insolites provoquées par le processus de changement social dans lequel elles sont enrôlées. Leur sens pratique se révèle alors et trouve ses manières d'agir dans les schèmes culturels dits traditionnels. La tradition représente la trame nécessaire et indispensable à toute stratégie d'action prenant sens dans un contexte international donné et selon des catégories symboliques localement définies. La notion de frein culturel, qui trouve sa raison d'être par référence aux soit-disant caractères statiques et a-historiques des sociétés traditionnelles, tombe ici dans une désuétude certaine.

Cette recherche de terrain a également permis de mettre en relief les remaniements sociaux qui prennent place dans un contexte de changement induit de façon préférentielle par des étrangers. Celui-ci est en effet venu renforcer le processus de désintégration et de détérioration des relations sociales existant entre les villages littoraux et les villages de terre dans cette région de Madagascar. Des reconversions économiques, liées à des changements climatiques induisant la modification du milieu naturel, étaient apparues dès les années cinquante dans le Menabe. Elles avaient alors contribué à amoindrir considérablement les rapports privilégiés, tant économiques que matrimoniaux, entretenus jusqu'alors entre ces deux « types » de villages. Une nouvelle modification du milieu de vie, provoquée cette fois par l'arrivée d'étrangers-développeurs dans la région, vint parachever les manifestations d'autonomisation et de rupture des villages de front/arrière mangrove les uns envers les autres. La valorisation d'un terrain se trouvant à l'interface des deux territoires villageois et naissant de son exploitation endogène créa un conflit inter-villageois ici rendu visible par les phénomènes de revendications territoriales et identitaires manifestés dans chacun des villages. Tant l'exacerbation des manifestations diverses de l'autochtonie d'un côté que la volonté d'affirmer à nouveau son appartenance à des clans prestigieux de l'autre ne prennent ici un sens qu'à condition d'envisager la position centrale exercée par la médiation étrangère. La présence récente de ce nouveau type d'étrangers favorise nécessairement l'apparition de comportements sociaux encore jamais observés.

La multiplication des projets de développement s'implantant dans des zones rurales parfois très isolées risque à ce niveau de façonner une dynamique sociale particulièrement vive. Les contacts de plus en plus fréquents entre populations rurales et acteurs du développement créent en effet des contextes sociaux insolites qui sont autant de conditions particulières propices à l'apparition de nouveaux « habitus ». La présence accrue d'étrangers, dans les endroits du globe dont les cultures et sociétés ont toujours constitué les objets privilégiés de la recherche anthropologique, représente aujourd'hui un élément d'autant plus conséquent dans les processus d'organisation et de structuration sociales internes. L'anthropologie peut voir dans les données internationales actuelles une manière privilégiée d'appréhender l'ampleur et la complexité de la dynamique des sociétés humaines.

ANNEXES

Le mythe de fondation du clan « Hohimalaňy »¹

« Trois frères sont venus de la région de Mahajanga et sont allés vers Tuléar, à Manombo exactement, en pirogue. Ils se sont alors installés tous les trois là-bas. Le premier des frères ne travaillait pas, le second était pêcheur et le troisième fabriquait des cuillères en bois. Les deux frères les plus jeunes se sont mariés à Manombo et ont eu des enfants. L'aîné, lui, ne s'est pas marié et n'a jamais eu d'enfant.

Les deux derniers ont un jour décidé de commencer à acheter des bœufs et de se mettre à l'élevage. C'est alors qu'ils sont partis voir le roi de Manombo pour lui demander la permission d'avoir une marque d'oreille pour leurs bœufs. Le roi les a autorisés à avoir une marque d'oreille. Le second des frères a alors sculpté l'oreille du bœuf en forme de poisson, et le troisième en forme de queue de cuillère. Les deux frères se sont unis et ont ainsi créé le raza (clan) et son nom, hohimalagny. Même si l'aîné n'avait jamais travaillé et jamais élevé de bœuf, il restait tout de même de la même famille et a été incorporé au raza.

Le second frère a été appelé « hohimalagny mitory hohimpia », « le hohimalagny marqué par la queue de poisson ». Le frère cadet a été nommé « hohimalagny mitory hohintsotso », « le hohimalagny marqué par la queue de cuillère ». L'aîné a été appelé « hohimalagny bolostoky », « le hohimalagny synonyme de zéro » car il n'avait jamais travaillé.

Le village de Manombo était divisé en deux : le manombo où vivait le roi, et Manombo sur mer où vivaient les trois frères. Ceux-ci étaient les tompon'tany (maîtres de la terre). Les autres personnes qui sont arrivées après eux ont conservés leur raza d'origine.

