



Réseau interdisciplinaire pour une gestion durable de la biodiversité marine : **D**iagnostic **E**nvironnemental et **S**ocial **A**utour des **T**ortues marines dans le sud-ouest de l'Océan Indien  
**(DESAT)**

*Cette recherche s'inscrit dans le programme d'activité du RUIG*

**'Different kinds of people of the sea' : écologie, mobilité et ethnicité chez les Vezo de Madagascar**  
**Étude de gouvernance locale des tortues marines aux îles Barren, Maintirano**

**RAPPORT SCIENTIFIQUE INTERMEDIAIRE DE  
L'ETUDE SOCIALE**

**Juillet 2006 à Juin 2007**

FRANK MUTTENZER

IUED  
Juin 2007

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1. INTRODUCTION .....</b>  | <b>4</b>  |
| <b>2. RELATIONS AVEC LES PARTENAIRES DESAT ET EXTERIEURS AU RESEAU.....</b>   | <b>6</b>  |
| 2.1 MUSEUM D’HISTOIRE NATURELLE, VILLE DE GENEVE.....   | 6         |
| 2.2 WWF MADAGASCAR.....   | 7         |
| 2.3 DEPARTEMENT D’HISTOIRE DE LA FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES (FLSH) DE L’UNIVERSITE D’ANTANANARIVO ET INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DEVELOPPEMENT (IRD) .....                              | 8         |
| 2.4 CENTRE D’ECONOMIE ET D’ETHIQUE POUR L’ENVIRONNEMENT ET LE DEVELOPPEMENT A MADAGASCAR (C3ED-M) ET DEPARTEMENT DES EAUX ET FORETS DE L’ECOLE SUPERIEURE DES SCIENCES AGRONOMIQUES (ESSA FORETS) ..... | 9         |
| 2.5 AUTORITES LOCALES A MAINTIRANO .....  | 9         |
| <b>3. QUESTIONS, OBJECTIFS ET HYPOTHESES DE L’ETUDE SOCIALE .....</b>   | <b>10</b> |
| 3.1 ANTHROPOLOGIES DE LA NATURE ET GOUVERNANCE ENVIRONNEMENTALE .....   | 10        |
| 3.2 PAUVRETE, MOBILITE ET RELATIONS IMMIGRANTS/AUTOCHTONES A MAINTIRANO.....  | 14        |
| <b>4. L’ETAT DE LA QUES TION .....</b>  | <b>15</b> |
| 4.1 QUI SONT LES VEZO ? .....   | 16        |
| 4.2 VARIATION DANS LE TEMPS : L’ETHNOHISTOIRE VEZO.....   | 18        |
| 4.3 VARIATION DANS L’ESPACE : LA GEOGRAPHIE POLITIQUE VEZO.....   | 20        |
| <b>5. COLLECTE ET TRAITEMENT DES DONNEES .....</b>  | <b>22</b> |
| 5.1 MAINTIRANO ET ILES BARREN (25 FEVRIER AU 15 MARS 2007).....   | 23        |
| 5.2 BAIE DE RANOBE ET MANOMBO ATSIMO (28 NOVEMBRE AU 14 DECEMBRE 2006) .....  | 24        |
| <i>Techniques et pratiques de pêche.....</i>  | 25        |
| <i>Chasse et consommation de tortues marines.....</i>   | 28        |
| <i>La gestion locale de l’écosystème marin.....</i>   | 29        |
| 5.3 ANAKAO, SOALARA ET ST.-AUGUSTIN (20 AU 28 OCTOBRE 2006).....  | 30        |
| 5.4 LITTORAL FORET DES MIKEA (20 JUILLET AU 8 AOUT 2006) .....  | 33        |
| <i>Caractéristiques générales des associations d’usagers.....</i>   | 34        |
| <i>Fitsitike.....</i>   | 35        |
| <i>Manombo.....</i>   | 36        |

|   |           |
|---|-----------|
| <i>Tsifota</i> .....  | 37        |
| <b>6. MISE EN PLACE DE STRATEGIES DE GESTION ET DE CONSERVATION</b> .....   | <b>37</b> |
| 6.1 CAMPAGNES DE SENSIBILISATION ET DE FORMATION A LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT .....                             | 38        |
| 6.2 MISE EN PLACE DE MESURES DE PROTECTION .....  | 38        |
| <b>7. PROTOCOLE D'ENQUETE POUR LA DEUXIEME PHASE DE L'ETUDE SOCIALE : LA TORTUE MARINE, ESPECE EMBLEMATIQUE</b> ..... | <b>39</b> |
| 7.1 LES INVARIANTS STRUCTURAUUX DU COLLECTIF VEZO .....   | 39        |
| 7.2 LES LIMITES DU GEO-DETERMINISME : DEGRADATION DES ECOSYSTEMES ET PERFORMANCE ECONOMIQUE DIFFERENTIELLE .....      | 41        |
| 7.3 LES LIMITES DE L'ETHNO-DETERMINISME : PARENTE, MARIAGE ET ORDRES DE PRESEANCE .....                               | 42        |
| 7.4 STEREOTYPES DU « VAISE » DANS LA GOUVERNANCE D'UNE ESPECE EMBLEMATIQUE .....                                      | 44        |
| <b>8. RAPPORT FINANCIER INTERMEDIAIRE ET PIECES COMPTABLES</b> .....  | <b>47</b> |
| <b>9. OUTPUTS DE LA RECHERCHE</b> .....   | <b>47</b> |
| <b>10. BIBLIOGRAPHIE</b> .....  | <b>47</b> |

# 1. Introduction

Il existe plusieurs programmes de recherche et de conservation des tortues marines dans le secteur sud-ouest des îles de l'Océan Indien, en particulier à Madagascar, mais aucune étude ne leur a été consacrée sur les îles Barren près de Maintirano, considérées comme un site essentiel dans la dynamique reproductive de cette espèce. Un partenariat entre des institutions genevoises de recherche (Muséum d'Histoire Naturelle, Université de Genève, Groupe de recherche sur l'environnement et la gouvernance, IUED), des organismes internationaux spécialisés (World Wide Fund for Nature, Institut Français de Recherche pour l'Exploitation de la Mer, Centre d'étude et de découverte des tortues marines) et des institutions malgaches concernées (IHSM Tuléar ; FLSH, Université d'Antananarivo), vise à combler ce manque scientifique, en établissant un diagnostic biogéographique sur les tortues marines et leur écosystème, mais aussi sociologique sur les populations autochtones en interaction avec elles<sup>1</sup>. Par ailleurs, ce partenariat vise à proposer une stratégie de conservation soutenable socialement et écologiquement, qui se traduira par des actions concrètes sur le terrain et pourra servir de modèle pour d'autres projets de protection de la biodiversité marine.

La méthodologie du projet est interdisciplinaire, combinant des approches issues des sciences naturelles et des sciences humaines, et une démarche participative avec les populations locales concernées. Les recherches scientifiques menées sur le terrain portent à la fois sur l'étude des tortues marines dans leur écosystème et sur les populations locales et leurs interactions avec ces tortues. Les actions de conservation participatives sont élaborées et appliquées localement, qui s'intègrent dans les politiques globales de gestion des tortues marines. Elles comportent une étude de faisabilité de la création d'une aire marine protégée dans la région des îles Barren. Le GREG (IUED) contribue à ces objectifs dans des domaines spécifiques relevant de ses compétences, notamment à travers une étude sociologique des populations locales, leurs institutions et pratiques, l'identification des modes de gouvernance déterminants pour la gestion des ressources marines, une analyse des perceptions d'acteurs à propos des tortues marines et une évaluation des impacts potentiels de mesures de protection.

---

<sup>1</sup> Ce projet de recherche s'inscrit dans le programme d'activités du Réseau Universitaire International de Genève (RUIG) aussi connu sous le nom de Geneva International Academic Network (GIAN).

Le présent rapport scientifique intermédiaire rend compte seul des activités de recherche relatives à l'étude sociale à partir du mois de juillet 2006, de la mise en relation avec les partenaires du réseau à la collecte et l'analyse des données, en passant par une revue approfondie de la littérature et la formulation d'un protocole de recherche qui orientera la finalisation l'étude sociale. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, nous souhaitons préciser le sens de notre démarche à travers quelques observations issues des expériences sur le terrain.

Ayant initialement privilégié une problématique de la gouvernance de la tortue marine comme « espèce emblématique »<sup>2</sup> autour de laquelle convergeraient les imaginaires des principaux acteurs intéressés dans ces animaux – les Vezo et les professionnels de la conservation –, nous avons ensuite recentré nos enquêtes à Maintirano, aux îles Barren et dans les villages ancestraux des immigrants, sur les données de sociologie générale, qui montrent que l'écologie, la mobilité et l'ethnicité forment chez les Vezo un « complexe » qu'on a du mal à décomposer en éléments isolés pour ensuite établir une relation univoque entre, par exemple, l'ethnicité et les tortues marines. D'un point de vue sociologique, il est à craindre qu'il n'y ait pas assez à dire sur le rapport des humains aux tortues<sup>3</sup>, dans la mesure où la signification rituelle de ces animaux doit être contrasté avec celle de complément alimentaire bienvenu, bien que non essentiel à la survie des pêcheurs, dans la mesure aussi où la chasse aux tortues n'est pas un facteur déterminant des mouvements migratoires du Sud Ouest à l'Ouest littoral, alimentés par la demande chinoise d'aïlerons de requins et de concombres de mer.

Ces migrations deviennent dans le contexte actuel de pauvreté un obstacle considérable à la mise en place d'une gouvernance durable de la biodiversité marine. Ce que l'on constate sur les îles Barren et environs, ce sont des mouvements relativement importants de colonisation de nouveaux espaces marins donnant lieu à des rapports « interethniques » comparables à ceux des zones de colonisation agraire de la forêt de l'ouest, où des immigrants tandroy s'installent, avec l'accord des Sakalava autochtones, dans les forêts ancestrales faiblement appropriés par ces derniers, pour y pratiquer le défrichement en vue de la culture du

---

<sup>2</sup> Pour une définition de ce terme en rapport avec les tortues marines, voir ci-dessous p. 44-45.

<sup>3</sup> Sur la signification ancestrale de la relation des Vezo aux tortues marines, se reporter à nos descriptions des sections 5.2 et 5.3 fondées sur des témoignages recueillis sur la côte du Fiheregna. Voir également une description récente par Valérie Lilette pour la zone d'Anakao, qui montre que cela fait déjà 30 à 40 ans que les règles et cérémonies traditionnelles relatives à la chasse et à la consommation des tortues marines ne sont plus pratiquées par les Vezo (Lilette, 2006 : 266-67).

mais sur brûlis forestier, suivi dans certains cas d'une appropriation foncière plus permanente. De même, dans la région de Maintirano et en particulier aux îles Barren, ce sont des immigrants du Sud qui s'installent de manière plus ou moins permanente avec ou sans l'accord des autochtones sakalava, la différence étant que les immigrants de la côte du Fiheregna et les Sakalava-pêcheurs de Maintirano se réclament ici d'une commune identité « vezo », qui fait référence à un style de vie particulier fondé sur l'exploitation plus ou moins artisanale des écosystèmes marins, mais alimentée par la demande internationale de certains produits phare : ailerons de requin, concombres de mer pour la Chine, poissons pélagiques séchés et salés pour les Comores. Cette identité « vezo » commune, construite *ad hoc* pour faciliter l'intégration des arrivants dans la société d'accueil, ne doit cependant pas être confondue avec une analyse du fait social migratoire. Elle apparaît plutôt comme un discours identitaire qui en occulte les principaux mécanismes. Si nous voulons comprendre la configuration ethnique autour des îles Barren et ses incidences sur la gouvernance des ressources marines, nous devons d'abord admettre la possibilité qu'il existe « *different kinds of people of the Sea* » sur la côte ouest de Madagascar<sup>4</sup>.

## **2. Relations avec les partenaires DESAT et extérieurs au réseau**

Seront qualifiées de partenaires toutes les personnes et institutions avec lesquelles nous sommes entrés en contact au cours de nos activités de recherche, même lorsqu'elles ne sont pas des partenaires au sens formel. Une telle approche nous paraît indiquée du fait que la structure formalisée du projet DESAT est elle-même restée assez informelle à certains égards et qu'il nous importe dans ce rapport de restituer avant tout notre expérience sur le terrain.

### ***2.1 Muséum d'histoire naturelle, ville de Genève***

Suite à plusieurs allers-retours entre les institutions genevoises pour des raisons administratives et fiscales, le rapporteur a été employé en septembre 2006, en tant qu'assistant de recherche par la ville de Genève plutôt que par l'IUED comme initialement prévu. Suite à la signature du contrat de travail, le rapporteur a reçu en octobre 2006 une avance de

---

<sup>4</sup> Cette possibilité semble être exclue par la majorité des travaux ethnologiques existants sur les Vezo, où le terme « vezo » désigne seulement une identité culturelle correspondant à un mode de vie particulier, et non pas une identité ethnique liée à des stratégies économiques ou politiques. La conception la plus courante est celle d'un relativisme culturel sur fond de géo-déterminisme.

frais correspondant à la première phase de terrain. La résolution de ces difficultés administratives et financières a retardé de quelques mois le commencement des travaux de terrain, mais elle n'a pas eu d'incidences négatives sur le déroulement de l'étude sociale.

A ce retard administratif, il faut ajouter les contraintes climatiques saisonnières qui existent partout Madagascar, mais qui affectent Maintirano tout particulièrement. Cette ville est quasiment inaccessible pendant neuf mois de l'année sinon par avion, or depuis la restructuration des opérations d'Air Madagascar, la liaison aérienne est elle aussi devenue très aléatoire en raison du « trafic » qui soustrait à la vente sur le marché des billets d'avion un contingent de sièges déjà limité. S'il ne s'agit pas là d'obstacles insurmontables, les facteurs d'incertitude devraient cependant mieux être pris en compte par la gestion scientifique et comptable de la deuxième phase d'enquête et finalisation de l'étude sociale.

A Maintirano même, les relations entre le rapporteur et le coordinateur du projet pour le Muséum, Géraud Leroux, ont révélé certains malentendus relatifs contenu de l'étude sociale. Ceci semble être dû à une perception du coordinateur et des bénévoles du Corps de la Paix qui collaborent avec le projet, selon laquelle l'étude sociale aurait pour principal objectif la mise en place stratégies de conservation (campagnes de sensibilisation et de formation, mise en place de mesures de protection et substitution de la pêche aux tortues), alors qu'elle consiste en fait surtout à observer – et non pas à mettre en place – ces stratégies de gouvernance, au même titre qu'elle observe l'écologie humaine et l'ethnicité politique des Vezo.

Cela étant, mon collaborateur Tolotra et moi-même sommes tout à fait favorables à la mise en place des stratégies de gouvernance prévues par le projet DESAT et nous tenons à la disposition des autres acteurs du projet, et notamment du WWF, pour participer activement à une campagne de sensibilisation ou à une étude de faisabilité en vue la mise en place d'une aire protégée marine dans la région des îles Barren. A présent, une campagne d'information sur les objectifs et les activités concrètes du projet DESAT nous semblerait toutefois plus urgente, dans la mesure où la population de Maintirano et d'Ampasimandroro, le village de pêcheurs, n'en semble pas suffisamment informée. En fait, certaines rumeurs erronées semblent avoir cours à Maintirano au sujet des raisons de la présence de l'équipe du projet sur les îles Barren.

