



UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DEPARTEMENT D'ETUDES CULTURELLES
U.F.R. ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET CULTURELLE

**CONCEPTIONS ET PRATIQUES LIÉES
À LA FORÊT ET À LA FORÊT SACRÉE
CHEZ LES MAHAFALY**

MEMOIRE POUR L'OBTENTION DU DIPLOME DE MAITRISE

PRÉSENTE PAR : Augustin RAKOTOARISON

Membres de jury :

Président : RAFOLO ANDRIANAIVOARIVONY, Professeur

Juge : Lucien RAZANADRAKOTO, Professeur Titulaire

Rapporteur : Lolona N. RAZAFINDRALAMBO, Maître de Conférences

Date de soutenance : 26 novembre 2014

**CONCEPTIONS ET PRATIQUES LIÉES À LA FORêt ET À LA FORêt
SACRÉE CHEZ LES MAHAFALY**

MEMOIRE POUR L'OBTENTION DU DIPLOME DE MAITRISE
PRÉSENTE PAR : Augustin RAKOTOARISON
Sous la direction de Lolona N. RAZAFINDRALAMBO, Maître de Conférences
Date de soutenance : 26 novembre 2014

REMERCIEMENTS

Ce travail de recherche n'aurait jamais vu le jour sans la contribution des nombreuses personnes et institutions. Nos sincères remerciements s'adressent à toutes les personnes qui, de près ou de loin, nous ont aidé à concrétiser cette étude, en particulier :

A Lolona Nathalie RAZAFINDRALAMBO, Maître de Conférences, qui a accepté d'assurer l'encadrement de ce mémoire et à qui nous vouons notre profonde gratitude.

Nous tenons à témoigner toute notre reconnaissance à :

Le Président de Jury : RAFOLO ANDRIANAIVOARIVONY, Professeur

Le Juge : Lucien RAZANADRAKOTO, Professeur Titulaire

qui, malgré les circonstances, ont bien voulu accepter de faire partie des membres du jury.

Nous tenons témoigner notre profonde gratitude au projet CORUS (Coopération pour la Recherche Universitaire et Scientifique) et à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) pour leur soutiens financiers à la réalisation de cette recherche.

Nous adressons nos vifs remerciements à Madame Chantal RADIMILAHY, directeur de l'institut des Civilisations/Musée d'Arts et d'Archéologie (IC/MAA), pour ses nombreux conseils inestimables et son appui dans la réalisation de ce travail.

Enfin, nous remercions toutes les personnes qui ont collaboré avec nous dans l'accomplissement de ce mémoire.

SOMMAIRE

| | |
|------------------------------------|---|
| SOMMAIRE..... | 1 |
| INTRODUCTION GENERALE | 3 |

PARTIE I : L'IMPLANTATION TERRITORIALE DES GROUPES

| | |
|--|----|
| CHAPITRE I : L'ORGANISATION SOCIALE ET TERRITORIALE | 15 |
| 1-Les Mahafaly s'organisent en raza et en lignage tariha..... | 15 |
| 2- Description du territoire : espace non habité et espace habité..... | 19 |
| 3-Les activités rituelles sur le territoire..... | 23 |

| | |
|---|----|
| CHAPITRE II : LES MODALITES D'ACCES AU TERRITOIRE..... | 25 |
| 1-L'appartenance au lignage fondateur..... | 25 |
| 2- L'alliance matrimoniale de migrants avec les lignages fondateurs | 26 |
| 3- La fraternité du sang antehena et la parenté à plaisanterie ziva..... | 28 |

| | |
|---|----|
| CHAPITRE III : LES DELIMITATIONS DU TERRITOIRE | 30 |
| 1-Les activités agricoles | 30 |
| 2-Les activités pastorales | 33 |

PARTIE II : REPRESENTATIONS ET CONCEPTIONS MAHAFALY DE LA FORêt

| | |
|---|----|
| CHAPITRE IV : DESCRIPTION DE LA FORET..... | 40 |
| 1-Définition de la forêt..... | 40 |
| 2-Conception des arbres | 42 |

| | |
|--|-----------|
| CHAPITRE V : LES RELATIONS DES MAHAFALY AVEC LA FORET | 44 |
| 1-Relation entre le village et la forêt..... | 44 |
| 2-La chasse et la cueillette | 45 |
| 3-La forêt est un réservoir de plantes médicinales et médico-magiques..... | 46 |
| CHAPITRE VI : CONCEPTION MAHAFALY DE LA FORET SACREE..... | 48 |
| 1-définition de la forêt sacrée..... | 48 |
| 2- A chaque forêt sacrée sa spécificité | 50 |
| CHAPITRE VII : LA FORET EST UN PATRIMOINE..... | 57 |
| <hr/> | |
| PARTIE III : LES PROCESSUS DE DEGRADATION DU COUVERT FORESTIER | |
| <hr/> | |
| CHAPITRE VIII : L'ETAT ACTUEL DE LA FORET | 62 |
| CHAPITRE IX : CAUSES DE LA DESTRUCTION | 65 |
| 1-causes endogènes | 65 |
| 2-causes exogènes | 69 |
| CHAPITRE X : ADAPTATION DE LA CULTURE A LA DEFORESTATION ... | 77 |
| 1-Déplacement des esprits de la forêt | 77 |
| 2-Diminution et simplification des rituels..... | 78 |
| 3-L'exode rural..... | 80 |
| CONLUSION GENERALE | 82 |
| BIBLIOGRAPHIE | 86 |
| ANNEXE | 93 |

INTRODUCTION GENERALE

Les arbres et la forêt ont depuis toujours suscité l'imaginaire. Les croyances et les diverses pratiques liées à ceux-ci sont témoignés dans de nombreuses cultures.

Depuis le sommet de la Terre de Rio de Janeiro en 1992, la préservation de la biodiversité est considérée comme un des enjeux essentiels du développement durable.

L'adoption de la Convention sur la Diversité Biologique (CDB) au cours de ce sommet engage les pays signataires, y compris Madagascar, à protéger et restaurer la biodiversité. Cette convention a trois buts principaux : premièrement, elle engage la conservation de la biodiversité ; deuxièmement, elle exhorte l'utilisation des éléments de cette biodiversité ; et troisièmement, elle encourage le partage juste et équitable des avantages découlant de l'exploitation des ressources naturelles.

L'objectif de cette convention est de développer des stratégies nationales pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique.

Madagascar abrite une biodiversité très riche avec des faunes et flores endémiques. Pourtant, cette biodiversité est menacée d'extinction à cause du développement de l'agriculture sur brûlis et la déforestation. Cette dégradation reflète l'échec de la politique environnementale dictée par le pouvoir étatique. Malgré les mesures entreprises par l'Etat malgache pour préserver la biodiversité, la forêt et tout ce qu'elle abrite, continuent à se dégrader. La mise en application des différentes réglementations relatives à la conservation de la forêt est vouée à l'échec, ces règlements ne tiennent pas compte des perceptions et des conceptions locales de la forêt.

La région Sud-Ouest de Madagascar connaît aujourd'hui une déforestation intense. Cette région a une forêt sèche avec un haut taux degré d'endémisme de plus de 90%. Cette forêt est fragile à cause de la condition climatique et édaphique.

Une partie de cette région est occupée par les Mahafaly. Le mot « Mahafaly » est le nom du groupe ethnique de la région Sud-Ouest de Madagascar, comprise entre le fleuve Menarandra et le fleuve Onilahy (Schomerus-Gernbock, 1971, p.81).

D'après Rajemisa-Raolison le mot Mahafaly est « le nom de la peuplade [sic] qui occupe le pays calcaire et sablonneux compris entre la Menarandra et l'Onilahy, dans la partie Sud-Ouest de l'île » (Rajemisa-Raolison, 1966, p.210).

Cette étude s'inscrit dans le cadre du projet CORUS (Coopération pour la Recherche Universitaire et Scientifique). Il s'agit d'un projet monté par une équipe multidisciplinaire et multi-institutionnelle des universités et des instituts de recherche à Madagascar, en Afrique et en Europe. Ce projet s'intitule « *Approche socio-historique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine* » (Kenya, Madagascar, Ouganda).

Dans le cadre de notre mémoire de maîtrise en anthropologie et dans le contexte de la recrudescence de la déforestation à Madagascar, nous avons fait cette recherche sur le thème de la forêt et forêt sacrée chez les Mahafaly. Il s'agit d'une étude sur les conceptions et les pratiques relatives à la forêt chez les Mahafaly qui joue un rôle central dans leur vie sociale, culturelle, cultuelle et économique.

Nous avons choisi la région Beza Mahafaly, d'une part, à cause de sa diversité biologique, et d'autre part de l'intensification de la dégradation du couvert forestier.

L'histoire du royaume mahafaly a été décrite et analysée par Esoavelomandroso M., dans son article, « Les souverains du Menarandra dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle » paru dans la revue *Omaly sy Anio*, n°33-36, 1991-1993. Cet auteur y évoque les systèmes politiques des souvenirs qui ont régné dans le royaume mahafaly durant cette époque. Ces souverains sont issus de la dynastie *maroserana* et cette dernière a divisé le pays mahafaly en trois royaumes en fonction de trois grands fleuves, à savoir : Menarandra, Ilinta et Onilahy.

Battistini R., dans son ouvrage *Géographie humaine de la plaine côtière mahafaly*, Ed. Cujas, Paris, 1964, décrit le cadre naturel de la plaine côtière mahafaly, la répartition géographique de la population et les activités socio-économiques des Mahafaly de cette région. Il analyse les systèmes et les techniques agricoles des Mahafaly. D'après cet auteur, le terroir agricole mahafaly est marqué par la clôture. L'élevage bovin est une activité prépondérante pour les Mahafaly. Le troupeau est à la fois un signe extérieur de la richesse et permet de communiquer avec les forces surnaturelles et contracter des alliances.

L'ouvrage collectif sous la direction de Juhé-Beaulaton D., *Forêts sacrées et sanctuaires boisés, des créations culturelles et biologiques* (Burkina –Faso, Togo, Bénin), Karthala, Paris, 2010, évoque la forêt sacrée et les pratiques rituelles que les populations

riveraines y effectuent. Cet ouvrage insiste sur le fait que la forêt sacrée ou le bois sacré est une construction sociale. Par ailleurs, cet ouvrage parle du processus de la patrimonialisation des sites sacrés et des forêts sacrées en Afrique.

Problématique de la recherche

Les Mahafaly portent un regard particulier à la forêt et à certaines espèces d'arbres. Différentes conceptions et représentations sont rattachées à la forêt et nous ramènent à expliquer la perception mahafaly de la forêt qu'ils séparent en forêt et en forêt sacrée.

Comment les Mahafaly conçoivent et identifient la forêt? Autrement dit, quelles sont éléments de définition de la forêt et de la forêt sacrée ?

L'objectif principal de notre recherche est de comprendre les conceptions et les représentations liées à la forêt sacrée à travers les pratiques qui lui sont liées.

La catégorisation de la forêt est basée sur les systèmes de classification de Mahafaly.

La classification se fait dans le cadre de pratique technique et symbolique par une mise en ordre, l'attribution de termes d'appellation et la catégorisation de l'ensemble des éléments de l'environnement en établissant entre eux des corrélations de type analogique, symbolique et métaphorique.

Nous essayerons de comprendre comment rendre compte ces diverses classifications et perceptions dans le contexte mahafaly et à travers leurs pratiques rituelles et leurs croyances liées à la forêt.

En outre, nous utilisons des théories et des concepts relatifs à la notion de « sacré ». Parmi les chercheurs qui ont déjà exploré les manifestations du sacré et ont approfondi le concept du sacré est Mircea E., (1957). Cet auteur évoque que « les éléments du sacré renvoient à ce qui est inaccessible, indisponible et mis hors du monde normal ». Il explique qu'en manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même car il continue de participer à son milieu cosmique environnant.

Méthodologie

Les travaux de terrain se sont déroulés pendant deux mois dans la région de Beza Mahafaly, et principalement dans dix villages : Ambinda, Analafaly, Bevato, Beavoha, Beza Mahafaly, Mahazoarivo, Marolaly, Miary, Tarabory, Sarodrano.

Ambinda est le village le plus proche du campement de la Réserve Spéciale de Beza Mahafaly.

Nous avons logé dans l'Ecole Primaire Publique du village de Mahazoarivo et campé à l'intérieur de la Réserve Spéciale de Beza Mahafaly.

Des entretiens ouverts et des entretiens semi-ouverts ont été réalisés. Nos principaux informateurs sont des villageois, des spécialistes religieux ou *ombiasy*, des chefs de villages, et des chefs de lignages.

La prise de contact et la manière de se présenter étaient importantes dans l'approche des villageois.

Face à la réticence des villageois concernant les pratiques rituelles liées à la forêt sacrée, nous avons essayé à plusieurs reprises de prendre contact avec eux, et nous avons passé quelques jours dans leurs villages. A la fin, ils ont accepté et nous ont invités à assister aux rituels. Ils nous ont décrit le rituel pendant l'entretien.

Notre principaux informateurs sont Lahivelo qui habite à Mahazoarivo et Releva qui demeure à Tarabory.

Nous avons travaillé dans dix forêts sacrées autour de la Réserve spéciale de Beza Mahafaly.

Nous avons rencontré les *ombiasy* qui habitent dans les dix villages susmentionnés.

Pourtant, la durée des travaux de terrain ne nous a pas permis de suivre plusieurs *ombiasy* à la fois.

Durant tous les entretiens, nous avons été accompagné par un guide qui habite Mahazoarivo.

Le choix de ce guide est basé, d'une part sur sa parentalité et sur son alliance d'autre part de sa détermination à nous aider. Notre guide appartient, de son côté maternel au lignage Sevohitse du village de Marolaly et au lignage Tanalavondroive du village de Tarabory, et de son côté paternel, au lignage Karimbola du village d'Analafaly et au lignage Takazomby du village de Mahazoarivo. Il est marié à une femme du lignage Temaromainte du village de Mahazoarivo.

Par ailleurs, des observations lors de rituels au tamarinier sacré (dans les villages de Tarabory et de Marolaly) constituent une autre partie de la démarche méthodologique.

Présentation de la région d'étude

La région d'étude se trouve autour de la Réserve spéciale de Beza Mahafaly, laquelle est incluse dans la Région Sud-Ouest de Madagascar et qui se trouve à 35km au Nord-Est du district de Betsiboka Sud, dans la Commune Rurale de Beavoha. Elle se situe entre 23°38'60" et 23°41'20" de Latitude Sud et 44°32'20" et 44°34'20" de Longitude Est.

La Réserve dispose d'une superficie d'environ 600 hectares répartis sur deux (02) parcelles non contiguës distantes de dix kilomètres (Ratsirarson J., 2003). Cette réserve est gérée par *Madagascar National Park* (MNP).

La première parcelle ayant une superficie de 80 hectares est une forêt galerie longeant la berge de la rivière Sakamena, située près du campement et clôturée par des rangées de fil de fer barbelé.

La deuxième parcelle d'une superficie d'environ 520 hectares est une forêt xérophytique dont les parties limites Sud et Nord ont été matérialisées par des plantations de haies vives de l'espèce *Opuntia* sp. et de l'espèce *Alluaudia procera*, et balisées sur les périphéries par des bornes en pierres peintes en jaune. Le couloir forestier reliant les deux parcelles est constitué par une forêt de transition plus ou moins dégradée à cause de son utilisation intensive comme terrain de pâturage et de collecte des produits forestiers des environs

Le département des Eaux et Forêts de l'Ecole Supérieure des Sciences Agronomiques (ESSA/ Forêts) détient un centre de formation et de recherche lié à des études sur la protection de la biodiversité et la gestion des ressources.

La région de Beza Mahafaly est dominée par un relief relativement plat avec des successions de plateaux peu nivelés. L'altitude varie entre 130 m à 170 m. (Ratsirarson J., 2003). En général, deux types de sols sont rencontrés dans la région: les sols alluvionnaires (ou sol peu évolué d'apport, appelé couramment *baiboho*) se rencontrent au bord de la rivière Sakamena¹, les sols ferrugineux tropicaux sur des matériaux d'origine gréseuse constitués par un sol rocailleux à sable roux.

¹ Voir p.13 Carte de localisation

La frange côtière de la région du Sud-ouest de Madagascar, y inclus le district de Betsiboka Sud et la Réserve Spéciale de Beza Mahafaly, est balayée en permanence par un vent dominant *Tsiokatimo* suivant la direction Sud –Ouest / Nord-Est.

La région d'étude est marquée par la sécheresse prolongée à cause de l'irrégularité et la rareté des précipitations. La rareté des pluies peut être expliquée tout d'abord par la situation géographique de la région Sud-ouest malgache. Cette région reste relativement à l'écart des pluies de mousson et des précipitations causées par le passage des fronts froids méridionaux. Ensuite, l'action des alizés y est très amoindrie. L'effet de la latitude empire encore la situation, car cette région se trouve en dehors de la zone intertropicale. Enfin, les courants froids qui remontent le long des rivages du Sud-ouest provoquent la condensation en mer des masses d'air humide et contribuent à une aggravation de la sécheresse sur la côte et le plateau mahafaly.

Concernant la composition floristique de la zone d'étude, plus de 122 espèces appartenant à 49 familles y ont été recensées . La plupart de ces espèces ont une forme d'adaptation particulière pendant la saison sèche. Elles sont soit à feuilles caduques (*Commiphora* spp.), soit à feuilles en cladode (*Opuntia* sp.), ou épineuses (*Alluaudia procera*, *Acacia* spp.), ou microphyllles (*Gardenia* sp.). Elles peuvent être aussi à tubercules (*Discorea* spp.). La crassulescence est également une forme d'adaptation de certaines espèces (*Kalanchoe* sp. et *Xerocysios* sp.) au climat aride du Sud de Madagascar (Ratsirarson J., 2003).

Pour la faune, la forêt de Beza Mahafaly abrite beaucoup d'espèces de mammifères à savoir : quatre (04) espèces de lémuriens, deux (02) espèces de rongeurs, trois (03) espèces de carnivores, quatre (04) espèces de chiroptères et une (01) espèce d'ongulés. Pour l'embranchement des reptiles, le nombre d'espèces trouvées et identifiées jusqu'à 2001 atteint trente-six (36) espèces réparties comme suit : quinze (15) espèces de serpents, dix-huit (18) espèces de lézards, deux (02) espèces de tortues et une (01) espèce de crocodile. Cent deux (102) espèces d'oiseaux ont été recensées à Beza Mahafaly et ses environs. Les amphibiens sont représentés par trois (03) espèces (Ratsirarson J., 2003).

Sur le plan sanitaire, la région d'étude dispose de deux (02) centres de Santé de Base de niveau II (CSBII), à Besely et à Beavoha.

La région d'étude dispose de sept (07) Ecoles Primaires Publiques (E.P.P.) qui se répartissent dans le sept Fokontany autour de la Réserve spéciale de Beza Mahafaly : Ambinda, Analafaly, Bevato, Beavoha, Mahazoarivo, Manasoa et Tarabory.

La région d'étude dispose également de six (06) édifices cultuels : le village de Beavoha a une église catholique (E.C.A.R.) et un temple luthérien (*Fiangonana Loterana Malagasy*). Le village de Bevato a une église catholique (E.C.A.R.). Le village de Mahazoarivo a un temple luthérien (*Fiangonana Loterana Malagasy*). Le village de Manasoa a une église catholique (E.C.A.R.) et un temple protestant F.J.K.M. (*Fiangonanan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara*)

Les groupes Mahafaly et Tandroy sont rencontrés aux alentours de la réserve spéciale de Beza Mahafaly. Toutefois, les groupes Mahafaly sont les plus nombreux. En 1993, les agents de la Commune Rurale de Beavoha ont recensé 8.090 habitants. En 2009, les habitants dans l'ensemble de cette commune se chiffrent à 20.218 dont 5.561 se trouvent dans les cinq villages les plus proches de la Réserve (Commune rurale de Beavoha, 2009).

Les sources orales rapportent que la région était inhabitée avant l'arrivée des premiers occupants en provenance du sud, d'Ambovombe, de Beloha Androy, d'Ampanihy et d'Ejeda, de la zone limitée entre les fleuves Mandrare et Linta. Ils seraient arrivés dans la région par vagues successives. La période approximative de leur arrivée tournerait autour de la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle, à l'époque des derniers souverains Maroseranana car cette région était sous leur autorité.

L'élevage et l'agriculture constituent les principales activités de la population. L'artisanat et l'exploitation du sel gemme restent encore comme activités secondaires.

Les Mahafaly sont avant tout des agro-pasteurs transhumants, et l'élevage implique une organisation territoriale pertinente et effective.

L'agriculture occupe une place importante dans la production mahafaly car elle complète l'élevage, dans la mesure où elle permet d'éviter de vendre le troupeau pour se nourrir et pour se vêtir. Elle devance l'élevage dans le cadre de subsistance dans la mesure où pas de production agricole, pas de troupeau. De plus, elle permet d'accroître le troupeau ; dans le meilleur des cas, le surplus ne permet pas seulement d'augmenter le troupeau : c'est également une source d'argent pour la population qui lui permet d'acheter

notamment des biens de consommation comme les tissus pour les vêtements.

Les Mahafaly ne sont pas des nomades au sens propre du terme, même si les éleveurs se détachent de leurs villages familiaux pour mener paître leurs troupeaux.

Toutefois, le village reste le centre où résident les vieillards et les femmes et où ces éleveurs et leurs troupeaux se regroupent pendant la saison de pluie. Le modèle d'organisation économique et sociale des Mahafaly correspond au «pastoralisme », d'après la définition de Febvre L². Les perceptions économiques et culturelles des Mahafaly se focalisent sur la possession d'un grand nombre de bétail, considéré comme catalyseur de la relation des vivants avec les divinités et surtout les ancêtres.

Objectifs

L'objectif général de notre contribution est de comprendre l'interaction entre l'Homme et la nature plus précisément la forêt.

Cette étude vise à déterminer les systèmes de représentation associés à la forêt, à décrire et analyser les pratiques rituelles à l'intérieur de la forêt sacrée et les autres usages dans la forêt.

Problèmes rencontrés

Une grande difficulté de nos recherches se rapporte aux problèmes linguistiques. En effet, nos connaissances des dialectes mahafaly étaient insuffisantes. Nous avons donc dû travailler avec un guide-interprète.

Nos travaux de terrain se situaient dans une période de crise socio-économique, et des crises liées aux problèmes environnementaux. Ces contextes n'ont pas facilité le recueil d'informations.

Beaucoup de personnes avec qui nous avons eu des entretiens voulaient plus parler de leurs problèmes que d'autres choses. Aussi, certaines ont refusé de nous accorder des entretiens. C'est le cas des *ombiasy* et des personnes qui habitent les villages de Miary et de Sarodrano.

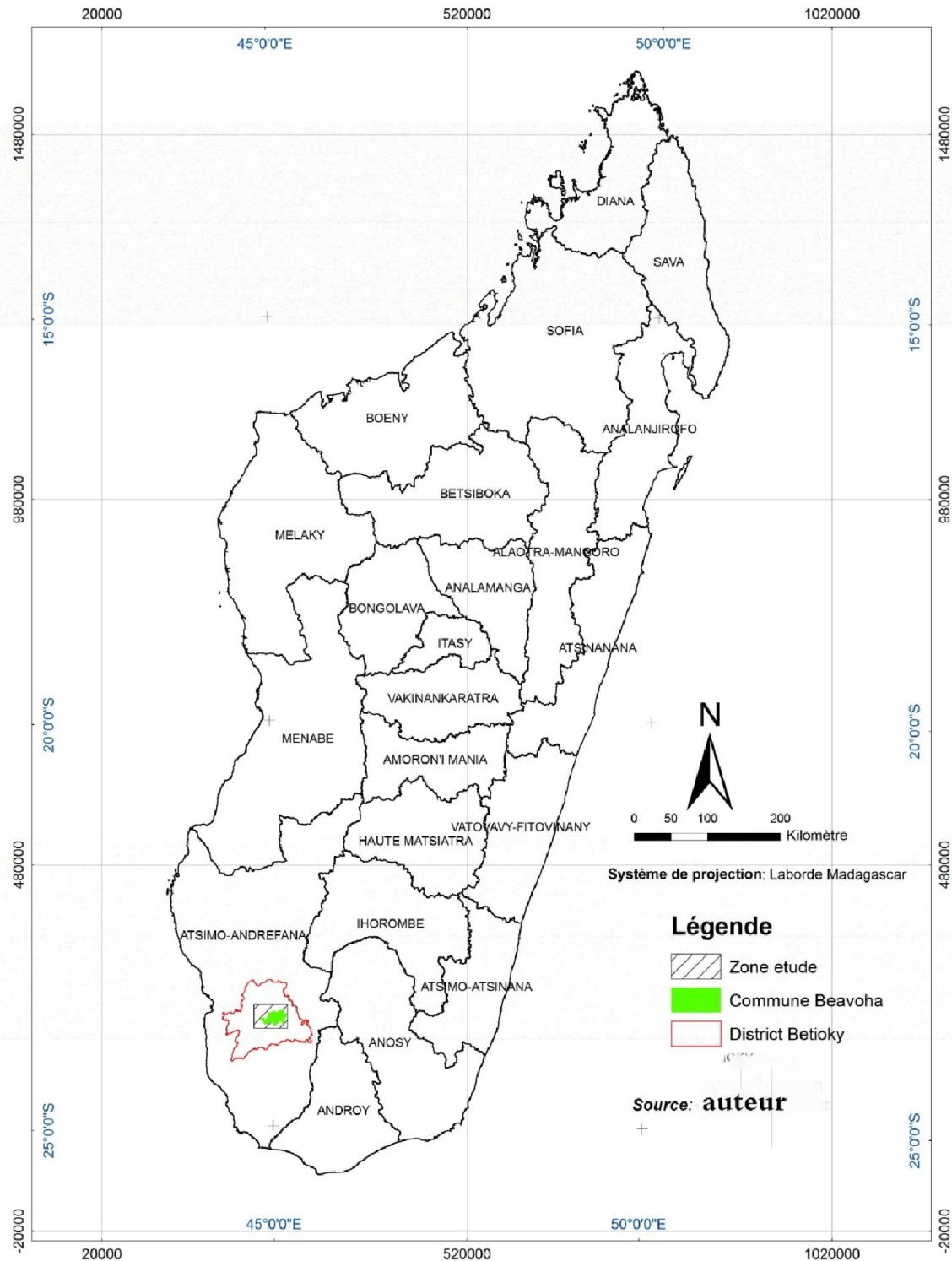
2 Par « *pastoralisme* » Febvre L., définit ce terme comme « un modèle d'organisation économique et sociale. Il est un genre de vie, c'est-à-dire naît des habitudes instaurées à partir de choix culturels. Habitudes organisées et systématiques creusant de plus en plus profondément leur ornière, s'imposant par la force acquise aux générations successives, imprimant leur marque sur les esprits, tournant dans un sens déterminé toutes les forces du progrès » (source numérique, www.pastrolarisme.fr)

Beaucoup de gens ont manifesté leur indisponibilité pour nous accorder des entretiens pour des raisons de travail, mais surtout, plusieurs recherches ont été déjà effectuées dans cette région pendant des années et les gens déclarent que ces recherches n'ont rien changé en ce qui concerne leurs conditions de vie. Du coup, ils ne sont pas motivés pour des entretiens.

