

Bernard Moizo
Mission Ird
BP 5992
Vientiane
Laos

Perceptions et usages de la forêt en pays bara (Madagascar)

Alors que, par le passé, la relation au milieu forestier, espace sacré, se fondait sur une gestion collective à long terme de ressources qui semblaient inépuisables aux hommes, aujourd'hui, une autre logique prévaut : s'enrichir au plus vite aux dépens de la forêt, dernier espace à conquérir. À partir d'une approche diachronique de ces phénomènes, cet article propose une réflexion sur les contradictions actuelles, qui émergent, entre perceptions et usages.



Village de bûcherons migrants qui fabriquent et vendent du charbon de bois et du bois de construction exclusivement destinés à la consommation citadine de Tuléar, ville distante de 40 km.

A village of migrant loggers who sell charcoal and construction timber exclusively to city-dwellers in Tulear, 40 km away.

Photo © Ird, B. Moizo.

RÉSUMÉ

PERCEPTIONS ET USAGES DE LA FORÊT EN PAYS BARA (MADAGASCAR)

Dans le passé, la forêt avait partout à Madagascar une place à part. À la fois symbole de la générosité et de la toute-puissance d'un Dieu créateur, et considérée comme une inépuisable réserve de multiples ressources, c'était aussi un milieu craint et redouté. Depuis une trentaine d'années, dans la région sud-ouest, la dégradation de la forêt s'accélère, en raison de la récente péjoration des conditions climatiques et de l'afflux des migrants qui en a résulté. L'immigration rurale, phénomène ancien et structurel, s'est amplifiée dans la période récente, et l'extension des défrichements y est spectaculaire et largement incontrôlée. La forêt, sollicitée à divers titres, se trouve de plus en plus dégradée et morcelée. L'agriculture sur brûlis, la fabrication de charbon de bois, la commercialisation de produits ligneux, les prélèvements abusifs de produits non ligneux et les feux de brousse sont des activités associées au temps court et à l'individu. Même si ces activités sont le fait de groupes sociaux et non d'individualités, elles visent à l'enrichissement à court terme. Cette nouvelle relation au milieu forestier constitue une contradiction de fond avec les attitudes anciennes fondées sur la gestion collective, le long terme et les prélèvements raisonnés. À partir d'une approche diachronique de ces phénomènes, cet article propose une réflexion sur les contradictions actuelles qui émergent entre perceptions et usages.

Mots-clés : déforestation, dynamique sociale, perception du milieu, relation migrants-autochtones, acteur rural, Madagascar.

ABSTRACT

PERCEPTIONS AND USES OF FORESTS AMONG THE BARA (MADAGASCAR)

In the past, forests in Madagascar always held a special significance. They symbolised the generosity and the omnipotence of the creating deity and were seen as an inexhaustible source of vital supplies, but they were also feared. In the last thirty years, forest loss has been accelerating throughout the south-west of the country with recent climatic disruption and the resulting influx of migrants. Rural immigration, which is both ancient and structural, has been increasing in recent times, resulting in spectacular and largely uncontrolled forest clearing. Forests are being exploited in many ways and becoming increasingly fragmented and degraded. Slash-and-burn cultivation, charcoal making, trade in wood products, excessive harvesting of non-wood products and bush fires are all associated with short-term, individualistic wealth-creation strategies, even though they are all group, not individual, activities. This new way of relating to the forest environment is fundamentally hostile to earlier traditional approaches based on collective management, on a long term view and on reasoned extraction. This article uses a diachronic approach to discuss present-day contradictions between perceptions and uses.

Keywords: deforestation, social dynamics, perceptions of the forest environment, migrant-indigenous relations, rural stakeholders, Madagascar.

RESUMEN

PERCEPCIONES Y USOS DEL BOSQUE EN LA REGIÓN BARA (MADAGASCAR)

Antiguamente, el bosque ocupaba un lugar especial en todo Madagascar. Era, a la vez, símbolo de la generosidad y el poder supremo de un dios creador y se consideraba como una inagotable reserva de múltiples recursos, era también un espacio respetado y temido. Desde hace aproximadamente treinta años, la degradación del bosque se acelera en la región sudoeste debido al reciente empeoramiento de las condiciones climáticas y a la afluencia de emigrantes que esto produjo. La inmigración rural, fenómeno antiguo y estructural, se incrementó en los últimos años y la expansión del desmonte es espectacular y, en buena medida, carente de control. El bosque, víctima de diferentes presiones antrópicas, se encuentra cada vez más degradado y fragmentado. La agricultura de tala y quema, la fabricación de carbón de madera, la comercialización de productos madereros, las extracciones abusivas de productos no madereros y los incendios de matorral son actividades asociadas a un tiempo corto y al individuo, aunque estén realizadas por grupos sociales y no por individualidades, ya que buscan el enriquecimiento a corto plazo. Esta nueva relación con el medio forestal constituye una contradicción de fondo con las viejas costumbres basadas en el manejo colectivo, el largo plazo y las extracciones controladas. A partir de un enfoque diacrónico de estos fenómenos, este artículo propone una reflexión sobre las actuales contradicciones que surgen entre percepción y usos.

Palabras clave: deforestación, dinámica social, percepción del medio, relación emigrantes-autóctonos, actor rural, Madagascar.

Le sud-ouest de Madagascar et la déforestation

On observe, dans l'ensemble des régions ouest et sud-ouest de Madagascar, de grandes similitudes, au sein des différents groupes sociaux en présence, dans leurs perceptions et les différentes utilisations des milieux naturels, en particulier de la forêt, par les populations autochtones et migrantes (TAILLADE, 1997 ; MOIZO, 1997). Les populations autochtones, ou considérées comme telles, sont des agro-éleveurs (Bara et Sakalava), pour lesquels la forêt avait une place économique marginale, sans pour autant être négligeable, qui contrastait avec la forte connotation symbolique et sacrée de ce milieu. Il existait, chez les Sakalava et les Bara, une certaine uniformité sur le plan des représentations et des perceptions liées à la sylvie, à la fois sur son origine divine, sur l'abondance des ressources, considérées comme inépuisables, sur les précautions à prendre avant d'y pénétrer, les règles d'accès à ce milieu et l'utilisation des divers produits (FAUROUX, 1997). D'une manière générale, il est établi que les règles d'accès privilégiaient les populations locales, lesquelles, dans tous les cas, servaient d'intermédiaires pour les autres, que les usages étaient collectifs et que les prélèvements autorisés de la faune, des ligneux et autres ressources s'effectuaient dans une perspective à long terme. Il s'agit là du système qui prévalait au début du siècle ; il s'est considérablement dégradé et fragilisé, au point que les forêts sèches de l'ensemble méridional malgache sont à présent extrêmement menacées et les conflits sociaux autour de l'accès et de l'usage des ressources forestières de plus en plus nombreux.