## **2.2 WWF Madagascar**

Le rapporteur a assisté le jeudi 14 juin 2007 à la cérémonie d'ouverture de la 2<sup>ème</sup> réunion du Comité de Pilotage du Réseau des

Aires Marines Protégées des pays de la Commission de l'Océan Indien, suite à l'aimable invitation de M. Rémi Ratsimbazafy. La documentation relative aux Aires Marines Protégées (AMP) obtenue à cette occasion nous aidera à situer les actions menées à Maintirano par rapport à la politique régionale de gestion de la biodiversité marine qui est en train d'être élaborée au niveau des Etats de la COI.

Sur un plan plus administratif, le rapporteur tient à remercier Monsieur Jean-Paul Paddock, directeur du WWF Madagascar, pour l'avoir aidé à obtenir un visa de séjour à Madagascar du 15 septembre 2006 au 15 septembre 2007. Le rapporteur compte pouvoir prolonger son permis de séjour à Madagascar au-delà du 15 septembre 2007, afin de pouvoir mener à terme les enquêtes de terrain de la deuxième phase ainsi que les travaux de finalisation l'étude sociale (monographie, articles scientifiques, supervision du mémoire de DEA de l'assistant. Par ailleurs, une extension lui permettrait, le cas échéant, d'assumer certaines tâches à convenir entre le rapporteur, le WWF et le coordinateur du projet à Maintirano, dans les activités de mise en place d'une stratégie de conservation, notamment dans le cadre d'une étude de faisabilité d'une aire protégée marine.

### ***2.3 Département d'histoire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLSH) de l'Université d'Antananarivo et Institut de recherche pour le développement (IRD)***

Le rapporteur a contacté puis rencontré les enseignants responsables du DEA « Sciences sociales du développement » du Département d'histoire de la FLSH de l'Université d'Antananarivo. Il a ensuite engagé un étudiant inscrit en DEA dans cet établissement, Monsieur Tolojanahary Rivolalao (Tolotra), comme assistant pour l'étude sociale. Dans ce cadre, Tolotra s'est engagé à faire une enquête de terrain sur la problématique Vezo à Maintirano, pour servir de base à son mémoire de DEA qui sera soutenu en début de l'année 2008. Ce mémoire sera dirigé par M. Gabriel Rantoandro, avec comme membres pressentis du jury Mme Hélène André-Bigot (IRD), M. Manassé Esoavelomandroso (FLSH, participation à confirmer) ainsi que le rapporteur.

Au-delà du mémoire de DEA de Tolotra, ce partenariat informel entre l'étude sociale du projet DESA d'une part, la FLSH et l'IRD d'autre part, se justifie à plusieurs titres. H. André-Bigot coordonne actuellement un projet de recherche sur les Vezo et la mise en place d'une aire protégée marine dans la région d'Andavadoaka, près de Morombe. Plus exactement, il s'agit d'une recherche anthropologique sur l'incidence des projets de préservation du littoral et de mise en valeur sur les populations locales dans le Sud-ouest malgache et qui s'intitule « *Les straté-*

*gies locales dans la construction et déconstruction des patrimoines naturels et des territoires maritimes et côtiers à Madagascar (SSD-LIMA) » (Unité de recherche 169, IRD). M. Esoavelomandroso est un spécialiste reconnu de l'ethnohistoire de Madagascar. De cette manière, un échange d'idées entre les deux personnes chargées de l'étude sociale DESAT et des spécialistes travaillant sur des problématiques connexes devrait pouvoir se réaliser dont bénéficieront les deux parties.*

#### ***2.4 Centre d'économie et d'éthique pour l'environnement et le développement à Madagascar (C3ED-M) et Département des Eaux et Forêts de l'Ecole Supérieure des Sciences Agronomiques (ESSA Forêts)***

Le rapporteur a également effectué deux missions d'enquête de terrain en collaboration avec le Centre d'économie et d'éthique pour l'environnement et le développement à Madagascar (Université d'Antananarivo), l'une dans les villages de la Baie de Ranobe et de Manombo Sud, l'autre à Anakao, Soalarao et St. Augustin (voir sections 5.2 et 5.3). Situées respectivement au Nord et au Sud de Tuléar, ces deux zones sont les principales terres d'origine des immigrants Vezo qui colonisent les îles Barren. Une troisième mission a été effectuée (voir section 5.4), en collaboration avec l'ESSA Forêts, dans les villages vezo du littoral de la forêt Mikea, situés entre Manombo Sud et Morombe, d'où sont également originaires de nombreux immigrants vezo dans la région des îles Barren et de Maintirano.

Le rapporteur compte pouvoir consolider ce second partenariat lors de la deuxième phase de l'étude sociale en contribuant aux frais de terrain d'un deuxième mémoire de DEA, en cours sur la gouvernance locales des aires marines protégées (Thierry Razanakoto, DEA Environnement et Développement, Ecole Supérieure des Sciences Agronomiques, Université d'Antananarivo). Ainsi que je l'ai constaté à l'occasion de deux missions d'enquête en pays Vezo menées en commun, T. Razanakoto fait preuve d'une bonne approche des problèmes de gouvernance locale telles qu'ils se posent sur le terrain (ce qui suppose une capacité de se mettre à la place des interlocuteurs que l'on questionne sur des sujets parfois délicats). Ce mémoire sera dirigé par M. Bruno Ramamonjisoa, enseignant à l'ESSA, Université d'Antananarivo.

#### ***2.5 Autorités locales à Maintirano***

En mission avec Tolotra au mois de mars 2007, nous avons rendu visite de courtoisie aux responsables administratifs du village de pêcheurs près de Maintirano et au chef de la région Melaky (il s'agit de

l'équivalent d'un préfet nommé par le président de la République). La visite auprès du chef de région s'est faite en la présence de Géraud Leroux, et avait pour autre objectif de lever un « blocage » dans la procédure d'octroi du permis de recherche du projet DESAT, qui se fait toujours attendre faute de signature de la part de l'IHSM du Ministère de l'Enseignement Supérieur.

### **3. Questions, objectifs et hypothèses de l'étude sociale**

Toute action sur le système de gestion existant d'une ressource en voie de disparition (dans ce cas les tortues marines) est susceptible d'entraîner des tensions. Le postulat de départ d'un tel programme est que les normes et règles actuelles ne permettent pas la survie de l'espèce ou l'exploitation durable de la ressource. Ces règles doivent donc être modifiées. Cela soulève plusieurs questions. Qui doit décider de la façon dont les règles seront modifiées, comment formuler ces nouvelles règles, comment est-on certain qu'elles permettront une exploitation durable et la survie des tortues, comment enfin s'assurer que ces nouvelles règles seront intériorisées et appliquées par les populations locales ?

#### ***3.1 Anthropologies de la nature et gouvernance environnementale***

En vue de répondre à ces questions, on peut d'abord faire l'hypothèse qu'une action de conservation de la nature socialement acceptable et efficace en terme de résultats doit 1) impliquer les populations locales concernées dans le processus de décision et 2) tenir compte de leurs institutions et traditions. C'est en effet l'hypothèse que font les importateurs des nouveaux dispositifs de gouvernance qui sont mis en place à Madagascar depuis les années 1990 dans le cadre des programmes de coopération internationale dans le domaine environnemental.

Selon que l'observateur se place à l'intérieur ou l'extérieur de ce dispositif, il définira la gouvernance environnementale de deux manières contrastées. Dans la première perspective, plus normative qu'analytique, elle institue des garanties procédurales comparables aux libertés fondamentales où au droit à un procès équitable. La gouvernance vise à réaliser une conception selon laquelle une décision ne peut être considérée juste à moins que a) tous les participants estiment que la procédure est équitable et s'engagent à en accepter le résultat quel qu'il soit et que b) cette procédure ait effectivement suivie pour aboutir à la décision. Les décideurs du secteur environnemental reprennent à leur compte cette hypothèse, où la légitimité du droit doit venir des seules procédures faute de plausibilité d'un fondement ultime « naturel » des normes juri-

diques. Il n'empêche que dans les contextes malgaches, l'ineffectivité des normes légales est moins due à l'absence d'un fondement ultime qu'à la présence de plusieurs fondements inconciliables (Muttенzer, 2006).

Dans la seconde perspective, plus analytique que normative, la gouvernance ne prétend donc pas substituer le « principe de discussion » aux fondements coutumiers de la légitimité, mais elle vise à résoudre un problème de coordination résultant de la différence entre les cultures juridiques endogène et importée. Si des garanties de justice procédurale, en terme de participation et de représentation dans la discussion, peuvent conférer une certaine légitimité aux décisions prises, en évitant par exemple le recours inconsidéré à la répression, le dispositif de gouvernance environnementale risque cependant toujours de rester inefficace. Parfois les conceptions du bien sous-jacentes sont irréconciliables, car on ne peut pas tenir compte de toutes les institutions ou traditions lorsqu'un choix parmi plusieurs alternatives s'impose. Il arrive ainsi que le désaccord porte moins sur la procédure à suivre que sur les présupposés substantiels du dialogue qui sont ancrés dans l'ethos, dans une économie morale et une vision du monde culturellement spécifiques, c'est-à-dire dans quelque chose de plus fondamental qui peut devenir – ou a toujours été – constitutif du « collectif »<sup>5</sup> intéressé par la décision.

Par exemple, la conception du bien sous-jacente à la gouvernance environnementale repose sur un dualisme nature/culture. Elle peut être dite « naturaliste » car il s'agit selon cette conception de transformer les rapports sociaux afin de gérer une « nature » distincte de la société (Descola, 1996 ; 2005). Par contraste avec le naturalisme de la conception occidentale, la conception du bien des économies morales originellement malgaches implique une série de correspondances analogiques entre humains et divers genres de non-humains (Andriamanjato, 2002 [1957]). Les modes de transformation du milieu visent à réaliser un certain idéal cosmologique et à reproduire dans la durée un « monde » peuplé à la fois d'humains, d'ancêtres, et de non humains (Descola, 2005), ou comme on aurait dit jadis à concilier vivants, ancêtres et esprits de la nature.

Que se passe-t-il quand deux « anthropologies de la nature » (Descola, 2002) aussi différentes que la malgache et l'occidentale se rencontrent sur le terrain des pratiques sociales ? L'impossibilité de rame-

---

<sup>5</sup> Le concept de « collectif » est plus inclusif que celui de « système social » car il comporte outre les rapports entre humains les relations des humains aux non-humains, constitutives de certains types de systèmes sociaux tels le totémisme, l'animisme, ou le naturalisme (Descola, 2005).

ner le dialogue interculturel à une gouvernance fondée sur quelques principes procéduraux n'empêche pas ce dialogue d'avoir lieu, contrairement à ce que postule un certain relativisme culturel. Des conversations cosmopolites sur les « valeurs environnementales » (*environmental values*) ne supposent guère de faire abstraction des vocabulaires normatifs denses des traditions particulières. Les nombreux exemples de résistance locale à l'imposition à l'échelle mondiale d'une conception spécifique de la nature montrent que la possibilité et l'effectivité de conversations partagées sur les valeurs s'accroît à mesure que l'on passe des principes éthiques abstraits à des descriptions empiriques contextualisées de plus grande profondeur interprétative (O'Neill, 2005).

Le relativisme des deux anthropologies, naturaliste et analogiste, est donc d'ordre logique plutôt que pratique, car il n'exclut pas que plusieurs sortes de collectifs interagissent à travers des malentendus et/ou en se positionnant un face à l'autre et en définissant leurs identités respectives suivant le principe de l'englobement des contraires. Ainsi, lorsque les membres d'un collectif cherchent à expliciter certains de leurs présupposés, voire à les renégocier, parce que des changements dans les circonstances économiques, politiques ou culturelles le requièrent, on assiste à l'élaboration d'« ethnicités morales » à prétention plus cosmopolite, s'ajoutant aux anciennes économies morales qui pouvaient rester implicites dans la mesure où elles étaient incorporées dans les habits.

Un exemple sont les réactions locales à aux politiques participatives de protection de l'environnement, telles qu'on les observe désormais dans les zones forestières ou côtières de Madagascar et qui consistent à inventer une identité spécifique en réponse à la demande des intervenants étrangers. Mais les projets-pilotes de politique publique, et les réactions locales qu'ils suscitent, ne sont pas le seul ni peut-être le plus important changement dans les circonstances susceptible d'affecter la construction identitaire à la base. La dégradation des milieux, la pauvreté croissante, et la mobilité comme moyen de sécurisation économique, nécessitent des réaménagements identitaires non moins importants.

Dans le but d'observer de façon aussi représentative que possible les circonstances dans lesquelles se constitue et se reproduit une ethnothéorie vezo, nous étions partis de la tripartition suivante de l'étude sociologique :

- 1) Populations, milieux, techniques et institutions. a) Ecologie humaine et structure sociale. b) Normes et règles relatives à la pêche, à la distribution de son produit (commerce, répartition, transactions) et perceptions Vezo de la gestion globale du stock, de la durabilité, de sa conservation.

2) Ethnohistoire et organisation sociale et politique. a) histoire sociale : populations, occupation du territoire, caractéristiques ethniques. b) système politique : formes de la coopération et du conflit au sein des groupes de pêcheurs

3) Gouvernance locale d'une espèce emblématique : les tortues marines. a) Les perceptions des professionnels de la conservation du mode de vie vezo. b) Les perceptions vezo des stratégies de protection des tortues marines (Muttenter et Hufty, 2005).

Après avoir décliné ces thèmes sur plusieurs terrains vezo du sud-ouest et de l'ouest, nous estimons qu'une approche écologique de l'identité culturelle n'est pas sans intérêt pour nos analyses, dans la mesure où l'économique, le politique et le culturel forment effectivement un complexe de pratiques sociales dont il s'agit de mieux comprendre la structuration. Mais elle présente l'inconvénient de postuler que ce « tout » prend partout la forme d'une identité homogène, fondée sur une seule anthropologie de la nature, qui serait partagée par tous les Vezo dont elle déterminerait de ce fait l'identité culturelle, sinon l'ethnicité. Si le holisme écologique exprime une part de vérité, il ne voit pas que les dynamiques migratoires sont déclenchés par des écarts différentiels dans la base économique<sup>6</sup>, qui font que les gens se déplacent périodiquement ou plus définitivement en dehors de leur niche écologique habituelle, et colonisent des écosystèmes nouveaux qui n'étaient pas traditionnellement les « leurs » – ou ne sont pas censés l'être en accord avec le pré-supposé géo-déterministe de l'analyse.

Nous pensons qu'il serait possible de lever cette contradiction en poussant à son terme la notion de correspondances analogiques entre humains, ancêtres et non-humains<sup>7</sup>. Toutefois, la tendance géo-déterministe à laquelle l'idée d'un collectif vezo regroupant un nombre limité d'humains, d'ancêtres et de non-humains n'échappe pas entièrement, nous conduit à attribuer *a priori* aux rapports politiques – et donc aux manières dont l'histoire objective : l'interprétation par les historiens des événements du passé, « entre » ou non dans l'ethnohistoire : la construction subjective des identités collectives – une efficience indépendante des considérations de géographie humaine étroitement écologiques et même plus largement économiques. Bref, nous postulons que

---

<sup>6</sup> Par contraste avec la prétendue uniformité des milieux marins censée expliquer l'identité performative du mode de vie vezo sur l'ensemble de la côte ouest de Madagascar.

<sup>7</sup> Car chaque collectif analogique est conçu comme le terme d'une relation qui l'englobe dans un collectif plus vaste. Pour une illustration concrète, voir le chapitre sur « les vertiges de l'analogisme » in Descola, 2005.

les collectifs ont une grammaire symbolique irréductible aux contraintes du contexte économique et politique, mais que cette grammaire n'est que le point de départ, ou le passage obligatoire, d'une analyse approfondie et contextualisée de l'écologie politique vezo.