Les hohimalagny de maintenant sont donc les descendants des deux frères cadets vu que l'aîné n'a jamais eu d'enfant. Le premier qui n'a pas eu d'enfant et n'a pas travaillé a été appelé après sa mort, « lolojibo », « l'esprit qui n'a pas sa place dans la société ». Les gens qui n'ont pas d'enfant n'ont en effet pas leur place dans la société. Quand ils sont vivants, on les appelle « olojibo ».² Les malgaches ont pour habitude de mettre les offrandes pour les ancêtres dans une grande assiette en bois. Si il nous arrive de donner des offrandes aux lolojibo, on les dépose par terre et à côté de leur tombeau, pas en face.

A leur mort, leurs descendants ont commencé à se disperser sur l'île. C'est alors qu'ils sont arrivés à Bosy. Les premiers arrivants n'étaient que des gens de passage et ils ont continué à se faire enterrer à Manombo. Puis, Progressivement, ils ont commencé à prendre des femmes à Bosy et s'y sont installés. Ceux qui ont décidé de rester à Bosy, se sont alors donné un Hazomanga (chef lignager) qui était le plus vieux d'entre eux ».

« Cette histoire est comme celle du commencement du monde. Les gens ont commencé à bouger, à se disperser et sont restés là où il leur plaisait sans que l'on ne sache vraiment pourquoi ».

¹ Littéralement « queue de poisson ». Ce mythe a été recueilli auprès de Velison, à Bosy.

² Lolo signifie l'esprit d'une personne défunte, et olo signifie personne, individu, gens, être.

Le mythe de Miky-Miky¹

« Miky-Miky s'était marié. Sa femme est morte après la naissance de ses filles. Or, ses trois filles, couchées par terre, le dérangent à chaque fois qu'il devait sortir le soir. Il devait passer au-dessus d'elles et c'était à qui sortirait les pieds pour lui barrer la route. Le père voulait sortir et ses filles mettaient les pieds en dehors des couvertures et lui pensait que c'était interdit, « fady ». Il passa même par dessus la jambe de sa dernière fille. Le matin, il rejoignit, les fihitse (soldats), les olo-be (adultes du villages). « Réunissez-vous, leur a-t-il dit, parce que j'ai quelque chose à vous demander. » Ils se sont réunis. « Voici ce que j'ai à vous dire : quelle est l'origine des fadys, des interdits, pour vous ? ». « Quelle est-elle, ont-ils répondu ? C'est de ne pas se mélanger avec les siens. C'est de ne pas habiter avec des gens interdits. Il doit y avoir une tierce personne si deux personnes habitent dans la maison. De même, on ne doit pas passer par-dessus la jambe de quelqu'un, voilà la règle. » « Alors ma dernière fille est ma femme car, dit-il, quand je suis sorti, je suis passé par-dessus sa jambe. Elle n'est donc plus fady, interdite, pour moi. » On a alors célébré leur union. Il épousa la dernière de ses filles. Elle eut un enfant et il l'appela Vatovoria car elle était à la fois sa fille et sa petite fille. C'était à la fois l'enfant de Miky-Miky, son anaka et son petit enfant, son zafy ».²

¹ Miky-Miky est le héros fondateur de la dynastie maroserana.

² Mythe recueilli par Suzanne Chazan, 1991 : 201.

Le mythe de Ndremisara

« Ndremandazzoala est l'histoire d'un roi (ampagnito) qui aimait aller à la chasse. Quand ils sont allés à la chasse, ils n'ont pas trouvé de sanglier, mais il y avait des jeunes filles (anaka-ampela). Ce sont elles qu'ils ont rencontrées. Elles étaient assises là, au campement d'Ankirijy, les chiens ont aboyé après elles. C'est alors que les soldats (fihitse) sont arrivés demandant pourquoi les chiens aboyaient de la sorte car ça ne pouvait être contre des sangliers. Ils sont allés voir et ont vu ces enfants. Ils leur ont demandé pourquoi elles étaient là et si elles n'avaient pas peur des chiens.

- Non, car ils aboient tout simplement, ont-elles dit.

Ils ont alors pris leurs chiens et les ont amenés auprès du roi. Ils lui ont dit avoir rencontré des enfants assez grandes. Le roi voulut les voir et ils sont allés les rencontrer.

- D'où êtes-vous ?

- Nous sommes du village à côté, il s'appelle Ankirijy.

- Emmenez nous à votre village.

Ils se sont dirigés vers le village. Ils sont alors arrivés. Les jeunes filles dirent :

- Bonjour. Nous avons été rejointes par l'ampagnito là-bas.

Les femmes les ont alors invités à manger. Ils ont d'abord refusé parce que, dirent-ils, ils ne faisaient que passer.

- passeriez-vous ici sans recevoir à manger de la part de vos esclaves ?

Ils ont alors mangé.

- Voilà, tale, que diriez-vous si j'avais l'intention d'épouser votre enfant ? Dit le roi.

- Laquelle ?

- L'aînée, celle qui est déjà assez grande, là.

- Je ne connais pas les intentions de cette enfant et j'ai peur si l'union ne peut se faire.