La déforestation est un phénomène ancien à Madagascar, mais dans le passé elle correspondait à une humanisation des paysages et du milieu¹. L'aménagement d'un territoire (transmis par les ancêtres à la

communauté villageoise) en terroir permet un renforcement des liens entre les humains et leurs référents, mythiques ou réels, via les activités cérémonielles ostentatoires (sacrifices de zébus, offrandes des prémices ou d'une partie de la récolte). On pourrait dire, sans risquer de la caricaturer, que la « socialisation » sur le long terme de l'environnement par la collectivité a permis, à Madagascar, de préserver pendant longtemps une harmonie entre les hommes et les ressources, d'une part, la collectivité et

ses croyances, de l'autre. Ainsi, dans le Sud-Ouest malgache, ce sont les troupeaux de zébus, hérités des ancêtres et qui leur seront sacrifiés lors des cérémonies lignagères, qui pâturent sur d'immenses zones de savane, sans doute aménagées par les hommes, pour la plupart.

¹ La gestion de l'arbre dans les forêts d'eucalyptus du pays betsileo, tout comme l'aménagement des rizières dans l'Imerina sont des modèles de gestion du milieu à long terme, alors qu'au départ il y a sans doute eu déforestation massive dans les deux cas.



Scieurs de planches d'eucalyptus. Andina, pays betsileo.
Sawing eucalyptus planks. Andina, Betsileo region.
Photo © Ird, B. Moizo.



Zone de riziculture irriguée d'un village bara en limite de forêt Vohibasia. Faible population et surface rizicole suffisante, donc une pression anthropique très faible sur la forêt, qui n'est pas défrichée. Sihanamena.

Irrigated paddy fields around a Bara village adjacent to the Vohibasia forest. The rice-growing area is enough to feed the sparse population, so human pressure is low and the forest has not been cleared. Sihanamena.

Photo © Ird, B. Moizo.

Parmi les différents types de milieux, la forêt avait partout à Madagascar une place privilégiée. Symbole de la générosité et de la toute-puissance d'un dieu créateur, considérée par toutes les populations de la Grande Ile comme une inépuisable réserve de multiples ressources, c'est aussi un milieu redouté : habitat préféré des esprits et refuge de nombreuses créatures prêtes à châtier celui qui s'y aventure sans s'être annoncé. L'aménagement et l'utilisation du milieu forestier sont anciens à Madagascar². Ces activités ont toujours été menées et contrôlées par la collectivité. Ce n'est que récemment que des formes abusives d'utilisation individuelle du milieu forestier sont apparues, pour être toutes regroupées sous le terme générique et parfois impropre de déforestation.

Dans le sud-ouest, la dégradation de la forêt s'accélère, en raison de la récente détérioration des conditions climatiques et de l'afflux des migrants qui en a résulté. L'immigration rurale, phénomène ancien et structurel, s'est amplifiée dans la

période récente, et l'extension des défrichements y est spectaculaire et largement incontrôlée. La forêt, sollicitée à divers titres, se trouve de plus en plus dégradée et morcelée. L'agriculture sur brûlis, la fabrication de charbon de bois, la commercialisation de produits ligneux, les prélèvements abusifs de produits non ligneux et les feux de brousse sont des activités associées au temps court et à l'individu, même si elles sont le fait de groupes sociaux et non d'individualités, car elles visent à l'enrichissement à court terme.

Nous allons voir à présent comment la forêt est passée, en pays bara, de ce statut de milieu sacré à l'état de milieu menacé, d'un milieu collectif à un milieu individualisé, d'une exploitation mesurée à des usages abusifs, d'une protection à un accès libre. Pour ce faire, il est indispensable de rappeler ce que représente la forêt pour les populations bara, tant du point de vue de sa perception que de son accès et de ses usages, avant de conclure sur la situation actuelle.

Les Bara et la forêt

Pour les Bara, comme pour beaucoup de sociétés ne vivant pas en permanence dans ce milieu, la forêt est un espace situé à la limite du monde « humain ». Ce dernier est formé de cinq cercles concentriques, de plus en plus larges : le palais du roi (symbolisé dans les villages par la maison de l'aîné du clan fondateur) est au centre du premier puis viennent, dans l'ordre, le village, les champs et pâturages, la brousse et enfin la forêt (Rossi, 1987). Trois mondes se superposent : le monde terrestre est celui des humains, celui « sous la terre » appartient pour partie aux forces surnaturelles et pour l'autre aux défunts du groupe, celui du « ciel » est le domaine des divinités. Dans cette perception du monde qui distingue trois niveaux, la forêt est à la limite du monde terrestre et du monde souterrain. C'est le lieu privilégié des *helo* ou esprits, qui sont les intermédiaires entre dieux et humains. Ils ont le pouvoir de posséder les humains et plus particulièrement les femmes. C'est peut-être pourquoi la forêt est souvent associée au monde féminin, celui d'avant la société des hommes (FAUBLÉE, 1954 a et b). Du fait que des esprits peuplent la forêt, de nombreuses règles et interdits sont à respecter quand les hommes y évoluent, prélèvent des produits ligneux et/ou non ligneux. Quand les *helo* se manifestent, suite à une agression humaine sur la forêt, les Bara, intermédiaires entre les divinités du territoire et les autres humains, doivent accomplir un certain nombre de rites afin de les apaiser (FAUROUX, 1992), et rétablir l'harmonie entre humains et esprits, d'une part, et entre monde humanisé et forêt, de l'autre.

Dans cette région, les Bara, considérés comme la population autochtone³, sont responsables de toutes les actions humaines sur le milieu forestier et leur position d'intermédiaires entre les esprits et les

² Ces activités ont sans doute été moins perceptibles dans les régions où les groupes sociaux accordaient un rôle sacré et/ou dangereux à la forêt (voir à ce sujet Moizo et al., 1996).

³ Les Bara ne sont en fait arrivés dans cette région que vers le milieu du XVII^e siècle et ils ont graduellement supplanté les Massikoro qui les y avaient précédés (MICHEL, 1957).