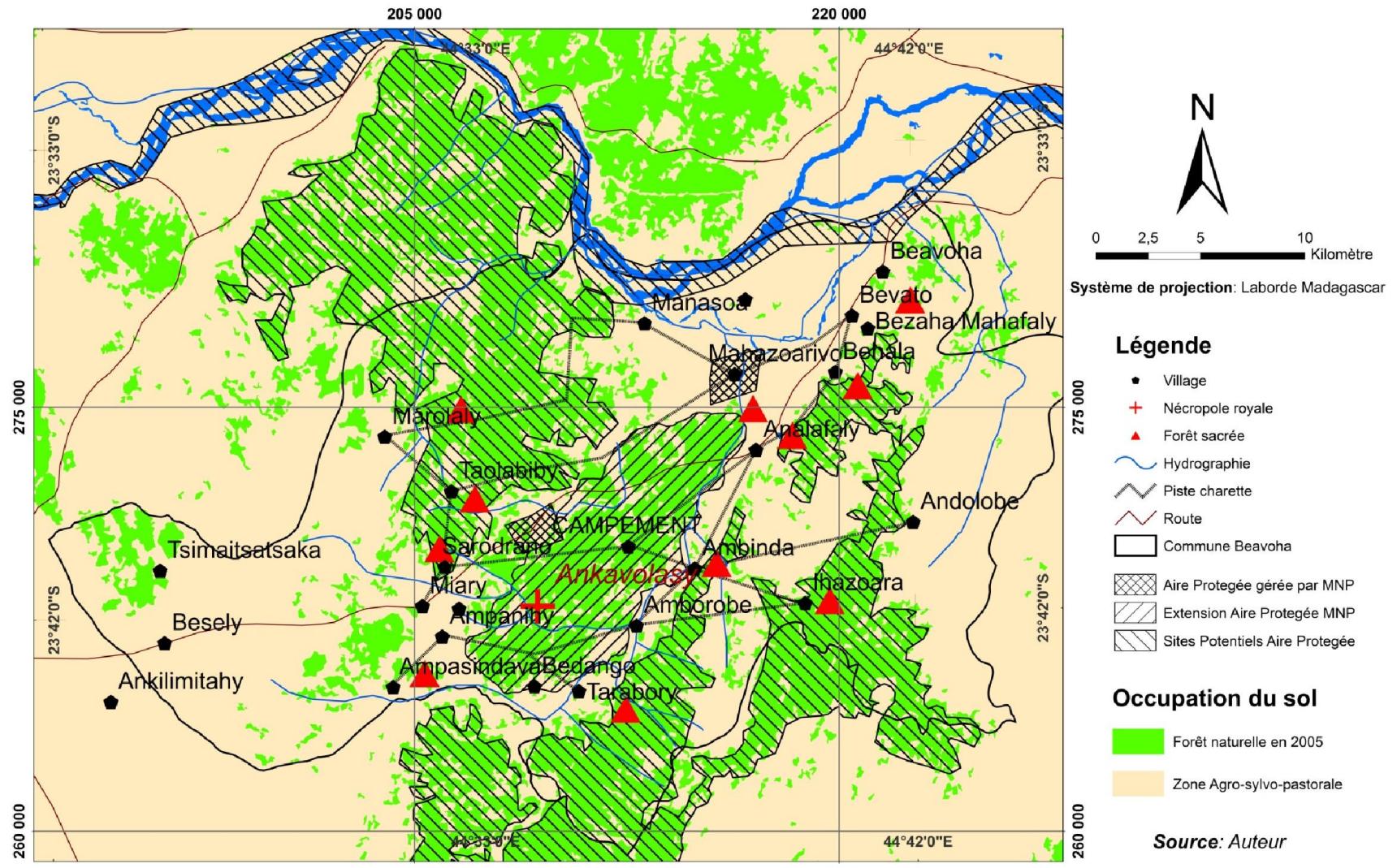
Quand il s'agit d'un sujet relatif à la croyance et aux pratiques rituelles liées à la forêt sacrée, certaines personnes sont réticentes. Le motif principal repose sur leur méfiance à toutes les personnes étrangères au village.

Notre travail s'articulera autour de trois grandes parties. La première partie est consacrée à l'implantation des groupes sur le territoire. Elle décrit le territoire et les activités que les groupes y effectuent. La seconde partie traitera les représentations et les conceptions mahafaly relatives à la forêt. Elle concernera la description et la typologie de la forêt. Et enfin, la troisième partie est consacrée aux processus de la dégradation du couvert forestier et de la forêt sacrée. Elle analyse les mécanismes engendrant la diminution et la destruction la couverture forestière dans la région.

CARTE DE LOCALISATION DE LA ZONE D'ETUDE



LOCALISATION DU SITE D'ETUDE



PARTIE I : L'IMPLANTATION TERRITORIALE DES GROUPES

PARTIE I : L'IMPLANTATION TERRITORIALE DES GROUPES

CHAPITRE I : L'ORGANISATION SOCIALE ET TERRITORIALE

1-Les Mahafaly s'organisent en *raza* et en lignage *tariha*

Le *raza* est l'ensemble de deux ou plusieurs lignages *tariha*. Les membres d'un *raza* ne peuvent retracer les liens qui les unissent à leurs ancêtres fondateurs et entre eux. Tous les membres d'un *raza* se réfèrent à un ancêtre mythique. Ils sont parents entre eux. Dans ce sens, ils disposent des droits et des caractéristiques de la parenté les uns envers les autres, par exemple, obligation d'hospitalité réciproque et ou être un allié potentiel. Le *raza* n'existe que dans la conscience collective de ses membres.

L'appartenance à un *raza* est le fondement de la solidarité entre les lignages *tariha*. Les membres du *raza* possèdent, en commun, un nom, un blason clanique (*vilo*), des règles et tabous alimentaires propres et des mythes communs.

Un *tariha* est constitué par plusieurs lignées, les lignées aînées et cadettes. Les lignées aînées sont les individus issus du fils aîné du fondateur du lignage, tandis que les lignées cadettes sont issues des fils cadets.

Chaque lignée est constituée par plusieurs familles nucléaires. Une famille nucléaire comprend le père, la mère, les enfants vivant sous un même toit. Notons que le respect et l'obéissance envers les parents et les aînés garantissent la cohésion familiale.

Le *tariha* est un groupe de descendance patrilinéaire en référence à un ancêtre. Cet ancêtre donne son nom au *tariha*. Cette catégorie est fondée sur la généalogie, la relation entre les personnes qui descendent d'un ancêtre commun peut être démontrée. Le *tariha* est un regroupement lignager. Il est l'unité la plus importante dans l'organisation socio-politique des Mahafaly car il détermine le statut social d'un individu, la succession à une charge, la transmission de biens matériels et l'héritage, l'accès aux ressources territoriales ainsi que la résidence après le mariage du jeune couple. Les membres d'un *tariha* occupent un territoire bien défini dont ils exploitent les ressources.

Le *tariha* est, également, une unité d'entraide car tous les membres d'un *tariha* coopèrent pour les travaux agricoles.

Le *tariha* est, aussi, une unité juridico-religieuse où le pouvoir politique et religieux est détenu par le chef du lignage. Celui-ci est à la fois le prêtre officiant de son

lignage et le détenteur du poteau sacré lignager *hazomanga*. Il est ainsi désigné, respectivement, par le terme *mpitan-kazomanga* et par le terme *mpisoro*, qui vient du *soro* désignant toutes les cérémonies rituelles effectuées par les Mahafaly sur le territoire.

Tous les membres d'un *tariha* doivent assister à toutes les cérémonies lignagères devant le poteau sacré *hazomanga*. Ils doivent contribuer aux échanges de dons et de contre-dons *enga* qui s'effectuent à l'occasion d'un enterrement. Tous sont soumis à l'autorité morale du *mpisoro*.

En tant que chef du lignage, le *mpisoro* gère les biens lignagers tels que le troupeau et la terre. Le bien collectif, en l'occurrence le troupeau, appartient au lignage car il porte le blason clanique et il est géré par le *mpisoro* ou *mpita-kazomanga*. Soulignons que tous les zébus appartenant à chaque individu membre du *tariha* rejoignent le troupeau lignager. Ainsi, en tant qu'administrateur des biens lignagers, le *mpisoro* a une certaine autorité dans toutes les instances sociales politiques et économiques dans l'ensemble des lignées

Le chef du lignage est l'aîné de la génération aînée de la lignée aînée. Etant le gestionnaire des biens collectifs du lignage, il est aussi le dépositaire des objets de culte qui constituent une propriété collective : le couteau *vy lava*, le bol *sakazo* servant à recueillir le sang de bœuf sacrifié, la canne en fer *tehim-by*, le tambour sacré *hazolahy* et la conque marine *antsiva* conservés dans sa maison considérée comme sacrée et située près du *hazomanga*. Ainsi, on ne peut invoquer Dieu et ancêtres que par son intermédiaire.

Le couteau *vy lava* sert à trancher la gorge des bœufs qu'on doit sacrifier pendant les cérémonies devant le *hazomanga*. La canne en fer *tehim-by* sert à creuser le trou où on doit planter le nouveau poteau sacré *hazomanga ho ranity*. Littéralement, ce terme veut dire « poteau sacré que le lignage érige ».

Dans les systèmes de représentations mahafaly, le sacrifice est à la fois une prière, une offrande et un rite pour apaiser le courroux et pour demander la bienveillance de Dieu *Ndranahary* et des ancêtres défunts pour que les membres du lignage puissent vivre dans une paix sociale. Toutes les cérémonies rituelles sont conçues comme une « re-création » et un recommencement du monde. Ainsi, les lignages entreront dans un nouveau monde après l'accomplissement d'un rite et font taire leurs querelles intestines et leurs différends en continuant à vivre comme au commencement du monde, avec l'application au pied de la lettre des interdits et des normes sociaux (Durkheim E., 1912, p.12).

Le chef du lignage voit actuellement, son autorité et ses responsabilités du chef de

lignage s’affaiblir à cause des mauvaises récoltes répétitives dues à la sécheresse et l’exode rural de la plupart des membres du lignage³.

Dans l’ensemble de la région d’étude, chaque village est peuplé par un lignage fondateur et deux ou plusieurs autres lignages de migrants mahafaly et tandroy. Les traditions rapportent que tous les villages⁴ ont été fondés par des migrants. Ces derniers se réfèrent toujours à leur clan. Par exemple, un individu du clan Temaromainte qui migre vers la région d’étude se dit toujours qu’il est un membre à part entière de son clan.

Le village de Mahazoarivo a été fondé par le lignage Takazomby, à la fin du XIX^{ème} siècle. D’après la tradition, ce lignage vient de l’ouest, du pays masikoro. Ce village a été occupé par la suite par plusieurs lignages tels que les Temaromainte, les Talamae, les Tamoke, les Tretreso, les Talamby et les Tanalavondrove.

Le village d’Analafaly a été fondé par le lignage Karimbola, à la fin du XIX^{ème} siècle. D’après la tradition, les Karimbola viennent du sud de la région de Beloha Androy. Le village a été occupé par la suite par quatre différents lignages à savoir : les Tamoky, les Temiota, les Talamae et les Temahasahira.

Le village de Bevato a été fondé par le lignage Tsaraila, à la fin du XIX^{ème} siècle. D’après la tradition, les Tsaraila viennent du sud de la région d’Ampanihy. Plusieurs lignages vont s’installer à Bevato tels que les Tanosy, les Sivehy, les Sakoambe, les Tevhifoty, les Telamitohy, les Tandrahery, les Andramira et les Temahavelo.

Le village d’Ampanihy a été fondé par le lignage Tanalavondrove, à la fin du XIX^{ème} siècle. D’après la tradition, Ampanihy était le village de la deuxième épouse du roi Refotake⁵. A cause du tarissement des sources d’eau à l’ouest de ce village, la grande majorité des villageois ont abandonné le village d’Ampanihy pour fonder le village de Tarabory, situé à l’est d’Ampanihy. Actuellement, il ne reste que trois maisons au village d’Ampanihy.

Le village de Tarabory a été fondé par le lignage Tanalavondrove, au début des années soixante-dix, lorsqu’ils ont quitté Ampanihy. D’après la tradition, le lignage Tanalavondrove vient du sud, de la région d’Ambovombe Androy. Quelques temps après leur installation, plusieurs autres lignages venant du sud vont occuper ces villages tels que

³ Voir partie III

⁴Voir p.13 Carte de localisation

⁵ Refotake était le roi des Mahafaly du royaume d’Onilahy de 1899 à 1912 (Bastard E.J., 1899,494)

les Tefinomenanahary, les Telafike, les Tolobao, les Tefandrianomby, les Manambaro, les Sevohitse, les Tevhifoty, les Tsimatahodala et les Temanagona.

Le village de Taolabiby a été fondé au début des années soixante par le lignage Teranomasy, qui vient du sud de la région d'Ejeda.

Le village de Marolaly a été fondé par le lignage Sevohitse, vient du sud, de la région d'Ambovombe Androy au début des années quarante.

Le village d'Ambinda a été fondé par le lignage Tefandry, au début des années soixante-dix. D'après la tradition, le lignage Tefandry est issu de la segmentation du clan Tebefira du groupe Maroseranana de l'Ambava Mahafale (Esoavelomandroso M., 1991-1992, p.295). Peu après, le lignage Talamae s'installa à Ambinda.

Dans les systèmes de représentation mahafaly, tout l'espace non habité, en dehors du village, est considéré comme appartenant aux esprits tutélaires. C'est la raison pour laquelle le lignage fondateur doit demander à ces esprits le droit d'implanter, d'exploiter et de s'approprier l'espace qui ne leur appartenait pas jusque-là. Cette cérémonie constitue une cession des droits de propriété au lignage qui vient de s'y installer.

Par cette cérémonie, le lignage fondateur a l'attribution de *tompon-tanà* par rapport aux lignages qui vont s'installer après la fondation du village. Etymologiquement, le terme *tempo* veut dire « maître » et *tanà* signifie « village ». Donc, le lignage fondateur est le « maître du village »

Le premier établissement humain sur le territoire étant considéré comme un empiétement dans le domaine des forces de la nature. Il faut donc un acte de conciliation entre l'homme et les forces tutélaires pour que ces lieux soient propices aux humains. L'entente entre les humains et les forces tutélaires est marquée par le *tôny*.

Le *tôny* est un arbre planté par le devin au moment de la demande d'installation faite aux esprits maîtres des lieux. Il est planté au nord-est du village. C'est un élément du territoire. Par exemple chez les mahafaly, au nord-est du village de Miary, un *fihamy* (*Ficus grevei* B.) a été planté au temps du roi Mahafaly Refotake pour marquer son territoire.

L'ensemble des différents lignages (fondateurs et migrants), occupants d'un territoire bien délimité reconnu comme tel par ses membres et par les autres entités, forme la communauté villageoise (Randriamarolaza L.P., 1986, p.18). Cette communauté est

dirigée par un chef du *fokontany*⁶. Le *fokontany* est la plus petite division administrative à Madagascar, et est composé par deux ou plusieurs hameaux.

La communauté villageoise est désignée par le terme *fokonolo*. Ce terme signifie « ensemble de famille étendue ». Le *fokonolo* est à la fois institution parentale et institution territoriale. Il est constitué par plusieurs lignages qui partagent le même territoire et liés par des liens de parenté (proches ou éloignés, fictifs ou réels).

L'identité du *fokonolo* est centrée sur les tombeaux qui se trouvent dans une partie de la forêt réservée à l'inhumation et sur les terres transmises et héritées des ancêtres, eux-mêmes rassemblés dans le lieu d'enterrement. Le *fokonolo* n'est pas un groupe ou une communauté de personnes ou d'individus, mais un assemblage d'au moins deux lignages. Cet assemblage fonctionne, d'abord, par des liens de parenté institutionnalisés grâce à un pacte ou à un rite spécial, puis il se développe grâce aux liens de voisinage et à la solidarité de la communauté de résidence.

2- Description du territoire : espace non habité et espace habité

Le territoire est défini comme l'espace à l'intérieur duquel la population tire ses ressources et peut y effectuer ses activités tant économiques que culturelles. Le territoire devient un espace à l'intérieur duquel les membres du groupes éprouvent un sentiment de sécurité (Bonté P., et Izard M., 2007 p.705). Chez les Mahafaly, le territoire correspond à un espace approprié, aménagé, organisé et contrôlé. Pour évoquer le territoire, les villageois le désignent par l'expression « *tany ivelomanay* » qui signifie « terre sur laquelle nous vivons ». Ainsi, chaque village a son territoire.

Dans la zone d'étude, le territoire est lié à l'histoire de la fondation des villages Mahazoarivo, Analafaly, Bevato, Beza Mahafaly, Beavoha, Taolabiby, Miary, Tarabory, Marolaly. Lors de leur fondation, les ancêtres fondateurs ont délimité le territoire suivant les points cardinaux et l'ont ainsi organisé selon les activités à y effectuer. A partir de cette époque, le territoire a été humanisé et hominisé.

Le territoire est composé de cinq éléments essentiels :

- Le village proprement dit, avec les maisons, les parcs à bœufs et les lieux rituels comme l'enceinte du *hazomanga* ;
- Les terroirs agricoles composés de champs cultivés : plaines alluviales *baiboho* et

⁶Le chef du Fokontany est nommé par le Maire sur la proposition de la communauté villageoise.

- champs de culture sur brûlis *tetikala* ;
- Les terroirs de parcours des troupeaux situés au-delà des plaines alluviales et les champs de culture sur brûlis ;
- La forêt, qui constitue une ceinture autour des terroirs agricoles et les terroirs de parcours des troupeaux ;
- Le lieu d’inhumation qui se trouve dans la forêt, loin de l’espace villageois.

Dans l’ensemble de la région Beza Mahafaly, trois types de villages se singularisent tant par leur taille que par les lignages qui les composent, ainsi que par leur disposition dans l’espace.

D’abord, il y a les gros villages anciens, fondés à la fin XIX^{ème} siècle, à l’époque des derniers souverains Maroseranana tels qu’Analafaly, Mahazoarivo, Bevato, Beza Mahafaly, Tarabory, Beavoha, Manasoa. Ces villages sont occupés par un lignage fondateur, et deux ou plusieurs lignages mahafaly et tandroy. Le nombre de la population de ces villages est de l’ordre de deux à trois cents habitants.

Ensuite, il y a des petits villages anciens, fondés aussi à la fin du XIX^{ème} siècle à l’époque des derniers souverains Maroseranana, tels que Sarodrano, Miary, Ampanihy, Ambinda, Taolabiby, Marolaly. Ces villages sont occupés par un lignage fondateur et deux ou plusieurs autres lignages mahafaly et tandroy. Leur population est de l’ordre de cent à deux cents habitants et disposent aussi de vastes terroirs. Miary était le village d’une femme du roi Refotake.

Enfin, il y a des petits villages récents, fondés à la fin des années 70, anciens camps pour le pâturage à savoir : Ihazoara, Boribe et Namangoa. Ces petits villages sont occupés par un seul lignage.

Les villages sont divisés en quartiers. Dans chacun d’eux, la disposition des maisons obéit à un certain nombre de règles. Les maisons sont alignées selon l’axe sud-nord, selon la règle de primogéniture et d’est à l’ouest, selon la règle de la sacralité.

Ainsi, les habitations se disposent comme suit :

- au sud, la maison du chef du lignage désignée par le terme spécifique *anjomba*. Ce terme vient du mot *zomba* qui signifie « maison sacrée » dans le sud et l’ouest malgache.
- au nord, les maisons des frères du *mpisoro* disposées selon l’ordre d’aînesse du sud

au nord. Plus au nord, les maisons des fils mariés du *mpisoro* et de ses frères.

- à l'ouest, se trouvent les maisons des jeunes femmes divorcées et jeunes filles pubères (*ampela tovo*).

Chaque village est subdivisé en plusieurs quartiers selon le nombre de lignages qui l'occupe. Chaque quartier est appelé *fatrange*⁷. Par exemple, le village de Mahazoarivo est composé par sept (07) quartiers, car il y a sept lignages qui l'occupent. Chaque quartier regroupe les maisons de membres d'un lignage ou d'un segment de lignage.

Au sein du village, le quartier du fondateur du village *tompon-tanà* est marqué par un grand tamarinier *kily* (*Tamarindus indica*), un arbre sacré qui est le plus valorisé par les groupes du Sud et du Sud-ouest de Madagascar.

Le tamarinier est un pôle d'attraction du village et pouvant même être un facteur de fixation de l'habitat. Le tamarinier au sein du village constitue un endroit de repos et d'accueil des visiteurs éventuels, parce que les Mahafaly ne reçoivent pas les visiteurs dans leurs maisons pour différentes raisons⁸.

Toutes les réunions relevant de l'intérêt villageois doivent avoir lieu à l'ombre du tamarinier. Cet arbre sacré est désigné par le terme *tsiandrafarafa*. Il est l'arbre le plus protégé, du fait qu'il représente les ancêtres fondateurs du lignage.

L'ombrage du tamarinier peut acquérir une dimension symbolique par la présence occulte mais permanente des ancêtres défunts dans la quotidienneté de leurs descendants. Dans une atmosphère torride, l'ombre de tamarinier est perçue comme une bénédiction et comme une bienveillance des ancêtres.

Le poteau sacré *hazomanga* est un élément du territoire et surtout du village. Le poteau sacré *hazomanga* est constitué de deux poteaux pointus du bois de *katrafay* (*Cedrelopsis grevei* B.) avec une hauteur de 1,50 mètres environ. Le *hazomanga* se trouve à l'est à proximité⁹ de la maison sacrée du *mpitan-kazomanga* c'est pour cela qu'il est

⁷ Le terme *fatrange* est utilisé par les Antemoro de la région de Matatana pour désigner une unité politique et économique d'une lignée (BEAUJARD Ph., 1991-1992, p.261)

⁸ D'après les informateurs, les visiteurs doivent être vus par l'ensemble du village pour que les raisons de leurs visites doivent être connues par tous les villageois. Dans cette logique, l'espace privé est la maison tandis que l'espace public est l'ombrage du tamarinier.

⁹ A 4 ou 5 mètres à l'est de la maison du *mpisoro*

absolument interdit de passer à l'est de sa maison.

La verticalité du *hazomanga* assure la transmission et la réception de l'énergie divine, du ciel à la terre et inversement.

L'emplacement du village a une dimension à la fois politique, économique, sociale et stratégique. Chaque village est protégé par des haies vives de cactus *raketa*.

La naissance d'un village est marquée par la construction de quelques maisons pour abriter les bouviers, par l'installation du parc à bœuf pour que le troupeau ne s'égaille pas et surtout par l'implantation d'un *tôny*.

Tout espace habité ou non est construit et aménagé selon la conception du monde et les croyances partagées par les lignages qui l'habitent. Le village est régi par les principes organisateurs selon l'axe est/ouest et sud/nord : l'axe est- ouest, le plus important, exprime la distance par rapport au monde des ancêtres et le monde du divin ; l'axe sud- nord se réfère à la primogénéiture. Le sud est réservé aux anciens, tandis que le nord est pour les jeunes comme il a été dit précédemment.

L'espace habité est considéré comme une image miniaturisée du monde. Cet espace est divisé en deux pôles opposés, sacré et non sacré. Ces deux espaces ne se neutralisent pas catégoriquement, ils se complètent. Dans ce sens, il existe une distinction spatiale entre le sacré et le profane chez les Mahafaly (CAILLOIS R., 1950, p 12). L'espace sacré se trouve plus précisément dans la partie du village où le poteau sacré *hazomanga* est implanté.

L'espace villageois est en quelque sorte une espèce « d'aide-mémoire » qui rappelle à tout instant, à tous les membres du village l'ancienneté de l'installation de son lignage sur le territoire. Cet espace, témoin du vécu des Mahafaly, se présente comme l'expression très précise de très subtiles hiérarchisations et différenciations qui caractérisent leur société. Chacun sait, dans toutes les circonstances de la vie quotidienne et surtout de la vie cérémonielle, quelle place dans cet espace lui convient d'occuper.

L'espace n'est pas du tout homogène, il présente des ruptures. Ainsi un espace fort s'oppose à celui de dilué et de faible (Caillois R., 1950, p 12). L'espace fort correspond à l'espace du sacré, de la pureté. Il est à l'est, là où se trouve le poteau sacré *hazomanga* et la maison sacrée du chef du lignage, tandis que l'espace faible correspond à l'ouest, lieu d'impureté et du profane.

Il ne s'agit pas d'espace géométrique, mais d'espace existentiel et sacré. Dans cette logique, le poteau sacré *hazomanga* présente le centre du sacré où converge l'énergie

divine. Le poteau sacré *hazomanga* en tant que centre du sacré, est un lieu de culte. Ce centre est un lieu de communication avec la divinité et les ancêtres défunts, dans la mesure où tout objet élevé (poteau, arbre) est donc un passage possible du profane au sacré, de la terre au ciel, du visible à l'invisible.

L'est symbolise tout ce qui est sacré digne de respect (*fihasia*). Les personnes ou les choses situées à l'est, sont plus proches de la frontière séparant les vivants du monde des ancêtres et des divinités. Ce sont les personnes les plus respectables qui ont droit à une telle place. A l'inverse, l'Ouest est défini comme impur (*tiva*). Le terme *tiva* est utilisé, dans d'autres circonstances, pour proférer des injures à l'adresse d'une personne. Dans son sens le plus fort, le terme désigne quelque chose d'impur, de souillé. Il se réfère à la notion de non-sacré et de profane.

Dans la perspective de la répartition géographique du village où il y a un espace sacré, pur et un espace impur, peu de personnes peuvent aller dans l'espace sacré. Par contre, tous les villageois peuvent faire ce qu'ils veulent dans l'espace profane.

3-Les activités rituelles sur le territoire

Les Mahafaly effectuent des activités rituelles au village devant le poteau sacré. Ces rituels sont pour objectif d'invoquer Dieu *Ndranahary* et les ancêtres sous la direction du chef du lignage. Seul le chef du lignage peut communiquer avec Dieu *Ndranahary* et les ancêtres. Les cérémonies rituelles devant le poteau sacré *hazomanga* doivent être accompagnées de sacrifice de bœufs.

Toutes les cérémonies relevant de l'intérêt de tous les membres du lignage doivent se dérouler devant le poteau sacré *hazomanga* : érection d'un nouveau poteau sacré (*orikazomanga*) intégration d'un nouveau-né dans le lignage de son père (*soron'anake*) et la circoncision (*savatse*).

Pendant les cérémonies devant le *hazomanga*, le chef du lignage *mpisoro* est aidé par ses deux frères : le puîné et le cadet qui appartiennent tous les deux aux lignées ainées. Le puîné assume le rôle d'égorgeur de la bête qu'on doit sacrifier, il est désigné par le terme *mpandeta*. Le *mpandeta* est le successeur du *mpisoro*. Ce terme veut dire « celui qui tranche la gorge de bœuf sacrifié ». Le cadet a pour rôle d'asperger avec le sang de la bête sacrifiée le poteau sacré et tous les membres du lignage qui ont assisté à la cérémonie. Il est désigné par le terme *mpamitsy*. Dans le dialecte mahafaly, *mamitsy* signifie « asperger de sang ou d'eau bénie ».