### ***3.2 Pauvreté, mobilité et relations immigrants/autochtones à Maintirano***

Dans l'introduction, nous avons posé hâtivement que les mouvements migratoires de pêcheurs venant du Sud représentent un « obstacle majeur » dans la mise en place d'une gouvernance durable sinon de la biodiversité marine de la région de Maintirano, du moins des tortues marines qui fréquentent les îles Barren pour y pondre. Ce que nous entendons par là, c'est que l'activité de pêche artisanale pratiquée sur ses îles interfère négativement dans le cycle de reproduction des tortues. Mais nous ne sommes pas compétents pour juger si la consommation de viande et d'œufs de tortues marines sur les îles et dans le village d'Ampasimandroro près de Maintirano, constitue objectivement une atteinte à la survie de l'espèce. Une réserve en ce sens doit également être émise concernant la dégradation de la biodiversité marine plus généralement par la pêche non industrielle pratiquée dans la région.

Quoiqu'il en soit, les caractéristiques physiques des ressources marines font que leur dégradation, perçue ou réelle, est beaucoup moins visible que ne le sont par exemple les défrichements agricoles pratiqués dans les forêts naturelles. Ainsi, même si les pêcheurs originaires de Maintirano affirment que le poisson est significativement moins abondant que par le passé, il est difficile d'estimer l'impact environnemental réel de la pêche artisanale due à l'immigration, et il est probable que la pêche industrielle ait des impacts non moins lourds en termes de reproductibilité des ressources marines. Nous savons cependant que l'arrivée de migrants à Maintirano est en relation avec la dégradation des écosystèmes marins (et notamment du récif barrière) dans la région de Tuléar, que le transfert de populations vers le Nord est systématique, et que la surexploitation qui en résulte risque de produire les mêmes effets que dans les zones d'origine des arrivants.

Par ailleurs, nous savons que cette migration économique donne lieu à des rapports « interethniques » qui ressemblent à ceux que nous avons eu l'occasion d'observer dans les zones de colonisation agraire de l'ouest malgache, où des immigrants tandroy s'installent avec l'accord des Sakalava autochtones dans les forêts ancestrales de ces derniers pour y pratiquer la culture du maïs sur brûlis forestier, suivi dans certains cas d'une appropriation foncière plus permanente. De même, aux îles Barren, ce sont des immigrants du Sud qui s'installent avec l'accord des

autochtones sakalava, la différence étant que les Vezo de la côte du Fiheregna, issus des villages ancestraux d'Anakao à Morombe, et les Sakalava-pêcheurs originaires des villages de pêcheurs près de Maintirano, se réclament ici d'une commune identité « vezo ».

Selon une monographie ethnologique récente, cette identité serait qualifiable de performative, parce qu'elle est fondée sur l'exploitation traditionnelle des écosystèmes marins, et expliquerait pourquoi les « Vezo are not a kind of people », pourquoi l'identité vezo n'est pas une caractéristique acquise par la naissance. Or, cette identité vezo non pas « ethnique » mais « performative » (Astuti, 1995a ; 1995b), telle qu'elle est construite *ad hoc* dans le contexte de front pionnier des îles Barren, nous est surtout apparue comme un discours sur l'identité, comme une idéologie d'acteurs qui occulte les relations structurelles et plus permanentes entre l'écologie humaine, la mobilité et l'ethnicité des Vezo. De ce fait, il nous a semblé justifié pour mettre en évidence les pratiques sociales des Vezo à Maintirano, de partir de l'idée qu'il existe sur la côte ouest de Madagascar « *different kinds of people of the Sea* », plusieurs ethnicités vezo tantôt concurrentes tantôt complémentaires.

#### 4. L'état de la question

Pour passionnante qu'elle puisse être, la revue de la littérature sur les Vezo apparaît déconcertante en ce qu'elle n'autorise pas des réponses à nos questions de recherche. Le débat des anthropologues concerne essentiellement la question de savoir si les Vezo se définissent eux-mêmes en terme d'une activité commune ou en terme d'une origine commune, si leur identité culturelle est performative ou ethnique. Une interprétation plus sophistiquée mais guère plus convaincante de cette distinction décline l'identité vezo en terme d'une « synthèse afro-indonésienne », ce qui est valable pour tout Madagascar, mais où l'identité performative est paradoxalement considérée comme un trait culturel spécifiquement austronésien et l'identité ancestrale assimilée à une influence africaine. A suivre les travaux ethnologiques, les « gens de la mer » (*people of the sea*) manqueraient d'une identité ethnique, car ils s'identifieraient eux-mêmes principalement par un mode de vie de semi-nomades marins auquel s'ajoute en mineure un système lignager qui gère les relations aux ancêtres. En sortant de ce schéma interprétatif, nous évoquerons d'abord les enjeux écologiques et politiques du débat des Vezo sur l'identité ethnique, avant de proposer deux arguments d'ordre plus contextuel qui pourraient changer les termes du débat des anthropologues.

#### 4.1 Qui sont les Vezo ?

Ainsi que l'a montré R. Astuti (1995a, 1995b), la question soulève un problème méthodologique délicat. Non seulement les ethnographes soutiennent qu'il doit s'agir d'un sous-groupe des Sakalava parce que le fait d'être des « gens de la mer » ne leur semble pas être un critère suffisant pour établir une affiliation ethnique indépendante. Mais les historiens doutent pour la même raison que les Vezo puissent être considérés comme des Sakalava, dans la mesure où il s'agit de « gens de la mer » dont la participation historique à l'économie politique et rituelle instituée par les dynasties sakalava fut marginale.

Selon Astuti, la solution à ce dilemme consiste à ne plus attribuer une ethnicité aux Vezo, mais d'être attentif à leur propre définition de l'identité culturelle qu'elle résume par le propos suivant de ses interlocuteurs : « *Vezo tsy karazan'olo* », à savoir "the Vezo are not a kind of people". L'identité Vezo, dit-elle, n'est pas une caractéristique ethnique héritée de manière quasi-biologique, mais acquise et maintenue par la performance de certaines activités, en particulier l'exploitation de l'environnement marin. Les activités pratiquées par les Vezo et le milieu qu'ils occupent, leur suffisent entièrement, nous explique l'anthropologue, pour définir et constituer leur propre identité en même temps que les différences par rapport aux « autres ». Un discours vezo sur les origines n'entre donc pas en ligne de compte, si tant est qu'il existe, car R. Astuti soutient aussi à l'appui de témoignages, que les Vezo ignorent leur propre histoire, en tout cas s'y désintéressent.

Dans sa monographie ethnographique, les caractéristiques acquises (l'identité performative) et les caractéristiques héritées (l'identité dite « ethnique », voir Linnekin et Poyer 1990 pour cet emploi du terme) sont présentées comme étant dans une relation d'extériorité presque totale parce qu'ils portent sur des domaines distincts et distingués nettement dans l'organisation de l'espace : le monde des vivants (le village) et celui des ancêtres (le site funéraire). Cette interprétation nous paraît discutable dans la mesure où les deux domaines opposés, la vie et la mort, ne peuvent jamais être dissociés car ils se présupposent mutuellement, et que les deux concepts de société, performative et ethnique, sont de ce fait dans un rapport dialectique.

Première conséquence de cette dialectique : l'identité performative est aussi ethnique, une manière d'être voir d'être né, parce que les caractéristiques acquises sont héréditaires, transmissibles par génération, selon une conception lamarckienne de l'évolution (Linnekin et Poyer, 1990). On peut l'illustrer à travers la différenciation performative des identités vezo/masikoro/mikea, qui renvoie à la différence entre modes de vie

marin, agricole-pastoraliste, et forestier, mais qui est susceptible d'être transmise à la descendance même si les identités restent fluides et que plusieurs affiliations simultanées à différents collectifs sont possibles. Il existe sur le littoral de Tuléar de plus en plus de Masikoro, Tandroy etc., qui exploitent les milieux marins (Marikandia, 2001). Mais, contrairement à ce qu'affirme Astuti, un Masikoro ne devient pas Vezo lorsqu'il s'installe sur le littoral, ou inversement (Lavondès, 1967).

Deuxième conséquence de la dialectique vivants/morts : l'identité ethnique est *aussi* performative parce qu'elle repose sur l'ancestralité autant que sur une définition biologique de la filiation. C'est dire que les caractéristiques héritées, ne sont pas uniquement acquises par la naissance mais soumises la vie durant à des performances rituelles, voire à des manipulations politiques. L'appartenance à telle unité de tombeau par exemple n'est pas décidée une fois pour toutes par le « système lignager » mais doit être établi à travers certains rites. De même, l'identification d'un individu comme *mikea*, *vezo*, ou *masikoro* n'est pas toujours la conséquence du mode de vie forestier, marin, ou agricole associé avec certains noms de lignage, mais peut dépendre de considérations plus stratégiques (Yount, Tsiazonera et Tucker, 2001).

On a l'impression que même si les données ethnographiques présentées n'en interdisent pas d'autres interprétations, R. Astuti est conduite par son cadre conceptuel à enfermer l'ancestralité dans le cadre rigide de la parenté « lignagère » et à l'attribuer à une influence africaine, ce qui est curieux vu les rapports presque obsessionnels qu'entretiennent les Austronésiens avec les ancêtres fondateurs (Bellwood, 1996), et la saillance des discours sur les origines et les rapports de préséance parmi ces peuples (Fox, 1996 ; 2004). Par ailleurs, les contextes africains postcoloniaux de « vide étatique » étant connus pour être une terre d'élection du bricolage et de l'invention de nouvelles cultures communes, on est aussi surpris de voir l'identité performative traitée comme une caractéristique spécifiquement et exclusivement austronésienne. Ceci dit, l'enjeu méthodologique ne nous semble pas être de perfectionner la logique formelle du raisonnement ethnologique, mais d'éviter des généralisations abusives à partir d'observations particulières, « sans considération des variations dans le temps et dans l'espace » (Esoavelomandroso, 2001).

Par exemple, la différenciation performative *vezo/masikoro*, qui correspond à l'opposition des genres de vie marin et agricole constitutive de deux identités culturelles contrastées, existe certes sur toute la côte ouest malgache de Tuléar à Mahajanga, mais elle y revêt plusieurs significations qui diffèrent considérablement en fonction du contexte géographique et de l'histoire politique. Autrement dit, tous les *Vezo* sont des

gens de la mer, mais il existe plusieurs genres de Vezo, tout comme il existe plusieurs sortes d'écosystèmes marins, et plusieurs filières de commercialisation du poisson et des autres produits de la mer, qui impliquent à leur tour différentes manières d'acquérir et de transmettre à la descendance, les savoirs constitutifs du mode de vie vezo. La complexité des situations est encore accrue par la mobilité légendaire des Vezo, caractéristique structurelle et structurante, et par l'interaction qui en résulte entre les multiples collectifs fondés sur l'activité et/ou l'origine.

Cependant, la notion que les activités pratiquées par les Vezo et le milieu qu'ils occupent suffisent entièrement pour définir et constituer une identité culturelle à part, met en évidence un fait important : la façon dont les immigrants à Maintirano – mais aussi sur la côte du Menabe à juger des témoignages cités par R. Astuti (1995b) – surmontent leur condition de différence face au *tompon-tany* sakalava en leur attribuant une identité performative qui les englobe dans le collectif vezo, c'est-à-dire la manière dont les immigrants semi-nomades du sud-ouest absorbent les pêcheurs sakalava dans un « contre-espace » (Geisler, 2006) du littoral grâce à des modes de sociabilité qui se passent largement de l'Etat moderne. Il n'empêche qu'en présentant un aspect idéologique isolé du discours vezo comme la totalité de l'identité ou des pratiques sociales vezo, R. Astuti perd de vue le caractère éminemment stratégique et politique d'une identité performative fondée uniquement sur le genre de vie.

#### **4.2 Variation dans le temps : l'ethnohistoire vezo**

La correspondance analogique des collectifs vezo/masikoro est partout constitutive des identités, mais celle-ci est ensuite « retravaillée », comme ailleurs dans le monde austronésien, par des discours sur les origines qui combinent différemment les thèmes de l'ancestralité (*ancestry*), du lieu (*place*) et de l'alliance (Fox, 1996). La façon dont les *tantara*, histoire orale sous forme de récits fondateurs, agencent ces éléments s'explique par des histoires spécifiques d'occupation de l'espace du Sud-Ouest et de l'Ouest malgache. Schématiquement, on peut distinguer trois grandes traditions qui se succèdent dans l'espace.

Tout d'abord, la tradition du pays d'origine, la côte du Fiheregna, où la distinction performative vezo/masikoro a également un caractère politique (Lavondès 1967 : 22). Une distinction fondée au départ sur les modes de vie différenciés est rendue ancestrale sans subir de modification de sens, et définit alors des groupes ethniques, plus exactement des ethnicités politiques. Dès la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, les Masikoro avaient des ancêtres royaux issue de la dynastie andrevola conquérante, tandis que les Vezo, population côtière d'origine hétérogène regroupant des au-

tochtones et des anciens dépendants ou fugitifs arrivés sur la côte n'avaient pas de rois mais seulement des *tromba*, esprits autochtones ou royaux communiquant à travers des possédées (Koechlin, 1975), et certains adoptèrent *ampela mananisa*, la mère-sirène, comme ancêtre fondateur (Marikandia, 2001). La relation entre les deux collectifs Vezo et Masikoro oscillait alors entre l'hostilité, provoquée par les raids masikoro pour se procurer des esclaves, et la convivialité notamment suite à la fin de la traite d'esclaves et le déclin consécutif de la dynastie andrevola, mais elle était dans son principe toujours conçue comme une relation entre égaux et non comme un rapport de sujétion. Cette première tradition se caractérise par une continuité marquée entre l'autochtonie et le genre de vie d'une part et l'ethnicité politique d'autre part.

Ensuite, la tradition du Menabe (Chazan-Gillig, 1991), sur l'étendue du premier royaume sakalava, qui réussit à vider la distinction vezo/masikoro de son sens ethnique en la réinterprétant en terme de deux technonymes pour désigner respectivement Sakalava agriculteurs-éleveurs et Sakalava pêcheurs. « *Vezo andriake, masikoro antety, samy sakalava* ». « Les Vezo du côté de la mer, les Masikoro du côté de la terre, mais chacun sakalava » (Goedefroit, 1998). Nous disions qu'il est possible de sortir des apories de l'écologie culturelle en poussant plus loin la notion de correspondances analogiques, et c'est bien ce que fait la tradition du Menabe quand elle replace l'ethnicité politique à un autre niveau.

L'ancienne distinction « écologique » vezo/masikoro est ici englobée dans la nouvelle distinction sakalava/non sakalava. Vezo et Masikoro deviennent tous les deux et au même titre des autochtones sakalava qui s'opposent ensemble aux immigrants non sakalava. Il y a dans cette tradition rupture, ou séparation, entre le collectif à base écologique (vezo ou masikoro) et ethnicité politique (sakalava) qui est dépassée à travers l'invention d'une autochtonie sakalava. Les seuls ancêtres qui comptent désormais sont les ancêtres royaux, la seule histoire l'histoire royale (Feeley-Harnik, 1978). Le statut de *tompon-tany* (autochtone) change de sens : ce sont les rois unificateurs qui en accordent le privilège aux premiers occupants plutôt qu'inversement. Mais on trouve parfois, à la périphérie des royaumes, des traditions hétérodoxes qui inversent la relation en faveur des premiers occupants.