La forêt : un monde d'esprits

autres hommes leur confère le statut privilégié de *tompontany* (souvent traduit par « maîtres de la terre »). En principe, ceux qui le possèdent peuvent tout contrôler dans leur territoire. Ainsi, dans les deux villages pionniers de la région, un lien privilégié de ce type existe entre les Bara, maîtres de la terre, et les *helo*, maîtres de la nature (FAUBLEE, 1954 a).

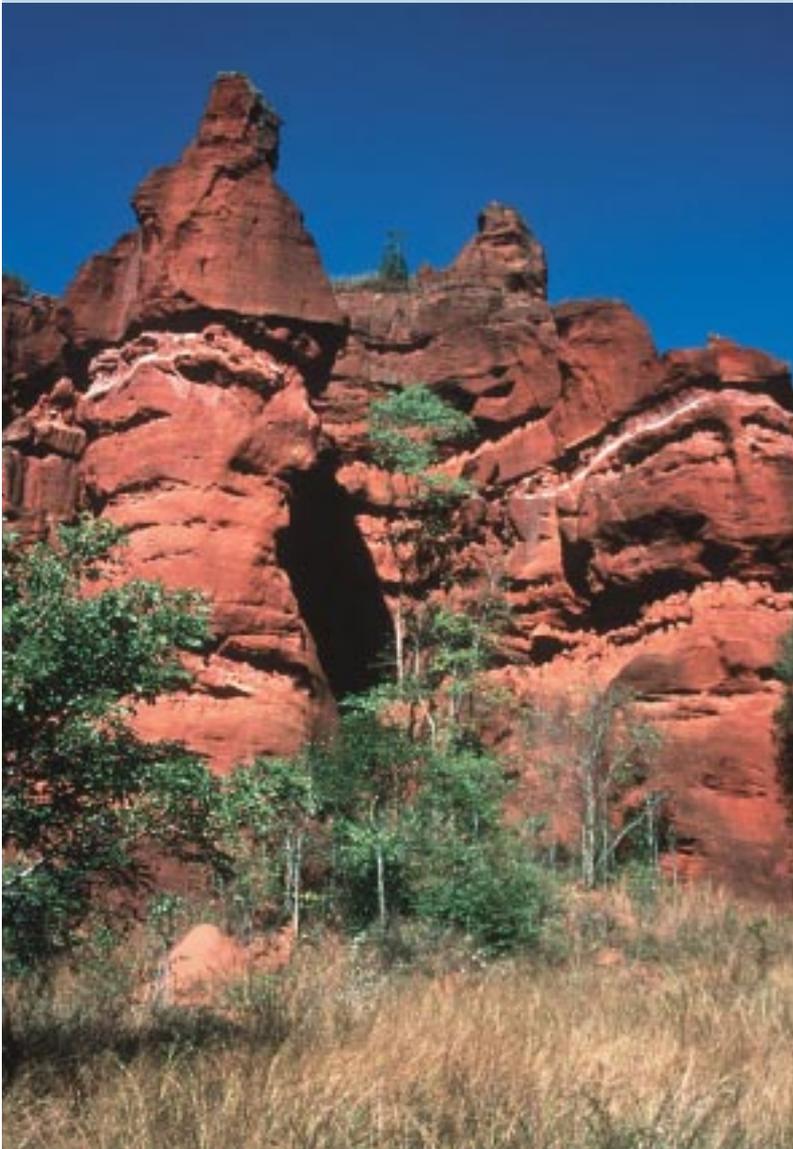
La nature est peuplée de nombreux types d'esprits : ceux demeurant à proximité des grands arbres, ceux vivant dans l'eau ou dans des grottes. Tous les endroits connus pour abriter des esprits sont sacrés et leur fréquentation s'accompagne du respect d'interdits. Selon un *ombiasy*, devin guérisseur, d'un village bara, proche d'une forêt sacrée abritant de

nombreux esprits, identifiés, nommés et connus de tous, les hommes se doivent de respecter les lieux où vivent ces esprits. Il ne connaît pas réellement les circonstances des manifestations des esprits, mais c'est toujours pour une raison grave, liée à une rupture de l'harmonie entre les esprits et les hommes au sein d'un territoire. Les apparences que prennent les esprits, quand ils se manifestent, sont secondaires. Ce qu'il faut retenir, c'est que, pour les Bara, ils jouent un rôle, qui leur a été donné par Dieu (*Zanahary*), de contrôle et de protection de tout ce qui existe en forêt : tous sont considérés comme *tompon ala* ou maîtres de la forêt⁴. Les Bara affirment qu'aujourd'hui la forêt abrite trois sortes d'esprits : les *helo*, qui sont les plus anciens, les *angatany* ou *angatsy*, qui sont de nouveaux esprits (ils seraient apparus récemment), enfin les *kokolampo*, qui sont des esprits venus de l'Androy (extrême sud de Madagascar)⁵. Il convient d'y ajouter diverses créatures hybrides, mi-humaines mi-spirituelles, dont les plus connues dans la région sont les *omba*.

Les *ombiasy* de la région insistent sur l'aspect délicat des relations actuelles entre humains et esprits de la forêt. Les premiers sont de plus en plus nombreux et dispersés, alors que les seconds voient leurs lieux de résidence disparaître suite aux actions destructrices des hommes. Les risques de conflit entre humains et esprits sont à présent plus nombreux, surtout si des migrants vivent dans des villages bara et utilisent les pâturages villageois sans y avoir un droit d'accès réel, ou s'ils pratiquent l'essartage en forêt. Quand un village se crée, cela

Canyon sanctuaire pour les Bara. Sépulture des rois bara zafimaneli, clan royal du XIX^e siècle. Les cercueils sont placés dans les anfractuosités rocheuses des falaises. Vohimena.

Bara sanctuary. The canyon is a burial place for the royal Zafimaneli clan of the 19th century, whose coffins were placed in crevices in the cliffs. Vohimena.
Photo © Ird, B. Moizo.



⁴ Sur la relation complexe, aujourd'hui mise à mal, entre environnement et tradition malgache, voir la bonne synthèse de LUPU (1995).

⁵ Les manifestations des *kokolampo* coïncident avec l'avancée des cultures sèches pratiquées en forêt par les migrants, le plus souvent des Tandroy. Il est intéressant de noter que les esprits locaux cèdent petit à petit le terrain forestier aux esprits tandroy, tout comme les populations locales sont progressivement supplantées par les migrantes.



Repiquage du riz de saison chaude. Au fond de la vallée, mise en boue avec du bétail. Les pépinières sont dans les parcelles les plus hautes.

Planting out hot season rice. Oxen are being used to flood the valley bottom with mud. The nurseries are in the higher plots.

