



Université catholique de Louvain
Ecole des sciences politiques et sociales

DOCTORAT EN SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES

Thèse présentée par Antoine DELIEGE

Pratiques Economiques et transactions avec les Ancêtres.

Étude des cérémonies *famadihana* dans un village malgache



Composition du Jury :

Promoteur : Professeur Bernard FUSULIER (UCL)

Président : Professeur Jacinthe MAZZOCCHETTI (UCL)

Professeur Philippe DE LEENER (UCL)

Professeur Mathieu HILGERS (ULB)

Chercheure Sophia MAPPA (Université Paris-Est)

Professeur Marc PONCELET (ULB)

Professeur Marc ZUNE (UCL)

Année 2012-2013

Photographie de la premiere page : http://cogitz.com/wp-content/uploads/2009/09/famadihana-1_large.jpg

Table des matières

Remerciement	6
Introduction	8
1. Pour une approche socio-anthropologique des pratiques économiques	18
1.1. La doxa de l'économie classique	18
1.2. Variable culturelle et encastrement de l'économie	20
1.3. La critique néo-marxiste : l'importance du mode de production	33
1.4. Ethnographie économique contemporaine et nouvelles sociologies économiques	38
1.5. Vers une approche socio-anthropologique	47
2. Notes méthodologiques	52
2.1. Familiarité avec le terrain d'étude	52
2.2. Conversation libre et observation désengagée	54
2.3. Recueil de paramètres chiffrés et études de cas	57
2.4. Précautions épistémologiques	61
3. Mise en perspective de la société Mérimina	63
3.1. La Stratification sociale Merina	63
3.1.1. Stratification de la société et inégalité sociale	63
3.1.2. Inégalité sociale en milieu rural	71
3.2. Économie rurale malgache	75
3.2.1. Bref aperçu historique	75
3.2.2. Économie agraire, les formes d'échange et le marché	89
3.3. Religion et culte des ancêtres	96
3.3.1. Le culte des ancêtres à travers les cultures	96
3.3.2. Le culte des ancêtres chez les Merina de Madagascar	105
3.3.3. Le <i>famadihana</i> (les doubles funérailles)	113
3.3.4. Transactions entre les vivants et les ancêtres	116
4. Amboasary : un village Merina	119
4.1. Historique : origine et évolution du peuplement	119

4.2.	Caractéristiques de la population d'Amboasary _____	121
4.3.	Organisation sociale d'Amboasary _____	125
4.4.	« Un terroir qui nous fait vivre : le terroir est notre <i>aina</i> » _____	127
4.5.	Le calendrier culturel _____	131
5.	Les activités économiques à Amboasary _____	137
5.1.	Moyens de production _____	137
5.2.	Structure productive et inégalité sociale structurelle _____	140
5.3.	La riziculture et la période de soudure (<i>fahavaratra</i>) _____	144
5.4.	La polyculture vivrière _____	149
5.5.	L'élevage _____	151
5.6.	La pluriactivité _____	157
5.7.	Panier de consommation _____	162
5.8.	Budget de consommation _____	163
6.	Les transactions avec les ancêtres. _____	174
6.1.	Les <i>ody andro</i> , les <i>fady</i> et les <i>fomban-drazana</i> _____	174
6.2.	Le <i>famadihana</i> à Amboasary _____	183
6.3.	L'organisation du <i>famadihana</i> et position dans la structure sociale : une comparaison de trois familles. _____	187
6.3.1.	Le <i>famadihana</i> de la famille descendant d' <i>Andevo</i> _____	188
6.3.2.	Le <i>famadihana</i> de la famille descendant d' <i>Hova</i> _____	189
6.3.3.	Le <i>famadihana</i> de la famille descendant d' <i>Andriana</i> _____	190
6.4.	Les fonctions sociales du <i>famadihana</i> : redistribution et distinction _____	191
7.	Le <i>famadihana</i> : un phénomène social total _____	198
7.1.	<i>Famadihana</i> et les transactions avec les ancêtres _____	198
7.2.	<i>Famadihana</i> et système de production _____	201
7.3.	<i>Famadihana</i> et inégalités sociales _____	203
7.4.	<i>Famadihana</i> et économie de marché _____	206
8.	Conclusion _____	211

Remerciement

Nous nous sentons redevable à un grand nombre de personnes auxquelles nous voulons ici apporter nos remerciements et notre gratitude. Pour l'accomplissement de cette recherche, nous voudrions tout d'abord, exprimer notre sincère et profonde reconnaissance à notre promoteur, le Professeur Bernard Fusulier pour toutes les aides précieuses, et le temps qu'il a consacré pour cette recherche, par les multiples conseils qu'il a bien voulu nous prodiguer, ainsi que l'intérêt qu'il a témoigné à l'égard de cette étude. Nous le remercions sincèrement pour s'être rendu à Madagascar afin de visiter le terrain d'étude (le village d'Amboasary) ainsi que pour nos longues discussions lors de notre séjour au Costa Rica à l'occasion de la Conférence annuelle du SASE (Society for the Advancement of Socio-Economics) en juillet 2008 et son passage au Rwanda en 2011. Il nous a grandement aidé à poursuivre et terminer ce travail difficile, convaincu qu'il existe une autre manière de lire l'économie et de comprendre les acteurs en dehors de l'approche purement économique.

Notre profonde reconnaissance va également aux membres du comité d'encadrement, le Professeur Marc Zune et le Professeur Philippe De Leener de l'Université Catholique de Louvain pour leur appui tout le long de ce travail et leurs précieux conseils. Sans leur ténacité, leur fermeté mais aussi leur soutien moral, ce travail n'aurait pas vu le jour. Nous remercions également les Professeurs Jacinthe Mazzochetti, Sophia Mappa, Mathieu Hilgers et Marc Poncelet qui ont participé au jury externe. Leurs commentaires, parfois très virulents mais toujours justes, ont substantiellement contribué à l'amélioration du contenu de la thèse.

Nous tenons à remercier également le Secrétariat de Sociologie pour sa très grande amabilité et compréhension dans la gestion de notre dossier. Nous remercions vivement l'équipe de la revue canadienne *Interventions Economiques* et tout particulièrement le Professeur Diane-Gabrielle Tremblay pour avoir relu et publié notre article en ligne.

Nous tenons à remercier tout particulièrement Mickael, pour sa patience et sa traduction sans qui ce travail n'aurait jamais vu le jour. Nous nous garderons bien d'oublier l'ensemble des habitants d'Amboasary qui ont accepté de nous donner de leur temps en acceptant de répondre à nos questions et notamment les plus démunis d'entre eux, qui ont accepté de distraire quelques moments d'un temps précieux, le plus souvent consacré à la recherche d'activités économiques susceptibles de leur procurer des conditions de vie décentes et dignes. Cette longue présence de terrain qui s'est étalée de 2005 au milieu de l'année 2007, nous a ainsi procuré des moments mémorables et privilégiés avec les habitants locaux, une authenticité si recherchée par les touristes de la Grande Ile mais impossible vu le temps qu'ils y restent. Cette expérience nous a procuré un foisonnement de souvenirs qui resteront gravés pour toujours dans notre mémoire et notre cœur. Nous avons ainsi passé de longues heures dans la boue des rizières sous un soleil tapant, à partager le couvert dans la fraîcheur du gîte, ou à nous permettre à assister à la sortie de leurs ancêtres pour les réenvelopper dans de nouveaux linceuls. Qu'ils soient ici tous remerciés.

Nombreuses encore ont été les personnes qui ont, à un moment ou à un autre, apporté leur aide, leur avis, leur soutien. Qu'ils reçoivent toute ma reconnaissance.

Pour finir, nous remercions notre famille de nous avoir apporté son soutien permanent et en particulier nos oncles : Robert Deliége pour nous avoir encouragé à débiter cette longue aventure et Claude Bossens, pour sa relecture minutieuse du manuscrit et de ses nombreuses corrections.

Cela dit, c'est à mon épouse Naho que je dois le plus car c'est elle qui a supporté avec moi les moments de joie et les moments difficiles, et qui n'a pas cessé de m'encourager afin que j'arrive au terme de ce travail.

Que tous, auteurs de l'aide la plus importante à la plus infime, soient ici remerciés.

Introduction

Au début du XXe siècle, les chercheurs étrangers ont qualifié la société malgache de « *primitive* » et de « *demi-civilisée* ». A cette époque, l'ethnographe Van Gennep, par exemple, considérait, dans son ouvrage *Tabou et totémisme à Madagascar*, que « *chez les demi-civilisés* » qui croient à la contagion des qualités spirituelles et matérielles, le tabou est « *un des éléments les plus importants de toute vie sociale demi-civilisée* ». Développant cette conception, il écrit : « *les demi-civilisés (...) curieux comme tous les hommes, (...) ont tenté de s'expliquer la vie ambiante ; mais un faux point de départ et de fausses applications du principe de causalité leur ont suggéré des explications qui nous semblent bizarres, irrationnelles, au point que nous nous étonnons qu'on en ait pu inventer de pareilles. D'où des systèmes de réglementation sociale qui nous paraissent également absurdes* » (Van Gennep, 1904 :16). Lors de déjeuners mondains ou lors de conversations privées réunissant l'élite malgache et l'expatriation étrangère à Antananarivo, il nous est arrivé d'entendre plusieurs fois que le problème du « *développement* » de la Grande île est surtout un problème de « *mentalité* » de la masse populaire. Elle serait caractérisée par un manque de « *rationalité économique* » et de « *prévision* ». Cette stigmatisation¹ se trouve renforcée lorsque certains propos entendus pointent du doigt les « *coutumes barbares* » ou « *sauvages* » des paysans malgaches. À ce propos d'ailleurs, le Président de la République au moment où nous effectuons notre terrain, Marc Ravalomanana, avait provoqué de vives réactions au sein de la majorité de la population lorsqu'il avait déclaré, lors de l'émission « *Ny tenin'ny Filoham-pirenena* » en juillet 2007, que « *la culture* » (en désignant les « *Fitampoha* »², « *Famadihana*³», « *Fanandroana* » (astrologie)) « *constituent un frein au développement* »⁴. L'article du quotidien Tribune explique que le Président, « *chrétien fervent et non moins vice-président de l'église réformée de Madagascar ou FJKM* » (...) n'aurait pas « *digéré de voir la résistance de certaines traditions ancestrales contraires au modernisme* ».

Certes, selon les spécialistes du développement, si blocage il y a, il serait multifactoriel et très complexe. Il n'en demeure pas moins un recours à un fond d'irrationalité « indigène ». Par

¹ Sur ce concept de « *Stigmatisation* » dans le contexte de développement, voir NAHAVANDI F., (2001) t. Pour l'importance du facteur culturel dans le développement économique : NAHAVANDI F., (1996).

² Les Sakalava menabe, le peuple du sud-ouest de Madagascar, célèbrent tous les cinq ans le « *fitampoha* » c'est-à-dire le bain des reliques royales.

³ Il s'agit de pratiques funéraires consistantes, après un laps de temps - généralement une décennie - à ouvrir le tombeau pour extraire les os des ancêtres afin de remplacer leur linceul.

⁴ Article de Tribune Madagascar du 17/07/2007.

exemple, Henri de Laulanié, père jésuite et agronome reconnu à Madagascar, qui a sillonné pendant 34 ans les campagnes malgaches, décrit dans son ouvrage, « *Le riz à Madagascar* » (de Laulanié, 2003), les différents obstacles au développement rural. Agronome de formation, le premier obstacle provient, selon lui, d'une agriculture traditionnelle « *totale*ment dépassée » (p.9) et « *incohérente* » (p.15). Se faisant sociologue pour l'occasion, le Père démontre à l'aide d'exemples comment les obstacles proviendraient également « *des individus* » avec leur « *absence de toute donnée scientifique dans leur vision du monde* » (p.25) et victime d'un « *conformisme dans l'éducation donnée par la société traditionnelle* » (p.27). Mais les obstacles sont également structurels puisqu'ils proviennent également « *des structures sociales* » (p.29) avec un « *obstacle politique constitué par les notables* » (p.30) et « *la subordination de la technique et de l'économie aux structures sociales* » (p.31). Enfin, les obstacles proviendraient directement de la méconnaissance et de l'incompréhension du monde rural par les « *agents de développement* » (p.34) qu'ils soient « *nationaux* » (p.35) ou « *expatriés* » (p.36). Dans son dernier chapitre, de Laulanié esquisse à peine une responsabilité politique qui a maintenu la population à une « *ère féodale* » (p.35) lorsqu'il fait référence à la révolution socialiste de 1972 qui a fait disparaître presque totalement la vulgarisation agricole et la recherche agronomique. Mais tout au long des chapitres cités, les exemples fournis par l'auteur nous plonge dans les abîmes de l'irrationnel voire de la science-fiction. En effet, dans certaines régions de l'île nous dit l'auteur, il existe une croyance selon laquelle « *les moineaux engendrent les rats* » (p.26), et que « *l'air pur* » c'est si bon pour la « *santé* » qu'on voit « *des gens éduqués, qui ouvrent toutes grandes leurs fenêtres en plein hiver, à 1500m d'altitude, pour avoir « beaucoup d'air » en faisant beaucoup de « courants d'air* » (p.26-27). « *La pression du milieu* » est telle que « *l'innovation est toujours, a priori, impossible (...)* » et même « *toujours refusée en tant que telle* » (p.28). Il illustre cette affirmation entre autre de la manière suivante: « *En 1968, un agriculteur Antaimoro du sud-est de Madagascar a aménagé ses marais de petites vallées en rizières drainées, avec la maîtrise de l'eau due à un lac collinaire. À partir de 1969, il a fait régulièrement, sur ces rizières, deux récoltes par an avec des rendements allant de 3 à 6 tonnes par hectare en moyenne. Chaque année, il a récolté entre 5 et 10 tonnes de riz, n'a plus jamais connu la disette que subissaient ses voisins deux fois par an, et avait un tiers ou plus de sa récolte comme excédent à vendre. En 1989, vingt ans après, aucun de ses proches voisins n'avait aménagé sa rizière comme lui l'avait fait* » (p. 29). Pour lui : « *l'œil ne voit pas si le cerveau n'a pas d'abord appris à voir* ». Plus loin (p.31-32), l'auteur se demande pourquoi les bœufs

qui « *sont à peu près aussi nombreux que les humains* » sont si peu à travailler. Les raisons sont diverses, reconnaît-il. Premièrement parce que les bœufs sont nécessaires « *pour enterrer dignement un membre de la famille. Or la grand-mère ou le grand-père trouveraient très inconvenant qu'on fasse travailler (et qu'on maltraite) le ou les bœufs qui deviendront totalement leurs à leurs décès. Dans plusieurs régions, il est impensable de dresser des bœufs nés dans le troupeau familial, car ils font partie de la famille. Pour avoir des bœufs de travail, il faudra les acheter à l'extérieur* ». À la page suivante (p.33), le Père nous explique que le « *travail est quelque chose de péjoratif et d'humiliant (...)* », et comme nous l'avons vu, même pour les zébus ! « *Plus on est respectable, et moins on travaille. Plus on est en bas de l'échelle sociale, et plus on est voué au travail pénible pour un salaire de famine* ». Ensuite, l'auteur nous explique le caractère sacré de la terre familiale qui est surtout la « *terre des ancêtres* » et de ce fait, il n'est pas rare de voir « *des gens quitter des situations intéressantes et un bon revenu pour aller s'occuper de la « terre familiale » à la mort du père, d'un oncle ou d'un frère aîné* » (p.32). On aura compris que l'auteur nous fait nager dans un océan d'irrationalité et illustre finalement très bien les propos de Van Gennep cité au début de cette introduction.

On serait en quelque sorte en présence de ce que Lévy-Bruhl a nommé il y a longtemps déjà une mentalité primitive qualifiée de « *prélogique* ». Dans deux de ces ouvrages, *La Mentalité primitive* (1922) et *L'Ame primitive* (1927), l'ethnologue français s'est attaché à opposer radicalement la pensée logique et scientifique de l'Occident à la mentalité primitive qui se caractérise notamment par des représentations collectives dite mystiques car les hommes croient en des forces, des influences imperceptibles aux sens, mais imaginées réelles. Il n'y a pas de distinction nette entre le monde naturel et le monde surnaturel. Elle est également « *prélogique* » en associant des idées, des forces voire des êtres qui, à nos yeux, sont sans rapport, mais qui, pour eux, participeraient de la même essence spirituelle et des mêmes forces. Il en résulte une conception différente de la causalité privilégiant les causes premières aux causes scientifiques ou secondes : « *ainsi, la mort d'un homme qui se tue en tombant d'un arbre sera due au fait que la branche s'est brisée, mais cette explication scientifique ne sera pas satisfaisante pour l'homme primitif tant qu'il ne saura pas pourquoi ce fut tel homme plutôt que tel autre, à cet endroit et à ce moment précis, et sous l'action de quelle force maléfique ce drame s'est produit* » (Lombard, 2004 : 115). Enfin, il n'y a pas non plus une distinction nette entre le « *moi* » de l'individu et les êtres et les choses qui l'entourent. A la fin de sa vie et notamment dans la *Mythologie primitive* (1935), Lévy-Bruhl reconnâtra le

caractère radical de l'opposition entre les deux mentalités. Dans ses *Carnets*, il ne reconnaîtra finalement que l'universalité de la structure logique de l'esprit humain.

Relevant bien entendu d'une ethnologie aujourd'hui obsolète, cette idée que les traditions maintiennent les individus « *arriérés* » persiste néanmoins non seulement dans l'opinion publique et chez les élites locales mais également chez certains « *développeurs* ». Il est courant que ceux-ci parlent et écrivent à propos de la vie traditionnelle, des relations entre mari et femme, des arts et des croyances traditionnelles. Toutefois, si ce traditionalisme est partiellement attribué aux conditions économiques et écologiques, il est cependant souvent conçu comme étant lié à des dispositions psychologiques et culturelles archaïques, voire arriérées, qui empêchent les individus d'embrasser la modernité (sous-entendue plus évoluée). Cette conception n'est évidemment pas propre à Madagascar et nous l'a retrouvons périodiquement dans les discours relatifs au développement en général. Par exemple, un Conseiller technique de la FAO⁵ écrit : « *Malheureusement, de nombreux facteurs qui déterminent la capacité à se développer sont largement en dehors de la portée des programmes de développement. Parmi ceux-ci, il y a la taille et les revenus des ménages, le climat, (...), et, soyons réalistes, la culture et la tradition dans une large mesure*⁶ » (Hulscher, 1997 :12). Une autre étude de la FAO décrit le processus de modernisation dans des termes plus complexes : « *De tels changements ont affecté la vie urbaine dans de nombreux pays plus directement que dans la société rurale. Les capitales sont déjà intégrées à l'économie globale. Leurs campagnes dépendent d'elles pour les produits d'importation et pour les services centralisés des revenus de l'exportation. Cependant, les villages sont loin en arrière, non seulement dans le développement économique, mais également dans les changements d'orientation des valeurs qui caractérisent ce qu'on appelle une société moderne. Ce n'est pas parce que les villages sont isolés. Il ne s'agit pas non plus d'une dégradation de l'intégration sociale entre les membres des familles urbaines et rurales...Mais une différenciation est en cours entre les individus modernes, avec plus d'éducation et/ou d'ambition, et ceux qui en ont moins* ». (Hayward, 1987 : 3).

Dans ce contexte, on comprend la frustration des « *développeurs* » qui travaillent pour l'intérêt des populations pauvres qui devraient « *naturellement* » accueillir avec reconnaissance et soulagement les moyens techniques qui leur permettraient de produire plus.

⁵ Food and Agriculture Organisation

⁶ Traduction de l'Anglais faite par l'auteur.

Il peut paraître « *logique* » que ceux qui sont contents de posséder beaucoup croient que ceux qui ont peu désirent nécessairement avoir plus. En effet, si l'on postule que tout homme partout est poussé par la recherche de l'efficacité économique vers un toujours plus de biens et de profit, on a du mal à comprendre comment et pourquoi certains groupes en sont « *restés* » encore au début du XXI^e siècle à l' « *âge de fer* ».

Force est de constater que certaines populations refusent frontalement la « *modernité* » et le « *progrès* » qui leur sont proposés. Autrement dit, des paysans refusent d'améliorer soit leur production pour assurer une meilleure sécurité alimentaire soit leurs moyens d'existence qu'ils soient sanitaire, scolaire ou matériel. Par contre, il semblerait qu'ils sont toujours enclins à dépenser le peu qu'ils ont pour des grandes cérémonies qu'elles soient festives ou funéraires. Dans le cas de Madagascar en particulier, s'agirait-il d'une société restée bloquée sur la ligne de l'évolution ? C'est ce que pense en tous les cas le Père de Laulanié lorsqu'il décrit cette « *population qui vit à l'ère féodale* » (p.35) et qui « *appartient à une civilisation rurale qui est totalement étrangère à la civilisation industrielle –laquelle se présente à lui comme modèle et comme but* » (p.37). La « *parenté* », les « *normes* », les « *tabous* », et autres aspects des relations sociales sont perçues comme figées, contrairement à la « *modernité* » et leurs valeurs flexibles. Pire, le retard serait presque impossible à rattraper car « *lorsqu'il* (le paysan malgache) *utilise sa bêche pour retourner ses champs ou son coupe-coupe pour abattre la forêt, il appartient à l'âge du fer qui a commencé, lui aussi, il y a trois mille ans* » (p.37). Il y a donc un certain mépris, une stigmatisation qui n'est, évidemment, pas propre à cet auteur en particulier mais qui est présent dans le monde Occidental depuis longtemps et qui fut à son apogée avec les évolutionnistes. Ce mépris trouverait sa source dans une sorte de sentiment de supériorité. Jacques Lombard écrit : « *Le mépris des pays occidentaux pour le monde exotique réside avant tout dans leur incapacité à repérer d'autres niveaux d'organisation sociale et politique que les leurs et qui, pourtant, offrent à ces peuples l'essentiel : la conviction et le sentiment partagés d'appartenir à une même communauté* » (Lombard, 2006 : 34).

Concrètement, les paysans en Afrique et en Asie sont considérés comme lents à adopter de nouvelles technologies en raison notamment de « *barrières culturelles* ». Le manque de connaissance, les obligations sociales, la réciprocité, etc. sont perçues comme des facteurs qui influencent l'adoption ou non de technologies. Ces barrières sont décrites de deux manières : premièrement comme des barrières provenant de l'ignorance et deuxièmement comme des

barrières créées par la culture. L'explication suivante d'un technicien fournit un exemple d'un cas d'ignorance : « *Une évaluation montrait que le remplacement des fours traditionnels ne fut pas un succès en raison des barrières sociales. Le nouveau four fonctionnait très bien en laboratoire et fut facilement construit par les constructeurs de four traditionnel, qui fournirent les ménages avec ces fours. Cependant, malgré de nombreuses campagnes de sensibilisation, il n'y avait pas de conscientisation ni d'intérêts dans le besoin de préserver l'énergie et le nouveau four ne fut pas utilisé* » (Usinger, 1991 : 7). Il serait donc naturel de défendre l'idée que c'est le rôle des promoteurs de technologies d'accroître les connaissances des populations bénéficiaires. Bien qu'il soit difficile de le surpasser, le problème est dès lors perçu comme relevant essentiellement de la technique. Sa solution se trouverait dans le développement de méthode de transfert de connaissance appropriée et des technologies qui s'adaptent aux conditions locales. Si l'ignorance des « *locaux* » est soulignée, il faut donc aussi reconnaître l'échec des développeurs. Les exemples sont légions dans le monde du développement où on a vu des projets qui ont tentés par exemple d'introduire l'aquaculture dans des villages où les habitants n'étaient pas habitués ou ne désiraient pas manger du poisson, ou d'introduire de nouveaux fours où on ne trouvait pas l'énergie nécessaire dans les environs, etc.

La seconde catégorie de barrière, celle provenant de la culture, est vue comme plus inébranlable. Le rôle potentiel d'inhibition de la culture sur l'accumulation, la réciprocité et des comportements appropriés face à la modernité ont largement été décrit (e.g. Ruddle, 1991 ; Nash, 1986 ; Hayward, 1987). Ainsi, Ruddle écrit que « *dans de nombreuses sociétés à travers le monde, les mécanismes de nivellement des comportements sont fondamentaux à contrôler les individus et à maintenir la hiérarchie des statuts sociaux* ». (Ruddle, 1991 : 12). Dans les sociétés traditionnelles ou en « *voie de développement* », de tels mécanismes sont supposés être particulièrement influents. Un individu qui investirait trop de temps et d'énergie dans une activité productive économiquement se verrait réprimander de ne pas suivre les obligations sociales et serait considéré comme déviant. Les réprimandes peuvent varier du vol, à l'ostracisme social jusqu'aux accusations de sorcelleries. Le résultat final est, cependant, toujours le même : une réticence à adopter de nouvelles technologies et l'incapacité à continuer de les employer après leur adoption. Il faut, cependant, examiner également les relations entre les techniciens et les bénéficiaires, des relations au niveau micro faites de craintes, d'incompréhension, de rites et de conflits et de méfiance comme le souligne Emmanuelle Andrianjafy-Andriamanindrisoa. Autant de facteurs qui peuvent nuire au succès

d'un projet. « *La principale cause de l'échec de ces projets est sans doute à chercher dans la méfiance que les paysans ont développée à l'égard des intervenants extérieurs. Le mépris que ceux-ci affichent souvent à l'égard des savoirs paysans, leur ont aliéné la confiance de ceux-ci, qui en outre ont perdu beaucoup de leur disponibilité pour les savoirs extérieurs, dont ils constatent que les variations correspondent souvent à la nationalité ou à l'âge des experts* » (Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2004 : 65). Et comme le rappelle Jean-Pierre Raison (1984 : 113), les paysans ne sont pas dupes. « *L'échec du projet GOPR dans les années 1970, a été partiellement dû au fait que les paysans ont appris rapidement que la rémunération des vulgarisateurs était liée aux quantités d'engrais qu'ils parvenaient à faire acheter par les paysans. Ceux-ci ont donc compris que les arguments techniques sur l'utilité des engrais n'étaient qu'une partie de la réalité nouvelle qu'on cherchait à leur imposer* ».

Si cette dualité entre tradition vs modernité est donc trop simpliste, pourquoi est-elle toujours aussi vivace dans les discours et dans l'opinion ? Pour James Ferguson (Ferguson, 1990), l'enjeu du discours des élites locales et des développeurs est de peindre une situation de sous-développement dans laquelle les paysans seraient isolés, vivant au bord de la subsistance face à un gouvernement dépourvu de ressources et de capacités techniques mais composé d'administrateurs altruistes qui désireraient uniquement moderniser leur pays. Le gouvernement tenterait de se donner l'image de neutralité ; d'unitaire et d'un instrument impartial pour mettre en œuvre des projets sociaux et d'impulser de la croissance à travers la construction d'infrastructures afin de créer un marché national et d'enseigner des compétences managériales pour transformer de « *pauvres paysans* » en exportateurs agricoles. La production agricole demeurerait basse car il y aurait une absence de schèmes de développement agricole et donc une ignorance locale capable d'accroître les surplus dans les champs. Il serait dès lors essentiel d'accorder une place importante à la planification des mesures pour encourager le développement. Celui-ci serait alors perçu comme le résultat des actions du gouvernement et de la bonne volonté de la population. L'état de pauvreté s'expliquerait par la résistance des paysans incapables d'entrer dans la « *modernité* », et qui maintiennent des dépenses ostentatoires et qui conservent une « *mentalité irrationnelle* ». Cette « *masse populaire* » est perçue, volontairement ou non, comme une masse uniforme, indifférenciée, une collection de paysans individuels, réduisant ainsi les causes politiques et structurelles de la pauvreté aux niveaux des « *valeurs* » ; aux « *attitudes* » et aux « *motivations* » individuelles.

Pour notre part, nous avons voulu nous plonger dans l'étude de la « *cérémonie du retournement des morts* » ou « *doubles-funérailles* » (*famadihana*) afin d'appréhender les logiques d'actions locales et le sens que les paysans donnent à leurs pratiques. Cette cérémonie est assez déroutante pour des étrangers de passage dans la Grande Ile habitué à entendre les descriptions chaotiques voire apocalyptiques des agences Onusiennes : Madagascar est classé 146^e parmi 177 pays selon l'Indice de Développement Humain des Nations Unies. En 2003, il avait un taux de pauvreté (pourcentage de la population vivant avec moins de 2USD par jour) avoisinant les 85%, l'espérance de vie n'atteint que les 55 ans et le taux d'alphabétisation n'est que de 63%⁷. Certes, en nous rendant dans les campagnes malgaches, nous ne nous attendions pas à voir le Biafra, mais on était *a priori* loin de l'image que dépeignent ces chiffres. Il n'y a évidemment pas beaucoup d'obèses mais il n'y a pas non plus beaucoup de gens qui crèvent la faim. On nous parle d'insécurité alimentaire chronique dans les campagnes malgaches, or lors de festivités telles que le *famadihana*, ce n'est justement pas le riz, la viande et l'alcool qui font défaut sur les tables des invités. Or, sauf miracle divin, il a bien fallu produire ou acheter cette quantité de nourriture et de boisson.

La situation est donc étonnante, mystérieuse voire paradoxale puisqu'une population rurale considérée comme très pauvre parvient à organiser chaque année des festivités très coûteuses pour honorer ses ancêtres. Il y a en effet une dimension qui nous échappe. Comment parviennent-elles à accumuler tant de richesses en si peu de temps alors que d'habitude elles arrivent à peine à nourrir leurs membres? Pourquoi des populations vivant sous le seuil de pauvreté dépensent-elles le peu qu'elles arrivent à accumuler pour des morts qui, par définition (de notre point de vue situé), ne reviendront pas ni n'agiront concrètement? Autrement dit, pourquoi n'investissent-elles pas dans des domaines plus productifs comme l'achat de matériel agricole, d'engrais chimiques, etc. afin d'augmenter les surplus agricoles et ainsi augmenter d'autant les revenus monétaires et leurs conditions matérielles d'existence quotidienne? Nous pourrions dire qu'ils ne parviennent- ou ne veulent pas- rattraper leur retard, que leur mode de vie est incompatible avec celui du monde capitaliste moderne, mais au fond, nous n'aurions rien expliqué.

De manière surprenante, l'étude de cette cérémonie n'a jamais été étudiée en dehors de travaux consacrés à la religion ou les rites symboliques malgaches. Comme si la culture du riz

⁷ Chiffres tirés du Madagascar Action Plan (2007-2012). Si ces chiffres datent un peu, ils n'ont pas beaucoup évolué ces dernières années. Et vu les crises actuelles (politiques, économiques, etc.), nous doutons que ces chiffres se sont améliorés à l'heure où nous écrivons ces lignes.

ou du manioc n'entraient dans aucune relation avec les rituels ancestraux. Or, à ce stade, il nous semble, de manière intuitive, que la clé du mystère se cache justement dans la quantité de manioc produite, autrement dit dans la notion de productivité⁸. En effet, on peut se demander si, fondamentalement, le concept de productivité tel que nous l'entendons dans nos contrées occidentales s'applique à cette société rurale du tiers-monde, ou, dite de manière différente, est-ce que le sens et la portée de ce concept se limitent aux sociétés industrielles et économiquement « *avancées* » ? Est-ce que les sociétés humaines observent vis-à-vis de la productivité des attitudes homogènes ? Quels sont les facteurs qui influencent ces attitudes ? Sont-ils uniquement économiques ou devons-nous les chercher dans d'autres registres *a priori* non-économiques ? Autrement dit, la notion de productivité relève-t-elle vraiment de la théorie économique pure ?

La question de l'universalité du concept de productivité qui transcenderait les différences culturelles et historiques entre les peuples n'est pas nouvelle. Dans un premier chapitre, nous retracerons le débat qu'a alimenté cette question entre trois écoles : « *formaliste* », « *substantiviste* » et « *marxiste* ». Ensuite, nous présenterons la contribution d'autres courants et d'autres auteurs avant d'établir une synthèse de cet apport théorique pour l'analyse d'un phénomène comme le *famadihana*. Nous avons insisté sur des auteurs classiques dans lesquels nous trouvons les racines ou une « *grande idée* » qui alimente encore de nos jours les débats sur le développement. Avant d'aborder et de présenter les résultats de l'étude, un chapitre méthodologique décrira le parcours et les méthodes mises en œuvre pour récolter le matériel de terrain. Ensuite, nous présenterons un chapitre sur la revue littéraire des thèmes sous-jacents à l'objet de cette étude à savoir : la stratification sociale malgache en général et merina en particulier, l'économie agricole malgache et le culte des ancêtres. Ce chapitre nous permettra de comprendre la complexité et l'évolution de la structure sociale et des rapports sociaux. Cette revue de la littérature qui prend en compte l'aspect historique des phénomènes est également importante car elle nous permet de comprendre le contexte et la situation actuelle. Ensuite, nous étudierons une communauté paysanne dans le village d'Amboasary situé à une trentaine de kilomètre au sud de la capitale dans lequel nous avons récolté notre matériel empirique de septembre 2005 à juin 2007. Après avoir présenté la structure et les activités économiques de cette communauté, nous aborderons l'analyse du *famadihana* ou

⁸ Cette notion de productivité pourrait se définir comme le rapport de production de biens et services et les moyens pour la réaliser (énergies, technologie, matières premières, humains, capital, etc.). Elle mesure donc l'efficacité par laquelle une entreprise ou une société mobilise ses ressources dont elle dispose pour fabriquer les biens ou offrir des services.

cérémonie des secondes funérailles afin d'explorer le sens des pratiques économiques, autrement dit, l'encastrement des pratiques économiques dans l'univers socio-culturel. Avant de conclure, nous avons inclus un chapitre pour discuter des résultats de cette enquête qui permettra un retour sur la théorie présentée au début et afin également d'envisager des pistes de recherches pour l'avenir. Nous avons inséré des encadrés afin de compléter l'argumentation et d'explorer plus en profondeur certains points qui nous semblaient importants

1. Pour une approche socio-anthropologique des pratiques économiques

L'un des constats à la base de notre interrogation directrice relève de ce qui nous semble être un paradoxe : les communautés mérina dégagent très peu de surplus annuels, alors qu'à l'occasion des *famadihana*, les familles parviennent à dégager un surplus consommé par la famille élargie et la communauté. Comment dès lors aborder cette question de productivité ? En quoi et comment la pensée économique, la sociologie et l'anthropologie peuvent nous aider à y répondre ? Il importe par conséquent d'entrer dans le débat théorique sur l'activité économique, sa place dans la société et son fonctionnement. La littérature est pléthorique et nous ne pouvons rendre justice en quelques pages à la qualité et l'étendue de la production intellectuelle sur le sujet. Il s'agit surtout pour nous de nous doter d'une boussole qui nous permet de nous orienter dans ce champ d'études sans trop nous égarer. De façon sans doute trop sommaire, mais cependant utile, nous reprenons dans ce chapitre les grands points cardinaux qui ont dirigé le regard porté sur l'activité économique. Pour ce faire, nous commencerons par resituer la version dite classique de l'économie pour ensuite proposer des regards critiques et alternatifs.

1.1. La doxa de l'économie classique

L'auteur qui est présenté comme le père de la science économique moderne est Adam Smith. *The Wealth of Nations* paru en 1776, est en quelque sorte l'ouvrage séminal de celle-ci. Il propose de libérer les appétits de chacun dans une mise en concurrence dont les retombées seront profitables à la société toute entière. Ce qui nous semble assez crucial dans le regard de la science économique classique c'est la fondation de la fiction que représente l'*homo oeconomicus* agissant sur un marché auto-régulé. Elle se donne comme objet d'étude les mécanismes qui régissent l'échange, la répartition et la consommation des produits sur le marché.

Cette approche, qualifiée de « *formaliste* » par Karl Polanyi (Polanyi, 1983), prétend que les catégories et les lois de la science économique ont une valeur universelle et donc sont applicables quel que soit le type de société. Dans chaque recoin de la terre, le défi de

l'homme, face à la rareté, est de chercher par un calcul rationnel un moyen de maximiser son profit et minimiser ses pertes. Autrement dit, la finalité de toute activité économique, au niveau individuel, serait de satisfaire des besoins au moindre coût, donc d'augmenter ses gains et de créer, si possible, des « *surplus* » propres à satisfaire d'autres besoins. À l'échelle collective, une société créatrice de « *surplus* » – c'est-à-dire dotée d'une meilleure productivité – pourrait entretenir des spécialistes non-productifs, et ainsi diversifier sa structure. L'étude de l'économie devient alors « *l'étude de cette variété de comportements humains qui consistent à combiner le mieux possible des moyens déterminés et rares pour atteindre des fins spécifiques* » (Godelier, 1973 : 19). Cette définition reste très large et peut s'appliquer finalement à toute action sociale finalisée. L'économie est ici conçue au sens d'« *économie de moyens* » : des moyens limités pour des fins illimitées qui va de pair avec la loi de la maximisation qui sous-tend les notions de rareté et de choix (Godelier, 1974 : 96-121). Autrement dit, tout agent économique, individu ou groupe, disposent de moyens postulés rares qu'il déploiera afin de maximiser son avantage. Règne ici en maître *l'homo oeconomicus* dans un monde de compétition et de concurrence qui fera tout pour satisfaire son profit personnel et pour qui « *la fin justifie les moyens* ». Pour les tenants de cette approche, cette théorie a une portée universelle. Herskovits, par exemple, affirme : « *le principe de maximisation dans la satisfaction [des besoins] par l'exercice conscient du choix entre des moyens rares est valide parce que nous le trouvons intervenir dans toutes les sociétés* » (Herskovits, 1965 : 24).