- Dis-le lui tale, sinon je pourrais te tuer. J'ai besoin en effet de cette enfant, je l'aime. Une fois que tu lui auras parlé, si elle veut bien, c'est très bien. Mais si elle refuse, aie confiance, ce n'est pas à la suite de son refus que je te tuerai.

Il a alors transmis la demande. « L'ampagnito te demande pour épouse ».

- Ah ! non, dit-elle. Ce n'est pas avec lui que je souhaite me marier.

- Mais, tu as un prétendant ?

- Non, répondit-elle, mais je n'aime pas les vieillards.

L'homme, son père, fut alors très énervé car il avait peur. Il avait peur car sa fille n'avait pas honoré la demande de l'ampagnito. Le roi lui dit :

- Pensez-vous, tale, que c'est pour cela que nous allons vous tuer ? Que voulez-vous qu'on y fasse. Moi, j'ai espéré que cette enfant m'aime, mais ce n'est pas pour cela que je vais vous tuer car vous ne m'avez en cela aucunement dénigré. Peut-être que ce sont mes enfants ou encore mes petits enfants qui se marieront avec elle. Ce n'est donc pas pour cela que je vous tuerai. Dis-le aussi à la petite sœur, à la cadette. Tout ce que je sais c'est que j'ai besoin d'une femme.

- Ah ! J'ai peur, répondit le tale.

- Pourquoi auriez-vous peur ? Pensez-vous qu'on va vous tuer ?

Il est alors allé. Il s'est adressé à la cadette. Quand on est la cadette, que peut-on faire ? N'est-ce pas une personne qui doit obéir ? C'est alors qu'il s'est détendu pour transmettre ceci :

- Mety, c'est d'accord.

C'est son mariage qu'on a célébré. L'aînée s'appelait Volafeno, la cadette Volamaro.

- *Je vais l'amener avec moi car je ne peux rester longtemps, tale.*
Et il partit avec la cadette.
Mais l'aînée a aussi changé d'avis car elle voulait suivre sa petite sœur, la nouvelle épouse. Elle est arrivée chez elle et a vu le foyer de sa sœur. Elle a vu qu'elle ne s'occupait pas elle même du travail ménager, ni même des repas. Ce sont les gens, ses serviteurs, qui allaient chercher de l'eau froide et elle prenait ses bains à l'intérieur de la maison. Elle avait des milliers de personnes à son service, ainsi que pour lui rendre hommage. Aussi, quand l'ampagnito a eu des idées sur elle, accepta-t-elle d'être aussi sa femme. L'ampagnito décida d'en parler à son père car, lui dit-il, « je ne veux pas de femme illégitime ».
Il appela le fihitse.
- *Nous allons partir, leur dit-il, chez mon beau-père, là-bas.*
En arrivant, il dit « aody gn'ato » (formule de politesse).
- *Ah ! c'est vous. Qu'y a-t-il ? dit le père de Valofeno.*
- *Nous sommes venus ici pour vous rendre visite et pour vous dire que Valofeno accepte d'être ma femme.*
- *Ah ? Elle accepte ?*
- *Oui, elle a vu le foyer de sa sœur et elle accepte.*
- *Elle accepte ? Est-ce à dire que vous allez répudier la petite sœur ?*
- *Non, comment voulez-vous que je répudie ma femme ? Ce n'est pas dans mes intentions.*
- *Voulez-vous être polygame ? Rendre deux personnes rivales (ampirafy) ?*
- *Oui, je veux être marié aux deux sœurs. La polygamie n'est pas mauvaise, mais l'une est la cadette, une cadette qui a déjà son foyer et l'aînée est arrivée après. Plus tard, elles auront des enfants, mais l'aînée sera toujours après, car c'est la cadette qui est la maîtresse de maison, tompon-trano. L'une sera celle qui suit le mpagnaraka, l'autre sera tompon-trano. Que peut-on faire à cela, tale ?*
Et il continua en disant :
- *Votre razana, votre origine, je ne les connais pas, mais moi, je sais que vous êtes hirijy, car c'est chez vous que j'ai désiré avoir des femmes. Désirer, Hirijy. Votre razana sera donc hirijy. Voilà le raza que je peux reconnaître comme étant celui chez qui j'ai désiré avoir des femmes. Et les descendants (tarnaka) de ces deux femmes que j'ai épousées sont hirijy.*
Alors ils cohabitèrent et c'est l'aînée qui, la première, eut un enfant. Le mpagnito alla également chez son beau-père pour lui annoncer.
- *Ma femme vient d'avoir un enfant.*
Puis la cadette eut également un enfant. Le mpagnito retourna chez son beau-père pour lui annoncer.
- *Ma parole est toujours ma parole, a-t-il dit.*
- *C'est la cadette qui est maîtresse de maison : celui qui est né en dernier est donc le tompon puisque c'est le fils de la maîtresse de maison. Même si celle-ci est la cadette, c'est la première femme, son fils, Ndremandresy sera donc le tompon ».*