Photo © Ird, B. Moizo.

suppose une relation de type « contrat » entre les villageois et certaines divinités de l'espace sylvicole du territoire. Il y a tolérance, respect mutuel et harmonie tant que les interdits, ou *fady*, du groupe autochtone ou dominant sont respectés. Les populations autochtones intermédiaires avec les esprits, qui les ont précédés, sont garantes du maintien du « contrat » passé lors de la création des villages et donc responsables vis-à-vis des esprits de la conduite de l'ensemble des hommes évoluant sur le territoire. Comme c'est souvent le cas, le danger est localisé à l'extérieur du groupe, il vient de l'altérité ; c'est pourquoi il est important de contrôler les migrants et d'empêcher leur enrichissement. Un des moyens, pour un groupe, d'acquiescer le statut d'autochtone dans un territoire est d'y enterrer ses morts, car la notion de *tompontany* doit être prise dans les deux sens : la terre appartient à un homme, et ce dernier lui appartient en retour. C'est pourquoi l'installation de sépultures en forêt est un mode d'appropriation symbolique et sociale de ce milieu.

Les sépultures en forêt

Quand les premiers Bara, sous la conduite d'un leader resté célèbre, ont conquis de haute lutte la région face aux Sakalava et surtout aux Masikoro (MICHEL, 1957), ils s'installèrent progressivement autour d'Ankazoabo, qui allait devenir plus tard la capitale régionale de ce royaume bara connu sous le nom d'Imamono. La principale raison avancée à la conquête bara est la recherche de pâturages. Il est, cependant, à noter que la plupart des plus anciens villages ont été établis à proximité des massifs forestiers. Il incombait alors à l'aîné du clan fondateur, le plus souvent un *mpisoro*, c'est-à-dire leader cérémoniel du clan ou du lignage, de fixer par divers procédés divinatoires les modalités du « contrat » (tabous, interdits, règles sociales, cérémonies et rites) entre les esprits de la forêt et les humains. Aujourd'hui, tous ces villages ou presque ont disparu, il n'en existe plus de traces matérielles, mais les empla-

cements en sont connus et respectés, tout comme ceux d'anciennes sépultures qui commémorent la prise de possession de ce territoire par les Bara. Ces sépultures sont situées dans certaines parties de forêt sacrée, à proximité des villages pionniers.

Tout comme la forêt est en dehors du monde des hommes au sens social, les femmes bara de lignée royale qui meurent sans avoir procréé sont enterrées en forêt. En quelque sorte, elles n'ont pas été intégrées au monde social, celui contrôlé par les hommes, et retournent donc à celui de leur origine : la forêt. La présence de ces sépultures en forêt marque la revendication du titre de *tompontany* sur le territoire, mais sert aussi à protéger certaines parties de forêt où il n'y avait ni esprits, ni créatures hybrides, qui sont devenues *alafaly* (forêt sacrée) du fait des sépultures. Dans le contexte contemporain, il est à signaler que des migrants sédentarisés dans des territoires contrôlés par d'autres choisissent d'enterrer leurs défunts sur les emplacements des premières parcelles de forêt qu'ils ont défrichées.

La forêt et les échanges économico-cérémoniels

Dans le passé, la forêt occupait une place marginale dans le système économique des Bara, fondé presque exclusivement sur l'élevage extensif (RANDRIANANTENAINA, 1995). De nos jours, la forêt représente une source de compléments alimentaires importante en produits de cueillette et, à un moindre degré, de chasse. D'une manière générale, tous les produits de la forêt sont préparés et consommés au village. Ceux qui ne nécessitent pas de préparation ou de cuisson doivent être consommés en forêt et ne peuvent être ramenés au village. De même, les animaux chassés peuvent être consommés par les villageois mais, en principe, ne doivent pas être revendus.

La perception économique de la forêt des Bara correspond à une réserve « inépuisable » (FAUROUX, 1997) de bois de construction pour les maisons, divers ustensiles, les charrettes, les parcs à bœufs et surtout, par son aspect symbolique, la confection de cercueils. Chaque essence a un usage ou une fonction et il serait inconcevable, même dans le contexte contemporain où certaines sont devenues rares, d'en utiliser une pour un usage différent. Du temps de l'apogée du royaume bara, il était dégradant pour un Bara de consommer des produits de la forêt ; on disait alors que « les hommes [les Bara donc] ne sont pas des sangliers ». Les produits forestiers étaient réservés aux clans roturiers et aux migrants. Avant, la forêt était respectée surtout parce qu'on craignait les esprits qui étaient nombreux, aujourd'hui il n'en existe plus et le respect de la forêt a disparu avec eux. Cela vient du fait que les relations d'échange entre les hommes et la forêt, donc indirectement avec les esprits, sont d'une nature autre que par le passé. Les Bara ont toujours

perçu les prélèvements effectués dans la forêt comme une forme d'échanges économiques et cérémoniels entre les hommes et ce milieu.

Dans le passé, les pressions anthropiques sur le milieu forestier étaient minimales et ponctuelles. Cette utilisation du milieu procédait du pacte entre les *tompontany* et les divinités du territoire. Certains produits

issus de la forêt étaient prélevés par les hommes, puis préparés au village, selon des rites et une procédure déterminés par les aînés du clan fondateur, pour être ensuite offerts aux divinités de la forêt. Ces produits dont l'origine était la forêt y retournaient après être passés dans le monde des hommes (RUUD, 1960 ; FAUROUX, 1989 ; RANDRIANANTENAINA, 1995).

Tombeau mahafale, orné de plusieurs *aloalo* et des bucranes des zébus sacrifiés lors des funérailles. Signe d'une ancienne présence mahafale dans cette zone colonisée ensuite par les Tandroy.

A Mahafale tomb decorated with several aloalo and the skull and horns of zebu cattle sacrificed during the funerals, indicating early Mahafale settlements in an area that was later colonised by the Tandroy.

Photo © Ird, B. Moizo.



Du fait de sa connotation sacrée, surnaturelle et spirituelle, la forêt est pour les Bara un lieu privilégié d'échanges cérémoniels. Pour confectionner le *togni*, charme protecteur, qui marque le premier emplacement du village, les hommes du clan fondateur prélevaient une branche d'un des plus hauts arbres dans la partie la plus dense de la forêt, une autre sur un ligneux situé sur le point le plus élevé du territoire, une troisième, plus grosse, était évidée pour recevoir les deux précédentes ainsi que des charmes appropriés, et le tout était enterré au coin nord-est du village. Il en était de même pour les charmes destinés à protéger les parcs à bœufs. Une infime partie de la forêt servait ainsi de protection au bien le plus cher des Bara : leurs zébus. Le charme avait pour fonction de protéger et d'accroître le troupeau (FIELOUX, RAKOTO-

MALALA, 1987) ; en échange, des zébus étaient offerts en sacrifice aux esprits de la forêt.