Quant à Wilbert Moore, il va plus loin lorsqu'il souligne l'universalité des préférences de l'homme. Ce dernier a toujours le choix et préférera la vie à la mort, la santé à la maladie, la satisfaction des besoins primaires, nourriture, habitat, vêtement à leur absence... (Moore, 1979). Dans cette optique, ces choix sont rationnels et le contraire relève de l'irrationalité. Ralph Linton n'hésite pas affirmer cette évidence : « *Sauf si une société a vécu des expériences contraires, ses membres voudront améliorer leur situation économique. Toute société aimerait améliorer sa position économique* » (Linton, 1952 : 73). Le principe de croissance est dès lors le moteur de cette économie. Avec des économistes tels que Milton Friedman et Gary Becker, cette conception « *économiste* » aura même la prétention de s'appliquer à l'ensemble des sphères de l'activité humaine (voir infra).

Bien entendu, la doxa de l'économie classique est soumise à de nombreuses critiques très tôt portées notamment par les pères fondateurs de la sociologie. Ainsi, Emile Durkheim,

s'opposant à John Stuart Mill, écrira : « *la matière de l'économie politique, ainsi comprise est faite non de réalités qui peuvent être montrées du doigt, mais de simples possibles, de pures conception de l'esprit* » (cité par Steiner et Vatin, 2009 : 4). Si Max Weber ne conteste pas fondamentalement la définition classique de l'économie comme un rapport entre la satisfaction de besoins et des biens rares, il place de façon subversive la question du sens au cœur de la définition des biens économiques (Weber, 1968). Pour notre part, ce qui nous semble fondamental dans l'apport de Max Weber, et ultérieurement de Karl Polanyi, est de montrer que l'économie capitaliste moderne se doit être comprise dans un contexte socio-historique particulier dans lequel la variable culturelle est décisive.

1.2. Variable culturelle et encastrement de l'économie

Est-ce que le sous-développement est un état d'esprit, un artéfact de la culture ou des valeurs ?

L'analyse du rôle de la culture dans le développement économique d'une nation n'est pas aisée, déjà par le fait qu'il n'existe pas de consensus sur sa définition (voir Turton, 1988 : 126-159). La définition classique de Tylor la présente comme « *cet ensemble complexe qui inclut la connaissance, les croyances, les arts, la morale, le droit, les coutumes et toute autre capacité et habitude que l'homme acquiert en société* » (Tylor, 1920 : 1). Selon cette définition, la culture est le fruit de la socialisation ce qui en donne une appréciation assez vague. La définition de Clifford Geertz est, quant à elle, beaucoup plus structuro-linguistique et pratique : « *C'est un système de conceptions héritées exprimées sous forme symbolique par lequel les hommes communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances et leurs attitudes envers la vie* » (Geertz, 1973 : 89). Autrement dit, selon le système symbolique dont les éléments sont reliés, la signification change. Le symbolique, d'après Geertz, est loin d'être un épiphénomène : « *Le réel est aussi imaginé que l'imaginaire* » (Geertz, 1980, 136). Dans cette définition ; il y a l'idée que la culture est active, dynamique et continuellement construite qui peut être une ressource ou une source de changement social.

Dès le début du XXe siècle, voire à la fin du XIXe siècle, les sociologues et les anthropologues ont pris en compte le domaine des valeurs dans le changement social. Le sociologue Max Weber fut le premier à suggérer que les valeurs culturelles et religieuses influençaient le développement économique en général et l'évolution du capitalisme (Weber, 2000) en particulier. Cette question a ensuite suscité un très grand nombre de discussions, d'études et de recherches, portant sur les rapports entre facteurs structurels et facteurs

culturels. Il n'est cependant pas possible de résumer ici toutes ces études, d'une trop grande richesse pour être rapportée en quelques pages. Nous allons nous référer surtout à la thèse de Max Weber qui demeure d'ailleurs la référence majeure dans ce domaine.

Weber pose comme hypothèse de départ que ce sont certaines croyances religieuses qui ont déterminé l'apparition d'une « *mentalité économique* », autrement dit l'« *ethos d'une forme d'économie* » ; « *l'esprit de la vie économique moderne sera mis en relation* » avec « *l'éthique rationnelle du protestantisme ascétique* » (Weber, 2000 : 24). Le capitalisme moderne est donc né, d'après lui, de la constitution d'un ethos particulier correspondant à « *un type de conduite économique particulier, caractérisé par la recherche de profits toujours accrus, grâce à l'utilisation rationnelle, calculée et méthodique des moyens de production (ressources, capitaux, techniques, organisation du travail), ainsi que des conditions du marché ou de l'échange* » (Rocher, 1968 : 70-71).

Ce qui caractérise ce capitalisme moderne c'est l'organisation systématique du travail d'une main-d'œuvre formellement libre (c'est-à-dire qui n'est pas composé d'esclaves ni de serfs), l'utilisation la plus poussée de technique de gestion reposant sur l'analyse scientifique de l'économie, des marchés étendus et le perfectionnement d'une comptabilité rationnelle, la séparation du ménage et de l'entreprise. En somme, ce qui confère à ce type de capitalisme sa singularité historique, c'est l'extrême rationalité de la production, des conduites et des structures sociales, politiques, économiques et légales (Rocher, 1968 : 71) : l'organisation méthodique des activités, la prévision des résultats et la maîtrise des processus des moyens mis en œuvre pour atteindre les objectifs. Weber s'interdit tout jugement de valeur et ne tombe pas dans un évolutionnisme qui considérerait le capitalisme moderne comme intrinsèquement supérieur aux autres formes d'économies. Il constate, cependant, que la rationalité propre à l'Occident à une portée universelle (Weber, 2000 : 49) avec une propension à s'imposer sur les autres continents : « *Tous ceux qui, élevés dans la civilisation européenne d'aujourd'hui, étudient les problèmes de l'histoire universelle, sont, tôt ou tard, amenés à se poser, et avec raison, la question suivante : à quel enchaînement de circonstances doit-on imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale et uniquement dans celle-ci, de phénomènes culturels qui-du moins nous aimons à le penser- ont revêtu une signification et une valeur universelle ?* » (Weber, 2000, Avant propos).

Weber va alors s'interroger sur les sources de la rationalité économique. Il ne fait aucun doute que certains facteurs structurels ont favorisé l'essor du capitalisme occidental moderne : accumulation de capitaux, conditions démographiques, découverte de continents nouveaux,

etc. mais encore fallait-il une certaine attitude face à ces facteurs c'est-à-dire qu'il a fallu des hommes motivés à utiliser rationnellement ces divers éléments en vue de la production et d'un échange de type capitaliste et marchand (voir également l'encadré I : *McClelland et la question de motivation*). Autrement dit, il a fallu qu'on sorte du monde des contraintes traditionnelles et de l'émotion pour entrer dans un ordre social où les acteurs sont guidés par d'autres orientations de valeurs. La calculabilité de la rationalité capitaliste s'appuie donc sur un ethos qui diffère de celui qu'on les hommes de la société traditionnelle. Il fallait que des hommes soient donc animés par un « *esprit* », par une « *vision du monde* » et par des valeurs favorables à des conduites économiques rationnelles et pratiques. L'humus du capitalisme moderne et la rationalisation d'attitudes qui ne signifient nullement une connaissance générale croissante des conditions de la vie moderne, mais bien plutôt « *que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans les cours de la vie ; bref, que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde* » (Weber, 2000 : 90).

En partant des statistiques disponibles à l'époque, Weber constate la corrélation frappante entre le développement du capitalisme et celui du protestantisme.

« *Un coup d'œil sur les statistiques professionnelles d'un pays de confession mixte (protestante et catholique) suffit généralement pour constater la fréquence remarquable d'un phénomène qui a souvent été commenté avec humeur dans la presse et les publications catholiques d'Allemagne : le caractère très majoritairement protestant des détenteurs de capitaux et des chefs d'entreprise ainsi que des couches supérieures qualifiées de la main d'œuvre, notamment dans les entreprises modernes, du personnel technique ou commercial hautement qualifié* » (Weber, 2000, p.70-71). Partant de ce constat, Weber émettra l'hypothèse qu'est apparue en Occident au XVIIe et XVIIIe, une religion qui allait pour la première fois, engager le croyant dans la poursuite systématique et ordonnée du gain indéfini (Rocher, 1968 : 72). Cette éthique n'est pas la simple conséquence du capitalisme comme le croyait Werner Sombart ou le reflet des conditions matérielles sur la superstructure idéale (Weber, 2000 : 79), mais bien plutôt la manifestation d'une forme de rationalité particulière qui a permis paradoxalement « *le développement d'un capitalisme occidental comme recherche systématique du profit* » (Weber, 2000 : 79). Il n'y a pas un lien explicite et immédiat entre les préceptes du protestantisme et les comportements de type capitaliste. Weber insiste sur la distinction entre les intentions subjectives des réformateurs protestants et

les effets non intentionnels de leurs positions religieuses. Ce n'est pas un effet mécanique, ou une simple explication cause-effet, la cause première du développement du capitalisme moderne. Les idées religieuses ne sont ni la cause, ni le simple reflet du système économique (comme Marx le pensait) : *« Nous devons nous affranchir de l'idée qu'il soit possible de déduire la Réforme de certaines transformations économiques dont elle serait la conséquence « historiquement nécessaire ». D'innombrables configurations historique, qui ne se laissent enfermer dans aucune « loi économique », ni même dans quelque perspective économique que ce soit, en l'occurrence des processus purement politiques, contribuèrent à n'en pas douter à assurer la pérennité des Eglises nouvellement constituées. D'un autre côté, on ne saurait prétendre, en vertu d'une thèse absurdemment doctrinaire, que l'« esprit capitaliste » (...) a pu n'être qu'un épiphénomène de certaines influences exercées par la Réforme, ou même que le capitalisme comme système économique est un produit de la Réforme. Le seul fait que certaines formes importantes de commerce capitaliste aient notoirement existé avant la Réforme ruine une fois pour toutes cette hypothèse »* (Weber, 2000 : 151-152).

Au contraire, Weber souligne *« l'incroyable enchevêtrement d'influences réciproques entre les fondements matériels, les formes d'organisation sociale et politique et le contenu spirituel des époques culturelles réformatrices »* (Weber, 2000 : 152). Loin de ramener le protestantisme comme la cause première du capitalisme, Weber cherche des liens ou des prédispositions entre la religion protestante et certains comportements de type capitaliste qui favoriseraient son essor.

Cette religion, Weber la détecte dans le protestantisme calviniste du nom de son fondateur Jean Calvin (1509-1564). Le Calvinisme a été, en effet, *« la force spirituelle »*, le facteur culturel qui a influencé l'attitude des croyants face à la production et a ainsi impulsé de manière unique et singulièrement puissante l'esprit capitaliste en Occident. Autrement dit, la doctrine calviniste, à la fois par sa logique propre et par les réactions psychiques qu'elle a provoquées, a engendré une morale individuelle et économique favorable à des attitudes et des conduites de type capitaliste. Le puritanisme a donc influencé l'essor d'un éthos particulier : *« l'ascétisme protestant agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la jouissance spontanée des richesses et freina la consommation, notamment celle des objets de luxe. En revanche, il eut pour effet psychologique de débarrasser des inhibitions de l'éthique traditionaliste le désir d'acquérir. Il a rompu les chaînes qui entravaient pareille tendance à acquérir, non seulement en la légalisant, mais aussi (...) en la considérant comme directement voulue par Dieu »* (Weber, 2000 : 234). De ce

fait prit naissance un ethos spécifiquement bourgeois du métier considéré comme vocation. A partir des textes de Benjamin Franklin, homme politique américain du XVIII^e siècle, Weber dresse ce qui lui semble, l'idéal type de l'éthos capitaliste. Premièrement, les hommes ont le devoir d'accroître leur capital. Deuxièmement, gagner de l'argent est devenu une « *vocation et un métier* » (*beruf* en Allemand). Le travail est un but en lui-même qui doit s'exercer avec ardeur. Ensuite, cette recherche du gain et du profit à travers le travail doit se faire de manière rationnelle et rigoureuse et ce, notamment, dans le contrôle des dépenses et d'investissement de l'argent et du capital. Enfin, l'homme ne peut se combler que dans la réussite de son devoir et non pas dans la jouissance et l'étalement de ses richesses : « *Gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances spontanées de la vie* » (Weber, 2000 : 51). Le bon capitaliste se doit de réinvestir son capital tout en menant une vie ascétique.

A partir des thèses de Max Weber, des chercheurs ont tenté d'identifier des ethos différents qui expliqueraient le retard de développement des sociétés non-occidentales (voir l'encadré I : *McClelland et la question de motivation*).

Encadré I : McClelland et la question de motivation

À partir de la thèse de Max Weber, il était aisé d'expliquer pourquoi les attitudes des autres populations étaient différentes des bourgeois du XIX^e siècle vis-à-vis de la production en particulier et de l'économie en général. Il y avait de toute évidence un problème de rationalité dans les choix opérés par ces individus. « *Si l'habitant de l'île de Madura (en Indonésie) considère que son taureau vaut dix fois plus que sa vache, ce n'est pas que le premier lui est dix fois plus utile mais qu'il lui permet d'accroître son prestige aux courses de taureaux* » (Grellet, 1985 : 56). Il s'agit là d'un comportement rationnel certes, mais les « *fonctions de préférence* » sont différentes de celles des Occidentaux (caricaturé par l'*homo oeconomicus*). Le problème viendrait donc de la culture qui propose des schèmes de pensée et de comportements inadaptés à la rationalité économique libérale. Psychologue de formation, David McClelland a voulu déceler, dans la motivation des agents économiques, ce qu'il a appelé le « *need for achievement* » qu'on pourrait traduire par le « *besoin d'accomplissement* » ou le « *besoin de réussite* ». Avec une série de tests, le psychologue et son équipe ont isolé et mesuré l'attitude généralisée d'une personne dans toute situation de compétition faisant appel à un niveau d'excellence. La motivation de réussir est alors considérée comme un *trait de personnalité*, qui semble, selon David McClelland, précéder et promouvoir un développement et une modernisation plus rapides (McClelland, 1961). En effet, sur la base de nombreuses enquêtes dans différents pays et à différentes époques historiques, David McClelland formule les conclusions suivantes (Rocher, 1968 : 170-177) :

- 1) Si le besoin de réussite diffère d'une personne à l'autre, elles varient également selon les collectivités : pays, groupes religieux, groupes ethniques, classes sociales, époques historiques ont des degrés différents de motivation de réussite ;
- 2) En analysant le développement économique d'un certain nombre de pays industrialisés, entre 1925 et 1950, McClelland identifie une corrélation entre une forte motivation de réussite (illustrée dans des manuels scolaires) et un essor de la production voire un développement économique plus rapides ;
- 3) l'étude de 45 sociétés archaïques montre également une corrélation entre celles où la motivation de réussite est la plus élevée et l'intensité de l'activité économique ;
- 4) des analyses portant sur différentes époques historiques particulières démontrent qu'une motivation élevée de réussite précède immédiatement une période de développement économique, que la motivation de réussite diminue au moment où le développement économique est à son plus haut niveau et qu'une décroissance de la motivation de réussite entraîne une régression économique⁹ ;
- 5) la motivation de réussite agit donc comme un facteur de développement économique, car elle est un élément fondamental de l'esprit d'entreprise économique qu'on retrouve chez l'entrepreneur aussi bien dans les sociétés socialistes ou communistes que dans les sociétés capitalistes.

Devant ces résultats, le psychologue social se pose évidemment la question suivante : qu'est-ce qui produit une forte motivation de réussite chez certaines personnes et non chez d'autres ? Selon McClelland, si la motivation de réussite est un trait de personnalité, elle est déterminée par certaines conditions sociales favorables au besoin de réussite et non pas des traits héréditaires ou purement psychique. David McClelland en identifie quelques-

⁹ Grèce de 900 à 100 avant JC, l'Empire Inca du Pérou de 800 avant JC à l'an 700 après JC., L'Espagne de l'an 1200 au milieu du XVIII^e siècle, l'Angleterre de 1400 à 1830, les États-Unis de 1800 à 1950.

unes : l'éducation reçue dans la famille, la classe sociale, aspirations fortes à la mobilité sociale et le climat idéologique. Selon Everett Hagen, c'est ce fort besoin de réussite qui anime les agents novateurs capables de briser « *le cercle vicieux* » dans lequel sont enfermées les collectivités défavorisées. Ces innovateurs vont contribuer à l'élaboration et à la diffusion de valeurs et d'une idéologie de développement.

Ainsi les variables psychologiques, en nombre très limités et constituant les éléments clés d'une idéologie moderne sont : le besoin d'accomplissement, une capacité de travail discipliné et l'ouverture au changement accompagnée d'une connaissance de ce qui se passe dans le monde. Selon David Lerner, les individus peuvent être classés comme traditionnels, transitionnels ou modernes. Le passage de l'un à l'autre est le fait de « *personnalités mobiles* » qui ont acquis plus de rationalité et d'empathie (Lerner, 1964). Au final, les comportements culturels des Pays en voie de Développement finiront par s'adapter à la croissance économique. La question est évidemment de savoir comment la libre entreprise peut-elle s'épanouir tant que subsistent des comportements traditionnels peu favorables à la croissance économique. Et comment étendre cette personnalité au reste de la population qui n'a pas l'air motivée à améliorer ses conditions de vie ?

Tout comme Weber, Polanyi reconnaît l'importance de la variable culturelle dans les formes et pratiques économiques et admet avec lui la spécificité du capitalisme moderne. En opposition aux formalistes, il déconstruit le caractère universaliste de l'économie conçue comme l'adéquation de moyens limités pour satisfaire des besoins illimités en proposant une version « *substantiviste* » de l'économie pour laquelle, il est impossible, d'abstraire des lois comparables, parce que l'échange des biens et des services nécessaires à l'existence sont indissociables de tous les autres aspects de vie sociale. La sphère économique est « *encastrée* » dans le social selon sa célèbre formulation.

S'inspirant des travaux anthropologiques disponibles à son époque, notamment ceux de Malinowski, c'est dès 1944 que Polanyi, dans son ouvrage *The Great Transformation*, fait observer que dans de nombreuses sociétés dites « *primitives* », « *les relations sociales de l'homme englobent (...) son économie* » (Polanyi, 1977 : 20). Une telle observation amènera Polanyi à réexaminer la place de l'économie en fonction des sociétés et donc de la définition même de l'économie qui est donc comprise ici en termes de processus visant à assurer la survie et non pas au sens d'économie de moyens à la manière des formalistes : il s'agit de passer « *à propos du terme « économique », de sa signification d' « économie de moyens » à celle d' « économie substantive* » » (ou de « *subsistance* ») (Polanyi, 1983 : 236).

Selon Polanyi, les formalistes commettent l'erreur d'appliquer potentiellement à toute activité la caractéristique d'économique et de la considérer sous le regard de l'économie rationnelle

telle qu'on la voit se déployer sur le marché boursier. Les économistes classiques confondent ainsi deux sens distincts du terme « *économique* » : le sens formel et le sens substantif ; ce qui les pousse à confondre l'économie et l'économie marchande propre aux sociétés modernes.

Pour éviter cette erreur, Polanyi insiste sur l'existence d'interactions sociales institutionnalisées qui assurent la subsistance des êtres humains (*the livelihood of man*) sans laquelle aucune société ne pourrait exister : « *La signification substantielle, en bref, provient de la dépendance patente de l'être humain envers la nature et les autres êtres humains pour assurer sa subsistance. Il survit grâce à une interaction institutionnalisée entre lui et son environnement naturel. L'économie est ce processus qui lui fournit les moyens de satisfaire ses besoins matériels* » (Polanyi, 1977 : 20). Cependant, même en restreignant le terme de « *matériel* » aux besoins des individus, la définition de Polanyi couvre elle aussi un domaine quasi sans limites. Par contre, comme le fait remarquer Philippe Steiner et François Vatin dans leur *Introduction au Traité de Sociologie économique* (Steiner & Vatin, 2009 : 20), cette définition a l'immense avantage de clarifier le fait que l'économie ne peut être réduite à l'économie marchande, même dans nos sociétés modernes qui, pourtant, sont largement dominées par l'institution du marché – tant sous sa forme de représentation sociale que sous sa forme pratique effective. On peut également souligner le fait important que Polanyi reconnaît la diversité des systèmes économiques, et partant, insistait sur la nécessité de limiter les catégories de l'économie classique aux sociétés occidentales modernes. La manière dont les sociétés modernes agencent cette institutionnalisation (marché, monnaie, division du travail, et individualisme) se singularise par son autonomie institutionnelle, ou pour reprendre les termes de Polanyi, par le désencastrement. En dehors de l'Occident, la fonction économique est assumée par des institutions sociales d'une autre nature : la parenté, la politique, la religion. Les rapports « *économiques* » sont alors « *enchâssés* », « *encastrés* » ou « *imbriqués* » (*embedded*), dans d'autres types de rapports, rapports de parenté par exemple. « *En fait, écrit-il, le système économique est une simple fonction de l'organisation sociale* » (Polanyi, 1983 : 79).

Les ethnologues modernes s'accordent, remarque Polanyi, pour reconnaître que ces sociétés se caractérisent par « *l'absence du mobile du gain ; celle du principe du travail rémunéré, celle du principe du moindre effort ; et celle, en particulier, de toute institution séparée et distincte qui soit fondée sur des mobiles économiques* » (Polanyi, 1983 : 76). En effet, dans ces sociétés, le choix et la quantité du travail fourni n'ont pas principalement pour but de

réaliser un gain ; ils servent à acquérir du prestige et à contribuer au bien de la société. On voit ici l'influence de Malinowski pour qui *l'homo oeconomicus* n'existe pas dans ces sociétés car, il n'y a pas de « *conception rationaliste du profit personnel* ». L'homme travaille, « *guidé par des mobiles fort complexes (...) avec des objectifs qui n'ont rien à voir avec la satisfaction de besoins présents ou la réalisation immédiate de projets utilitaires* » (Malinowski, 1963 : 117-118). Sahlins explorera cette différence entre les sociétés modernes et « *primitives* » (voir encadré II, *Marshall Sahlins et la production chez les Kung San !*). Produire une bonne récolte, prendre soin de son bétail ou célébrer un rituel dans les formes prescrites, sont des activités de même type en ce sens qu'elles mettent en branle des forces dont dépendent le présent et l'avenir du groupe. Des gestes qui, pour nous, seraient purement économiques s'inscrivent là-bas dans un contexte de rapports entre individus, entre groupes, entre l'homme et la nature ou le monde surnaturel. Un Mélanésien, obligé par les normes sociales d'entretenir avec ostentation le ménage de sa sœur, ou qui, cherche à prouver, par la taille des ignames produits dans son jardin (au prix de soins patients qui lui eussent permis, avec le même travail, de faire une récolte moins spectaculaire, mais plus abondante), sa bonne entente avec les divinités agricoles, est animé de préoccupations tout à la fois techniques, culturelles, sociales et religieuses.

Encadré II : Marshall Sahlins et la production chez les Kung San !

Dans son célèbre ouvrage, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Marshall Sahlins analyse les systèmes de production des sociétés dites primitives et soutient que leur faible niveau de production provient d'un choix culturel qui favorise le temps consacré aux activités de sociabilité et de loisirs au détriment des heures consacrées au travail (Sahlins, 1976 :13-15). Ces sociétés sont caractérisées par une économie domestique qualifiée d'auto-subsistance, une technologie simple et une faible division du travail fondée surtout sur le sexe et dominée par des relations de parenté, régissant la production et la répartition des biens de consommation.

Loin de dépeindre une société idéale où règnerait une pauvreté heureuse, l'anthropologue américain observe que l'économie primitive s'organise autour de la valeur d'usage (soit la satisfaction qu'un bien apporte à son utilisateur) et non de la valeur d'échange (soit, dans les économies modernes, le prix auquel il s'échange sur le marché). Modelé dans un moule très différent de celui de *l'homo oeconomicus* pour qui la recherche du profit et de l'amélioration des conditions matérielles sont des impératifs culturels, l'homme primitif pourrait produire davantage s'il travaillait plus, mais il n'en voit tout simplement pas la nécessité.

Sahlins, avec son goût connu pour le paradoxe, va jusqu'à qualifier les sociétés de chasseurs-cueilleurs¹⁰ – les « *primitifs* » parmi les « *primitifs* », en quelque sorte (Deliege, 1996) – de seules véritables sociétés d'abondance. Formule quelque peu excessive qui suggère que les chasseurs-collecteurs travaillent peu par jour et ne sont pas obsédés par la rareté, contrairement aux sociétés de marché, parce que les moyens y sont limités mais suffisants pour satisfaire des besoins peu nombreux : adaptation des moyens techniques à un milieu spécifique et aux nécessités du nomadisme, complémentarité homme/femme dans la division du travail et autonomie du couple pour l'exploitation des ressources naturelles, grande confiance dans la prodigalité de la nature et dans les moyens d'y atteindre.

Cependant, il est vrai que la praxis des chasseurs-collecteurs présente quelques handicaps dont les plus notoires sont sans nul doute la recherche de nourriture et la quasi-instantanéité entre la production et la consommation. Raisons pour lesquelles ces sociétés valorisent avant tout la liberté de mouvement, évitant les stocks et maintenant un niveau de production suffisant. Ces déplacements provoquent, chez le chasseur, une conception ascétique de la vie : les objets matériels sont, pour lui, un fardeau et il se contente d'un équipement minimum. Sur le plan démographique, la même contrainte est de rigueur : il faut en effet se débarrasser de tout ce qui n'est pas indispensable. La suppression des vieillards, la pratique de l'infanticide, l'abstinence sexuelle pendant l'allaitement sont autant de réponses aux problèmes de mobilité. Ce mode de production a ainsi des conséquences sur la structure sociale : en l'absence de biens capitalisables, les clans se regroupent en hordes à composition instable, avec des groupes de parenté restreints et pratiquent l'échange de femmes. Contrairement aux sociétés agraires ou modernes, ces tribus sont traversées par des relations quasi égalitaires entre les sexes et entre les groupes.

Au final, le cas des « *peuples primitifs* » permet à Sahlins d'apporter un nouvel éclairage sur les sociétés

¹⁰ Sahlins fait référence ici aux sociétés qui descendraient directement des sociétés paléolithiques telles que les tribus d'autochtones d'Australie, les Indiens d'Amazonie, les Esquimaux ou encore les Bushmens et Pygmées d'Afrique.

modernes et sur la relativité de leurs propres modes de fonctionnement, de leurs valeurs et de leurs schèmes mentaux :

« Bien que richement dotées, les sociétés capitalistes modernes se vouent elles-mêmes à la rareté. L'insuffisance des moyens économiques est le principe premier des peuples les plus riches du monde ! [...] C'est nous, et nous seuls, qui avons été condamnés aux travaux forcés à perpétuité. La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique : la mise en œuvre de moyens rares pour la réalisation de fins sélectives en vue de procurer la plus grande satisfaction possible dans les circonstances données. Et c'est précisément de ces hauteurs quelque peu vertigineuses que nous contemplons dans notre sillage les peuples chasseurs. Mais si l'homme moderne pourvu de tous les avantages de la technologie ne dispose toujours pas du strict nécessaire, quelle chance de s'en tirer aura le sauvage tout nu, avec ses armes chétives, arc et flèches ? Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée. La rareté n'est pas une propriété intrinsèque des moyens techniques. Elle naît du rapport entre moyens et fins » (Sahlins, 1976 : 40-41).

Ce détour lui permet ainsi de découvrir les « sources de l'erreur » des descriptions traditionnelles de l'économie archaïque. Selon lui, la première et la plus importante consiste précisément dans l'ethnocentrisme et préjugés des sociétés modernes qui perçoivent ces sociétés comme un stade sous-développé. On en vient à déduire la structure économique des conditions matérielles : du dénuement absolu, on conclut à une existence aux prises avec des difficultés tout aussi absolues : dépourvues de toutes nos puissantes technologies, elles ne peuvent qu'être condamnées à la famine et à la misère. Baignant dans un univers culturel où l'idée de profit, la concurrence et l'accumulation sont sans limites, nous sommes incapables d'imaginer que d'autres sociétés obéissent à d'autres modèles et nous leur attribuons ainsi nos propres motivations économiques. Pourtant, frustrés par des besoins illimités, c'est bien nous qui sommes condamnés à une précarité matérielle et/ou morale.

Ce que nous enseigne finalement Sahlins, c'est que la notion de besoin n'a pas uniquement un fondement biologique. Les besoins humains diffèrent bien du besoin animal puisqu'il y a investissement de l'objet par une valeur symbolique et sociale. D'ailleurs, dans un même environnement écologique, les sociétés opèrent des choix différents. Il n'existe pas de société où les besoins « primaires » (l'alimentation, l'habillement et l'habitat) - obéissent à des considérations purement « utilitaires » ou « rationnelles ». Ces choix ne sont pas forcément guidés par des disponibilités naturelles et des possibilités techniques mais bien portés par un système de significations culturelles propre à chaque société. En bref, c'est le besoin social (tel qu'interprété par les valeurs sociales et culturelles du moment) qui crée la rareté (sociale) et non l'inverse. Dans un autre ouvrage (Sahlins, 1980), Sahlins montre à l'aide de l'exemple des cuisses de grenouilles que c'est l'ordre symbolique propre à chaque culture qui fait qu'un bien coûte ici très cher et là presque rien, et que cela n'est pas lié à son abondance ou à sa rareté dans la nature. Les notions de « rareté » et de « besoin » sont donc toutes relatives d'une culture à l'autre, autrement dit, nous ne pouvons pas postuler leur universalité. Paradoxalement, on peut être « pauvre » en possédant beaucoup et « riche » en possédant très peu. Il devint dès lors impossible de définir de la même façon les processus et les comportements économiques dans toutes les sociétés.

Polanyi dresse une typologie des différentes économies où il distingue trois principaux types d'économies en partant des formes d'échange et de distribution des biens : la « *réciprocité* », la « *redistribution* » et l'« *échange* » marchand. Dans les premières qui sont majoritairement des sociétés sans classes, les rapports économiques sont symétriques, c'est-à-dire qu'ils se réalisent par le biais des rapports de parenté ou d'autres institutions non spécifiquement économiques. Les secondes, qui caractérisent les sociétés à rangs, à castes ou à classes et soumises à une chefferie ou à un État, sont réglées par des mécanismes de « *redistribution* » c'est-à-dire qu'il existe des mouvements d'appropriation à partir d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur, réalisées dans des formations sociales disposant d'une autorité centrale vers laquelle convergent tributs et prestations diverses émanant des unités de production et dont une partie, soustraction faite, redescend ensuite de l'autorité centrale vers ces dernières (Dupuy, 2001 : 16). Troisièmement, les économies réglées par les mécanismes de l'« *échange* », qui caractérise les sociétés de marché créateur de prix, sont celles où les mouvements ont lieu entre différentes « *mains* » au sein d'un système marchand. Ce sont les économies « *intégrées* » par le fonctionnement d'une institution « *désencastrée* » (*disembedded*) qui fonctionne séparément dans une sphère autonome des autres rapports sociaux (politiques, religieux ou de parenté) (Polanyi & Arensberg, 1975 : 245). Selon Polanyi, ces trois types d'économies ne sont aucunement à considérer comme trois stades d'une évolution linéaire car ils peuvent parfaitement cohabiter au sein d'une même formation sociale et économique.

Comme le souligne Florence Weber, la postérité de cette théorie a produit et encouragé une forme d'occidentalisme dans l'approche de l'économie qui a renforcé le « *Grand Partage* » entre primitifs et civilisés (Weber, 2000). Dupuy soulève pourtant le paradoxe qui se fait jour entre les deux principes de base retenus par Polanyi ; après avoir défini l'économie comme « *l'échange entre l'homme et son environnement naturel et social. Cet échange fournit à l'homme des moyens de satisfaire ses besoins matériels* ». Polanyi opère pourtant un choix de ne retenir que le second terme « *social* » au détriment du premier « *nature* », en ne considérant que la distribution et la circulation des biens et en occultant la production. Partis pris qui sera critiquée par l'anthropologie économique de mouvance marxiste.

En dehors de l'anthropologie, les défenseurs de la théorie de la modernisation de Rostow continue à percevoir la culture comme un obstacle au changement, alors que des théoriciens

ont attribué le dynamisme économique des « *tigres asiatiques* » par exemple aux valeurs confucéennes (Nahavandi, 1996) ou à l'organisation des formes asiatiques de la famille (Ong, 1999). Comment la culture est liée à l'expansion des échanges marchands et de l'argent est un thème qui prend ses racines dans les travaux classiques d'auteurs tels que Georg Simmel ou Thorstein Veblen et demeure une préoccupation majeure des débats au début du XXI^e siècle sur la mondialisation et le rôle de l'imaginaire et du changement social. Les anthropologues et sociologues contemporains se querellent souvent avec les agences de développement qui les emploient ainsi qu'avec les économistes lorsqu'ils analysent les aspects culturels du développement. Ces derniers qui incorporent la variable culture dans leur schéma explicatif ont plus tendance à la considérer comme limitée, homogène et cohérente. Ils tendent à la quantifier en tant que variable dépendante ou indépendante, à la réduire à un facteur discret, isolable qui peut être calculé et comparé à d'autres facteurs (Edelman & Haugerud, 2005 : 30). Les développeurs, quant à eux, demandent des modèles simples qui peuvent traverser les frontières nationales. Dans l'industrie du développement, les non-socio-anthropologues supposent que la culture est statique à moins qu'elle soit influencée par la « *société moderne* » et, faisant écho à la vieille suggestion de Malinowski selon laquelle les anthropologues peuvent aider les colons, l'industrie du développement fait appel à des sociologues ou anthropologues en tant que médiateur culturel (« *culture brokers* ») afin de comprendre et de gérer les facteurs sociaux et culturels (Crewe et Harrison, 1998 : 43)¹¹. Ils sont dès lors appelés à expliquer aux chefs de projets quelles sont les barrières culturelles (telles que l'ignorance, l'irrationalité, ou l'adhérence aveugle aux « traditions ») qui empêchent les populations visées à adopter telles ou telles innovations technologiques. De manière intéressante, les « *bénéficiaires* » de tels projets pourraient également exprimer eux-mêmes des idées similaires sur les barrières culturelles, puisqu'ils reformulent ou recyclent les préjugés et les hypothèses sur les règles culturelles qui déterminent les pratiques. Les « *bénéficiaires* » de l'aide étrangère apprennent rapidement la « *culture* » et le langage des donateurs et des techniciens de projet. Ces derniers qui ignorent ou sous-estiment les innovations, les succès et les expérimentations locales sont convaincus qu'ils sont présents pour combler un manque dans les connaissances et les compétences. Ils s'accompagnent d'experts en sciences sociales pour dépasser cette irrationalité de la culture locale afin de

¹¹ CERNEA M. (1995 : 350) souligne que si l'analyse culturelle en soi est une force de l'anthropologie, on peut objecter aux agences de développement de limiter le rôle des anthropologues à de simples médiateurs culturels dans le développement du tourisme par exemple...alors que leurs compétences sur les questions essentielles d'organisation, de stratification sociale, d'ethnicité et des institutions locales ne sont pas considérées comme indispensables.

convaincre les locaux d'adopter la nouvelle technologie. Cette pratique reste vivace même si des efforts ont été faits pour sensibiliser également les « *développeurs* » à établir des relations à double sens avec les « *bénéficiaires* ».

Reconnaissant les limites de cette pensée sur la culture dans les institutions de développement, la Banque Mondiale a initié au début des années 2000 un forum sur la culture et l'action publique, et a sponsorisé une conférence en 2002 sur le sujet¹² et un livre interdisciplinaire (Rao & Walton, 2004). La Banque commissionna des articles sur la culture et le développement par des anthropologues distingués tels qu'Arjun Appadurai, Mary Douglas, Stephen Gudeman et Keith Hart. Cette nouvelle initiative de la Banque Mondiale montre le besoin de dépasser le concept de « *culture de la pauvreté* » toujours influent, ou l'idée que la culture est un obstacle au développement économique et à la réduction de la pauvreté.

1.3. La critique néo-marxiste : l'importance du mode de production

Ce courant regroupe les noms d'anthropologues français tels que Claude Meillassoux (le précurseur), Maurice Godelier, Pierre-Philippe Rey, Emmanuel Terray ainsi que des anthropologues américains comme Jonathan Friedman et Marshall Sahlins. Ces auteurs ont, chacun de leur côté, rejeté les thèses formalistes et tenter de dépasser la conception substantiviste.

A l'instar de Maurice Godelier, les marxistes ont entretenu une double démarche réflexive en utilisant l'héritage de Marx afin de repenser l'approche anthropologique appliquée aux sociétés non occidentales d'une part, et en utilisant les acquis d'un bon siècle de recherches anthropologiques pour retravailler l'œuvre de Marx d'autre part. Il s'agit *en quelque sorte d'un toilettage épistémologique de la pensée marxiste* (Dupuy, 2001 : 18-19). Pour les anthropologues de cette obédience il s'agit de considérer l'économie à travers la diversité des sociétés en recourant aux concepts élaborés par Marx (mode de production, formation économique et sociale, etc.).