Enfin, la confluence de traditions caractérisant la zone de « frontière » entre l'ancien royaume sakalava du Menabe et de l'ancien royaume du Boina, où se trouvent Maintirano et les îles Barren. Il faut savoir que l'expansion politique sakalava à partir du Menabe s'est faite par segmentation dynastique, les lignes « cadettes » exclues de la succession étant incitées à partir plus au nord et fonder un deuxième, puis

un troisième royaume, où elles devenaient « aînées » appelées à régner. Historiquement, la région Melaky se caractérise donc en principe par une tradition sakalava, semblable à celle du Menabe, mais elle connaît depuis les années 1960 au moins, une colonisation du littoral par des Vezo originaires de la côte du Fiheregna qui – et c’est le deuxième sens du mot frontière – apportent avec eux une tradition politique et une identité culturelle assez différentes de celle des Sakalava. L’on pourrait dire que les Vezo à Maintirano sont multi-ethniques car ils se caractérisent par l’absence d’une tradition unifiée.

Le seul point que les immigrants du Sud-ouest et les originaires de la côte de Maintirano ont en commun c’est leur mode de vie fondé sur l’exploitation des ressources marines. A la différence de la situation précédente où Vezo et Masikoro partagent une commune identité politique sakalava, sur le littoral de Maintirano et aux îles Barren, la séparation autochtones/immigrants due à la différence entre sakalava/non-sakalava est désormais dépassée en référence à l’ancienne différenciation analogique vezo/masikoro, qui renvoyait originellement à une classification selon des critères écologiques que les Vezo dans leur voyages ont importée dans le pays situé au nord du Mangoky et jusqu’à Maintirano (Lavondès, 1967).

Sous l’angle du discours sur les origines, les Sakalava-pêcheurs ne deviennent pas pour autant des Vezo, et les Vezo de Tuléar ne deviennent pas des Sakalava de Maintirano, sauf à se marier et à échanger les droits sur la progéniture. Même leurs connaissances de l’écosystème marin et des techniques pour l’exploiter ne sont pas comparables, malgré l’identité des genres de vie : tout le monde admet que des Vezo, en particulier les Sara d’Anakao, sont plus performants en mer que les Sakalava-pêcheurs. Mais les Vezo immigrants du Sud-ouest et les Sakalava-pêcheurs autochtones ont néanmoins une chose en commun : ce ne sont ni des Masikoro ni des Sakalava-masikoro. C’est avant tout la conscience de ne pas être des « agriculteurs » qui distingue les habitants d’Ampasimandro, comme ceux d’autres villages de pêcheurs marginalisés, de la société malgache dominante.

### ***4.3 Variation dans l’espace : la géographie politique vezo***

Il s’agit maintenant de confronter l’interprétation des récits fondateurs tenu par les acteurs eux-mêmes à des indicateurs de structures sociales qui peuvent être observés dans le cadre d’une enquête de terrain, indépendamment d’un discours sur les origines plus ou moins mythique. Seule une analyse des structures sociales permet de répondre à la question des fonctions sociales contemporaines que remplissent les récits d’origine.

Le premier indicateur de structures sociales est constitué par les pratiques migratoires et « logiques de mobilité » (*patterns of mobility*) qui les organisent. Il faut distinguer les migrations saisonnières c'est-à-dire la transhumance traditionnelle entre les mois d'avril et novembre d'une part et une migration plus permanente sinon définitive qui serait à mettre en rapport avec l'appauvrissement général des conditions de vie d'autre part. Il y a donc en tous les cas des déplacements systématiques pour rechercher de nouvelles bases de subsistance, mais la question se pose ici de savoir s'il faut plutôt parler de rupture ou de continuité dans les logiques de mobilité. En effet, si la transhumance traditionnelle se pratiquait auparavant dans un cadre géographique plus restreint qu'aujourd'hui, il n'est pas impossible pour autant que l'expansion historique du peuplement vezo issu de la côte du Fiheregna sur tout le littoral du Menabe ait également eu des causes économiques et démographiques.

Un deuxième indicateur de structure sociale à retenir, les formes de concurrence ou de compétition inter-ethniques observables actuellement à Maintirano. Cette concurrence peut soit être économique et liée à un différentiel de performance dans les techniques ou des connaissances locales d'exploitation du milieu marin entre originaires du Sud-ouest et originaires de Maintirano. Mais elle peut aussi être d'ordre politique, par exemple lorsque les autochtones de Maintirano cherchent à monopoliser les moyens de contrôle administratif des populations (certificats de résidence, prélèvement fiscaux lors de la vente à Maintirano des produits de la mer ramassés sur les îles Barren, rapport entre villageois et intervenants extérieurs tels le projet DESAT lui-même).

Un troisième indicateur de structure sociale est constitué par ce que nous regroupons sous la catégorie générale « d'alliances d'installation ». Il s'agit des mécanismes issus de la coutume qui servent à dépasser les séparations ancestrales et à réguler la concurrence entre immigrants et autochtones. Ces coutumes deviennent constitutives d'un nouveau collectif qui englobe les collectifs ancestraux en orientant les pratiques sociales des « communautés locales » sur la côte de Maintirano. On mentionnera en premier lieu les coutumes relatives à la parenté et au mariage. Les premiers immigrants Sarà d'Anakao sont arrivés au village d'Ampasimandroro déjà dans les années 1960, il y a deux générations et seulement deux générations après la fondation de ce village autour de 1920. Ils se sont mariés avec des femmes originaires d'Ampasimandroro, de sorte que leurs enfants et petits-enfants sont les descendants maternels des fondateurs du village. On observe ainsi une intégration des immigrants par le seul jeu des règles de résidence, d'alliance et de filiation. Mais ce processus intergénérationnel est trop

lent pour expliquer l'intégration des arrivants plus récents, d'autant plus que l'arrivée de nouveaux migrants se poursuit de nos jours.

En effet, il existe d'autres voies que les alliances de mariage pour affirmer une identité commune. L'identité performative de tous les Vezo n'est pas une description exacte de la réalité mais une éthique commune conduisant à niveler certaines différences ou inégalités internes au collectif de référence, c'est-à-dire une ethnicité morale<sup>8</sup>. Le mode d'organisation du travail, en l'occurrence les « chantiers » d'exploitation de produits de la mer aux îles Barren, implique originaires et immigrants selon le modèle, qui puisqu'il dépasse le cadre strictement familial favorise une transmission en contexte des savoirs locaux (connaissances du milieu et technique de pêche). Sur le plan politique enfin, pêcheurs originaires de Maintirano et Vezo du Sud-ouest malgache forment ensemble une contre-public se caractérisant par sa marginalité et s'opposant à la société malgache dominante. Les alliances de mariage conclus entre autochtones et immigrants viennent alors simplement conforter et consolider une communauté locale performative qui existe déjà indépendamment de ces alliances.

## 5. Collecte et traitement des données

L'expérience sensible de l'ethnologue n'est jamais neutre et ses observations « sur le terrain » jamais indépendantes de ce que les observés en disent. Inversement, ce que les observés en disent n'est jamais indépendant de ce que le chercheur se propose d'observer. Cela est particulièrement manifeste quand nous posons aux Vezo des questions au sujet des tortues marines, espèce emblématique qu'il en est, et qu'ils nous répondent en fonction de ce qu'ils pensent que nous voudrions bien entendre.

Pour corriger ces distorsions, notre approche de l'enquête de terrain doit s'assurer que les énoncés des Vezo sur l'identité vezo résistent à une observation « directe » de leurs pratiques sociales, ce qui veut dire indépendante des énoncés vezo. En effet, l'ancrage du point de vue des acteurs (et des interprétations qu'en font les ethnologues) dans une représentation analytique de la structure sociale, peut dévoiler les déterminismes qui restent impensés dans le discours des acteurs, le sens profond des institutions qui contraste avec leur sens apparent. Le risque existe ici

---

<sup>8</sup> Comme évoqué plus haut, nous qualifions en terme « d'ethnicité morale » le fait que les membres d'un collectif cherchent à expliciter certains de leurs présupposés, voire à les renégocier, parce que des changements dans les circonstances économiques, politiques ou culturelles le requièrent.

de retomber dans une écologie naïve et réductrice, qui néglige que « l'écosystème vezo » n'est pas un donné mais, au moins partiellement, un perçu difficile à objectiver sans passer par les Vezo eux-mêmes. Mais cette contradiction apparente entre réalité et construction sociale est seulement d'ordre logique et se résout dès que l'on distingue analytiquement plusieurs niveaux de discours vezo<sup>9</sup>.

Dans la pratique du chercheur, l'observation directe n'est donc qu'une parmi les techniques de l'enquête de terrain, et bien qu'elle soit le fondement de l'autorité ethnographique, elle est quantitativement la moins importante. La collecte de données passe principalement par les entretiens ouverts ou semi-structurés, complétés par les relevés généalogiques et croquis d'organisation de l'espace. Les entretiens constituent donc la plus importante source de données pour examiner l'hypothèse selon laquelle la construction d'une identité vezo performative, fondée seulement sur l'activité, est une stratégie pour dépasser tout en les conservant, les séparations ancestrales liées à l'origine.

Or, cette stratégie d'acteurs a pour corollaire au niveau de l'observation par les chercheurs en sciences sociales que la collecte de données ne se limite pas au lieu d'accueil des migrants vezo, en l'occurrence les îles Barren, mais puisse aussi en partie couvrir les lieux de départ, dans la mesure où la gouvernance des ressources marines est liée à un système de transhumance et/ou de colonisation du littoral.

### ***5.1 Maintirano et îles Barren (25 février au 15 mars 2007)***

Des enquêtes ont été menées au village d'Ampasimandro d'une part, parmi les pêcheurs transmigrants installés sur les divers îlots de l'archipel des îles Barren, à 70 km au Sud de Maintirano. Les travaux à Ampasimandro ont essentiellement consisté à mettre au point, ensemble avec Tolotra, une grille d'entretien sur les données sociologiques de base, puis de la tester. Les informations ainsi obtenues, puis complétés par Tolotra jusqu'au mois d'avril, concernent l'histoire de fondation du village, les pratiques de pêches autour des îles Barren et l'organisation du travail, la généalogie, la biographie des immigrants, le système d'alliances matrimoniales, l'organisation résidentielle, les cérémonies (cf. rapport de mission à Maintirano par Tolotra).

Le voyage aux îles Barren nous a presque coûté la vie parce que la mer fut très agitée au sortir de l'embouchure du fleuve et nous étions six

---

<sup>9</sup> Ce sont les mêmes éléments qui composent le monde et nos représentations du monde, les mêmes événements qui font l'histoire naturelle et l'histoire sociale (voir Ingold, 2005).

personnes dans la pirogue en plus des bagages et provisions pour la semaine. Heureusement que les embarcations traditionnelles ont ceci de particulier qu'elles flottent même remplies d'eau et de matériel qu'il suffisait d'enlever de l'intérieur de la pirogue pour pouvoir continuer la traversée. Une fois arrivé sur les îles, j'ai enregistré sur fichier MP3 des entretiens avec une dizaine d'unités de pêcheurs – ils organisent le travail en petits groupes de parents ou d'amis appelés « chantiers » – réparties sur les différentes îles que nous avons visitées au cours d'une semaine. Outre l'organisation quotidienne du travail, les entretiens ont porté sur la structure des filières pour différents produits de la mer, les types de mobilité, les raisons d'émigration, les mariages avec des femmes locales, la définition de l'identité vezo, les perceptions relatives aux tortues marines et à leur conservation.

S'agissant du matériel sous forme de fichiers sonores, la première étape du traitement des données consistera transcrire et à traduire les enregistrements effectués lors des entretiens sur le terrain. Ce n'est que par la suite que les données ainsi obtenues pourront être analysées en plus de détail. Le procédé de traitement est moins complexe quand on travaille par prise de note, plutôt qu'en enregistrant les entretiens. Ainsi, les données sociologiques de base concernant Ampasimandrora seront bientôt accessibles à travers un « Rapport analytique de l'enquête exploratoire à Ampasimandrora » que Tolotra est chargé de préparer. Des rapports analytiques relatives aux enquêtes Baie de Ranobe, Anakao et Littoral Forêt Mikea sont déjà disponibles (voir les paragraphes suivants, sections 5.2 à 5.4).

## **5.2 Baie de Ranobe et Manombo Atsimo (28 novembre au 14 décembre 2006)**

La Baie de Ranobe regroupe plusieurs communes et une dizaine de quartiers. L'on a choisi effectuer notre recherche auprès de trois villages, Andrevo, Ifaty et Tsongeritelo.

Il n'y avait pas d'habitants sur le site au 19<sup>ème</sup> siècle. Mais quelques années avant la colonisation, des Vezo venant de Sirodrano, Salary, Fieramasay viennent peupler la région pour des raisons d'exploitation des ressources halieutiques. Puis, viennent après les autres ethnies tels que les *Mahafaly*, *Tanalana*, *Betsileo*, *Merina*. Plus tard, beaucoup de gens viennent habiter à Tsongeritelo du fait de l'élargissement du secteur touristique à Berave et Ifaty. C'est expliqué par le fait que la population de Tsongeritelo jouait le rôle de fournisseur de fruits de mer de ces sites touristiques. Beaucoup de gens s'y sont alors installés pour jouer le rôle d'opérateur en la matière, tels que les collecteurs de concombre de mer, collecteur de crabes, collecteurs de crevettes, collecteurs de

thon. En fait, ce village est le principal producteur de thon à Tuléar et il est très proche de la ville. Les collecteurs peuvent alors gagner plus de temps en y opérant.

Dans chaque village, la population est regroupée en famille sur le lieu d'habitation. Et chacun a déjà une résidence fixe selon cette répartition. Après, quand les familles s'élargissaient, le lieu d'habitation et d'exploitation était saturé. De ce fait, d'autres nouvelles familles ont quitté le village pour une autre destination, telle que Salary, Tsifota et Tsandamba pour y continuer de faire leurs activités habituelles. Ils ont choisi leurs destinations en étudiant leurs opportunités par rapport aux autochtones. Ces derniers sont la population de leur village de destination. Par exemple, ils ont voulu habiter à Salary car les villageois y pratique la pêche en plongée et eux, ils pratiquent la pêche par filet. De ce fait, ils peuvent gagner plus que les autochtones et bénéficier de cette différence de pratique. En plus, le marché des produits halieutiques à Tsifota, Tsandamba et Salary sont plus intéressants qu'à Andrevo. En fait, à part le fait que les produits sont achetés plus chers par les collecteurs, plusieurs opérateurs y viennent collecter les produits. Et en plus, ils peuvent produire des variétés de poissons : poissons séchés, poissons fumés, poissons frais. Mais en fait, c'est une sorte d'émigration partielle car le nouveau village n'est seulement que leur lieu d'habitation et de travail mais leur tombeau sont encore dans leur village d'origine. Entre autre, les rites dits *hazomanga* (pieu cérémoniel lignager), ils les pratiquent dans leur village d'origine.

A part le fait que le lieu d'habitation était saturé, la filière l'est aussi. Prenons le cas d'Ifaty Mangily. Autrefois, les villageois étaient tous des pêcheurs. Mais actuellement, du fait de l'explosion du tourisme à Mangily, les gens ont tenu à changer leurs activités de pêche en activités touristiques tels guides touristiques, transporteurs en pirogue, plongeurs, personnels d'hôtels et restaurants... Il n'y a presque plus de pêcheurs au village.

### *Techniques et pratiques de pêche*

Les pêcheurs de la Baie de Ranobe utilisent tant des techniques traditionnelles que modernes pour la pêche de petits poissons pélagiques, gros poissons pélagiques, crustacées, céphalopodes. La pêche est l'activité principale des Vezo. De ce fait, ils y vont presque sept jours sur sept sauf en cas de force majeur. Donc, ils ne vont pas pêcher s'il y a trop de vents, si la pluie tombe et aussi si beaucoup de gros nuages se dessinent sur le ciel lors des saisons des pluies. Mais ce n'est pas seulement le temps qui détermine leurs activités mais le matériel aussi y joue

un grand rôle. C'est pour cela que quand les filets de pêche sont abîmés, ils n'y vont pas.