Durant les cérémonies rituelles devant le poteau sacré *hazomanga*, le concours des

instruments de musique est indispensable au cours de la cérémonie, en l'occurrence le tambour sacré *hazolahy* et la conque marine *antsiva*. Ces deux instruments de musique font partie des objets sacrés de la maison sacrée *anjomba*.

Par contre, toutes les cérémonies consistant à invoquer les esprits de la forêt doivent se dérouler dans la forêt sacrée *ala faly* sous la direction d'un devin-guérisseur *ombiasy*. Seul le devin-guérisseur peut converser avec les esprits de la forêt et les esprits telluriques. Tous les esprits qui se trouvent soit dans la forêt soit hors du village sont désignés par le terme *angatse*.

Au cours du rituel de traitement des maladies dans la forêt, le concours d'un instrument de musique est indispensable au déroulement du traitement, en l'occurrence la cithare sur caisse *marovany*. Le *marovany* est accompagné par un ou deux hochets *karatsake*, confectionnés à partir de boîtes de conserve contenant de petits cailloux. Secoués en cadence, le hochet *karatsake* renforce le rythme du *marovany*.

Le devin-guérisseur *ombiasy* joue un rôle important dans la communication avec les esprits de la forêt. Il est la seule personne sachant manipuler la géomancie *sikily* pour prédire l'avenir. Il est ainsi le spécialiste auquel les villageois font appel pour faire face à des situations précises. Il est consulté lors de la construction de nouvelle maison, lors d'une maladie, lors de la circoncision, lors du mariage et lors de l'enterrement. Le devin-guérisseur contrôle la sphère magico-médicale car il est appelé à intervenir auprès des esprits de la forêt.

Le devin-guérisseur *ombiasy* est le seul homme du village capable d'entrer en communication avec les forces invisibles. En tant que domaine des esprits, la forêt est son apanage. Il a pour tâche de maîtriser et concilier les esprits de la forêt pour que les activités des villageois réussissent. Par le rôle qu'il détient dans la société, le devin-guérisseur est l'objet de peur et de respect.

Dans la région d'étude, chaque village a son *ombiasy* qui est généralement issu du lignage fondateur.

Dans une société où la parenté détermine le statut de l'individu, qu'est ce qui définit l'accès aux ressources du territoire ?

CHAPITRE II : LES MODALITES D'ACCES AU TERRITOIRE

1-L'appartenance au lignage fondateur

Sur le territoire, seuls les membres du lignage fondateur peuvent avoir accès à la terre et aux ressources.

L'appartenance au *tariha* dépend de la bénédiction des ancêtres de la ligne patrilinéaire. L'individu reçoit cette bénédiction au moment de sa naissance car le nouveau-né doit être présenté devant le poteau sacré de son père durant la cérémonie de *sorон'anake*. Au moment de la circoncision *savatse an-kazomanga*, les garçons reçoivent, également, la bénédiction des ancêtres devant le *hazomanga* de leur père.

De même, pour les jeunes filles, la bénédiction des ancêtres leur est accordée devant le poteau sacrificiel de leur père le jour de leur mariage. La mise à mort du bœuf *tandra*, présent offert par le fiancé, est de rigueur en vue de demander la bénédiction des ancêtres de la jeune fille.

Au cas où un enfant n'a pas de père ou si la famille du père n'a pas encore donné le *fandeo*, compensation matrimoniale et prix des droits sur la future descendance, scellant l'union entre les deux familles et les deux lignages, cet enfant ne pourra pas recevoir la bénédiction des ancêtres de son père et il ne peut pas s'approcher du *hazomanga* de son père sous peine d'une amende d'un bœuf.

Pourtant, il peut s'approcher du poteau sacrificiel de son oncle utérin car il appartient automatiquement au groupe lignager de celui-ci par la naissance.

L'appartenance au groupe de descendance dépend donc du *sorон'anake*. Ainsi, un individu peut appartenir à part entière au groupe qui l'adopte devant son poteau sacré par le biais de cette cérémonie.

Par ailleurs, il peut arriver qu'un individu n'appartienne pas à son groupe de descendance et, par conséquent, ne reçoive pas la bénédiction de ses ancêtres. Ce cas se produit lorsqu'un individu est rejeté par son groupe ou par son père devant le poteau sacré : *voasasa tamin'ny hazomanga* traduit littéralement par « son appartenance au lignage a été lavée devant le poteau sacré ». Cela signifie que cet individu est non seulement rejeté par son groupe lignager et privé de toutes bénédictions des ancêtres mais son appartenance lignagère a aussi été levée ou lui a été ôtée devant le *hazomanga* en présence des ancêtres.

Si un garçon est circoncis devant le *hazomanga* de sa mère, il appartiendra au groupe de sa mère. Cela signifie qu'il a reçu la bénédiction ancestrale de la lignée

maternelle. Si un enfant n'est pas reconnu par son père biologique, il est lié à sa mère par la parenté biologique et par la parenté de bénédiction. C'est cette bénédiction qui devient dominante dans le cas d'enfant né d'une mère célibataire. Cet enfant sera circoncis par la famille de sa mère et deviendra membre à part entière du groupe de sa mère grâce à la bénédiction qu'il recevra durant cette cérémonie (Bloch M., 1985, p.51).

La circoncision est tout d'abord une cérémonie rituelle qui expulse la parenté biologique et introduit la bénédiction ancestrale car l'enfant appartient désormais au groupe qui lui a donné cette bénédiction. Même dans le cas où ces ancêtres sont de lignée maternelle, le biologique est tout à fait expulsé par la circoncision (Bloch M., 1985, p.51)

2- L'alliance matrimoniale de migrants avec les lignages fondateurs

Le mariage permet de renforcer la cohésion sociale et l'assistance mutuelle entre les différents lignages.

Dans la société mahafaly, le mariage (*fanambalia*) renforce l'entente et les liens familiaux et lignagers entre plusieurs lignages *tariha*. Les jeunes hommes Mahafaly doivent, avant tout, se marier à l'intérieur de leur famille, avec leurs cousines parallèles patrilinéaires ou leurs cousines croisées patrilinéaires ou matrilinéaires. Ce type de mariage intra-familial se désigne par l'expression *fanambalia am-pilongoa*.

Après ce premier mariage, ils peuvent, alors, se marier en dehors de leurs lignages.

La cérémonie du mariage proprement dite consiste en la demande de semence *tabiry*. Dans le dialecte mahafaly, ce terme désigne la semence. Les enfants sont désignés par le terme *tiry* qui veut dire jeune pousse. Cette cérémonie est toujours accompagnée par des transactions concluant les relations entre les deux lignages. Ces transactions prennent la forme d'une compensation matrimoniale.

Étant donné que le groupe de la jeune fille perd une ouvrière et une femme qui pourrait lui donner des enfants, la compensation matrimoniale *tandra* vise notamment réparer cette perte. Elle se traduit par le don de biens, notamment de vaches, à la famille de la jeune fille au moment du mariage et après la naissance du premier enfant.

Au moment du mariage, cette offrande a pour objet de demander la bénédiction des ancêtres de la jeune fille devant le poteau sacrificiel de son père.

Le don en bœuf *fandeo* après la naissance d'un enfant consiste à acheter les droits sur les enfants qui viendront à naître. Les bêtes à sacrifier pendant toutes les cérémonies doivent être mâles et la couleur de leurs robes dépend de l'avis du devin *ombiasy*. La compensation matrimoniale constitue un engagement d'ordre social et

politique entre les deux lignages alliés.

Le mariage permet de raffermir les relations sociales et permet aussi d'obtenir des alliés. Chacun aura, alors, des devoirs d'assistance mutuelle et des obligations de ne pas se nuire mutuellement. Le mariage engendre des liens juridiques, sociaux, économiques et rituels. Les enjeux du mariage sont importants du fait qu'il permet à un individu d'accéder à un ensemble de droits sociaux et des devoirs, parmi lesquels l'entraide entre les deux familles alliés ou les deux lignages alliés.

Le mariage permet à chaque famille d'obtenir des avantages puisque la famille de son ou ses épouses, lui donnera une certaine prestation de nature économique lors des cérémonies funéraires. Dans cette perspective, il est donc intéressant pour un homme de pratiquer la polygamie. Lors de la visite des parents et alliés à la veille de l'enterrement, ces derniers apportent des dons considérables en espèces et en nature en vue d'affirmer leurs statuts et exhiber leurs richesses de façon ostentatoire.

Ainsi, la demande en mariage doit être connue par tous les parents *longo* de la jeune fille sans exception, pour qu'ils scellent l'alliance entre les deux lignages. Lorsque l'accord de la jeune fille est obtenu, les consultations des parents peuvent commencer. Le mariage fait l'objet d'une transaction et d'une cérémonie rituelle du fait qu'il est chargé d'une valeur sociale, symbolique et politique.

Pour pouvoir exploiter les ressources de leur territoire d'accueil, les migrants contractent des alliances matrimoniales avec le lignage fondateur. Ces alliances permettent aux migrants de s'insérer dans le territoire villageois et renvoient à une stratégie foncière. Une fois marié à une fille autochtone, un migrant peut exploiter les ressources du territoire de sa belle-famille.

Par cette stratégie matrimoniale manipulée par les migrants, le principe de patrilocalité¹⁰ ou virilocalité¹¹ qui obligeait une femme à suivre son mari, est mis en échec puisque c'est l'homme qui suit sa femme en venant résider chez son beau-père. Cette manœuvre permet aux filles autochtones et leur descendance de rester au village de leur père.

La manœuvre est ainsi avantageuse, d'une part, pour les autochtones car elle maintient la non-dispersion de leurs descendances, d'autre part, pour les migrants du fait que ces derniers visent à s'installer définitivement sur le territoire d'accueil.

¹⁰ La patrilocalité est un type de résidence après le mariage selon lequel le couple habite au village du père de l'époux.

¹¹ La virilocalité est un type de mariage selon lequel le couple habite au village de l'époux.

Pourachever cette installation, les descendants des migrants enterrent leurs parents sur le territoire d'accueil et y procèdent aussi à la circoncision de leur postérité. L'enterrement et la circoncision sont des éléments socio-cérémoniels qui authentifient l'appartenance d'un individu à un territoire. Par exemple Mara, un Tandroy né à Ambonaivo dans le district d'Ambovombe vers 1940, s'est marié avec Etongasoa, une femme Takazomby de Mahazoarivo à la fin des années 70. A l'issue de ce mariage, Mara s'est intégré au village de sa femme à Mahazoarivo et il exploite une parcelle de la forêt et un lopin de terre sur les plaines alluviales que son beau-père lui a accordés. Chaque année, Mara donne les prémices *lohavony* de ses récoltes au chef du lignage de son épouse, c'est-à-dire son beau-père. Il sera enterré sur son territoire d'accueil à Mahazoarivo, et les enfants qu'il a eues avec son épouse mahafaly ont été circoncis à Mahazoarivo.

3- La fraternité du sang antehena et la parenté à plaisanterie ziva

A côté de la stratégie matrimoniale avec une visée foncière opérée par les migrants, ces derniers contractent également avec les descendants des fondateurs de liens sociaux de parenté fictive telle que la fraternité du sang, désignée par le terme vernaculaire *antehena*, et la parenté à plaisanterie *ziva* (Esoavelomandroso M., 1991, p.39).

L'*antehena* désigne le serment, son résultat, et ceux qui ont prêté ce serment. Celui-ci est l'équivalent du *fati-dra* dans les pays sakalava, betsileo, merina et dans d'autres régions de Madagascar. Ce pacte est conclu à l'issue d'une cérémonie dirigée par un *mpititiky* qui connaît les rites et qui prononce les formules associées de ces rites. Ce dernier sert également de témoin du pacte que les deux contractants viennent de conclure.

Durant la cérémonie, chaque partie contractante avale quelques gouttes du sang de son *alter ego* et jure devant la terre sacrée *tany mase* et leurs ancêtres respectifs de ne pas trahir son frère du sang. Désormais les deux personnes sont des frères et ils se considèrent comme des parents.

Dans le contexte migratoire, c'est le migrant qui demande de nouer la fraternité du sang avec un membre du lignage fondateur. Une fois la cérémonie terminée, le migrant qui vient de lier une relation avec un membre du lignage fondateur peut accéder aux ressources du territoire. Le migrant peut, par conséquent, pratiquer des cultures sur brûlis sur son territoire d'accueil.

Le *ziva* est la parenté à plaisanterie liant deux ou plusieurs lignages. Il instaure entre ces lignages, solidarité, assistance mutuelle et paix perpétuelle. Un individu peut défricher une portion de terre dans le territoire de son *ziva*. Cette alliance entre *ziva* ne

peut pas être dénoncée et celui qui ne respecte pas les obligations s'expose au mépris de ses semblables et encourt les sanctions des ancêtres. (Esoavelomandroso M., 1991, p.39).

Le respect du *ziva* est une tradition ancestrale (*lilin-draza*) qui garantit l'entente et l'équilibre entre deux lignages concernés. Notons que chaque individu se réfère toujours à son lignage et ses attributs. Les migrants se réfèrent toujours à leurs lignages paternels d'origine pour faciliter la marge de manœuvre dans l'intégration sur leur territoire d'accueil.

C'est un «jeu social» pour évoquer aimablement l'agressivité et une alliance de non-agressivité. Cette relation oblige les deux parties contractantes à s'acquitter d'une série de prestations réciproques, en l'occurrence échange de services, de cadeaux et d'aide en cas de difficultés (Radcliffe B., 1968, p.179).

CHAPITRE III : LES DELIMITATIONS DU TERRITOIRE

Le territoire ne comporte pas de limites physiques, mais ces sont les activités effectuées par les habitants d'un territoire qui déterminent ses limites qui ne sont pas définitives.

1-Les activités agricoles

Les Mahafaly savent bien organiser leurs espaces en fonction des activités qu'ils pratiquent. Les terres de culture sont constituées par deux types de culture :

- la culture de décrue sur les plaines alluviales le long du Sakamena et ses affluents où le maïs et le manioc, souvent accompagnés de cucurbitacées, sont cultivés,
- La culture sur brûlis *tetikala* dans les lisières forestières où l'on cultive aussi du maïs et du manioc. Ce type de culture est, largement, en gagnant sur la forêt. Les champs de culture sur brûlis se trouvent loin des villages.

Le défrichement forestier et le brûlis constituent la première étape de la mise en œuvre du *tetikala*. Le *tetikala* consiste à couper tous les arbres de la parcelle pendant la saison sèche. L'abattage à la hache est effectué d'avril à septembre. Les arbres sont coupés à un mètre de hauteur à partir du sol, ce qui rend le travail moins pénible. Les buissons les moins résistants sont, tout simplement, arrachés.

Toute exploitation de terre forestière pour faire la culture sur brûlis *tetikala*, nécessitent des rites et des comportements précis. Ces règles d'usage contribuent au contrôle de l'environnement forestier que chaque exploitant doit respecter.

L'accès à la terre est défini par le droit de hache. Pour les abattis sur brûlis, ce droit accorde au défricheur et à ses descendants un droit d'usage à long terme.

En principe, ce droit disparaît dès que cesse l'usage, c'est-à-dire quand le défricheur laisse sa parcelle en friche. Comme la forêt est en voie de réduction rapide, chacun entend bien s'approprier une terre défrichée. Quand la terre retourne à la friche, la terre revient à celui qui la défriche de nouveau.

Quant aux plaines alluviales *baiboho*¹², celui qui le défriche pour la première fois peut l'occuper en permanence et les transmettre à ses enfants.

¹²Terre agricole plus fertile que la terre forestière à cause du renouvellement annuel des alluvions apportées par les crues de la rivière Sakamena

Les villageois ne peuvent exploiter une parcelle dans la forêt qu'après avoir invoqué les esprits qui l'occupent et procédé à des offrandes pour s'attirer la bienveillance de ces derniers. Chaque exploitant, lors de l'invocation préalable à tout défrichement, précise que son intention n'est pas de détruire les ressources forestières mais qu'il a besoin de telle ou telle parcelle pour subsister.

Lors de l'abattage, trois espèces d'arbres sont respectées et ne peuvent être coupées : le tamarinier *kily*, le baobab *za* et le ficus *fihamy*. Ils servent pour servir d'autel et à leur pied le défricheur dépose son offrande. Ce rituel constitue une demande d'autorisation aux esprits de la forêt en tant que « maîtres de la forêt », de défricher une parcelle qui appartenait jusqu'à ce moment aux esprits.

Les euphorbes *famata* (*Euphorbia Tirucalli Drake*, Euphorbiacées) sont évitées à cause de leur latex. Pour les abattre, le défricheur entasse des branches séchées autour du pied de ces espèces et y met en feu.

A mesure que la culture *tetikala* s'étend, les limites du territoire se déplacent.

La partie du terroir la plus proche du village est le lieu d'une mise en valeur agricole permanente. Dans ces champs on retrouve toujours des clôtures typiques *vala*. Ces derniers sont l'objet des soins principaux de l'agriculteur qui y cultive surtout le manioc, la patate douce, différentes espèces de haricots et de courge (*vazavo*). La clôture est constituée par des haies vives épaisses et continues de cactus *raketa* et des aloès *vahombe*. Elle forme une ceinture autour du village.

Par extension, le mot *vala* indique non seulement la clôture, mais l'ensemble du champ clôturé, de la parcelle entourée par une clôture.

La clôture est un marqueur de territoire et son étendue évoque en quelque sorte le rang social de son propriétaire dans l'ensemble du lignage et dans l'ensemble du village. Les descendants du lignage fondateur ont la terre cultivable la plus étendue. La part la plus grande de cette terre revient à l'aîné de la lignée aînée.

La clôture *vala* a pour rôle de protéger les plantations contre l'incursion de troupeau dans le champ.

La clôture joue aussi un rôle de protection contre le vent, du fait que la région est exposée directement aux vents violents (Battistini R. 1964, p.74). Malgré les conditions climatiques défavorables, les agriculteurs parviennent à s'adapter au milieu naturel par la mise en culture des espèces peu exigeantes en eau : les cucurbitacées, par exemple le *vazavo*, et les espèces à tubercules capables de résister à des sécheresses prolongées

comme le manioc (*balahazo*) dont les racines constituent une sorte de réserve alimentaire permanente enterrée.

Le manioc (*balahazo*) constitue la base de l'alimentation des Mahafaly de la région de Beza Mahafaly. Dans tous les terroirs mahafaly, la culture du manioc occupe les plus grandes surfaces, du fait qu'elle peut résister aux aléas climatiques. Les agriculteurs peuvent consommer les tubercules six mois après la mise en terre.

La patate douce *bageda* est une plante rampante à tubercules farineux. Les agriculteurs la cultivent le long de la plaine alluviale du Sakamena. La plantation se fait au début de la saison des pluies dans les champs clôturés.

Le maïs est cultivé dans les champs clôturés *vala* ainsi que dans les champs sur brûlis *tetikala*.

Le *vazavo* est la cucurbitacée la plus cultivée dans la région ; on le trouve partout dans les deux types de champs énoncés précédemment. Cette cucurbitacée joue un rôle alimentaire important en particulier pendant la période de soudure. La récolte commence en fin février et continue durant la saison sèche.

Avec l'arrivée massive des migrants venant du sud, la culture d'oignon gagne du terrain sur les plaines alluviales le long du Sakamena. La production est destinée au marché communal de Beavoha ou au marché de Betioky. Cette culture entraîne l'émergence des migrants agriculteurs sans troupeau qui, grâce au revenu tiré de la vente d'oignon, peuvent concurrencer économiquement les éleveurs, qui constituent la majorité des Mahafaly.

Les activités agricoles sont liées au domaine magico-religieux. En cas de retard de la pluie, par exemple, chaque famille procède à un sacrifice qui consiste à purifier la terre, appelé *tsotse*, afin de demander la bienveillance des forces surnaturelles pour qu'elles accordent la pluie et la bonne récolte. La sécheresse est perçue comme un châtiment des esprits ou des divinités, consécutif à des fautes commises (*hakeo*) par les vivants. C'est également le cas, comme mentionné plus haut, quand il faut demander l'autorisation des esprits de la forêt pour défricher une nouvelle parcelle.

Le principal objectif pour pratiquer l'agriculture est la subsistance. L'existence de surplus dépend de la condition météorologique car la région souffre de sécheresse prolongée. Chaque ménage peut obtenir un surplus en économisant une partie de sa récolte pendant une année favorable, à condition, bien sûr, que la pluie soit au rendez-vous et que les conditions climatiques soient favorables.

Dans ce sens, chaque groupe de parenté peut accumuler des surplus afin d'augmenter tout d'abord son troupeau et intensifier par la suite les échanges entre les lignages. La capacité de produire en quantité et en diversité est la caractéristique indiscutable de l'autosuffisance de la société Mahafaly.

2-Les activités pastorales

L'élevage joue un rôle essentiel dans le processus de la territorialisation des Mahafaly par le biais de la transhumance, car elle favorise l'extension du territoire. C'est ainsi que les habitants d'un même terroir villageois partagent la même topographie de chaque lieu qui marque leur territoire. Le déplacement des éleveurs pour la recherche des nouveaux pâturages dans la forêt devient une forme d'appropriation d'un territoire qui n'appartenait pas jusqu'alors au lignage.

Le zébu malgache (*Bos taurus indicus L.*, Bovidae)¹³, constitue l'essentiel du cheptel bovin de l'île. Le nom malgache, *aomby* ou *aombe*, *omby*, est dérivé du swahili *ngombe*. Pour les Mahafaly, chaque zébu se distingue par quatre types de caractères: l'âge, le sexe, la couleur de la robe, la forme des cornes. Ces critères de distinction, qui peuvent sembler au premier abord purement descriptifs, nous renseignent en fait sur le rapport que l'homme entretient avec cet animal. Chaque animal est marqué aux oreilles par son propriétaire. Ces marques, représentant "le blason clanique" (*vilon-draza*), sont des entailles faites selon un dessin préétabli. Les blasons ont chacun un nom, différent du nom de *raza* qui en rappelle l'histoire ou fait allusion à l'état originel, ou souhaité, du troupeau. Par exemple, le clan Temaromainte a le blason clanique *tsimaimbo*, qui signifie « qui n'est pas pourri ».

Le blason clanique (*vilon-draza*) est un moyen pour l'homme et le *raza* d'affirmer son identité à travers le seul support matériel qui lui reste à l'issue des scissions qui ont fragmenté les *raza* en lignages. L'appartenance de l'éleveur à son *raza* est mise en avant, bien davantage que l'appartenance des zébus à l'éleveur.

Cependant, un lignage ou un propriétaire peut combiner à la marque clanique une entaille personnelle, ou même inventer une nouvelle marque pour les zébus obtenus par son travail. Enfin, certains animaux ne sont pas marqués, en particulier les animaux achetés et les zébus d'attelage *konda*, qui ne sont pas considérés dignes de porter le *vilon-draza*. Le troupeau est reconstitué soit par achat ou échange, soit par accroissement

¹³*Bos taurus indicus* (*Bos indicus*) est originaire du bassin de l'Indus, d'après RAKOTOZAFY L.M.A., 2011, p.5.

naturel. Au fur et à mesure que le troupeau est reconstitué par achat, les veaux portent le blason du *raza* (*vilon-draza*).

Le zébu est généralement nommé d'après sa robe *volon'aombe*, *volo* signifie couleur en malgache mais aussi "robe", "vêtement" (*akanjo*), dont les nuances très nombreuses sont décrites avec une grande précision. Ici le terme *volon'aombe* désigne la couleur du pelage.

Les Mahafaly distinguent plusieurs types de robe à partir de l'emplacement, la taille et la répartition des taches présentes. Ces types de robe se déclinent en quatre couleurs de base (noir, rouge fauve, blanc, beige gris). Pour reconnaître chacun de leur *aombe*, les Mahafaly leur donnent des noms en relation avec leurs robes. Les animaux mâles sont distingués des femelles par le préfixe *re-* placé devant le nom de la robe. Par exemple, un zébu à robe noire est appelé *remainte*. Ce préfixe présente une similitude frappante avec le préfixe *ra-* placé devant le nom des hommes respectés du lignage, anciens et ancêtres défunt.

Les zébus mâles sont particulièrement appréciés, voire admirés par les Mahafaly, en raison de leur importance dans les sacrifices cérémoniels. Comme dans l'Ouest malgache, la robe du zébu chez les éleveurs mahafaly est entourée de mythe : les éleveurs disent parfois que c'est Dieu qui choisit la couleur que doit avoir leur mâle reproducteur (Fauroux E., 1989, p. 6).

Lors des cérémonies, la robe de l'animal à sacrifier a une signification importante dans l'idéologie mahafaly ; elle doit plaire aux ancêtres. Certaines couleurs sont requises pour certains rites. En général, les robes les plus rares telles que le noir et le rouge fauve sont les plus appréciées pour les sacrifices. C'est le devin-guérisseur qui détermine le choix de la couleur de l'animal que le lignage devra sacrifier.

Certaines robes sont taboues pour certains lignages comme la robe jaune *mavo* pour le lignage Tefandry¹⁴.

Souvent, un troupeau a une couleur dominante qui reflète la préférence du propriétaire mais aussi celle de ses ancêtres, et même de Dieu, en particulier la couleur des mâles reproducteurs.

La forme des cornes est aussi un moyen de distinguer les bêtes entre elles et revêt

¹⁴ Lignage qui occupe le village d'Ambinda (voir carte p.13)

une grande importance esthétique. La direction des pointes et l'écartement des cornes sont les deux principaux critères retenus pour la classification. Pour les sacrifices, les bœufs âgés de plus de huit ans dont les cornes sont recourbées vers l'arrière, sont les plus appréciés pour orner le tombeau *valavato*.

Les Mahafaly distinguent chaque animal par son âge. Par exemple, un animal d'un an est désigné par l'appellation *maota* qui signifie « sevré » tandis qu'un zébu de quatre ans est désigné *efatse ay*. Ce terme *efatse* signifie quatre et *ay* veut dire « âge ».

Le troupeau sert d'étalon pour mesurer la richesse d'un lignage *tariha*. Le troupeau est désigné par l'expression *vara* par les Mahafaly. Etymologiquement, l'expression *vara* signifie la richesse. Dans cette logique, le couple « *pécus- pécunia* » (bétail – argent) (Gaffiot F., 1934, p. 325) est inséparable dans le temps et dans l'espace. Pour les Mahafaly, le bétail est la richesse mobilière par excellence. Il s'agit de capital qui se conserve autant que possible et se reproduit mais qu'on ne tue pas. Autrement dit, le bétail est un « compte bloqué » au sens large du terme. Quand un éleveur Mahafaly veut échanger une de ses bêtes, c'est souvent de façon non marchande, et pour sceller une alliance matrimoniale et s'attribuer des droits sur une descendance.

Habituellement, le bétail s'accumule en vastes troupeaux dont la viande est consommée dans certaines occasions cérémonielles et ne fournissent tout au plus qu'une maigre production laitière pour la fabrication de lait caillé, appelé *abobo*. Néanmoins, les quatre richesses que les éleveurs peuvent tirer de leurs troupeaux sont : la viande, le lait, le cuir pour la confection de fronde *pilatse*, qui est une arme redoutable aux mains des connasseurs et pour la confection des sandales, et les bucranes *tsifa* pour orner le tombeau *valavato*.

L'utilisation d'une part considérable du troupeau dans la nourriture (*famaha*) lors des rites funéraires s'inscrit dans le contexte de partage et d'une redistribution des biens.