S'inscrivant dans l'objectif de dépasser la conception substantiviste, Maurice Godelier (Godelier, 1973 : 13-142) fait valoir les enseignements de Marx selon lequel il faut partir de

¹² Voir <http://www.cultureandpublication.org> pour des vidéos de la conférence, des essais, des commentaires et divers matériaux ainsi que d'autres références sur le sujet; voir également le site de l'UNESCO sur les questions de Culture et Développement (<http://unesco.org/culture/development/>) .

l'analyse de la production, et non de celle de la circulation des biens, comme l'ont fait Polanyi et Dalton afin de saisir la logique réelle des systèmes économiques. Comme d'ailleurs d'autres marxistes, Godelier s'inspire du célèbre précepte de Marx qui écrivait, en 1859, dans sa préface à sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, « *le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel dans son ensemble* » c'est-à-dire que c'est l'économie qui, en dernière instance, détermine les formes d'organisation sociale, politique, culturelle. L'« *infrastructure* », pour reprendre le vocabulaire marxiste, à savoir les conditions matérielles et les rapports sociaux de production, détermine les formes idéologiques (droit, Etat, croyances) ou « *superstructure* ».

Malgré leurs divergences, les anthropologues néo-marxistes sont unanimes à rejeter l'universalité d'un seul type d'économie et à reconsidérer l'économique à travers la diversité des sociétés en recourant aux concepts élaborés par Marx comme celui de « *mode de production* » et son corollaire de « *formation économique et sociale* ». Le premier se définit se compose, d'une part, des forces productives, leurs degré de développement (combinaison des instruments et forces de travail) ainsi que des rapports sociaux de classes. Godelier le définit comme « [...] *la combinaison, susceptible de se reproduire, des forces productives et des rapports sociaux de production spécifiques qui déterminent la structure et la forme du procès de production et de circulation des biens matériels au sein d'une société historiquement déterminée* » ; En outre, « *comme il est fréquent qu'une société concrète soit organisée sur la base de plusieurs modes de production articulés les uns aux autres d'une manière spécifique, et sous la domination de l'un d'entre eux* », on recourra alors, pour désigner de tels ensembles articulés de modes de production à la notion de « *formation économique et sociale* » (Godelier, 1973 : 18-19). Selon Marx, plusieurs systèmes de production se sont succédés au cours de l'histoire : le communisme primitif, l'esclavagisme, le mode de production asiatique, le féodalisme et enfin le capitalisme : « *Réduits à leurs grandes lignes, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne apparaissent comme des époques progressives de la formation économique de la société. Les rapports de production bourgeois son la dernière forme antagonique du procès social de la production [...]* Avec ce système social, c'est donc la pré-histoire de la société humaine qui se clôt ». (Marx, 1976 : 273-274).

Encadré III : Stephen K.Sanderson et les schémas de production selon les sociétés.

Sans tomber dans les travers du culturalisme qui voudrait que chaque société possède un type d'économie propre, certains auteurs regroupent des grands schémas de production économique selon le type de société. Selon Stephen K. Sanderson, par exemple, il est possible de comparer des modes de production selon le type de société. Il dénombre six types de sociétés avec chacune un mode de production particulier : celle des « chasseurs-cueilleurs », des « sociétés horticoles simples », des « sociétés horticoles intensives », des « sociétés agraires », des « sociétés pastorales » pour les « sociétés précapitalistes » et les « sociétés capitalistes » et « socialistes » pour les « sociétés industrielles » (Sanderson, 1999). Toutes ces sociétés ont des économies, ou moyens d'organiser la production, la distribution, et l'échange de biens et de services. Fondamentalement, il existe deux types d'activités économiques : la production pour l'usage (*production for use*) et la production pour l'échange (*production for exchange*). Bien que ces deux types d'activités existent dans les sociétés « précapitalistes », la production pour l'usage y est clairement dominante contrairement aux sociétés industrielles dans lesquelles la production pour l'échange dépasse et supprime la production pour l'usage. Toutes ces sociétés sont caractérisées par des inégalités sociales, ou des différences entre les individus dans leurs niveaux de prestige et d'influence sociale. De nombreuses sociétés, cependant, vont plus loin que la simple inégalité sociale pour établir des stratifications sociales, ou hiérarchies de groupes sociaux ayant de par leur naissance un accès inégal aux pouvoirs et aux privilèges.

Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, les individus ont généralement un accès égal aux ressources naturelles. L'égalité est renforcée par des normes strictes obligeant les gens à partager et en punissant ceux qui s'y abstraient. Les inégalités dans ce type de sociétés se limitent au prestige ou à l'influence comme celle, par exemple, du chasseur le plus agile et le plus courageux. Dans les sociétés d'horticulteurs simples, il y a également absence de stratification sociale. Nombre d'entre elles sont des exemples de sociétés à rangs, ou celles dont quelques individus se voient accordés un très grand respect. Ces individus, cependant, n'héritent pas leurs positions mais les atteignent grâce à leurs efforts d'entrepreneur. Il faut noter que la supériorité de prestige de ces individus ne se traduit pas en supériorité de pouvoir et de privilège. Une réelle stratification tend à émerger avec les sociétés horticoles complexes. Nombreuses sont ces sociétés qui possèdent des systèmes stratifiés dans lesquels on trouve des groupes inégaux : les chefs, sous-chefs et les gens du commun. Les deux premiers ont un contrôle considérable sur la production et la majorité de la population subit des restrictions quant à l'accès à la propriété et à l'usage de la terre. La stratification sociale atteint des proportions extrêmes dans les sociétés agraires. Les deux classes sociales principales sont les propriétaires terriens et les paysans mais d'autres classes existent également telles que les marchands, les prêtres et les artisans. L'extrême différence de pouvoir et de privilèges entre les classes sociales est accompagnée par des différences tout aussi grandes dans le style de vie et les niveaux de prestige. Tous ces modes de production offrent autant de modèles de productivité différents qu'il est difficile de réduire à des phases successives du développement d'un modèle unique. Là même où certains de ces modèles se sont succédés dans le temps, rien ne prouve qu'il s'agisse d'une évolution graduelle et orientée dans le même sens. L'agriculture en fournit une bonne illustration. Sous plusieurs rapports, elle a représenté un progrès : elle fournit plus de nourriture sur un espace et dans un temps donnés, permet une expansion démographique plus rapide, une population plus dense, des sociétés plus étendues et plus nombreuses. Mais, à

d'autres égards, elle constitue une régression : d'un point de vue qualitatif, elle dégrade le régime alimentaire, limité à quelques produits de grand pouvoir calorique mais moins riches en principes nutritifs ; ses résultats sont moins sûrs, car, en restreignant la gamme des produits alimentaires, elle transforme une mauvaise récolte en désastre. Elle exige plus de labeur et diminue fortement les temps de loisirs ; les inégalités sont plus fortes entre les groupes sociaux mais également entre les hommes et les femmes. D'ailleurs, les horticulteurs savent brûler les champs de plantes sauvages en fin de saison pour obtenir une meilleure collecte l'année suivante ; ils font, près de leurs habitations, des jardins de nourritures favorites avec des spécimens transplantés ; ils créent des habitats originaux constitués par les tas d'ordures, les pistes, les brûlis. Beaucoup des plantes plus tard cultivées préfèrent ces habitats bouleversés et y acquièrent des traits morphologiques désirables : gigantisme, développement des parties comestibles, maturation rapide... Ces peuples sèment aussi accidentellement en récoltant ; ils connaissent les plantes et savent les aider à survivre. Bref, toutes les dispositions mentales et les techniques nécessaires à l'agriculture existent bien dans des sociétés plus « arriérées ». Si les chasseurs-collecteurs ou les horticulteurs, qui en seraient parfaitement capables, ne cultivent pas la terre, c'est parce qu'ils vivent sans nul doute beaucoup mieux sans cela. Il existe en Afrique des chasseurs-collecteurs au courant de l'agriculture par leur fréquentation de voisins qui la pratiquent. Ils refusent de les imiter parce que, selon eux, l'agriculture exige trop de travail et laisse trop peu de loisirs.

L'opposition entre infrastructure et superstructure a donné lieu à de nombreux débats et à des réductions entre les « réalités économiques » par rapport aux structures politiques et symboliques. Pour Marx, il ne fait aucun doute que les premières conditionnent les secondes : « Ainsi, dans la production sociale de leur existence, les humains nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forment la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. Quand on considère ces bouleversements il faut toujours distinguer deux

*ordres de choses. Il y a le bouleversement matériel des conditions de production économique. On doit le constater dans l'esprit de rigueur des sciences naturelles. Mais il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent jusqu'au bout. On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolution d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle, par le conflit qui oppose les forces productives sociales et les rapports de production. » (Marx, 1859, Avant-Propos). On retrouve également cette idée dans *Le Manifeste du Parti Communiste* (1847) : « Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre que les idées, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience change avec tout changement survenu dans leurs conditions de vie, leurs relations sociales, leur existence sociale ? Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante ».*

Même si Marx, dans *Le Capital*, ne semble accorder d'importance qu'aux rapports sociaux de production, il souligne pourtant dans d'autres ouvrages le rôle des représentations sociales, les rêves collectifs et l'importance des identifications imaginaires au cours des révolutions. Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Marx affirme que les chefs jacobins s'identifièrent aux héros de Rome antique tout en reprenant leurs symboles et leur langage. L'imaginaire social est donc bien indispensable à toute action historique et au changement social. Comme le fait remarquer Pierre Ansart (1999 : 270) dans sa définition de l'« imaginaire social »¹³ : « L'histoire sociale est riche de ces situations où un mouvement collectif s'organise en créant un imaginaire dans lequel se confondent des représentations du futur, des symbolisations unifiantes, des définitions des rapports sociaux, des fondements idéologiques, qui participent à la formation d'une identité sociopolitique ».

Dans son ouvrage, *L'idéal et le Matériel* (1984), Godelier revisite cette dualité telle que la voit le marxisme classique. Se basant sur son travail de terrain, il remet en cause l'idée que la réalité économique précède ou détermine forcément les idées et les représentations. Selon lui, les hommes se doivent de penser la société et la nature dans laquelle ils vivent, et toute la sphère de l'idéal ne se ramène pas à celle d'une idéologie constituée a posteriori pour masquer la réalité des rapports sociaux. Autrement dit, les idées construisent le monde humain autant

¹³ Voir également BARTHES R. (1957), CASTORIADIS C. (1975) et DURANT G. (1969).

qu'elles en masquent la vraie nature et les rapports sociaux qui la constituent. Il s'agit là d'une remarque essentielle qui apparaît, très probablement, comme l'un des apports fondamentaux de Godelier dans le domaine de l'analyse économique des autres sociétés. Les êtres humains, contrairement aux autres animaux sociaux, ne vivent pas uniquement en société, ils produisent de la société en s'appropriant et en transformant la nature. Ce faisant, ils trouvent la capacité à fabriquer de l'histoire, l'Histoire. Pour s'approprier l'environnement qui l'entoure, l'être humain invente des moyens matériels et idéels qui lui permet d'exploiter les éléments de la nature en fonction à ses besoins. Mais ceci implique la mise en œuvre de rapports sociaux de production. Quel est, dès lors, le poids des réalités matérielles, celles de la nature extérieure à l'être humain, et quel est le rôle de la pensée dans la production des rapports sociaux ?

Selon Godelier, la part idéelle de tout rapport social n'est pas seulement le reflet plus ou moins déformé de ce rapport dans la pensée, mais l'une des conditions mêmes de sa naissance, condition qui devient un élément de sa structure interne. Cependant, contrairement au sens généralement admis, c'est, non pas la violence exercée par ceux qui dominent la société (ordres, castes ou classes), mais le consentement de la part des dominés qui est l'élément le plus déterminant. L'évolution de la société ne peut se faire qu'en modifiant le mécanisme de partage de ces représentations.

1.4. Ethnographie économique contemporaine et nouvelles sociologies économiques

La confrontation des points de vue formalistes, substantivistes et marxistes a marqué l'histoire de la pensée économique. Elle s'est en outre doublée d'une division du travail scientifique selon lequel l'anthropologie se réservait l'étude des sociétés traditionnelles et froides, l'économie l'étude de la sphère économique des sociétés occidentales et la sociologie, le reste des phénomènes sociaux (Dufuy et Weber, 2007 : 17). En effet, les divisions disciplinaires ont été fondées sur une double division du monde opposée et hostile. En Occident, la sphère économique était générée par un principe et des lois propres, distinctes des autres faits sociaux qui relevaient d'autres domaines (politique, religieux, social, etc.). Le sociologue américain, Talcott Parsons, avait cantonné la sphère économique, considérée comme autonome et dans laquelle régnaient la rationalité économique, l'argent et l'intérêt, à la science économique, et avait réservé l'étude des autres sphères des sociétés occidentales caractérisés par la sociabilité, la solidarité, mais aussi les conflits sociaux et les rapports de force symbolique à la sociologie.

L'anthropologie se réservait quant à elle le monopole des sociétés dites « *exotiques* » ou les pratiques économiques n'étaient pas dissociées des autres registres du social, l'économie était toujours encadrée dans le social. Clivage qualifié rétrospectivement de « *Grand Partage* » (Latour, 1988) entre les sociétés occidentales (*the West*) et toutes les autres (*the Rest*).

La lutte est aussi âpre entre les économistes et les sociologues. Comme nous l'avons déjà évoqué, des économistes, dès le début des années 1960 (Gautié, 2004), se sont mis à étudier l'ensemble des phénomènes sociaux qui relevaient directement ou non de la sphère économique (économie de la famille, économie du crime, économie de la santé...) avec les outils qui leur étaient propres. La réponse des sociologues sera, à partir notamment du travail de Mark Granovetter (1985) et du lancement du courant de la « *new economic sociology* », de montrer que même au cœur des pratiques économiques marchandes, les logiques sociales étaient des plus structurantes. Il s'agissait de démontrer à l'aide des outils sociologiques que la sphère économique ne fonctionnait pas si différemment des faits sociaux, que les rapports interpersonnels, les réseaux et les rapports de pouvoir par exemple expliquaient nombres de phénomènes économiques.

L'école anti-utilitariste française, le MAUSS, va, par un retour à la théorie générale, s'attaquer aux fondements même de l'économie classique (néo-classique), et dans le même temps critiquer la « *new economic sociology* » comme spécialisée dans l'analyse de l'encastrement des marchés. Pour Alain Caillé, ce courant, dont il ne conteste néanmoins pas l'intérêt, considère somme toute qu'il n'y a pas de différences de natures entre les économies traditionnelles et l'économie moderne, mais seulement des différences de degré d'encastrement (Caillé dans Steiner & Vatin, 2009 : 90). L'ambition du MAUSS est de s'attaquer au contraire à la « *nature de l'économie* » et de formuler et d'appliquer le paradigme du don comme une alternative au paradigme utilitariste, en cherchant à montrer combien la logique « *donner-recevoir-rendre* » est bien plus explicative que celle l'*homo oeconomicus*.

Cette lutte comporte cependant le risque d'un développement de théories réductionnistes, que Viviana Zelizer appelle les théories du *Nothing But* (« rien d'autre que ») (Zelizer, 2005), soit le risque que des économistes ne voient que dans les comportements sociaux « *rien d'autre que* » la maximisation individuelle ou une rationalité sans faille et inversement ; que des sociologues ne voient dans les comportements économiques « *rien d'autre que* » des relations

inter-personnelles, des dimensions culturelles, des relations de pouvoir ou des expressions de la logique du don.

Pour notre part, nous sommes plutôt enclins à penser qu'il n'existe pas un principe explicatif unique et un prisme monologique de compréhension ou d'explication du comportement humain. Déjà par notre formation et notre expérience professionnelle dans le développement, nous essayons de faire dialoguer différentes disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie ou l'économie et même l'histoire. En premier lieu, cela implique de récuser la division du travail scientifique qui continuerait à réserver l'étude des sociétés froides et traditionnelles à l'anthropologie et celles de la modernité occidentale à la sociologie, à l'économie et à la science politique. La décolonisation, la disparition annoncées des sociétés traditionnelles et la globalisation ont certainement sonné le glas à des frontières aussi rigides entre les disciplines. Comme l'affirme Fusulier (2006), que ce soit au niveau des terrains de recherche, des approches et des méthodes, les frontières entre les disciplines sociologiques et anthropologiques « *sont pour le moins poreuses, pour ne pas dire vaporeuses* ». En effet, les sociologues et économistes ont fait preuve de leur capacité à travailler sur des sociétés qui n'étaient pas les leurs et inversement, les anthropologues se sont penchés sur des phénomènes de leur propre société moderne et de leurs transformations.

Dans ce sillon, l'anthropologie prospective développée à l'Université Catholique de Louvain a quant à elle tenté de dépasser les « *cloisonnements académico-administratifs* » (Doutreloux, 2001 : 8) et s'ouvrir à d'autres horizons afin de s'enrichir : « *Les frontières disciplinaires traditionnelles disparaissent pourtant peu à peu. Les objets d'étude sont progressivement les mêmes* » (Reyniers & Servais, 2001 : 49). Cette anthropologie articule « *la description (la monographie) et la reconnaissance de la singularité* » afin de proposer une « *généralisation relative et raisonnée de ses résultats* ». Elle défend donc l'idée que la « *mondialisation ne mène pas ipso facto vers une mise en scène unique du social* ». La diversité demeure et des résistances y veillent pour sauver leur identité et leur culture. « *Sous cet angle, la réalité effective d'un univers global est toujours locale et renvoie à la capacité que possèdent les groupes de population de s'inventer des modalités inédites "d'être au monde"* » (Laurent, 2001 : 104). Cette nouvelle anthropologie se doit donc de rendre compte, de traduire et d'interpréter toujours en conservant le « *regard éloigné* » et de décrire « *la cohérence propre, à la fois locale et globale, de "sous-groupes" bien définis, qu'ils soient ou non aux prises avec les effets de la globalisation* » (Laurent, 2001 : 105).

En toile de fond, nous trouvons une contestation des concepts même de modernité occidentale et de modernisation : toutes les sociétés sont prises dans l'histoire, qu'elles soient occidentales ou autres. Jacques Lombard annonce quant à lui, « *la mort du primitif* » pour insister sur la disparition du concept suite aux nombreuses études menées dans les contrées non-occidentales qui ont révélé la complexité et la richesse culturelle (Lombard, 2004 : 8)¹⁴. Les concepts des uns sont applicables chez les autres : le concept du « *don* » qui a assuré l'unité de l'anthropologie économique et qui a émergé suite aux grandes recherches ethnographiques conduites dans l'immense univers des sociétés « *primitives* » et qui a été repris par le MAUSS pour l'appliquer aux sociétés modernes en est aussi une parfaite illustration. La question posée par la nouvelle sociologie économique de l'encastrement de l'économie dans la société marchande en est une autre.

Un autre concept important mais qui est tout aussi instable est celui de développement. Est-il un idéal, un futur vers lequel les institutions et les individus se projettent et tentent d'atteindre ? Ou un mythe destructif, un chapitre insidieux, remplis d'échecs dans l'histoire de la modernité occidentale (Escobar, 1995) ? Conventionnellement, le « *développement* » connote les améliorations dans le bien-être, la qualité de vie et les opportunités. Il se réfère également aux processus historiques d'industrialisation, de modernisation ou de globalisation. Il est une stratégie de légitimité pour les Etats et son ambiguïté confond à la fois le droit des citoyens et le contrôle des Etats (Cooper & Packard, 1997). Une vision du développement comme l'amélioration du bien-être, spécialement dans les anciennes colonies, a graduellement remplacé les mesures économiques unidimensionnelles que les économistes néoclassiques défendaient, telles que la croissance du PIB¹⁵. Influencé par des auteurs tels qu'Amartya Sen, le Programme des Nations Unies pour le Développement (UNDP) créa l'Index de Développement Humain qui combine des indicateurs de santé, d'espérance de vie, d'éducation, de participation politique et d'accès aux ressources (UNDP, 2001 : 14). A la même époque, de plus en plus d'auteurs et d'activistes locaux, certains d'entre-eux influencés

¹⁴ Mais on peut également prendre « *la mort du primitif* » au premier degré tant il est vrai que de nombreuses sociétés « *primitives* » subissent aujourd'hui les conséquences de la globalisation : l'exploitation forestière en Amazonie, la prospection minière en Afrique Centrale détruisent l'habitat naturel des Amérindiens et des Pygmées respectivement. Les barrages hydro-électriques dans le Nord-Canada agressent le mode de vie des Inuit. Dans de nombreuses régions du monde, des peuples nomades (Tsiganes, Beloutch, Touaregs, etc.) sont perpétuellement agressés par des Etats qui les obligent à se sédentariser. Cf. le site <http://www.survivalfrance.org/> pour la défense des droits politiques et fonciers des minorités à travers le monde.

¹⁵ Les objectifs sociaux (plutôt qu'économiques) du développement ont été soulignés lors du Premier Sommet Mondial pour le Développement Social à Copenhague en 1995. Ils incluent notamment la réduction de la pauvreté, l'éducation et l'alphabétisme, le genre, l'identité culturelle, l'environnement durable. Voir aussi SEN A. (1999), *Development as Freedom*. New-York : Alfred A.Knopf.

par la conception du pouvoir de Michel Foucault, ont rejeté l'incontestable désirabilité du « *développement* » qu'ils perçoivent comme un processus destructeur et un discours servant les intérêts de bureaucrates et des « *développeurs* » qui enferment les pauvres dans un cercle vicieux de pauvreté, de passivité et de misère¹⁶. Certains de ces auteurs imaginent une ère « *post-développement* » dans laquelle les connaissances indigènes et communautaires deviennent un réservoir d'alternatives créatives de développement (par exemple : Esteva, 1988 ; Escobar, 1995 ; Rahnema, 1997). Les alternatives au développement impliquent « *l'abandon de tout le champ épistémologique et politique du développement de l'après-guerre* » (Escobar, 1991 : 675). D'autres préfèrent des développements alternatifs (contrairement aux alternatives au développement) et préconisent des réformes dans l'appareil existant du développement (Crewe et Harrison, 1998 ; Little et Painter, 1995 ; Nolan, 2002). Les auteurs dans les deux camps ont comme point en commun de célébrer le « *local* », « *l'indigène* », la culture « *traditionnelle* » et « *communautaire* », ce qui contraste fortement avec la pensée du développement qui a prévalu pendant le demi-siècle précédent. La majorité des analystes s'accordent également sur le fait que presque tous les projets de développement ont échoué¹⁷. Au demeurant, une croyance dans le progrès (une capacité à améliorer les conditions d'existence) persiste parmi les supporters de ces trois positions : « *développement* », « *développement alternatifs* » et « *post-développement* » (Rist, 1996).

Quels types de croyance au progrès motivent les pratiques et les théories du développement ? La téléologie historique qui les sous-tend inclut un changement présumé de la parenté au contrat, de l'agriculture à l'industrie, des règles personnelles à celles rationnelles ou bureaucratiques, de la subsistance à l'accumulation du capital et de la consommation de masse, de la tradition à la modernité, de la pauvreté à la prospérité. En lisant des auteurs comme Adam Smith, Max Weber, Whitman Rostow, Immanuel Wallerstein, etc., nous pouvons constater des raccourcis explicatifs de l'histoire humaine dans laquelle la fin ou le processus en soi est décrit pour concorder à un modèle conçu au préalable. Les débats du développement au XXe et XXIe siècle, par exemple, analysent la façon dont les sociétés suivent la même trajectoire vers plus d'accumulation et de bien-être ou, alternativement, si la

¹⁶ Il existe, cependant, des différences importantes entre les auteurs qui s'inspirent de Foucault. FERGUSON J. (1990, 1999) et ESCOBAR A. (1995), par exemple, arrivent à des conclusions différentes à propos du pouvoir du développement et ses implications pour un changement progressif. Sur les limites des approches foucauldienne et poststructuraliste du développement voir AGRAWAL A. (1996) et SIVARAMAKRISHNAN K. et AGRAWAL A. (2003).

¹⁷ Cependant, les échecs du développement semblent surreprésentés dans la littérature contrairement aux petits projets qui ont des succès positifs mais modestes.

prospérité dans certains endroits ou parmi certains groupes sociaux est corrélée à la pauvreté dans d'autres endroits ou dans d'autres groupes sociaux. Similairement, la notion d'une trajectoire unique de développement implique que l'histoire, plutôt qu'être le résultat de la lutte des classes, mais incluant des conflits très localisés est simplement une *deus ex machina*, dans laquelle la culture et le processus politique ne jouent aucun rôle.

Cette conjoncture nous paraît propice à une avancée, certes incertaine et encore insuffisamment construite, dans une approche à caractère socio-anthropologique qui compose avec les acquis de la tradition sociologique et ceux de la tradition anthropologique afin de poser un regard complexe sur des réalités humaines complexes. Conjoncture qui permet aussi une ouverture à une forme d'éclectisme raisonné évitant l'écueil d'un enfermement dans un cadre théorique ou un paradigme dont la prétention est de produire l'explication première de l'agir humain.

Encadré IV : Trois phases historiques du développement.

Nous décrivons ici trois phases historiques simplement pour signaler quelques points de références lorsque nous abordons la question de développement (Cooper & Packard, 1997 ; Cowen & Shenton, 1996 ; Larrain, 1989 ; Rist, 1996).

Les notions de développement apparaissent à la fin du XVIII^e siècle, avec l'émergence du capitalisme industriel, qui « *pour la première fois permet aux forces productives de faire une avance spectaculaire* » laissant ainsi les individus imaginer un progrès matériel conséquent (Larrain, 1989 : 1). Le développement à la fin XVIII^e et au XIX^e siècle en Europe « *était censé construire un ordre nouveau à partir du désordre qu'engendrèrent la rapide migration urbaine, la pauvreté et le chômage* » (Cowen & Shenton, 1996 : 5). La première phase de la pensée du développement inclut les tentatives de compréhension de l'émergence du capitalisme au XV et XVI^e siècles, ainsi que les changements importants associés avec l'émergence du capitalisme industriel à la fin du XVIII^e siècle. Ces transformations ont inspiré les téléologies avec les conceptions d' « *histoire universelle* », incluant les Lumières, et les notions hégéliennes et marxistes du progrès. En effet, le développement était perçu par certains (comme Comte) à la fin du XIX^e siècle comme « *conséquences néfastes du progrès* » (Cowen & Shenton, 1996 : 7), même si pour beaucoup à cette époque « *l'idée de développement fournissait un moyen de conter l'histoire mondiale, mais pas nécessairement un moyen rationnel pour agir sur cette histoire* » (Cooper & Packard, 1997 : 7).

La seconde période vit l'émergence, dans les années 1950, de théories du développement plus restreintes tentant d'expliquer « *comment les colonies de la Grande Bretagne, de la France, du Portugal, et d'autres pouvoirs Européens, colonies comprenant environ 28% de la population mondiale, pourraient être transformées et être plus productives à l'approche des décolonisations* » (Leys, 1996 : 5). Les termes « *développement* » et « *sous-développement* » furent inventés bien avant la Seconde Guerre mondiale (même si leur visibilité fut à présent plus significative et leur signification se modifièrent) et ne furent pas originellement perçu comme faisant « *partie d'un nouveau projet impérial pour le 'Tiers-monde' colonial et post-colonial* » (Cower and Shenton, 1996 : 366).

Un moment clé de cette seconde période fut l'établissement des institutions financières de Bretton Woods (Le Fond Monétaire International et la Banque Mondiale), accompagné d'un système de change fixe, la limitation des mouvements des capitaux à travers les frontières nationales, et l'institutionnalisation de plans économiques nationaux pour promouvoir la croissance. L'idée de développement ici fut fortement influencée par John Maynard Keynes, le chef de la délégation britannique à la Conférence de Bretton Woods et un défenseur des dépenses publiques comme moteur de la croissance et de l'emploi. Cette approche du développement soulignait la centralité de la souveraineté des Etats et des gouvernements nationaux qui s'engagèrent à améliorer les conditions matérielles de leurs citoyens. Les institutions financières et de gouvernance supranationale (Banque Mondiale, FMI et ONU) devaient appuyer les Etats dans leur quête de développement. Avant 1980, l'Etat était encouragé à intervenir dans l'économie, en contrôlant par exemple les taux de change, en subsidiant les investissements et la consommation, ou en construisant des méga-projets telles que des centrales

hydroélectriques, des autoroutes ou des facilités portuaires.

Le développement prit donc une nouvelle visibilité en tant que moyen pour réduire la pauvreté mondiale après la conférence de Bretton Woods et la fin de la Seconde Guerre mondiale, et tout particulièrement après le discours d'investiture de Harry Truman en 1949, qui proposa d'utiliser l'expertise scientifique et technologique des Etats-Unis pour stimuler la croissance et élever les conditions de vie des « *pays sous-développés* »¹⁸. Les théoriciens et les politiciens repensent les relations inégales entre les nations riches et pauvres et le rêve du développement « *colonise la réalité* » (Escobar, 1995 : 5). Une nouvelle génération de technocrates considèrent de plus en plus la réduction de la pauvreté non pas comme le résultat de « *processus auto-régulateur de croissance économique ou de changement social* » mais une action concertée par les nations riches et pauvres travaillant en coopération avec les nouvelles agences de développement international et les institutions financières (Cooper & Packard, 1997 : 1). Dans son étude, l'anthropologue James Ferguson (1990), décrit ces institutions de développement comme des « *machines anti-politiques* » qui peuvent uniquement traiter les problèmes de développement en des termes techniques et managériaux, apolitiques et a-historiques, déguisant les questions profondes de politique dans les interventions des programmes d'agriculture, de santé et d'éducation.

Une troisième phase commence dans les années 1970 avec la faillite du contrôle des institutions de Bretton Woods sur les mouvements des capitaux (et en conséquence, une capacité des Etats s'affaiblissant à promouvoir le développement national), la fin de la convertibilité du dollar par rapport à l'or et toute une série de politiques économiques néolibérales mises en place à la fin des années 1970 et 1980 (Korten, 2001 : 78), c'est-à-dire des doctrines ou politiques qui accordent non pas à l'Etat mais au marché le rôle principal pour résoudre les problèmes économiques.

Dans les années 1970, la Banque Mondiale, sous la direction de Robert McNamara, modifie son intervention de croissance économique aux questions de pauvreté et d'équité. Cependant, l'augmentation des prix du pétrole, l'augmentation des taux d'intérêts et des croissances économiques plus faibles forcent de nombreux pays pauvres, particulièrement en Amérique Latine et en Afrique à devoir gérer des fardeaux de plus en plus importants de leur dette alors qu'en Asie, émergent les Nouveaux Pays Industrialisés (NPI) dont les « *tigres asiatiques* » que sont Taiwan, la Corée du Sud, Singapour et Hong Kong. Cette croissance rapide fut attribuée à des politiques de libre-échange, et parfois de « *culture confucéenne* », mais plus tard, il fut reconnu comme le résultat de subsides de l'Etat et de protectionnisme, des réformes agraires radicales qui ont contribué à créer une classe moyenne prospère, ainsi que des concessions des Etats-Unis motivés par des intérêts géo-politiques (Castells, 2000 : 256-299). Il est à noter que ces pays reçurent très peu de prêts des institutions financières internationales et d'aide internationale.

Durant les années 1980 et 1990, la Banque Mondiale et le FMI ont promu un ensemble de réformes, appelés Politiques d'Ajustement Structurel, dans ces pays endettés destinées à minimiser le rôle de l'Etat dans

¹⁸ Selon certains auteurs, tels que ESTEVA G. (1988) et ESCOBAR A. (1995), le discours d'investiture de Truman marque l'invention du concept de « *sous-développement* » et le moment fondateur d'un système d'aide au développement.

l'économie, à réduire les dépenses publiques dans les services sociaux (éducation et santé), à libéraliser le commerce, à dévaluer la monnaie, à privatiser les compagnies étatiques, et à déréguler les marchés financiers et de l'emploi. La logique de ces politiques provient du « *rapport Berg* » de 1981 sur le développement en Afrique (World Bank, 1981).

Dans les années 1990, cependant, la Banque Mondiale modifie ces Politiques d'Ajustement Structurel. Les problèmes de dette continus obligent la Banque à développer des programmes d'investissement social ciblant les secteurs ayant souffert fortement des Ajustements Structurels, ainsi que des programmes d'allègement de la dette pour les nations qu'on nomme désormais de « *Pays Pauvres Très Endettés* » et qu'on trouve pour la plupart en Afrique. Ce changement reflète en partie le début d'un éclatement du « *Consensus de Washington* », l'orthodoxie néolibérale qui avait dominé les institutions financières internationales et de nombreux gouvernements des pays en développement. L'initiative des pays du G7 en 1996 en faveur des Pays Pauvres Très Endettés, la crise financière asiatique de 1997 ainsi que le nombre croissant de critiques sur l'orthodoxie néolibérale (dont Stiglitz) ont tous contribué à ce changement.

Seulement en trois décades, l'ambition des objectifs du développement s'est très fort amenuisée. Dans les années 1960, la notion, associée à la pensée de W.W.Rostow, visait à rattraper les niveaux de consommation des pays industrialisés, au début des années 1970, il s'agissait de trouver des moyens de redistribuer la croissance, à la fin des années 1970, les programmes étaient conçus pour subvenir aux besoins basiques des pauvres, dans les années 1980, l'austérité fiscale sous les Programmes d'Ajustement Structurel ont quant à eux sacrifiés les besoins basiques des pauvres (Leys, 1996 : 26). A la fin des années 1980, Leys (1996 : 26) affirme que les « *théories du développement* » sont en crise (« *deep trouble* ») et que « *l'unique politique de développement qui fut officiellement approuvée était de ne pas en avoir une, afin de laisser le marché distribuer les ressources, et non l'Etat* ». L'idée de l'universalité d'un marché libre fut à partir de la fin des années 1980 prédominante dans le monde du développement. Certains économistes innovateurs, telles que Ilene Grabel et Ha-Joon Chang (2004) affirme que les architectes du Consensus de Washington n'ont toujours pas atteint une position post-néolibérale. Au contraire, Grabel et Chang suggèrent que des économistes tels que Williamson (qui inventa le terme de Consensus de Washington) tente de sauver le Consensus de Washington en modifiant quelques prescriptions importantes des politiques (par exemple, en reconnaissant que la libéralisation de la circulation du capital peut engendrer une crise financière). L'ouvrage de Grabel et Chang, *Reclaiming Development*, réfute le mythe sur le développement néolibéral qui promouvrait la croissance économique et qui serait responsable du succès historique des nations prospères. Ils réfutent également l'idée que les nations les plus pauvres doivent converger vers un modèle unique économique (le modèle politique anglo-saxon est applicable universellement) mais que le modèle Est-Asiatique ne peut pas être répliqué (DeMartino, 2000 et ILO, 2004).

1.5. Vers une approche socio-anthropologique

En quoi cette discussion théorique peut nous guider pour répondre aux deux questions qui ont été posée dès le départ : comment des populations pauvres parviennent-elles à accumuler tant de richesses en si peu de temps afin d'organiser des cérémonies funéraires alors que d'habitude elles arrivent à peine à nourrir leurs membres? Et deuxièmement, pourquoi des populations vivant sous le seuil de pauvreté dépensent-elles le peu qu'elles arrivent à accumuler pour des morts qui, par définition, ne reviendront pas?

Il nous paraît tout d'abord utile de ne pas trancher *a priori* quant à savoir si telle ou telle école à raison ou tort : nous y voyons d'ailleurs en chacune une parcelle de vérité. Autrement dit, notre préoccupation étant surtout de contribuer à la compréhension d'un phénomène empirique, nous sommes enclin à considérer que le débat scientifique livre des clés de lecture, à certains égards contradictoires mais à d'autres complémentaires. Par exemple, il nous paraît difficile de prendre position sur la plus grande pertinence de la fiction de l'*homo sociologicus* de la tradition sociologique par rapport à l'*homo oeconomicus* de l'économie orthodoxe ou encore de l'*homo donator* que propose le MAUSS. Nous reconnaissons bien entendu l'importance du débat contradictoire qui pousse des « *chefs de file* » à aller au plus loin de l'argumentation pour chercher à démontrer la suprématie de leur modèle sur celui de l'adversaire intellectuel et scientifique. A notre niveau, nous pensons que c'est dans l'analyse concrète de données empiriques que ces potentialités et registres de l'action humaine se révèlent ou révèlent l'importance que représente différentes formes de rationalités qui sont mises en discours, en acte et en forme.

Cela dit, nous inscrivant pour partie dans la vaine de la conception polanyienne, nous posons clairement la question de l'encastrement des pratiques économiques. Cet encastrement peut-être lu de différentes manières.

En effet, si nous reprenons la typologie néo-évolutionniste de Sanderson (1999), nous pouvons affirmer sans trop de risques que la société merina correspond à un mode de production agraire, avec structurellement des rapports sociaux d'appropriation d'un surplus par une classe ou strate sociale spécifique. Il convient de ce fait d'être attentif aux moyens de production, aux formes d'échange économique et à la consommation tout en tenant compte de la structure sociale et des rapports sociaux.

Sauf à estimer qu'une approche structurelle représente l'explication en dernière instance, ce qui est peut-être vrai d'ailleurs, l'encastrement ne peut faire l'impasse sur le sens que les acteurs donnent à leur pratique. A cet égard les enseignements de Max Weber sont fondamentaux. Le type de conduite économique qui constitue l'ethos d'une forme d'économie doit être resitué dans son contexte socio-historique et culturel. Dans ce contexte, le « *besoin d'accomplissement* » cher à Mc Clelland (1961) varie selon les collectivités. Sahlins va plus loin et ajoute que les besoins varient selon les types de sociétés. La motivation, qui est au cœur de l'activité économique, diffère selon les sociétés et pourrait expliquer en partie pourquoi le paysan malgache qualifié de pauvre s'embarque dans des cérémonies post-mortuaires très onéreuses. Cette motivation ou rationalité diffère selon les sphères d'activités ou les registres d'action.