La nature des relations d'échanges cérémoniels entre un petit groupe d'hommes, agissant comme médiateurs, et des entités spirituelles ou divines de la forêt a profondément changé. Ceux qui, dans le passé, avaient le monopole de ces fonctions l'ont perdu pour des causes multiples et complexes. À présent, leurs descendants rationalisent cet état de fait en affirmant que les esprits ont quitté la sylvie ; c'est pourquoi les étrangers au territoire (migrants, Européens) peuvent tout se permettre. Face à l'avancée des migrants en forêt, les autochtones bara répondent en y gardant leurs troupeaux, afin d'occuper l'espace et tenter de conserver le caractère sacré de la sylvie, car, selon les éleveurs bara, les grands troupeaux attirent toujours des esprits qui séjournent auprès d'eux.

La forêt : un immense parc à bœufs

Le système économique des Bara est fondé sur l'élevage extensif, dans lequel l'utilisation de pâturages forestiers est d'introduction récente dans la zone, sans doute guère plus de trente ou quarante ans (FAUROUX *et al.*, 1987). Dans le passé, la forêt servait surtout à cacher les bœufs en cas de raids de groupes voisins ou de clans ennemis. Du fait des nombreux esprits qui l'habitaient et du danger potentiel que représentait la forêt pour les humains, on pensait que les bœufs y étaient à l'abri. Aujourd'hui, la plupart des éleveurs bara mettent leurs bœufs en forêt car, selon eux, c'est la protection la plus efficace contre les vols⁶. Il y a une volonté de

⁶ Il est en effet plus difficile de conduire un troupeau de bœufs volés en forêt, où les bêtes se dispersent, que dans des espaces de savane dégagés où les bêtes volées restent groupées et progressent plus rapidement.



Seuls quelques gros arbres résistent aux feux répétés et subsistent tant bien que mal sur des sols qui s'appauvrissent.

Only a few large trees have survived repeated forest fires and are still hanging on in increasingly depleted soils.

Photo © Ird, B. Moizo.

Battage des arachides ; séchage sur feuilles de palmier (*Bismarkia nobilis*). Ankaboka Bara.
Flailing groundnuts after drying on palm leaves (Bismarkia nobilis). Ankaboka Bara.

Photo © Ird, B. Moizo.



Forêt et humains : de la protection à la destruction

la part des Bara de bloquer l'accès à la forêt en l'incluant dans les terrains de parcours pour en faire une zone de pâturage des éleveurs, afin qu'elle ne soit plus un espace accessible aux migrants agriculteurs.

Cette pratique s'est surtout développée dans les grands massifs forestiers dont les lisières jouxtaient des zones de savane traditionnellement utilisées comme pâturage par les Bara. Dans une certaine mesure, on peut dire que les esprits, qui à présent ont déserté la forêt, ont été remplacés par les bœufs. La forêt a aussi un autre rôle : c'est un lieu d'échange et de recel des bœufs volés (REJELA, 1987). On pourrait donc penser que là où se trouvent les bœufs des grands éleveurs, il y a pour eux tout intérêt à ce que la forêt reste intacte, ce qui est souvent vérifié sur le terrain.

Le fait que certains grands massifs forestiers se trouvent dans le territoire de grands éleveurs bara a permis qu'ils soient mieux protégés que d'autres des fortes pressions anthropiques actuelles (agriculture sur brûlis, exploitation illégale, prélèvements abusifs des ligneux, fabrication de charbon de bois). Du temps de l'apogée des rois bara, cette protection était efficace grâce aux esprits, aux tombeaux, et à la relation privilégiée entre les *tompontany* et les esprits de la surnature ; à présent, elle se fait à travers les zébus, dont la présence marque l'appropriation foncière et le nouveau rôle économique de ce milieu.

Les Bara ont pendant longtemps assumé le rôle de protecteur de la forêt, grâce à leur statut de *tompontany* qui leur permettait d'en contrôler l'accès pour d'autres groupes d'origines diverses et d'y limiter les prélèvements et l'extension de l'agriculture sur brûlis, tout en retirant des bénéfices matériels : accroissement du troupeau, pourcentage prélevé sur les récoltes des migrants, extension des réseaux d'alliance et de clientèle. À présent, tout le monde est conscient que les ressources du milieu forestier, jadis perçues comme inépuisables, sont moins abondantes et longues à se renouveler. Malheureusement, cette prise de conscience ne s'accompagne pas d'une diminution des pressions anthropiques sur la sylvie, qui sont, au contraire, aujourd'hui de plus en plus fortes. Les *tompontany* accusent la colonisation, les exploitants forestiers et les diverses sociétés pétrolières d'être à l'origine de cet état de fait : ils se sont attaqués à la forêt d'une manière brutale, sans prendre en compte les modalités d'accès et les règles d'usage propres à ce milieu, et surtout sans en référer aux Bara. Cette attitude a dérangé les esprits et autres éléments de la surnature qui, pour se venger des Bara ayant mal assumé leur rôle, leur ont retiré leur protection en quittant la forêt. C'est pourquoi, à présent, la forêt est quasi libre d'accès.

Maison traditionnelle bara avec cuisine attenante. Province de Tuléar.
Traditional Bara house with its adjoining kitchen. Tulear Province.
Photo © Ird, B. Moizo.



Battage du riz après séchage à proximité du village. Le paddy sera ensaché sur place, le chaume servira à nourrir le bétail, puis sera amené au village.
Flailing rice after drying near the village. The rice is then bagged on the spot. The straw will be used to feed animals and the remainder brought to the village for thatch.
Photo © Ird, B. Moizo.