Ce n'est pas seulement les hommes qui vont à la pêche mais les femmes et les enfants prennent aussi leur place dans cette activité. Les hommes pêchent les poissons en utilisant des filets, des lignes avec hameçons et en plongeant. Ils chassent aussi les tortues de mer, les ourites et calmars avec les lances. Alors que les femmes font la pêche à pieds : ourites, calmar, oursins, elle font aussi la collecte de crabes et de concombres de mer. Quant aux enfants, ils font la collecte à pieds pour les concombres de mer, les coquillages sur les récifs. Ils collectent les crevettes dans la zone des mangroves. Ils pêchent aussi les petits poissons par des petits filets. Ils ne pêchent pas seulement la journée, mais aussi la nuit et à l'aube. En fait, pour cette fois, les hommes, les femmes et les enfants se divisent aussi leur travail : les hommes pêchent et les femmes ou enfants tiennent des torches pour qu'ils puissent mieux voir les poissons la nuit. En plus, les poissons sont attirés par le feu. Une autre technique qu'ils emploient aussi est l'écoute du vent. Si le vent souffle vers le nord, ils doivent aller au sud, c'est-à-dire affronter ce vent pour éviter tout accident.

Quant aux matériels utilisés, les pêcheurs utilisent en premier lieu les pirogues comme moyens de locomotion qui leur permet de déplacer d'un endroit à un autre, puis les pagaies pour ramer et la voile pour faciliter le déplacement des pirogues sur l'eau. Et pour la capture de poissons, ils utilisent les filets de pêche. Lors de la pêche de petits poissons, ils utilisent les petits filets à petites mailles : « tondro 1 » : ou à maille de 2 cm, « tondro 2 » ou à maille de 5 cm. Pour la pêche de gros poissons, ils utilisent les grands filets avec une maille de 10cm.

Les filets « jarifa », aussi dits « ZZ » localement (type de filet d'abord distribués par la GTZ, l'agence allemande de coopération au développement) sont compatibles à la pêche des requins. Elle est d'une dimension large, très solide avec une maille allant de 10cm x 10cm. Et pour la pêche crevette, la pêche de *tovy*, de *geba* et *pirina*, ils emploient les moustiquaires. A part les filets et les lignes à hameçons, ils utilisent aussi des lances pour la capture des ourites, calmars et aussi des gros poissons. Pour ce faire, ils portent des masques de plongée pour mieux voir l'environnement sous-marin. Ceux qui pêchent ou chassent aux récifs mettent des chaussures en nylon ou en plastique dits « kiranyl » pour se protéger contre la blessure lors du contact du plant du pied avec des animaux pointus ou le récif même.

Les pêcheurs vont à la pêche en groupe composé de deux personnes au moins selon la grandeur de la pirogue s'ils veulent pêcher avec des filets. Sinon, ils y vont tout seul. Par cette pratique, on peut distinguer la

richesse d'un pêcheur à un autre. En fait, un pêcheur pauvre n'a pas de pirogue, de filets. De ce fait, il se doit d'utiliser une ligne à hameçons pour pouvoir pêcher. Mais ils peuvent aussi s'associer aux propriétaires de pirogues et de filets. Ils se divisent après la capture. Mais cette division n'est pas égale. Le propriétaire aura deux tiers de la production en guise de rémunération de son capital pirogue et filet et de son travail. Tandis que l'autre aura tout simplement un tiers en guise de rémunération de sa force de travail. Soit ils se divisent les poissons pris, soit ils vendent la capture et se divisent l'argent engendré. En élargissant notre analyse sur les matériels utilisés, on peut aussi dire que ceux qui possèdent des filets jarifa sont aussi considérés comme riches. En fait, le prix de ces filets sont d'environ 800'000 Ariary. En plus, leurs productions sont très chères avec les ailerons de requin séché qui sont vendus à 120'000 Ariary le kilo.

Pour les pêcheurs, un mois est composé de deux semaines de *tehake* et de deux semaines de *lemy rano* qui s'alternent. Cela revient à dire qu'une semaine de *tehake* suit une semaine de *leme rano*. Le *tehake* est caractérisé par la grande différence entre l'amplitude des marées basses et marées hautes. C'est-à-dire que sa marée basse est retirée très loin même jusqu'à 500 m de la plage et sa marée haute monte très près du village en recouvrant même la plage. Le *lemy rano* est caractérisé par contre d'une faible différence entre l'amplitude des marées hautes et marées basses. On n'y voit pas de différence.

Dans une semaine de *tehake* c'est-à-dire 7 jours, les 2 premiers jours sont caractérisés par une marée basse du matin dite *rano maray*: de 4h à 10h, les 3 jours suivants par une longue durée de marée basse : de 7h à midi, et enfin les 2 jours restants, de marée basse de l'après-midi dite « *rano hariva* »: de 13h à 15h. Par contraste, dans une semaine de *leme rano*, la différence entre les marées hautes et marées basses est moins accentuée. Pour les pêcheurs, ils vont toujours à la pêche, tant en marée haute qu'en marée basse. Et la capture reste toujours la même. Les femmes et les enfants qui font la pêche et la collecte à pieds, attendent ces marées basses pour effectuer leur travail, qu'elles sont le matin ou l'après-midi. Donc, ils altèrent leur travail : ils pêchent et chassent pendant une semaine lors du *tehake* et ne font rien ou pratiquent d'autres activités lors du *leme rano*.

Les pêcheurs vezo connaissent bien les zones d'emplacement d'une variété de poissons. En fait, les crevettes et les petits poissons vivent sur les mangroves et sur le récif, tels que les *geba*, les *atendro*, les *amporamma*. Il y en a aussi qui vivent sur les algues et mousses. Tels que les *voramasaka*, les *moloto* et les *tsabeake*. Avant d'arriver au récif, c'est-à-dire très loin de la plage, il y a des zones ensablées et peuplées de *joginy*,

de *mazandovo* et de *fiantisifa*. Et en eaux profondes, on pêche le thon, le requin, les *lanora*, et on chasse les tortues de mer.

Ils connaissent aussi les mouvements de migration des poissons selon les vents. Par exemple, si aujourd'hui, le vent *tsioke atimo* souffle vers le nord, demain les poissons se trouveront au nord car le vent les pousse en cette direction. Quelque fois, lorsqu'ils pêchent et voient une quantité considérable de poissons par hasard, ils prennent ceux qu'ils peuvent capturer pour le jour. Et ils y reviennent le lendemain par soucis de retrouver le reste du banc de poissons. Mais aussi par expérience, ils savent que lors des marées basses du matin, les « tserake » se trouvent à un endroit plus ou moins précis : à Karambe (nom d'une région en haute mer). Ce qui explique pourquoi les pêcheurs vont presque tous dans la même direction. Pour le cas de nos trois zones d'études, les pêcheurs ne migrent pas pour pouvoir suivre le mouvement migratoire des poissons mais même s'ils pêchent loin du village, ils y retournent toujours le soir.

### *Chasse et consommation de tortues marines*

Pour les tortues de mer ou *fano*, les villageois les chassent lors de la période de pointe : période de pluies, où elles sont très nombreuses. Traditionnellement, on n'employait pas des filets lors de la chasse des tortues de mer mais on chassait avec les lances à fils. On partait à la chasse avec un *olobe*. Et c'est lui qui dirige l'équipe et qui donne des directives sur les techniques à mettre en œuvre. Cet *olobe* est dit de ce fait *mpitorapano*. L'équipe est constituée d'hommes à la fois forts et spécialistes en la matière car on a besoin d'une participation pleine de tous les membres de l'équipe. Avant leur départ, chaque membre de l'équipe prend le *aoly* dans sa main. Le *aoly* est un objet conseillé par un *ombiasy* (devin-guérisseur) pour bénir leur voyage et leur chasse afin qu'ils puissent revenir sain et sauf au village et aussi avec des tortues. A leur retour, encore en mer mais pas très loin du village, ils soufflent dans une conque pour annoncer aux villageois qu'ils ont capturé des tortues de mer.

Quand ils tuent les tortues, une partie des tortues : sa foie, son gros intestin, une partie des viandes de son postérieur sont réservés au *mpitorapano*. Personne à part lui ne pourra alors manger ces morceaux. Quant à la tête est enlevée de la consommation mais on ne la jette pas non plus. Elle est placée en haut de la clôture des propriétés du *mpitorapano*. Parlant de sa cuisson, elle ne sera lavée et cuite avec n'importe quelle eau mais avec l'eau de mer. En plus, on le cuit dans une marmite ou une barrique sans couvercle. La pirogue du *mpitorapano* est munie de signes spéciaux comme la couleur noire de la tête de la pirogue, la présence d'une lance en permanence encore à la tête de la pirogue. De ce fait, on

octroie à cette pirogue une valeur spirituelle, elle devient sacrée. Et lors du débarquement des pirogues, on tourne la tête de toutes les pirogues vers la mer. Or, celle du *mpitorapano* sera tournée vers le village.

De nos jours, les hommes en général les chassent sans autre qualification en utilisant des lances à fil et des fusils de pêche ou même des filets de pêche. Pour ce faire, ils portent des masques de plongée pour mieux voir l'environnement sous-marin. On tient à remarquer qu'on ne fait plus le rituel pratiqué autrefois lors de la chasse de tortue. Avant, leur chasse était libre et beaucoup l'ont pratiqué car en plus, c'est une source de revenu très rémunératrice. Mais à nos jours, la vente et la chasse de tortue sont déjà interdites par la loi. De ce fait, leur chasse a diminué mais n'a pas disparu.

### *La gestion locale de l'écosystème marin*

L'exploitation des ressources halieutiques a toujours été en accès libre. Mais, pour pouvoir à la fois habiter et pêcher dans un village, il faut se rendre d'abord au chef quartier avec son passeport. Puis, demander le droit d'y habiter et d'y exploiter les ressources halieutiques. C'est seulement après l'aval du chef quartier qu'on peut y habiter et y pratiquer l'activité de pêche. Un mode de contrôle des pêcheurs y est appliqué. Il n'y a pas de contrôleur fixe mais tous les villageois le sont. On tient à remarquer que les pêcheurs ne peuvent pas utiliser des substances appelées *laro* qui servent à tuer les poissons pour pouvoir en produire plus. Et les villageois lors de l'arrivée des pêcheurs sur la plage regardent les captures. Ils savent que la manière de pêcher ces poissons se faisait avec la substance lorsque l'état du poisson est trop défaillante : les yeux blancs, l'estomac gonflé.

Avant, les ressources halieutiques étaient en quantité. Mais à cause de leur surexploitation, elles ont diminué. Et cela influe même sur les captures journalières des pêcheurs. En fait, l'Etat a déterminé une période de fermeture de pêche. Ils ne le suivent même pas mais ils continuent toujours à exploiter. Prenons l'exemple de l'ourite. La loi 16376/2005 du 21 Octobre 2005 stipule que la période de la chasse de l'ourite doit prendre fin au mois de décembre de chaque année par soucis de régénération des ressources et ne doit recommencer que le mois de février. Puis, les ourites moins de 400 g ne doivent pas faire l'objet d'une chasse. Or, en réalité, les villageois ne connaissent pas de frein à leur exploitation. A part le fait qu'ils exploitent continuellement, ils chassent même les petits ourites de moins de 400g, qui sont encore des bébés poulpes et à moindre revenu. Pour les autres poissons, les pêcheurs ne connaissent même pas la fermeture de leur pêche. Cela revient à dire qu'ils continuent toujours de pêcher pendant cette période déter-

minée. De ce fait, les poissons ne peuvent se régénérer car leur période de ponte et de leur évolution est perturbée par la pêche. En fait, on ne doit pas pêcher les petits poissons et les poissons en ponte.

Pour la baie de Ranobe, le récif corallien est déjà dans un état défail-  
lant. Ce du fait de l'exploitation de l'homme et des phénomènes natu-  
rels. En fait, quand les gens pêchent sur les récifs, ils piétinent les récifs  
par les pieds et les sandales. Spécialement pour le poulpe, quand ils le  
voient dans sa loge dans le récif, ils déplacent les pierres du récif en les  
dégageant avant de tuer l'ourite avec l'harpon. En plus, lorsqu'ils pê-  
chent sur en utilisant des filets, ils tiennent à frapper l'eau avec des bâ-  
tons pour que les poissons ne trouvent plus où aller et tombent facile-  
ment dans leurs filets. Par cette pratique, ils touchent brutalement le  
récif. A la longue, cela présentera un effet négatif au développement du  
récif. A part cela, quand leurs filets se bloquent sur le récif, ils optent  
pour la destruction de la portion qui les bloque au lieu de couper leur  
filet. Les touristes qui font de la plongée sous-marine doivent tous utili-  
ser des palmes de plongées pour se protéger contre les animaux piquants  
et le récif. De ce fait, ils peuvent piétiner les récifs sans risque pour leurs  
pieds mais c'est un risque pour le récif, conduisant à sa destruction.

En plus de l'exploitation de l'homme, les phénomènes naturels  
jouent aussi un grand rôle dans la destruction du récif. C'est seulement  
valable pour le cas de Tsongeritelo. On y observe l'ensablement du  
récif. Ce du fait de l'abondance en eau du fleuve Fiherenana en saison  
des pluies. En effet, en se jetant dans la mer pas loin de Tsongeritelo, il  
apporte une quantité importante de sable qui recouvre par la suite une  
partie des récifs.

### **5.3 Anakao, Soalara et St.-Augustin (20 au 28 octobre 2006)**

Dans la commune d'Anakao, on rencontre trois lignages dont, les  
*Sarà*, les *Tantsivoky* et les *Tainkoroky*, qui se répartissent en trois zones  
d'habitation. Au Nord, on trouve les *Tainkoroky*, au centre les *Sarà* et  
les *Tantsivoky* occupent la partie Sud. Ces trois lignages constituent le  
conseil nommé *tokobe telo* (grand trépied). Ce sont les *olobe* (anciens)  
de chaque lignage qui président le conseil. Ce dernier a pour rôle de  
gérer le conflit dans le village. Toute mésentente entre lignages doit  
toujours passer devant le conseil qui tranchera des sanctions ou arran-  
gements entre les concernés. Celui qui ne suit pas ou n'accepte pas les  
arrangements prononcés par le *Tokobe telo* est toujours jugé fautif. Le  
*Tokobe telo* est comme une instance prépondérante au niveau des villa-  
geois pour toute résolution de conflit avant d'avoir recours aux adminis-  
trations étatiques (Mairie, Tribunal).

A propos du mode de vie des Vezo d'Anakao, ils résident durant l'année dans leur village mais des fois, selon le contexte existant, certains se déplacent dans d'autres zones momentanément pour effectuer leur activité qui est la pêche. Ce type de semi-nomadisme concerne seulement les pêcheurs mais les femmes et enfants résident toujours dans le village. Précisons aussi que durant la saison cyclonique ce type de déplacement cesse. En ce qui concerne le rapport des Vezo à l'espace, d'abord ils considèrent la mer et le littoral comme un don du *Zanahary* pour assurer leur subsistance.