Loin d'être étanche, ces registres sont liés ou connectés les uns aux autres. Il y a un foisonnement ou une pluralité de comportements humains qui oscillent entre différents pôles de rationalité selon les moments et les situations. Même parmi les peuples qui ont été qualifiés de « *primitif* », il existe des sociétés que ce soit en Amérique du Nord, en Mélanésie ou en Micronésie, dont les membres sont assoiffés de richesses telles des parures ou monnaies de coquillage, des objets en pierre taillée sans usage pratique, des tissus ou nattes, des plaques de cuivre ornementales, ou bien des porcs. Ils calculent, spéculent, prêtent, empruntent à intérêt tels de vrais *businessman*. Cependant, Polanyi nous mettait en garde, en affirmant que si ces gestes, qui pour nous, seraient purement économiques peuvent s'inscrire là-bas dans des cadres d'action implicites et qui se cristallisent dans les manières de faire suffisamment routinières pour qu'on n'y prête attention. C'est en partant des études des pratiques et des cadres d'interactions que l'on pourra comprendre les raisonnements des individus. Il s'agit donc d'une approche transversale qui suppose de prendre en compte la totalité de l'édifice social, pour aller rechercher tant au niveau micro avec les motivations et macro avec des institutions et des rapports sociaux, qui en apparence n'ont parfois rien de strictement « *économique* », des formes de production et de répartition des biens assurant la base matérielle nécessaire à toute vie en société. L'introduction d'autres sphères que celle de l'économie (politique, sociale et culturelle) nous permettrait de s'ouvrir aux logiques économiques indigènes. En organisant des cérémonies en l'honneur des ancêtres, on peut émettre l'hypothèse que les pratiques économiques (définies sommairement par la production, dans ses différentes formes, par la répartition ou la distribution, puis par la consommation) ont pour finalité de s'engager dans des transactions avec les morts et d'assurer ce faisant une

reconnaissance sociale. Ces transactions, ne pouvant s'effectuer à travers de l'argent, doivent être dominées par un jeu perpétuel du donnant-donnant, que toute cérémonie s'accompagne du don d'objets (nourriture et autres) de la part des descendants suivi d'un contre-don (bénédictions) de la part des ancêtres. On suppose également que cet échange réciproque prendra un caractère non seulement cérémoniel mais également ostentatoire : chaque homme plaçant son honneur et son prestige dans sa capacité à produire et dans sa générosité à distribuer.

La dimension symbolique, souvent ignorée dans les analyses de l'économie rurale malgache des organisations de développement, devient alors ici fondamentale pour comprendre le sens des pratiques des paysans. Outre l'aspect religieux, les motivations économico-symboliques font l'objet d'une régulation sociale étroite et donc doivent être comprises comme se rapportant au groupe : elles combinent à la fois des stratégies d'intégration à un groupe d'appartenance et signes de distinction sociale avec le souci de prestige d'un statut social. Les pratiques sont reliées et articulées entre elles et c'est pour cela qu'elles font sens pour l'indigène. Argument qui permet, au moins partiellement de dédouaner cette approche l'accusation d'ethnocentrisme et de rendre l'esprit du phénomène. En faire l'économie risquerait de rendre impossible la compréhension du fonctionnement de la machine sociale en termes purement économiques. On peut, dès lors, émettre l'hypothèse que le *famadihana*, est un « *phénomène social total* » au sens maussien (Mauss, 1950) du terme qui exprimerait à la fois et d'un seul coup toutes sortes d'institutions : religieuses, morales, politiques, sociales, esthétiques et économiques. Ces dernières supposant des formes particulières de production, de distribution et de consommation. Ce fait social mettrait en branle la totalité de la société et de ses institutions. Il s'agit ici pour nous d'un moyen méthodologique privilégié pour saisir à certains moments, tout aussi privilégiés, la structure d'ensemble de cette société.

Encadré V : Le phénomène social total selon Marcel Mauss.

Mauss qualifie le système de don, dont le Potlach étudié par Boas et la Kula étudiée par Malinowski de phénomène social total qui se définit comme « *totalité dynamique dans laquelle s'expriment conjointement tous les aspects de la vie collective et psychique* » (Van Campenhoudt, 2001). Par ce concept, Mauss signifie que toutes les institutions d'une société s'y expriment :

« Dans ces phénomènes sociaux « totaux », (...) s'expriment à la fois et d'un seul coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions ». (Mauss, 1950 : 147).

Les institutions religieuses s'y expriment à travers le culte des Dieux et des ancêtres, les cérémonies chamaniques, les totems et les mythes. Les institutions juridiques s'expriment sous les différents contrats conclus entre les tribus et les clans lors de ces cérémonies. Les institutions morales résident dans l'ensemble des valeurs et des normes auxquelles les échanges obéissent. L'économie du don fait référence à la transaction des biens et des services. L'aspect esthétique se dévoile avec les tenues vestimentaires, les danses et les chants lors des festins et cérémonies. Il est aussi un phénomène de morphologie sociale car c'est un phénomène collectif qui met en branle la société globale et lie différentes composantes de la société.

Mauss précise que les phénomènes sociaux totaux sont « (...) *plus que des thèmes, plus que des éléments d'institutions, plus que des institutions complexes, plus même que des systèmes d'institutions divisés par exemple en religion, droit, économie, etc. Ce sont des « tous », des systèmes sociaux entiers (...)* ». Les phénomènes sociaux totaux se caractérisent par son dynamisme, ils ne sont pas « *dans un état statique ou plutôt cadavérique (...). C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent la conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui.* » (Mauss, 1950 : 275). Ils ont également un double avantage. Premièrement de « *généralité* » car « *les faits de fonctionnement général ont des chances d'être plus universels que les diverses institutions ou que les divers thèmes de ces institutions, toujours plus ou moins accidentellement d'une couleur locale* ». Ils ont également l'avantage de « *réalité* » car « *on arrive ainsi à voir les choses sociales elles-mêmes, dans le concret, comme elles sont. Dans les sociétés, on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et des comportements* ».

Au final, il s'agit d'un outil conceptuel qui permet de « *recomposer le tout* » à certains moments privilégiés afin de pouvoir saisir le concret en prenant en compte la structure globale de la société. Comme le dit Van Campenhoudt, « *l'expérience humaine et sociale forme un tout dont les composantes ne peuvent être séparées les unes des autres qu'artificiellement* » (Van Campenhoudt, 2001 : 117).

La réponse à ces questions ne relève toutefois pas que du débat théorique, elle implique un travail empirique. Dans le chapitre suivant, nous présenterons notre approche méthodologique qui découle, en quelques sortes de notre souhait de décroisonner les différentes théories. Autrement dit, la combinaison de techniques d'enquête (statistique, entretiens, observation) contribue à la richesse du matériel récolté et ce faisant encourage le dialogue entre les disciplines.

2. Notes méthodologiques

En proposant d'adopter un regard socio-anthropologique, il s'est agi de mettre en évidence les liens entre économie, culture et société, tout en opérant un travail de terrain au sein d'une communauté villageoise malgache : le village d'Amboasary.

Notre première démarche, qui a ensuite accompagné tout le processus de thèse, fut de nous plonger dans la littérature sur cette société, son histoire, sa culture, son organisation sociale, politique et économique. Cependant, la particularité de la thèse réside dans l'étude à caractère ethnographique de la communauté villageoise et de l'organisation de *famadihana*. Nous allons ci-après rendre compte des démarches que nous avons entreprises pour ce faire. Ayant opté pour une présentation s'apparentant au récit, nous utilisons la première personne du singulier, le « je », pour exprimer notre expérience sur le terrain d'étude.

2. 1. Familiarité avec le terrain d'étude

Les touristes, qui ne sont cependant pas légion, s'arrêtent souvent à Amboasary en allant vers le Sud pour tenter de dénicher et de marchander une petite girafe ou un bol en raphia dans l'une des échoppes qui bordent la Route Nationale 7. Par contre, rares sont ceux qui pénètrent dans le village (*fokontany*) sur le petit plateau surplombant la route. En septembre 2005, je m'y suis rendu pour la première fois suite à l'invitation d'un ami agronome français, Christophe, qui désirait me montrer la fin des constructions de son gîte rural. Sa contribution en tant qu'acteur individuel au développement rural s'est accompagnée d'un élevage de poulets chez l'un des habitants d'Amboasary. Il achetait des poussins de l'Île de Maurice sur un des marchés de la capitale, les faisait engrosser à Amboasary avant de les revendre à des particuliers à *Tana* (Antananarivo). En l'absence de comptabilité, il n'est pas sûr que ce « *business* » ait été vraiment rentable. J'ai été vite séduit, je l'avoue, d'abord et avant tout pour des considérations pratiques que comportait ce terrain d'étude potentiel : ne possédant pas de 4x4, il n'était pas envisageable de s'aventurer dans les routes secondaires pour atteindre un village perdu dans les Hauts Plateaux. Ensuite, Amboasary étant à 32 km d'Antananarivo où je résidais, je pouvais m'y rendre en moins d'une heure, tant en saison des pluies qu'en saison sèche. Ce choix peut paraître excessivement pragmatique ; il se justifie néanmoins au vu du peu de ressources à ma disposition et compte tenu de mes activités professionnelles à

Antananarivo, sans parler d'obligations familiales. La dernière visite effectuée à Amboasary remonte à juillet 2007.

Introduit au Président du *fokontany* par mon ami Français qui lui a expliqué l'objectif de ma venue, je me suis rendu seul, par la suite, au village, accompagné par Mickael, le chauffeur de Christophe qui le connaissait très bien ainsi que ses habitants pour y avoir supervisé la construction du gîte. Pour cette raison et grâce à la traduction de chaque conversation qu'il m'apportait, nous avons pu tisser rapidement des liens de confiance avec le Président du *fokontany*. Il faut souligner ici la limite du recours à un traducteur pour récolter le matériel empirique. Il ne fait aucun doute que je suis passé à côté d'un nombre incalculable d'informations de premier choix. J'avais préalablement « *briefé* » Mickael de l'importance des mots et de la traduction systématique. Au fil du temps, il m'a été possible de comprendre certains mots en langue malgache et de m'assurer, dans une certaine mesure que la traduction de Mickael était correcte. A plusieurs reprises, j'ai bien dû constater que mon interlocuteur avait mentionné telle ou telle chose que Mickael n'avait pas pensé important de me transmettre. Conscient de cette limite, je suis pour autant convaincu de la validité et du caractère consistant de la recherche. Un collègue sociologue à l'Université Catholique de Madagascar m'avait ri au nez lorsque je lui avais expliqué mes recherches prétendant qu'un étranger ne parlant pas le Malgache serait incapable d'effectuer une thèse de doctorat sur la société rurale malgache. Peut-être ! En tout cas, j'ai persévéré car, malgré cette limite, j'ai estimé qu'en croisant différentes démarches et différents types d'information, il était possible de comprendre, certes partiellement, cet « *autre* » sans que cette compréhension ne soit qu'une simple projection intellectuelle.

La présence de Mickael fut également bénéfique en regard des relations avec les habitants même si au début cela fut assez compliqué et frustrant. S'ils ne s'échappaient pas à notre venue, ils étaient souvent étonnés qu'on leur pose tant de questions. Cette situation fut d'autant plus difficile qu'au début nous étions souvent accompagnés par un attroupement d'enfants, tous excités de pouvoir toucher un *vazaha* (blanc-européen), fait qui constituait l'évènement-phare pendant des jours voire des semaines. Lors de nos premières visites, les gens d'Amboasary ont certainement « *jasé* » quant aux vrais motifs inavoués et mystérieux que nous poursuivions. Loin de pouvoir imaginer pourquoi un *vazaha* s'intéressait tellement à leur vie et à leur village, certains d'entre-eux, d'après le Président du *fokontany*, nous voyaient comme des « *espions du gouvernement* » ou du fisc voire d'une ONG étrangère !

Leur appréhension leur semblait confirmée à la vue de mon enregistreur et de mes prises de notes. D'autres habitants voyaient dans notre présence l'occasion de nous exposer leurs problèmes et leurs maux afin de susciter cette sensibilité culpabilisatrice si typique et légendaire chez les Européens qui nous poussent à porter notre main au portefeuille. Même s'il fut parfois difficile de ne pas céder, il nous est apparu clair rapidement qu'il nous faudrait une fortune pour obtenir toute l'information requise. Fortune que malheureusement nous étions loin de posséder ! Dans le même ordre d'idée, certains nous invitèrent à leur *famadihana* en hiver en espérant une généreuse contribution de notre part et surtout l'assurance de la présence remarquée d'un *vazaha* à leur festivité. Leurs ancêtres seraient comblés et honorés et les parents éloignés et les invités des villages avoisinants impressionnés. Au final, il va sans dire que j'y trouvais également mon compte.

Fort heureusement, confronté aux questions incessantes et de plus en plus nombreuses, le Président du *fokontany* a convoqué une réunion sur la place du village pour expliquer ce que venait faire ce *vazaha* et ce qu'il recherchait. Après cela, notre présence fut moins remarquée et plus naturelle. Certains villageois vinrent d'eux-mêmes nous trouver pour nous parler de leurs zébus ou de la naissance de leur dernier enfant.

2.2. Conversation libre et observation désengagée

Tenant d'atténuer le côté perturbateur de notre présence, nous avons mis au point une stratégie d'approche qui, au fur et à mesure de son application, nous a permis d'obtenir de riches informations : s'approchant pas à pas de notre « cible », nous commençons par prendre le temps d'observer les gestes, puis petit à petit nous posons des questions techniques du style : quelles semences utilisez-vous ? Quelles fibres sont plus résistantes pour fabriquer ces paniers ? Quand est-ce la meilleure époque pour retourner la terre, etc. Fier de pouvoir dévoiler son savoir à un *vazaha* inculte en la matière, les habitants rechignaient rarement à répondre aux questions ; très vite, les langues se délièrent même au-delà du coucher du soleil, débouchant sur les thèmes qui nous intéressaient et ce, même au-delà de nos espérances. Évidemment cela a requis une longue familiarité avec le terrain, des prises de note, l'attention à l'imprévu et à l'inédit. La constitution d'une grille d'observation s'est ensuite faite sentir pour classer les données. L'observation effectuée peut être qualifiée de « désengagée » c'est-à-dire une observation au cours de laquelle le chercheur « garde une neutralité de bienveillance mais sans participer aux actions observées (sinon en tant qu'observateur) »

(Durand & Weil, 1989 : 307). Nous sommes partis de l'observation des comportements empiriques des paysans – au lieu de faire la théorie a priori de la rationalité que ces paysans sont supposés mettre en œuvre en veillant à maintenir constamment l'équilibre entre les descriptions concrètes et les analyses théoriques afin d'éviter un collectionnage sans limite des faits.

L'étude se base donc principalement sur des données qualitatives des enquêtes afin de donner un aspect vivant et actif du mode de vie paysan en Imerina. L'observation s'est avérée être un préalable obligé pour construire une bonne enquête par entretiens. En effet, il nous paraissait difficile de mener une enquête sociologique sur des cérémonies funéraires et sur les activités économiques à la campagne sans avoir observé premièrement la vie quotidienne de ces paysans. C'est sur le ton de la conversation et de longues heures d'observation sous le soleil brûlant que nous avons obtenu la majeure partie de l'information. Ceci est particulièrement vrai pour les premiers chapitres du matériel empirique qui analysent les relations entre les paysans d'Amboasary et leur milieu physique (relation au terroir/*tanindrazana* ; le calendrier cultural) ainsi que les différentes techniques agricoles et d'élevage. Nous avons aussi passé de longues heures dans l'obscurité et la fraîcheur du gîte, assis autour d'une table, en mangeant un plat succulent fait de riz, de manioc et de tomates et en sirotant un bon café malgache, préparé avec soin par Madame Jeannette, l'épouse du Président du *fokontany*, écoutant ce dernier nous raconter l'histoire passionnante des origines et du peuplement du village, des techniques agricoles et rizicoles, de l'élevage des zébus ou des *famadihana* en passant par ses relations avec ses ancêtres. Dans un premier temps donc, les conversations libres étaient indispensables et d'ailleurs indissociables de la présence auprès des protagonistes. Touchant des thèmes très divers, depuis la découverte réciproque des personnalités jusqu'aux réflexions partagées quant aux « *choses de la vie* », elles ont tissé peu à peu une connaissance des hommes et des activités. La liberté de discussion recherchait un autre objectif : acquérir la confiance des individus perturbés quelque peu par une incursion doublement étrangère : étranger au village et étranger au pays. Ces discussions auprès des habitants ont eu lieu seulement après l'« *intégration* » au monde des individus, par des contacts familiers et une bonne connaissance du milieu. Malgré le caractère déstructuré apparent des conversations, celles-ci suivaient néanmoins un schéma réfléchi. Elles consistaient à provoquer une conversation réglée selon les principes et la recherche d'informations précises. Des thèmes tels que le calendrier cultural, les relations avec les ancêtres, les stratégies de « *survie* » mais aussi les rêves, les objectifs, etc. devaient obligatoirement être abordés au cours de

l'opération, soit spontanément parce que l'enquêté en parle de lui-même au cours de l'entretien, soit sur la demande expresse de l'enquêteur. L'avantage du mode de la conversation est qu'il n'impose pas une standardisation de la forme et de l'ordre des questions comme dans le cas du questionnaire ou de l'entretien. Les questions étaient destinées à faire produire par l'enquêté un récit plus ou moins linéaire avec le minimum d'intervention de la part de l'enquêteur. La collecte ne s'est appuyée ni sur un questionnaire fermé, ni sur le recueil d'un récit de vie strictement narratif. Cette méthode a permis de structurer la collecte, d'homogénéiser et de systématiser le type d'information recueillie, tout en la laissant ouverte à l'imprévu.

Grâce à ces conversations, nous avons pu nous prêter à l'étude de l'individualité et le « *style de vie* » du paysan afin d'appréhender les catégorisations « *indigènes* » (Demaziere & Dubar, 1997) et ainsi comprendre les pratiques et représentations du paysan. L'observation sur le terrain n'est pas toujours aisée et il faut beaucoup de patience pour obtenir un brin d'information dont, sur le coup, on n'est pas certain de la pertinence. Nous sommes ainsi souvent restés de longues heures pieds-nus dans la boue des rizières sous un soleil de plomb avec un interlocuteur trop concentré à sa tâche pour nous parler. Il nous est arrivé également de marcher longtemps dans la forêt pour accompagner des femmes et enfants dans leur quête quotidienne de combustible, se frappant continuellement la nuque pour chasser des moustiques qui s'y donnaient à cœur joie. Notre estomac a également souffert, pas habitué à certains mets ou à la qualité de l'eau et lorsqu'il commençait à émettre les sons typiques du gargouillement, il nous est arrivé de pulvériser des records, sous les fous-rire des enfants et de nos interlocuteurs, pour atteindre le gîte ou l'arbre le plus proche. Il faut également une endurance à l'alcool à tel point que Mickael m'avait dit un jour en retournant d'un *famadihana* : « *J'ai compris, pour être chercheur, il faut pouvoir avoir une bonne descente* ». Il a dû être un peu déçu lorsque quelques kilomètres plus loin je le priais d'arrêter la voiture pour éviter que je baptise les sièges de rhum et de bières bon marché. Il est vrai que cet après-midi-là, mon verre ne désemplassait pas et chaque villageois et invité faisaient pratiquement la queue pour me serrer la main et trinquer avec moi. Ces événements furent exceptionnels. Cette expérience a eu au moins l'avantage de renforcer les liens et la confiance avec les habitants d'Amboasary, à tout le moins j'en avais l'impression.

2.3. Recueil de paramètres chiffrés et études de cas

Cette « *imprégnation douce* » nous a permis d'obtenir des informations précieuses et difficiles à obtenir autrement. En effet, Mr. Pierre nous a donné un cahier reprenant toutes les caractéristiques de la population d'Amboasary : les noms, les dates de naissances, les noms des parents, les activités (agricoles, élevages et artisanat), l'état civil ainsi que les origines des rangs (*firazanana*) : *Andriana*, *Hova*, *Andevo*. Mr. Pierre fut assez réticent à révéler cette dernière information car même si tout le monde connaissait l'ascendance de chacun au village, cela restait tabou depuis l'abolition de l'esclavage. Il a finalement cédé en nous faisant promettre de ne pas révéler notre « *petit secret* » car cela aurait pu susciter des mécontentements et « *lui créer des problèmes* ». Tenu par notre promesse, nous nous sommes donc contentés de cette unique source d'information. Conscient de la limite de cette méthode, nous avons tout de même tenté de vérifier l'information en partant de l'hypothèse que ces rangs reflétaient à l'heure actuelle des catégories socio-économiques très distinctes : les *Andriana* demeurant en haut de l'échelle sociale et les *Andevo* en bas. D'autres signes encore tentent à prouver la véracité de l'information : toutes les familles des descendants d'*Andriana* occupent des maisons situées sur le plateau au Nord du village, alors que les maisons des familles descendant d'*Andevo* se trouvent au Sud, en contrebas et au bord de la route nationale. Or, il faut savoir que dans la cosmologie Merina, le Nord est le point cardinal sacré et tout ce qui est situé en bas ou au Sud est déprécié. On peut encore citer le fait que sur le plateau, toutes les maisons sont à étage, alors que les maisons d'*Andevo* sont à même le sol et ne comportent que deux ou trois pièces. Enfin, les descendants d'*Andriana* sont également propriétaires de champs plus grands et d'un troupeau de zébus important. Les *Andevo* se contentent quant à eux de quelques volailles et s'ils sont propriétaires et non métayers, la superficie de leur champ n'est jamais aussi importante. De manière générale, les familles descendant d'*Hova* s'étalent sur un continuum entre les descendants d'*Andevo* pour les plus pauvres et les descendants d'*Andriana* pour les plus riches.

Lorsque l'observation n'informe plus, nous avons mené une enquête complétée par des entretiens semi-directifs sur des thèmes plus précis mais toujours sur le mode de la conversation qui nous semblait la méthode la plus naturelle pour aborder les habitants du village. Nous avons donc sillonné les ruelles et les champs et parcouru chaque maisonnée pour demander à ses habitants quelles étaient les superficies qu'ils cultivaient, le nombre de mois de soudure, les modes de faire-valoir (directe/indirecte) ainsi que la nature et le nombre

de moyens de production dont ils disposaient (outils, tête de bétails, etc.), parcours scolaires, etc. Nous avons eu recours également à une approche plus synchronique qui se voulait plus objectiviste à travers des questions concernant des informations plus structurelles et institutionnelles (composition du ménage, communautés, revenus, parcours scolaires, etc.) et évidemment une partie importante consacrée à la description de l'activité économique et à la cérémonie funéraire. Enfin, nous avons posé des questions sur leurs représentations quant à l'avenir, leurs souhaits et objectifs.

Les chiffres retenus pour décrire les activités économiques proviennent essentiellement de données obtenues sur le terrain, à travers des conversations avec les différents ménages. La véracité des chiffres a été partiellement confirmée par le recoupement direct quand des comptages le permettaient. Par exemple en comptant les bovins le soir, dans les parcs, quand toutes les bêtes étaient rentrées et nous les comparions avec le total des chiffres déclarés par l'enquêté ou encore en observant le nombre de clients des artisans pendant différentes périodes de la journée. Toutes les personnes interviewées sont toutes au moins agriculteurs et/ou éleveurs, principales occupations aussi bien pour les hommes que pour les femmes. En dehors de ces occupations, on peut rajouter la liste des occupations secondaires ou *vadin'asa* qui sont aussi importantes par leur nombre que leur valeur monétaire pour compléter le revenu agricole et l'élevage : la briqueterie, la poterie, les travaux dans les champs, les petits commerces, les transports, la broderie, le tressage, la vente des légumes, etc. Les hommes et femmes se complètent mutuellement. Chacun a ses petits métiers pour rejoindre les deux bouts à la fin du mois et nourrir la famille.

Nous avons également eu recours à l'étude de cas à deux reprises. Dans la première, il s'agissait d'analyser les recettes et les dépenses de trois ménages. Grâce aux données récoltées préalablement (nombre de mois de soudure, nombres de parcelles cultivées, moyens de production), nous avons pu identifier trois budgets d'exploitants qui proviennent des trois catégories sociales (descendants d'*Andriana*, d'*Hova* et d'*Andevo*). Cette analyse nous permettra de saisir tant la variété des ressources que leur inégalité. Nous avons effectué des entretiens rétrospectifs sur les entrées et les sorties budgétaires de trois ménages de huit personnes qui nous ont semblé caractéristiques de chaque catégorie. Nous leur avons également fourni un petit cahier dans lequel nous leur avons demandé d'inscrire scrupuleusement chaque dépense et chaque revenu et nous avons mené un entretien visant à reconstituer le budget mensuel du ménage. Cet entretien ne fut guère aisé car les ménages

avaient du mal à comprendre au début ce que l'on cherchait. Aussi, ils ne leur étaient pas toujours faciles de distinguer les deux catégories et de séparer la vente d'un poulet au marché qui leur a servi le jour même à acheter des produits de premières nécessités. Une autre difficulté a surgit en raison de la méthodologie utilisée à savoir « *les discussions de groupe* », c'est-à-dire avec les adultes présents. Il s'agissait réellement de discussion au sens littéral avec des arguments à la limite de la dispute sur le nombre de kilos de riz récolté ou le prix obtenu de telle ou telle bête par exemple. Les résultats de ces études de cas présentés ici proviennent de la moyenne de deux mois : juillet où le riz ne fait pas encore défaut et période touristique fructueuse pour la vente de produits artisanaux et février, mois de soudure et période creuse pour le tourisme. Nous n'avons pas pris en compte les dépenses « sociales » telles que le *famadihana* par exemple en raison de ses dépenses atypiques et extra-ordinaires. Ces dépenses « sociales » seront abordées dans le chapitre consacré à l'analyse comparative de l'organisation d'un *famadihana* par trois familles.

Il nous faut insister sur les limites de la méthodologie utilisée. La structure budgétaire variant selon le calendrier culturel, les indications synthétisées dans la partie consacrée à cette analyse sont à prendre pour leurs valeurs instructives. Nous sommes clairement conscient de l'écart entre le déclaratif (consommation ou revenu déclaré) et le réel (consommation et revenu réellement mesurés). En raison de son caractère rudimentaire, prenons les chiffres présentés dans les tableaux non pas pour leur valeur réelle mais bien pour leur caractère indicatif.

Nous avons également comparé l'organisation d'un *famadihana* d'une famille descendant d'*Andevo* à budget en déficit (juillet 2006), d'une famille descendant d'*Hova* à budget en équilibre (juillet 2007) et d'une famille descendant d'*Andriana* à budget excédentaire (septembre 2006). Sur le plan de la méthode, il est important de noter que les personnes qui ont fait l'objet d'une analyse de budget consommation sont différentes que celles dont on a fait l'analyse de l'organisation des *famadihana*. Cette différence s'explique notamment sur le fait que lorsque nous avons procédé à l'analyse des budgets, nous ignorions à l'époque quelles seraient les familles qui s'engageraient dans l'organisation d'un *famadihana*. Cependant, l'appartenance à tel ou tel « rang » présuppose une similarité des conditions de vie. Dans les deux cas, nous avons encouragé les ménages à estimer les moyens dont ils disposaient et les dépenses effectuées. Il faut également souligner que dans chaque cas nous avons limité

l'enquête aux entrées et aux sorties d'argent les plus importantes et les dépenses communes aux ménages et à l'autoconsommation et donc à la production plus ou moins communautaire.

Pour l'étude des budgets des ménages, nous avons retenu comme catégorie de consommation : les « *produits de premières nécessités* » (PPN), « *l'achat de moyens de production* », le « riz », la « *viande* » et une catégorie « *divers* ». Concernant les recettes, nous avons retenu la vente de surplus agricole et d'élevage, la vente de produits artisanaux, le travail agricole et l'argent tiré des activités secondaires. Quant à l'analyse de l'organisation d'un *famadihana*, nous nous sommes limités à l'achat de « *linceuls* », le « *service des joueurs d'hira gasy* », du « riz », des « *zébus* » et des « *boissons* ». Dans un premier temps, nous avons donc tenté de cerner la production et éventuellement les marges commerciales tirées de la vente de leur surplus. Dans les deux cas, pour éviter de fatiguer les enquêtés et pour éviter un temps d'observation trop « encombrant », nous avons eu recours aux déclarations des enquêtés et non pas à la pesée du riz, de viande ou du nombre de carottes récoltées.

Parallèlement à ces recherches empiriques, nous avons procédé à une revue de la littérature (articles scientifiques, thèses, mémoires, ouvrages spécialisés, essais, etc.) sur des sujets aussi variés que l'économie rurale et macro-économique, la politique, la sociologie et anthropologie de la Grande Île. Cela nous a aidé à façonner notre connaissance sur notre sujet d'étude. Cette activité a longtemps continué après de notre départ de Madagascar. Nous avons alors également avantagé les ouvrages sociologiques plus théoriques tout en privilégiant primordialement les données empiriques qui nous ont permis d'affiner les possibilités d'analyse. Nous sommes persuadés que la fonction analytique du récit commence sur le terrain, où le chercheur alimente progressivement son questionnement (Bertaux, 1997). Cette adaptabilité au récit et aux données de terrain dépend directement de la souplesse du guide d'entretien, sur lequel s'appuie le chercheur. Cette méthode de collecte convient non seulement à la complexité des itinéraires, elle permet de se dégager de catégories d'analyses pensées et prévues a priori et est par ailleurs particulièrement adaptée à la découverte et l'étude d'objets mal connus (Bertaux, 1997). Le paysan est appréhendé comme témoin et partie prenante du mouvement auquel il appartient en incarnant la réalité sociale dans sa singularité. À partir des trajectoires individuelles, le recoupement des récits et la critique de la littérature permettent de reconstituer la dynamique sous-jacente du monde rural merina. Grâce à cette méthode, les données sont ainsi présentées selon le schéma traditionnel : description, compréhension et interprétation.

2.4. Précautions épistémologiques

Observations directes sur le terrain, conversations structurées avec les habitants d'Amboasary et recueil de paramètres chiffrés veulent cerner les principaux traits de l'encastrement de l'économie dans le social de cette communauté rurale. Fidèle aux recommandations épistémologiques de la discipline, nous tenterons de respecter la double exigence de prendre d'une part en compte l'universalité du phénomène (toute société a une économie) et d'autre part - contrairement à la discipline économique - la diversité des formes (chacune la réalise à sa manière). En d'autres termes, nous acceptons que l'« *autre* » soit différent sans pour autant concevoir cette différence comme « *inférieure* » ou « *moins évoluée* ». Il ne s'agit donc nullement de se situer dans une épistémologie de l'évolutionnisme (l'Autre perçu comme notre ancêtre contemporain) ni dans une épistémologie de l'altérité absolue (l'Autre perçu comme notre antithèse).

Dans cette perspective, nombreux sont les chercheurs qui ont fait des études des formes d'échanges économiques dans des milieux ruraux que ce soit à Madagascar ou ailleurs. Notre étude s'en démarque forcément de par le lieu et la période, même si les situations et les faits ont beaucoup de choses en commun. On pourrait reprocher à la présente étude d'avoir faussé la réalité, en la présentant comme une « *société traditionnelle* », en donnant à la réalité sociale une image trop intégrée, trop stable, dépourvue de conflits. Or, les conflits existent bel et bien mais il a été particulièrement difficile d'en rendre compte notamment en raison de notre statut et de la méthode. Malgré cette faiblesse, nous pensons tout de même que l'analyse n'est pas nécessairement invalidée. Une même réalité sociale peut être perçue sous plusieurs prismes qui ne sont pas nécessairement opposés, de sorte que des modèles d'analyse différents peuvent permettre de révéler d'autres aspects d'une même réalité. Devant la complexité de la réalité sociale, il est clair « *qu'aucune méthode n'a le monopole de la vérité et de la validité* » (Rocher, 1968 : 129) ; la diversité des approches est généralement utile pour permettre des prises de vue complémentaires dont peut finalement se dégager une certaine perception globale, sans qu'on ne sache jamais cependant si la réalité ne comporte pas d'autres aspects encore ignorés.

Quand la sociologie étudie des pratiques économiques, elle l'aborde en termes non-normatifs, et met entre parenthèses pour un temps - le temps de l'analyse, le temps de la compréhension, le temps de l'enquête - le jugement éthique négatif qui s'attache à tout ce que peut évoquer le terme d'irrationalité économique. Elle considère donc l'économie comme phénomène social,

et s'attache à en décrire les formes, les processus et les légitimations du point de vue des protagonistes.

S'il est question de l'encastrement symbolique de l'économie, ce n'est pas au nom d'une théorie passéiste et/ou monolithique et/ou déterministe de la culture. Nous tentons plutôt de mettre en évidence quelques normes sociales ou logiques de comportement largement présentes en Imerina aujourd'hui, qui communiquent avec les activités économiques ou influent sur elles. Il s'agit en quelque sorte d'un guide, qui laisse une autonomie aux acteurs, lesquels évoluent au sein ou autour de ces repères, souvent en les combinant, mais parfois en les dissociant ou en les refusant. Si la rationalité des paysans malgaches est a priori différente de celle des fermiers européens, toute la question est alors de savoir comment l'analyser et l'appréhender. À ce propos, il est important de souligner le caractère paradoxal de la teneur du texte. En effet, à la lecture de ce texte, on pourrait être frappé tout d'abord par un certain paradoxe avec l'emploi systématique de notions référant à l'économie capitaliste occidentale : crédit, rétribuer, prêt, intérêt, production, capital, profit, etc. Il ne s'agit pas de faire une ethnographie des bons sentiments, qui pour reconnaître l'Autre ne trouve rien de mieux que de projeter sur lui les propres schémas culturels de l'observateur. Il s'agit au contraire d'une volonté de pouvoir établir des comparaisons et des différences avec l'économie telle que nous la connaissons dans notre civilisation en pensant que ces concepts peuvent avoir un caractère universel. D'ailleurs, ce choix a également été motivé par le fait que pour un paysan d'Amboasary, acheter un porcelet pour l'engrosser et le revendre, consiste bien en un « investissement rentable » et il le perçoit comme tel !

3. Mise en perspective de la société Mérina

Dans le présent chapitre, nous présenterons une revue littéraire des thèmes sous-jacents à l'objet de cette étude en prenant en compte l'aspect historique des phénomènes: la stratification sociale malgache en général et merina en particulier, l'économie agricole malgache et le culte des ancêtres. Ce chapitre nous permettra de comprendre la complexité et l'évolution de la structure sociale et des rapports sociaux. Madagascar a connu un long passé historique fortement animé par la formation, à travers toute l'île, de communautés locales qui ont joué un rôle important dans les domaines économique, social et culturel. Cette réalité historique résulte d'un long cheminement qui remonte à la période obscure des origines, « *domaines des hypothèses plus que des certitudes* » (Sylla, 2006). De ce fait, nous limiterons cette présentation dans ses dimensions spatiales et temporelles. L'Imerina étant la région où se trouve le terrain d'étude, nous n'aborderons pas l'étude des formes économiques et sociales dans les autres régions de Madagascar, sauf pour éclairer nos propos.

3.1. *La Stratification sociale Merina*

3.1.1. Stratification de la société et inégalité sociale

En raison de la rareté de la documentation couvrant les siècles antérieurs à la construction du royaume Merina (XVII et XVIIIe siècles), nous débiterons l'historique en citant brièvement certaines hypothèses avant de commencer d'approfondir le sujet à partir de l'émergence de la royauté Merina.