En pays bara, les migrants ont, dans un premier temps, assumé un rôle identique à celui des clans bara inférieurs, des riziculteurs installés par les clans royaux dans les zones de bas-fond, dont les villages sont situés à la limite des zones de pâturage et de la forêt. Ce rôle consiste à protéger l'accès aux pâturages et à surveiller la lisière de la forêt (vols de zébus, divagation des bêtes, raids d'ennemis). En échange du droit d'installation et de l'accès au foncier, les clans vassaux versaient la moitié de leur récolte aux suzerains bara qui la convertissaient en cheptel bovin. Les Bara avaient, dans leur majorité, fait le jeu des colons en facilitant l'installation des migrants tout en les contrôlant⁷. Graduellement, il leur devint difficile, du fait de l'absence d'une reconversion vers l'agro-élevage, de résister au dynamisme économique des migrants, agriculteurs performants et innovateurs, et à leur avancée en milieu forestier (production de charbon de bois, exploitation des ligneux, cultures sèches sur brûlis), secteur de leur territoire que les Bara avait négligé au profit de la protection de leurs zones de pâturage.

⁷ L'appui des Bara Zafimanely aux colons remonte au début du siècle (MAHATSANGA, 1995).

Conclusion

Cette perte du contrôle de l'accès au foncier et des moyens de production a conduit certains Bara, piètres agriculteurs, à pratiquer l'agriculture sur brûlis sur les lisières de petits massifs forestiers. Ils justifient ces pratiques, dégradantes pour le milieu, par de faibles ressources en main-d'œuvre, une mauvaise connaissance technique des pratiques agraires, mais aussi, et surtout, en affirmant leur droit sur le foncier sylvoicole : « Les migrants qui ne sont pas chez eux brûlent la forêt, pourquoi nous qui sommes *tompontany* ne pourrions-nous pas le faire ? » Les Bara cultivent tout le long des lisières des petits et moyens massifs et ils en bloquent ainsi l'accès à de nouveaux migrants.

Cette description, très schématique, des usages et perceptions en pays bara permet de dégager certains paradoxes : l'introduction de l'élevage caprin (animal frappé d'un interdit chez les Bara) par les migrants est un indicateur du fait qu'ils se sentent en position de force ; les transformations dans l'utilisation des différentes composantes du territoire (la forêt est exploitée et cultivée, les pâturages devenant des zones de culture), inconcevables pour les Bara (un pâturage même sans zébu ne peut être cultivé), révèlent un changement global de la mise en valeur de l'espace dans le secteur (pastoralisme pur vers agropastoralisme et agriculture dans des microzones). L'accès au foncier pour les migrants par d'autres moyens (colons, administrations, éleveurs non bara) sanctionne en partie la perte du statut de *tompontany* des Bara, statut que tentent de revendiquer certains groupes migrants pour les terres qu'ils ont mises en valeur, en construisant des tombeaux sur les emplacements des premières zones défrichées. Enfin, la forêt devient un espace où s'expriment les nouveaux enjeux économiques en milieu rural et se matérialisent les tensions et conflits entre populations autochtones et migrantes.

Les acteurs de la déforestation actuelle dans le sud-ouest de Madagascar sont de jeunes hommes qui ne sont pas nécessairement des migrants, mais qui ont tous un même but : s'enrichir au plus vite aux dépens de la forêt, dernier espace à conquérir. Les activités menées à présent en forêt sont individuelles, rémunératrices, dans une perspective à très court terme, c'est-à-dire à l'inverse des relations passées homme-forêt. L'argent généré par les activités dont leurs auteurs savent qu'elles entraînent une dégradation irréversible de ce milieu autrefois respecté est considéré comme « chaud », c'est-à-dire qui ne peut profiter à la collectivité et dont il faut se défaire rapidement (FIELOUX, LOMBARD, 1987). C'est le fruit d'une activité individuelle, sur un temps court, au détriment d'un milieu particulièrement connoté symboliquement : la forêt. Pour le milieu, il en résulte une rupture de l'équilibre écologique et symbolique, et pour les migrants un sentiment de culpabilité (*havo*) plus ou moins prononcé qui empêche d'impliquer le groupe d'origine du migrant en lui donnant les bénéfices, même transformés, des campagnes culturelles⁸.

De plus en plus souvent, les jeunes migrants, pour la plupart célibataires, se tournent vers d'autres marqueurs symbolisant leur réussite économique. Cette compétition s'exprime à travers des critères nouveaux de réussite sociale. Il y a substitution de la réussite individuelle et du profit à court terme, par accumulation de zébus et de biens de consommation modernes achetés grâce à l'addition des réussites individuelles, à l'enrichissement du groupe social pour un objectif sur le long terme. Cette situation entraîne l'éclatement des groupes sociaux migrants dans les zones de migration, mais induit aussi des conflits entre les villages dans les régions d'origine. Ceux-ci se matérialisent par des ruptures entre les segments de clan ou de lignage et leurs sites cérémoniels d'origine, du fait surtout que les migrants sédentarisés ailleurs ne renvoient plus de quoi maintenir les cérémonies lignagères, ce qui a pour conséquence l'éclatement des structures lignagères. Pour pallier ces ruptures, les migrants sédentarisés « créent » de nouveaux sites cérémoniels dans les régions où ils se sont installés en défrichant (c'est-à-dire suite à un acte brutal, individuel et négatif), et non comme autrefois, via

⁸ Les bœufs, les ovins et les caprins achetés avec les bénéfices des ventes du maïs ne sont pas renvoyés dans la région d'origine, contrairement aux pratiques habituelles des migrants installés dans d'autres régions de Madagascar (RÉAU, 1997).

Hutte temporaire de migrant, faite d'écorce de baobab ou *renala* (*Adansonia grandidieri*), construite à proximité des essarts ou des pâturages.

Temporary hut erected by migrants in baobab bark or renala (Adansonia grandidieri), close to forest clearings or pasture.