L'histoire continue. Ndremsara, le fils de l'aînée, est le premier des mpagnito. Si l'on considère les rois, c'est Ndremsara qui est l'aîné. Comme il travaillait le bois et que le Menabe vaquait à ses occupations, ils sont allés voir Ndremandresy :

- *Conduisez-nous chez votre aîné (Ndremandresy est le cadet de Ndremsara).*
Ndremandresy a conduit le Menabe chez Ndremsara. Quand ils furent arrivés sur place, Ndremsara dit :

- *Toi, tu peux régner, sinon je ne puis poursuivre le travail du bois, la sculpture. Quand les choses seront réglées, tiens-moi au courant. C'est pourquoi Ndremandresy a régné.*

Le Menabe tout en acceptant que Ndremandresy règne, savait que Ndremsara avait tort. Cette situation ayant force de loi, la tradition veut que Ndremandresy tue dix bœufs. Il s'adressa à Ndremsara :

- *Je te dis à toi, mon aîné, qu'il faut annoncer cette décision au Menabe, car nous ne sommes rien sans le Menabe et le Menabe n'est rien sans nous.*

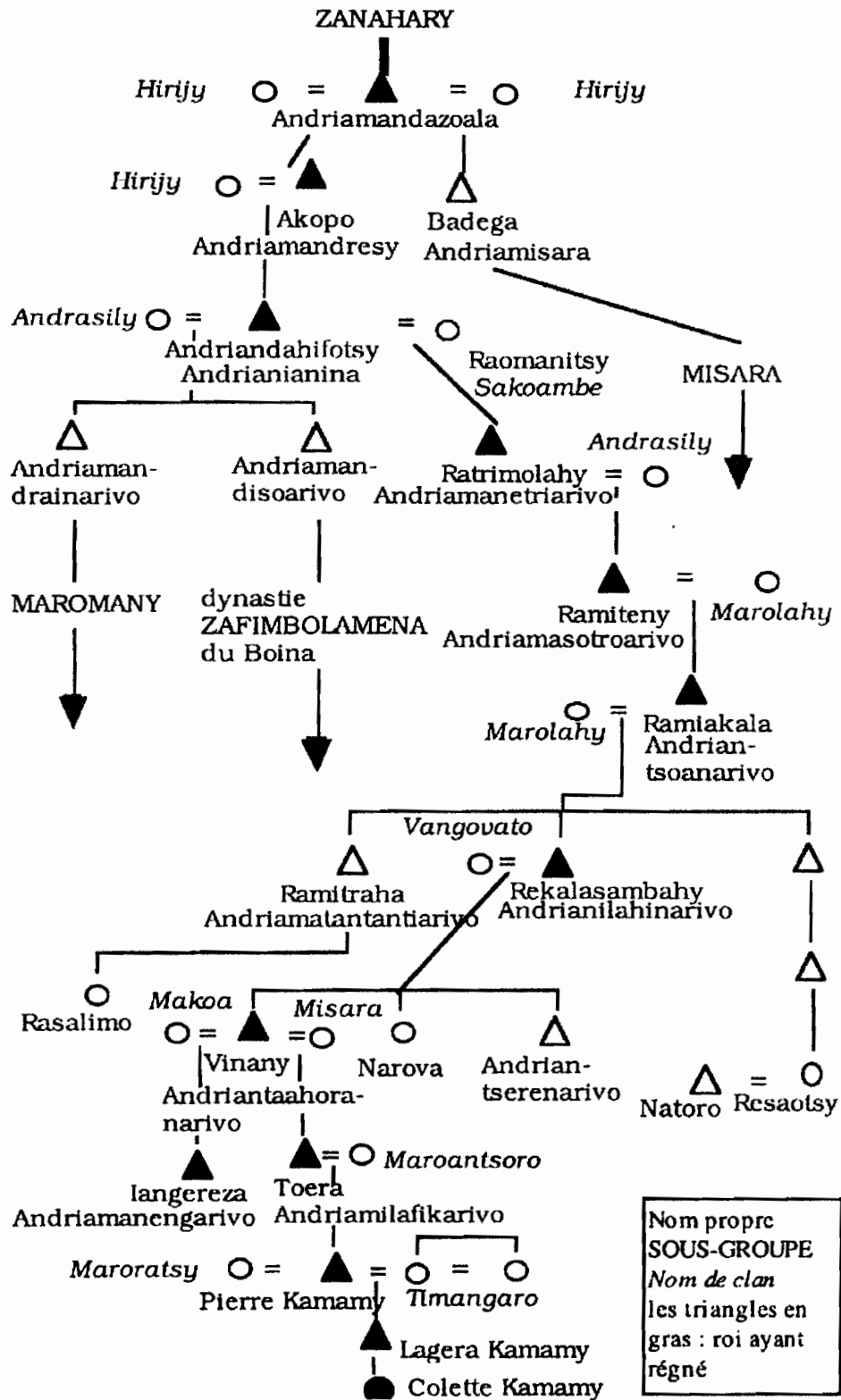
Ndremsara répondit :