Toutes les études archéologiques arrivent aux mêmes conclusions : les Malgaches possèdent un fond de technique, d'outillage, de pratiques et de croyances d'origine indonésienne, enrichi d'emprunts aux Arabes et aux Africains. La forme des maisons en Imerina, le soufflet de forge, les mégalithes, le culte des ancêtres, les formes de politesse et la littérature orale, rappellent les civilisations austronésiennes (Polynésie et Asie du Sud-Est). D'autres pratiques comme l'importance du bœuf évoquent davantage l'Afrique de l'Est (Deschamps, 1968 : 28). A l'heure actuelle, la grande majorité des chercheurs sont unanimes pour admettre que divers

petits groupes d'immigrants, d'origine indonésienne qu'on appelait *Hova*, franchirent la falaise qui sépare les régions côtières de l'Est et les Hautes Terres et progressèrent peu à peu à l'intérieur de l'île. Toute la partie centrale de l'Imerina était déjà occupée par les premiers habitants, probablement d'origine Bantou, les *Vazimba*. Il s'agissait probablement d'un peuple vivant de la chasse et de la cueillette ainsi que du pastoralisme¹⁹. Les Hova installèrent quelques villages au cœur de l'Imerina sur les bords de la plaine marécageuse de *Betsimitatatra*. Au début du XVIIIe siècle, les Hova prirent femmes chez eux et le développement d'une organisation militaire leur permit de soumettre les *Vazimba* à leur autorité. Si pendant des siècles, tout se déroulait sur les différentes côtes malgaches, désormais, les Hautes Terres de l'intérieur du pays allaient prendre une place considérable dans l'histoire de Madagascar. Avant que les rois de l'Imerina n'imposent leur autorité à l'ensemble des *foko* des Hautes Terres, les seules unités politiques existantes étaient ces « villages-lignages ». La formation de milliers de terroirs, exprimés dans la construction de milliers de *fokonolona*, n'a rien eu d'un processus idyllique. L'histoire des *fokonolona* est indissociable de conflits multiples, d'envergure différente selon les régions et les époques mais liés toujours à des tentatives plus ou moins éphémères de construction de petits ensembles politiques régionaux soit comme participants actifs, soit comme victimes de campagnes militaires (Raison Jourde, 1983 : 9). Le fait que le *fokonolona* était bien loin d'être une communauté paisible, fermée sur la construction de son harmonie interne, est d'ailleurs attesté par la forme des villages et inscrite dans les paysages ruraux dès cette époque. Chaque village-lignage possédait un ou plusieurs hameaux situé généralement sur les hauteurs afin de se défendre en cas de menaces extérieures. Le village principal se trouvait alors au sommet d'une colline au centre d'un territoire dont les fonds de vallées étaient aménagés en rizières irriguées. Chaque clan devait défendre ses habitants et le territoire qui les faisait vivre contre les entreprises des trafiquants d'esclaves et des autres *fokonolona* établis sur les *vohitra* voisins, cela alors qu'ils entretiennent des relations d'échanges plus ou moins régulières. Le souci sécuritaire se traduisait également par des fortifications entourées par des fossés remplis d'eau et protégées par de lourdes portes gardées par les milices de villages (Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2004). Des villages-lignages devenant de plus en plus nombreux

¹⁹ RATSIVALAKA G., (1996), *Madagascar dans le sud-ouest de l'Océan Indien* (circa 1500-1824). Pour une relecture de l'histoire de Madagascar, 2 tomes. Thèse de doctorat, Université de Nice et CALLET F., (1953), *Histoire des rois*, traduit par G.S. CHAPUS et E. RATSIMBA, Tome I, Antananarivo, pp. 9-26. Il rapporte qu'au temps d'Andriandravindravina, un des tous premiers chefs *Vazimba*, « ni le riz, ni le manioc, ni les patates douces n'existaient encore dans le pays ; les habitants étaient encore fort peu nombreux, c'étaient des *vazimba* isolés, le pays était couvert d'épaisses forêts ».

démographiquement ont vu leur espace vital se réduire comme une peau de chagrin et furent obligés d'élargir leurs bases territoriales afin d'assurer la sécurité alimentaire de leurs habitants. Certains se sont essaimés en d'autres villages dotés de terrains et de nouvelles tombes mais conservant avec le village mère des liens étroits renforcés par une similitude de coutumes et d'interdits. D'autres n'eurent le choix que de s'étendre aux dépens de leurs voisins. Les guerres furent donc le résultat de l'insécurité et de la volonté d'autonomie qui animaient les différents villages. L'introduction d'armes d'origine européenne dans les échanges va profondément modifier les rapports de force entre les clans. Certains d'entre eux vont jouir d'une suprématie militaire qui leur permettra de se livrer à des conquêtes territoriales. Apparaissent des fédérations de plusieurs communautés de résidence et à partir du XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle, dans certaines régions, des structures politiques s'organisent et se stratifient²⁰. Le *fokonolona*, encore organisé à l'époque sur la base des groupes de descendance, se voit réorganisé pour devenir une organisation hiérarchique plus formalisée, car dirigée par un chef nommé *mpanjaka* (roi). Les villages-lignages se regroupent au sein de chefferies qui se transformeront, avec l'intensité des guerres et l'extension démographique, à des Etats-Régions assis sur une aire géographique plus vaste et une construction politique plus élaborée. Les dirigeants de ces chefferies et de ces royaumes contractent des alliances et ont souvent des liens de parentés entre eux alors qu'en leur sein ces entités politiques ne s'organisent plus au niveau du lignage et de la parenté. Le chef devient roi et les guerres inter-claniques se convertissent en guerres inter-étatiques offensives. C'est donc l'issue de la guerre qui fonde la hiérarchie en reclassant les vaincus au bas de l'échelle, devenant des esclaves, dépourvus d'une « *lignée ancestrale* ». Les constructions politiques les plus solides profitèrent paradoxalement de ces pressions dues au danger extérieur pour fixer les gens au sol et opérer une conversion des activités agricoles extensives vers la riziculture irriguée. Les pouvoirs monarchiques autochtones détenaient toujours le contrôle des échanges avec l'étranger et de leurs propres sujets.

Devant la nécessité de diriger des peuples les plus divers, au-delà donc du clan et de l'ethnie, le système monarchique qui s'établit et s'organise à partir du XVI^e siècle, notamment sur les hautes terres centrales, fait appel à la pureté originelle et essentielle, le « *hasina* », de la

²⁰ L'influence de l'Islam joue un rôle déterminant pour la construction des premiers royaumes. Ces islamisés, plus commerçants que religieux, apportent néanmoins une idéologie structurante et des conceptions politiques qui permettent la formation de royaumes sous l'impulsion des devins, *ombiasy*. Ces derniers mettent au point des rituels politiques destinés à conforter le pouvoir des dynasties. Cf. SYLLA Y., (2006 :10).

femme pour légitimer et pérenniser le pouvoir royal²¹. Pour régner, les rois qui devaient posséder le « *hasina* » ne pouvaient l'acquérir que grâce à leurs mères, et leurs héritiers grâce à leurs épouses. Ils ne pouvaient se présenter idéologiquement et politiquement comme les dépositaires légitimes du pouvoir et acceptés comme tels par leurs peuples qu'en se référant à leurs mères et à leurs épouses. Toute une nouvelle mythologie confère au roi une origine divine, une ascendance extraordinaire qui le place en dehors du commun des mortels. Les rois ne meurent d'ailleurs pas, ils « *tournent le dos* ». Les souverains deviennent les Descendants du Dieu suprême du Ciel (Andriamanikitamaso) qui ont pour mission d'ordonner et de civiliser les hommes sauvages en leur apportant du ciel les éléments essentiels du progrès. Le Roi dirige ainsi la société grâce à la violence physique (les armes) et à la violence symbolique (le *hasina*) lui conférant ainsi légitimité et prestige. Il devient, de par ces qualités, le médiateur entre le peuple et les ancêtres, le garant de l'harmonie et de l'ordre social. Ce dernier en sera d'ailleurs profondément modifié. La société merina²² s'organise en un système très abouti de rangs, certains diraient de castes ou de pseudo-castes²³ qui a entraîné une différenciation et une hiérarchisation sociales très fortes. Il y avait trois rangs principaux²⁴ : les nobles (*Andriana*), les hommes libres (*Hova*) et les esclaves (*Andevo*)²⁵. La place de

²¹ Selon G.Ferrand, c'est un devin arabe venu à Madagascar vers 1540 qui a posé les bases symboliques du royaume de l'Imerina, en l'occurrence le *hasina*. Cité par BEAUJARD (1992 : 383). Le *hasina* a un double sens ; d'une part, pouvoir, vigueur, fertilité, efficacité ou encore sainteté incontestés, donnés, relevant du religieux, et apanage d'un groupe ou d'un individu, et, d'autre part, reconnaissance de ces qualités et vertus intrinsèques par les groupes ou individus qui en sont moins dotés en accordant à ce dernier le respect et l'honneur voulus soit par des mots soit par des gestes. BLOCH (1989: 67). Dans le même ordre d'idées, Raison-Jourde (1983 : 26-27) observe précisément : « *qu'au centre du processus d'assimilation syncrétique qui permet aux pouvoirs en construction d'obtenir, avec le minimum de violence, une certaine intégration, on trouve...un personnage essentiel et généralement maintenu dans l'ombre, aux côtés du souverain, l'Ombiasy. Devin, diplomate, directeur de conscience, « nourrice » du prince, ce spécialiste du hasina est l'artisan d'une unification des croyances, au bénéfice de la légitimation du chef temporel* ».

²² La société Merina n'est pas la seule sur l'île à être organisée hiérarchiquement en rangs. La société betsimisaraka du Nord est basée sur une hiérarchie bipartite (Andriana/Andevo), le pays Antemoro sur quatre rangs : Anteoñy-antalaotra/Fañarivoana/Andevo/Antevolo, etc.

²³ Ottino parle de « *système de rang* » et de « *différentes classes ou de différentes strates* » (1998), *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Paris, Karthala, p.14. Beaujard de « *pseudo castes* », (1991), *Mythe et société à Madagascar*, Paris, L'Harmattan. Bloch parle quant à lui d'un principe de hiérarchie qui, sur le plan formel, ressemble beaucoup au système des castes indiens ; BLOCH M., (1989), *Ritual, History and Power*, selected Papers in Anthropology. London : The Athlone Press, p.62. Galy, quant à lui, utilise le terme « *caste* », (1999). *Mécanismes amortisseurs qui jouent en faveur des ménages vulnérables : Tamatave et le Vakinankaratra*. Ithaca : Cornell University. Enfin, c'est faute d'un terme plus adéquat que Condominas emploie le terme de « *castes* » et de « *quasi-castes* » pour désigner la forme d'organisation de la société merina. Cf. CONDOMINAS G., (1960), *Fokon'olona et Collectivités rurales en Imerina*, Paris, Berger Levrault.

²⁴ Rakotomalala signale, par ailleurs, d'autres groupes « *en marge* » dont l'importance est réelle mais que nous ne prendrons pas en compte pour raison de clarté (les Mainty, les Antehiroka, les Zazahova, les Hovavao et les Zazamanga).

²⁵ Certains auteurs récusent à employer le terme « *esclave* » au sens occidental, gréco-romain, du terme pour décrire le cas malgache. Il s'agirait plutôt de « *gens de maisons* », pour reprendre l'étymologie indonésienne *levo*, attachés à une maisonnée ou à une terre, qui étaient donc des sujets privés et dont certains pouvaient être

chacun dans cette hiérarchie découlait de celle occupée par ses ancêtres. En haut de la pyramide sociale, les *Andriana* étaient des nobles d'ascendance royale ou des parvenus anoblis par le roi. Selon Ramamonjisoa, les *Andriana* qui étaient « *d'avantage un 'état' qu'une classe d'aristocrates à la façon occidentale, c'est-à-dire une élite minoritaire de privilégiés* » (Ramamonjisoa, 2002 : 168) auraient formé un tiers de la population aux XVII et XVIIIème siècles. Les hommes libres, dits aussi roturiers, blancs ou *Hova*, étaient d'anciens princes vaincus, mais également les enfants métis *Andriana-Hova*²⁶. Ils étaient organisés en *foko* c'est-à-dire des clans confédérés en tribus. Le *foko*²⁷ signifie le clan²⁸ c'est-à-dire des groupements d'individus apparentés qui se réfèrent à un ancêtre commun. Le lignage en tant qu'entité familiale et territoriale déterminait les unités de résidence fondées sur la parenté, que Sylla a nommé des « *villages-lignages* » (Sylla, 2006 : 9). Les *Andevo*, provenant d'origines diverses, étaient, quant à eux, majoritairement constitués de prisonniers de guerre ou de débiteurs insolvable réduits à l'esclavage. Appartenant aux particuliers, ils travaillaient dans l'agriculture, l'élevage ou le commerce sans pour autant former de communauté puisqu'ils n'avaient pas d'existence sociale en dehors de celle de leurs maîtres. Main-d'œuvre gratuite abstenue de corvée et service armé, ils étaient dépourvus du statut de « *véritable hommes* »²⁹ en raison de l'absence d'une « *lignée ancestrale* », ce qui les différençait socialement et spatialement des hommes libres³⁰.

esclaves, appartenant aux ancêtres, qui s'occupent (encore maintenant) de leurs tombeaux et de leurs rizières et qui sont, par conséquent intouchables. Cf. DOMENICHINI J.P. & RAMIARAMANANA, « *L'esclavage dans la société malgache* » dans *Formes extrêmes de dépendance en Asie du Sud-Est et dans le Monde insul-indien* de CONDOMINAS G., (sous presse), Paris. Ramindranoa les décrit comme dépourvus « *d'intimité et de vie privée ; leur maisonnée n'en n'était pas une mais un appendice de la maisonnée du maître. L'état d'aliénation de l'esclave était tel que le maître pourvoyait à tout : le maître décide de ses besoins pour l'immédiat et pour l'avenir, le maître pense pour lui en toutes circonstances, il n'a même pas le droit d'avoir des soucis pour sa personne* ». RAMIANDRASOA F., « *Un aperçu sur la vie quotidienne des esclaves en Imerina au XIXème siècle* » dans *L'Esclavage à Madagascar, Aspect historiques et résurgences contemporaines*. Sous parrainage de l'UNESCO/Projet Route de l'Esclavage. Publié par l'Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, 1997, 415 pages, 26 communications.

²⁶ Ils comprennent entre autres les Tsimahafotsy, les Tsimiamboholahy, les Mandiavato, les Voromahery.

²⁷ *Foko* est un groupe qui se définit à la fois par la parenté et l'appartenance à un même territoire. Cfr. RAISON-JOURDE F., (1991), *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXème siècle*, Paris, Karthala, p. 827.

²⁸ Maurice Bloch considère qu'il est préférable de désigner le groupe de base issu d'un même ancêtre commun maternel ou paternel sous le nom de « *dème* » pour indiquer les groupes appelés souvent tribu ou clan. Le mot « *dème* » est d'ailleurs utilisé à propos d'unités sociales similaires en Malaisie et en Polynésie. BLOCH M., (1971), op.cit, pp. 41-50.

²⁹ Les *Andevo* ou esclaves sont exemptés de corvée et de service militaire car ils n'étaient pas considérés comme des hommes mais des biens et moyens de production, d'après l'article de RAKOTO dans « *Être ou ne pas être : l'Andevo esclave, un sujet de non droit* », dans *L'Esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, Actes du colloque international sur l'esclavage, Antananarivo, Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie, 1997, pp.65-83.

³⁰ Les crimes, vols, escroqueries et d'autres infractions étaient sanctionnés par la réduction à l'esclavage, d'où l'importance du nombre d'esclaves à l'époque. La traite d'esclaves était un monopole d'État, source essentielle

Après des mois de campagnes militaires qui aboutirent à la prise d'Antananarivo, le traité franco-malgache du 1er octobre 1895 mit fin au royaume merina. La reddition du gouvernement malgache entraîna son écart du pouvoir. En août 1896, le Parlement français déclara Madagascar colonie française et abolit l'esclavage. Le Général Gallieni prit alors les commandements civil et militaire pour devenir le premier gouverneur de Madagascar. A son arrivée dans la Grande Ile, sa mission consista à pacifier les Hautes Terres alors en pleine insurrection, conquérir l'Île toute entière pour mettre en place l'économie voulue par la métropole (Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2004). En septembre 1896, l'insurrection fut générale et déclencha une répression brutale de l'occupant français, force utilisée également pour soumettre les différentes parties du pays à la nouvelle administration. Pour mener à bien son action, la puissance publique française fit du contrôle des hommes et du contrôle des terres un domaine prioritaire. L'administration Gallieni poursuivit la politique de centralisation de la royauté malgache mais sous une autre forme. Elle prit deux mesures significatives dès son accession à la direction du pays : la suppression de la royauté et des privilèges (décret du 28 février 1897) ainsi que l'abolition de l'esclavage (27 septembre 1896).

La période coloniale a renforcé les tendances à la différenciation sociale, déjà présente sous la royauté. Dans le *fokonolona*³¹, on retrouvait les rangs des *Andriana* et des *Hova*, dont les privilèges réels ont disparu avec la colonisation. Après l'abolition de l'esclavage au début du XXe siècle, aucune mesure n'a été prise pour les propriétaires spoliés (un pan important de l'économie reposait sur l'esclavage) comme pour les esclaves, sans moyen d'existence, abandonnés sans terre et sans instruction. Cette mesure a provoqué de grands mouvements de populations et une partie des esclaves affranchis, dans des proportions inconnues, a préféré quitter leurs anciens maîtres. Habitué à être dirigés et démunis de moyens matériels, les esclaves-affranchis connurent la famine et vécurent de maraudages. Comme le souligne

de revenus grâce à leur exportation vers les îles voisines. On estime à 70 000 Malgaches originaires des Hautes Terres exportées de l'Imerina vers les Mascareignes, durant le demi-siècle entre 1769 et 1820. Bien que ce chiffre ne représente qu'une fraction de 1% de la population de l'Imerina chaque année, l'impact social de la traite a été profond et de longue durée. Cfr. LARSON P.M., « *A census slaves exported from central Madagascar to the Mascarenes between 1769 and 1820* », dans *L'esclavage à Madagascar*, op.cit, pp.131-145.

³¹ Le *fokonolona* est une communauté villageoise du pays merina à Madagascar. Traditionnellement, le *fokonolona* (de *foko*, clan ou ethnie et *olona* personne, être humain) réunissait les membres d'un ou de plusieurs clans, résidant sur un territoire délimité. Chaque *fokonolona* bénéficiait d'une large autonomie de gestion, y compris sur le plan sécuritaire et judiciaire, et fonctionnait selon un mode démocratique, avec la participation des femmes et des enfants, les décisions sont prises à l'unanimité suivant le code de la *Dina* (pacte social). Les *rai-amandreny* (père et mère, littéralement) détiennent le pouvoir des aînés, c'est-à-dire le respect des cadets (structure du *foko*).

Ramamonjisoa : « *en perdant protection d'un maître qui se devait de les nourrir, ceux-ci entraient dans un système d'exclusion pur* » (Ramamonjisoa, 2002 : 171). Faisant face à l'insuffisance de main-d'œuvre, les anciens maîtres n'eurent d'autre choix que de donner quelques terres aux esclaves affranchis (Ottino, 1998 : 129). Cette mesure a d'une certaine façon contribué à élargir les bases sociales du *fokonolona* sans toutefois bouleverser certains rapports sociaux puisque les anciens esclaves sont devenus, dans la grande majorité des cas, de simples métayers.

Suite à l'abolition de l'esclavage, la stratification sociale traditionnelle merina en trois « rangs » se transforma en un découpage bipartite : « *L'application de l'arrêté du gouvernement colonial abolissant les « castes », quant à lui, restait purement virtuel. La mise sur un pied d'égalité sociale était et reste encore difficile, car l'ascension sociale de quelques Andriana et d'un certain nombre de familles Hova, anciens détenteurs des pouvoirs politique et économique mais aussi du savoir moderne apporté auparavant par les missionnaires depuis l'époque royale, ne cessait et ne cesse de progresser. L'évolution a fait naître un nouveau système, cette fois, bipartite : d'une part, les olom-potsy, litt. « gens blancs » ou tsalo, litt. « rusés », ou encore peta-tsanga (ceux-aux franges-plates), selon les expressions argotiques actuelles des jeunes Merina de Tananarive, regroupant les Andriana et les Hova, et d'autre part, les olo-mainty, litt. « gens noirs », dénommés aussi, de nos jours, argotiquement, baomanga (gens-noirs), ou baoma, ou encore baomy (diminutifs de baomanga), comprenant les mainty et les descendants d'anciens esclaves. Tout se passe comme si, à la législation officielle (abolition de l'esclavage et arrêté du 15 juin 1889), les Merina répliquaient par une solution de substitution : leur société n'a fait, en quelque sorte, qu'une espèce d'autoréglage, maintenant le système social ancestral* » (Rakotomalala, 1996.: 54).

Les esclaves-affranchis sont demeurés des dépendants, mais participent dorénavant aux travaux communautaires comme la gestion des ressources en terre et en eau, le *valin-tanana* (la réciprocité dans l'échange de journées de travail entre familles) et le *findramana* (une journée de travail fournie à titre bénévole sur sollicitation d'un membre du groupe). Mais cette politique a surtout eu pour conséquence d'accélérer la différenciation sociale notamment à travers la question de l'accès à la terre pour une population rurale de plus en plus croissante. Vers 1940, sur environ cinq millions de malgaches, un cinquième était *merina*, dont moins de la moitié pouvait être rattachés aux groupes des *Andriana* et des *Hova*, soit quatre cent mille

personnes (Randriamaro, 1997 : 74-75). Dans la décennie précédant l'indépendance (1950-1960), un prolétariat rural, majoritairement des descendants d'esclaves, s'est développé en raison de la pénurie de terres cultivables et le progrès de l'économie spéculative, conjuguée à la poussée démographique. Sans terre, de nombreux esclaves affranchis sont partis vers les bas-quartiers de la capitale, à la recherche d'une petite activité de survie pour ne pas végéter dans la pauvreté³². En haut de l'échelle sociale, s'enrichit une minorité d'entrepreneurs agricoles aisés, bénéficiant de l'immatriculation des terres (Rabearimanana, 1991 : 117-134).

Les relations entre groupes sociaux devinrent très complexes dans le *fokonolona* en voie de recomposition. Dans la plupart des cas, les descendants d'*Andevo* restaient marginalisés en raison de l'absence de parcelle de terre ancestrale, base de l'identité sociale. Cependant, si l'on en croit Rasolomanana, les rapports sociaux ont parfois subi d'importantes modifications. En pays Betsileo par exemple, des *Andriana* appauvris ont vendu une partie des terres familiales à des anciens *Andevo* enrichis. Ceux-ci acquièrent alors le droit d'avoir un patrimoine foncier (*mitondra ny anaran-drainy* en pays Betsileo) et de fonder une tombe familiale, ce qui, nous le verrons par la suite, représente la base de toute reconnaissance sociale. Dans certains cas limités, on a même des mariages mixtes, ce qui permet au conjoint *Andevo* d'accéder à la terre mais pas aux tombeaux ancestraux *Andriana*, les obligeant à construire de nouveaux tombeaux (Rasolomanana, 1997). A travers ces exemples, on peut admettre que de nombreux *Andevo* (noirs), même enrichis, reconnaissent toujours le statut supérieur des *fotsy* (blancs), *Andriana* et *Hova* même appauvris ou prolétariés, et ceux-ci continuent à les considérer comme des « *tapa-kova* » (demi-*Hova*).

Au début du XXI^e siècle, tout le monde s'accorde pour dire que l'ancien système de rangs reste fortement présent, du moins dans les « *mentalités* ». Paul Ottino, par exemple, écrit : « *Les sociétés malgaches fortement hiérarchisées sont divisées en ordres sociaux qui, formant autant d'espaces endogames distincts, coexistent sur les mêmes espaces imbriqués à la manière d'un puzzle. L'ancienne hiérarchie des ordres et sous-ordres sociaux tend aujourd'hui à se simplifier, mais l'opposition majeure séparant les descendants des nobles et des roturiers, parfois confondus dans une même catégorie avec les descendants d'esclaves placés hors catégorie lorsqu'ils ne sont pas rejetés hors de l'ordre social, demeure inchangée. En Imerina, cette distinction, à la fois hiérarchique et raciale, est crûment*

³² Pour la situation au lendemain de l'émancipation dans l'ensemble du pays, voir RATOANDRO G.A., « *Après l'abolition de l'esclavage à Madagascar. Le devenir immédiat des esclaves émancipés* » dans *L'esclavage à Madagascar*, (1997).

radicalisée en termes de couleur. Les « Blancs » (*fotsy*) dont les ancêtres étaient libres sont opposés aux « Noirs » (*mainity*) descendants des anciens esclaves» (Ottino, 1998 : 40). Les gens reconnaissent l'appartenance de l'autre à une de ces trois catégories par la peau, mais également par la teinture des cheveux ou le patronyme. Dans les villages, tout le monde connaît l'ancestralité de chacun mais affirmer cette différenciation est tabou et il nous a été particulièrement difficile d'obtenir des informations sur le sujet. Les personnes font mine de ne pas savoir ou prétendent que tout le monde a la même origine, ce que ne confirme pas l'incohérence des données selon les sources d'information. Si l'actualité de l'ordre social reste mal connue actuellement, il n'empêche qu'elle paraît continuer à réguler les rapports sociaux : « Dans toute l'île, le critère décisif qui dans le passé distinguait les nobles ou les roturiers de leurs esclaves était que les premiers possédaient des ancêtres et des ancestralités qui leur donnaient leur identité, alors que par définition leurs esclaves « sans racines » n'en possédaient pas. Un siècle après l'abolition de l'esclavage, ces idées persistent et, dans la plupart des régions, s'opposent à ce que les ensembles généalogiques formés par les descendants d'esclaves soient, à l'instar des ancestralités nobiliaires ou roturières, considérés comme des catégories identitaires susceptibles de conférer à ceux qui en font partie un statut de citoyen à part entière. En un mot, sans être exclus de l'ordre social, les descendants d'esclaves restent mal reconnus » (Ottino, 1998 : 526). Cette différenciation traditionnelle est prise en compte non seulement concernant la répartition des terres, du travail, du pouvoir au sein du *fokonolona* mais également lors de cérémonies culturelles et symboliques comme le mariage, l'enterrement sans oublier les secondes funérailles (*famadihana*). Au bout du compte, ces sociétés sont structurées selon un double principe : celui des groupes de parenté et celui de la stratification en rang, sans parler des inégalités de genre. Malgré la difficulté à aborder ce sujet, nous verrons dans l'analyse de notre matériel empirique que cette société est encore obsédée par le rang comme elle l'était par le passé.

3.1.2. Inégalité sociale en milieu rural

Les travaux agricoles qui exigent une mobilisation de main-d'œuvre importante nécessitent une organisation interne au niveau de la communauté ou *fokonolona*. Ainsi la vie de chacun est régie par le *fokonolona* et celle-ci par des transactions avec les ancêtres. Dans ce sens, le culte des ancêtres joue un rôle primordial en renforçant l'importance accordée au groupe. Il régit tout d'abord, les relations collectives (*fihavanana*), les relations entre l'homme et ses ancêtres mais également les relations entre l'homme et son terroir (la terre des ancêtres-

tanindrazana). Le culte des ancêtres est ainsi la religion de la famille, du village et du *fokonolona*. Notons que la culture du riz y joue un rôle central car, traditionnellement, celle-ci réclame la coopération constante du groupe et exige de grands efforts d'organisation, lesquels renforce, à long terme, la structure et les relations au sein de la société. L'autorité du groupe demeure entre les mains des anciens (*ray-amandreny*), c'est-à-dire aux aînés mâles des lignages principaux. Les *ray-amandreny* étant les intermédiaires entre les ancêtres et le groupe vont accaparer le surplus des récoltes pour organiser les rituels mais également pour les redistribuer. Le groupe se stratifie entre d'une part les anciens et les jeunes sur fond de subordination des femmes. En effet, les sociétés agraires sont connues pour leurs inégalités sociales et notamment celles entre hommes et femmes. Ces dernières y occupent communément un rôle majeur dans la production (culture des champs, des jardins, petit élevage) mais mineur dans la conduite des affaires sociales et le maniement des richesses.

Les lignages sont ancrés dans des villages bien précis, restant attachés à celui de l'ancêtre fondateur et demeurent hiérarchisés selon l'ancien système de rangs. Le chef du village, élu en principe, doit son importance vis-à-vis des autres en fonction du lignage auquel il appartient. Au niveau externe, il remplit les fonctions classiques de porte-parole du groupe vis-à-vis de l'extérieur, et au plan interne il est essentiellement un maître des cérémonies. Les droits sur la terre distinguent radicalement les chefs, et plus généralement les descendants d'*Andriana*, des gens du commun (*Hova* et *Andevo*) car ils sont encore les gardiens de la terre de leur groupe. Dans cette configuration sociale, les différences de statut sont non seulement économiques, politiques, sociales mais aussi, et surtout, symboliques. Les rangs élevés détiennent l'autorité et les titres fonciers; les descendants d'esclaves sont sujets et souvent exclus de la propriété de la terre et même de l'accès à l'ancestralité. Malgré leurs efforts pour « se créer » une ancestralité, les descendants d'esclaves sont considérés à la limite de l'humanité car dépourvus d'ancêtres reconnus et objets de culte. Cette double stigmatisation leur vaut d'occuper une position de subordination, teintée d'humiliation, de la part des *Andriana* et *Hova*, considérés pour leur part comme les maîtres de la terre.

Les descendants *Hova* ou *Andriana* sont donc représentés par le chef du lignage, qui joue un rôle dominant dans les échanges à caractère compétitif mettant en jeu des richesses (riz, zébus, porcs, artisanat) qui proviennent en partie de sa propre unité de production, pour partie drainées par l'intermédiaire d'un réseau de parenté centré sur lui. Le chef de ménage maintient son statut au vu de son ascendance, de son nom et des moyens de production qu'il a

hérités de ses ancêtres. Il officie sur une structure lignagère pyramidale qui lui confère un pouvoir assigné à la naissance. C'est son activité propre qui le maintient au-dessus des autres, notamment en utilisant les ressources et le travail d'autrui (épouses, fils, frères, etc.). On le voit, ce pouvoir personnel et en grande partie hérité repose non seulement sur une assise économique, sur l'art de capter et de manipuler la richesse mais également sur une ancestralité prestigieuse qui lui confère un nom et une identité statutaire au sein de la communauté. La référence aux terres, aux maisons et aux tombeaux des ancêtres paternels « *anaran-drany* » demeure prédominante sur le plan socio-économique. La valorisation de la filiation masculine dans la transmission de l'héritage patrimonial s'affirme et s'impose.

L'abolition de l'esclavage du début du XXe siècle n'a pas modifié certains rapports sociaux puisque de nombreux anciens esclaves sont devenus de simples métayers. Or, en leur cédant quelques parcelles de terres et en les reconnaissant socialement, les *Andriana* furent obligés de les autoriser à construire leurs propres tombeaux. Cette situation change radicalement l'imaginaire social car en leur permettant de construire des tombeaux, on leur autorise à honorer leurs ancêtres. Réputés « *sales* », « *souillés* » (*maloto*), c'est-à-dire impurs, les esclaves étaient considérés comme inférieurs et dépourvus d'ancestralité, à la limite, non reconnus comme des êtres humains, or, dès à présent, relevés de leur ancienne condition, ils font partie de l'ordre social et deviennent épousables. La structure sociale est fondée sur l'appartenance à un rang qui dépend de la filiation et de la résidence : « *L'idée fondamentale est que, l'identité malgache étant fondée sur le double critère de la filiation et de la résidence, le statut supérieur appartient à ceux qui vivent là où ont vécu les ancêtres dont ils se réclament. Ceci explique que dans les campagnes le critère de distinction majeur reste celui qui sépare les « originaires » des « non-originaires ». Les originaires tompon-tany, littéralement, « maîtres de la terre et/ou du pays » sont en tout état de cause supérieurs aux non-originaires arrivés plus récemment* » (Ottino, 1998 : 526). Aujourd'hui encore, les *tompon-tany* dont les ancêtres furent les premiers à « ouvrir » les terres en les mettant en valeur, possèdent la plus grande partie des terres et des rizières du village. Les immigrants récents et les descendants d'esclaves n'ont jamais pu, sauf exception, capitaliser de tels patrimoines. Comme le précise Ottino, « *Dans le domaine de l'appropriation des terres, les notions de tompon-tany c'est-à-dire d'« originaire » et de non tompon-tany font toute la différence. Partout dans les campagnes, (...) les villageois appartenant aux groupements d'ancestralité ou aux unités de cohéritiers « originaires » qui contrôlent les plus grandes superficies de terres et/ou les terres les plus fertiles et les mieux placées, sont « riches* ». À

l'inverse, les autres villageois descendants de leurs anciens dépendants ou non « originaires » qui ne possèdent pas autant de terres ou, a fortiori pas du tout, sont loin d'occuper la même position sociale » (Ottino, 1998 : 233).

Les descendants d'esclaves sont stigmatisés, les immigrants récents pas reconnus comme membres à part entière du village mais dans les deux cas, les plus démunis sont ouvertement méprisés. *« Non pas tellement parce qu'ils sont pauvres mais plutôt, parce qu'étant pauvres, ils ne sont pas autonomes. Dans les campagnes, cette idée d'autonome me paraît plus importante que celle de richesse ou de pauvreté. L'autonomie qui permet aux hommes et aux femmes d'être maître d'eux-mêmes et de se « diriger » comme ils l'entendent (mahajaka tegna) leur assure une dignité sociale à laquelle ceux qui ne sont pas autonomes et par conséquent dépendants d'autrui ne pourront jamais prétendre. Il y a en outre l'idée, que d'une manière ou d'une autre, par leur faute ou par celle de leurs ascendants, les plus pauvres ont mérité le destin qui est le leur. Un destin qui leur « colle à la peau » comme « le plumage dont la poule ne pourra se débarrasser qu'à sa mort »³³. Ce proverbe est utilisé pour souligner l'impossibilité d'échapper aux origines, notamment à celle de l'ancestralité qui, ne serait-ce par l'apparence physique ou le nom, enferme dans telle ou telle catégorie sociale. L'inégalité de la structure sociale continue de se baser sur les qualités de *tompon-tany* qui donnent aux habitants originaires et leurs membres, un droit éminent et une supériorité de statut dans les villages obligeant, en toutes circonstances, aux autres villageois à passer par leurs intermédiaires.*

La hiérarchie sociale se retrouve transposée dans de nombreux domaines comme l'organisation topographique du village. Les rizières hautes sont généralement attribuées aux notables ou au fils aîné, alors que celles du bas appartiennent aux roturiers ou au second fils. *Lohampianakaviana* (tête de famille) désigne le chef de famille ; *lohavohitra* (tête du village), le village principal. La disposition des maisons se fait également sur un axe nord-sud, les plus prestigieuses- celle du chef du village par exemple- étant situées au nord (*loha*), par opposition aux maisons situées au sud (*vody*). La hiérarchie de l'espace reproduit la hiérarchie sociale, les familles plus anciennes occupant historiquement les lieux considérés comme les plus propices du point de vue cosmologique (au Nord-Est), tandis que les familles au statut le plus faible, ou les plus récemment établies, occupent les endroits les moins favorables (au

³³ « *lamban'akoho ka faty no isarahana* », RAKOTO RAMIARANTSOA H., (1995), *Chair de la terre, oeil de l'eau...*, Paysanneries et recompositions de campagnes en Imerina, Paris, Éd. Orstom, col. À travers champs, p.258.

Sud- Ouest). Cette structure d'occupation des lieux, en fonction d'une cardinalisation de l'univers, est reproduite à l'intérieur des concessions de chaque famille en ce qui concerne les générations³⁴. D'une manière générale, tout ce qui est *vody* est déprécié. Afin de respecter la dimension symbolique, voire le caractère sacré, des points cardinaux, on dort toujours la tête au nord et balaie du nord vers le sud.

3.2. *Économie rurale malgache*

3.2.1. Bref aperçu historique

Les activités économiques et le type d'économie qu'on retrouve actuellement dans le monde rural merina ne diffèrent pas fondamentalement de ceux qui prévalaient durant la période royale précédant la colonisation française. Cette économie agricole, centrée sur la riziculture, s'est construite dans les cadres d'une société organisée et cohérente dont les institutions visaient à assurer sa reproduction. La primauté du riz de bas-fond ne signifie pas que les cultures pluviales aient été délaissées mais il n'en demeure pas moins que la riziculture et le travail de la terre par les agriculteurs ou métayers sont les piliers sur lesquels repose cette économie. Pour le travail agricole sur de grandes étendues, les hommes libres s'assistent mutuellement, c'est la pratique du *valin-tanana* (on se prête la main). Il est en de même pour la construction des tombeaux (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 120). Au fil du temps, les activités complémentaires (élevage, artisanat, etc.) se sont intégrées au mode de vie quotidien des paysans. Au fur et à mesure de l'évolution ou de la régression de la situation, les activités qui complètent le revenu agricole s'élargissent de plus en plus et deviennent un impératif de vie.

La période de 1960 à nos jours est riche en événements politiques qui ont profondément bouleversé l'économie du pays et par contre-coup ont affecté la structure sociale. Cette époque peut être subdivisée en trois sous-périodes caractérisées par les changements successifs de régimes politiques aux stratégies économiques diamétralement opposées. Trois républiques se sont succédées depuis l'indépendance : des options néo-coloniales pour la première, un socialisme et une économie dirigée pendant près de vingt ans pour la deuxième et une tendance (néo)libérale pour la troisième.

³⁴ BEAUJARD P., (1988), « *Les couleurs et les quatre éléments dans le Sud-Est de Madagascar. L'héritage indonésien* », *Omalasy Anio*, 27, pp. 31-48 et BEAUJARD P., (1991), *Mythe et société à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

L'indépendance politique de Madagascar ne traduit pas automatiquement l'indépendance économique, car l'économie fonctionne comme celle de l'ancienne colonie et dépend entièrement de l'extérieur : 65% des entreprises sont encore entre les mains des Français³⁵. De l'indépendance jusqu'à la chute de la Première république en 1972, Madagascar a connu un essor économique, certes modeste, mais qui l'engage sans nul doute dans la voie de l'industrialisation. L'économie de rente, héritée de la colonisation et malgré les efforts d'industrialisation, caractérise toujours l'économie de Madagascar. La faiblesse de ce secteur est sa dépendance aux prix extérieurs ainsi qu'aux aléas climatiques. Dans les années 1960, la production a été perturbée par des mauvaises conditions climatiques, qui ont pris des allures catastrophiques dans certaines régions (sécheresse, tempêtes, inondations) entraînant une baisse de production importante³⁶. Ce facteur climatique conjugué à l'accroissement démographique presse le gouvernement à engager une réforme du droit foncier colonial précédent. A été maintenu le principe du « *domaine éminent* » de l'Etat auquel a été rattaché le droit de souveraineté³⁷. A été également maintenu le principe de propriété individuelle, qui, n'est pas totalement étranger à la société malgache précoloniale. Comme le stipule le préambule de la Constitution de 1960, « *tout bien hérité légitimement des ancêtres est reconnu par les lois de l'Etat* ». Cela signifie que ce dernier reconnaît les règles coutumières en matière foncière ainsi qu'une certaine sacralisation de la terre. Selon le Directeur Général des Domaines, intervenant lors de l'Atelier de Réflexion sur « *La pauvreté rurale et l'Agriculture à Madagascar* » (18 mai 2001)³⁸, « *les textes élaborés en 1960 ont un caractère socialisant, dans la mesure où ils visent à faciliter l'accès à la terre en liant le droit de propriété au travail* ». Devant l'importance de la population vivant dans les campagnes, le développement rural ne peut être qu'une priorité pour le Gouvernement. Ainsi en 1970, l'agriculture occupait 85 % de la population active, tout en ne représentant que 30% du PIB (Randriamarolozza, 2004 : 54). Selon le ministère des Finances et du Commerce, la production alimentaire est plus que (auto) suffisante puisqu'en 1967, Madagascar exporta même 12.000

³⁵ Economie nationale de 1950 à 1960, L'Institut d'Émission malgache en 1969, p. 15.