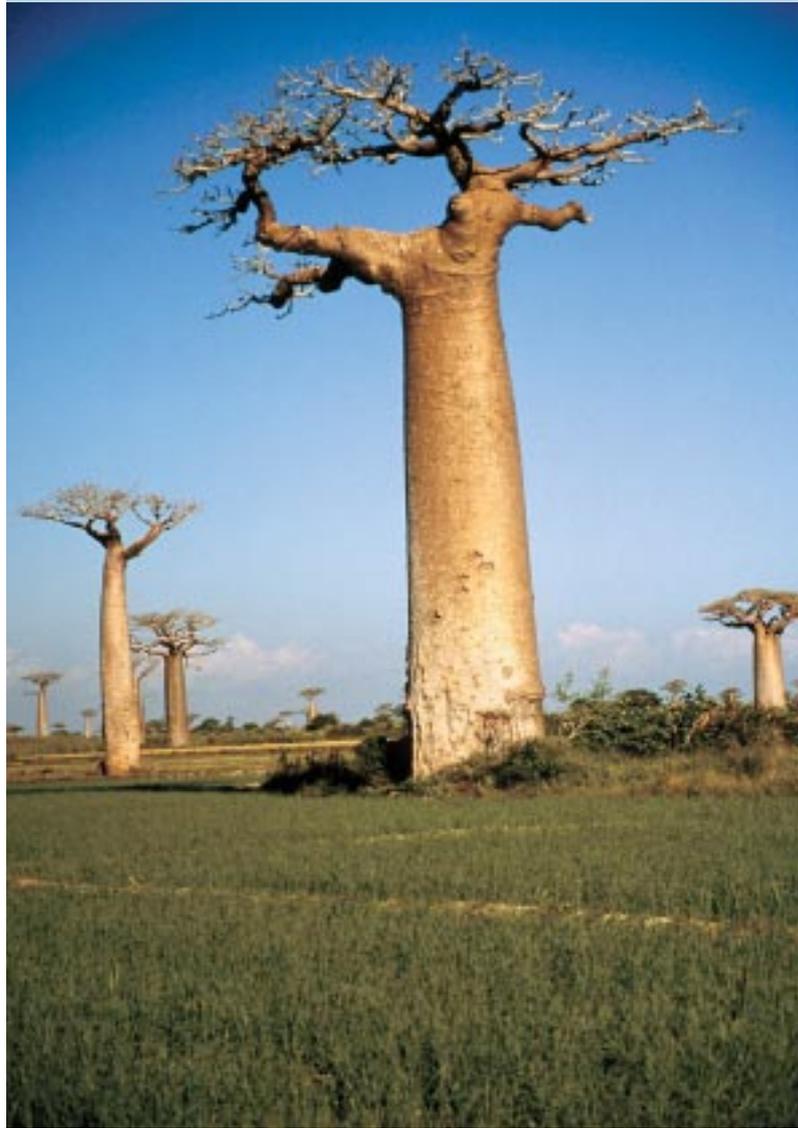
Photo © Ird, B. Moizo.



un pacte entre humains et divinités du territoire (un acte ritualisé, collectif et positif).

Au-delà de l'aspect « court terme » de ces activités qui procurent des revenus immédiats et entraînent très rapidement, dans cette région, une dégradation irréversible du milieu forestier, on note l'émergence de stratégies foncières à long terme, au bénéfice de la collectivité migrante. En effet, les parcelles prises sur la forêt et abandonnées après quelques années sont proposées en métayage à des parents, que les migrants font venir de la région d'origine. L'objectif est double : supplanter numériquement les populations autochtones et les dépasser économiquement. Cette réussite économique se combine avec l'apparition de phénomènes de possession, parmi les nouveaux migrants, par des esprits venant de leur région d'origine qui, eux aussi, ont migré pour « s'installer » dans ces zones défrichées. On peut voir dans ces phénomènes une revendication symbolique et collective d'un espace approprié individuellement.

Dans cette région, la notion de *tompon ala* ou maître de la forêt a complètement disparu et c'est le potentiel des défricheurs pour rentabiliser rapidement le milieu qu'ils ont détruit qui en fait sa valeur, et non plus des connotations symboliques ou socio-religieuses. D'autres massifs forestiers font l'objet d'une exploitation similaire, cette fois par les groupes autochtones. Pour ces derniers, il ne semble pas y avoir de contradiction entre la destruction rapide du milieu forestier, jusque-là relativement bien préservé, et la transformation des revenus générés en cheptel bovin lignager (TESSIER, 1997). La forêt, refuge des esprits, demeure de certains des ancêtres, n'est plus protégée par les *tompontany*, et sa destruction peut dans certains cas profiter aux ancêtres, à travers la constitution de troupeaux qui seront sacrifiés lors de rituels lignagers, ce qui, pour certains Bara, semble préférable à l'enrichissement d'autres hommes : les migrants.



Des baobabs dans les rizières. Dans la plaine de Morondava, les baobabs sont les seuls vestiges de la forêt naturelle qui a été exploitée, défrichée pour les cultures sèches. La zone a été ensuite transformée en rizières irriguées, grâce à la construction d'un canal.

Baobabs in paddy fields. In the Morondava plain, baobabs are the only vestiges left of a natural forest that was first exploited, then cleared to make way for rainfed crops. A canal was later built and the area turned into irrigated paddy fields.

Photo © Ird, B. Moizo.

Il ne semble pas que les préoccupations environnementales ou de durabilité soient actuellement prises en compte ni par les autochtones, ni par les migrants dans leurs modes d'exploitation du milieu. Elles sont plutôt exprimées dans le discours des hommes sur ce milieu, sur les activités qu'ils y pratiquent, et dans la façon dont les contradictions, qui émergent forcément entre les deux,

sont interprétées en logiques individuelles ou collectives. Les destructeurs de la forêt sont toujours les « autres », les jeunes ou les migrants, même si, en fin de compte, les bénéficiaires, financiers ou en termes de statut social, de cette dégradation profitent aux autochtones, lesquels se présentent toujours comme des « protecteurs » de la forêt.

Références bibliographiques

FAUBLÉE J., 1954 a. La cohésion des sociétés Bara. Paris, France, Puf, 160 p.

FAUBLÉE J., 1954 b. Les esprits de la vie à Madagascar. Paris, France, Puf, 140 p.

FAUROUX E. (coordonateur) 1987. Les nouveaux pâturages forestiers de la région de Salary. *In* : Fieloux M., Lombard J. (éd.). Aombe 1, « Élevage et sociétés ». Paris, France, Antananarivo, Madagascar, Orstom/Mrstd, p. 85-133.

D'anciens émigrants, des charrons betsileo, se sont sédentarisés dans ce village. Ils y ont développé le seul centre de fabrication de charrettes de la région. Ici, un charpentier fabrique des éléments de roues. *These Betsileo wainwrights were former emigrants and have settled in the village where they have become the only waggon makers in the region. Here, a carpenter is making parts of a cartwheel.*
Photo © Ird, B. Moizo.



FAUROUX E. (éd.), 1989. Aombe 2, « Le bœuf et le riz dans la vie économique et sociale Sakalava de la vallée de la Maharivo ». Paris, France, Antananarivo, Madagascar, Orstom/Mrstd, 295 p.

FAUROUX E. (éd.), 1992. Le problème de l'attribution des terres aménagées dans le cadre du projet Pnud/Bit/Mmag de Mahaboboka. Tuléar, Madagascar, Era, Cnre/Orstom, 21 p.