La viande de bêtes sacrifiées pendant les funérailles est consommée par l'ensemble des participants quelle que soit leur position sociale, même si le découpage et la répartition des morceaux s'effectuent selon de normes renvoyant à la hiérarchie sociale.

La viande de zébus qui n'est pas consommée par les membres de la famille éprouvée est celle des zébus dont les bucranes sont placés sur le tombeau. Ces mêmes zébus ont été abattus au moment de la mort et de la destruction de la maison du défunt. L'objectif de cette destruction est de faire disparaître à jamais ce qui représente le défunt dans l'espace des vivants. Le vestige de la maison du défunt est désigné par le terme *aritse*, signifiant « durer plus longtemps ».

Le zébu est un animal de sacrifice matérialisant les liens des vivants avec les divinités et le sacré dans la mesure où tous les rituels qui se déroulent devant le poteau sacrificiel *hazomanga* doivent être accompagnés de sacrifice bovin *soro aombe*. On asperge le poteau sacré avec le sang du zébu sacrifié.

Le troupeau est un bien de prestige. Sa possession relève, également de la compétition entre les lignages afin d'obtenir non seulement du prestige, mais aussi du pouvoir et des droits sur les descendances dans la mesure où le troupeau sert d'intermédiaire aussi bien entre les vivants et les forces divines qu'entre les lignages alliés.

Cette perception est inscrite dans le système de pensée mahafaly, dans le cadre du « complexe du bétail ». « L'animal bien loin d'être un bien utilitaire, serait d'abord pour l'homme un être étroitement associé aux rituels qui accompagnent sa propre naissance, son mariage, sa mort et auquel il ne saurait être attaché qu'émotionnellement, voire mystiquement » (Godelier M. 1968, p. 96).

Dans l'idéologie locale, les Mahafaly attribuent ainsi une valeur économique, culturelle et sociale au troupeau.

Pour les Mahafaly, le bétail doit s'accumuler sans perte de valeur, c'est-à-dire, le troupeau doit être augmenté en nombre ; il est un bien mobilier qui se déplace en favorisant la délimitation du territoire.

Ce bien précieux attire les convoitises : le défendre et s'en emparer deviennent les préoccupations essentielles des éleveurs d'où l'importance de la lance et des armes à feu qui étaient introduites au XIX^{ème} siècle dans la société Mahafaly par le contact avec les Européens, grâce aux postes de traite installés sur le littoral¹⁵ mahafaly (Esoavelomandroso M., 1989, p. 147).

Dans la pratique des éleveurs mahafaly, les rites magiques ont une réelle importance. Ils ont pour but de renforcer la symbiose entre les forces surnaturelles et le troupeau, de prévenir ou d'éliminer les forces négatives qui pourraient intervenir dans certaines circonstances. C'est ainsi que l'éleveur a recours à la consultation d'un devin-guérisseur *ombiasy*, seul capable d'organiser la protection du troupeau. Celle-ci est concrétisée par l'implantation d'un talisman *tonin'aombe* au milieu du parc à bétail.

La fonction du talisman *tonin'aombe* est d'assurer une protection générale du troupeau

¹⁵ Les principaux postes de traite étaient Salare, Itampolo, Lanirano où demeuraient des représentants de maisons de commerce ou des traitants indépendants.

contre tous les dangers pouvant le menacer et en particulier contre les deux les plus graves : le risque de vol et celui de la dispersion dans la forêt. C'est le *mpitan-kazomanga* qui garde ce talisman, il le transmettra à ses successeurs avec tous les autres éléments du patrimoine du groupe.

Actuellement, l'élevage bovin connaît une certaine régression à cause, d'une part, de l'hécatombe lors des cérémonies, d'autre part, de la situation écologique très difficile. Cette situation met en cause le système de production mahafaly. A cause de la situation écologique, les Mahafaly de la région Beza Mahafaly n'ont plus les moyens de reconstituer les troupeaux sacrifiés lors des cérémonies funéraires.

La transhumance est un déplacement cyclique et simultané de troupeau et d'une partie de la population jeune. L'aggravation de la sécheresse et la raréfaction des pâturages imposent aux éleveurs de se déplacer plus loin encore. Ce déplacement marqué par la segmentation s'accompagne d'une segmentation des troupeaux. Ainsi, l'autorité et la responsabilité du chef des lignages s'affaiblissent.

La transhumance est un événement important de la vie des jeunes Mahafaly. C'est l'occasion pour eux de rencontrer d'autres lignages et de contracter des nouvelles alliances avec eux. Ils peuvent profiter de cette occasion pour courtiser des jeunes filles des autres *raza* dans les villages qu'ils traversent car ils peuvent traverser les villages qu'ils rencontrent avec l'autorisation des chefs de ces villages.

Chaque année, au début de la saison des pluies, un grand nombre de troupeaux quitte le pâturage habituel pour brouter des herbes des nouveaux pâturages dans la forêt. Le calendrier de déplacement varie d'une année à l'autre, car il dépend de la tombée de la première pluie.

Le départ ne s'effectue pas à n'importe quel moment. Il faut consulter avant tout un devin-guérisseur *ombiasy* pour savoir le jour favorable et éventuellement, effectuer un sacrifice pour demander la bénédiction des ancêtres.

D'une manière générale, il se situe entre le mois d'octobre et décembre. La date de retour n'est pas fixée, elle dépend surtout de l'abondance de la nature et de la quantité de nourritures et des points d'eau. L'organisation du déplacement se fait au niveau lignager dont chacun envoie des contingents en troupeaux et en hommes. Ce sont toujours les hommes valides qui partent à la conquête de nouveau pâturage, tandis que les hommes âgés et les femmes restent au village pour s'y occuper de la culture de champs.

En conclusion, le territoire est constitué de plusieurs éléments. Chaque élément est indispensable au fonctionnement de la société.

L'organisation sociale des Mahafaly est basée sur le lignage. Chaque lignage a son poteau sacré, détenu par le *mpisoro* ou *mpita-kazomanga*. Ce dernier a une autorité morale, sociale, politique et économique sur l'ensemble du lignage.

A l'intérieur du territoire, le village constitue le centre de toutes les organisations sociales, culturelles, économiques, politiques et rituelles des Mahafaly.

L'accès aux ressources du territoire dépend de l'appartenance au lignage fondateur de chaque village.

Chaque village est occupé par un lignage fondateur et plusieurs lignages migrants pour en donner une communauté villageoise partageant un même territoire. Tout l'espace du territoire est divisé en deux axes opposés : l'espace sacré et l'espace non sacré.

Au sein du village, les rituels devant le poteau sacré, dirigés par l'officiant du lignage *mpisoro* ont pour objectif de demander la bénédiction des ancêtres défunts.

L'implantation sur le territoire permet aux groupes d'organiser et de définir les activités qui devraient s'effectuer sur le territoire, et qui permettent de marquer ses limites.

Le terroir agricole est dessiné par les activités agricoles. Le système de culture clôturé forme une ceinture autour du village.

L'élevage bovin permet aux éleveurs Mahafaly de contrôler et délimiter le territoire. La transhumance et la fondation de nouveau campement à travers le territoire favorise les échanges entre plusieurs lignages.

PARTIE II : REPRESENTATIONS ET CONCEPTIONS MAHAFALY DE LA FORêt

PARTIE II : REPRESENTATIONS ET CONCEPTIONS MAHAFALY DE LA FORÊT

CHAPITRE IV : DESCRIPTION DE LA FORET

1-Définition de la forêt

Il existe diverses définitions de la forêt selon le domaine qui l'étudie et selon les différents points de vue.

D'une manière générale, la forêt *ala* est définie comme une surface plus ou moins étendue couverte d'arbres. Les botanistes définissent la forêt comme « une formation végétale, caractérisée par l'importance de la strate arborée, mais qui comporte aussi des arbustes, des plantes basses, des grimpantes et des épiphytes ». (Friedberg C., 1986, p.22)

Les écologistes entendent par forêt « un écosystème complexe et riche, offrant de nombreux habitats à de nombreuses espèces et populations animales, végétales, fongiques et microbiennes liées entre elles, pour la plupart des relations d'interdépendances ». (Friedberg C., 1986, p.22).

Les différentes sociétés et cultures définissent également les éléments qui constituent ce qu'est une forêt.

La définition mahafaly de la forêt est basée sur trois points essentiels : les éléments qui la constituent, son lien avec le monde des esprits et son origine divine.

Pour les Mahafaly, la forêt *ala* est définie comme « une étendue de terrain couverte d'arbres de différentes espèces et de tailles différentes ». La forêt est donc l'ensemble d'arbres caractérisé par une variété d'espèces et de tailles. En d'autres termes, différentes espèces d'arbres poussent dans un même espace et atteignent une certaine taille et constituent de grands ensembles appelés « forêt » (*ala*). Cette définition évoque l'immensité et la diversité des éléments constitutifs de la forêt.

D'après l'inventaire¹⁶ de l'équipe de recherche de la Réserve Spéciale de Beza Mahafaly, la forêt de la région d'étude est riche de plus de cent vingt (120) espèces, appartenant à quarante-neuf (49) familles. La moitié de ces familles n'est représentée que par une seule espèce.

Les familles les plus représentées sont les Euphorbiacées avec douze espèces (12) (*betondra*, *eringitse*, *famata*, *fipio*, *hazombalala*, *kelihanitre*, *kililo*, *kinana*,

¹⁶ Voir Annexe

ndriambolafoty, sanira, savoa, tanatananala), les Mimosacées avec neuf (09) espèces, représentées par les Albizzia (*mendoravy* et *alimboroz*) et Acacia (*tratriotse* et *rombotse*), des Combrétacées avec huit (08) espèces surtout les genres Terminalia (*taly, taliala* et *fatra*) et Combretum (*tamenaka*) et des Apocynacées avec sept (07) espèces (*feka, hazontaha, kidroy, malaitambio*). La famille des Tiliacées (*kotipoke, tsilaitse, vololo, sely*) est constituée de quatre (04) espèces et des Burceracées avec deux (02) espèces (*sengatse* et *daro*). Les Méliacées sont représentées par le *katrafay* (*Cedrelopsis grevei* B.). Les deux familles endémiques dans la région sont les Didiéréacées (*fantsiholitse*) et les Rhopalocarpacées (*tsiongake*).

Dans les systèmes de représentations mahafaly, la forêt est le symbole de la vie car elle a une fonction nourricière. La forêt est un réservoir naturel de vivre et de matériaux indispensables à la vie quotidienne et rituelle des villageois.

Pour les Mahafaly, comme pour la plupart des autres populations de Madagascar, la forêt est considérée comme un lieu à craindre. Les Mahafaly ne vont en forêt que pour chercher des espèces d'arbres qui leur sont utiles dans la vie quotidienne.

La forêt est considérée comme la résidence privilégiée des entités surnaturelles. Elle constitue la demeure des esprits de la forêt. Ces esprits n'aiment pas être dérangés et préfèrent habiter certaines espèces d'arbres de la forêt. En outre, la forêt est considérée comme l'endroit où les esprits des défunt errent. Ainsi, certains lieux de la forêt restent peu fréquentés par les villageois.

Un autre point essentiel dans la définition mahafaly précise que la forêt a une origine divine.

Les arbres de la forêt ne sont pas plantés par les humains. Ces arbres ont été conçus par le dieu *Ndranahary*. Et ils grandissent sans aucune intervention humaine. Dans le dialecte mahafaly, le terme *voatran-dranahary*, littéralement « création de *Ndranahary* », est le terme utilisé pour se référer à l'origine divine de la forêt. Dire que la forêt est d'origine divine présume que celle-ci n'appartient à personne mais appartient à tous.

La forêt se répartit en deux catégories selon les représentations et les activités que les villageois y effectuent. Ainsi la forêt *ala* se distingue de la forêt sacrée *ala faly*.

Les villageois ont accès à la forêt non sacrée pour toutes les ressources qu'elle regorge, en l'occurrence : le bois (bois de chauffe et le bois de construction de la maison) et les divers fruits sauvages.

2-Conception des arbres

Pour les Mahafaly, les arbres sont individualisés selon leurs apparences, leur texture, leur dureté et les valeurs qui leur sont attachées.

Les Mahafaly classent les arbres en trois catégories. Tout d'abord, il y a les arbres sacrés qu'ils désignent par l'expression *eta mase*. Puis, il y a les arbres tabous *eta faly*. Enfin, il y a les arbres non sacrés. Le mot *eta* signifie *hazo* dans le dialecte merina.

Les arbres sacrés dans le village ou dans la forêt sont réservés aux usages rituels relatifs aux ancêtres et aux esprits de la forêt.

Pour les Mahafaly, trois espèces d'arbres sont perçues comme sacrées et considérées comme la demeure des forces surnaturelles, à savoir : le ficus *fihamy* (*Ficus grevei*, B.), le tamarinier *kily* (*Tamarindus indica*) et le baobab *za* (*Adansonia za*). Ces trois espèces servent également d'autel et les rituels relatifs aux esprits de la forêt se déroulent à leurs pieds.

Tous les ficus, les tamarins et les baobabs sur le territoire mahafaly sont considérés comme sacrés. Les ficus et les baobabs sont particulièrement craints par la population et beaucoup d'interdits les entourent. Par exemple, il est interdit pour les enfants de passer devant le baobab sacré sinon ils risqueraient de tomber malades. Ces baobabs sont appelés « *za masy* », littéralement « *za* interdit » ou « *za* sacré ». Quant aux tamarins qui se trouvent dans les villages, les villageois peuvent s'abriter sous leur ombrage à condition de les respecter.

La conception des arbres sacrés nous ramène à la notion du sacré. Et un arbre sacré peut être défini comme un arbre auquel se rattachent des pratiques cultuelles, des rituels et des croyances particulières qu'une communauté ou groupe partage. Il s'agit d'un lieu de manifestation des forces surnaturelles.

Une espèce sacrée est une espèce entourée de croyances qui impliquent une considération particulière. Cette considération se manifeste notamment dans l'utilisation de ladite espèce.

Les Mahafaly attribuent aussi une valeur et une considération particulière au bois de *katrafay* (*Cedrelopsis grevei*, B.) et au bois de *mendoravy* (*Albizia tulearensis greveana*), réputés incorruptibles, très durs et lourds. Parmi les diverses espèces d'arbres, les Mahafaly choisissent le *katrafay* pour construire le pilier fondateur de leurs maisons et pour ériger leurs poteaux sacrés *hazomanga*. Le nom vernaculaire du *katrafay* signifie qu'il renferme des substances amères et fortifiantes. La pharmacopée locale est également consciente de vertus fortifiantes du *katrafay*. Les villageois l'utilisent dans le traitement des différents maux, par exemple pour soigner la diarrhée.

Les Mahafaly utilisent le *mendoravy* pour confectionner leurs cercueils et leurs poteaux funéraires *aloalo*.

Les arbres tabous sont interdits d'usage tant rituel que quotidien. Il est interdit de prononcer leur nom, de les toucher, et à plus forte raison de les utiliser pour la construction ou pour cuire les aliments, comme le cas du *fatra* (*Terminalia fatrae*). Tous les *fatra* se trouvant dans le territoire sont frappés par cet interdit.

Les arbres non sacrés sont classés selon les espèces auxquelles ils appartiennent et sont utilisés dans la vie quotidienne.

Les usages d'une espèce ou des matériaux végétaux dépendent des critères et des préférences basées sur la texture, le contenu du bois, la couleur de la matière et le poids du bois.

Lévi-Strauss dans la *Pensée sauvage* (1962) souligne que la classification des autochtones est une science du concret. Il explique que l'homme s'emploie à déchiffrer l'Univers non pas avec des données abstraites, mais avec l'enseignement de l'expérience sensible : odeurs, textures, couleurs.

Cette science du concret prend en compte les images accumulées par l'observation du monde naturel : animaux, plantes avec leurs habitats, leurs caractères distinctifs, leurs emplois dans la culture déterminée. Elle combine ces éléments pour construire un sens. Cette classification unit donc le symbole et le concret.

CHAPITRE V : LES RELATIONS DES MAHAFALY AVEC LA FORET

1-Relation entre le village et la forêt

La forêt et la forêt sacrée sont liées étroitement à l'histoire de la fondation du village.

Par rapport au village, la forêt se présente comme une étendue sans fin, difficile à maîtriser et à estimer. Elle est vécue et appréhendée comme obscure, mystérieuse et étrange.

La forêt ne s'oppose pas radicalement au village. Il s'agit de deux lieux à la fois distincts, antinomiques et complémentaires. Elle est le lieu des activités extra-ordinaires telles que l'enterrement et le traitement des maladies dues aux courroux des esprits de la forêt.

Elle est le négatif de la civilisation et de l'ordre social du fait qu'elle abrite les éléments le plus craints par les villageois, en l'occurrence les esprits de la forêt et les dépouilles mortelles.

La forêt est plutôt conçue comme l'inverse du village et perçue comme antithétique de la société humaine. Il s'agit d'un lieu où la vie est tout à fait différente de celle du village.

En tant qu'espace domestiqué, le village est manifesté par le feu entretenu par les femmes avec les bois morts rapportés par les hommes de la forêt. Grâce à ce feu, les vivants peuvent cuire leur nourriture, entretiennent leurs armes en fer comme la sagaie *lefo*, et leurs outils tels que la hache *famaky* et le couteau *meso*. Le feu peut surtout les protéger contre les esprits de la forêt. D'après les villageois, les esprits de la forêt fuient le feu. Dans cette même perspective, le territoire occupé par les vivants est défini comme une opposition pertinente entre profane et sacré, nature et culture.

Le village est le domaine où se côtoient le sacré et le profane (le *fihasia* et le *tiva*). C'est un espace anthropisé, aménagé et ordonné, tandis que la forêt est celui de la nature, un espace sauvage et désordonné. C'est ainsi que toutes les cérémonies religieuses en vue d'implorer l'intervention et la bénédiction des ancêtres doivent se dérouler au village devant le poteau sacré *hazomanga*, tandis que les cérémonies rituelles en vue d'invoquer les esprits de la forêt doivent se dérouler dans la forêt sacrée, considérée comme un domaine de la nature non socialisée et refuge de ces esprits.

Le village est le domaine des vivants et des ancêtres. Le poteau sacré *hazomanga* étant le symbole qui rappelle la présence quotidienne des ancêtres.

La forêt peut aussi être considérée comme un signe matérialisant dans l'espace l'identité culturelle, les pratiques rituelles, la structure et l'organisation sociale.

En effet, le village est, pour les vivants, le lieu des interactions sociales de la consommation tant alimentaire que sexuelle.

L'espace villageois est un espace purifié et consacré par les cérémonies sacrificielles (Sylla Y. et Mangalaza E.R., 1992, p.208).

Dans cette logique, certaines les d'arbres telles que le tamarinier, le ficus et le baobab sont les théâtres de dialogue entre les deux mondes qui se font face. Ces espèces assurent d'une manière permanente la descente des forces divines et l'ascension des puissances en provenance du monde inférieur.

2-La chasse et la cueillette

La viande consommée par les Mahafaly de la région provient du gibier venant de la chasse en forêt, tels que le tenrec *tandrake* (*Tenrec ecaudatus*), le hérisson *soky*, la pintade *akanga* et le potamochère *lambo* (*Potamocherus lavratus*).

La collecte des tubercules sauvages tels que le *sosa* (*Dioscorea sosa*, Dioscororeacée), le *oviala* (*Dioscorea* sp. Dioscororeacée) le *fangitse*¹⁷ (*Dolichos fangitse*, Papilionacée) est plus importante, surtout en période de soudure et en cas de mauvaise récolte.

La collecte du miel¹⁸ apporte un complément important de nourriture pour les villageois. Le miel entre dans la composition de certaines amulettes confectionnées par le devin-guérisseur *ombiasy*. Il tient également un rôle dans les rituels agraires comme celui au cours duquel est demandée l'autorisation aux esprits tutélaires, propriétaires du lieu, de défricher une parcelle. Le miel est en effet la nourriture de ces esprits. Mais il tient également un rôle important dans les rituels relatifs aux ancêtres.

¹⁷ Ces tubercules sont consommables dès la fin de saison de pluie et bien développées à la fin de saison sèche. Elles doivent être bouillies ou braisées avant d'être mangées.

¹⁸ La collecte du miel est faite le plus souvent au hasard au cours du déplacement en forêt, et ce sont les bouviers qui découvrent les essaims. Pour le récolter, le bouvier enlève la ruche qui protège l'essaim des abeilles et enflamme un bosquet d'herbe sèche pour enfumer les abeilles.

3-La forêt est un réservoir de plantes médicinales et médico-magiques

La forêt joue un rôle primordial dans les pratiques thérapeutiques locales car elle est une réserve de plantes médicinales et magico-magiques. Dans la région d'étude, les maladies sont généralement soignées par les plantes médicinales et magiques et une plante médicinale peut traiter une ou plusieurs maladies.

Tous les éléments de l'arbre aux vertus médicinales peuvent être utilisés : les feuilles, l'écorce et la racine. Par exemple, pour traiter la diarrhée, les villageois utilisent les feuilles *d'adabo* (*Ficus Cocculifolia Bak*, Moracées) en décoction. Pour traiter la toux, ils font infuser les feuilles de *teloravy* (*Rhynchosia* sp., Fabacées). Pour traiter la brûlure, ils utilisent les feuilles de *raketa* (*Opuntia Dilleni How*, Cactacées) en cataplasme. Pour traiter la gale, le malade lave ses plaies avec le bouillon des feuilles de *sengatse* (*Commiphora Simplicifolia*, Burseracées). Pour extraire une dent altérée, les villageois y insèrent du latex de *famata* (*Euphorbia Tirucalli Drake*, Euphorbiacées) pour la dissoudre.

Les villageois utilisent les feuilles de *katrafay* (*Cedrelopsis grevei* B.) en infusion pour traiter la douleur abdominale, la grippe, la fièvre, l'asthme et pour atténuer la fatigue. Ils utilisent les feuilles du tamarinier *kily* (*Tamarindus indica*) en décoction pour traiter l'asthme, la dysenterie, la constipation et la gastro-entérite. Ils traitent les plaies avec les feuilles de *kily* en cataplasme.

En ce qui concerne les plantes médico-magiques, seul le devin-guérisseur *ombiasy* sait confectionner les charmes protecteurs *aoly*, pour éloigner certains esprits. Chaque amulette se spécifie par sa composition et par sa destination, et chaque individu la porte soit au-dessus de la tête, soit sous la langue, soit aux chevilles soit sur la paume des mains, soit sur d'autres parties de son corps.

Par ailleurs, cette pratique vise à établir ou à rétablir la paix entre la communauté villageoise et les esprits de la forêt.

D'après la croyance partagée par les Mahafaly, les conséquences néfastes du non-respect des interdits de la forêt sacrée peuvent s'abattre sur la communauté entière et cela se manifestera par une mauvaise récolte, une épidémie ou une sécheresse. Ces conséquences peuvent également, s'abattre uniquement sur le coupable sous la forme d'une maladie.

Dans la société mahafaly, tout événement extraordinaire est, de manière générale, interprétée comme la manifestation des esprits de la forêt. Pour apaiser l'indignation de

ces derniers, le coupable doit accomplir dans la forêt qu'il a profanée, des rites réparateurs en y sacrifiant un bouc sous la direction du devin-guérisseur *ombiasy*.

CHAPITRE VI : CONCEPTION MAHAFALY DE LA FORET SACREE

1-définition de la forêt sacrée

Dans la définition la plus courante, le sacré forme un couple avec le profane. Dans cette logique, le sacré est la station de la divinité alors que le profane est un néant actif c'est-à-dire qu'il peut faire disparaître le sacré dans la mesure où le sacré est une énergie volatile, fluide, très dangereuse et efficace (Caillois R., 1950, p.34). Dans une acceptation large, le sacré est tabou, interdit, tandis que le profane est libre.

Tous les objets sacrés sont frappés d'interdits, épargnés pour un usage particulier et liés à la divinité. Le terme *fady* ou *faly* est l'équivalent de tabou polynésien. Le terme *faly* désigne l'interdit rituel quel que soit sa forme dans les dialectes des groupes du sud-ouest malgache.

Dans une première acceptation, les interdits impliquent le respect dans la mesure où les arbres sacrés sont considérés comme les demeures des forces surnaturelles que les villageois vénèrent et respectent.

Dans la deuxième acceptation, le terme «*faly* » qui signifie « interdit » ou « tabou » implique l'idée de crainte. Cette conception suit la logique de la définition de Durkheim E., (1912) disant que « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent et les choses profanes étant celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart des premières ».

Pour cet auteur, le sacré est à la convergence de deux mouvements : il est le lieu d'interdit et le siège d'une puissance pouvant se manifester dans certaines circonstances.

Une fois transgressés, les interdits requièrent des rituels spécifiques pour réparer les fautes et pour ramener l'ordre afin que les malheurs ne surviennent pas. Le sacré est donc mis en dehors de tous usages ordinaires et il est protégé par des interdits et des pratiques rituelles.

Les Mahafaly conçoivent le cosmos comme une unité qui englobe à la fois le monde visible et le monde invisible, le monde des humains et le monde des divinités. Autrement dit, le cosmos est défini comme une complémentarité et une opposition pertinente entre le visible/ l'invisible, le profane / le sacré, le palpable /l'impalpable, le connu / l'inconnu, la terre /le ciel, le déterminé /l'indéterminé, le réel/ l'abstrait. En

somme, l'univers est constitué par la terre- mère et le ciel siège de dieu *Ndranahary*. L'opposition ciel/terre se prolonge dans l'opposition entre village/ forêt.

La partie sacrée de la forêt est moins étendue que celle appellée « profane » ou *ala* tout court pour les villageois. Dans une large acceptation, la forêt sacrée est mis en dehors de tous usages ordinaires. Sur le plan axiologique, le périmètre sacré est séparé et opposé à la forêt profane.

La forêt sacrée joue un rôle social, culturel et thérapeutique dans la vie des Mahafaly.

A l'intérieur d'une forêt sacrée mahafaly, il y a un ou plusieurs arbres sacrés tels que le ficus *fihamy* (*Ficus grevei*, B.), le tamarinier (*Tamarindus indica*) et le baobab (*Adansonia za*).

La forêt sacrée fait l'objet d'interdit et de vénération. Ainsi, elle est protégée par certaines règles d'accès. Ne pas respecter ces réglementations, voire agir à leur encontre est considéré comme une faute et une profanation d'un espace sacré.

La forêt sacrée est le domaine des esprits que les Mahafaly désignent par le terme *angatse*. Ils sont considérés comme les propriétaires de la forêt et jouissent du droit du premier occupant qui leur confère le statut de *tompon' ala* (« maîtres de la forêt »). Ils sont antagonistes aux vivants et capables de nuire à leurs activités en provoquant des maladies et des cataclysmes naturels.

Sur le territoire, le poteau sacré *hazomanga* et la forêt sacrée *ala faly* sont des lieux sacrés et reconnus comme tels en tant que ponts entre le ciel et la terre, le monde visible et le monde invisible.

Pour les Mahafaly, la forêt sacrée est le lieu de sacrifices. Elle est généralement considérée comme intouchable, sa manipulation doit obéir à certains rituels bien définis. Ne pas respecter ces règles, voire agir à leur encontre, est généralement considéré comme un crime réel ou symbolique que les Mahafaly désignent par le terme *hakeo*. Toujours dans cette logique, profaner se traduit *mitiva*, et signifie introduire des éléments profanes dans la forêt sacrée.