³⁶ Situation de l'économie malagasy. Commerce intérieur et extérieur, Ministère des Finances et du Commerce, pp. 2-5.

³⁷ La règle de domanialité stipule que l'Etat est présumé propriétaire de tous les terrains non immatriculés. Il s'agit là d'une disposition qui faisait déjà partie du code des 305 articles de 1861, et qui sera reprise dans les décrets du 28 août 1913 et du 25 juillet 1930. Cette règle se trouve également au centre des ordonnances 60-004 et 60-094, adoptées dès l'Indépendance. Contrairement au domaine public de l'Etat, le domaine privé peut être cédé à toute personne (physique ou morale) qui fait une demande d'immatriculation et fait la preuve qu'il y a mise en valeur effective.

³⁸ Cité par RANDRIAMAROLOZA L.P (2004), op.cit, p.136

tonnes de riz³⁹. La population n'est donc pas confrontée ni à la malnutrition et ni à la sous-alimentation. Cependant, à la fin des années soixante, experts étrangers et dirigeants nationaux s'accordent pour considérer qu'il faut accélérer la croissance de l'agriculture pour faire face notamment aux fluctuations annuelles de la production de riz⁴⁰ et à la croissance démographique qui passe en une décennie de 2,3 à 2,7%⁴¹.

Dans le cadre de la « *politique du ventre* », l'Etat crée un Service de Ravitaillement chargé d'assurer la distribution des régions excédentaires vers les régions déficitaires. Dans le cadre de la « *Révolution Verte* », le Ministère de l'Agriculture, quant à lui, lance l'Opération Productivité Rizicole (OPR) portant sur l'augmentation des surfaces afin d'assurer une « *production à haut rendement* », selon les termes du Premier Plan Quinquennal malgache de 1964. Il s'agit en réalité d'un projet de décentralisation qui a été à la base de la création d'Unités Régionales d'Expansion Rurale (URER), chargées d'intervenir sur le terrain en promouvant notamment la riziculture améliorée⁴².

L'opération revête différentes formes classiques du développement rural tel que l'appui pour l'accès au crédit, la fourniture d'intrants à des prix subventionnés, la vulgarisation de techniques modernes⁴³ et la garantie des débouchés : les nouvelles techniques doivent permettre d'obtenir un rendement moyen de trois tonnes de riz à l'hectare (Desjeux, 1979). Les agents de l'URER veillent à une application adéquate des directives techniques et l'encadrement assure une acquisition facile des engrais à des prix subventionnés. Un sexagénaire nous a affirmé qu'à l'époque ils pouvaient se procurer des engrais à 20FMG le kilo, ce qui a permis à de nombreux riziculteurs de s'en procurer et d'en constater les effets bénéfiques. La méthode consiste à affecter des moniteurs agricoles dans des villages qui disposent de parcelles de démonstration pour organiser des visites (Desjeux, 1973). Par la suite, viendra s'ajouter des centres de formation rurale, l'amélioration des cultures pluviales sur les collines,...techniques modernes et explications qui ne concordèrent pas toujours avec les logiques paysannes (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 154). La « méthode améliorée » vise un rendement de 3,2 tonnes à l'hectare contre 2,5 tonnes en « méthode traditionnelle ». Les

³⁹ Notes sur la situation économique au 1er octobre 1967, Ministère des Finances et du Commerce, Institut National de la Statistique et de la recherche Economique, p. 13.

⁴⁰ En 1965, il a fallu importer 10.000 tonnes de riz thaïlandais en raison des aléas climatiques.

⁴¹ Notes sur la situation économique au 1er octobre 1967, Ministère des Finances et du Commerce, Institut National de la Statistique et de la recherche Economique

⁴² SCET-Coopération, 1966- Imerina, étude régionale. Tananarive, SCET-Coopération.

⁴³ Plants jeunes de 30-35 jours au repiquage, sarclage mécanique (emploi de la houe rotative) rendu possible par une culture en ligne dans la rizière et, surtout, utilisation des engrais chimiques (urée, phosphore, NPK,...). Contrairement à la méthode traditionnelle qui applique le repiquage en foule, la culture en ligne demande plus de main-d'œuvre et exige donc plus de dépenses.

résultats ne furent pas immédiats mais l'expansion de la « méthode améliorée » se fit progressivement, là où l'encadrement technique, le contrôle et le suivi étaient assurés.

Pour le riz irrigué, on observe une évolution ascendante avec un accroissement total de la production de 58,7% et des superficies de 56,8% en dix ans⁴⁴. Cette progression s'effectue par paliers. Les débuts de la campagne (1970-1972) de l'encadrement agricole se traduisent par un bond de 22,5% pour le riz irrigué. La situation stagne ensuite durant les trois années suivantes (1972-1975) qui correspondent au niveau politique par la transition de la première à la seconde République. On note également une fracture dans la consommation d'engrais à partir de 1972. De 1960 à 1972, la croissance a connu une croissance continue, en partant de 1500 tonnes à plus de 13500 tonnes, soit une multiplication par 9 de la quantité consommée en l'espace de 12 ans. Après 1972, on assiste à une décroissance et à une irrégularité des courbes de consommation. Comme le souligne Rakoto-Ramiarantsoa (1995 : 154), les nouvelles techniques permettant une hausse de la productivité ont pu être introduites et appliquées parce que telle était la volonté politique, appuyée par un encadrement très présent. La production totale en 1980-1981 est de 145 000 tonnes pour le riz irrigué, avec une nette prédominance de la « *méthode traditionnelle* » aussi bien en production qu'en surface, confirmant ainsi le recul des techniques modernes si les mesures d'accompagnement ne suivent pas (Ramamonjisoa, 1994 :165). Si selon certains auteurs, cet attachement aux méthodes traditionnelles doit être remplacé dans un contexte culturel avec l'apprentissage de la riziculture dès le plus jeune âge (Laulanié, 2003), nous préférons souligner l'importance des conséquences de décisions politiques prises au début de la décennie précédente.

Dans le vécu quotidien, la production agricole assure la principale source de subsistance pour la majorité de la population : pas de malnutrition, peu de poches de disette (sauf saisonnièrement), un taux de scolarisation de 50%. Le taux d'inflation était resté modéré, autour de 3 à 4% par an (Ramamonjisoa, 1994 :168). Pourtant, si le secteur agricole fait vivre 85% de la population, il contribue relativement peu au PIB. Celui-ci repose pour 70% sur la production des cultures d'exportation et industrielle se trouvant entre les mains des étrangers. Situation qui déclenche les grèves générales et la chute de la Première République.

1972 est une date charnière dans l'évolution politique et économique de Madagascar. Elle marque la fin de la Première République, « *époque néo-coloniale* » où le capital restait principalement aux mains des étrangers et inaugure une période de souveraineté nationale, de

⁴⁴ URER d'Antsirabe (sans Ambatolampy). Données reprises dans RAMAMONJISOA J., (1994), op.cit, p. 164-165.

démocratie socialiste et de maîtrise populaire du développement. Après trois années de désordre politique qui a abouti à l'assassinat du Président en février 1975⁴⁵, le capitaine de frégate Didier Ratsiraka prend les rênes de la nation. Ce dernier instaure un socialisme révolutionnaire défini dans la Charte de la Révolution socialiste malgache, *ny boky mena* (le petit livre rouge). La charte s'assigne pour objectif la traduction des aspirations du peuple malgache tel que le souligne le préambule : « *le peuple malgache est décidé à construire un Etat de type nouveau, expression des intérêts des masses laborieuses, et à édifier une société conforme aux principes socialistes énoncés dans la Charte de la révolution* ». Sur le plan de la stratification interne, la classe sociale, « *susceptible de soutenir la Révolution* » est représentée par : « *les paysans opprimés, les travailleurs, les progressistes et les jeunes intellectuels ainsi que les femmes considérées en tant que telles* » (Chaigneau, 1985 : 108).

La charte de la Révolution socialiste malgache est fondée sur le principe du « *développement de tout l'homme et de tout homme* » et le programme économique s'appuie sur le principe de : « *l'agriculture comme base et l'industrie comme moteur* » (Ratsiraka, 1975 : 13). L'aversion pour la période néo-coloniale précédente s'est traduite, à partir de 1972, par la « *malgachisation* » de tout ce qui pouvait l'être (Archer, 1976 : 143). C'est ainsi que dans les milieux administratifs, éducatifs, scolaires et confessionnels, le malgache devenait la langue dominante. Ce programme s'est traduit également par une étatisation rapide de l'économie et par la nationalisation des secteurs-clés qui auparavant étaient contrôlés par des étrangers⁴⁶.

⁴⁵ Le Chef de l'Etat, le Colonel Ratsimandrava fut assassiné le 11 février 1975, une semaine après avoir été placé au sommet de l'Etat.

⁴⁶ Ainsi la JIRAMA, société responsable de l'électricité et de l'eau, la SOLIMA, chargée des hydrocarbures, les banques et services annexes comme les assurances, le commerce extérieur, les transports seront très vite nationalisés. Progressivement, l'Etat a pris une participation majoritaire dans les entreprises les plus performantes (textile, agro-alimentaires) ; les anciennes sociétés coloniales d'import-export et leurs filiales en amont ou en aval ont été nationalisées comme la Compagnie Marseillaise rebaptisée ROSO, avec des agences dans les grandes villes et les localités moyennes, possédant en amont des plantations de café (Nosy Varika), la CAIM (Compagnie Agricole et Industrielle de Madagascar, produisait du riz, du tabac et du sisal), ayant des intérêts dans les Sucreries de Namakai, la Sosumav, les Salines de Diego Suarez, assurant en amont la représentation de Madauto et autres. Symboles par excellence de l'économie de traite, ces puissantes sociétés anonymes ont été démantelées et les diverses activités transformées en entreprises socialistes de production dont les erreurs de gestion furent récurrentes. Le 30 juin 1975, l'Etat malgache prend 51% des actions de la Sociétés des transports Maritimes (SMTM) et de la Société Malgache de Raffinage. Le Président Ratsiraka déclare vouloir assurer le monopole de l'Etat sur le transport du pétrole brut du Golfe Persique jusqu'à la raffinerie de Toamasina . La création de la Société d'Intérêt National des Produits Agricoles (SINPA) et de la Société Nationale de Commerce (SONACO) date également de cette période, instituant le monopole étatique sur la collecte et le commerce, après les essais d'établissement de coopératives sous la Première République. Voir Archer, 1976.

Après 1975, l'Etat contrôle 61% de l'économie nationale contre 13% avant juillet 1975 (Archer, 1976)⁴⁷.

L'étatisation de la commercialisation du riz, à travers des collectivités politisées, engendre une grande désorganisation des réseaux de collecte en amont et en aval de la production. Elle est seule responsable de la collecte et de la commercialisation des paddy, riz et dérivés de 1973 à 1977. Pourtant, les semences sélectionnées et les engrais sont insuffisants, les prix réels aux producteurs baissent jusqu'en 1982⁴⁸. Le paiement différé et la défectuosité des conditions d'accessibilité sont des facteurs qui poussèrent les paysans, ayant des besoins immédiats d'argent liquide, à éviter le circuit officiel pour écouler leurs produits à bas prix sur le marché parallèle, contrôlé par des collecteurs privés⁴⁹. Dans les régions rurales, les populations confrontées au monopole de l'Etat en amont et en aval de la production agricole vont se replier largement sur l'autoconsommation et les échanges intra-ruraux. Un bon indicateur en est l'extension des superficies rizicoles, alors que la productivité stagne. Cette désorganisation du secteur rizicole a eu pour conséquence une régression de la production entre 1975 et 1980 (-1,5 % par an en termes réels). Madagascar a exporté du riz de 1910 à 1972, et en importe plus de 100.000 tonnes à partir des années 1980 (Rasoloarivony, 2004 : 14). Cette nouvelle réalité se traduit sur le plan de la gestion administrative, par une organisation dont les traits majeurs diffèrent de ceux que la population a jusqu'à alors connus : abolition de l'impôt par capitation, décentralisation des pouvoirs administratifs et relâchement de l'encadrement agricole de masse. Les conséquences seront le règne de l'insécurité tant en milieu rural qu'en milieu urbain ainsi qu'une dégradation générale des infrastructures publiques et de l'environnement naturel et social (Randriamarolaza, 2004 : 230-246).

⁴⁷ L'analyse du pouvoir par Randriamarolaza est très virulente : Il qualifie cet Etat de « rentier » puisqu'il contrôle et monopolise les filières (production, distribution, commercialisation) de rente (vanille, tabac, coton, etc.) sans toutefois remplir ses fonctions régaliennes. Il ajoute : « *L'économie de rente étant une source de revenus presque intarissable, le pouvoir d'Etat étant un moyen privilégié permettant d'y accéder et de la maîtriser, la politique à Madagascar est devenue, par la force des choses, la voie royale pour ceux qui veulent s'enrichir. [...] Dans l'Etat rentier, la nomination à un poste-clé est dictée par l'appartenance politique, régionale, ethnique, familiale : le groupe politique, régional, ethnique, familial veut s'ériger en lobby. [...] L'Etat rentier est, à n'en pas douter, synonyme d'autocratie et d'oligarchie [...] (opérant ainsi) la marginalisation des citoyens, notamment des citoyens les plus pauvres. En conclusion, l'économie de rente appauvrit la majorité pour enrichir la minorité, alors que l'Etat rentier marginalise la majorité par la création de monopoles politique et régionale, ethnique, familiale. Le système rentier, c'est la paupérisation et l'exclusion de la majorité, consciemment organisées et inconsciemment reconnues par la minorité* » Randriamarolaza, 2004 : 243 .

⁴⁸ La politique est de maintenir les prix du riz à un bas niveau pour nourrir les villes et soutenir l'effort d'industrialisation à outrance. Cependant, cette baisse des prix n'encourage pas les paysans à produire davantage.

⁴⁹ RAMAMONJISOA J., « *Le Vakinakaratra* », in RAISON JP. (1994), *Paysanneries malgaches dans la crise*, Paris, Karthala, pp. 170-172.

La décentralisation des pouvoirs correspond à un choix, de toute évidence idéologique, de gestion de la nation devant traduire « *la maîtrise populaire du développement* »⁵⁰. Celui-ci était assuré par les collectivités décentralisées pour permettre « *l'existence d'une administration efficace, contrôle par le fokonolona socialiste (...) seul l'octroi des responsabilités effectives introduites aux différents échelons, du Faritany jusqu'au Fokontany, permettra la mise en place de structure mobilisatrices* » (Ratsiraka, 1975 : 26). Les membres des *fokonolona* sont seuls à pouvoir statuer sur l'organisation de l'agriculture, sur le commerce et la justice civile dans leur *fokonolona*, en dehors de tout contrôle administratif. Les *fokonolona* géreront leurs budgets locaux et auront le droit d'établir leurs propres statuts légaux ou dina (conventions) et d'assurer la sécurité à l'intérieur des villages. Finalement, ils éliront leurs représentants aux assemblées locales, régionales, nationales. Cette réforme implique la responsabilisation des populations rurales puisqu'elle parie sur le fait que la population rurale accepterait l'offre qui lui est faite de se transformer, de travailler et de produire, en échange de la reconnaissance d'une large autonomie (Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2004). Dans cette logique, s'inscrit la suppression en 1972 de l'impôt dit de capitation (ou « *minimum fiscal* ») et de la taxe sur les bovidés par le Général de Division Gabriel Ramanantsoa, alors Chef du Gouvernement de Transition (1972-1975). Cette mesure a été, semble-t-il, un peu partout comme le signal fort de la fin de la colonisation et de toutes les exactions qu'elle a perpétrées (Rakoto-Ramiarantsoa, 1995 : 155). En effet, le geste politique traduisait le rejet de tout ce qui perpétuait le système colonial et l'impôt l'était à double titre : par la contrainte qu'il imposait et par le fait que l'argent des contribuables était accaparé une Administration coloniale étrangère.

⁵⁰ Ordonnance n° 73-009 du 24 mars 1973 promulguée par le Général Ramanantsoa Gabriel, chef du gouvernement.

Encadré VI : Suppression de la capitation et de la taxe sur les bovidés

Pendant l'ère coloniale, plusieurs mesures prises (arrêté du 27 septembre 1896 abolissant l'esclavage, arrêté interdisant et sanctionnant le vagabondage de 1896, etc.) se combinèrent avec l'instauration rapide de l'impôt à payer en espèces (*vililoha* ou capitation⁵¹), afin d'obliger les « *indigènes* » à trouver un travail salarié leur permettant d'honorer les impôts qui augmentèrent rapidement les recettes de l'Etat. Impôts directs (de capitation, ou de minimum fiscal)⁵² et indirects (par les prestations) ont été aussitôt instaurés par le Général Gallieni, premier gouverneur de l'île. Ces mesures n'étaient pas nouvelles puisque la royauté Malgache précédente les avait instaurées mais l'œuvre de la colonisation aura été de les systématiser au point d'en faire un élément marquant de la société. Gallieni était convaincu que la seule obligation de payer un impôt suffisamment lourd forcerait la population soumise à accepter un travail salarié (Isnard, 1954 : 124- 125).

L'impôt per capita a été l'une des mesures les plus impopulaires instaurées par les Français à Madagascar, en raison des abus qu'elle a permis, notamment en milieu rural. L'abolition de cet impôt par le nouveau gouvernement indépendant a de toute évidence été bien accueillie par la majorité des contribuables car elle libérait d'une obligation financière assez lourde et, surtout, de l'oppression des autorités qui pouvaient emprisonner toute personne qui n'était pas en règle. En règle générale, la suppression de l'impôt a d'abord eu des effets positifs car les mesures de recouvrement coûtaient presque aussi cher que le montant à percevoir qui était dérisoire. La diversification des activités combinée avec la baisse de la pression fiscale a par ailleurs permis une augmentation du revenu net d'un grand nombre de familles paysannes. Cependant, la suppression de l'impôt fut suivie également, selon certains auteurs (Raison, 1994 ; Ramamonjisoa, 1994 ; Rakoto-Ramiarantsoa, 1995), d'effets négatifs importants qui ont bouleversé voire transformé les campagnes malgaches. Comme le souligne Raison (1994), ces impôts avaient une double fonction, symbolique et économique. Symboliquement, il était l'héritier du *hasina* de l'époque royale et exprimait, dans l'esprit des ruraux, leur soumission au pouvoir du *fanjakana* (pouvoir). L'Administration centrale se priva d'un moyen de pression pour exercer son autorité (et ce malgré son « *Armée de développement*⁵³ » qui n'apporta pas les résultats escomptés). Ce qui, s'ajoutant à la décentralisation des pouvoirs, ne lui permit plus d'être aussi présente qu'auparavant dans son action d'appui au développement agricole. Ce relâchement de l'encadrement de l'Etat, contrairement à l'action très interventionniste de l'URER (prix subventionnés, produits disponibles et conseils techniques leur ont permis d'adopter des méthodes modernes), provoque un « *sentiment de délaissement* » chez les populations. Ce vide de l'encadrement se traduit par l'éloignement et la diminution du nombre des centres de stockage d'engrais et de produits phytosanitaires qui en réduiront leur usage

⁵¹ Cette capitation frappe tout homme âgé de seize à soixante ans et fixée à 5 francs par tête à partir de 1900.

⁵² L'occupant colonial décida de recourir à un système d'impôts directs comprenant, entre autre, une taxe personnelle et une taxe sur les bœufs, et les biens immobiliers avec possibilité de saisie et de mise en vente des biens au cas d'impossibilité de paiement.

⁵³ En 1976, l'« Armée de développement » reçut pour mission, comme son nom l'indique, de promouvoir le développement du pays, en remplissant le rôle de police dévolue à l'ancienne gendarmerie nationale, en dirigeant les travaux agronomiques et la construction des routes, etc. Elle servi également de renseignement du régime sur l'état d'esprit des campagnes, et d'anticiper tout courant d'opposition ou de soulèvement populaire. Ce dernier point provoqua une atmosphère propice à la méfiance conjuguée à l'incompréhension de deux populations provenant de milieu différent. Viennent s'ajouter à cela les abus perpétrés au niveau de l'écoulement des récoltes aboutissant à l'augmentation de la corruption. Cette stratégie de développement se basant sur l'Armée s'inspirait du modèle chinois.

substantiellement (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 157). Cet impôt était obligatoire pour tout homme adulte et l'incitait plus ou moins à produire, à chercher un emploi pour s'en acquitter. Comme le note Ramamonjisoa (1994 : 174) « *l'effet pervers de cette suppression fut essentiellement psychologique et provoqua la baisse de la production car il ne fut pas remplacé dans l'immédiat par une imposition équivalente et l'administration n'avait plus de moyen de pression directe sur les hommes* ».

On assista à une véritable réduction des engagements financiers publics, en particulier, dans le domaine des infrastructures qui assuraient les communications régionales⁵⁴. Ainsi, « *la dégradation d'axes régionaux est une conséquence imprévue de la suppression de l'impôt individuel* » (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 155). La dégradation des moyens de transport et spécialement la détérioration du réseau routier, en fragmentant l'espace et en isolant des régions, est un des facteurs majeurs de l'asphyxie économique et des inégalités régionales, situation dangereuse dans un pays où les tensions interethniques sont toujours latentes. D'ailleurs, une autre conséquence marquante de cette période est le retour de l'insécurité dans les campagnes. Dérivant d'une paupérisation de plus en plus générale, elle se manifeste par le vol de cultures, de marmites, de matériels scolaires, de bétail jusqu'à l'insécurité physique entraînant même l'abandon d'hameaux isolés au profit des localités situées le long des grands axes de circulation, à proximité des unités des forces de l'ordre, ou provoquant une émigration accélérée vers les villes (Andrianjafy-Andriamanidrisoa, 2004). On ne peut que constater la corrélation entre le désengagement de l'Etat et la dégradation de la construction d'un marché intérieur déjà fortement fragilisé. En supprimant l'impôt per capita, l'Etat malgache a non seulement informalisé l'activité économique de la grande majorité de la population et par ce fait, il a brisé la relation de réciprocité voire le contrat entre les gouvernés et les gouvernants replongeant les premiers dans leur cadre primaire à savoir l'autosubsistance du clan.

La « *politique d'investissement à outrance* », entre 1975 et 1980, supposée relancer la croissance ne fait que creuser le déficit du budget de l'Etat qui passe de 2 à 14 % du PIB et celui de la balance commerciale qui est multiplié par 26, passant de 12 millions à 328 millions de dollars (Blardone et Caviezl, 1995 : 135-139). Dès 1980, Madagascar s'est trouvé incapable de faire face aux échéances du service de sa dette extérieure qui a augmenté considérablement⁵⁵. Ce sont, selon Duruflé (1988), les facteurs à l'origine de la crise des années 1980. Cette crise financière a donc eu des répercussions négatives sur l'appareil de production et donc pour l'ensemble de la société ainsi qu'une perte de confiance de la

⁵⁴ On observe que le kilométrage total du réseau national est tombé de 20% entre 1969 et l'an 2000. Bien que le nombre de kilomètres de routes goudronnées soit passé de 2.600 kilomètres en 1969 à 5.800 en 2000, l'ensemble des routes secondaires et tertiaires ont chuté de 35.000 à 24.000 kilomètres et leur état s'est fortement détérioré. Pour cette raison, une grande partie du pays reste inaccessible en saison pluvieuse. Données du Ministère du Transport, cité dans DOROSH P. & al., (2003), *Moteurs économiques pour la réduction de la pauvreté à Madagascar*, Cornell University, p.22

⁵⁵ La dette extérieure est multipliée par 7, passant de 184 millions de dollars en 1975 à 1250 en 1980. (Duruflé, 1988 : 160-162).

population face au politique⁵⁶. La crise va s'installer, s'étendre à tout l'espace national et se manifester dans tous les domaines, atteignant toutes les couches de la société. L'année 1982 se caractérise par l'effondrement économique du pays. Les indicateurs de l'ONU classent le pays parmi le groupe des « *pays les moins avancés* » (PMA). En 1981, Madagascar se situe au 135e rang mondial sur 170 Etats alors que le pays avait occupé la 109e place en 1975. Le revenu par habitant évalué par la Banque Mondiale est de l'ordre de 1 650 francs français, soit l'un des plus bas d'Afrique avec le Mozambique (1700 francs français) (Duruflé, 1988). A partir de 1980, Madagascar n'a plus le choix que de solliciter l'intervention du Fonds Monétaire International (FMI) afin de réaménager les échéances de remboursement de sa dette (Duruflé, 1988).

Partisanes d'une approche monétaire de la pauvreté, les Institutions de Bretton Woods (IBW) ont prôné l'adoption de politiques macro-économiques à même de générer et de soutenir la croissance. Le premier accord avec le FMI date de juin 1980 et les Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) sont devenus effectifs à partir de 1982 dans le but d'une part de « *corriger les distorsions économiques et les déséquilibres financiers* »⁵⁷ et d'autre part de « *relancer l'économie par la libéralisation des marchés* » (Rarivomanantsoa & Jovelina, 2004 : 54).

Le Fond accorde des crédits⁵⁸ si le pays s'efforce à appliquer les recommandations de l'Institution à savoir des mesures globales de rééquilibrage (dévaluation, restriction de la monnaie et du crédit...), la libéralisation des prix agricoles, la libéralisation échelonnée des prix industriels, la libéralisation progressive des changes et des allocations des devises. L'objectif à court terme est, en opérant des mesures drastiques, de comprimer la demande intérieure pour ramener à des niveaux tolérables les déficits du Trésor et les comptes extérieurs. Sur le long terme, l'économie sera libéralisée par la réhabilitation de l'initiative privée et les lois du marché. La gestion de la dette fut améliorée par les réaménagements négociés auprès du Club de Paris et de Londres, par la suppression progressive des arriérés de

⁵⁶ RANDRIAMAROLAZA L.P. (2004, 464) note à ce propos que « *l'Etat était absent dans l'exercice de ses fonctions fondamentales : sécurité, entretien des routes et des infrastructures publiques, création d'un environnement favorable pour l'éducation et la santé, éducation morale et civique. La Deuxième République est ainsi marquée par la dilution de l'Etat de droit...la population n'a pu que constater amèrement l'absence de l'Etat là où il devait être* ». Il continue en affirmant : « *par contre, l'Etat était très présent pour les 'copains'. Un système de pillage sans précédent a été mis en place sur toute l'étendue du territoire. Au niveau de l'appareil d'Etat, et dans les entreprises nationalisées, des milliards se sont volatilisés [...] Aussi, Madagascar est-il devenu le type de pays qui, sans guerre civile ni guerre extérieure, a réussi à mettre son économie totalement à plat en quelques années et ainsi à faire de sa population l'une des plus pauvres du monde avec une part du PIB de 85\$ US par individu par an, selon une estimation récente du FMI* ».

⁵⁷ Rapport Economique et financier, Ministère de l'Economie et du Plan, 1989

⁵⁸ Crédits d'Ajustement Structurel : pour l'Industrie (CASI) en 1985 ; pour l'Agriculture (CASA) en 1986 ; pour l'Industrie et le Commerce (CASPIC) en 1987 ; pour les Entreprises Publiques (CASEP) et pour le Secteur Educatif en 1988.

paiement extérieurs et intérieurs, par la réduction des nouveaux emprunts extérieurs. Cette restructuration de l'économie basée notamment sur la libre concurrence et les lois du marché se fait conjointement avec son institution-sœur, la Banque Mondiale (BIRD) ainsi qu'avec la participation de la CEE, toutes partisans du libéralisme économique. La tendance à la privatisation fut visible dans la volonté de restructurer le secteur public en fonction des critères de rentabilité et avec l'aide éventuelle du partenariat privé (démantèlement des sociétés d'Etat, privatisation des banques), par la publication (1989) d'un nouveau Code des Investissements plus libéral pour encourager l'initiative privée nationale et étrangère (Zone Franche, etc...).

Grâce aux crédits obtenus en contrepartie de sévères mesures d'ajustement, les importations reprennent, la restructuration des entreprises s'amorce et de manière générale la situation économique de Madagascar s'améliore (Duruflé, 1988).

« *Bon élève* » du FMI, Madagascar a pu diminuer les déficits du Trésor et améliorer ses performances sur le plan macro-économique mais les conséquences ont été douloureuses pour les groupes vulnérables dont l'importance n'a cessé d'augmenter et toutes les catégories sociales ont vu leur pouvoir d'achat laminé (Duruflé, 1988). Les effets négatifs des politiques d'ajustements ont été visibles particulièrement dans le monde rural. Dans le vécu de la majorité des paysans, la crise est surtout synonyme de hausse des prix et aggravation des dysfonctionnements sociaux tels que la dégradation de l'encadrement sanitaire et scolaire ou encore l'atmosphère d'insécurité qui règne sur les campagnes.

Encadré VII : Quelques conséquences des PAS dans le monde rural

- **La hausse des prix**

Avant l'intervention du FMI, l'Etat malgache importait massivement du riz pour éviter une diminution de la quantité disponible par habitant. Cependant, cette politique du riz bon marché pour les consommateurs pesait lourdement sur les budgets de l'Etat puisque celui-ci subventionnait la consommation de riz de la population. Les difficultés atteignant leur point culminant au début des années 1980 ont eu trait exclusivement au ravitaillement avec une insuffisance de l'offre, voire une grave pénurie de riz dans le circuit d'Etat. Cette pénurie a engendré le développement d'un marché parallèle à grande échelle, fonctionnant avec des prix très élevés. Afin de rétablir l'équilibre de la balance des paiements, le FMI contraint l'Etat malgache à cesser de subventionner la filière riz. La libéralisation du prix du riz ainsi que le démantèlement de la société d'Etat (SINPA) rendirent le marché plus sain en officialisant la vérité des prix. Ainsi le prix du riz sur le marché parallèle fut pratiquement officialisé, et, du coup, le riz est devenu une culture rentable alors qu'auparavant il était avantageux de l'acheter plutôt que de le produire : le kg vendu au consommateur est ainsi passé, en mai 1982, de 65 Fmg à 140Fmg! (Rabearimanana, 1994 : 41). Le prix du paddy a continué de monter entre 1982 et 1986. Cette hausse continue à un même rythme entre 1986 et 1987, dépassant les 55% entre 1987 et 1989. Une comparaison directe entre 1982 et 1989 montre une élévation du prix de 250%.

Un bon indicateur de la façon dont les gens ressentent la crise est l'évolution du nombre de *famadihana*, la cérémonie funéraire du retournement des morts, très coûteuses sur les Hautes Terres. En 1985 et 1986, dans le *firaisana* de Miadanandriana, Rakoto-Ramiarantsoa (1995 : 257) a dénombré moins de dix cérémonies par an. Alors que les années post-crises, le nombre augmente aux alentours de la trentaine.

- **Insécurité et mortalité**

Sur le plan social, une augmentation importante de la mortalité d'une part et de l'insécurité d'autre part a caractérisé les périodes de crise. De nombreux bourgs ont été touchés par des disettes aiguës qui ont fait de nombreuses victimes surtout pendant les périodes de soudure (Razananaivo, 1987). Certains terroirs présentent même des soldes négatifs de la croissance naturelle pendant ces périodes de crise. Si, en temps normal, la mortalité est d'abord infantile (0-5ans), les statistiques démographiques montrent qu'en période de crise, l'augmentation des décès touche également les autres classes d'âge ; la population active diminue, entraînant une baisse de la productivité. Certaines régions de l'Imerina ont été le théâtre de faits inhabituels tels que des épidémies mortelles de dysenterie, la recrudescence du paludisme, etc. (Rakoto-Ramiarantsoa, 1995 : 259)

Quant à l'insécurité dans le monde rural, elle est surtout liée au vol de bétail (*dahalo*⁵⁹), du petit élevage et aux récoltes. La réduction drastique des importations à partir de 1981 pénalisa les transports, avec le manque de pièces détachées, déjà handicapés par la dégradation des voies de communication, aussi bien les routes nationales que les routes provinciales, laissant dans l'isolement complet de vastes régions. Dans le paysage, l'apparition de petites maisonnettes de fortune, en graminées, dressées près des champs à surveiller la nuit, est le résultat de cette recrudescence de vols (Blanc-Pamard, 1985 : 200). On confie souvent aux jeunes garçons la tâche de surveiller le bétail, les empêchant ainsi de se rendre à l'école. La tendance la plus générale est

⁵⁹ *Dahalo* : mot merina ; *malaso* : mot bara (ethnie du Sud), désignant les voleurs de bœufs. Dans les années quatre-vingts, ceux-ci ont opéré surtout dans le Sud, le Sud-Ouest, l'Ouest, Le Moyen-Ouest du pays.

cependant le regroupement des activités autour des habitations, c'est-à-dire dans les endroits « *que les yeux voient* ». Les restrictions budgétaires, imposées par le FMI, surtout dans les secteurs non-productifs ont eu pour conséquence la détérioration des conditions sanitaires et scolaires se traduisant par la fermeture d'établissements, par l'insuffisance de personnel ou de matériel (pénurie de médicaments, etc.). Ce phénomène a frappé les centres de santé primaire, les postes d'accouchement et les postes d'infirmier installés dans les campagnes.

Progressivement un cercle vicieux se crée: l'insécurité, l'augmentation des prix, le ravitaillement déficient, la diminution du nombre d'actifs font chuter la production agricole qui devient elle-même facteur de crise puisqu'une production agricole insuffisante perpétue la faim et entretient le maraudage. La production tient une place centrale dans les moments de crise parce qu'elle n'arrive plus à couvrir ni les besoins alimentaires ni les besoins monétaires des ménages. Si la crise a, certes, provoqué une paupérisation générale, elle a surtout creusé les inégalités sociales (Ramamonjisoa, 1994 ; Rabearimanana, 1994 et Rakoto-Ramiarantsoa, 1994).

- Renforcement des inégalités sociales

La richesse qu'elle soit monétaire ou en nature (riz, élevage) différencie davantage, en période de crise et de soudure, ceux qui en disposent et ceux qui en sont dépourvus. « *Les riches sont ceux qui ont du riz* » affirment d'ailleurs les paysans. La recherche de ce produit est en effet cruciale pour ceux qui connaissent une période de soudure⁶⁰. Le travail agricole (repiquage, récolte) dans d'autres exploitations permet aux plus démunis d'obtenir un salaire en nature. Ceux qui ont du riz se réservent ainsi la main-d'œuvre et assurent leur production, alors que ceux qui n'en disposent pas doivent amputer sur le temps de leur propre production. Seuls ceux qui disposent de moyens monétaires peuvent s'acheter des engrais chimiques, des intrants phytosanitaires, des semences de qualité (par exemple le *japonica 1632* qui demande deux fois plus d'engrais mais qui est beaucoup plus rentable que la variété locale, le *rojomena*) qui leur assureront la production et des rendements plus importants.

La spéculation sur le riz aboutit également à de plus fortes inégalités entre les paysans. Le commerce de riz différencie davantage les ménages qui peuvent spéculer de ceux qui ne le peuvent pas dans la mesure où un important investissement en période de bas prix n'est possible que pour les détenteurs de capitaux. En écoulant le stock en période de soudure, où les prix sont les plus hauts, les spéculateurs valorisent l'investissement (Rakoto-Ramiarantsoa, 1995 : 266). La richesse permet ainsi d'acheter des terres supplémentaires aux ménages en difficultés afin de renforcer son potentiel économique et en conséquence sa suprématie financière, son pouvoir et son prestige au village.

Sur le plan foncier, des phénomènes nouveaux sont apparus lors des crises successives. La cession définitive par des ventes de terres a fortement augmenté au milieu des années 1980 traduisant un réel phénomène de paupérisation du monde rural. Dans le meilleur des cas, ces ventes concernent d'autres membres du *fokonolona* ou des membres de la famille partis en ville tenter leurs chances, mais les acheteurs sont souvent aussi des paysans enrichis essayant d'agrandir leur exploitation. Le marché de la terre est devenu ainsi très actif en milieu

⁶⁰ Le Malgache consommait 145kg de riz par an en 1960 et en 2000, il n'en mange que 105kg. RASOLOARIVONY R., « *Quelles ambitions pour quel Etat ? Ni Etat zéro ni Etat Zorro en politique économique* », L'Express de Madagascar du 25 Février 2004, p.14.