FAUROUX E., 1997. Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe. *In* : Lebigre J.-M. (éd.). Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar. Talence, France, université de Bordeaux 3, Cret, coll. « Iles et Archipels », n° 23, p. 7-26.

FIELOUX M., LOMBARD J., 1987. La fête de l'argent ou le « bilo » du coton. *In* : Fieloux M., Lombard J. (éd.). Aombe 1, « Élevage et sociétés ». Paris, France, Antananarivo, Madagascar, Orstom/Mrstd, p. 133-144.

FIELOUX M., RAKOTOMALALA L., 1987. Développement agricole et transformation des territoires pastoraux. *In* : Fieloux M., Lombard J. (éd.). Aombe 1, « Élevage et sociétés ». Paris, France, Antananarivo, Madagascar, Orstom/Mrstd, p. 61-83.

LUPO P., 1995. Tradition et Environnement. Analyse d'une mentalité. Talily, 2 : 69-89.

MAHATSANGA M., 1995. La commercialisation des bovidés dans l'Ibara au début de l'époque coloniale. Talily, 2 : 31-40.

MICHEL L., 1957. Mœurs et coutumes des Bara. Tananarive, Madagascar, Imprimerie officielle, mémoire de l'Académie malgache (XL), 192 p.

MOIZO B., 1997. Des esprits, des tombeaux, du miel et des bœufs : perception et utilisation de la forêt en pays bara Imamono. *In* : Lebigre J.-M. (éd.). Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar. Talence, France, université de Bordeaux 3, Cret, coll. « Iles et Archipels », n° 23, p. 43-66.

MOIZO B., RANDRIAMAROLAZA L. P., ALPHONSE, RAMAROSON G., SAMISOA, 1996. Évaluation du projet « Approche communautaire pour la conservation dans le Sud. Zombitse-Vohibasia » MG 0048 du Wwf, rapport d'évaluation. Antananarivo, Madagascar, Wwf, 60 p.

RANDRIANANTENAINA S., 1995. La forêt à travers la conception Bara. Sakaraha/Antananarivo, Madagascar, Wwf, projet MG 0048, 42 p.

RÉAU B., 1997. Dégradation de l'environnement forestier et réactions paysannes. Les migrants Tandroy dans l'Ouest malgache. Thèse de géographie, université M. de Montaigne - Bordeaux 3, France, 320 p.

REJELA M., 1987. Stratégies de grands éleveurs dans l'Ibara Imamono. Mémoire de maîtrise, département de géographie, université de Tuléar, Madagascar, 145 p.

ROSSI J. DE, 1987. Les récits cosmogoniques Bara. Thèse de doctorat, langues et sciences humaines, université de Montpellier III, France, 2 vol., 444 p. et 231 p.

RUUD J., 1960. Taboo. Oslo, Norvège, Oslo University Press, 326 p.

TAILLADE J., 1997. Les éleveurs Sakalava du Menabe et la forêt. *In* : Lebigre J.-M. (éd.). Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar. Talence, France, université de Bordeaux 3, Cret, coll. « Iles et Archipels », n° 23, p. 67-95.

TESSIER P., 1997. Dynamiques des systèmes d'élevage dans une zone de contact forêt-savane et d'agriculture pionnière du sud-ouest de Madagascar. Mémoire de fin d'études, Dess gestion des systèmes agro-sylvo-pastoraux en zones tropicale, Paris VII/Orstom/Gerem, France, 87 p.

Synopsis

PERCEPTIONS AND USES OF FORESTS AMONG THE BARA (MADAGASCAR)

Bernard MOIZO

Deforestation is not a recent phenomenon in Madagascar, but it has steadily worsened over the last thirty years and is increasingly out of control. Current patterns of deforestation are profoundly hostile to the representations, perceptions, relationships and uses that people in Madagascar entertained in the past. Forests had always held a special significance: they symbolised the generosity and the omnipotence of the creating deities and were seen as an inexhaustible source of vital supplies, but they were also feared. Today, forests have become the “last frontier”, and it is being conquered in an individual, anarchic manner for short-term gain. This article uses a diachronic approach to discuss present-day contradictions between perceptions and uses.

Perceptions and uses in the past

To the Bara, an agro-pastoral people living in south-western Madagascar, and also to many other societies living there on a more temporary basis, forests are areas on the borderline between human and non-human existence. Forests are peopled by spirits of every kind, and many rules and taboos have to be respected when entering them to harvest their fruits. The native populations are responsible for mediating between forest spirits and humans. Theirs is a difficult and vulnerable position because the forest spirits can turn against them if taboos are not respected. Generally speaking, forests were there for collective use, for activities based on a long-term view that would generate benefits in the form of cattle belonging to the clan. Forests were also burial grounds, which strengthened land tenure claims based on their symbolic

importance. In the past, human pressure on the forest environment was minimal and episodic. Uses were governed by a pact between the indigenous population and forest divinities. Forests were also areas where economic and ceremonial exchanges took place. The indigenous population controlled all the activities of migrants to whom they had given permission to settle. All human activities associated with forests therefore benefited indigenous clans and populations.

Structural changes

Profound changes began to appear in Madagascar's migratory dynamics. Previously, only individuals or small groups would migrate, on a temporary basis and under relatively firm control on the part of the local population. Migration became collective and permanent, and migrants began to play a much more dominant role in decisions on settlement and access to land for newcomers. The structure of local inherited powers began to weaken, especially as lineage groups split into units that became increasingly autonomous and distant from the clan's control. Land rights, especially over forests, were no longer as tightly controlled by indigenous populations, who gradually gave ground to the migrants. A corollary to these social changes came in the form of ecological changes and their reinterpretation by indigenous people in accordance with their frustration over their lost hegemony over their region and its migrant population. The latter could exploit the forest and grow wealthy because the protective deities of the Bara no longer helped the former.

The situation today

The main protagonists in the deforestation occurring today in south-western Madagascar are young men who are not necessarily migrants but who all have the same objective: to get rich quickly at the expense of the forest, the last frontier still open to conquest. Forest activities today are undertaken individually, for profit and with a very short term view: in other words their relationships to forests are exactly the opposite of those that held previously. Increasingly, young migrants, most of whom are unmarried, are turning to other symbols of economic success. In this region, the idea of the master of the forest has completely disappeared, and what is valued is the capacity of those who clear forests to make quick profits from the site they destroy. Environmental protection is not seen as an issue. Neither the indigenous population nor the migrants show any concern for sustainability in current patterns of exploitation. Gradually, but irremediably, the forest is being lost, and no viable alternatives seem to be emerging to address what has become a social and ecological crisis.