La forêt sacrée est entourée des évitements rituels ou bien des interdictions rituelles. Une interdiction rituelle est une règle de comportement associée à la

croyance selon laquelle une infraction aboutirait à un changement indésirable dans le statut rituel de la personne qui transgresse cette règle et le malheur qui risque de la frapper est la maladie (Radcliffe-Brown A.R., 1939, p.140).

La dimension religieuse de la forêt sacrée est exprimée par l'importance des rituels qui s'y déroulent. Les rites de possession qui ont lieu en son sein renforcent sa sacralité et son respect dans la mesure où elle est le réceptacle du transcendant et joue le rôle de médiateur entre les vivants visibles et les vivants invisibles.

En tant que lieu privilégié des forces surnaturelles, les villageois n'osent s'aventurer dans la forêt sacrée qu'exceptionnellement, pour y enterrer des défunt, pour y traiter les maladies dues aux courroux des esprits de la forêt ou pour y chercher les zébus égarés. Ils ne doivent ni couper les arbres, ni prendre du bois mort, encore moins allumer du feu. Bref, ils doivent se garder d'y provoquer des changements et ils ne doivent en aucun cas porter atteinte à l'intégrité de la forêt.

La forêt sacrée *ala faly* est considérée comme un espace où s'effectue la communication avec les forces de la forêt. D'une manière générale, toutes les cérémonies liées aux forces de la forêt se déroulent dans la forêt (comme cité plus haut le traitement des maladies).

Chaque forêt sacrée est placée sous la responsabilité d'un devin-guérisseur *ombiasy*. Ce dernier est chargé de faire respecter les principes moraux et les divers interdits *faly* qui régissent l'accès aux forêts sacrées, de manière à éviter toute profanation (*tiva*). Dans chacun des dix forêts sacrées étudiées, il y a un devin-guérisseur *ombiasy*.

Dans l'idéologie mahafaly, l'homme ne peut pas s'approprier la forêt sacrée car selon la croyance, ce milieu naturel appartient aux esprits tutélaires et reste un espace auquel il faut faire attention.

2- A chaque forêt sacrée sa spécificité

La forêt sacrée est liée étroitement à l'histoire du peuplement, à l'occupation de l'espace et à l'organisation territoriale. Les Mahafaly entretiennent un rapport très étroit avec la forêt. La forêt (*ala*), la forêt sacrée *ala faly* et le village sont complémentaires.

Dans la région d'étude, la spécificité de la forêt sacrée est liée à la fondation du territoire. Au moment de leur installation sur le territoire, les lignages fondateurs ont

subdivisé la forêt sur le territoire en différentes catégories : la forêt sacrée pour le traitement des maladies, la forêt sacrée pour déposer le cordon ombilical de nouveau-nés, la forêt sacrée pour inhumer les défunt et la forêt sacrée abritant les esprits de la forêt.

Dans la zone d'étude, chaque village a sa propre forêt sacrée pour déposer le cordon ombilical des nouveau-nés. Par exemple à Mahazoarivo, la forêt galerie sur la rive droite du Sakamena qui couvre la majeure partie de la plaine alluviale est une forêt sacrée où se trouve l'arbre *fihamy* au pied duquel les anciens déposent le cordon ombilical des enfants venant de naître. Les villageois le désignent par le terme *fihamy fanatera-poitse*, littéralement « *fihamy* où est apporté le cordon ombilical ».

Le dépôt du cordon ombilical au pied d'un arbre sacré (*ficus fihamy*, tamarinier *kily* ou baobab *za*) dans la forêt symbolise la relation du nouveau-né avec la terre nourricière, également considérée comme sacrée. C'est le grand-père paternel du nouveau-né qui dépose ce cordon ombilical au pied de l'arbre sacré.

Chaque village a sa forêt sacrée pour traiter les maladies dues aux courroux des esprits de la forêt. Par exemple, à Analafaly, elle est située au nord du village et abrite un *fihamy* où a lieu le traitement de ces maladies. A Ambinda, une autre forêt à l'est du village abrite également un *fihamy*.

La forêt sacrée du village de Marolaly se trouve au nord de ce village. A Tarabory, la forêt se situe à l'est du village abritant un grand tamarinier *kily* (*Tamarindus indica*) est un lieu de rituel. La présence d'un amas de coquillages au pied de l'arbre et l'abondance des vêtements laissés dans cette forêt témoigne la dernière cérémonie rituelle. C'est au pied de ce tamarinier *kily* que le devin-guérisseur fait son incantation pour chasser les mauvais esprits qui tourmentent les malades.

La forêt sacrée de Resovoky se trouve dans un vallon et abrite un *fihamy* (*Ficus grevei*, B.) ainsi qu'une source. Cette forêt sacrée est un lieu de traitement de maladies et un lieu de rituels pour « réajuster le sort » d'une personne jugée avoir un mauvais destin. C'est en raison de l'importance des cérémonies rituelles qui s'y déroulent et la présence de plantes à vertus médico-religieuses que les villageois de Bevato respectent la forêt sacrée de Resovoky.

En tant que sanctuaire, tous les éléments qui s'y trouvent sont considérés comme sacrés par les villageois, tels que les plantes aquatiques, la boue, les racines de *ficus fihamy*.

Pour faire part de leur réprobation vis-à-vis des mauvais comportements en forêt sacrée, les esprits de la forêt se manifestent par de maladies. Il devient alors nécessaire pour les *ombiasy*, intermédiaires entre les esprits de la forêt du territoire et les humains, d'accomplir un certain nombre de rites, dans un premier temps, afin d'apaiser ces esprits, mais surtout de rétablir l'harmonie entre les humains et les esprits, et entre le monde humanisé et la forêt sacrée.

Le châtiment des esprits de la forêt sur un individu se manifeste par le mouvement incessant de la tête, les yeux égarés et le corps est agité par un tremblement nerveux. Seul le devin-guérisseur *ombiasy* peut le diagnostiquer et le soigner par des procédés magico-religieux. Tout état maladif qui se manifeste par des symptômes considérés comme anormaux est imputé aux esprits de la forêt.

Le malade peut être aussi atteint de mutisme, il peut opposer à la nourriture un refus total ou sélectif. Parfois, il reste assis, immobile. De temps en temps, le malade ne ressent que de vagues malaises, une perte d'appétit, avec souvent des douleurs dans la région de l'estomac. A la longue, cet état l'amène à un amaigrissement accompagné d'un état dépressif.

Le traitement a pour but de persuader le ou les esprits de la forêt de quitter le corps du malade. Nous avons eu l'occasion d'assister à un de ces rituels au cours duquel quatre personnes se baignaient dans la source de la forêt sacrée de Resovoky (deux femmes et deux hommes âgés). Le devin-guérisseur *ombiasy* procédait à un rituel de traitement de maladies. Durant l'incantation, il a ordonné aux esprits de la forêt qui tourmentaient l'un des hommes de sortir hors de lui, de quitter son corps.

Le traitement complet s'étend en général sur une quinzaine de jours et le dernier jour du traitement se déroulera dans la forêt sacrée. Pendant le traitement, le malade et le devin-guérisseur *ombiasy* entrent tous les deux en transe, d'une manière à peu près identique. Les soins habituels consistent à mouiller de temps à autre les cheveux, parfois les épaules et la poitrine du malade, surtout pendant les épisodes violents de la transe.

La cérémonie commence par des prières incantées par le devin-guérisseur *ombiasy*, maître de tous les commerces avec les forces surnaturelles de la forêt (*angatse*). Pour ce faire, il ordonne aux esprits qui tourmentent le malade de le quitter et de le laisser libre. La prière est suivie de sacrifice pour réactualiser la sacralité du lieu et l'importance de la cérémonie.

La victime est sacrifiée au pied d'un arbre sacré de la forêt sacrée: soit au pied d'un ficus, soit au pied d'un tamarinier, soit au pied d'un baobab.

La date et le lieu de la cérémonie ont été choisis préalablement par le devin-guérisseur *ombiasy* en fonction du calendrier lunaire. Il peut se produire lorsque la lune est croissante, entre le premier quartier et la pleine lune, ou bien le lendemain de la pleine lune. Dans cette perspective, la cérémonie commence au milieu de la matinée quand le soleil est en train de monter (*miakatse andro*), pour que les prières montent directement vers la divinité *Ndranahary*.

Par ce rituel, les esprits *angatse* quittent le corps du malade et se réfugient par conséquent sous un tamarinier ou un ficus ou un baobab.

A part la forêt sacrée liée au traitement de maladies, il y aussi la forêt sacrée liée à la mythologie partagée par tous les membres de la société.

Les forêts sacrées du Taolabiby et d'Anjeba sont entourées de mythes relatifs à un monstre. D'après la tradition,

«à une époque très reculée, un matin, un monstre ayant une stature imposante alla chercher de quoi manger. Sur sa route, il entendit son petit gémir loin de lui à l'est. Il courut pour tenter de sauver son petit. A cause de sa stature grandiose, la tête du monstre fut bloquée entre deux rochers dans une vallée étroite près de la colline d'Anjeba, son corps était resté à Taolabiby ». (mythe mahafaly recueilli auprès du chef de lignage de Taolabiby)

Anjeba veut dire ici bloqué ; *taolabiby* désigne les ossements du monstre¹⁹.

Les Mahafaly enterrent leurs proches dans la forêt sacrée. Dans la région d'étude, chaque village a sa forêt sacrée d'inhumation. Le lieu d'inhumation lui-même se trouve loin du village. Il représente en pays mahafaly l'enracinement du lignage fondateur à son territoire. C'est la présence du tombeau dans cette partie de la forêt qui détermine sa sacralité, mais pas uniquement l'existence des espèces d'arbres sacrées.

La nécropole a une dimension historique et identitaire pour le lignage fondateur du territoire car le tombeau est l'un des emblèmes territoriaux. L'ancienneté de la nécropole est la preuve de l'ancienneté de l'occupation du territoire.

¹⁹ Ici *biby* signifie « monstre »

La sépulture est la réponse des vivants au mystère de la mort et concrétise la croyance de la vie de l’au-delà. Elle résulte des conceptions des Mahafaly de la mort qu’ils désignent par le terme *vilasy*²⁰. C’est pour cela que le lieu d’inhumation est désigné par le terme *ankavilasy*.

La forêt sacrée de *Manintsy* dans la parcelle II de la Réserve spéciale Beza Mahafaly est liée aux esprits des rois défunt car elle abrite les restes des souverains qui ont régné dans le royaume Maroseranana de l’Onilahy (Esoavelomandroso M., 1991, p.198)

La forêt sacrée à l'est du village de Marolaly est un lieu d'inhumation pour deux villages différents : le village de Marolaly et celui de Manasoa.

Les rites funéraires servent à dissimuler la tristesse consécutive à la disparition brusque d'un parent. Le déroulement de ces rites funéraires se caractérise par la joie, la danse et la consommation ostentatoire.

Lorsque la mort d'un individu survient, la famille annonce cette mauvaise nouvelle à sa parentalité²¹, en disant qu'un tel est « *vilasy* », c'est-à-dire mort, décédé.

La famille éprouvée accomplit les cérémonies funéraires qui commencent par la toilette funèbre et l'habillement du trépassé avec ses plus beaux habits. La famille dépose la dépouille mortelle dans la maison où le défunt a rendu son dernier souffle. Deux ou trois jours après cet événement, la famille procède à la mise en bière de la dépouille, désignée par le terme *agodo*. Après quoi, la famille annonce au village par des coups de fusil que le trépassé est *agodo*.

Après avoir effectué l'*agodo*, la famille entame les veillées funèbres, caractérisées par l'entretien du feu près de la porte de la maison où on dépose la dépouille et le divertissement nocturne pour dissimuler l'amertume de la disparition du proche parent. Au terme des cérémonies, le défunt est promu au rang symbolique de divin *zanahary* et les Mahafaly qualifient les veillées mortuaires de jeux et de distractions *fihisa anjanahary*. Etymologiquement, le terme *fihisa* vient de « *ihisa* » qui veut dire « jouer » ; *anjanahary* vient du mot « *zanahary* » qui veut dire Dieu, pourtant ici ce terme se rapporte au défunt.

²⁰Dans le dialecte merina également, *vilasy* signifie mort (*maty*).

²¹ Parentalité signifie les quatre parents du côté paternel et les quatre parents du côté maternel.

Les rites funéraires sont simultanément des rites d'intégration pour que le trépassé accède au monde des ancêtres, et rites d'exclusion et de séparation pour que le trépassé quitte le monde des vivants pour le monde des ancêtres.

Le tombeau mahafaly est un édifice carré ou plutôt rectangulaire d'environ dix à quinze mètres de côté, d'un mètre à un mètre cinquante de hauteur, construit avec des pierres empilées et grossièrement taillées. Deux pierres levées *vatolahy* sont dressées au milieu des deux faces opposées tandis que des pierres monolithiques de moindre dimension consolident les angles de l'édifice. Des poteaux sculptés avec différentes figurines, que les Mahafaly désignent par *aloalo*, et des bucranes surmontent le tombeau.

La nécropole dans la forêt sacrée rassemble entre 10 à 25 tombeaux alignés en plusieurs rangées parallèles suivant l'axe sud/nord. Le plan du cimetière enregistre l'ancienneté tant au sein du lignage que par rapport à l'installation.

Dans la forêt sacrée, la nécropole comprend un ensemble de tombeaux avec des massifs des pierres et des *aloalo*, et de tombes simples, cette fois sans *aloalo*, recouvertes d'un simple tas de pierres. Ces tombes simples sans *aloalo* sont celles des descendants des anciens esclaves car ils n'ont pas droit aux *aloalo*.

La nécropole est structurée suivant les mêmes principes organisateurs que le village, et le tombeau obéit à la même organisation que la maison. Deux pôles sont valorisés. A l'instar des vivants, la tête du défunt est tournée vers l'est, ses pieds vers l'ouest. Les aînés sont enterrés au sud et les cadets au nord.

La nécropole se dispose selon l'axe sud / nord et la personne la plus importante de la lignée comme le *mpisoro* est toujours enterrée dans la partie sud.

Dans les systèmes de représentation mahafaly, la mort est associée au froid *manintsy*. Dans cette logique, l'enterrement dans la forêt sacrée est supposé permettre au défunt de trouver des ombrages associés à la fraîcheur.

L'accès à l'ancestralité dépend de la place tenue par les défunts dans le lignage *tariha*. Cet accès est concrétisé par la donation de nom posthume au défunt *tahinany* qui peut être invoqué en cas de besoin. Par exemple, Esambisoa, mort en 2010 à Mahazoarivo, a comme nom posthume Ndraramelonarivo.

Les enfants en bas âge et les nouveaux-nés n'ont pas accès au tombeau. Les Mahafaly les enterrent dans un endroit humide car ils considèrent les nouveaux-nés comme des éléments liquides *rano*.

Les *aloalo* et les bucranes *tsifa* des zébus sacrifiés pendant les cérémonies funéraires évoquent la taille du troupeau de la famille de défunt. Leur nombre, la taille du tombeau, le cubage de pierre utilisée sont autant de signes de l'importance du défunt, signes dont la mesure étalon reste le troupeau.

Le tombeau est chargé d'une forte valeur signifiante, et est un lieu d'expression du pouvoir et de statut du défunt.

Le tombeau Mahafaly implanté dans la forêt sacrée atteste l'existence d'une communauté humaine organisée sur un territoire bien défini. Etant donné que les ancêtres ne peuvent pas habiter le village occupé par les vivants, ils doivent être dans la forêt sacrée, loin du village. C'est durant leurs repos dans la forêt sacrée que les défunts changeront de statut pour devenir ancêtre capable d'assurer le rôle d'intermédiaire entre les vivants et le Dieu créateur *Ndranahary*.

C'est dans la forêt sacrée que les vivants manifestent leur sympathie et leur attachement aux défunts en même temps qu'ils cherchent à s'en débarrasser et à leur faire perdre toute velléité de retour dans la communauté des vivants, car le défunt constitue une source de danger pour les vivants.

La sacralité de la forêt est liée à ses fonctions multiples au sein de la société. Elle constitue un cadre de références symboliques où les signes visibles de la relation des vivants avec les esprits et les ancêtres sont bien marqués par les cérémonies rituelles qui s'y déroulent.

Les liens avec la forêt sacrée, complexes et multiples, d'ordre à la fois symbolique, cognitif et économique, permettent entre autre, aux villageois de gérer totalement leur territoire grâce aux pratiques rituelles et religieuses qu'ils y effectuent.

Si la forêt sacrée est présentée comme un lieu « antisocial », elle n'est pas moins un monde différent avec ses propres règles. Voilà pourquoi, traverser la forêt sacrée est une aventure délicate et dangereuse qui exige de la prudence et de la vigilance.

La forêt sacrée doit être protégée contre toute forme de dégradation et elle est isolée, réservée pour les usages rituels des villageois.

CHAPITRE VII : LA FORET EST UN PATRIMOINE POUR LES VILLAGEOIS

Chez les Mahafaly les notions de patrimoine et de territoire sont fortement liées. Ces liens renvoient aux relations entre les vivants et leurs espaces de vie. En tant qu'élément du territoire, la forêt est perçue comme un patrimoine.

La référence au patrimoine est associée à l'ancienneté d'occupation du territoire et à l'héritage ancestral.

Par son contenu historique, socio-économique et spirituel, la forêt peut être considérée comme le patrimoine du lignage fondateur du territoire. Sa gestion revient exclusivement au chef de lignage qui autorise ou non son exploitation. Pourtant c'est le devin-guérisseur qui préside toutes les cérémonies qui s'y déroulent. Les membres du lignage, et éventuellement les lignages alliés installés dans le village, sont responsables de l'espace forestier dès lors qu'ils l'exploitent.

En tant que héritage, personne ne peut se l'approprier d'une manière individuelle. Personne ne peut effectuer n'importe quel rite, dans la forêt sacrée, sans la participation de tous les membres du lignage sous la direction du devin-guérisseur *ombiasy*.

Sur le territoire, le patrimoine est composé par les terres ancestrales *tanindraza* créées par les ancêtres fondateurs ; la forêt sacrée où ces derniers se reposent, fait partie du *tanindraza*. Ces terres, au même titre que les tombeaux, ne faisant pas l'objet de propriété individuelle, mais commune à tous les membres du lignage, ne sont généralement pas titrées et ne peuvent, en principe, être vendues. Elles sont destinées à être léguées à la génération à venir et sont donc l'objet d'une indivision (Ottino P., 1998, p. 644).

En tant que création sociale reçue en héritage, la forêt sacrée fait partie du patrimoine laissé par les ancêtres à leurs descendants. La forêt sacrée est considérée aussi comme un patrimoine pour tous les villageois.

La patrimonialisation est le processus socioculturel par lequel un espace se transforme en objet du patrimoine digne de conservation et de restauration.

La patrimonialisation de la forêt sacrée est une construction sociale et culturelle effectuée par les ancêtres fondateurs dans la mesure où la forêt sacrée est chargée d'une forte valeur à caractère utilitaire mais également symbolique.

Ayant hérité de la forêt de leurs ancêtres, les descendants du lignage fondateur se donnent comme objectif de la transmettre aux générations futures.

La caractéristique magico-religieuse de la forêt suppose que toutes les composantes de la nature y compris l'homme lui-même sont perçues comme l'œuvre de dieu *Ndranahary*.

La référence à la cosmologie engendre un sentiment de respect envers la forêt, création de dieu. Dans ce sens, les vivants sont reliés à la forêt par des liens symboliques qui font que chaque individu, par sa conduite, peut contribuer au maintien de l'ordre et de la bonne marche de l'univers, tout comme il peut aussi compromettre cet équilibre.

La forêt est perçue comme une entité vitale au bon fonctionnement de la vie sociale des Mahafaly, et autour de laquelle se forme toute une série de règles qui contrôlent l'accès aux ressources et autour de laquelle se manifestent le respect et la peur. Ce respect vise à maintenir le cours de l'univers et l'ordre social.

L'enjeu est vital dans la mesure où la forêt engage l'avenir des villageois : « chaque génération tient ses droits de la génération précédente sans que celle-ci perd son droit de regard sur l'usage qui est le fait du patrimoine commun » (Juhé-Beaulaton D., 2005 p.15). Chaque génération joue à l'égard de celle qui l'a précédée le rôle d'administrateur des biens collectifs et est de ce fait tenue de lui rendre compte de ses actes d'administration. La perspective de cette reddition de compte est une garantie efficace contre les actes de disposition (Juhé-Beaulaton D., 2005, p.17).

En somme, la société mahafaly est faite d'un ensemble indissociable constitué par le village, la communauté et la forêt. La forêt sacrée qui fait l'objet d'une considération dictée par le rituel est un espace cérémonial couvert d'arbres,

Elle est à la fois théâtre et objet d'un culte sacrificiel. A cause de la fonction sociale, spirituelle, culturelle et cultuelle qu'elle remplit, les Mahafaly la respectent et l'épargnent face à la dynamique de la déforestation.

En guise de conclusion, la forêt est un élément du territoire. Dans la conception mahafaly, la forêt est d'origine divine. Elle est constituée par différentes espèces des plantes de différentes tailles. Les Mahafaly classent et conçoivent la forêt en deux catégories : forêt et forêt sacrée.

La forêt est indispensable à la vie sociale, économique et culturelle des Mahafaly. Elle regorge des ressources essentielles à la survie des villageois. C'est dans la forêt qu'ils vont se tourner pour chercher du bois pour la construction de leurs maisons, pour confectionner les cercueils et pour faire paître leurs troupeaux. Ils vont y cueillir des plantes médicinales et magico-magiques.

La forêt est conçue comme l'abri des forces surnaturelles, antagonistes et non-contrôlées par les vivants. Certains espaces de la forêt sont considérés comme sacrés. Les villageois ne peuvent s'y aventurer que pour traiter les maladies, causées par les esprits de la forêt ou pour déposer le cordon ombilical de nouveau-né ou pour enterrer leurs proches.

Les Mahafaly classent trois catégories d'espèces d'arbres de la forêt : d'abord, les arbres sacrés à usages rituels, considérés comme la demeure des génies de la forêt tels que le ficus, le tamarinier et le baobab. Ces trois espèces sont entourées de croyances impliquant à leur égard une considération particulière. A part ces trois espèces d'arbres à usage rituel, les Mahafaly utilisent le bois de *katrafay* pour ériger le poteau sacré, et le bois de *mendoravy* pour fabriquer les cercueils. Ensuite, il y a les arbres tabous qui sont interdits pour n'importe quel usage, et enfin les arbres non sacrés.

La forêt sacrée est conçue à la fois comme le complément et l'opposé du village. La forêt sacrée ne s'oppose pas radicalement au village. Il s'agit de deux lieux à la fois distincts et antinomiques. La forêt sacrée est le symbole de la nature sauvage et les forces incontrôlées par les vivants.

La forêt sacrée se rapporte à l'histoire de la fondation du territoire et à la création du village. Chaque forêt sacrée a sa spécialisation. La forêt sacrée, lieu d'enterrement, marque la présence de la société humaine et l'ancrage sur le territoire. La forêt sacrée, lieu de traitement des maladies, évoque la volonté des vivants de communiquer avec les forces surnaturelles.

La forêt sacrée, lieu de dépôt de cordons ombilicaux des nouveaux-nés, marque l'intégration territoriale. La forêt sacrée, refuge des esprits de la forêt exprime les relations des vivants avec les forces surnaturelles.

En tant qu'un élément du territoire, la forêt sacrée est considérée comme un patrimoine indivisible pour les villageois.

PARTIE III : LES PROCESSUS DE DEGRADATION DU COUVERT FORESTIER

PARTIE III : LES PROCESSUS DE DEGRADATION DU COUVERT FORESTIER

CHAPITRE VIII : L'ETAT ACTUEL DE LA FORET

D'après l'image satellite *Landsat* de 1990 à 2005, le recul forestier dans l'ensemble de la région Beza Mahafaly est de l'ordre de 130. 852 hectares (Image satellite de la NASA, 2010).

Malgré la recrudescence de la déforestation dans la région d'étude, les villageois préservent encore quelques lambeaux forestiers qui abritent leurs cimetières et leurs sanctuaires.

En 1990, la surface forestière détruite est de 45. 382 hectares. Cette date est marquée par l'intensification de la culture de maïs dans le Sud-Ouest, dans les pays mahafaly et masikoro (Blanc- Pamard C., 2000, pp. 46- 59). Aujourd'hui, dans l'ensemble de la région, la forêt diminue progressivement.

La forêt sacrée de Mahazoarivo sur la rive de Sakamena est menacée car elle est une réserve de terre arable. La forêt à l'ouest du village se réduit, d'une part à cause des troupeaux, du fait que le bétail dévore les rejets, les plantules et les basses branches fragilisant la reconstruction de la forêt. D'autre part, la coupe abusive des certaines espèces telles le *katrafay* (*Cedrelopsis grevei* B.) et le *kapaipoty* (*Gyrocarpus americanus*, Hernandiacees) pour répondre à la demande en énergie de la ville de Tuléar et de Betioky agrave encore la situation.

La forêt à l'est du village de Behala est quasiment préservée, ainsi que la forêt sacrée. Cette forêt n'est pas l'objet du pâturage, du fait que les éleveurs préfèrent faire paître leurs troupeaux sur la plaine alluviale de Sakamena²². Mais la forêt à l'ouest de ce village se réduit à cause du prélèvement abusif pour la préparation de sel gemme²³ (Ratsirarson J., 2008, p. 617)

La forêt à l'est d'Analafaly se réduit à cause de la pratique de la culture sur brûlis et du pâturage pendant toute l'année. La forêt sacrée au nord du village est menacée par la coupe abusive de certaines espèces d'arbres telles que le *katrafay* et le *taly*.

²² Même pendant la saison de pluie car une vaste étendue de cette plaine reste inexploitée.

²³ Cette préparation nécessite beaucoup d'énergie pour sa cuisson

La forêt sacrée au nord de Beza Mahafaly est menacée par la coupe excessive de certaines espèces comme le *katrafay*. La forêt sacrée autour de l'eau de Resovoky est menacée car tous les villageois²⁴ osent y pénétrer pour prélever des bois morts et couper certaines essences, du fait que cette forêt est la plus proche de leurs villages. Les esprits sont considérés s'être déplacés à l'intérieur de la forêt à l'est du village.

La forêt autour de Tarabory se réduit de plus en plus à cause des pâturages et de la pratique de la culture itinérante. Les villageois laissent paître leurs troupeaux dans la forêt et y pratiquent le *tetikala* du fait que le territoire villageois est dépourvu de plaines alluviales cultivables.

La forêt autour du tombeau royal d'Ankavilasy se réduit de plus en plus à cause de la pratique du *tetikala*, du pâturage permanent et de l'exploitation abusive de certaines espèces telles que le *katrafay*, le *kapaipoty* (*Gyrocarpus americanus*, Hernandiacées) et le *fantsiholitse* (*Alluaudia procera*, Didiéracée). Pourtant, le périmètre qui entoure la nécropole reste intact.

La forêt autour de Taolabiby se réduit à cause du pâturage et de la pratique de la culture itinérante. Les éleveurs laissent leurs troupeaux paître dans la forêt pendant toute l'année, du fait que la forêt est leur seul lieu sûr, pour qu'ils puissent se développer et pour qu'ils puissent être à l'abri de la chaleur. Les villageois pratiquent l'agriculture itinérante dans la forêt car le territoire villageois est dépourvu de plaines alluviales cultivables.