La baisse du PIB observée à partir de 1991 découle des mouvements sociaux intervenus à partir de cette période, résultat de l'immobilisation économique généralisée durant neuf mois. Le PNB par tête (en dollars courants) est tombé de 254 \$ à 120 US\$ en 1993 (Andrianjafy-Andriamanidrisoa, 2004). Le déclenchement des mouvements populaires de 1991 n'a pas été sans rapport avec l'accentuation de l'état de pauvreté à Madagascar. La manifestation la plus aigüe s'est exprimée par les grèves qui ont secoué tout le pays durant le second semestre de l'année 1991 : « *la population, dans sa large majorité, lasse de lutter quotidiennement pour sa survie, avide de changements et aspirant à une plus grande équité dans la distribution des revenus, a remis en question le régime en place* » (Ramamonjisoa, 1994 : 158). Pourtant deux ans plus tard, Didier Ratsiraka fera son grand retour aux commandes du pays. Ces crises politiques se sont suivies d'un isolement international puisque durant la période 1991-1995, le FMI a suspendu son assistance financière suite aux refus répétés du pouvoir, issu des mouvements démocratiques de 1991, de suivre le processus d'ajustement. La Banque Mondiale, quant à elle, a ralenti ses aides financières aux programmes sectoriels mis en place dès 1991. Elle fut suivie par les autres bailleurs de fonds bilatéraux qui, dans un souci de meilleur retour de leur aide budgétaire sectorielle, ont défini leurs conditionnalités de financement. « *Les années 90 ont été une décennie émaillée d'expérimentations variées en matière économique et financière, qui ont, malheureusement, aggravé une situation de pauvreté devenue permanente à Madagascar* » (Rarivomantsoa & Jovelin, 2004 : 27). En milieu rural, la situation demeure inchangée : « *le manque de moteurs économiques en milieu rural fait qu'en général on constate un marasme continu et un taux de pauvreté élevé* » (Dorosh, 2003). L'Enquête auprès des Ménages de 2001⁶¹ a mis en avant un taux d'incidence de la pauvreté au niveau national de 69,6%. En d'autres termes, plus de deux personnes sur trois sont ainsi déclarées pauvres à Madagascar, ce qui équivaut à un des plus forts taux de pauvreté dans le monde. Par ailleurs, selon cette approche⁶², la pauvreté reste un phénomène majoritairement rural, avec plus de 80% de la population qui réside à la campagne. Le taux de

⁶¹ Etat de la pauvreté à Madagascar en 2001, Direction des Statistiques des Ménages/INSTAT/Banque Mondiale/Cornell University, octobre 2002.

⁶² Le seuil de survie à Madagascar est défini comme le revenu annuel d'un individu ou d'un ménage nécessaire pour se procurer la ration minima de riz indispensable à la survie ; le seuil de pauvreté est défini comme le revenu annuel nécessaire pour couvrir les dépenses d'un individu ou d'un ménage dont l'alimentation représente 70% des dépenses totales et le riz 40% des dépenses d'alimentation. En 1990, on estimait le seuil de survie par ménage urbain à 390.000 fmg et le seuil de pauvreté à 1.400.00 fmg. Voir BLARDONE G. et CAVIEZEL L., op.cit., 1995, p. 176.

pauvreté dans les zones rurales est très élevé (autour de 80%) à l'exception des régions rurales autour de la capitale (56,7%). Comme ces études mettent en évidence le lien entre croissance économique et réduction de la pauvreté, elles soulignent que le retour de la croissance dans le secteur moderne depuis 1997, s'est accompagné d'une baisse du taux d'incidence de la pauvreté⁶³ de 2% entre 1999 et 2001 au niveau national (Blardone & Caviezel, 1995 : 176). Toutefois, cette baisse est inférieure à la croissance démographique. Ainsi, c'est la proportion de pauvres qui a diminué mais non leur nombre⁶⁴.

La crise politique de 2002 a renversé la reprise économique de la décennie précédente. La rupture des transports (aériens et autres) ainsi que l'insécurité croissante ont mis en veilleuse les activités des moteurs de la croissance (tourisme et zones franches) ainsi que perturbé les flux commerciaux intérieurs et extérieurs. La crise politique de 2002 va détruire tous les efforts des dernières années qui avaient permis un retour de la croissance. L'instabilité politique des années 1990 et début 2000 ont plongé le pays dans un marasme économique précaire qui s'est traduit en ville et à la campagne par la hausse des prix, l'insécurité, et l'explosion du secteur informel. Mais que ce soit en milieu rural ou urbain, les crises ont été un puissant facteur d'accentuation des inégalités sociales. Malheureusement, nous pouvons dire sans peur de se tromper que la crise politique de 2009 a également sapé tous les efforts qui ont été faits depuis la crise précédente.

3.2.2. Économie agraire, les formes d'échange et le marché

C'est dans ce contexte que l'on doit situer le village d'Amboasary qui est une communauté paysanne comme l'Afrique en général et Madagascar en particulier en présentent d'innombrables. L'économie y est clairement de type paysan avec la cellule familiale qui constitue l'unité économique. La propriété de la terre est à dominance privée. La production agricole (riz, manioc, haricots, légumes divers, fruits, etc.), complétée d'un élevage et d'un artisanat sans grande importance est essentiellement orientée vers l'auto- consommation mais une partie est également réservée à la vente. Il faut souligner que la présence du bœuf a une signification culturelle : *« Les activités agricoles et d'élevage, inséparables des activités rituelles qui les accompagnent, sont largement intégrées par les zébus et le riz. Les zébus piétinent les rizières et fertilisent les champs de cultures sèches. Avec le riz dont à chaque*

⁶³ Le taux d'incidence de pauvreté est la proportion de gens qui vivent en dessous du seuil de la pauvreté.

⁶⁴ Dynamique de la pauvreté à Madagascar : 1999-2001, Direction des Statistiques Des Ménages, Institut National de la Statistique/Banque Mondiale/Cornell University, octobre 2002.

récolte les prémices sont présentées aux ancêtres, les zébus sacrifiés à l'occasion des rituels du cycle de vie et de mort sont, par l'intermédiaire des prêtres familiaux ou ancestraux (mpisaotse), le principal médium de communication entre les vivants et les morts » (Ottino, 1998 : 23). Comme nous le verrons, un surplus, plus ou moins important, est donc dégagé selon les différents ménages, lequel trouve un exécutoire sur les places locales de marchés, ou vers des destinations plus lointaines. Les revenus ainsi obtenus sont pour l'essentiel utilisés dans deux registres : l'achat de biens divers et les dépenses induites par les activités cérémonielles et festives.

L'échange organisé est une caractéristique ancienne de l'Imerina. Callet rapporte à *Andrianampoinimerina* la restructuration des *fihonana*, « lieux de rencontre » où se troquaient les marchandises, avant que les « *tsena* » ne jouent véritablement leur rôle de marché (Callet, 1908 : 482-1243). Plusieurs formes d'échange caractérisent actuellement le monde paysan. L'entraide pour les travaux agricoles, avec ou sans obligation de réciprocité, en est une. H. Rakoto Ramiarantsoa note que rendre en journée de travail-homme un labour effectué à la charrue est une autre pratique. Ainsi dans la région de Mananjara, trois journées d'homme valent une demi-journée d'attelage. Le troc se rencontre également à Amboasary, surtout pendant la période qui suit la récolte de riz ; des colporteurs venant d'autres villages viennent proposer toutes sortes d'articles utilitaires (seau, gobelet, etc.) contre du paddy. Mais c'est la monnaie qui tend à s'imposer comme médium d'échange avec l'intensification du commerce. Les échanges monétaires, les plus importants, sont donc ici privilégiés et les transactions concernent tous les ménages. Elles portent sur les produits nécessaires à la consommation mais insuffisamment fournis par l'agriculture. Les activités extra-agricoles sont d'autant plus importantes que la superficie rizicole ne dégage pas ou peu de surplus. Cette production engendre des formes d'échanges qui imposent la fréquentation des marchés, lieux d'approvisionnement et de rencontres hebdomadaires. Les marchés communaux, étant des lieux d'accès à l'argent et aux produits, jouent ainsi un rôle central dans l'économie rurale. Cependant, les moyens de production de chaque foyer déterminent l'acquisition des liquidités et différencient les budgets en trois classes : déficitaire, en équilibre, excédentaire (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 181). Mais quels que soient les différents types de budget, la commercialisation des produits agricoles ou extra-agricoles est essentielle aux revenus des ménages.

L'analyse du fonctionnement des marchés révèle les différentes catégories de personnes et leurs relations de commerce. Randriamarolaza (Randriamarolaza, 2004 : 240) classe en quatre groupes les personnes qui fréquentent les marchés en fonction de leur position et de leur rôle dans le circuit d'échange :

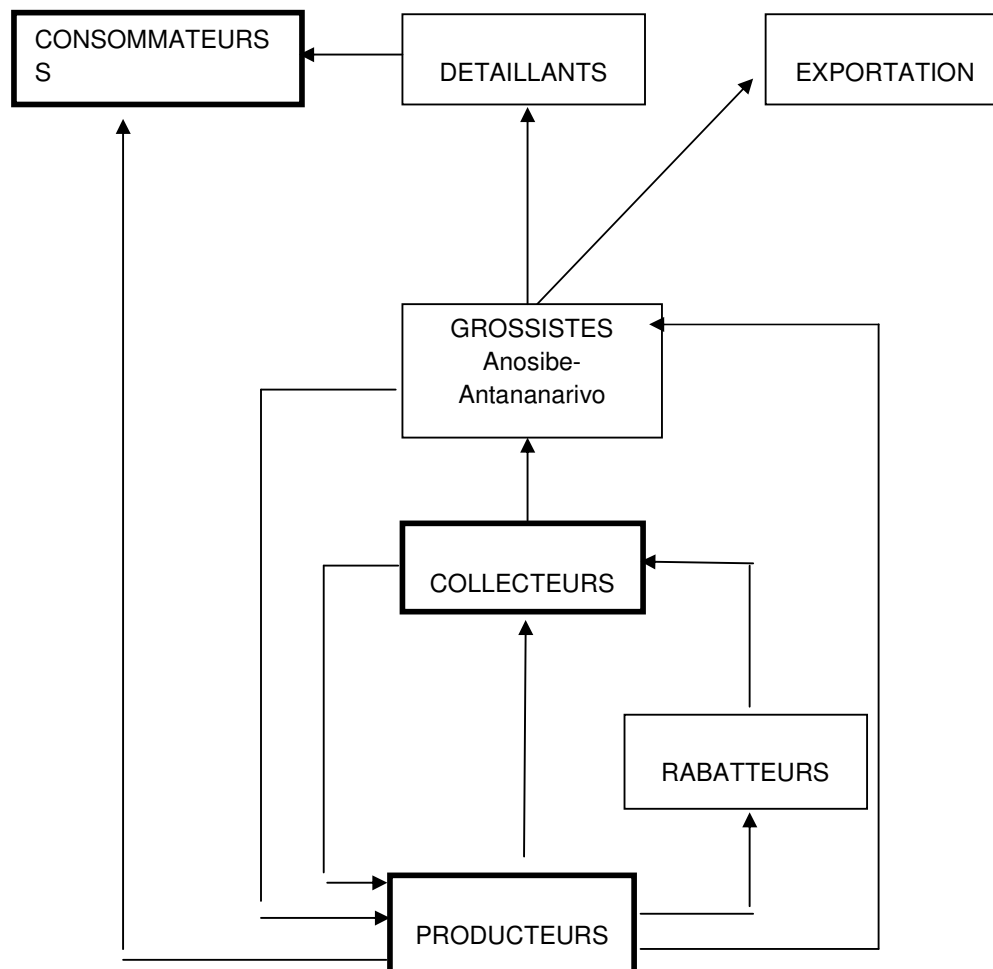
- les **paysans-producteurs** qui viennent vendre directement leurs produits ; dans la majorité des cas il s'agit de petites quantités vendues par soubique⁶⁵ ou par petit tas, ignorant les mesures de quantification moderne tel que les grammes ou les kilogrammes ;
- les **commerçants**, patentés et souvent étrangers au lieu du marché, apportent, quant à eux, des articles de confection, de première nécessité, le matériel agricole, etc. Tout ce que les paysans ne peuvent pas produire. Ils sont également consommateurs des produits agricoles ;
- les **intermédiaires** achètent aux paysans-producteurs pour revendre eux-mêmes, ou pour proposer à d'autres intermédiaires. On les voit souvent aux portes du marché ou aller au-devant du paysan chargé de produits pour en marchander le prix : le producteur y trouve l'avantage de ne pas perdre de temps à trouver une place impossible, à trouver un acquéreur et à entrer au marché avec de l'argent liquide en poche. Avec ces premières transactions, les intermédiaires ne paient pas de taxe de marché alors qu'il y a acte commercial.
- Enfin, les **paysans-consommateurs** se rendant au marché pour acheter les produits dont ils ont besoin.

Dans la pratique, ces différentes catégories ne sont pas séparées : le producteur peut aussi être intermédiaire et venir au marché avec des produits déjà collectés au village. Les producteurs peuvent venir également chercher au marché des produits tels que de l'engrais, des animaux, etc. Souvent, les commerçants ont des intermédiaires qui s'occupent de l'achat des produits agricoles pendant qu'eux-mêmes vaquent à leur commerce. Une analyse plus approfondie des formes d'échanges montre que les marchés, indispensables aux producteurs, profitent surtout aux intermédiaires qui viennent de l'extérieur, c'est-à-dire dans la grande majorité de la ville.

⁶⁵ Produit artisanal de vannerie, de forme circulaire, avec comme dimensions moyennes, 40 cm de diamètre et 25 cm de hauteur.

Quel que soit le dynamisme commercial des paysans, on constate la faiblesse de leurs bénéfices car les transactions rapportent d'autant plus qu'on s'éloigne du producteur, à des niveaux qu'ils ne maîtrisent pas.

Schéma n°1 : filière de la commercialisation des produits vivriers (Randriamarolaza L.P., 2004 : 240) (paddy- haricot- manioc- etc.)



Le schéma ci-dessus montre que le développement rural se heurte au problème du circuit de vente. La filière des produits vivriers (dont le riz) comporte trois acteurs principaux à savoir le producteur, le collecteur et le consommateur (local ou extérieur). La présence des intermédiaires ne fait que de pousser les prix vers le haut : plus il y a d'intermédiaires, plus les marges bénéficiaires sont petites pour les paysans. L'idéal, évidemment, est la confrontation directe entre le producteur et les consommateurs, le premier bénéficiant ainsi de la totalité des bénéfices. Lorsqu'un intermédiaire intervient entre le consommateur et le producteur, c'est le collecteur qui joue le rôle le plus important car d'une part, il fait circuler la marchandise du producteur au consommateur, et d'autre part, c'est lui qui fixe et impose les prix à l'un et à l'autre.

Locaux ou opérant le jour du marché, les collecteurs transportent les produits du village vers la ville où on retrouve le plus de consommateurs. Les collecteurs locaux, détenteurs de capitaux qui leur permettent de collecter les produits directement chez le paysan, connaissent rarement des pertes et n'hésitent pas à menacer les producteurs de ne plus acheter leurs produits s'ils ne s'accordent pas sur les prix et sur les délais imposés. En général, on estime que les villages éloignés des routes bitumées reçoivent un prix de 15 à 25% plus bas que ceux situés à proximité de routes bitumées⁶⁶. Leur position centrale leur permet ainsi de spéculer sur les prix de ces produits. En effet, ils peuvent acheter des produits très bons marchés à certains moments de l'année et les revendre lorsque les prix ont atteint leurs sommets. Les prix varient ainsi du simple au double voire au triple, du producteur au consommateur. Durant la période de collecte, le paddy peut être acheté aux alentours de 600ar/kg⁶⁷ au producteur et se vendre à 800-850 Ariary sur les marchés de la Capitale. En période de soudure, le même paddy peut être vendu pour la consommation des ménages urbains ou ruraux (producteurs souffrant de la soudure) à des prix variant entre 1000 et 1200ar/kg. En milieu rural, les termes de l'échange (produits manufacturés, intrants et matériel agricoles, mais aussi les produits vivriers,) sont largement défavorables aux paysans. La multiplicité des intermédiaires qui spéculent à qui mieux mieux sur le produit pénalise autant le producteur que le consommateur. Parmi ceux-ci, ce sont les paysans les plus démunis et les jeunes ménages qui souffrent le plus puisque les gros producteurs, étant plus compétitifs, sont beaucoup moins dépendants du système. Un tel schéma montre que les bénéfices issus des activités productives ne sont pas pour le producteur. Comme le disent les paysans : *« ce sont ceux qui ne se fatiguent pas dans les travaux agricoles qui se sucent »*⁶⁸. Producteurs et consommateurs, à défaut de mieux, se contentent de la situation.

Les stratégies paysannes pour faire face aux crises des années 1980 ne représentent pas des innovations (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 263-264). Elles s'inscrivent dans une logique de longue durée qui a toujours cherché à mobiliser les atouts de la région afin d'assurer la

⁶⁶ Document Stratégique pour la réduction de la pauvreté, Madagascar, 2003.

⁶⁷ Plus les villages sont éloignés, plus les prix proposés par les collecteurs sont bas. Les paysans disent : *« nous n'avons pas d'argent tant que le deux tonnes cinq n'est pas passé »* en référence au camion du collecteur. Leur position privilégiée qui désenclave les zones leur permet d'imposer des prix très défavorables aux producteurs. RANDRIAMAROLAZA L.P. (2004), op.cit, p.244], note : *« les élus et les hauts fonctionnaires de Faratsiho se taisent devant les agissements des commerçants-transporteurs locaux, qui voient d'un mauvais œil la réhabilitation de la route reliant la zone à la RN7 au niveau d'Ambohibary-Sambaina, et qui font tout pour empêcher toute tentative dans ce sens »*. En ce sens, le sous-développement du pays profite à une minorité qui a tout intérêt à perpétuer cette situation.

⁶⁸ *Ny olon tsy misasatra amin'ny fambolena no mahazo tombontsoa.*

sécurité alimentaire de la famille et d'entretenir le *tanindrazana*. Il existe déjà depuis longtemps des paysans qui combinent l'agriculture et l'élevage avec des activités complémentaires. L'enquête budget-consommation de P. François datant de 1963 montre ainsi que la moitié des revenus provient d'activités non agricoles (François, 1963). J-P Raison parle quant à lui de « *la grande variété des modes d'acquisition du numéraire* » (Raison, 1984). Les contacts précoces avec les étrangers, dès avant la période coloniale, ont sûrement contribué au transfert des compétences. R. Randrianary souligne les conséquences de l'œuvre de Jean Laborde à la cité industrielle de Mantsoa lorsque les ouvriers rentrèrent chez eux : « *En se dispersant, ces ouvriers formés, spécialisés dans leur métier respectif, furent à l'origine du développement d'une multitude d'activités dans la région, telles la culture de la canne à sucre, les cultures maraîchères, le tissage, l'élevage de vers à soie (qui n'existe plus maintenant), l'élevage bovin (ombi-rana) [...] la forge qui s'est répandue même dans les régions où il n'y a pas de minerais* » (Randrianary R., 1985 : 56).

Par la suite, les formations techniques dispensées par les écoles confessionnelles, puis les écoles officielles ont profité aux populations. Un rapport économique de 1900 (subdivision de Manjakandriana) note : « *tel indigène qui fabrique parfois soit des cigares, soit du savon est aussi bien en même temps bourjane de filanjana ou bûcheron* ». Un rapport politique du district de Moramanga en 1940 précise : « *Les Hova [...] abordent un peu tous les métiers : commerçants, artisans, contremaîtres* » (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 249). D'ailleurs, la majorité des artisans affirment avoir hérités ces compétences dans les différents domaines de leurs parents ou de leurs grands-parents. Un artisan potier affirme, en se référant aux traditions orales, que la poterie se serait transmise depuis cinq générations dans sa famille.

Ce contexte social et économique, fruit, répétons-le, du retrait progressif de l'État depuis l'indépendance, prévaut en Imerina lorsque nous avons entamé nos recherches de terrain. A présent, nous allons nous pencher sur la religion spécifique de ses communautés rurales en explorant la cosmologie merina, le cycle de la vie et de la mort avant de revoir la littérature sur la cérémonie des doubles-funérailles (*famadihana*) et des transactions entre les ancêtres et leurs descendants.

3.3. Religion et culte des ancêtres

3.3.1. Le culte des ancêtres à travers les cultures

Les anthropologues se sont intéressés depuis longtemps aux représentations de la vie après la mort et, en particulier, aux croyances et aux pratiques rituelles qui entourent les ancêtres. Dans le schéma évolutionniste des anthropologues victoriens - Spencer, Tylor et Frazer - le « *culte des ancêtres* » était considéré comme la forme de religion la plus primitive, qui offrait la conception la plus simple des êtres surnaturels (pour une introduction, voire Morris, 1987). Lorsque les modèles évolutionnistes furent abandonnés, le culte des ancêtres a demeuré une préoccupation principale des anthropologues structuro-fonctionnalistes qui y virent un facteur central dans la reproduction de l'ordre moral, judiciaire et économique (voir Fortes, 1945 et Kopytoff, 1971). Plus récemment, les anthropologues se sont concentrés sur l'envahissement ou la pénétration des ancêtres sur la vie quotidienne de leurs descendants et comment leur existence est vécue différemment et à différents moments que ce soit des conceptions de l'environnement, des objets, des maladies et plus particulièrement des émotions (voire Hardman, 2000 ; McCall, 1995). Des études ethnographiques (voir infra) ont montré que de nombreuses populations autour du monde, et les Merina de Madagascar, souscrivent à l'idée que les morts maintiennent une présence significative parmi les vivants ; qu'ils continuent à influencer la santé et la prospérité de leurs descendants ; et qu'ils préservent la capacité d'exprimer leurs émotions, leurs désirs, leurs souhaits et leurs désagréments. La fonction sociale du culte des ancêtres est de préserver des valeurs familiales, telle que la piété filiale, la loyauté, et d'assurer la continuité du lignage. La vénération des ancêtres se retrouve dans des sociétés très diverses au niveau social, politique, et technologique et demeure une composante importante de pratiques religieuses aujourd'hui. Il n'est évidemment pas possible de recenser ici tous les différents cultes qui d'ailleurs, ont été abandonnés sous leur forme primitive mais qui subsistent encore à Madagascar, en Asie (Chine, Corée du Sud, Japon, Inde), mais aussi au Mexique, en Afrique et dans quelques régions européennes à travers un syncrétisme avec d'autres religions. Les religions orientales ont intégré depuis l'origine le culte des ancêtres contrairement à l'Islam qui, lui, ne le reconnaît pas.

Les pyramides égyptiennes sont sans nul doute les monuments historiques les plus célèbres consacrés aux morts. Selon la religion égyptienne, la survie de l'âme dépendait de la survie du réceptacle physique de cette âme. Ces tombes étaient considérées comme des « *maisons* »

pour la vie dans l'au-delà et de ce fait, elles furent construites et décorées de manières très élaborées. La momification était un moyen de préserver le corps afin que le *ka* (âme) du défunt puisse revenir pour recevoir les offrandes qu'ils appréciaient tout particulièrement étant vivant. Si le défunt ne pouvait s'offrir une momification, une « *statue-ka* » était sculptée à son image. A travers ces pyramides, les Egyptiens vouaient un culte à la mort et il était admis qu'un manque de vénération pouvait causer une seconde mort au défunt, ce qui était inacceptable surtout pour les rois. Contrairement aux Egyptiens, les sociétés méditerranéennes en général et les Romains en particulier considéraient les corps des morts comme « *polluant* » (Salzman, 2007 : 116). Durant la période romaine classique, le corps était incinéré, et les cendres placées dans une tombe en dehors des murs de la ville. Une grande partie du mois de Février fut consacré à la purification, à la propitiation, et à la vénération des morts, particulièrement durant les neuf-jours du festival de Parentalia durant lesquels les familles honoraient leurs ancêtres. La famille visitait le cimetière et partageait des friandises et du vin, tant sous la forme d'offrandes aux morts que d'un repas pour ses membres (Fowler, 1908 : 418). Les Nobles de Rome affichaient des images (*images*) dans l'autel de leur maison (*domus*). Des masques funéraires, modelés en wax à partir de la tête du défunt, furent portés par des professionnels lors de la procession qui transportait le corps de la maison, à travers les rues, jusqu'à l'endroit où il reposera. Quant aux Chrétiens de l'époque, ils furent persécutés pour leur foi, obligeant nombreux d'entre- eux à se cacher dans les catacombes. Ils étaient alors contraints à prier leur Dieu entourés de morts et utilisaient un cercueil comme autel pour célébrer l'Eucharistie. De ces premiers temps apostoliques, l'Eglise a respecté la vénération des morts qui se combinait avec la croyance en la résurrection de Jésus et la résurrection de tous les Chrétiens, ce qui a certainement débouché à la vénération des saints et de leurs reliques. Malgré l'oppression des Romains, les témoins chrétiens des martyrs s'acharnaient à obtenir leurs restes et il était coutume de continuer à demander aux leaders chrétiens de prier pour eux, même après leur mort. On croyait, en effet, qu'ils fussent encore capable de réciter des prières, et surtout, qu'elles fussent encore porteuses d'effets. Plus tard, la plupart des Sectes protestantes qui se séparèrent de l'Eglise Catholique au XVI^e siècle répudièrent la pratique de demande de médiation des morts. Cependant, l'Eglise Catholique Romaine, ainsi que la communion anglicane et les Eglises Orthodoxes vénèrent les Saints qui sont au Paradis. Même s'ils ne sont pas des « *ancêtres* » à proprement parler, les Saints ont eu une existence sur terre et sont honorés par des prières et des jours de fête. La Toussaint correspond à la commémoration des fidèles défunts, particulièrement ceux décédés dans l'année écoulée : on

les célèbre à travers des messes qui ont une valeur de purification des péchés véniels pour atteindre la vision béatifique ainsi qu'à travers des visites familiales au cimetière et à l'entretien des tombes.

La vénération des ancêtres dans certaines cultures asiatiques (telles que la Chine, le Japon ou la Corée) est destinée à honorer les actions et la mémoire des défunts. Il s'agit d'une extension de la piété filiale pour les ancêtres, l'ultime hommage aux défunts comme s'ils étaient en vie (Chen, 1968). Des bâtonnets d'encens sont brûlés pour accompagner les prières qui leur sont adressés. Selon les principes confucéens, il y a huit étapes pour qu'un Chinois complète ses devoirs de piété filiale (孝, *xiao*) sur terre (Teiser, 1998). L'importance de montrer du respect aux parents et de rendre hommage aux ancêtres se démontre par le retour des actions de grâces. De ce point de vue, le culte des ancêtres en Chine est d'avantage une fusion des enseignements de Confucius et de Laozi que de rituels religieux. Des sacrifices tels que de la nourriture pour les défunts sont souvent présentés sur les autels afin de communiquer avec l'au-delà. Les Chinois vénèrent également leurs ancêtres en visitant les tombes et en faisant des offrandes lors de la fête des fantômes, les fêtes *Qingming* et *Chung Yeung* qui sont toutes trois destinées à rendre hommage aux esprits. Dans certains pays asiatiques, des fêtes somptueuses sont toujours organisées en hommage aux ancêtres. Cependant, dans les rituels taoïstes et bouddhistes, des nourritures végétariennes suffisent. Les offrandes sont souvent élaborées et originales : on peut trouver des brosses à dents, des serviettes de bain, des peignes, des sandales, de l'eau afin que le défunt jouissent de ces objets dans l'au-delà. En réalité, ce sont souvent des images représentant ses objets sur du papier qui sont brûlées. Ainsi on peut trouver des images représentant des voitures ou des TV plasma. Cette pratique provient de l'ancien rite qui consistait à enterrer des biens et objets avec le défunt (et pour les aristocrates, leurs concubines et serviteurs favoris). De l'argent en papier (appelé aussi les billets de l'enfer) sont également brûlés comme offrande aux ancêtres. En retour, les vivants considèrent les ancêtres comme des anges gardiens, les protégeant des accidents sérieux ou les guidant dans les méandres de la vie (Teiser, 1998).

Encadré VIII : La fête des fantômes en Chine⁶⁹.

La fête des fantômes (*guijie* 鬼節) - *zhongyuanjie* 中元節 - aussi appelée la fête des fantômes affamés, est une fête traditionnelle chinoise qui est aussi célébrée par les Chinois dans de nombreux pays. Selon le calendrier lunaire chinois, la fête a lieu la 15^e nuit du septième mois qui correspond également à un jour de pleine lune, à la nouvelle saison, aux récoltes, à l'apogée de l'ascétisme monastique bouddhiste, à la renaissance des ancêtres et à l'assemblée de la communauté locale. Dans la tradition chinoise, le quinzième jour du septième mois est appelé le jour des fantômes et le septième mois est considéré comme le mois des fantômes (鬼月) durant lequel, les fantômes et les esprits des ancêtres sont relâchés de l'enfer sur terre parce qu'ils ne sont pas l'objet de culte, ou qu'ils ne trouvent pas la paix en raison d'une mort violente ou de mauvaises conduites. Les vivants vont alors faire des offrandes de repas, organiser des cérémonies, brûler des bâtonnets d'encens et des papiers représentant des vêtements, de l'or, des maisons, des voitures, des télévisions pour délivrer et réconforter ces "esprits orphelins et fantômes sauvages" (孤魂野鬼 *guhunyegui*). Ces « esprits » sont dits « orphelins » car ce sont des ancêtres oubliés par leurs descendants qui ne leur ont pas rendu hommage après leur mort, ou parce qu'ils n'ont pas reçu des cérémonies funéraires appropriées et respectables. Les familles paient également un tribut à ces esprits errants afin qu'ils ne les passent leur chemin et ne viennent pas apporter la malchance. Des repas raffinés (souvent végétariens) seront servis à table laissant une chaise libre pour tous les défunts de la famille. Des petites barques reliées à des lanternes seront lâchées dans l'eau afin de diriger les fantômes et les esprits des ancêtres perdus. Contrairement aux fêtes de *Qingming* au printemps et de *Chung Yeung* en automne où les descendants viennent rendre hommage aux ancêtres défunts, le jour des fantômes, ce sont les défunts qui viennent visiter les vivants. Une autre différence réside dans le fait que la fête des fantômes s'adresse à tous les esprits bon et mauvais tandis que les autres cérémonies et fêtes se consacrent aux ancêtres qui sont bénéfiques aux vivants.

Le quinzième jour, les royaumes des cieux, de l'enfer ainsi que le royaume des vivants sont ouverts et les prêtres taoïstes et bouddhistes vont pratiquer des rituels pour transmuier et absoudre les souffrances des défunts. Le mois des fantômes est considéré comme néfaste et dangereux car, une fois le soleil couché, les esprits non apaisés se baladent sur terre à la recherche de nourriture et de distractions. Ils sont alors susceptibles d'influencer négativement la santé et les actions entreprises des vivants. Raison pour laquelle, traditionnellement, on évite autant que possible d'organiser des événements importants (mariages, déménagements, construction de maison, etc.) et de fréquenter des endroits à risques.

Le festival bouddhiste *O-bon* (お盆), importé de Chine, est souvent considéré comme la version japonaise de la fête des morts. Aujourd'hui, les cérémonies ont évolué et se sont transformées davantage en vacances durant lesquelles les citadins retournent dans leur village ancestral pour se réunir en famille afin d'entretenir les tombes ancestrales et honorer leurs ancêtres. *O-Bon* dure trois jours, mais sa date de départ varie dans les différentes régions du Japon selon l'usage des calendriers grégoriens ou chinois. Toutefois, la date officielle a été

⁶⁹ Pour une analyse des origines populaires et folkloriques de la fête, voire TEISER S., (1998), *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press.

fixée du 13 au 15 août pour le pays tout entier afin de faire correspondre ces jours fériés avec l'époque des vacances. Durant le premier jour, toute la famille se réunit dans la maison du premier fils où se trouve l'autel du clan pour partager les différents mets que chacun a apporté (riz, du *sake* et autres pâtisseries). On brûle des bâtonnets d'encens à l'entrée de la maison pour accueillir les esprits des ancêtres qui vont rester durant les trois jours parmi leurs descendants. Au troisième jour, la famille se réunit encore une fois à l'entrée de la maison, demande des bénédictions, brûle de l'encens et des billets en papier mâchés pour saluer les ancêtres et leur souhaiter un bon retour dans l'au-delà. *O-Bon* est l'occasion pour les membres de la famille qui vivent au loin de renouer les contacts avec les parents qui sont restés sur les terres ancestrales, de s'échanger les nouvelles, de passer du bon temps en buvant un peu plus que d'habitude et en mangeant également beaucoup. Comme *O-Bon* se déroule dans les chaleurs de l'été, les participants portent traditionnellement des *yukata*, ou des kimonos légers. De nombreuses célébrations d'*O-Bon* incluent des grands carnivals, des défilés et des fêtes villageoises. Les cérémonies d'*O-Bon* se caractérisent par des danses collectives appelées *Bon Odori* (盆踊り, littéralement les danses d'*O-Bon*). Originellement les danses folkloriques étaient destinées à souhaiter la bienvenue aux esprits des morts, le style de célébration varie dans de nombreux aspects selon les régions. Chacune a sa propre danse locale et sa propre musique dont les chansons adressent des messages spirituels spécifiques. On peut citer par exemple, le « *Soran Bushi* » à Hokkaido, le « *Tokyo Ondo* » dans la capitale, le « *Gujo Odori* » dans la Préfecture de Gifu, le « *Goshu Ondo* » dans la Préfecture de Shiga, le « *Awa Odori* », ou la « *danse des fous* » à Shikoku ou encore les danses Eisa à Okinawa. La tradition des festivités d'*O-Bon* remonte aux années de la période Muromachi (1337-1573) mais le sens religieux s'est quelque peu érodé pour laisser place uniquement à des festivités estivales. La célébration d'*O-Bon* est également célébrée dans différents pays tels que l'Argentine, le Brésil, la Malaisie, les Etats-Unis et le Canada où il existe de grandes communautés d'immigrants japonais.

Le culte des ancêtres est l'un des aspects unifiant de la culture vietnamienne puisque pratiquement tous les Vietnamiens, qu'ils soient bouddhistes ou chrétiens, ont un autel ancestral dans leur maison. Avant l'arrivée des Occidentaux, les Vietnamiens ne célébraient pas les anniversaires, mais bien les anniversaires de la mort d'un proche. Comme en Chine et au Japon, cet événement était l'occasion d'organiser des banquets, de brûler des bâtonnets d'encens ou des billets en papier et de faire des offrandes alimentaires à l'autel ancestral, orné

de photographies ou d'une plaque nominative des ancêtres. Ces prières et rites sont fréquemment réalisés durant les moments importants de la vie telle que le démarrage d'une nouvelle affaire, d'un mariage ou lorsque, tout simplement, un membre de la famille a besoin de guidance et de bénédictions.

Le culte des ancêtres est également présent dans les cultures du Sud et du Sud-Est asiatique. En Inde par exemple, lorsqu'une personne meure, la famille observe une période de deuil de dix jours, appelé généralement « *shraddha* » (voir Dilipsingh, 2004, Underhill, 2001 et Natesa-Sastri 1988). Un an et six mois après, ils observent le rituel de « *Tarpan* », d'après lequel la famille fait des offrandes aux défunts. Durant ces rituels, la famille prépare les mets que le défunt aimait tout particulièrement - qu'elle offre aussi aux vaches et aux corbeaux ainsi qu'aux Brahmanes. Seulement après ce rituel, il est permis aux familles de déguster les plats. Chaque année, à l'anniversaire de la mort du défunt, les familles répètent cette cérémonie. En dehors de cela, il existe aussi une cérémonie annuelle appelée « *Pitru Paksha* » (14 jours des ancêtres) durant laquelle les Hindous se souviennent de tous leurs ancêtres (*Pitrs*) et leur rend hommage notamment à travers des offrandes alimentaires. *Pitru Paksha* est considéré par les Hindous comme peu propice, de mauvais augure en raison des rites mortuaires. Dans le Sud et l'Ouest de l'Inde, la cérémonie a lieu dans le mois lunaire hindous de Bhadrapada (Septembre-Octobre), débutant avec la pleine lune (*Pumima*) juste après le festival de Ganesh et se termine avec la nouvelle lune (*Mahalaya*). Dans le Nord de l'Inde et au Népal, cette période correspond aux 14 jours du mois d'Ashvin, au lieu de Bhadrapada. Selon la mythologie Hindoue, les âmes des trois générations précédentes d'un ancêtre résident dans le *Pitru-Loka*, un royaume entre les cieux et la terre. Le royaume est gouverné par Yama, le dieu de la mort, qui s'empare des âmes des morts de la terre pour les amener à *Pitru-Loka*. Lorsqu'une personne de la prochaine génération meure, la première génération s'en va aux cieux et s'unit avec Dieu. Dès lors, les rites *Shraddha* ne sont adressés qu'aux générations « coincées » dans le *Pitru-Loka*. Certaines castes ne pratiquent le *Shraddha* que pour une seule génération (Underhill 2001). Au commencement de *Pitru Paksha*, le soleil entre dans *Kanya* (le signe du zodiaque de la Vierge). A ce moment-là, les esprits quittent *Pitru-Loka* pour résider dans les maisons de leurs descendants pendant un mois jusqu'à ce que le soleil entre dans *Vrichchhika* (Scorpion) et qu'il y ait une pleine lune. Les Hindous sont sensés rendre hommage à leurs ancêtres pendant la première quinzaine de jours (Underhill 2001, Natesa-Sastri 1988).