La pratique de pêche traditionnelle des Vezo varie selon la proie et qu'ils pêchent toujours en groupe quand ils sont au large pour raison de sécurité et qu'en général aussi, ils embarquent souvent à deux ou à trois. Chaque fois que les Vezo vont aller en mer, ils demandent toujours au *Zanahary* de leur bénir pour la journée. Pour la pêche au requin, les Vezo utilisent les *jarifa* et la ligne. Les *jarifa* sont des filets à grandes mailles, tandis que pour la pêche avec la ligne, deux hameçons attachés à la ligne sont reliés à une bouée à l'extrémité. Ces deux types de matériels sont posés durant la nuit et vérifiés le matin pour constater une éventuelle prise. Pour pêcher le thon, les Vezo utilisent des lignes, de 60 à 100 mètre, attachées à la pirogue et que le pêcheur remorque en faisant des va et vient afin d'attirer la proie. L'appât utilisé est souvent la sardine (*logy*). Les autres poissons sont capturés à l'aide des filets ordinaires. La proie à capturer détermine si l'on va pêcher durant le jour ou la nuit. Les poulpes, calmars et oursins sont souvent capturés à mains nues près des récifs mais nécessite une canne pour les déloger de leurs habitats.

Avant, seulement les familles aisées possédaient des filets. Actuellement, presque toutes les familles de pêcheurs en ont un au moins mais la longueur de chaque filet et la grandeur de chaque pirogue reflètent le niveau de richesse. On constate aussi une division du travail dans l'organisation de la pêche chez les Vezo. La pêche au large est réservée aux hommes mais la pêche dans les récifs, *lohariake*, est essentiellement la tâche des femmes et des enfants. Ceci concerne principalement les poulpes, calmars et oursins. Cette chasse est possible seulement durant le *tehake* qui est la montée et le retrait du niveau de la mer avec une forte amplitude. Ce phénomène diffère du *leme rano* qui est la montée et retrait avec une amplitude moindre. En effet, durant le *tehake*, les villageois profitent du retrait de la mer pour chercher les poulpes, calmars et oursins aux environs des récifs. Il est à préciser que les Vezo ne chassent pas les crabes car ils considèrent la filière rabaissant à cause de la façon de la capturer. En effet, pour la chasse aux crabes, il faut piétiner dans la

boue afin de repérer leurs emplacements et c'est cela que les Vezo ne supportent pas.

Les savoirs ancestraux transmis depuis longtemps de père en fils sont un des atouts des Vezo pour repérer les zones où ils vont pêcher. Ils les repèrent par le cri et la présence des oiseaux, dans les zones où les algues abondent durant la saison chaude. En effet, selon les savoirs locaux, l'existence des oiseaux en pleine mer indique le déplacement massif des petits poissons qui sont les proies des plus grands. Mais les pêcheurs évaluent aussi l'abondance selon la capture qu'ils ont effectuée sur une zone déterminée et pourront décider d'y retourner ou non. Les pêcheurs voient aussi le reflet des poissons sur la surface et vérifient en plongeant en utilisant des masques. Comme certaines espèces de poissons migrent, les pêcheurs suivent ce déplacement afin de les capturer. Mais la migration des pêcheurs est aussi conditionnée par le stock existant dans leurs zones. Ce semi-nomadisme est temporaire car ils ne résident jamais dans les nouvelles zones plus d'un mois, ils reviennent toujours à Anakao.

Concernant la chasse aux tortues marines, la chasse ancestrale diffère des pratiques contemporaines. Avant, les chasseurs utilisaient les harpons pour les capturer et c'étaient seulement les chasseurs vaillants qui pouvaient la pratiquer, la raison est que les tortues sont féroces et qu'il fallait beaucoup de force et d'expérience durant l'affrontement. En effet, si on l'avait pris avec un harpon, on peignait la partie avant de la pirogue avec le sang de ce dernier pour que l'on en prenne encore davantage mais maintenant cette coutume a cessé. Dans le passé, dès que l'on avait capturé une tortue, on devait la partager avec les familles proches et pratiquer les cérémonies associées à ce mode de prise. Chaque morceau a une destination bien précise, la partie supérieure (la poitrine) pour les *olobe*, les pattes postérieures et la partie inférieure pour les chasseurs et les boyaux (cœur, foie et rates ...) pour le reste de la famille. Mais désormais, on utilise aussi le *jarifa* pour la traque aux tortues. En réalité aujourd'hui, il faut consommer ou vendre le plus vite possible la prise pour ne pas être sanctionné du fait de l'interdiction de la chasse de l'espèce et qu'il n'y a plus aucune règle pour le partage de la chair lors de sa consommation.

Plus généralement, il n'existe aucun mécanisme d'exclusion de l'accès à la mer même pour les pêcheurs non Vezo. En fait, toute personne (résidant dans un des villages longeant la côte ?) a le droit de pêcher partout où elle veut. Les Vezo considèrent la mer comme leurs possessions car enferme leurs sources de subsistance mais n'exclut quiconque d'y pêcher. En fait, il n'y a aucune limitation sur la quantité à capturer car considèrent la prise comme un don de *Zanahary*. Cela est

justifié par les prières qu'ils évoquent avant de partir en mer. Mais ceux qui ne pêchent pas sont qualifiés de *tembo* ou lâche, une sorte d'insulte pour de la communauté envers ce dernier. Ceci confirme l'attachement des Vezo à la pêche car est la preuve de leur dignité. Quand les prises sont moindres durant une période, les Vezo font des offrandes, chèvre ou poulet, pour le *Zanahary* afin que les poissons abondent et qu'ils puissent en capturer de nouveau. Il est aussi à noter qu'avant d'utiliser un nouveau filet, il faut l'arroser avec du rhum rouge suivi d'une demande de bénédiction au *Zanahary* pour que le nouveau matériel capture autant de proies que possibles.

Au niveau de stock existant actuellement, les pêcheurs constatent une diminution de celui-ci ces derniers temps. Ils expliquent cela du fait de la possession de filets par toutes les familles et la migration d'autres pêcheurs dans la zone maritime d'Anakao. Cette diminution justifie le semi-nomadisme pour pêcher dans les zones encore moins exploitées afin de laisser les espèces dans leurs zones habituelles de se régénérer. Dans ce souci d'épuisement du stock, les Vezo affirment aussi respecter le récif car ils savent par expérience que c'est un lieu où les poissons cherchent leurs nourritures. Au sujet des dispositions légales, les Vezo ne suivent et ne respectent pas la saison de fermeture des pêches ou d'autres dispositions relatives à leurs occupations car c'est la seule activité génératrice de revenu et source de subsistance pour eux. Aussi, même si les interdictions portent sur une seule espèce, dès qu'ils la prennent dans leur filet ils la ramènent dans le village pour nourrir la famille en tant que don du *Zanahary*.

#### **5.4 Littoral Forêt des Mikea (20 juillet au 8 août 2006)**

Nous avons enquêté sur plusieurs associations d'usagers dont le but est de la gestion durable des mangroves et espaces côtiers. Il s'agit des premières expériences de gestion communautaire en zone littorale à Madagascar. Le VOI MIKAMBA a été créé 20 février 2001 et le VOI FLHA.RA.TSI le 28 février 2001. Les contrats de gestion ont été élaborés par les deux associations d'usagers avec le Ministère des Eaux et Forêt et le projet SAGE (Système d'appui à la gestion de l'environnement. Les activités et responsabilités des membres sont le nettoyage de la ressource (enlèvement des mangroves coupées) ; le reboisement des petites mangroves ; surveiller les ressources. Chaque membre devrait participer à ces activités. Le bureau des associations sont composés d'un président, vice président, secrétaires, trésoriers commissaires au compte, conseillers.

### *Caractéristiques générales des associations d'usagers*

Concernant le « VOI MIKAMBA » (Miaro ny Konkon'Ambatosambo), Fokontany Manombo II, C/R Manombo-sud, District Toliara II, Faritra Atsimo Andrefana, Faritany Toliara, on ne connaît pas le nombre exact des membres actuellement car durant les entretiens ils n'ont pas avancé même un chiffre dont ils ne connaissent exactement ce nombre. Concernant le « VOI FI.HA.RA.TSI » (Fitsitike Harea Raike amin'i Tsihake », Fokontany Tsihake et Fitsitike, C/R Manombo-sud, District Toliara II, Faritra Atsimo Andrefana, Faritany Toliara, les membres sont au nombre de 240, mais le chiffre n'est pas tout à fait exact, car tous les résidents sont tous accés à la ressource même les étrangers venant d'autres communes voisines. Les habitants ayant 18 ans et plus ayant leur propre ménage peuvent être membre de l'association et payer de cotisation mensuelle de 100 Ariary.

L'élargissement du contrat à la gestion du récif reste encore à l'état projet. Au mois de mai 2006, le SAGE a proposé à la VOI d'intégrer dans le nouveau contrat la protection du récif. Un DINA sur la gestion du récif sera à élaborer et à valider par l'assemblée générale du fokonolona. L'intervention de l'Etat dans la gestion des ressources est minime et presque nulle, car il était présent dans le village juste à la cérémonie d'ouverture. L'autorisation et permis de coupe sont livrés par la VOI après avoir versé de l'argent au trésorier. La VOI a aussi de compte à la Caisse d'épargne à Toliara dont le montant maximum à la caisse dans le village est de 100'000 Ariary (500'000 FMG). Le contrôle du système est néant car il manque le suivi que ce soit par le SAGE, ou par la commune rurale.

Le mode de résidence est le regroupement des habitants par famille et par lignage. Le *olobe* est le grand chef de famille, qui est le plus âgé de la famille. Il a le pouvoir de régler les conflits dans la famille et même dans le village : donner la décision sur les activités, à demander toujours leurs avis et à des conseils sur les activités au village. La composition ethnique de la population : à Manombo, les lignages Tsokodona, Maromainty, Fandre, Tsivoky, Voroneoke, ce sont tous des Vezo ; à Fitsitike et Tsihake : Vezo (lignages Tsanala, Tandavake, Fandrea, Tefanga, Foloamitombœ, Sambemanetse, Tranotelo, Tsimanavadraza, Tsiroabe, Temarobe, Tsimenatse, Antimarolahy, Kimija) ; Mahafaly (lignages Temagnatoha, Tehevaro, Tebefamanta, Tetsirarake) ; Tanalana (Tekaroke, Temilahehe, Tenimahô).

Les ressources gérées par le contrat GELOSE ne sont pas la principale filière économique. A Manombo II, la principale est l'agriculture de maïs et de manioc à Maroana. A Fitsitike, c'est la pêche. Celle à Tsihake

c'est l'agriculture de maïs aussi et de l'élevage. A Manombo II, Fitsitike et Tsihake les *Vezo* se considèrent *tompontany* (autochtones). Les Mahafaly, Tanalana et Masikoro sont immigrants. L'accès aux ressources marines est libre pour tous les pêcheurs, sans distinction. Il n'y a pas des associations créées sur le village pour gérer les ressources. Seulement, une règle appliquée par le Ministère de la pêche : de ne pas pêcher les *geba* et les *lamatra* à partir du mois de novembre jusqu'au mois de mars, et les crevettes à partir du mois de décembre. Il y a aussi de règle appliquée par les pêcheurs même : de ne pas pratiquer la pêche *mandaro*. Les produits sont vendus sur place aux collecteurs et apporté au marché par femmes *mpanao kinanga*.

### *Fitsitike*

Le contrat transfert date de l'année 2000. L'objectif est de gérer le peuplement des mangroves qui abrite les espèces utilisées en construction de maison, de parc à bœuf, de pirogue. En outre, c'est la zone de nidation des différentes espèces marines et côtières. Même avant le contrat, la forêt n'est pas encore soumise à une privation individuelle ni lignagère. La population dépend majoritairement de la pêche. Ainsi, 300 ménages s'y adonnent entièrement. Cependant, quelques 50 ménages pratiquent à la fois la culture et la pêche tandis que 30 ménages s'occupent uniquement de la culture. En ce qui concerne la pêche, les activités de divisent en deux, la pêche dans la mer et la collecte des produits accessoires pendant la marée basse aux abords du continent. Les produits obtenus de la pêche au large sont variés et composés de plus de 60 espèces entre autres *Voramasake*, *Lanora*, *Lamatra*, crevette, *Ambitsy*, *Ambariaka*, langouste, *fano*, requins. Les hommes assurent la capture sur la mer. Près de la côte, les femmes par contre collectent d'autres produits, la descente de la mer laisse une surface rocailleuse colonisée par des poulpes (*orita*) et de calmar (*angisy*).

Comme matériels de capture, les pêcheurs utilisent soit le filet soit la ligne. Le choix dépend de la disposition ou non et de l'habitude. Ceux qui n'ont pas de filet peuvent s'arranger avec un propriétaire par la remise du tiers de la capture totale à ce dernier. Mais cette pratique est peu fréquente dans la zone. La majorité des pêcheurs dispose ses propres filets. Les pêcheurs constatent une baisse de la capture vers les années 90. Si en 1960, une pirogue capture 40 kg par jour des produits, actuellement, il n'en reste de 20 kg. La capture moyenne actuelle est évaluée à 12 kg/pirogue par jour. En une semaine, on pêche en moyenne 45 fois.

Les pêcheurs livrent leurs produits aux collecteurs intermédiaires *kinanga* dont la plupart sont des étrangers et sont mandatés par des industries de pêche de Tuléar. Le prix de kilo de produits varie entre 3500-

9000 FMG selon la qualité et l'espèce. L'activité permet aux pêcheurs de gagner largement leur vie mais ne ils ne savent pas trop économiser ni épargner l'argent, affirme un pêcheur. A propos du transfert de gestion, la population entière est incluse dans l'association d'usagers. Des essais de transplantation des espèces de mangroves ont été réalisés et ont donné des résultats probants. En outre, le transfert de gestion contribue à diminuer la culture de *vondro* (roseaux) dans les espaces vides à l'intérieur de la mangrove. Cette culture de *vondro* à vocation de vente était pratiquée par plus d'une trentaine d'individus.

### *Manombo*

C'est une zone littorale mais pas exclusivement. Ce village ne borde pas directement la mer par rapport aux autres villages littoraux. Il se situe à 2 km en arrière. L'activité économique du village se divise en deux : la pêche et l'agriculture. Généralement, les hameaux plus proches de la mer se consacrent à la première tandis que ceux plus continentaux à la deuxième. Sur l'000 habitants, 600 pratiquent la pêche et 400 la culture de maïs et manioc. Mais à partir de 2002, la fabrication de charbon de bois vient s'ajouter au rang. Cette dernière est pratiquée par une dizaine d'agriculteurs victimes d'irrégularités de pluie. A Manombo, il existe une émigration et une immigration temporaires. En ce qui concerne le premier phénomène, les pêcheurs conscients de la baisse de rendement de pêche à une certaine époque de l'année, quittent le village et se dirigent périodiquement vers le nord en quête de zones plus poissonneuses et y retournent après 3-4 mois.

A propos de l'immigration, des pseudo-pêcheurs, issus de l'ethnie Masikoro viennent pêcher à Manombo II. Ils adoptent de méthodes de captures qui nuisent à la durabilité des ressources. Plus précisément, à la marée basse, ces gens là versent dans les zones de basse marée des produits semi-toxiques qui font évanouir les poissons, procédé qui permet de récolter plus de capture sans grande peine. Mais les habitants sont conscients que ces produits affectent la mangrove et inhibe la reproduction des espèces marines et côtières et c'est l'origine de la baisse actuelle du rendement. Concernant l'utilisation du sol, l'arrangement consiste à ce que l'utilisateur remette la moitié de la récolte au propriétaire. Les travailleurs sont constitués la plupart du temps des individus de l'ethnie vezo, plus spécialisés en culture par rapport au pêcheurs ou ceux de l'ethnie Masikoro, qui maîtrisent l'eau. Les bailleurs sont constitués des gens de l'ethnie vezo qui savent rien en agriculture et qui se consacrent entièrement à la pêche.