- *Ne m'implique pas dans cette affaire de pouvoir, car je m'occupe de sculpture. Je te donne ma bénédiction (il s'agit de la bénédiction de Ndremsara à l'égard de Ndremandresy).*

La cérémonie a commencé : on prépare l'alcool, cette cérémonie était le lohavogny, fête des prémisses. Ndremsara dit : « Vas-y maintenant, je t'ai donné ma bénédiction, nous ne nous sommes pas battus. Après cela, nous allons nous baigner pour nous purifier ». C'est ainsi que le fitampoha, cérémonie du bain des rois, est née. Une cérémonie qui institue Ndremandresy l'aîné et donc le roi ».¹

¹ Mythe recueilli par Suzanne Chazan, 1991 : 202-206.

Généalogie des Maroserana¹



¹ Goedefroit.S (1998a) : 94.

Les informateurs privilégiés

A Ampataka :

Retondro est le président *fokotany* d'Ampataka. Il est à ce titre le représentant élu des villageois devant les instances administratives malgaches et devant les étrangers-développeurs qui se sont installés dans la région.

Il est d'origine *maromena*, clan *tompon'tany* de la région du Menabe et *tompon'tana* du village d'Ampataka. Il est doublement autochtone.

Cet homme à une trentaine d'années, a eu trois enfants d'un premier mariage et deux du second mariage. Son épouse actuelle est une jeune (17 ans) *tromba* tout comme lui-même. Il est en effet possédé par plusieurs esprits dont un esprit *vazaha* ainsi que l'esprit de Ndremisara. Il est également *ombiasa* et pratique le *sikidy*.

Rosine est la mère de la femme actuelle du président. Elle a environ 45 ans. Elle est possédée par un *tromban'raza* (par un de ses ancêtres) qu'elle a hérité du père de son père ainsi que par des esprits du sol et des esprits *lolo'*, des esprits de personnes n'ayant pas d'enfant et par extension pas leur place dans la société. Elle a eu un enfant d'un premier mariage, sept d'un second mari qui vit actuellement avec une autre *tromba* du village nommée Filomena. Elle a également ces dernières années vécu avec le « docteur » de la GSM.

Elle est originaire du sud de Madagascar, de la région de Fort-Dauphin et est *Antanosy*. Sa famille vit à Ampataka depuis trois générations.

Filomena est également une *tromba* d'Ampataka. Elle vit avec l'ancien mari (2^{ème}) de Rosine. Elle a eu cinq enfants d'un premier mariage. Elle a environ 40 ans. Elle est également guérisseuse et c'est elle qui s'occupe des accouchements dans le village. Elle a la responsabilité de s'occuper de la maison du *vazaha* qui se trouve aux alentours du village et est également garde forestier d'une partie de la forêt d'Andranomena. Elle a d'ailleurs « attrapé » un des ses esprits dans cette forêt. Elle multiplie à ces titres les contacts avec les *vazaha*. Elle est originaire de la région de Tamatave.

Mampitefa est le descendant du lignage fondateur d'Ampataka. Il descend de Botokeky. Il a plus de 85 ans. Il a 10 enfants. Il est *Misara*. Il est officiant religieux conformément à son statut de *tompon'tany* et a notamment effectué les rites d'initialisation de la terre et de conciliation avec les génies et les ancêtres à la GSM. Il possède une très grande connaissance sur l'histoire de la région et de la constitution de ses différents villages. Certains villageois des lieux alentours conseillent d'aller le consulter même en ce qui concerne l'histoire de leurs propres villages.

Dada est d'origine *Betsileo* et est arrivé jeune adulte à Ampataka où il s'est marié. Il a 78 ans. Il est charpentier. Il est le seul personnage d'Ampataka à partagé la même origine « ethnique » que les dirigeants et la plupart des ouvriers de la GSM. Il est également le seul à maîtriser correctement le français. Il est depuis quelques années chargé de faire les *kabary* lorsque les étrangers-développeurs viennent au village. Il est d'autre part le représentant des parents d'élèves.

A Bosy :

Velison a plus de 70 ans. Il est *Sakoambe*, groupe *tompon'tany* du Menabe. Il fait office de pasteur à Bosy. Il descend d'un lignage qui a durant quatre générations cultivé le manioc sur le lieu actuellement occupé par la GSM. Il a lui même cultivé ces terres étant jeune. Il appartient également au lignage de Nantofoka, derrière possédée à avoir eu son *sandrara* à Amparehitsy, lieu sacré aux environs de la GSM.

Figaro, originaire de Bosy, a retranscrit les mythes de créations de plusieurs villages de la région. Il les communique à la radio locale dont il préside l'association.