La forêt et la forêt sacrée à l'est de Marolaly est quasiment intacte. Les villageois ont peur de s'y aventurer car cette étendue de forêt abrite de nombreux tombeaux et est réputée être le refuge des esprits de la forêt. Mais, la forêt à l'ouest du village s'est réduite à cause du pâturage et la pratique de la culture sur-brûlis.

Quand la forêt se réduit, il ne reste qu'un lambeau du couvert forestier moins étendu au milieu des champs de culture. A l'intérieur de ce lambeau se trouvent un ou plusieurs arbres sacrés et vénérés par les Mahafaly tels que le tamarinier *kily* (*Tamarindus indica*), le ficus *fihamy* (*Ficus grevei* B.) et le baobab *za* (*Adansonia za*).

La déforestation et la désacralisation des forêts sacrées sont remarquables dans les villages à population fortement hétérogène tels que Sarodrano, Mahazoarivo, Bevato, Manasoa et Tarabory, et du fait que ces villages ont des terroirs agricoles potentiels à cause de la présence des plaines alluviales bordées par le Sakamena ainsi que des forêts

²⁴Ceux de Beza Mahafaly et de Bevato

indispensables à l'élevage.

La destruction et le rétrécissement de la forêt dans la région d'étude sont dus à deux causes : endogènes et exogènes. L'accroissement démographique et l'arrivée des migrants dans la région d'étude bouleversent l'accès aux ressources territoriales.

CHAPITRE IX : CAUSES DE LA DESTRUCTION ET LE RETRECISSEMENT DE LA FORET

1-causes endogènes

1.1- L'accroissement démographique

L'accroissement démographique de la société mahafaly, surtout dans la région d'étude, modifie l'accès à la terre, la catégorisation de la forêt, et bouleverse les relations des Mahafaly avec le milieu.

La forte fécondité naturelle due à l'assistance médicale de la mère et de l'enfant et l'augmentation progressive des femmes en état de procréer est la principale cause de cette explosion démographique (Esoavelomandroso M., 1991, p.11). L'accroissement naturel de la population locale peut s'expliquer par la nette diminution de la mortalité infantile, due au contrôle de la naissance par la vaccination systématique²⁵. Par ailleurs, la présence des dispensaires de Beavoha et de Besely permet aux futures mères et aux nouveaux-nés d'accéder aux soins médicaux.

Cette forte fécondité des jeunes femmes et des jeunes filles Mahafaly s'explique d'abord par l'ambiance sécurisante des grandes familles qui accueillent toutes les naissances même illégitimes, puis par la pratique du mariage à l'essai dès le plus jeune âge, ensuite par l'importance de l'enfant en général et enfin le désir pour chaque homme d'avoir une progéniture mâle pour lui succéder et prendre la relève du soin du troupeau (Esoavelomandroso M., 1991, p.11).

L'augmentation des bouches à nourrir due à l'accroissement démographique conduit à la recherche de nouvelles terres cultivables dans la forêt. La pratique de la culture sur brûlis engendre le rétrécissement et la destruction de la forêt.

L'accroissement démographique déclenche la segmentation du lignage et l'exode rural.

²⁵ La vaccination systématique est procédée par l'Etat malgache avec l'aide des organismes internationaux tels que l'UNICEF, USAID.

1.2- La crise lignagère

La société Mahafaly affronte actuellement un problème majeur qui met en cause les bases même de son fonctionnement. Plusieurs raisons paraissent causer la crise de l'organisation sociale et lignagère de la société Mahafaly.

Le départ de certains segments du lignage à causé l'abandon du centre religieux. Ces segments vont construire un nouveau territoire et un nouveau centre religieux ailleurs.

Actuellement, l'autorité et la responsabilité du chef de lignage sont en cours d'affaiblissement à cause de la segmentation du groupe lignager.

Dans la logique traditionnelle, le chef du lignage *mpita-kazomanga* ou *mpisoro* détient les pouvoirs politico-spirituels et socio-économiques, pourtant son image s'affaiblit à cause de la perte de l'importance de ses fonctions.

D'autre part, de nos jours, il semble que le chef du lignage *mpisoro* ne soit pas à la hauteur de sa tâche. La fonction est notamment attribuée à des personnages de moins en moins âgés, de moins en moins expérimentés et non initié.

Le sort des lignages dépend de la qualité des initiatives et des capacités du chef du lignage à reconstituer le troupeau lignager et à contracter des alliances au nom du lignage permettant de compenser les insuffisances du troupeau.

Les difficultés qui s'attachent actuellement à la fonction de *mpisoro* conduisent parfois les personnes qui auraient dû normalement hériter de la fonction à se récuser. Les postulants à la fonction si contraignante du *mpisoro* sont de plus en plus rares, d'autre part, l'éventuel prétendant a beaucoup de mal à recevoir l'appui des tous les membres des lignages.

Dans la tradition mahafaly, le poteau sacré disparaît avec la disparition de son détenteur. L'érection du nouveau poteau sacré nécessite beaucoup de troupeaux pour le sacrifice. Or, la raréfaction de troupeaux et la pauvreté rend difficile l'érection du nouveau poteau sacré.

Les bœufs n'arrivent plus à prospérer à cause, d'une part, du rétrécissement des pâturages, et, d'autre part, du tarissement des points d'eaux. Les bœufs deviennent par la

suite maigres (*boroka*) et ils sont vulnérables à l'épizootie telle que le charbon²⁶ (*besoroke*). Ainsi, par exemple, le troupeau lignager de Teranomasy à Miary et de Temaromainte à Mahazoarivo a été décimé par l'épizootie du charbon en 2009.

La mauvaise récolte due à la sécheresse oblige les Mahafaly à vendre leurs troupeaux pour se procurer du manioc au marché hebdomadaire de Betioky-Sud. Cela met en état critique l'élevage bovin car ils n'ont pas les moyens de reconstituer leurs troupeaux. Ce qui remet en cause le pouvoir du chef de lignage.

Dans ce cas, en absence d'un *mpisoro*, le lignage ne peut pas effectuer de rituels devant le poteau sacré *hazomanga*, centre religieux lignager par excellence.

Les problèmes de succession se multiplient, souvent résolus de façon provisoire, ce qui contribue à aggraver les abandons du système de *hazomanga*.

Par exemple, les Tanalavondrove de Tarabory n'arrivent pas à constituer le nombres de bœufs nécessaires pour l'érection d'un nouveau poteau sacré. De plus, le prétendant à la fonction du chef de lignage est encore jeune. De ce fait, il n'est pas encore à la hauteur pour réorganiser les structures et la cohésion de son lignage.

Face au déclin du pouvoir du chef du lignage *mpisoro*, les pouvoirs des devins-guérisseurs *ombiasy* et des possédés se voient augmenter. Détenteurs du pouvoir dans la sphère magico-religieuse, ils sont les derniers remparts du système idéologique et religieux mahafaly.

Cette situation est due à un climat de désordre social et aux catastrophes naturelles. Certains individus voulant avoir une sécurité morale et psychologique consultent des devins ou des possédés. Ces deux entités exhortent les groupes lignagers à respecter la forêt sacrée, dans la perspective où elle renferme encore des plantes médico-magiques et est considérée comme le refuge des génies de la forêt.

²⁶ Le charbon *besoroke* est une maladie bactérienne infectieuse et contagieuse des herbivores transmissible à l'homme caractérisée par des cédèmes et à évolution rapidement mortelle chez l'animal et chez l'homme.

1.3-Le problème écologique

La forêt de la région Sud-ouest de Madagascar est une forêt climacique et fragile. Autrement dit, la forêt dans la région d'étude est en équilibre précaire avec le milieu naturel et physique, cet équilibre pouvant être rompu par la moindre intervention humaine.

Le seuil de l'équilibre est passé avec la rupture de l'équilibre interne entre les hommes, les champs et les pâturages. « Rupture correspond à une transformation structurelle du territoire dont le composant pâturage disparaît ». (Salomon J.N., 1981,330) Le rétrécissement du couvert forestier nous montre les rapports des Mahafaly à la forêt.

La reconstitution de la forêt dans la région est perturbée par l'élevage extensif. Dans ce type d'élevage, le bétail parcourt les savanes et les couverts forestiers où il dévore les rejets, les plantules et les basses branches (Salomon J.N., 1981, p.332)

La déforestation et le défrichement mettent aussi le sol forestier en danger. Dans une condition écologique fortement marquée par l'absence des précipitations, ce dernier est soumis à une très importante évaporation et se dessèche rapidement.

Les conditions favorables à la reconstitution du couvert forestier sont relativement insuffisantes. D'une part, cette région est marquée par la pauvreté des précipitations utiles à la végétation. De plus, les précipitations sous forme d'averses brutales ne sont pas pratiquement suffisantes au développement des plantes. D'autre part, les caractéristiques du sol dans la région d'étude sont inaptes à la rétention prolongée des eaux de pluie. La sécheresse édaphique, c'est-à-dire celle liée à des sols secs qui ne retiennent pas l'humidité agrave encore les conditions de la reconstitution du couvert forestier dans une région fortement ensoleillée.

Les pluies torrentielles apportent les éléments fertilisants du sol et appauvrissent de vastes terres agricoles.

La déforestation et la disparition de la forêt sacrée ont fait disparaître des espèces floristiques et faunistiques endémiques. A cause de la déforestation, les plantes médicinales sont devenues de plus en plus rares. De plus, la destruction de la forêt a des effets secondaires catastrophiques sur la cueillette et la chasse, la récolte de miel en particulier devient de plus en plus rare, et sur l'élevage car la déforestation met en péril les points d'eaux. Le tarissement des points d'eaux impose aux troupeaux d'interrompre leur séjour dans les pâturages forestiers.

La déforestation, le défrichement, la sécheresse et la mauvaise récolte forment un cercle vicieux. Dans cette logique, la déforestation et le défrichement pour étendre les surfaces cultivées conduisent à la dégradation écologique et à la sécheresse. La sécheresse due au réchauffement climatique va causer la mauvaise récolte.

La relation entre la population et les ressources demeure en équilibre fragile. Face aux conditions écologiques dégradées, les autochtones quittent leurs villages pour s'installer en dehors de leurs terres ancestrales.

2-causes exogènes

2.1- Les infrastructures sanitaires

L'implantation des infrastructures sanitaires est accompagnée d'une rationalisation de la maladie qui bouleverse les conceptions traditionnelles de maladies.

Certains villageois préfèrent se rendre au centre de santé de base à Besely ou à Beavoha pour se soigner et pour y prendre des médicaments (*aoly vazaha*). D'autres villageois cependant choisissent encore de se soigner chez le devin-guérisseur *ombiasy*, dans la forêt sacrée, surtout les anciens qui interdisent à leurs enfants de prendre des médicaments. Dans ce cas, la concurrence entre le médecin et le devin-guérisseur *ombiasy*, dans le soin et le traitement des patients est engagée.

Malgré la présence de ces infrastructures sanitaires dans la région, il subsiste des maladies que seul l'*ombiasy* peut soigner, en l'occurrence celles dues aux manifestations des courroux des esprits et des divinités.

Les villageois se trouvent face à deux valeurs et conceptions médicales opposées, l'une est basée sur la tradition et l'empirisme et l'autre moderne et rationnelle, en ayant chacune une tendance à se neutraliser l'une et l'autre et inversement.

Par conséquent, les plantes médicinales perdent leurs valeurs en tant que telles et tombent dans l'oubli dans les pratiques locales. De ce fait, leurs significations sont effacées de la mémoire collective. Le savoir local sur l'environnement et la nature est réservé aux anciens et à la génération aînée.

La modernisation du système sanitaire change les pratiques thérapeutiques dans la forêt sacrée. La rationalisation de la maladie marque une rupture avec l'ancienne conception de la maladie, selon laquelle les maladies sont attribuées aux manifestations des courroux des esprits de la forêt *angatse*.

C'est avec l'implantation de ces infrastructures sanitaires que la forêt sacrée de Resovoky perd sa valeur symbolique aux yeux des jeunes générations, seuls les anciens du village y continuent encore les pratiques thérapeutiques. Les jeunes osent s'y aventurer et y couper les arbres pour prendre du bois de chauffe. Au lieu d'utiliser les plantes médicinales et des charmes magico-médicales en provenance de la forêt sacrée, les jeunes générations préfèrent prendre les médicaments vendus sur le marché²⁷.

Face à ces conceptions médicales opposées, la rupture dans le cadre pratique s'opère au niveau familial et au niveau des générations. Cette rupture se manifeste par la volonté des jeunes de se faire soigner dans le dispensaire, tandis que les anciens continuent encore de se faire traiter dans la forêt sacrée, sous la direction du devin-guérisseur *ombiasy*.

Dans cette logique, la désacralisation de la forêt sacrée se traduit par la coupure avec les pratiques rituelles dans la forêt.

Par ailleurs, comme mentionné plus haut, l'implantation des centres sanitaires a contribué à l'accroissement de la population, du fait que le contrôle de la mère et de l'enfant fait baisser la mortalité infantile et augmente le taux de fécondité des jeunes femmes.

2.2- La scolarisation

Les pratiques sur la forêt sacrée sont délaissées par les jeunes générations scolarisées. L'implantation des écoles et la scolarisation des jeunes générations ont entraîné la diminution de la vigueur des croyances ancestrales. Ainsi, la perception de la forêt sacrée n'est plus transmise entre les personnes âgées et les jeunes. Donc, cette conception n'est plus partagée. Les jeunes n'ont pas la même vision de la forêt sacrée que les anciens.

Même s'ils ont seulement un niveau scolaire primaire et secondaire, ils arrivent à rejeter les pratiques rituelles liées à la forêt sacrée.

²⁷ Dans la région, les médicaments sont vendus sur la place du marché, sans aucune ordonnance.

Le taux de scolarisation de la ZAP²⁸ de Beavoha est de 40% pendant l'année scolaire 2008-2009. Ce taux est de 55% pendant l'année scolaire 2009-2010. Dans l'ensemble de la région d'étude qui est composée par 11 *fokontany*, cinq écoles primaires publiques ont été construites avec le financement du FID (Fonds d'Intervention pour le Développement). Elles se trouvent dans les villages d'Ambinda, d'Analafaly, de Mahazoarivo, de Bevato et de Beavoha. Chaque école primaire publique est dirigée par un directeur aidé par un ou deux suppléants.

Le taux de réussite au CEPE²⁹ est de 65% pendant l'année scolaire 2009-2010. La région d'étude n'a aucun collège. Les élèves qui veulent poursuivre leurs études doivent aller à Betsiboka-Sud. Sur 128 élèves ayant le CEPE, 72 seulement vont rejoindre le CEG³⁰ public de Betsiboka-Sud.

Certes, tous les jeunes scolarisés ne vont pas jusqu'au collège, néanmoins, la scolarisation implique un changement et une rupture avec la tradition ancestrale. Cette rupture s'opère tant au niveau des générations qu'au niveau des représentations et des conceptions du monde et voire même au niveau des représentations du savoir.

Autrefois, dans la société mahafaly, le savoir était cohérent, définitif, concret et total. Actuellement, dû à la scolarisation, le savoir paraît général et abstrait.

Jadis, l'éducation des jeunes gens privilégiait la mémoire en tant qu'expression et conservation du savoir traditionnel. La parole, elle, était le seul véhicule d'expression et de transmission de ce savoir. Ce dernier était assuré par les mythes où le prestige des aînés était toujours imprégné d'un caractère sacré, mystérieux et transcendant. Dans ce cas, cette éducation visait à transmettre les valeurs morales et à maintenir l'ordre social.

Dans le cadre de la société mahafaly, les valeurs morales canalisent la vie sociale et le respect des traditions se focalisant sur l'organisation sociale et le maintien de la paix sociale. Cette organisation sociale demeure inséparable des croyances religieuses partagées par toute la communauté, d'où l'importance des mythes cosmologiques, transmis oralement chez les Mahafaly.

²⁸ ZAP : Zone Administrative et Pédagogique

²⁹ Certificat de fin d'Etudes Primaires Elémentaires

³⁰ Collège d'Enseignement Général

Cependant, les jeunes générations scolarisées critiquent ouvertement les croyances ancestrales et les pratiques thérapeutiques et rituelles dans la forêt sacrée.

2.3- L'arrivée des migrants

Rappelons que l'intégration de migrants dans le territoire se fait par les règles sociales d'alliance et de parenté fictive. Les migrants contractent des alliances matrimoniales *fanambalia* ou de relations de fraternité par le sang *antehena* ou de parenté fictive *ziva* avec les premiers occupants.

Ces stratégies ont pour but de faciliter leurs accès aux ressources, ainsi que les droits à les exploiter. Ils sont mariés avec les filles des villages dans lesquels ils viennent de s'installer. Une fois mariés avec les filles autochtones, les migrants peuvent exploiter désormais des lopins de terres que les autochtones leur accordent, du fait qu'ils sont désormais des alliés, donc, ayant les mêmes droits que les autres membres de la communauté.

Par exemple à Mahazoarivo, Tolivelo, un homme Tandroy du lignage de Temaromainte, s'est marié avec Emanasoa une fille Takazomby en 1992. Grâce à cette alliance Tolivelo peut défricher une parcelle dans la forêt à l'ouest de Mahazoarivo. Par la suite, Tolivelo a fait venir à son village d'accueil ses deux frères et ses trois cousins pour s'y installer. Chaque année, Tolivelo doit apporter les prémices *lohavony* de ses récoltes au chef du lignage. Ce geste peut se traduire comme un contrôle des autochtones sur les migrants.

Le fait d'apporter les prémices de récoltes est une coutume ancestrale (*lilin-tany*) des Mahafaly.

Par le biais de cette alliance matrimoniale, les autochtones arrivent à contrôler l'enrichissement des migrants, dans la mesure où une fois allié et intégré, un migrant doit se conformer aux coutumes ancestrales (*lilin-tany*) de sa zone d'accueil en participant au circuit de don et contre-don dans le cadre de l'*enga*. Les présents offerts par les alliés au moment de la cérémonie funéraire.

De leur côté, la stratégie de ces migrants est double : supplanter numériquement les populations autochtones et les dépasser économiquement par l'exploitation abusive de ressources forestières. Pour ce faire, ils incitent leurs parents qui restent encore dans leurs villages d'origine à migrer vers leur zone d'implantation.

Une fois installés, les migrants se tournent vers l'agriculture sur brûlis pour le maïs. Ils cherchent à obtenir du profit économique dans toutes leurs activités. Ils se comportent de façon efficace et énergique. A leurs yeux, la forêt abrite des terres arables et des espèces d'arbres exploitables et à exploiter.

Devant cette situation, la forêt sacrée se modifie et se déplace, et voire même condamnée à disparaître, sous la pression démographique et les activités des migrants.

Une autre culture pratiquée par ces migrants est l'arachide, qui est la plus adaptée à la pédologie de la région. Elle peut se faire sur la portion nouvellement défrichée. Les produits sont écoulés vers le marché communal de Beavoha et de Betioky.

Les agriculteurs constatent que l'arachide épouse et dégrade le sol, ce qui les incite à déplacer les parcelles. Ainsi, la forêt subit, d'année en année, des attaques incontrôlées qui risquent de provoquer la disparition du couvert forestier.

La proportion numérique des migrants est faible par rapport à celle des autochtones. D'après une estimation faite au cours du terrain en 2010, les migrants ne représentent que 15% de la population totale de la région d'étude, mais ils sont très actifs sur le plan économique, du fait qu'ils sont venus pour profiter de la potentialité de leur zone d'accueil. Les migrants ont le plus souvent quitté leur terre ancestrale (*tanendraza*) car ils ne parvenaient que rarement à s'y enrichir.

Cependant l'évolution du ratio migrants / autochtones est en faveur des premiers. En terre de migration, la cohésion sociale des migrants se renforce alors que celle des autochtones devient de plus en plus lâche.

L'hétérogénéité de la population locale se reflète dans la divergence quant à la perception de la forêt. Cette divergence de conceptions de la forêt est la source de conflit occulte ou ouvert entre les autochtones qui accusent les migrants d'être la cause de cataclysmes (*loza*) qui s'abattent sur la société telle que la sécheresse. Désormais, les villages abritent plusieurs lignages qui entrent en compétition pour la mainmise des ressources et l'accès à la terre. Dans cette logique, la forêt est l'objet de convoitise entre les deux groupes (autochtones et migrants). Pour les premiers, la forêt est l'objet de respect et d'évitement en tant que siège du sacré et symbolise les relations du monde

visible et du monde invisible, tandis que les migrants veulent s'enrichir des terres et du bois de la forêt.

Les pratiques culturelles dans les forêts sacrées sont incluses dans l'idéologie partagée par tous les membres de la société, dans la mesure où toutes les pratiques rituelles prennent leurs sources dans le culte des ancêtres. Malgré le fait que les autochtones défrichent la terre forestière, ils respectent encore les arbres, en l'occurrence le *kily* et le *fihamy*, aux pieds desquels le défricheur demande le droit de l'essartage aux esprits qui peuplent la forêt. Quant aux migrants, ils ne tiennent pas compte de toute cette procédure même s'ils contractent une alliance matrimoniale avec les premiers occupants, ils essartent la forêt qu'ils jugent facile à défricher, c'est-à-dire une forêt qui n'abrite pas d'euphorbes, du fait que leur latex est dangereux pour les yeux.

Les conceptions Tandroy de la forêt ne sont pas éloignées de celles des Mahafaly, mais quand ils sont en terre de migration, ils ne respectent pas la forêt car ils ne leur appartiennent pas. Malgré tout, ils pratiquent des rituels de traitement des maladies dans les forêts sanctuaires.

L'arrivée massive de migrants a fait que la forêt a graduellement subi des pressions anthropiques plus fortes et a même été détruite dans certains secteurs. Avec la continuité du flux d'immigration, les terroirs agricoles se sont considérablement modifiés et ne s'harmonisent pas avec les anciens usages agricoles des Mahafaly. Or, le milieu naturel se prête mal à une utilisation agricole intensive et continue. De ce fait, les rendements baissent et les sols s'épuisent. Le développement de l'agriculture de *tetikala* impose la nécessité d'utiliser plusieurs années consécutives les mêmes parcelles défrichées. Ce type d'agriculture doit s'accompagner de multiples déplacements pour fonctionner dans de bonnes conditions.

2-4- Rapport autochtones/migrants

Depuis toujours, la société mahafaly est une société d'éleveurs de sorte que son territoire a été modelé par l'élevage. La majeure partie des terres était réservée au bétail. Le finage est dessiné par les terrains de parcours réservés au troupeau.

L'arrivée massive des migrants cultivateurs ouvre une concurrence de plus en plus vive entre les éleveurs, premiers occupants, et les cultivateurs, nouveaux arrivants. Les éleveurs entretiennent des relations particulières avec la forêt, du fait qu'elle est

indispensable à leurs activités pastorales. L'espace qui leur a été réservé diminue en raison de la conquête des nouvelles terres forestières par les migrants.

Habitués à l'élevage extensif, les autochtones ont du mal à reconvertis leurs activités vers l'agro-élevage. Il est alors difficile pour eux de résister au dynamisme économique des migrants et à l'avancée de ces derniers en milieu forestier. Ceci se traduit par la production de charbon de bois, exploitation des ligneux, cultures sèches sur brûlis.

Le passage de l'économie traditionnelle mahafaly à l'économie monétaire et l'intégration aux circuits commerciaux modifient les rapports de la communauté villageoise avec le milieu. Ils veulent produire davantage pour qu'ils aient plus de surplus commercialisable.

Dorénavant, la compétition foncière entre éleveurs et agriculteurs est engagée. Elle s'exprime par la contestation de plus en plus forte du droit coutumier sur l'accès à la terre.

Rappelons que chez les Mahafaly, les rapports de parenté règlent l'héritage et la propriété. Ils définissent le statut de chaque individu et organisent les rapports d'autorité.

La culture du maïs permet aux migrants de disposer de moyens financiers pour faire venir des membres de leurs familles pour occuper, à leur tour des espaces cultivables.

Ainsi, l'appropriation de terre se fait par le défrichement du couvert forestier. Cependant, c'est toujours le lignage fondateur du territoire qui a la terre cultivable la plus étendue par rapport aux nouveaux venus. De plus, c'est toujours l'aîné qui a la plus large part, du fait que l'héritage et la transmission de charge et de titre se fait par la règle de la primogéniture. En somme, les rapports de parenté semblent la source de droit d'usage du sol, des obligations de travailler pour autrui, dans le cadre d'une coopération reposant sur les liens de parenté, de voisinage et de classe d'âge.

La sécheresse modifie l'appropriation de terre et conduit les agriculteurs à s'investir vers la terre forestière. Dans ce contexte, certains agriculteurs sont à la recherche des nouvelles terres de culture, tandis que d'autres tentent de s'enrichir par les revenus du bois de la forêt. En effet, la forêt devient un enjeu des stratégies de survie et d'enrichissement et les conditions socio-culturelles, économiques et démographiques de la région en sont les facteurs de transformations.

Ainsi, la forêt est passée de milieu sacré à milieu menacé, d'un milieu à usage rituel à un milieu économique, d'une exploitation mesurée et contrôlée à des usages abusifs, de la protection au libre accès. Face à la demande incessante en énergie (bois de chauffe, charbon de bois) et en matériaux de construction de la ville de Tuléar et de Betsiboka-Sud, la forêt subit un prélèvement incontrôlé qui met en péril le couvert forestier. Ces bois sont transportés à Betsiboka-Sud chaque semaine³¹ en charrette à bœuf selon la commande.

La forêt, protégée autrefois par des règles coutumières et rituelles, est désormais exploitée. Cependant, la forêt qui abrite des tombeaux est encore préservée par peur de troubler le lieu de repos des ancêtres.

Face à la mauvaise récolte répétitive due à la sécheresse prolongée³² et les invasions des criquets, les villageois exploitent les bois de la forêt pour avoir une source de revenus en argent liquide. Le *katrafay* venant de la forêt de la région Beza Mahafaly fournit le bois pour la construction et la clôture de la ville de Betsiboka-Sud. Le bois du *fantsiholitsy* et de *kapaipoty* fournissent les planches utilisées pour la fabrication de meubles, de la charrette à bœuf et des portes à Betsiboka-Sud.

Le mode d'utilisation du sol forestier a été modifié par l'arrivée des migrants. L'agriculture itinérante *tetikala* dans la forêt nécessite la mise en jachère pour que le sol et le couvert forestier se reconstituent. La jachère est interrompue et le cycle de la remise en culture est raccourci, alors que les parcelles sont replantées avant le recouvrement du couvert forestier. Cette jachère interrompue marque donc un dysfonctionnement de l'agriculture sur brûlis. Par conséquent, la couverture forestière diminue au profit de terres agricoles.

Ainsi, la forêt devient un enjeu des stratégies de la survie et d'enrichissement des Mahafaly, du fait que certains individus tentent de s'enrichir des ressources forestières.

Effectivement, c'est toute l'organisation sociale qui est désormais en pleine mutation, dans la mesure où les cérémonies qui reposent sur le sacrifice de bœufs surabondants ne peuvent plus avoir lieu.

³¹ Les charretiers profitent de l'afflux des villageois vers le marché hebdomadaire de Betsiboka-Sud (le mardi) pour voyager à cause de l'insécurité.