## *Tsifota*

L'effectif total de la population est de 2'089 en 2005. C'est une zone littorale située une vingtaine de kilomètres au Nord de Manombo qui borde immédiatement la mer. La pêche est l'activité économique dominante. Le village compte plus de 300 pêcheurs. Mais l'arrivée périodique et annuelle d'une soixantaine de pêcheurs étrangers qui viennent d'Ifaty et d'Andrevo était signalée. Leur venue se situe au mois de février et leur départ au mois de novembre. Ils sont munis, dès leurs villages de départ, des matériels de pêches tels que pirogue et filet.

Collecte dans les zones de marée basse (poulpes et calmar), pêche par utilisation de filet ou de ligne (poissons et autres), plongée sous marine (langouste), tels sont les activités pratiquées dans les zones marine et continentale. Les produits de la pêche sur le large sont abondants à la période de chaleur (à partir de mois de septembre), mais au mois de juillet et août, une baisse de rendement s'annonce d'où les pêcheurs s'adonnent plus à la collecte de produits dans la zone de basse marée au détriment de la pêche au large.

Avant 1972, seulement les hommes qui atteignent l'âge de 20 ans participaient à la pêche, mais actuellement ils y accèdent à un âge plus jeune. La capture journalière d'une pirogue avoisine 10 kg. Les produits sont destinés d'une part à l'approvisionnement de l'agglomération urbaine de Tuléar et d'autre part des zones environnantes. Pour ce deuxième point, compte tenu que la zone est médiocre en agriculture, de masikoro, provenant de la zone d'Ankililoaka s'amènent avec des produits agricoles (manioc, riz, tomate, oignon) et collectent les poissons après la vente de ces produits. La nature sableuse du sol ne permet pas assez l'installation des cultures. Le village compte seulement trois agriculteurs de manioc. Les paysans préfèrent la pêche à l'agriculture étant donné que la première génère de la liquidité à très courte durée.

## **6. Mise en place de stratégies de gestion et de conservation**

A Maintirano, il ne nous a pas encore été donné d'observer la mise en place d'une stratégie de gestion et de conservation des tortues marines. En effet, l'aspect «recherche-action» du projet DESAT a dû être quelque peu négligé jusqu'à à présent en raison du retard de la signature du permis de recherche par les autorités malgaches. Pour ce qui est de notre implication en tant que chargés de l'étude sociale dans la mise en place d'une stratégie de conservation, je confirme que mes collaborateurs malgaches et moi-même y sommes favorables, à condition que les tâches et responsabilités soient réparties en fonction d'un plan de communication et d'intervention explicite, convenu avec le coordinateur du

projet sur place, Géraud Leroux, et réalisable avec les moyens financiers mis à notre disposition.

### ***6.1 Campagnes de sensibilisation et de formation à la protection de l'environnement***

L'éducation à l'environnement étant le pilier d'une politique de gestion et de conservation durable, les concepteurs du projet DESAT avaient prévu « d'effectuer des opérations de sensibilisation et/ou de formation en milieu scolaire, dans les villages de pêcheurs, dans les médias et auprès des autorités locales ». Or nous avons constaté à Maintirano que les quelques actions pédagogiques menées jusqu'ici n'ont pas suivi un plan de communication explicite, mais se sont toutes déroulées dans le cadre informel des interactions quotidiennes entre le coordinateur du projet et son équipe avec la population locale. Nous avons par ailleurs relevé à Maintirano un certain nombre de rumeurs fausses sur les objectifs et les activités menées par l'équipe DESAT sur les îles Barren, ce qui montre la nécessité d'informer les populations et les autorités locales (notamment à l'échelon villageois) de manière plus régulière et systématique sur le sens et les buts de nos interventions sur le terrain, pour lever toute ambiguïté qui pourrait subsister. Ce point est absolument essentiel pour pouvoir continuer à enquêter dans une atmosphère sereine.

### ***6.2 Mise en place de mesures de protection***

Aucune mesure de protection des tortues n'a été appliquée, programmée, ou même défini jusqu'à présent sur les îles Barren. Si une ligne budgétaire est prévue pour ce genre de mesures dans le cadre du projet DESAT, ce que je n'arrive toujours pas à bien apprécier, le premier pas à faire dans cette direction serait probablement une étude préliminaire de faisabilité d'un programme de conservation des tortues marines dans cette zone. Un début d'étude de faisabilité constituerait à notre sens un élément utile pour décider si les conditions sont réunies pour aller plus loin dans la mise place de mesures de conservation autour des îles Barren. Au cas où le WWF serait favorable à cette option – qui permettrait par ailleurs de dédouaner le projet DESAT de son obligation de résultat sous la forme de recommandations aux décideurs malgaches – nous serions disposés à collaborer dans la conception et l'exécution d'une étude préliminaire de faisabilité (voir plus haut 2.2).

## **7. Protocole d'enquête pour la deuxième phase de l'étude sociale : la tortue marine, espèce emblématique**

Ce protocole d'enquête se fonde sur une analyse sommaire des données recueillies lors la première phase de terrain et se compose à ce stade d'un mélange de connaissances acquises, d'hypothèses à corroborer et de questions nouvelles à explorer.

### ***7.1 Les invariants structuraux du collectif vezo***

Il s'agira d'approfondir la notion de collectif composé à la fois d'humains, d'ancêtres et de non-humains en l'appliquant au système social vezo. Un collectif correspond pour partie, mais pour partie seulement, à ce qu'on appelle un système social. Le terme de collectif est pris ici au sens de Latour (1991), c'est-à-dire comme une procédure de rassemblement, de « collecte » des humains et des non-humains dans un réseau d'interrelations spécifiques ; il se distingue de la notion classique de « société » en ce que celle-ci ne s'applique en droit qu'à l'ensemble des sujets humains, détachés de ce fait du tissu des rapports qu'ils entretiennent avec le monde non humain (Descola, 205 : 573).

On peut d'abord essayer d'illustrer l'emploi de ce concept au travers de la différence vezo/masikoro/mikea, et on verra aussitôt qu'il existe un certain nombre d'analogies dans la structuration des trois types de collectifs qui se distinguent par leurs bases économiques mais se rejoignent sur le plan des « superstructures ». Mais plus généralement, que gagne-t-on à privilégier cette notion à celle de société ou de système social ? Le monisme, qui conçoit un seul monde contenant nature et culture et où toute chose à sa place j'allais dire naturelle, semble plus cohérente que le dualisme avec les représentations vezo, où les hommes se trouvent dans un rapport pragmatique avec le monde extérieur consistant à reproduire un certain type de cosmos. En revanche, dans la vision dualiste qui est celle du collectif naturaliste occidental, on distingue d'abord la nature de la culture pour ensuite expliquer les cultures par la nature, puis opposer la société à la nature (théorie des pressions anthropiques) et enfin transformer la société pour conserver une certaine idée de la nature (parcs nationaux abritant des espèces menacées y compris les cultures autochtones).

Se pose toutefois la question de savoir comment qualifier le collectif vezo en le comparant à d'autres collectifs non-naturalistes. C'est là où la signification traditionnelle de la chasse à la tortue marine peut nous servir d'indicateur. La tortue est-elle un totem propre à un segment lignager ? Les Vezo prêtent-ils aux tortues et aux poissons une intériorité humaine à la manière de l'animisme ? Si tel était le cas il faudrait quali-

fier les Vezo soit de collectif totémique, soit de collectif animique. Mais ce ne semble pas être le cas. Car, si les prohibitions relatives à la chasse et à la consommation des tortues marines, parmi bien d'autres mécanismes, assuraient traditionnellement un certain contrôle social et renforçaient une identité partagée de « pêcheurs compétents », aujourd'hui les tortues sont reléguées à la fonction de produit de la mer comme tant d'autres. Si donc la « façon d'objectiver la nature » est constitutive du système social vezo, ce n'est pas dans le rapport des humains aux tortues mais plutôt dans celui des humains à ce qu'on appelle parfois la « surnature » qu'il faut chercher une explication. Il y a là, outre les ancêtres familiaux, lignagers ou claniques, toute une gamme d'esprits de l'eau, de la terre, d'ancêtres royaux ou étrangers, et de pratiques correspondantes sous formes de prohibitions, sacrifices, rituels de possession, etc., à prendre en considération lorsqu'on s'efforce à dresser le tableau de tous les êtres qui, pour un Vezo, composent le « monde ».

Quoiqu'il en soit dans le détail, nous pouvons déjà affirmer à titre d'hypothèse que le collectif vezo n'est ni animique ni totémique, mais qu'il est un collectif analogique. Philippe Descola entend par le terme « analogisme » un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées (Descola, 2005 : 280).

Si l'on accepte cette définition de l'analogisme comme le mode d'objectivation de la nature s'appliquant sur notre terrain, la question se pose néanmoins de savoir si la composition du collectif analogique est identique pour les Vezo du Sud-ouest et les Sakalava vezo. On peut s'attendre à ce que ce que les gens font avec leur environnement dépend autant de cet environnement lui-même que de ce que leurs ancêtres faisaient avec leur environnement, et c'est pourquoi il faut s'intéresser aux variations des milieux et des techniques pour l'exploiter, pour ensuite s'interroger sur ce que ces variations induisent sur le plan des ancêtres et des esprits. On se demandera aussi s'il existe des différences dans la signification traditionnelle des chasse et consommation de tortues pour les immigrants du Sud-ouest et les pêcheurs originaires de Maintirano. Malgré les différences dans le détail, un certain nombre d'invariants de structure qui se retrouvent chez tous les Vezo devraient pouvoir être identifiés, même s'il s'avérait qu'ils ne sont pas propres aux Vezo mais partagés par d'autres collectifs malgaches ou austronésiens (Southall, 1986).

## 7.2 Les limites du géo-déterminisme : dégradation des écosystèmes et performance économique différentielle

La mobilité est en quelque sorte la face cachée de la définition des collectifs car, si les migrations font partie du modèle, où faut-il poser la limite de l'écosystème ? Y en a-t-il plusieurs auquel cas il s'agirait de colonisation de nouvelles niches écologiques ? Faut-il prendre l'espace de transhumance comme unité de référence ? Que se passe-t-il du moment où les caractéristiques d'un milieu cessent d'être compatibles avec les schèmes d'interprétation incorporés d'un collectif.

L'on peut ici faire l'hypothèse d'une désintégration du ou des collectifs vezo traditionnels par la dégradation du milieu marin et le « développement économique » plus généralement, et poser que la dégradation environnementale affectant le milieu d'origine agit comme un facteur d'émigration et les filières de produits de la mer comme un pôle d'attraction dans les zones d'accueil, la conséquence étant que la dégradation environnementale touche déjà ou prochainement ces dernières. Si tel est le cas, le problème de gouvernance des ressources marines n'est pas durablement résolu par les stratégies de mobilité, mais simplement déplacé dans le temps et dans l'espace, ce qui a d'ailleurs toujours été la manière des Vezo de s'assurer de leur subsistance.

Malgré son caractère traditionnel, on peut s'attendre à ce que la compétition interethnique s'accroître, et que du fait de cette concurrence accrue les aspects performatifs de l'identité vezo deviendront plus importants, que ce soit à l'intérieur du collectif défini par le mode de vie marin, ou dans à l'extérieur dans la relation des Vezo au non-Vezo. Il y a la base de l'identité vezo la notion que la mer est un don du Créateur, un réservoir inépuisable de poissons et d'autres produits accessibles à tous les être humains sans restriction aucune qu'ils soient originaires ou arrivants. Les implications de cette notion se trouvent accentuées dans les situations de « front pionnier » se conduisant à une inflation de la masse monétaire, interprétée en terme de *vola mafana*, argent brûlant les doigts, mais qu'il faut obligatoirement consumer dans des dépenses improductives pour se prémunir contre mauvaise fortune et pour recréer du lien social là où les solidarités traditionnelles ne jouent plus leur ancien rôle (voir Goedefroit, 2001, sur les fronts pionniers de pêcheurs de crevette).

Comment le revenu généré par la filière de produits de la mer est-il alors redistribué à Maintirano, entre Vezo et non-Vezo, ou entre différentes catégories de Vezo ? La consommation des revenus « chauds » sous forme de consommation improductive (essentiellement alcool et achat de biens de prestige : radiocassette, télévision, lecteur VCD) est-elle le

seul moyen de recréer du lien social, où des sommes importantes sont-elles également dépensées dans ce que Koechlin (1975) appelait la « communication avec la surnature » qui se manifeste dans les divers rites de possession par des esprits *tromba* ?

Au-delà de ce qui pourrait distinguer les vezo des non-vezo, à savoir une certaine rationalité économique qui interdit l'accumulation et le réinvestissement d'une partie du revenu dans une activité productive, existe-t-il une différence performative entre plusieurs genres de vie vezo, vu que différents gens pratiquent des techniques différentes ? Se pose ensuite la question de savoir si cette différence, si elle existe, est entièrement performative, liée à l'activité que l'on pratique et/ou au lieu où on habite ?

Il est possible que certains modes d'identification soient fondés sur certains types de connaissance, ou de techniques, plutôt que par l'activité en tant que telle, ce qui ferait un argument de plus pour une différenciation interne fondée sur l'origine, à explorer en fonction d'un modèle lamarckien de l'identité ou les caractéristiques acquises sont héréditaires. Pour être vraiment compétent, il faut avoir pratiqué une activité pendant plusieurs générations et ce dans des conditions écologiques et socioculturelles relativement stables, ce qui n'est a priori pas le cas dans un contexte de front pionnier comme celui des îles Barren. Peut-on néanmoins trouver les traces d'une telle évolution dans les pratiques, connaissances, techniques des pêcheurs immigrants, en les contrastant avec celles des pêcheurs autochtones ?

Ce qui introduirait un élément ethnique dans la notion d'une identité vezo performative et donc une hiérarchie entre ceux qui savent mieux et ceux qui savent moins bien. Ce qui permettrait aussi de voir dans l'apprentissage, ou le copiage, dans le cadre présent d'une activité commune ou pour le moins pratiquée par différents groupes sur les mêmes lieux, un moyen d'intégration des arrivants dans la société d'accueil. Toutefois, en mettant l'accent sur les aspects pratiques, contextuels, géographiques de la culture, on risque de perdre de vue les déterminismes « politiques » se manifestant dans des nouvelles formes de contrôle social dans le cadre d'activités cérémonielles ou simplement par une consommation improductive imposée par la pression sociale.

### ***7.3 Les limites de l'ethno-déterminisme : parenté, mariage et ordres de préséance***

En désaccord avec la principale thèse de R. Astuti, M. Marikandia (2001) pense que la « vezisation » est passée par l'identification collective avec certains mythes d'origine (la mère sirène) et avec des prohibi-

tions ancestrales d'abord claniques ou lignagères mais ensuite diffusées par le mécanisme des alliances de mariage. Cet usage de l'alliance pour forger une identité collective partagée semble plus général. Peut-on expliquer l'organisation résidentielle à Ampasimandroro à partir de ce mécanisme ? Il apparaît que le mariage avec une femme originaire est une condition implicite de l'établissement permanent des immigrants dans le village. Mais la pratique est-elle aussi restrictive que cela en matière d'autorisation coutumière de la résidence ? L'alliance est consacrée par les rituels *hazomanga* pour établir l'identité sociale des enfants, la question étant si la coutume du Sud-ouest ou celle de Maintirano est suivie, ou un mélange des deux coutumes lorsqu'il existe des différences, ainsi que par l'enterrement dans un tombeau qui se trouve, soit dans le village d'origine situé à des centaines de kilomètres plus au Sud, soit sur place si les arrivants ont le droit d'en construire à Maintirano, et souhaitent le faire.