A la Grande Saline du Menabe :

Monsieur George, contre-maître de la GSM. Il est originaire des Hauts-Plateaux. Il participe à la direction de la GSM depuis ses débuts en 1995.

Raymond, gardien à la GSM depuis 1998. Il a 48 ans. Il est originaire de Manankahara (vers Antsirabe, Hauts-Plateaux). Il vit seul à la GSM. Sa famille, après l'avoir suivi à Mahajanga où il travaillait à l'usine PROBO (maïs), est retourné Manankahara. Il était auparavant militaire dans la haute sécurité nationale à Fianarantsoa.

Roland, gardien à la GSM depuis 1997. De 1995 à 1997, il travaillait déjà à la GSM, mais en tant qu'ouvrier. Il vit avec sa femme et ses enfants. Il est originaire de Manankahara. Depuis l'âge de 16 ans, il était à Mahabo (Menabe) pour les cultures. Il en est parti lorsque le barrage d'Abara s'est brisé.

Denis, gardien à la GSM depuis 1998. De 1996 à 1998, il était ouvrier. Avant cela, il travaillait à la saline Fida jusqu'à sa fermeture. Il est *Betsileo* d'Ambositra. Il vit seul, sa famille est resté à Ambositra.

BIBLIOGRAPHIE

1- Ouvrages cités

Althabe, G, (1969): *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, FM/Fondations.

Banque mondiale, *Culture and Sustainable Development : A Framework for Action*, document internet, <http://www.worldbank.org>.

Banque mondiale, *Culture Counts : Financing, Resources and the Economics of Culture in Sustainable Development*, document internet, <http://www.worldbank.org>

Baré, J-F, (1987) : Les morts sont-ils là, et si oui, jusqu'à quand ? Quelques remarques sur la possession politique dans le nord-ouest de Madagascar et la référence aux « grands hommes » dans les sociétés industrielles in *Etudes rurales*, 105-108, janvier-juin : 257-263

Bastide, R, (1972) : *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion : 55-104.

Chazan-Gillig, S, (1991) : *La société sakalave. Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris, Karthala, ORSTOM.

Chevallier, D, (éds), (mai 2000) : *Vives campagnes. Le patrimoine rural, projet de société*, édition Autrement, coll. Mutations.

Dez, J (1969) : L'habitat traditionnel (essai d'interprétation) in *Bulletin de Madagascar n° 279*, université de Tananarive.

Domenichini, J-P (1989) : La conception malgache du découpage de l'espace. Un aspect de l'unité culturelle austronésienne in *Les cahiers du CRA n° 7*, Tananarive, édition Afora.

Dory, D, (1995) : Religions et territoires, éléments de théories et propositions de recherche in *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « connaissances des hommes ».

Dubois, J-C, (1970) : Possibilités d'évolution d'une vallée de la côte est malgache in *Etude socio-économique*, centre ORSTOM de Tananarive.

Dubourdiou, L, (1986) : *Le culte du miroir dans la basse Betsiboka. Son rôle dans la compétition foncière*, Paris, fonds documentaire de l'ORSTOM.

Dubourdiou, L, (1989) : Territoire et identité dans les cultes de possession de la basse Betsiboka in *Cahiers des sciences humaines*, 25(4) : 461-467.

Fauroux, E, (1996) : Droit foncier villageois et droit foncier « moderne » chez les sakalava du Menabe (ouest malgache) in *Réseau foncier. Lettre bulletin n° 2*.

Godelier, M, (1984) : *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.

Goedefroit, S, (1998a) : *A l'ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*, Orstom/Karthala.

Goedefroit, S, (1998b) : Territoires en miroir. Représentation des espaces et construction des territoires chez les Sakalava du Menabe in *Géographie et cultures*.

Goedefroit, S, (1998c) : L'identité de terre et de territoire chez les Sakalava du Menabe (Madagascar) in *Le voyage inachevé, hommage à Joël Bonnemaison*, Paris, ORSTOM, Prodig.

Goedefroit, S, Chaboud, C et Breton, Y (éds), (2000) : *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevette traditionnelle à Madagascar*, édition IRD, collection 23^{ème} latitude (titre provisoire – à paraître).

Goedefroit, S, (2001) : Revendications patrimoniales au paradis de la nature in Boutrais, J, Cormier-salem, M-C, Juhe-Beaulaton, D, Roussel, B éds, *Patrimonialisation de la nature tropicale, dynamiques locales et enjeux internationaux*, Paris, IRD, éd colloques et séminaires (à paraître).

Hébert, J-C (1968a) : La cosmologie malgache suivie de l'énumération des points cardinaux et l'importance du nord-est in *Taloha n° 1*, université de Tananarive.

Hébert, J-C (1968b) : La rose des vents malgaches et les points cardinaux in *Civilisation malgache n° 2*, université de Tananarive.

Lombard, J, (1974) : Une contribution nouvelle à l'histoire du Menabe (compte-rendu par J-P Domenichini) in *Taloha n° 6*, université de Madagascar.