³² La sécheresse peut durer huit mois dans une année depuis les années 90.

CHAPITRE X : ADAPTATION DE LA CULTURE A LA DEFORESTATION

1-Déplacement des esprits de la forêt

A cause de la déforestation intensive et incontrôlée dans la région Beza Mahafaly, on rapporte que certains esprits de la forêt disparaissent et d'autres se réfugient à proximité des villages comme le cas d'Analafaly où les esprits de la forêt se sont réfugiés dans la maison d'une femme possédée. Ce qui n'est pas sans causer des problèmes aux humains qui ne sont guère habitués à côtoyer les esprits en permanence. Cela se traduit par un accroissement des phénomènes de possession de type *tromba*, souvent révélateurs d'une crise sociale profonde dans un groupe. (Jaovelo Dzao R., 1996, p.47)

Le déplacement des esprits implique le déplacement de la forêt sacrée. Les villageois n'attaquent pas au premier abord la forêt sacrée. Ils exploitent tout d'abord la forêt qu'ils peuvent exploiter. Si l'exploitant sait que l'espace forestier qu'il exploite abrite une forêt sacrée, il arrête sa coupe à la limite qu'il juge convenable pour ne pas troubler le refuge des esprits, de peur de rompre l'alliance avec les génies de la forêt, considérés comme « maîtres des lieux ».

Ce déplacement des esprits de la forêt va former quelques lambeaux forestiers dans les espaces à défricher. Cette opération doit être accompagnée de rituel, dirigé par le devin-guérisseur *ombiasy*. Par exemple, quand un défricheur, qu'il soit autochtone ou migrant veut exploiter un lopin de terre dans une forêt, il doit faire appel au devin-guérisseur *ombiasy* pour déplacer les esprits qui s'y réfugient.

Le rituel consiste à demander aux esprits l'autorisation d'exploiter telle ou telle parcelle. Seul le devin-guérisseur sait où orienter les esprits à déplacer, soit au nord, soit à l'est, mais jamais vers le sud ou l'ouest.

Cette opération vise à ne pas rompre l'équilibre entre les villageois et les esprits qui peuplent la forêt sacrée sans laquelle les villageois ne peuvent effectuer leurs pratiques rituelles telles que le traitement des maladies ou l'enterrement. Par exemple à Analafaly, les esprits de la forêt sacrée située au nord du village ont été déplacés à l'est de ce village.

Face à la dynamique migratoire, les lignages fondateurs *tompon-tana* veulent maintenir leur emprise sur le territoire, en limitant l'accès des migrants aux ressources naturelles y compris la forêt. Pour contrecarrer les actions des migrants sur la forêt, les autochtones multiplient les stratégies de préservation.

Pour ce faire, ils imposent à chaque migrant de ne pas exploiter ou défricher une couverture forestière abritant une des espèces sacrées et vénérées telles que le tamarinier, le ficus et le baobab. Pour éviter des conflits ouverts avec les autochtones, les migrants respectent toutes les interdictions imposées.

L'image des migrants n'est pas toujours positive pour les autochtones qui les accusent de ne pas respecter certaines règles traditionnelles liées au territoire (*lilin-tany*). Cette image négative a été engendrée par les migrants eux-mêmes. Le principal malentendu entre ces deux groupes (autochtones/migrants) semble lié à leurs conceptions respectives de la forêt.

En voyant une partie de leur forêt s'envoler littéralement en fumée, sans profit pour eux, les lignages fondateurs manifestent ouvertement et incontestablement leurs mauvaises humeurs et leurs rancœurs à l'encontre des migrants, acteurs directs de méfaits à l'égard de la forêt.

Les migrants sont souvent accusés des malheurs s'abattant sur le territoire et sur la communauté villageoise. Les autochtones disent que la sécheresse, la maladie sont causées par le non-respect des esprits de la forêt.

2-Diminution et simplification des rituels

La pénurie de bœufs et la mauvaise récolte répétitive conduisent les Mahafaly à modifier les règles cérémonielles et remettent en cause les relations des villageois avec la forêt.

Les lignages diminuent la fréquence des cérémonies pour lesquelles il n'est pas possible de trop limiter la quantité de bêtes sacrifiées comme la circoncision. Ils multiplient également les cérémonies expiatoires dans le but d'effacer les fautes envers les ancêtres et de demander la bienveillance de ces derniers, malgré l'exécution très imparfaite des règles cérémonielles.

Ces diverses solutions relatives aux règles cérémonielles s'accompagnent d'une grande discréption dans l'accomplissement de cérémonies qui autrefois, au contraire, devaient être effectuées avec un maximum d'ostentation. Cette tendance à la discréption caractérise surtout les lignages pauvres.

Face aux problèmes de la pénurie de bœufs et de la mauvaise récolte, les lignages adoptent une solution qui consiste à adapter les règles traditionnelles à leur manière, c'est-à-dire qu'ils sacrifient moins de bœufs, même lors des grandes cérémonies comme la circoncision.

A cause de l'insuffisance de troupeau, les lignages se contentent également de sacrifier n'importe quelle robe de bœufs lors de la circoncision ou des funérailles sans tenir compte des exigences ancestrales. Pendant les cérémonies funéraires, les lignages diminuent le nombre des bœufs qui auraient dû être sacrifiés et ils déclinent, par la suite, à satisfaire les autres exigences notamment la couleur de la robe ou la forme des cornes des bœufs à sacrifier.

Par exemple, lors de cérémonies funéraires à Beza Mahafaly en février 2010, la famille éprouvée n'est pas arrivée pas à trouver le bœuf désigné par le devin-guérisseur, alors elle a dû en acheter au marché communal de Beavoha, alors que d'une manière générale, les bêtes sacrifiées lors des funérailles doivent porter le blason *vilo* du lignage du défunt.

Certains lignages n'arrivent pas à fournir les bœufs nécessaires pour le sacrifice pendant la cérémonie du mariage. Ils se contentent de faire seulement la demande de la jeune fille sans procéder au sacrifice devant le *hazomanga* du lignage du père de la jeune fille. Par exemple, en janvier 2010, à Beza Mahafaly, Elahivelo qui vient d'épouser Soalia venant de Mahazoarivo n'a pas présenté le *fandeo* et le *tandra* à la famille de son épouse.

La plupart des lignages n'ont pas assez de bœufs pour satisfaire à leurs obligations cérémonielles, pourtant ils ne peuvent pas éviter leurs devoirs cérémoniels. Les lignages ont ainsi tendance à supprimer certaines cérémonies ou, quand cela demeure possible sans trop mécontenter les ancêtres, ils remplacent le bœuf par un substitut moins coûteux tel que les chèvres et le coq.

Par exemple, lors du rituel consistant à demander la pluie appelé *tsotse*, pour que le la terre soit cultivable et que le pâturage pousse, les villageois se contentent de sacrifier un coq au lieu d'un bouc.

3-L'exode rural

L'exode rural et la transhumance sont les solutions adoptées par les Mahafaly face à l'accroissement de la population locale et à l'épuisement des ressources naturelles.

L'assèchement progressif du plateau Mahafaly renforce cet exode rural, car il paraît aux yeux des jeunes Mahafaly comme la meilleure solution pour résoudre les problèmes de survie.

Cet exode est la réplique de ces jeunes face au verrouillage de tous les systèmes sociaux et juridico-politiques, du fait que la transmission des charges et de l'héritage se fait par ordre d'aînesse. En ville, ces jeunes migrants s'efforcent de récupérer leur manque à gagner, dans la perspective où le travail urbain peut leur procurer de meilleurs revenus.

Grâce aux systèmes de parenté fictive, parenté à plaisanterie *ziva* et la fraternité de sang *antehena*, ces migrants Mahafaly s'intègrent également dans les autres groupes lignagers autochtones. Cela favorise considérablement les courants migratoires des Mahafaly.

Pour témoigner la force de leur présence, les Mahafaly construisent des tombeaux à la proximité de la ville de Toliara et le long de la RN7 entre Toliara et Andranovory. Cela leur permet de territorialiser l'espace qu'ils occupent. La migration mahafaly, déclenchée par la sécheresse fait éclater leurs structures sociales. L'éclatement du lignage va de pair avec l'éclatement du troupeau lignager (Koto B., 1991, p.161).

Or, il est difficile pour un troupeau de taille réduite de prospérer parce qu'il devient vulnérable aux multiples prélèvements que les éleveurs ont coutume d'effectuer chaque fois que surgit un besoin inattendu d'argent, ou chaque fois qu'il est important de participer à une cérémonie lignagère pour effectuer l'*enga*. Ces prélèvements sont insensibles dans un grand troupeau qui compte plusieurs centaines de têtes, mais ils déséquilibrent la composition d'un petit troupeau de trentaines de têtes. Actuellement, le troupeau lignager ne dépasse pas la trentaine de têtes, cela est pratiquement insuffisant pour les besoins cérémoniels.

Bref, dans l'ensemble de la région du Sud –ouest, la couverture forestière diminue à cause, d'une part, de la pression démographique et d'autre part de la divergence des conceptions de la forêt.

L'accroissement démographique stimule la recherche de terres arables de la forêt et modifie le mode de l'accès à la terre.

La différence de conceptions de la forêt met en danger l'intégrité de la couverture forestière. Les lignages fondateurs veulent maintenir leur emprise sur la forêt face à l'arrivée des migrants dans le territoire. Pour contrôler le territoire et surtout la forêt les lignages fondateurs interdisent aux migrants de s'y aventurer, sous prétexte pour ne pas troubler les esprits de la forêt.

Cependant, en raison du recul de la forêt et pour ne pas rompre les relations des villageois avec les esprits qui y résident, ceux-ci sont transférés vers une autre forêt, sous la direction du devin-guérisseur *ombiasy*. Le transfert des esprits implique le déplacement de la forêt sacrée.

La condition écologique, les systèmes d'élevage extensif et les feux de brousse ne permettent pas de reconstitution du couvert forestier.

La forêt est au cœur de l'enjeu de la survie des villageois. En tant que réserve de terre arable, la forêt est convoitée par les migrants.

L'arrivée des migrants entraîne la perte du contrôle du territoire par les lignages fondateurs. L'autochtonie ne fonctionne pas face à l'éclatement de la cohésion lignagère et la perte de l'importance du chef du lignage.

Face au rétrécissement de terre agricole et du pâturage, les éleveurs Mahafaly quittent leurs villages pour amener leurs troupeaux en dehors du territoire.

CONLUSION GENERALE

L'approche anthropologique de la société mahafaly vivant autour de la Réserve Spéciale de Beza Mahafaly porte sur les pratiques locales dans les forêts en tant que sanctuaire boisé et patrimoine. Cette étude permet de déterminer les rapports entre les Mahafaly, la forêt, et la forêt sacrée. Elle apporte des éléments de réponse nouveaux sur ce que signifie forêt sacrée *ala faly* en approfondissant les connaissances sur les pratiques dans les forêts.

La forêt est un élément du territoire. L'analyse de l'organisation territoriale nous permet de donner des informations sur les groupes qui occupent ce territoire, sur ceux qui y détiennent le pouvoir et le mode d'intégration des migrants.

Sur le territoire, le pouvoir politique appartient à l'aîné de la génération aînée du lignage fondateur, le *mpisoro* ou *mpita-kazomanga*. Il préside toutes les cérémonies relevant de l'intérêt de l'ensemble de son lignage.

Le territoire est constitué par le village, les terres de culture, le pâturage, la forêt, sacrée, et non sacrée et le lieu d'inhumation.

Le village est organisé en deux espaces : sacré et profane. L'espace sacré avec le poteau sacré *hazomanga* est le centre de la vie sociale, culturelle et religieuse du lignage. Dans l'espace non sacré, les villageois peuvent faire leurs activités quotidiennes et profanes.

Dans la région d'étude, les villages se distinguent tant par leurs tailles que par les lignages qui les occupent, ainsi que par leur emplacement dans l'espace. Tous ces villages sont entourés de la forêt.

Les groupes qui occupent le territoire sont divisés en plusieurs lignages. Chaque village est occupé par un lignage fondateur et plusieurs lignages mahafaly et tandroy migrants. Sur le territoire, les lignages fondateurs se distinguent de ceux des migrants sur le plan socio-politique. Les lignages fondateurs ont l'attribution de « maître du village » (*tompon-tanà*), car c'est à eux que les esprits tutélaires ont attribué le droit de s'installer et d'exploiter ce territoire.

L'appartenance au lignage dépend de la bénédiction des ancêtres masculins. Cette appartenance est concrétisée par les cérémonies de l'intégration du nouveau-né devant le poteau sacré de son père ou de son oncle utérin. Cette appartenance à la lignée agnatique détermine la résidence, l'accès aux ressources et l'exploitation de terre arable.

Le défrichement d'un lopin de terre accorde aux défricheurs et à leurs descendants le droit d'usage à long terme. Sur le territoire, la terre cultivable est une propriété commune du lignage fondateur.

Les activités agricoles et l'élevage bovin concrétisent la gestion et le contrôle territorial du lignage fondateur. Ces activités montrent la dynamique de l'évolution du territoire et marquent l'appropriation et le contrôle de ce territoire.

Pour pouvoir exploiter la terre sur le territoire d'accueil, les migrants doivent passer par les règles d'alliance telles que le mariage avec les filles des autochtones, la fraternité du sang *antehena* et la parenté à plaisanterie *ziva*.

Dans l'alliance matrimoniale, la stratégie est d'une part du côté du lignage fondateur, dans le but de garder les filles de rester au village de leurs pères, d'autre part du côté des migrants, dans l'objectif de pouvoir exploiter la terre du lignage de leurs beaux-pères.

La forêt et la forêt sacrée peuvent être considérées comme le signe matérialisant dans l'espace l'identité culturelle des Mahafaly. La forêt joue un rôle important dans l'appropriation du territoire en tant que marqueur de l'espace occupé et habité par les vivants, aux pratiques agricoles et économiques et à la structure et l'organisation sociale sont attachées une forte valeur symbolique.

La forêt constitue une défense naturelle contre les assaillants et donc au cœur des stratégies de survie des Mahafaly.

La connaissance et les utilisations de la végétation forestière s'accompagnent d'un ensemble de croyance et des pratiques sur la forêt. La forêt sacrée est, dans ce sens, le domaine privilégié des esprits en tant que symbole de la nature inépuisable et sauvage, non maîtrisée par les vivants.

Tout l'espace non habité appartient aux esprits tutélaires, capables de nuire aux activités humaines. Certains périmètres de la forêt sont interdits car ils sont occupés par les esprits de la forêt.

L'interpénétration des deux notions sacré/ profane diamétralement opposées va rééquilibrer les rapports des vivants entre eux-mêmes et entre eux et la nature. D'une part, le village, espace des vivants par excellence, a besoin de la forêt en tant que source des matériaux indispensables au fonctionnement de la vie sociale et lieu prédéfini de l'enterrement et lieu de repos éternel du corps du trépassé. D'autre part, la forêt sacrée a besoin des vivants pour qu'elle soit perçue et considérée en tant que refuge des esprits de la forêt et sanctuaire boisé.

Ces croyances et ces pratiques semblent jouer des rôles psychiques, sociaux et religieux sur l'exploitation des ressources naturelles en l'occurrence la forêt, à cause de la crainte que les forces invisibles inspirent aux hommes, dans la perspective où le respect de la forêt sacrée est aussi le respect de l'ordre cosmique établi par le dieu *Ndranahary* entre lui, les esprits et les hommes vivants visibles et vivants invisibles.

Le maintien de la tradition est aussi une manière de préserver la cohésion sociale des groupes, dans la mesure où les pratiques rituelles dans la forêt sacrée sont une occasion de retrouvailles pour les parents et leurs alliés. C'est cette unité retrouvée dans le sanctuaire boisé de la forêt sacrée qui réaffirme une fois de plus le sentiment d'appartenance à un tout et concrétise les valeurs religieuses partagées par les membres de la société.

Les enjeux sociaux et économiques de la préservation des sites sacrés débouchent sur des conflits occultes ou ouverts entre les gardiens de la tradition et les valeurs ancestrales, représentés par les autochtones, et les migrants voulant profiter et tirer partie de richesses considérables de la terre forestière. Ces conflits montrent que les procédures de protection fonctionnent encore, malgré les dysfonctionnements de l'organisation sociale et économique de la société mahafaly. En d'autres termes, l'absence de conflits condamne la forêt à disparaître.

Dans la région d'étude, la dégradation de la forêt s'accélère, en raison de la détérioration des conditions climatiques et l'afflux des migrants. L'immigration dans cette zone est un phénomène ancien et structurel. Elle s'est amplifiée dans la période récente. Elle va causer l'extension des défrichements au détriment du couvert forestier.

La pérennité de la forêt sacrée dépend de la permanence des liens de solidarité clanique dont la déstructuration des unités familiales de base et de l'organisation lignagère représente un risque potentiel pour les forêts sacrées. Néanmoins, la gestion rituelle de la forêt sacrée est quasi-efficace dans la mesure où la société garde encore un minimum de ses valeurs ancestrales et n'a pas encore perdu ses repères culturels et religieux. Autrement dit, la cohésion sociale et l'unité idéologique partagée par les groupes constituent la base de la gestion rituelle du milieu naturel.

Face à la pression démographique, au manque de terres cultivables, aux besoins en combustible des habitants, à l'expansion du christianisme, aux problèmes de succession des responsables religieux traditionnels, aux changements qui affectent la parenté, le devenir des forêts sacrées semble bien incertain.

D'une autre manière, le devenir des sites sacrés semble reposer essentiellement sur la prise de conscience tant individuelle que collective de l'intérêt qu'ils représentent comme lieux de représentation sociale et d'affirmation de l'identité qui s'expriment à l'échelle locale et régionale.

Enfin, la désintégration de la structure sociale et le déclin du culte des ancêtres vont de pair au fait que la fonction sociale de la religion est d'exprimer l'unité sociale et de recréer l'ordre et renforcer les sentiments d'appartenance à un tout, conséquence de l'ordre social lui-même.

Dans ce sens, les règles et les interdits relèvent des systèmes de représentations symboliques des groupes locaux qui peuvent être appréhendés et interprétés comme une forme locale de protection.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., *Oppressions et libérations dans l'imaginaire*, Maspero, Paris, 1969, 354 p
- BARE J.F., *Langage des morts. Pouvoirs des vivants. Idéo-logiques Sakalaves*, Paris, Maspero, 1977, 144 p
- BASTARD E.J. « Mission chez les Mahafaly. Deuxième voyage » in *Notes, Reconnaissances et Explorations* 3^{ème} année, 1899, pp 489-495
- BASTIDE R., *Le sacré sauvage*, Payot, Paris, 1975, 236p
- BATTISTINI R., *Géographie humaine de la plaine côtière mahafaly*, Ed. Cujas, Paris, 1964, 197 p
- BEAUJARD Ph., « Islamisés et systèmes royaux dans le Sud-est de Madagascar » in *Omaly sy Anio* n°33-36, Antananarivo, 1991-1992, pp.235- 286
- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J. A., BEAUJARD P., RADIMILAHY Ch. (dir.), *Les dieux au service du peuple*, Ed Karthala, Paris, 2006
- BLANC-PAMARD Ch., « Territoire et patrimoine dans le Sud-ouest de Madagascar : une construction sociale » in CORMIER S. M. Chr. (ed.), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*, IRD, Paris, 2002, pp.215-243
- BLOCH M., « Questions historiques concernant la parenté », in *Omaly sy Anio* n°21-22, Antananarivo, 1985, pp. 49-59
- BOITEAU et al., *Dictionnaire des noms malgaches des végétaux*, 4 vol, (collection nature-flore de Madagascar), Alzieu ,Grenoble, 1999
- BONNEMAISON J., *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Livre I : L'arbre et la pirogue*. ORSTOM, Paris, 1986
- BONNEMAISON J., « Espace géographique et Identité culturelle en Vanuatu (ex-Nouvelles-Hébrides) » in *Journal de la société des Océanistes*, n°68, tome XXXVI, Paris, 1980, pp. 181-188
- BONTE P., et IZARD M., *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2007
- BONIN S., *Initiation à la graphique*, Paris, Editions de l'Epi, 1975,175 p
- CAILLOS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard ,1950

- CHAPUS, « Symbole et images, modes d'expression chez les malgaches », in *Bulletin de l'Académie Malgache*, Nouvelle série, tome XXII, Imprimerie nationale, 1946, pp 139-146
- COURTAS R. et ISAMBERT F., « La notion de sacré », in *Archives des Sciences Sociale des religions*, Vol 44, n° 44, Juil.- Sept1977, pp 119-138
- DECARY R., *Contes et légendes du Sud-ouest de Madagascar*, Maisonneuve, Paris, 1964, 232p
- DECARY R., *L'Androy, géographie physique et humaine*, Société d'études géographiques Maritimes et Coloniales, Paris, 1930, 284p
- DECARY R., *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve, Paris, 1962
- DECARY R., *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Payot, Paris, 1951, 280p
- DELCROIX F., « Les racines cérémonielles du clientélisme et du pouvoir local dans les villages sakalava du Menabe », in *Omaly sy Anio*, n° 33-36, Antananarivo, 1994, pp. 213-222
- DESCHAMPS H., *Les migrations intérieures à Madagascar*, Berger Levraud, Paris, 1959, 348p
- DESCOLA P., *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Editions Quae, Paris, 2001, 110p
- DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, Bibliothèque des sciences humaines, 2005, 623 p
- DOMENICHINI P., POIRIER J., RAHERISOANJATO D., *Ny razana tsy mba maty*, Ed. de la Librairie de Madagascar, Antananarivo, 1984
- DUPUY F., *Anthropologie économique*, A. Colin, Paris, 2001, 192p
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre 1, livre 2, livre 3, 1912
- ELIADE M., *Le mythe de l'Eternelle Retour*, Paris, Gallimard, 1969,255p
- ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 ,186p
- ESOAVELOMANDROSO M., « cohésion sociale dans le Mahafale à la fin du XIX^{ème} siècle » in *Aombe* n° 3, MRSTD, ORSTOM, Tananarive, 1991, pp.27-40
- ESOAVELOMANDROSO M., « La forêt dans le Mahafaly aux XIX ème et XX ème. Cohésion sociale, modernité et pression démographique, l'exemple du Mahafaly » in *Aombe* n° 3, MRSTD, ORSTOM, Tananarive, 1991, pp 197-202

- ESOAVELOMANDROSO M., « Note sur les espaces économiques du Mahafale occidental à la fin du XIX^{ème} siècle » in *Histoire et organisation de l'espace à Madagascar*, Cahier du CRA n° 7, Paris, 1989, pp. 147-152
- ESTRADE, *Un culte de possession à Madagascar, le tromba*, Presses des Editions Anthropos, Paris, 1977, 320p
- EVANS- PRITCHARDS E .E., *Anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1971
- EVANS-PRITCHARDS E.E., *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1965, 154 p
- FAUBLEE J., *Les esprits de vie à Madagascar*, PUF, Paris, 143p
- FAUROUX E., KOTO B., « Les migrations mahafales dans le processus de ruralisation de la ville de Toliara (Madagascar) », in *Cahier des Sciences Humaines*, 1993, pp 547-564.
- FAUROUX E., « La forêt dans les systèmes de production ouest malgache », in Y.GILLON, C. CHABOUD, J. BOUTRAIS (éd), *Du bon usage des ressources renouvelables*, Editions de l'IRD, collections Latitudes 23- 471p
- FAUROUX E., « Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe » in *Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar*, Ed. Lebigre et al., Presse Universitaires de Bordeaux, 1997, pp 7-2
- FIELOUX M., LOMBARD J., « Elevage et société. Etudes des transformations socio-économiques dans le Sud-Ouest malgache », in *Aombe* n°1, ERA, Tananarive, 1987, pp 36-47.
- FRIEDBERG C., « Classifications populaires des plantes et modes de connaissance » in *L'ordre et la diversité du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques ?*, Edition Fondation Diderot, Fayard, Paris, 1986, pp 22 -49.
- GAFFIOT F., *Dictionnaire Latin-Français*, Hachette, 1934
- GODELIER M., *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero. 1973
- GODELIER M., *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend de l'anthropologie*, A. Michel, 2007
- GODELIER M., L'idéel et le matériel, Pensée, économies, sociétés, Fayard, Paris, 1984
- GODELIER M., *La production des grands hommes*, Fayard, Paris, 1982.
- GODELIER M.., *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1968.

- GOEDEFROIT S., *Les Sakalava au quotidien : approches anthropologiques de la société sakalava du Menabe*, ORSTOM, Tananarive, dactylographié, 1991 114p.
- GOEDEFROIT S., LOMBARD J., *Andolo, l'art funéraire Sakalava à Madagascar*, IRD, 2004, 240p
- GOODMAN S., *Paysages naturels et biodiversité de Madagascar*, Paris, Publication Scientifique de Muséum, 2008.
- GRIAULE C., *Les thèmes de l'arbre dans les contes africains*, 3 vol, Société d'études Linguistique et anthropologique, Paris, 1969-1970-1974
- HELL B., *Possession et chamanisme , les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999, 392 p
- HOCART M., *Rois et courtisans*, Paris, Le Seuil, 1978, 379 p
- HOCART M., *Le mythe sorcier et autres essais*, Paris, Payot, 1973
- IZARD M. et SMITH P., - *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard, coll. NRF, 1979
- JAOVELO DZAO R., *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Ambozontany, Karthala, 1996
- JUHE-BEAULATON D., dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés, des créations culturelles et biologiques* (Burkina-Faso, Togo, Bénin), Karthala, Paris, 2010.
- KOTO B., « Vers une mahafalisation de la ville de Toliara », in *Aombe* n° 3, Tananarive, MRSTD, ORSTOM, 1991, pp.161-169
- LEVI-STRAUSS Cl., *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1959
- LEVI-STRAUSS Cl., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1964
- LEVI-STRAUSS C., *Mythologiques. Le cru et le cuit*, Paris: Librairie Plon. 1964
- MAUSS M., DURKHEIM E., « De quelques formes primitives de classification », in *Essais de sociologie*, 1903
- MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1985, 101p
- MEILLASSOUX Cl., *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.
- OTTINO P., *Eléments de droit foncier et pastoral*, ORSTOM/IRSM, Paris / Tananarive, 1961, 111p
- OTTINO P., *Les champs de l'ancestralité : Le patrimoine, la Parenté et l'Alliance à Madagascar*, Karthala, Paris, 1998
- OTTO R., *Le sacré*, Paris, Payot, 1949

- RADCLIFFE B., *Structure et Fonction dans la société primitive*, 1940, traduit en français par Ed. Les Minuit, 1968, 317p
- RAJEMISA-RAOLISON R., *Dictionnaire historique et géographique de Madagascar*, Fianarantsoa, Librairie Ambozontany, 1966.
- RAKOTOZAFY L.M.A. « Essai d'établissement de l'histoire naturelle de bœuf à Madagascar » in *Taloha* n°20, pp.5-11
- RATSIRARSON J., *Beza Mahafaly. Ecologie et Réalités socio-économiques*, Recherche pour le développement, Série Sciences Biologiques n°18, Antananarivo, 2003.
- RAZANAKA S., GROUZIS M., MILLEVILLE P., MOIZO B., et AUBRY C., *Sociétés locales, transitions agraires et dynamiques écologiques dans le sud ouest de Madagascar*, CNRE / IRD, Antananarivo, 2001.
- SALHINS M., *Âge de pierre, âge d'abondance ; l'économie des sociétés primitives* (1972), trad. Par Jolas T., Paris, Gallimard, 1990
- SALOMON J. N., « Réalité et conséquences de la déforestation dans l'Ouest malgache », in *Omaly sy Anio* n°13-14, 1981, pp. 329-335
- SCHOMERUS-GERNBOCK L., « Les Mahafaly, introduction à leur culture matérielle », in *Taloha* n° 4, 1971, pp.81-86.
- SYLLA Y., et MANGALAZA E. R., « L'image représentative de la forêt en pays betsismisaraka » *Séminaire international sur la gestion de l'environnement, Tamatave*, UNESCO-PN UD, pp 207-218

MEMOIRES ET THESES

- AVISOA, *les forêts de Mikoboka : importances environnementales, problèmes et perspectives*, Mémoire du Département de Géographie, Université de Tuléar ,2004.
- GODARD R., *Reconsidérer les valeurs traditionnelles de l'arbre : c'est lutter contre la dégradation environnementale, l'exemple de kily à Tuléar*, Mémoire CAPEN, Université de Tuléar ,2007.
- MOREAU S., *Les paysans et les arbres : fonctions et représentations de l'arbre à Madagascar*, mémoire DEA, sept 1997.
- REBARA F., *Dynamiques agraires en situation d'agriculture pionnière dans le sud ouest de Madagascar. Exemple des villages en bordure de la forêt des Mikea*, UER de Géographie, Mémoire de D. E. A., Université d'Antananarivo, 145p

- SAINT SAUVEUR A., *Gestions des espaces et des ressources naturelles par une société pastorale : les Bara du Sud-ouest malgache*, Thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 1998

Résumé :

Pour les Mahafaly, le territoire est divisé en deux espaces selon les systèmes de représentations et les directions cardinales. La culture sur brulis et l'activité pastorale permettent de le délimiter. La forêt est subdivisée en deux catégories selon les activités et les conceptions qui y sont liées. D'après les conceptions mahafaly, les espèces d'arbres sont classées en trois catégories. Pour les Mahafaly, la forêt, regorgeant de diverses ressources, est d'origine divine et peuplée des esprits. Elle a des fonctions nourricière, culturelle, cultuelle et économique. Les pratiques rituelles dans la forêt permettent aux villageois de préserver le couvert forestier. Cependant, la pression démographique et les problèmes écologiques que subissent la région mettent en danger la forêt.