Aussi peut-on se demander si les différences et ressemblances entre lignages autochtones et allochtones en terme de prohibitions et de cosmologies constituent véritablement des marqueurs ethniques en ce sens qu'elles auraient un caractère public et non simplement domestique ou familial. On peut l'admettre là où en raison des alliances de mariage, un nombre suffisamment important de lignages partage des prohibitions et une cosmologie passablement similaire, ce que seule une enquête approfondie peut vérifier. Se pose par ailleurs la question de savoir dans quelle mesure une identité ethnique ainsi construite coïncide avec les différenciations performatives constatés sur le plan des techniques d'exploitation du milieu. Car c'est cette articulation qui justifie en dernière analyse l'emploi du terme collectif pour parler du monde vezo. Mais il est possible que les deux aspects soient relativement autonomes car sous déterminés l'un par l'autre. En fait, il est indispensable qu'il en soit ainsi, sinon la *différence* ne pourrait en même temps être *identité*, et un Vezo et un Masikoro n'auraient plus rien en commun, et un Vezo et un Sakalava vezo pas non plus, ce qui à l'évidence n'est pas le cas.

La référence aux prohibitions ancestrales et à la mythologie contribue certes à expliquer la construction de l'identité vezo, en articulant la distinction vezo/masikoro en général, et la distinction vezo/sakalava à Maintirano à une analyse de la structure sociale, en montrant que ces identités ne sont pas simplement due à l'activité économique et à l'écosystème. Mais cette approche de l'ethnicité peut être qualifiée de primordialiste en ce qu'elle est fondée uniquement sur la parenté et néglige les usages politiques dont fait notamment l'objet tout ce qui relève

de l'ancestralité : prohibitions, origines, alliances, *hazomanga*, tombeau, et qui sert à instituer un ordre de préséance<sup>10</sup>.

S'agissant des usages politiques de l'ancestralité, le choix n'est pas forcément celui entre ancêtres quasi-totémiques et ancêtres royaux dans la mesure où les identités autochtones supposément plus anciennes peuvent être réactivés et jouées contre les ancêtres politiques invoqués par d'autres groupes. Par exemple, pourquoi les Vezo de la région de Morondava étudiés par Astuti récusent-ils l'identification sakalava en niant leur appartenance ou participation historique au royaume du Menabe, tandis que les pêcheurs originaires de Maintirano se considèrent eux-mêmes Sakalava vezo. Est-ce due à une immigration tardive des Vezo du Sud-ouest qui aurait modifié la tradition locale de Morondava, ce qui n'aurait pas encore été le cas à Maintirano ?

Quoiqu'il en soit, les distinctions pertinentes entre plusieurs genres de Vezo ne nous semblent pas tourner autour des caractéristiques lignagères en soi, qui diffèrent de toute façon même à l'intérieur du même village, mais autour des appartenances présumées à différentes formations étatiques précoloniales, mémorisées, réinventées ou oubliées selon les contextes par les ethnohistoires locales pour établir une préséance ou justifier une hiérarchie établie.

#### **7.4 Stéréotypes du « Vaise » dans la gouvernance d'une espèce emblématique**

Les tortues de mer sont pour les écosystèmes marins ce que les lému-riens sont pour les écosystèmes terrestres, une *flagship species* (espèce emblématique), c'est-à-dire une image à forte connotation symbolique ou identitaire, qui est susceptible de mobiliser des moyens financiers et de catalyser une action concertée en vue de la conservation des habitats de ces espèces. L'emblème trouve une certaine correspondance dans la conception vezo traditionnelle, où les tortues marines symbolisent le rapport que les hommes entretiennent avec un milieu écologique distinct de ceux qui fournissent la subsistance aux autres Malgaches. Puisqu'elle est le signe des richesses de la mer dont le créateur a fait don aux humains, la tortue identifie les Vezo en tant que collectif, et en autorise la

---

<sup>10</sup> Dans le contexte des fronts pionniers, la question se pose justement si la dépense ostentatoire de « l'argent chaud » est en soi une condition suffisante pour instituer un ordre politique ou si le maintien simultané d'une certaine activité cérémonielle sous forme de communication avec les ancêtres et esprits reste indispensable.

reproduction par une prédation marine continue sur fond de réciprocité envers les ancêtres et êtres divinisés<sup>11</sup>.

Autrement dit, la protection est la valeur englobante d'un système de relation combinant une forme de prédation (prendre la vie de non-humains animaux sans offrir de contrepartie directe) avec une forme de réciprocité (oblation à des non-humains divinisés en échange de la perpétuation d'une domination réussie sur des non-humains animaux). Par contraste, les éléments de prédation et de réciprocité doivent rester impensées par un système de gouvernance environnementale globale qui s'applique aux espèces emblématiques et humains naturels *au même titre* qu'aux écosystèmes colonisés par ces derniers. Par conséquent, les programmes de conservation de certaines espèces emblématiques des écosystèmes de la côte sud-ouest et ouest de Madagascar (Anakao/Nosy Ve, Forêt des Mikea, Andavadoaka, Maintirano, etc.) sont devenus le cadre le plus récent de reproduction ou d'élaboration d'une vision caricaturale des populations locales telles les Vezo et Mikea, ciblées en raison de leur prétendue proximité avec la nature.

Les définitions courantes de l'écotourisme donnent une bonne approximation de cette philosophie, qui consiste « à s'inspirer avant tout de l'histoire naturelle d'une région, notamment de ses cultures autochtones, qui nécessite aussi une gestion active de la part du pays ou de la région d'accueil, qui prend l'engagement d'établir et de maintenir les sites de concert avec les résidents, d'assurer une commercialisation appropriée, d'assurer l'application de la réglementation et d'affecter les recettes de l'entreprise au financement de la gestion de la terre et au développement communautaire », ou encore « à visiter des zones naturelles relativement intactes ou peu perturbées, dans le but d'étudier et d'admirer le paysage, les plantes et animaux sauvages qu'elles abritent, de même que toute manifestation culturelle passée et présente, observable dans ces zones » (pour un échantillon plus ample de définitions de l'écotourisme, voir Andrianambinina et Froger, 2006 : 284).

Nous voici au cœur du collectif naturaliste, qui distingue d'abord la nature de la culture pour ensuite expliquer les cultures par la nature (une ethnie défini par rien d'autre que son environnement physique), puis opposer la société à la nature (pressions anthropiques exercées par les populations de pêcheurs) et enfin transformer la société pour conserver une certaine idée de la nature (les tortues marines y compris la culture

---

<sup>11</sup> « These divinities, who may themselves be an hypostasis of a plant or animal particularly important in the local economy, are perceived as founding ancestors and protectors of humans, as well as ultimate providers – and sometimes direct genitors – of the non-humans that the humans use and protect » (Descola, 1996 : 91).

autochtone). On assiste dans ce contexte à une instrumentalisation de l'identité vezo, à commencer par la prononciation francisée de l'ethnonyme<sup>12</sup>, par des étrangers européens comme nous-mêmes qui justifions avec plus ou moins de succès notre statut inédit dans la société locale en référence à l'objectif global de conservation des tortues marines. La réaction spontanée des « Vaises » à cette posture, d'autant qu'un certain paternalisme nous paraît indispensable pour être entendus par les autochtones (Pálsson, 1996 : 69-72), c'est de mentir en nous rassurant que personne dans le village n'a capturé ni consommé de tortues marines depuis que des étrangers sont venus leur dire que la capture et la consommation de tortues marines seraient désormais interdites et punies par la loi.

Mais nous savons mieux. Si le « Vaise » est menteur, c'est bien parce qu'au fond de son cœur, il est prédateur marin (Koechlin, 1975) et la seule manière de lui faire changer de comportement, c'est de l'éduquer. Mais en l'absence de permis de recherche nous sommes assez mal placés pour le faire, dans la mesure où les autorités du pays d'accueil ne semblent pas attacher trop d'importance à nos actions pédagogiques. Ainsi, n'étant pas encore formellement habilités à éduquer les autochtones, il nous reste pour le moment qu'à les surveiller, de manière informelle bien entendue, c'est-à-dire à les dissuader de la chasse à la tortue par une présence physique aussi constante que possible sur les îles Barren. Nous avons d'ailleurs fait l'expérience du bien-fondé et de la nécessité de notre présence sur les lieux. Que nous quittons Maintirano pour deux semaines, et la consommation et la vente de tortues marines reprennent leur cours habituel dans le village de pêcheurs d'Ampasimandraro. N'y a-t-il pas jusqu'aux autochtones employés en tant qu'équipages dont nous devrions nous méfier quand nous leur demandons de partir observer seuls les tortues marines pendant notre absence ?

Ce qui ne saurait étonner. En accord avec son propre idéal de soi, un « Vaise » serait bien bête s'il ne profitait pas de l'occasion pour s'adonner à quelques captures à but lucratif si ce n'est pour autoriser un grand partage ostentatoire dans le bar du village de pêcheurs. De même, on ne peut pas trop lui en vouloir lorsqu'il instrumentalise son identité pour esquiver les contraintes imposées par les nouvelles politiques publiques de conservation marine. Nous avons vu plus haut que l'identité commune performative vezo fondée sur le mode de vie, est essentielle-

---

<sup>12</sup> La prononciation étant restée la même, nous empruntons à Etienne de Flacourt, voyageur et colonisateur français du 17<sup>ème</sup> siècle, l'orthographe « vaise » pour parler des stéréotypes contemporains, qui ne manquent d'ailleurs pas de bon sens.

ment une contre-identité pour se dérober à diverses formes de contrôle administratif. Mais tout cela n'a rien d'exceptionnel. Sur les front pionniers de Madagascar, les ethnicités morales sont toujours construites de cette manière, en substituant par exemple à la tenure foncière ethnique (autochtones/étrangers) une tenure foncière performative (aînés/cadets), ou en réinterprétant les associations de charbonniers dans une zone d'immigration comme un instrument de distribution de la terre entre originaires d'une même région (pour des descriptions détaillées de ce phénomène, voir Muttенzer, 2006).

## **8. Rapport financier intermédiaire et pièces comptables**

Les pièces justificatives des dépenses encourues jusqu'à ce jour, ainsi qu'un rapport financier qui rend compte de l'avance pour frais de terrain et autres frais reçue en début de la première phase de l'étude sociale, ont été transmis à la direction du Muséum d'histoire naturelle fin mai 2007. Afin de pouvoir entamer la deuxième phase d'enquêtes à Maintirano et à la finalisation de l'étude sociale, ce qui suppose de pouvoir engager les dépenses nécessaires, nous attendons l'approbation du rapport financier et le versement des frais de terrain et autres frais restants dans les prochains jours, mais idéalement avant la fin du mois de juin 2007.

## **9. Outputs de la recherche**

- a. Monographie (F. Muttенzer).
- b. Publication de trois articles scientifiques (F. Muttенzer).
- c. Deux mémoires de DEA (Tolotra, FLSH ; T. Razanakoto, ESSA).

## **10. Bibliographie**

- Andrianambinina, D. et Froger, G. (2006), « L'écotourisme, facteur de développement durable dans un contexte de mondialisation ? Le cas de Madagascar » in Froger, G. (dir.), *La mondialisation contre le développement durable ?*, Berne, PIE Peter Lang : 281-310.
- Andriamanjato, R. (2002) [1957], *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Antananarivo, Salohy.
- Astuti, R. (1995a), « 'The Vezo are not a kind of people' : identity, difference, and 'ethnicity' among a fishing people of Madagascar », *American Ethnologist*, 22 (3) : 464-482.
- Astuti, R. (1995b), *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Bellwood, P. (1996), "Hierarchy, Founder Ideology and Austronesian Expansion" in Fox, J. J. and Sather, C. (eds), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, Canberra, Australian National University: 18-40.
- Bloch, M. (2001), « The Ethnohistory of Madagascar », *Ethnohistory*, 48 (1-2): 293-299.
- Campbell, B. (2005), "Changing Protection Policies and Ethnographies of Environmental Engagement", *Conservation and Society*, 3 (2): 280-322.
- Chazan-Gillig, S. (1991), *La société sakalava : Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris, Karthala.
- Descola, Ph. (1996), «Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice » in Descola, Ph. and Palsson, G. (eds), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London, Routledge: 83-102.
- Descola, Ph. (2002), « L'anthropologie de la nature », *Annales HSS*, 1 (janvier-février) : 9-25.
- Descola, Ph. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, Coll. Sciences humaines.
- Esoavelomandroso, M. (2001), « Identity and History », *Ethnohistory*, 48 (1-2): 319-322.
- Feeley-Harnik, G. (1978), «Divine Kingship and the Meaning of History among the Sakalava (Madagascar) », *Man*, 13: 402-417.
- Fox, J. J. (2004), "Current Developments in Comparative Austronesian Studies", Paper presented at Symposium Austronesia, Universitas Usayana, Bali, 19-20 August 2004.
- Fox, J. J (1996), « Introduction » in Fox, J. J. and Sather, C. (eds), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, Canberra, Australian National University: 1-17.
- Geisler, Ch. (2006), « Ownership in Stateless Places » in » in Benda-Beckmann, K., Benda-Beckmann, F. and M. Wiber (eds), *Changing Properties of Property*, New York, Berghahn Publishers: 40-57.
- Goedefroit, S. (1998), *A l'ouest de Madagascar : les Sakalava du Menabe*, Paris, Karthala.
- Goedefroit, S. (2001), « La part maudite des pêcheurs de crevette à Madagascar », *Etudes rurales*, 159-160 : xx-yy.
- Yount, J. W., Tsiazonera and Tucker, B. T. (2001), "Constructing Mikea Identity: Past or Present Links to Forest and Foraging", *Ethnohistory*, 48 (1-2): 257-291.
- Ingold, T. (2005), « Epilogue : Towards a Politics of Dwelling », *Conservation and Society*, 3 (2): 501-508.
- Ingold, T. (1996), « The optimal forager and economic man », in Descola, Ph. and Palsson, G. (eds), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London, Routledge: 25-44.

- Koechlin, B. (1975), *Les Vezo du Sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins*, Cahiers de l'homme 15, Paris, Mouton.
- Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Lavondès, H. (1967), *Bekoropoka : Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Cahiers de l'homme, Paris, Mouton.
- Lillette, V. (2006), "Mixed Results: Conservation of the Marine Turtle and the Red-Tailed Tropicbird by Vezo Semi-Nomadic Fishers", *Conservation and Society*, 4 (2): 262-286.
- Linnekin, J. and Poyer, L. (1990), "Introduction" in Linnekin, J. and Poyer, L. (eds), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii: 1-16.
- Marikandia, M. (2001), « The Vezo of the Fihereña Coast, Southwest Madagascar: Yesterday and Today », *Ethnohistory*, 48 (1-2): 157-170.
- Muttenger, F. (2006), *Déforestation et droit coutumier à Madagascar: l'historicité d'une politique foncière*, Thèse de doctorat en études du développement, Genève, Université de Genève, 564 p.
- Muttenger, F. et Hufty, M. (2005), « Les communautés de pêcheurs vezo de Maintirano : étude sociale des populations locales et de leur gestion de la biodiversité marine », Plan de recherche non publié, 7 p.
- O'Neill, J. (2005), "Environmental Values Through Thick and Thin", *Conservation and Society*, 3 (2): 479-500.
- Pálsson, G. (1996), "Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism" in Descola, Ph. and Pálsson, G. (eds), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London, Routledge: 63-81.
- Southall, A. (1986), « Common Themes in Malagasy Culture », in Kottak, C. P., Rakotoarisoa, J.-A., Southall, A. and Vérin, P. (eds), *Madagascar. Society and History*, Durham, Carolina Academic Press: 411-426.