Lombard, J (1988) : *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*, Paris, coll.travaux et documents de l'ORSTOM n° 214.

Mack, John, (1986) : *Madagascar, Island of the Ancestors*, British Museum publications.

Meillassoux, C, (1996) : *Politique culturelle de la banque mondiale. Stratégie de manipulation*, document internet (fastnet.ch).

Olivier de Sardan, J-P, (1995) : *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, France, Karthala-Apad.

Oyowe, A, (1996) : Existe-t-il un frein culturel à l'esprit d'entreprise et à la créativité commerciale des Africains ? in *Le courrier ACP-UE n° 157*, pp 62-64.

Poirier, J, (1963) : La relation de l'homme au sol à Madagascar in *Les annales de l'université de Madagascar, série lettres et sciences humaines n° 2*, Tananarive.

Rabedimy, J-F, (1983) : Contribution de l'ombiasa à la formation du royaume Menabe in *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, édition Karthala.

Raison, J-P (1977) : Perception et réalisation de l'espace dans la société merina in *Annales Sociétés, Economies, Civilisations* n° 3, Paris, librairie Armand Colin.

Ratovoson, C, Religions traditionnelles et développement in *l'écho universitaire. Numéro spécial : Religions traditionnelles, environnement, espace et développement à Madagascar*, pp 16-21.

Sahlins, M, (1980) : *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, France, Gallimard.

Sautter, G, (1980) : Société, nature, espace dans l'ouest malgache in *Changements sociaux dans l'ouest malgache*, Paris, collection mémoires de l'ORSTOM n° 90.

Sharp, L, (1996): *The possessed and the dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley, University of California Press.

Unesco et Nations-unies (éds), (1995) : *Notre diversité créative. Rapport de la commission mondiale de la culture et du développement*.

Unesco et Nations-unies, (1999) : *Rapport mondial sur la culture. Séminaire « la culture compte »*, document internet, <http://www.unesco.org>.

Unesco et Nations-unies, (2000) : *Rapport mondial sur la culture. Diversité culturelle, conflit et pluralisme*, document internet, <http://www.unesco.org>.

Verdier, R, (1995) : Autochtonie, religion et pouvoir in *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « connaissances des hommes ».

Vincent, J-F, (1995) : Le territoire et ses dieux : de la rencontre à la coexistence in *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « connaissances des hommes ».

Vincent, J-F, Dory, D et Verdier, R (sdr), (1995) : Regards comparés sur les religions et les territoires in *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « connaissances des hommes ».

Waast, R, (1980) : Les concubins de Soalala in *Changements sociaux dans l'ouest malgache*, Paris, collection mémoires de l'ORSTOM, n°90 : 153-188.

2- Autres ouvrages consultés

Aron, R, (1967) : *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

Bajoit, G, (1995) : *Pourquoi sont-ils si pauvres ? Cinq théories sur le mal-développement*, Séminaire de l'ASTM, document internet, <http://karl.globenet.org>.

Baré, J-F (éd), (1995) : *Les applications de l'anthropologie*, Paris, Karthala.

Belrose-Huyghues, V, (1979) : Analyses et comptes-rendus: Jean-Marie Estrade : un culte de possession à Madagascar, le tromba. Une approche religieuse d'un phénomène religieux par un religieux in *Omalý sy anio n° 9*, Tananarive.

Bonté, P et Izard M (sdr), (2000) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadriga, PUF.

Bourdieu, P et Wacquant, L, (1992) : *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Edition du seuil, coll. Libre examen.

Bourdieu, P, (2000) : *Les structure sociales de l'économie*, Paris, Le Seuil, coll. Liber.

Cabanes, R, (1972) : Culte de possession dans la plaine de Tananarive in *Cahiers du centre d'études des coutumes*, université de Madagascar.

Cernéa, M (éd), (1998) : *La dimension humaine dans les projets de développement. Les variables sociologiques et culturelles*, Paris, Karthala.

Chesneaux, J, (1998) : Pour une culture politique du temps. Quel dialogue entre passé, présent, avenir ? in *Futuribles. Analyse et perspective n° 234*.

Cordellier, S et Doutaut, F (éds), (1996) : *La fin du Tiers-Monde?*, Paris La Découverte, Les dossiers de l'état du monde.

De Heusch, L, (1971) : Possession et chamanisme in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, éditions Gallimard.

Delcroix, F et Fauroux, E, (1994) : Les racines cérémonielles du clientélisme et du pouvoir local dans les villages Sakalava du Menabe in *Omalý sy anio n°33-36*, université de Madagascar.

Dufour, C, (2000) : *Position sociale et position spatiale des Mainty à Antananarivo. Indicateurs des survivances de l'esclavage en Imerina*, mémoire de maîtrise, université de Lille 1.