Mots clés : territoire, Mahafaly, forêt, systèmes de représentations, savoirs locaux

Abstract:

For the Mahafaly, the territory is divided into two spaces according to their thinking systems and the cardinal points. Crop burning and stock farming enable to confine their territory. The forest is subdivided in two categories depending on the activities and conceptions related to it. According to the Mahafaly conceptions, the forest, abounded by various resources, has a divine origin and is populated by spirits. It holds a nourishing, a cultural, a worship and an economic functions. Ritual practices in the forest enable the villagers to maintain the forest cover. However, demographic pressure and ecological problems, which affect the region, threaten the forest to destruction.

Keywords: territory, Mahafaly, forest, thinking systems, local knowledge

Fintina:

Ny faritra iveloman'ny Mahafaly dia mizara roa araka ny rafi-pisainan'izy ireo. Ny tetikala sy ny fiompiana omby no ahafahan'izy ireo mamaritra sy manitatra io faritra ivelomany io. Ny ala dia misokajy roa. Sokajan'izy ireo telo miavaka tsara ihany koa ny hazo. Heverina ho voatran-janahary sy mitahiry harena maro isan-karazany ary itoeran'ireo hery tsy hita maso. Manana anjara toerana lehibe eo amin'ny fiaiananan'ny mponina andavandro sy ara-pivavahana ny ala. Tandindomin'doza nefo io ala io nohon'ny fitomboan'ny mponina sy ny haintany.

Teny iditra: faritra ivelomana, Mahafaly, ala, rafi-pisainana, fahaizana nentim-paharazana

ANNEXE

ANNEXE I : Lexique des mots malgaches

Ala faly : forêt sacrée

Ala : forêt

Aloalo : poteau funéraire sculpté en figurines

Angatse : esprits telluriques ou esprits de la forêt

Anjomba : maison sacrée du chef de lignage là où on dépose les objets sacrificiels

Antara : mare

Atimo : sud

Bageda : patate douce

Baiboho : plaines alluviales

Balahazo : manioc

Eta maike : bois mort

Eta faly : arbre tabou

Eta : arbre, bois

Faly : ce qui est prohibé, tabou

Fokonolo : communauté villageoise

Fokontany : petite division administrative, composée par deux ou plusieurs hameaux

Hazomanga : poteau sacré cérémoniel

Maroserana : nom de la ligné royal fondateur du royaume mahafaly

Mpisoro : officiant lignager

Mpitany-kazomanga : détenteur du poteau sacré

Ombiasy : devin-guérisseur

Savatse : circoncision

Tana : village

Tompon-tany : maîtres de la terre

Tompo-tana : maîtres du village. Ce sont les fondateurs du village

Tony : arbre planté pour marqué l'appropriation du territoire

Tsiokatimo : vent dominant de direction sud-ouest/ nord-est

Vala : champs clôturés

Valavato : tombeau en pierre empilée

Vilo : blason lignager

Za : baobab

ANNEXE 2 : LISTES DES PLANTES UTILISEES PAR LES MAHAFALY

Plantes médicinales

| nom vernaculaire | nom scientifique | Famille | Utilisations |
|--------------------|----------------------------------|-----------------|----------------------------------|
| <i>Adabo</i> | <i>Ficus Cocculifolia Bak</i> | Moracées | diarrhée, carie dentaire |
| <i>Ahibe</i> | <i>Panicum Maximus Jacq</i> | Graminées | douleur abdominale |
| <i>Akaly</i> | <i>Crateva Excelsa Boj</i> | Capparidacées | caries dentaires, toux chronique |
| <i>Alokatala</i> | <i>Mollugo Decandra</i> | Molluginacées | douleur abdominale |
| <i>Ambirindolo</i> | <i>Cassia Occidentalis L.</i> | Légumineuses | Coqueluche |
| <i>Amelo</i> | <i>Solanum Nigrum Linn</i> | Solanacées | Coqueluche |
| <i>Ampelabe</i> | <i>Pluchea Grevei</i> | Composées | Rougeole |
| <i>Anambalaza</i> | <i>Alternanthera Sessilés</i> | Amaranthacées | alimentation de nouveau-né |
| <i>Andranahake</i> | <i>Commelina Ramulose</i> | Commelinacées | Fébrifuge |
| <i>Angamay</i> | <i>Tridax Procumbens</i> | Composées | fébrifuge, plaie |
| <i>Angorotse</i> | <i>Euphorbia Didieroïdes D.</i> | Euphorbiacées | Toux |
| <i>Antso</i> | <i>Euphorbia Antso</i> | Euphorbiacées | Gale |
| <i>Bakoa</i> | <i>Strychnos madagascarensis</i> | Loganicées | constipation, toux |
| <i>Banake</i> | <i>Bauhinia Hilderbrandtii</i> | Légumineuses | Toux |
| <i>Basy</i> | <i>Caesalpinia Bonduc</i> | Caesalpiniacées | douleur abdominale, paludisme |
| <i>Beraboke</i> | <i>Marsdenia Verrucosa</i> | Asclepiadacées | grippe, toux |
| <i>Betondra</i> | <i>Euphorbia Leucondron</i> | Euphorbiacées | toux chronique |
| <i>Eringitse</i> | <i>Euphorbia Pillilufera L</i> | Euphorbiacées | Sinusite |
| <i>Famata</i> | <i>Euphorbia Tirucalli Drake</i> | Euphorbiacées | caries dentaires, plaie |

| | | | |
|-------------------------|-----------------------------------|-------------------------|--|
| <i>Fandriandambo</i> | <i>Physena Sessiliflora</i> | Flacourtiacées | carie dentaire, plaie |
| <i>Fanona</i> | <i>Entada Abyssinica Stend</i> | Mimosacées | constipation, toux |
| <i>Fatiboay</i> | <i>Angemone Mexicana</i> | Papaveracées | ictère, anesthésique et narcotique |
| <i>Feka</i> | <i>Tabernaemontana Coffeoïdes</i> | Apocynacées | grippe, toux |
| <i>Fihamy</i> | <i>Ficus Grevei Baillon</i> | Moracées | brûlure superficielle |
| <i>Filosilo</i> | <i>Azima Tetracantha Lank</i> | Salvadoracées | toux |
| <i>Fipio</i> | <i>Croton Geayi J.L.</i> | Euphorbiacées | Fièvre |
| <i>Fofotse</i> | <i>Heronia Scoparia</i> | Amaranthacées | vers intestinaux, coqueluche |
| <i>Folotse</i> | <i>Folotsia Sarcostemnoïde</i> | Asclepiadacées | toux |
| <i>Forombitike</i> | <i>Holmskioldia Ernimensis</i> | Asclepiadacées | diarrhée, angine, toux chronique |
| <i>Handy</i> | <i>Neobernea Mahafaliensis</i> | Méliacées | asthénie, douleur abdominale |
| <i>Hasikitoke</i> | <i>Gossipum Arboreum</i> | Malvacées | fortifiant, asthénie, dysenterie |
| <i>Hazomalany</i> | <i>Hernandia Voyroni Jum</i> | Hernandiacées | céphalée, fontanelle déplissé |
| <i>Hazomaroseranana</i> | <i>Moringa Drouhardi Jum</i> | Moriangacées | Splénomégalie |
| <i>Hazombalala</i> | <i>Suregarda sp</i> | Euphorbiacées | fièvre, constipation |
| <i>Hazontaha</i> | <i>Hazunta Velutina</i> | Apocynacées | asthme, |
| <i>Hola</i> | <i>Adenia Sphaerocarpa</i> | Passifloracées | gale, paludisme |
| <i>Karimbola</i> | <i>Pentarhopalopia Perieri</i> | Opiliacées | plaie, asthme, grippe |
| <i>Katrafay</i> | <i>Cedrelopsis Grevei Baillon</i> | Méliacées | douleur abdominale, paludisme, |
| <i>Kelihanitre</i> | <i>Croton sp</i> | Euphorbiacées | grippe, paludisme, toux aigu |
| <i>Kida</i> | <i>Musa Paradisiaca</i> | Musacées | Diarrhée |
| <i>Kidresy</i> | <i>Cynodon Dactylon Linn</i> | Graminées | entorse, angine |
| <i>Kidroy</i> | <i>Mascarenhasia Kidroa</i> | Apocynacées | grippe, toux |
| <i>Kily</i> | <i>Tamarindus Indica Linn</i> | Fabacées/Caesalpinacées | asthme, dysenterie, gastro-enterite, plaie |

| | | | |
|-----------------------|-------------------------------------|----------------|--|
| <i>Kililo</i> | <i>Metaporana Parvifolia</i> | Euphorbiacées | alimentation du nouveau-né, fortifiant |
| <i>Kinana</i> | <i>Ricinus Communis</i> | Euphorbiacées | angine, grippe, constipation, toux |
| <i>Kotika</i> | <i>Lawsonia Alba Lamk</i> | Méliacées | constipation |
| <i>Kotipoke</i> | <i>Grewia Grevei H.B</i> | Tiliacées | Diarrhée |
| <i>Lahivozake</i> | <i>Pouzolzia sp</i> | Urticacées | Convulsion |
| <i>Laloasy</i> | <i>Agave Rigida Miller</i> | Agavacées | carie dentaire |
| <i>Lavaravy</i> | <i>Vernonia Pectoralis</i> | Convolvulacées | gale, paludisme |
| <i>Lelatrandrake</i> | <i>Cissus Bosceri</i> | Vitacées | infection de la peau |
| <i>Lombiry</i> | <i>Cryptostegia Madagascarensis</i> | Asclepiadacées | abcès, gale |
| <i>Malainarety</i> | <i>Turrea sp.</i> | Méliacées | céphalée, grippe, fièvre |
| <i>Manohilatsake</i> | <i>Allophylus Bicruris</i> | Sapindacées | toux |
| <i>Maroseranana</i> | <i>Moringa Drouhardi Jum</i> | Moriangacées | Ictère |
| <i>Marokaraha</i> | <i>Gouania Glandulosa</i> | Rhamnacées | Diarrhée |
| <i>Mokidambo</i> | <i>Ipomaea sp</i> | Convolvulacées | latex: eczéma de nourrisson |
| <i>Mongy</i> | <i>Kalanchoe Beharenis</i> | Crassulacées | Constipation |
| <i>Malaitambio</i> | <i>Roupellina Boivini</i> | Apocynacées | Anorexie |
| <i>Marorokamboha</i> | <i>Parthenium Hysterophorus</i> | Composées | Eczéma |
| <i>Ndriambolafoty</i> | <i>Croton sp</i> | Euphorbiacées | Epigastralgie |
| <i>Nimo</i> | <i>Azadirachta Indica</i> | Méliacées | paludisme, dysenterie |
| <i>Paky</i> | <i>Boscia Madagascarensis</i> | Capparidacées | plaie superficielle |
| <i>Peha</i> | | Composées | paludisme, splénomégalie |
| <i>Pisopiso</i> | <i>Pemphis Madagascarensis</i> | Lythracées | gastro-enterite, fortifiant |
| <i>Raketa</i> | <i>Opuntia Dilleni How</i> | Cactacées | brûlure superficielle |
| <i>Roihavitse</i> | <i>Capparis Chrisomeia Boj</i> | Capparidacées | carie dentaire |

| | | | |
|--------------------------|---------------------------------|----------------|--|
| <i>Romberombe</i> | <i>Ocimum Canum</i> | Lamiacées | paludisme, dysenterie |
| <i>Sakoa</i> | <i>Pourpartia Caffra H.Per</i> | Anacardiacées | carie dentaire, dysenterie, plaie |
| <i>Sanatry</i> | <i>Marsedenia Tranacta</i> | Asclepiadacées | médico-magique |
| <i>Sanira</i> | <i>Phyllanthus Angavensis</i> | Euphorbiacées | fontanelle déplissé |
| <i>Sarihisatse</i> | <i>Breweria sp</i> | Convolvulacées | alimentation du nouveau-né, diarrhée |
| <i>Sarivary</i> | <i>Alysicarpus Violaceus</i> | - | alimentation du nouveau-né |
| <i>Sarivoamanga</i> | <i>Allophylus Decaryi</i> | Sapindacées | toux, vomissement |
| <i>Sasavy</i> | <i>Salvadora Angustifolia</i> | Salvadoracées | Abcès, femme accouchée |
| <i>Satra</i> | <i>Hyphaene Coriaceae G.</i> | Anacacées | Plaie |
| <i>Savoa</i> | <i>Jatropha Curcas</i> | Euphorbiacées | alimentation de nouveau-né, ictère, gale |
| <i>Sengatse</i> | <i>Commiphora Simplicifolia</i> | Burseracées | Gale |
| <i>Seva</i> | <i>Rinorea Arborea Orient</i> | Violacées | toux chronique |
| <i>Sirasira</i> | <i>Pluchea Bojeri</i> | Asteracées | céphalée, gastro-entérite, fontanelle |
| <i>Somontsohy</i> | <i>Kigelianthe</i> | Bignoniacées | Plaie |
| <i>Taimborotsiloza</i> | <i>Chenopodium Ambrosoides</i> | Chenopodiacées | convulsion, vers intestinaux |
| <i>Talia</i> | <i>Terminalia Mantaly</i> | Combretacées | Dysenterie |
| <i>tamboro</i> | <i>Paederia Tomentosa</i> | Rubiacées | alimentation du nouveau-né, yeux, constipation |
| <i>Tamenaka</i> | <i>Combretum Phaneropetalum</i> | Combretacées | vers intestinaux |
| <i>Tanatananala</i> | <i>Alchornea Alnifolia</i> | Euphorbiacées | vers intestinaux |
| <i>tandrok'ondrilahy</i> | <i>Secanome sp</i> | Asclepiadacées | peau, fontanelle déplissé |
| <i>tapiapiake</i> | <i>Eugenia Tapiaka H.P.</i> | Myrtacées | otite, asthme |
| <i>Tapisapisabola</i> | <i>Xerosicyos Perieri</i> | Cucurbitacées | gale, ictère |
| <i>taritarike</i> | <i>Leptadenia</i> | Asclepiadacées | gale |

| | | | |
|-------------------------|------------------------------------|------------------|--|
| | <i>Madagascarensis</i> | | |
| <i>Telorave</i> | <i>Rhynohosia sp</i> | Fabacées | toux aigue |
| <i>Tsinaikibo</i> | <i>Pentatropis Madagascarensis</i> | Bignoniacées | alimentation du nouveau-né, diarrhée |
| <i>Tokambahatse</i> | <i>Melhania Ambovombensis</i> | Sterculiacées | maladie vénérienne de nouveau-né |
| <i>Totonga</i> | <i>Aristolochia Acuminate</i> | Aristolochiacées | alimentation de nouveau-né, diarrhée |
| <i>Try</i> | <i>Sarcostemma Vinimale R.</i> | Asclepiadacées | Paludisme |
| <i>Tsako</i> | <i>Zea Mayas L.</i> | Graminées | fontanelle déplissé, paludisme, ictere |
| <i>Tsilaitse</i> | <i>Voronhia Myroïdes</i> | Tiliacées | Epigastralgie |
| <i>Tsilavondrivotse</i> | <i>Scoparia Dulcis</i> | Scrophulariacées | Fièvre |
| <i>Tsimatavirano</i> | <i>Aristolochia sp</i> | Aristolochiacées | Fébrifuge |
| <i>Tsinefo</i> | <i>Zizyphus Spini christi</i> | Rhamnacées | carie dentaire |
| <i>Tsingarifary</i> | <i>Caccia Leandru</i> | Caesalpinacées | Paludisme |
| <i>Tsingilofilo</i> | <i>Gymnosporia Linéaris</i> | Melastracées | Diarrhée |
| <i>Tsiongake</i> | <i>Rhopalocarpus Lucidus</i> | Shaerosepalaçées | plaie profonde |
| <i>Tsivano</i> | <i>Erythroxylon Seirigri</i> | - | plaie, abcès |
| <i>Tsivoatolake</i> | <i>Ixora sp</i> | Rubiacées | Paludisme |
| <i>Tsoha</i> | <i>Citrus Aurantifolia</i> | Rutacées | Toux |
| <i>Tsompia</i> | <i>Pentopetia Androsemifolia</i> | Composées | constipation |
| <i>Vaho</i> | <i>Aloe Divaricata Beng</i> | Liliacées | constipation, antiseptique |
| <i>Vahombato</i> | <i>AloeDeltoïdendonda</i> | Liliacées | diarrhée, dysenterie |
| <i>Vahombe</i> | <i>Aloe Vahombe Decorse</i> | Liliacées | entorse |
| <i>Vazavo</i> | <i>Cyrtullus Vulgaris</i> | Cucubitacées | otite |
| <i>Voafariha</i> | <i>Cardiospermum Halicacabum</i> | Sapindacées | diarrhée, crise convulsive |
| <i>Voafona</i> | <i>Antidesma Petiolare Tul</i> | Euphorbiacées | asthénie, diarrhée |

| | | | |
|------------------|---------------------------------|---------------|--|
| <i>Voamena</i> | <i>Abrus Precatorius Linné</i> | Papilionacées | paludisme, toux aigus |
| <i>Volizava</i> | <i>Gardenia spp</i> | Rubiacées | toux chronique |
| <i>Vololo</i> | <i>Grewia sp</i> | Tiliacées | constipation, convulsion, vers intestinaux |
| <i>Vondro</i> | <i>Typha Angustifolio Linné</i> | Typhacées | soin de l'ombilic |
| <i>Vontofora</i> | <i>Achyranthes Aspera Linné</i> | Amaranthacées | Fébrifuge |
| <i>Zalazala</i> | | | Fébrifuge |
| <i>Zira</i> | <i>Polycline Proteriformis</i> | Composées | Eczéma |

Plantes à usages domestiques: construction de maison, bois de chauffage, clôture

| | | | |
|-------------------------|---------------------------------|---------------|--|
| <i>katrafay</i> | <i>Cedrelopsis Grevei Bail</i> | Méliacées | poteau de case, chauffage |
| <i>Lovanafy</i> | - | - | poteau de case |
| <i>Hazombalala</i> | <i>Suregarda sp</i> | Euphorbiacées | Gaulette |
| <i>Akaly</i> | <i>Crateva Excelsa</i> | Capparidacées | Gaulette |
| <i>sely</i> | <i>Crewia Triflora</i> | Tiliacées | armature, gaulette, manche de bêche |
| <i>Hazomena</i> | <i>Phyllanthus Decoryanus</i> | Euphorbiacées | Gaulette |
| <i>Tratramborondreo</i> | <i>Colubrina Decipiens</i> | Rhamnacées | Gaulette |
| <i>Kapaipoty</i> | <i>Gyrocarpus americanensis</i> | Hernandiaceas | planche, porte |
| <i>Kitipoke</i> | <i>Grewia Grevei H.B</i> | Tiliacées | armature, gaulette, chauffage, parc à bœuf |
| <i>Lamotimboay</i> | <i>Xeromphis</i> | Rubiacées | armature, gaulette, chauffage, palissade |
| <i>Tratsiotse</i> | <i>Acacia Bellula</i> | Mimosacées | Chauffage |

| | | | |
|------------------|------------------------------------|---------------|--------------------------|
| <i>Taly</i> | <i>Terminalia Mantaly</i> | Combretacées | Chauffage |
| <i>Avoha</i> | <i>Dichrostachys Humbertii</i> | Mimosacées | Chauffage |
| <i>Sarongaza</i> | <i>Colvillea Racemosa Boj.</i> | Césalpinacées | chauffage, pirogue |
| <i>Rombotse</i> | <i>Acacia Polyphylla</i> | Mimosacées | Chauffage |
| <i>Taliala</i> | <i>Terminalia Calcicola H.P.</i> | Combretacées | armature, chauffage |
| <i>Alimboro</i> | <i>Albizia Androyensis</i> | Mimosacées | Mortier |
| <i>Satra</i> | <i>Hyphaene Coriaceae</i> | | natte, panier , vannerie |
| <i>Somotsohy</i> | <i>Kigelianthe Madagascarensis</i> | Bignoniacées | charrette, |
| <i>Manary</i> | <i>Dalbergia sp</i> | Fabacées | Sculpture |

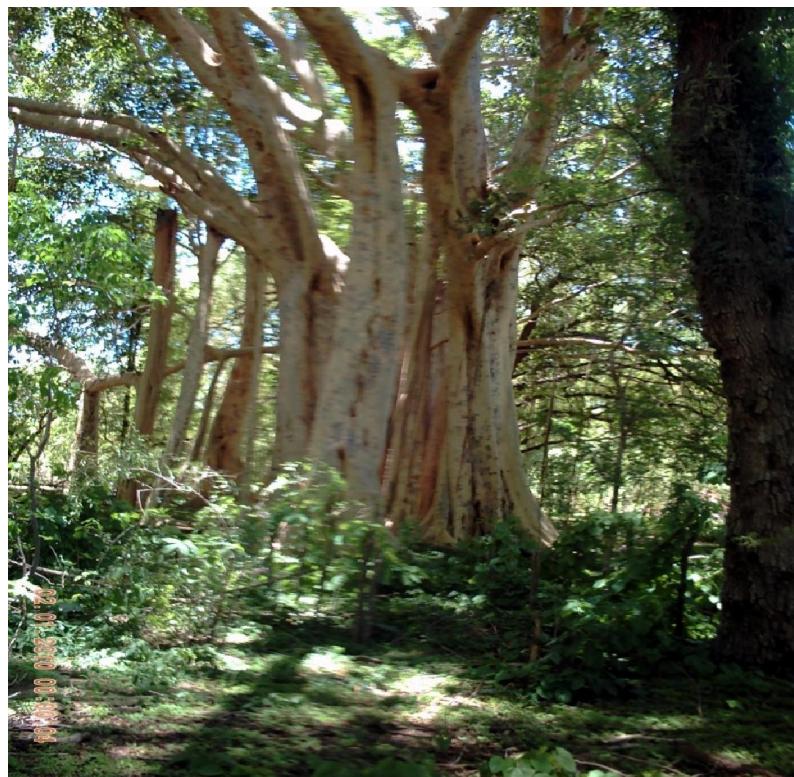
Arbres sacrés et tabous

| | | | |
|------------------|-------------------------------------|------------|-------------------------------------|
| <i>Fihamy</i> | <i>Ficus fihamy Grevei B</i> | | Sacré |
| <i>Fatra</i> | <i>Terminalia Fatrae</i> | | Tabou |
| <i>Mendoravy</i> | <i>Albizia Tulearensis greveana</i> | Mimosacées | cercueil, <i>aloalo</i> , sculpture |
| <i>Katrafay</i> | <i>Cedrelopsis Grevei Baillon</i> | Méliacées | hazomanga, circoncision |
| <i>za</i> | | | autel, incantation |

ANNEXE 3 : ILLUSTRATIONS

1- arbres sacrés

fihamy sacré à l'est du village de Mahazoarivo



Baobab sacré à l'est du village de Beza Mahafaly



2- utilisations des espèces d'arbres dans la construction de maison



Une maison en matériaux végétaux à Mahazoarivo



3- La destruction de la forêt

Déforestation au nord du village de Tarabory



Déforestation à l'est du village d'Ampanihy

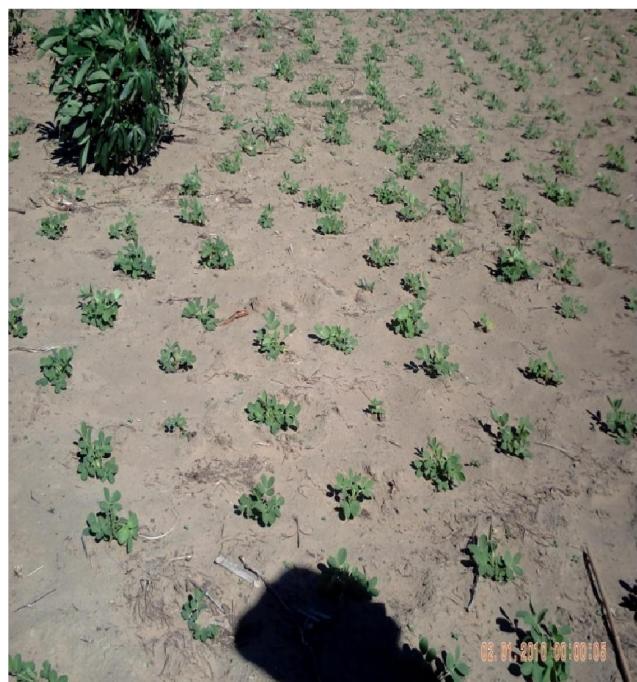


4- Les activités agricoles

Le maïs



L'arachide



Le manioc



Nom : RAKOTOARISON

Prénoms : Augustin

Contact : 034 47 955 90

Titre du mémoire : Conceptions et pratiques liées à la forêt et à la forêt sacrée chez les Mahafaly

Mots clés : territoire, Mahafaly, forêt, systèmes de représentations, savoirs locaux

Discipline : Anthropologie Sociale et culturelle

Encadreur : Lolona. Nathalie RAZAFINDRALAMBO (Maître de Conférences)

Nombre de pages : 105