Dumont, L, (1997) : *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

Durkheim, E, (1993) : *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadriga/ PUF.

Enquête socio-économique sur les communautés de pêcheurs traditionnels dans la région de Morondava (Belo/Tsiribihina – Belo/mer), (décembre 1997), Ministère de la pêche et des ressources halieutiques, direction de la pêche et des ressources halieutiques. Programme sectoriel pêche (Pnud/Fao – Mag/97 – 002).

Fiéloux, M et Lombard, J, (1995) : Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) in *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « connaissances des hommes »

Fontenelle, G, Le Roch, Y et Rasolonjatovo, (mai 1998) : *Conflits entre pêcheurs industriels et pêcheurs traditionnels/artisanaux : origines, manifestations et conditions de leur résolution. Perspectives pour une meilleur gestion des crevettes à Madagascar*, édition école nationale supérieure agronomique de Rennes. Laboratoire Halieutique.

Gaillard, G, (1997) : *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Paris, Armand Colin, coll. Cursus.

Geertz, C, (1996) : *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, éditions métailié.

Goedefroit, S, (1997) : *L'impact du développement de la pêche artisanale sur les formations socio-territoriales locales : un exemple emprunté à la côte ouest de Madagascar*.

Guichaoua, A et Goussault, Y (1993) : *Sciences sociales et développement*, Paris, Armand Colin édition, collection Cursus.

Kent, R K, (1983-84) : Royal possession cults in South Africa and Western Madagascar : an exploratory historical comparison of the Shona and the Sakalava in *Omalysy anio* n° 17-18-19-20, Tananarive.

Lalèyê, I-P, Panhuys, H, Verhelst, T et Zaoual, H, (1996) : *Organisations économiques et cultures Africaines. De l'homo oeconomicus à l'homo situs*, Paris, L'Harmattan.

Lavondès, H, (1967) : Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache in *Les cahiers de l'Homme série 6*, Paris, Mouton & co

Lévi-Stauss, C, (1950) : *Introduction aux Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

Lévi-Strauss, C, (1974) : *Introduction à Anthropologie structurale*, Paris, Plon, presses Pocket.

Leymarie, P, (juillet 2001) : Espoirs et soupçons dans la grande île. Vent d'autonomie sur les provinces malgaches in *Le monde diplomatique* n° 568.

Mauss, M, (1923-1924) : Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques in *L'année sociologique*.

Meillassoux, C, (1998) : *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF.

Poirier, C, (1953) : Le damier ethnique du pays côtier Sakalava in *Bulletin de l'académie malgache XXXI*, Tananarive.

Profita, P, (1967) : Pour une révision du concept de Fady malagasy en ethnologie in *Bulletin de l'académie malgache* n° 45, volumes 1 et 2.

Profita, P, (1974) : Les fady ou tabous malgaches et leur incidences militaires in *Bulletin de l'académie malgache* tome 52/1-2.

Russillon, R, (1912) : *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves du Menabe – Le Tromba*, Paris, librairie Alphonse Picard et fils

Schlemmer, B, (1983) : La domination royale au Menabe. Détournement colonial, survivance et décomposition in *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, édition Karthala.

L'étude intitulée « Réactions des communautés villageoises aux projets de développement » s'intéresse aux réponses des populations confrontées à la modification de leur milieu de vie induite par l'implantation de projets de développement dans leur région. Madagascar offre un terrain de recherche particulièrement intéressant pour aborder cette problématique. En effet, tant la conjoncture internationale que les orientations politiques récemment adoptées par ce pays favorisent la mise en place de nombreux projets de développement décentralisés : appui au secteur privé (valorisation de ressources naturelles) et projets de protection des espèces et des espaces (sanctuarisation, classement des forêts primaires, etc). Or, on constate aujourd'hui que nombre de projets industriels portant sur l'exploitation récente de ces ressources (pierre précieuse, algue, crevette, sel) se concentre essentiellement dans des régions rurales jusqu'alors relativement « isolées ». Cette occurrence peut exacerber les réactions des populations en place. Des « freins », des « blocages » sont alors évoqués pour rendre compte de cette réactivité locale qui peut parfois conduire à l'abandon de certains projets. Le Menabe illustre parfaitement cette problématique par la concentration de projets de grande ampleur et par la réactivité particulière de sa population.

Je propose une approche locale de ce phénomène basée sur une recherche de terrain afin de comprendre les différents modes de réactions (discours, pratiques, possession religieuse) des communautés villageoises. Ceci m'amènera à analyser la dynamique de ces sociétés « traditionnelles », notamment à travers les catégories de pensée du monde du développement. Cette recherche a le soutien scientifique de l'unité de recherche 026 « Patrimoine et Territoire » de l'IRD et le soutien financier de l'Institut Français de la Biodiversité ainsi que de l'Université des Sciences et Technologies de Lille.

Mots-clés : Développement local, « blocages » et « freins » culturels au développement, possession religieuse, Madagascar.