Les rites de *Shraddha* réalisés par le premier fils durant le *Pitru Paksha* est obligatoire pour les Hindous, afin d'assurer que l'âme de l'ancêtre rejoigne les cieux. Dans ce contexte, les textes sacrés de Garuda Purana affirment qu'« *il n'y a pas de salvation pour un homme sans un fils* » et qu'un homme doit se concilier avec les ancêtres (*Pitris*), les Dieux (*Devas*) et les fantômes (*Bhutas*) (Dilipsingh, 2004). Les textes sacrés de *Markandeya* Purana affirment quant à eux que si les ancêtres sont satisfaits avec les *Shraddhas*, ils octroieront la santé, la prospérité, les connaissances, la longévité ainsi que l'accès au paradis et à la salvation (*moksha*) du descendant (Underhill, 2001). La réalisation des rites de *Sarvapitri Amavasya* peuvent également compenser des cérémonies annuelles du *Shraddha* oubliées ou négligées et doivent coïncider idéalement avec l'anniversaire de la mort du défunt. Selon Sharma, la cérémonie est centrale dans le concept des lignages. Le *Shraddha* implique des oblations aux trois générations précédentes – en récitant le nom des ancêtres – ainsi que celui de l'ancêtre du lignage mythique (*gotra*). Une personne devrait donc connaître dans sa vie les noms de six générations (les trois précédentes, la sienne et les deux générations successives, celle de son fils et de ses petits-fils), réaffirmant ainsi les liens lignagers (Sharma, 2008). L'anthropologue Usha Menon de l'Université Drexel présente une idée similaire : le *Pitru Paksha* souligne le fait que les ancêtres, les générations actuelles et celle à venir sont connectées par des liens de sang. La génération actuelle paie sa dette aux ancêtres à travers le *Pitru Paksha*. Cette dette est considérée comme plus importante que la dette qu'une personne a engendrée vis-à-vis de son guru ou de ses parents (Menon, 2003).

Aux Philippines, on célèbre également la Toussaint (*Todos Los Santos*) et le *Araw ng mga Patay* (Jour des morts) dans une atmosphère familiale. Ces traditions ont été importées d'Espagne à l'époque coloniale. Les tombes sont nettoyées ou repeintes, des bougies sont déposées et des fleurs sont offertes. Il y a des familles qui campent au cimetière et passent une nuit ou deux près de la tombe de leurs ancêtres. Danser, chanter, jouer aux cartes, manger et boire sont des activités qu'on peut observer fréquemment dans les cimetières à cette époque (Lopez, 2006).

Le culte des ancêtres n'est pas uniquement propre à l'Asie et on le retrouve également en Amérique Latine et en Afrique. Les rites dédiés aux ancêtres dans les civilisations mésoaméricaines, qui seraient à l'origine de la fête actuelle du jour des morts (*el dia de los*

muertos) au Mexique⁷⁰, remonteraient à environ trois milles ans (Brandes, 1997). A l'ère pré-hispanique, il était courant de conserver les crânes comme trophées et de les afficher pendant des rites pour symboliser la mort et la renaissance. La fête qui devint le Jour des Morts se célébrait durant le neuvième mois du calendrier Aztèque (Août). Les festivités étaient dédiées à la Déesse connue sous le nom de Dame de la Mort (*Mictecacihuatl*), épouse du Seigneur de la terre des morts (*Mictlantecuhli*) (Brandes, 1997). Cette fête reste célébrée dans tout le pays et est considéré comme un héritage culturel important du pays (Brandes, 1998). Le 1^{er} Novembre honore les enfants (*Dia de los Inocentes* ou *Dia de los Angelitos*) alors que les esprits des adultes décédés sont honorés le 2 Novembre (*Dia de los Muertos* ou *Dia de los Difuntos*) (Salvador, 2003). Les gens se rendent aux cimetières pour rendre hommage aux esprits des défunts et apporter leurs nourritures et boissons favorites, des photographies et des souvenirs sur l'autel. Les gens n'hésitent pas à pique-niquer sur les tombes et dans certaines villes telles que Mixquic, Patzcuaro et Janitzio, les descendants passent la nuit au cimetière (Salvador 2003). L'intention est d'encourager ou d'attirer les ancêtres dans ces lieux afin qu'ils entendent les prières et les demandes de bénédictions. Ces rites ne sont pas particulièrement tristes et peuvent parfois prendre une tournure humoristique lorsque les descendants se remémorent des anecdotes ou des blagues, voire dansent et chantent pour réveiller les morts (Salvador, 2003). Les préparations pour ce Jour des morts peuvent s'étaler sur plusieurs mois afin de rassembler les biens qui seront offerts aux ancêtres. Durant les trois jours de cérémonies, les familles nettoient, embellissent les tombes et les décorent avec des « *offrendas* » (offrandes) dont des oranges et fleurs (*Tagetes erecta* ou *cempasuchil*) (Salvador, 2003). Ces fleurs du mort (*flores de muerto*) sont censées attirer les ancêtres aux offrandes. Des jouets sont apportés pour les enfants morts (*los angelitos*), et des bouteilles de Téquila, et autres boissons alcoolisées pour les adultes. Mais les offrandes sont également offertes à la maison sur le petit autel consacré aux ancêtres comme par exemple « *le pain du mort* » (*pan de muerto*), des crânes en sucre (*calavera* ou *calacas*) et d'autres nourritures. On y retrouve aussi des croix chrétiennes et des statues ou photographies de la Vierge Marie et des ancêtres ainsi que de nombreuses bougies. Ces offrandes sont offertes à la maison afin d'accueillir également les ancêtres où ils peuvent se nourrir de « *l'essence spirituelle* » des *offrendas*, même si les descendants consomment ces nourritures dépourvues de valeurs nutritionnelles, après les festivités (Salvador 2003). Les descendants disposent également près

⁷⁰ Voir les fêtes indigènes dédiées aux morts sur le site du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité (UNESCO) <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00011>.

de l'autel des coussins et des couvertures afin que les ancêtres puissent se reposer après leurs longs voyages. Ce jour des morts est également célébré dans les communautés mexicaines aux Etats-Unis et se déroule de manière assez similaire dans d'autres pays d'Amérique Latine (Equateur, Brésil, Bolivie, Guatemala, etc.).

On retrouve également des pratiques liées aux cultes des ancêtres dans de nombreuses religions traditionnelles africaines. Ces religions indigènes se sont pour la plupart transmises oralement et sont associées avec l'animisme. Bien que les généralisations soient difficiles en raison de la diversité des pratiques religieuses sur le continent, il est possible de souligner quelques traits communs : une croyance en une divinité suprême au-dessus d'entités divines moins importantes, une croyance dans le pouvoir et l'intercession des esprits des ancêtres, l'idée de sacrifice ou de libation afin d'assurer la protection et la générosité divines et le cycle d'initiations répétées suivant les étapes de la vie (enfance, adulte, mort). Les rôles des humains servent d'intermédiaires pour harmoniser les relations entre la nature et les entités supranaturelles (Agbo Dadie, 2000). Les âmes des ancêtres, avec à leur tête l'ancêtre fondateur du peuple, occupent une place intermédiaire parmi les puissances de l'au-delà : au-dessus des descendants vivants, « *les anciens* », mais inférieurs aux divinités et au Dieu Créateur, ancien par excellence. A l'instar des sages vivants, les ancêtres apportent leurs conseils et bénédictions à travers des visions oniriques et la fécondité des hommes et des femmes, des animaux et des champs et veillent au strict respect des tabous et de « *l'ordre naturel des choses* » par leurs descendants. Ces derniers interprètent la maladie, les accidents, les pertes matérielles ou la mort comme des signes venant des ancêtres pour les avertir du non-respect ou de leur négligence à leurs égards. Il est donc fondamental voire vital pour les descendants vivants de respecter les traditions et le culte des ancêtres. Ils communiquent avec eux à travers des prières, les nourrissent à travers des offrandes sacrificielles, les invitent lors des événements importants de la famille et de la communauté pour les commémorer, célébrer leur gloire, les régaler et les entretenir avec des chants et des danses.

L'adhérence aux religions traditionnelles africaines serait en déclin depuis l'arrivée de l'Islam et du Christianisme sur le continent notamment et d'une « *propagande* » de ses deux religions consistant à considérer les religions traditionnelles comme de la sorcellerie, du paganisme et des cultes mal-définis (Ehret, 2002). Si ces cultes survivent à l'heure d'aujourd'hui, c'est qu'ils ont réussi un véritable syncrétisme et on peut observer dans de nombreux peuples une véritable résistance pour préserver leur héritage culturel. On peut citer par exemple le cas du

vaudou au Bénin (David, 1995) en général ainsi que les peuples *Fon-gbe*, *Ewe* et *Yoruba* (Lucas, 1996) en particulier dans le Golfe de Guinée, chez des peuples *Mandingues* tels que les *Malinkés*, *Bambaras* et *Dogons* au Mali (de Bruijn & Van Dijk, 1997), chez les *Sereres*, les *Diolas*, et les *Badiarankés* au Sénégal (Diop, 2002) En Afrique centrale, on peut citer les *Bamiléké* (Toukam, 2010) et les *Bamoun* (Mfochivé, Lamère et Peshandon, 1986) au Cameroun, chez une partie du peuple *Fang*, *Mitsogo* et *Bwiti* au Gabon (Cadet, 2009) et les *Kongos* pour le groupe Bantous (Soret & Jacquot, 2005). On peut enfin citer les différents groupes *Masaïs* en Afrique de l'Est (Kenya et Tanzanie) (Gilbert, 2003) ainsi que les peuples *Shonas* en Afrique Australe (Bourdillon, 1976).

Il ressort de cette brève revue du culte des ancêtres à travers les cultures que cette pratique est commune à de nombreuses sociétés et qu'il continue à jouer un rôle important dans les religions traditionnelles. Ce culte se fonde sur la croyance selon laquelle l'enveloppe corporelle de tout être humain abrite une âme immortelle. A la mort, cette âme continue à mener une existence dans un univers parallèle au monde réel et, dotée de pouvoirs surnaturels, elle est capable d'influencer de manière positive ou négative la vie des générations suivantes. Ces ancêtres affirment leur pouvoir en apportant des bénédictions ou, au contraire, des malédictions, et leur culte inspire à la fois du respect et de la crainte. Les liens entre les vivants et leurs ancêtres sont donc très forts et se maintiennent à travers un culte et des rites qui consistent en des prières, des chants, des danses ainsi que des offrandes de toutes sortes. Dans de nombreuses cultures, les descendants cherchent les conseils des ancêtres à travers des oracles avant de prendre des décisions importantes. Etant des intermédiaires entre les vivants et les pouvoirs divins auprès desquels ils peuvent intercéder, ils sont les garants de la morale de la vie coutumière. En gardant une ferme emprise sur la vie des individus, sur leur prospérité, sur leur santé et sur la fécondité de leurs descendants, on évite de provoquer leur colère. La dévotion à l'égard des ancêtres, s'inscrit donc, dans une volonté d'harmonie entre le monde réel sur terre et l'au-delà. Si cette harmonie est menacée, un déséquilibre se crée, qui peut être néfaste pour le descendant et sa progéniture.

3.3.2. Le culte des ancêtres chez les Merina de Madagascar

La littérature anthropologique de Madagascar s'est également concentrée sur l'étude des cultes des ancêtres (voir Ottino 1998 ; Middleton, 1999). En plus des préoccupations analytiques sur leur rôle à influencer la mémoire historique des individus (Cole, 2001 ;

Feeley-Harnik, 1991 ; Graeber, 1999, Lambek, 2002), à légitimer l'autorité politique (Bloch, 1986), à influencer le développement cognitif des enfants (Astuti & Harris 2008), ou à amortir la conversion au christianisme (Keller, 2005), les ethnographes de cette région ont donné un compte rendu assez riche de la présence pénétrante des ancêtres dans la vie quotidienne des habitants. Nous allons tenter de comprendre dans les prochaines pages comment les ancêtres Merina interagissent quotidiennement avec leurs descendants.

En « *ouvrant* » la terre, le *razambe* (ancêtre fondateur) conclut pour sa descendance un pacte avec les entités naturelles dont ces derniers, aussi longtemps qu'ils demeurent sur le *tanindrazana* (terre ancestrale), restent les gardiens. Les individus se définissent donc par rapport à un ancêtre commun d'origine auquel ils rendent un culte et duquel ils tiennent leurs droits patrimoniaux. L'origine de la cosmologie malgache et de la religion des ancêtres auraient également pour source, selon Paul Ottino, une conjonction de la dureté des conditions matérielles et climatiques (insuffisance de l'alimentation, la pauvreté de l'habitat, le manque d'hygiène et de soins médicaux) : « *Dans un tel environnement, on comprend que les morts subies, les mauvaises récoltes, les malchances répétées sur lesquelles les hommes et les femmes sont sans contrôle, les forcent à la recherche d'un sens qu'ils ne peuvent guère que découvrir dans l'imaginaire. Faute d'être en mesure de comprendre et d'interpréter les malheurs ou calamités naturels qui les atteignent dans leur personne, dans leur famille, dans leurs récoltes ou leurs troupeaux, ils les interprètent comme les conséquences de fautes ou de manquements dont ils se seraient rendus coupables à l'égard de l'instance de leurs ancêtres ou autres entités du monde invisible qui les en puniraient* » (Ottino, 1998 : 538).

En d'autres mots, selon cette thèse, faute de pouvoir agir sur l'environnement, les paysans auraient recours à toute une série de rituels pour compenser leur impuissance et avoir l'illusion d'une prise de contrôle, si minime qu'elle soit sur le milieu naturel, sur les variations climatiques et sur les sécheresses. Quoi qu'il en soit, la représentation du monde malgache conjugue donc un monde visible et un monde invisible régi par un ordonnancement naturel, le *lahatra* (cours normal des choses). Cet équilibre est assuré par les ancêtres qui en sont à l'origine et qui l'ont imposé par leurs propres prescriptions et interdictions. Le dérèglement du *lahatra* découle de la conformité ou de la non-conformité de toute une série d'actions humaines dont le respect des interdits (*fady*), les prescriptions concernant les relations sociales (*fihavanana*), et surtout les rites ancestraux (*fomban-drazana*). Ces derniers constituent un cadre normatif rigide régissant les actions et relations humaines au point d'être l'objet des

premières préoccupations de la vie quotidienne des individus qui vivent sous la crainte d'être victimes des blâmes (*tsiny*) de leurs ancêtres.

A travers la filiation, l'identité de l'individu et son statut social sont déterminés en premier lieu par le statut de ses ancêtres : « *Celui qui ne peut déclarer ses ancêtres, perdus dans la défaite de l'esclavage, n'a pas d'existence sociale. En quelque sorte, descendre de tel ou tel ancêtre s'apparente à une destinée et la société oblige quasiment à l'acceptation de l'héritage. Tout Malgache a un destin de descendant qui lui crée des droits et des devoirs affectifs, éthiques, religieux, auxquels il ne peut se dérober. Il se doit d'être fidèle aux valeurs ancestrales qui commandent la hiérarchie des vivants. Les positions sociales occupées par les uns et les autres, quels que soient leurs niveaux de fortune aujourd'hui, reflètent dans une large mesure celles occupées par leurs ancêtres dans le passé* » (Ramamonjisoa, 2002 : 166).

Les hommes « *bien nés* » seraient capables d'émettre des forces bénéfiques une fois qu'ils « *tournent le dos* » à la vie (*miamboho*) pour devenir à leur tour des *razana* (ancêtres). Et celui qui, de son vivant, a été exemplaire et juste se voit appeler *razam-belona* (ancêtre vivant). A sa mort, il continuera à répandre ses bienfaits sur la communauté des êtres vivants dans la mesure où ils décideront de l'invoquer. Ce processus d'ancestralisation est ponctué de toute une série d'étapes dont les passages font ressortir un « *cycle de la vie et de la mort* » (Randriamarolaza, 2004), ritualisés par des cérémonies ancestrales (*fomban-drazana*) et célébrés par de grands rassemblements festifs appelés *lanonana*.

Préparées plusieurs mois à l'avance et mobilisant de nombreuses ressources et de moyens, ces fêtes, qui pendant plusieurs jours sont l'échange de nourriture (de viandes zébus, du riz et d'alcool) entre les vivants et les morts, peuvent être considérées comme « *les activités principales des sociétés traditionnelles malgaches et, qui plus est, les seules pour lesquelles la culture traditionnelle offre des modèles précis d'organisation* » (Ottino P., 1998 : 26). Ces pratiques ancestrales font toujours partie intégrante de l'existence, des prescriptions qui régissent les activités quotidiennes, sociales et économiques de la vie villageoise. En cela, les *fomba* engagent non seulement les autorités sociales, mais aussi les autorités divines et ancestrales et de par ce fait, marquent les grandes étapes du cycle de la vie mais également celles du cycle de la mort. Les Malgaches distinguent les deux moitiés du cycle en question, mais reconnaissent la continuité et l'interdépendance étroite qui les caractérisent : « *une*

parenthèse d'incertitudes entre les certitudes ultimes de la naissance et de la mort »⁷¹. La naissance est considérée comme le passage du monde invisible au monde visible et la mort comme le passage inverse. La mort pourrait se définir comme la séparation des constituants du moi (*an'tena*) suivie d'une destruction immédiate ou progressive, totale ou partielle, de certains éléments tels que la vie (*aina*), le double (*loho*), la personne (*olona, tena*) qui sont promus au destin (Jaovelo Dzao, 2002 : 23). Ainsi, la mort apparaît comme la destruction du tout mais certains éléments demeurent immortels. La mort n'est qu'un passage, un changement d'état et non un retour au néant. Elle est une mutation ou une métamorphose assurant la permanence et la continuité de la mort et de la vie : naissance et mort peuvent s'interchanger en vertu de la « *réversibilité symbolique* ». Le nouveau-né est un mort pour l'au-delà et le mort, un nouveau-né dans l'au-delà. Les Merina croient donc à la métempsychose et à la réincarnation des ancêtres c'est-à-dire que la mort d'un ancêtre entraîne la naissance d'un être humain, et vice versa, la mort d'un homme engendre, dans l'au-delà, la naissance d'un ancêtre.

Il existe une relation dialectique dans ce mouvement permanent et cyclique entre le monde des humains et le monde des ancêtres, comme dans celui des divinités, dont la dynamique et le passage symbolique s'opèrent par la célébration des rites (*fomban-drazana*), tandis que le passage ontologique se réalise au travers de la naissance et de la mort. Le choix des matériaux pour les maisons et les tombeaux était d'ailleurs dicté par cette tradition culturelle selon laquelle les vivants habitent des demeures constituées de matériaux vivants et éphémères, comme le bois et autres végétaux, et les défunts reposent quant à eux dans des demeures éternelles bâties avec des matériaux inertes et froids, comme la pierre. Comme le souligne Rafolo Andrianaivoarivony, de cette tradition découle l'opposition entre « *maisons chaudes* » (*trano mafana*) pour les vivants et « *maisons froides* » (*trano manara*), pour les défunts qui désignent les maisonnettes surplombant les tombeaux de la noblesse en Imerina (Andrianaivoarivony, 2002 : 98-99). C'est ce qui exprime l'adage : « *sortir par une porte en bois et entrer par une porte en pierre* » à propos du passage du défunt de la maison au tombeau familial⁷².

Le cycle de la vie et le cycle de la mort comportent chacun quatre phases et le passage de l'une à l'autre se ponctue d'un rite. Le statut identitaire de l'individu dépasse donc la durée de

⁷¹ Formule de l'ethnologue Eugène Mangalaza, cité dans OTTINO P., (1998), op.cit, p.537.

⁷² Mivoaka amin'ny varavarnkazo ary miditra amin'ny varavarambato.

la vie humaine puisque les rituels débutent avant la naissance et se terminent durant les rituels d'ancestralisation, post-mortem par définition. À chaque étape, l'attribution d'un nouveau nom traduit le changement de statut social⁷³. Le cycle de la vie comporte quatre phases principales. Avant sa naissance, l'individu est appelé « *rano* » (eau) ou « *biby* » (bête).

- I. **Phase de l'indifférenciation sexuelle** ou de la bisexualité. L'enfant est appelé « *zaza mena vava* », *enfant aux gencives rouges* (i.e. sans dentition), ou encore « *tsihomantsira* », *ne mangeant pas de sel* (i.e. nourri au lait), avant d'être « *mavokobo* », *au nombril sale* (i.e. marchant à quatre pattes au contact avec la poussière). Les très jeunes enfants qualifiés de *zaza rano* (enfants d'eau) ne sont pas considérés comme des personnes humaines. S'ils meurent, leurs corps, qui n'entrent jamais dans les tombeaux ancestraux, peuvent être ensevelis à part ou abandonnés à proximité des rivières ou marécages.
- II. Au cours de la **phase de la différenciation sexuelle**, on le nomme « *beminono* », un grand qui tête encore puisqu'il ne s'éloigne pas totalement de sa mère ; avant d'être « *tovolahy* », *jeune homme* et « *ampanompo* », *jeune corvéable* ou *tovovavy*, jeune fille.
- III. Au cours de la **phase de maturité**, l'individu voit son accession à l'autonomie matérielle et sociale. On le nomme « *Andriamaventy* », *grande personne* avant de devenir « *garageha maitso volo* », *vieux aux cheveux grisonnant* ; puis « *garageha fotsy volo* », *vieux aux cheveux blancs*, et enfin « *garageha kisatra* », *vieux se déplaçant en se trainant*, c'est-à-dire « *razam-belona* », ancêtre vivant.

Le cycle de la mort comporte également trois phases:

- IV. Au cours de la **phase d'indifférenciation statutaire** consécutive à la mort, l'« *ambiroa* » (âme) devient « *bisabisa* » ou « *raha* », esprit errant, chose.
- V. La phase suivante est très critique, c'est celle de la **différenciation statutaire**. Le défunt se transforme en « *razana* », ancêtre (bienfaisant) si les rituels appropriés ont été effectués. Dans le cas contraire, il intègre le monde des esprits malfaisants et devient *lolo* ou *angatra*.

⁷³ La plupart des dénominations rapportées par Randriamarolaza, op.cit, proviennent des Antehofiky et Antelohony, sous-groupes Antemoro d'Ambila-Manakara (Sud-Est).

VI. Enfin, dans la dernière phase de **surnaturalisation**, l'ancêtre divinisé s'agrège au fil du temps à *Zanahary*, c'est-à-dire à Dieu. Les racines linguistiques de *Zanahary* proviendraient du sanscrit « *Yang* », *être par excellence* et « *Hari* », *soleil, luminosité*. Cette période est le prélude à la phase prénatale.

Les rites de passage qui ponctuent le cycle de la vie sont au nombre de trois.

1. Les **rites de naissance** dont l'étape de la séparation commence dès la formation du fœtus (*rano*, *biby*). La période de marge, se déroulant dans un espace bien délimité et matériellement marqué, correspond au travail, d'ailleurs appelé en raison de sa délicatesse « *miantafika* », *aller au front*. Enfin, la période de l'agrégation débute avec la première sortie hors de la maison (« *mivoaka itany* », i.e. *agrégation à la nature*) et à la présentation-agrégation au groupe familial (« *ala volon-jaza* », première coupe de cheveux). Les rites de passage qui marquent la naissance durent ainsi presque une année et révèlent l'importance de ce passage. L'imaginaire collectif malgache semble révéler que le nouveau-né n'appartient plus tout à fait au monde des ancêtres, ni au monde des humains, des vivants. La naissance est un moment critique puisqu'il s'agit du passage d'un monde à l'autre, du cycle de la mort à celui de la vie. On retrouve d'ailleurs une conception de la réincarnation selon laquelle l'âme d'un ancêtre vient animer le corps du nouveau-né. En effet, aucun enfant ne vient sur terre sans l'inhumation d'un mort. Le défunt laisse après sa mort son « double » (*roho*) afin de prolonger sa présence auprès de sa descendance. Le passage du cosmique au culturel, s'exprime par la nomination et l'exhibition de l'enfant et s'accompagne d'offrandes et d'invocations sacrées, de chants et de danses.
2. Les rites de la différenciation sexuelle ont lieu entre l'âge de deux et sept ans. Il s'agit pour le garçon de la circoncision (*famorana*) et pour la fille la percée des oreilles (*tevika*). Avant cela, les enfants ne sont encore pas considérés comme des êtres à part entière. La coupe de cheveux à trois mois ne leur donne pas ce statut et ils sont encore perçus par la communauté villageoise comme des « *enfants d'eaux* » (*zaza rano*). En d'autres termes, à Madagascar, la personne physique ne suffit pas à créer la personne sociale. Pour le devenir, à

travers les rituels, les ancêtres, seuls capables d'apporter à leurs descendants le statut d'être humain, leur donnent leur place dans la filiation et leur assurent la transition vers la masculinité ou vers la féminité. Ces rites de passage sont donc destinés à traduire l'identification ancestrale et son assignation dans un groupe résidentiel donné dans lequel l'individu vivra et mourra. La circoncision est ainsi un des rites de passage les plus importants pour les hommes car elle fait passer le garçon dans le groupe des hommes et l'installe dans la filiation c'est-à-dire qu'il aura à sa mort le droit d'être inhumé dans la tombe ancestrale.

3. Le rite de passage vers la maturité est le mariage dont le prélude éventuel est le rite de levée des interdits appelé « *ala faditra* ». Les enfants sont destinés à perpétuer la descendance et l'*aina* ancestral : « *Cela signifie que l'accomplissement des rituels du mariage ne constitue qu'une condition nécessaire à l'union, qui pour devenir suffisante exige que l'union soit fertile, voire que les enfants nés de l'union atteignent l'âge adulte leur permettant de procréer et d'assurer ainsi la continuité de leur lignée. Si ce n'est pas le cas, le mariage demeure l'affaire privée des conjoints et si leur union n'aboutit pas ne sont guère autre chose que des partenaires sexuels. En revanche, dès qu'il y a naissance d'enfant, la parenté d'alliance établie au travers d'eux par le fait que désormais ils sont miray anaka : « uns/soudés par leurs enfants » et les obligations réciproques qui en découlent subsistent au-delà de la dissolution de l'union* » (Ottino, 1998 : 570). En d'autres termes, le mariage ne sert qu'en fait à réguler les relations sexuelles et la procréation est l'unique but du mariage.

Prières et sacrifices, danses et chants, discours et grands festins, sont autant de phénomènes esthétiques au sens maussien réalisés dans le cadre du mariage qui authentifie l'amour des deux partenaires et les agrègent officiellement dans un nouveau statut, au rang des adultes. Le mariage légal coutumier permet aux géniteurs- et tout particulièrement le père- de rattacher leurs enfants dans un groupe de filiation ancestrale.

Contrairement à d'autres ethnies, les Merina n'ont pas peur de la mort. Les morts ne sont pas morts, ils sont d'abord des ancêtres (*razana*) ou des forces spirituelles capables d'apporter aux vivants un surplus de vie (*hasina*). Objets de respect et de culte, les vivants invoquent leur

bénédictio et sollicitent leur participation à tous les événements qui rythment le cycle de la vie (naissance, circoncision), les activités quotidiennes et à injecter un surcroît de vie aux rites mortuaires. Ils codifient en les canonisant les rapports entre les vivants et les ancêtres et ils rétablissent l'équilibre des forces perturbées par le désordre de la mort. Les rites de passage qui ponctuent le cycle de la mort comportent eux aussi les trois étapes classiques : séparation, marge, agrégation, et chaque étape peut s'analyser en autant de sous-rites de passage.

4. La **mort** est évidemment le temps fort des rites de passage vers l'au-delà. La période de séparation commence dès le moment de la maladie. La période de marge correspond au moment de la veillée mortuaire, période variant selon les régions, de quelques jours à quelques mois. La période d'agrégation est plus ou moins longue et commence avec les premières funérailles (*fandevenana*) pour se poursuivre une période de deuil de quelques mois à quelques années.
5. Les **secondes funérailles** ou les funérailles périodiques (*famadihana*) sont destinées à transformer l'âme errante du défunt en un ancêtre bienfaisant. À Amboasary, les funérailles périodiques se réalisent tous les dix ans environs afin d'accompagner les ancêtres dans leur marche vers la divinisation. Cette phase se termine avec le partage de l'héritage.
6. Après le partage des biens et à l'occasion des funérailles périodiques, le défunt acquiert définitivement le statut d'ancêtre (*razana*) pour ensuite accéder progressivement à celui de Dieu (*Zanahary*). C'est exclusivement le *razana* ainsi confirmé dans son statut qui se réincarne chez une femme inscrite dans sa descendance. La femme choisie peut voir en songe l'ancêtre réincarné, et l'enfant né par la suite portera son nom ou sera présenté comme son substitut (« *solo* » substitut d'un tel ou « *velo* » un tel vivant).

Ce cycle de la vie et de la mort ponctué de six rites de passage est polarisé par deux *fomba* naturels et quatre culturels : naissance et mort pour ce qui est du naturel et circoncision, mariage, mort et secondes funérailles (*famadihana*) pour le culturel. La période des rituels a lieu généralement pendant la saison fraîche et sèche qui coïncide avec la période suivant la récolte du riz laquelle donne aux villageois les moyens de leur dépense. Si à chaque étape, l'individu acquiert un nouveau statut, on peut constater qu'il passe par trois naissances décisives : une naturelle avec la naissance, une sociale ou culturelle avec la circoncision pour le garçon et une ancestrale ou symbolique avec le *famadihana*.

3.3.3. Le *famadihana* (les doubles funérailles)

La pratique des doubles funérailles varie selon les régions et le rang social⁷⁴. On les désigne sous le terme d'*asa lolo* chez les hommes libres de l'Imerina, les Sakalava et les Vezo et *asa tsiritsy* chez les souverains du Menabe (Ramamonjisoa, 2002). En Imerina, on le pratique surtout chez les gens du peuple et aux confins de l'ancien royaume merina, comme le Vakinankaratra et le Betsileo notamment pour les soldats colons, morts au loin, dont la parenté rapatriait le corps au pays. Les grands *Andriana*, membres de la famille royale merina, ne pratiquaient pas le *famadihana* car ils considéraient que les régions conquises par les rois merina dont ils étaient les représentants faisaient partie de la terre des ancêtres et pouvaient légitimement accueillir leur dépouille. L'influence du christianisme et la modernité ont tenté de réduire la cérémonie à un simple changement de linceuls, *famonosandamba*, quand ceux-ci sont abîmés mais dans la pratique, il s'agit plus que cela comme nous le verrons par la suite.

Le *famadihana* signifie aussi « *déplacer un corps d'un lieu à un autre* », pour le ramener au tombeau familial, après une mort au loin, ou pour le placer dans un tombeau nouvellement construit. On profite de ces occasions pour changer les linceuls de l'ensemble des morts présents dans le tombeau (*mamono lamba*)⁷⁵. Raison pour laquelle ce qui fut traduit par les voyageurs européens de « *retournement des morts* » devrait plutôt se nommer « *réenveloppement* » du corps de nouveaux linceuls. Si les premières funérailles concernent le cadavre, les secondes assurent la transformation du cadavre en ancêtre, source de protection (*saotra*). On peut le considérer également comme une répétition de la cérémonie d'enterrement, nécessaire pour couper définitivement le lien entre le mort et les vivants, mettant ainsi un terme au deuil en faisant définitivement passer un parent du statut de défunt au statut d'ancêtre. Un des buts recherchés de cette cérémonie est donc « *de transformer les défunts les plus récents, que l'on redoute et que l'on regrette encore, en ancêtres pacifiés, inoffensifs et bienveillants* » (Molet, 1979 : 369). À cette occasion, on manifeste publiquement son intérêt à ceux dont on attend les bénédictions : « *c'est le moyen de désarmer par avance toutes les jalousies que feraient lever des succès ou des réussites ultérieures* » (Molet, 1979 : 369).

⁷⁴ Le « *famadihana* » connaît quelques variantes suivant les régions où il est pratiqué. Par exemple, dans le Menabe chez les Sakalava, il est appelé « *ranga an-dolo* » et doit avoir lieu un an après l'enterrement. Par contre, chez les Betsimisaraka, il est appelé « *famongarana* » et se déroule dans les deux ou trois ans suivant l'enterrement. Pour les Betsileo, le « *famadihana* » se nomme « *ati-damba* » où durant la cérémonie, ils ne font pas sortir les corps des défunts du tombeau familial mais ils leur apportent juste de nouveaux linceuls.

⁷⁵ *Mamono lamba* : réenvelopper les morts avec les linceuls en soie.

Il incombe à l'aîné de la famille de prévoir et d'organiser ces secondes funérailles sans lesquelles l'âme errante mettrait en danger l'équilibre naturel et la tranquillité et la santé des membres vivants de la famille. Sans accéder au rang d'ancêtre, le *razana* serait dans l'incapacité de leur fournir les bénédictions tant attendues. Les morts ne deviennent des ancêtres (*razana*) qu'à la condition que leurs restes soient inhumés dans le tombeau ancestral. « Cette exigence exclut les parents dits *very faty dont*, pour une raison ou une autre, les restes « perdus » n'ont pas été retrouvés ou n'ont pas été rapatriés dans le tombeau ancestral. Les jeunes enfants dont les dents n'ont pas poussé ou les garçons morts non circoncis, non reconnus comme des personnes, ne sont pas admis dans les tombeaux. Derniers exclus : les sorciers, parfois les criminels notoires qui de leur vivant s'étaient d'eux-mêmes, par leurs attitudes antisociales, retranchés de la communauté » (Ottino, 1998 : 535).

Le premier *famadihana* a généralement lieu lorsque les os sont « secs », au moins deux ou trois ans après le décès. Dans certaines circonstances tel que le remariage d'un veuf, il peut s'avérer opportun d'y procéder plus tôt. En entérinant la mort définitive de la première femme, le *famadihana* libère le veuf. Généralement, le *famadihana* se déroule lorsqu'un mort, qui n'a pas encore été retourné, se manifeste à un membre de la famille à travers un rêve où il montre qu'il a froid, *mangatsiaka*, exprimant ainsi à ses descendants son besoin d'être réenveloppé dans de nouveaux linceuls. Il devient alors difficile à la famille d'échapper à la cérémonie malgré son coût élevé.

Ces différents rituels se caractérisent par une danse suggestive d'un symbolisme sexuel évident, où le corps entre et sort du tombeau, dans un mouvement d'aller et retour à connotation phallique. C'est sans doute pour cela que le *famadihana* a donné lieu à de nombreuses interprétations aussi bien anthropologiques que psychanalytiques. La mort, trouvant refuge dans le tombeau, y est vue comme une « femme dévoreuse de vie ». L'exposition des os montre l'inutilité des conflits devant la mort et rend dérisoires les manques d'amour et de solidarité (*fihavanana*). En ritualisant la mort, les Malgaches célèbrent la vie car ce sont justement les morts qui sont considérés littéralement comme les « sources de la vie » et les garants de la continuité du flux vital (*aina*). Si les ancêtres se considèrent abandonnés par leurs descendants, ils peuvent, sans compromettre la filiation, frapper les coupables ou leur proche de stérilité.

Molet ajoute à propos de l'aspect vital des morts: « C'est alors [à l'issue de la procession] qu'a lieu la distribution d'eau consacrée par son contact avec les ancêtres ou, plus

traditionnellement, que les femmes stériles de l'assemblée se disputent avec violence la natte neuve sur laquelle les morts ont été déposés quelques heures et dont un fragment, croient-elles, pourrait grâce aux ancêtres, leur permettre de connaître la maternité » (Molet, 1979 : 369).

Il y a passage du *hasina* de la natte qui a recueilli les os du défunt à la femme en mal d'enfants. Elle va donc chercher auprès des morts la source de vie comme l'a bien montré Bloch : *« Again it is the contact with the tomb and the dead in general which produces the effect. We are therefore dealing not with a clear dogma but with beliefs which stress the omnipresence of death and therefore the scarcity of life, and above all the paradox that it is the dead who have been and will be the suppliers of life » (Bloch, 1971 : 222).*

Lorsqu'on a sorti les corps enveloppés, les femmes en quête de descendance se jettent dans le plus grand désordre sur les débris des anciennes nattes sur lesquelles reposaient les corps dont on vient de changer les linceuls, pour, en les plaçant sous leur couche, récolter le *hasina* des ancêtres, cette *« puissance mystique de fertilité »*. En se procurant le *hasina*, la femme ne fait qu'en fait enraciner sa filiation aux ancêtres. Elles peuvent même rentrer en *« compétition »* avec les hommes pour se l'accaparer comme l'a très bien montré Andrianjafitrimo : *« La femme, [...], tient un rôle naturel dans l'accouchement, rôle que l'homme ne peut que jalouser et tenter d'imiter dans la pratique de la circoncision, comme l'a montré Molet. Il est intéressant de constater qu'après la reprise en main par les hommes du contrôle qu'ils exercent sur leurs fils, les femmes à leur tour, les précédant même dans l'action, entendent contrôler la situation en consommant les cheveux des enfants, ingérant ainsi le hasina, comme le feront les hommes avec le prépuce des garçons. À l'issue de cet affrontement nature/culture, où la nature une dernière fois l'emportera dans la phase ultime du décès, viendra alors le famadihana, tentative réussie de faire rentrer le défunt dans la catégorie des ancêtres, ancêtres auprès desquels les jeunes femmes viendront s'emparer du hasina pour recommencer la boucle de la vie » (Andrianjafitrimo, 2003 : 131).*

Pacaud décrit le processus psychologique chez les descendants : *« L'effectuation du rite réalise le transfert du hasina et la levée temporaire de la culpabilité collective ou du repentir, alors qu'inversement, l'abstention de l'opération rituelle précipite la perte du hasina et l'augmentation de la pression interne de l'angoisse de conscience. Le groupe familial vit dans la hantise permanente de sa division et de la discorde associée à la crainte continue de la perte du hasindrazana » (Pacaud, 1998 : 375).* Andrianetrazafy confirme ce besoin de

réactualisation du *hasina* avec le sacré (*masina*) impliquant le caractère répétitif de la cérémonie : « *Il semble que l'efficacité du hasina octroyée ne dure pas éternellement. Celle-ci aurait besoin d'être réactualisée périodiquement par des rites qui permettent aux vivants de se ressourcer, de prendre contact avec le monde de masina et des ancêtres* » (Andrianetrazafy, 2001 : 45).

Pour les anthropologues, il s'agit d'un moment de protection rédemptrice des ancêtres (*razana*) qui s'exprime. Comme le souligne Bloch : « *The famadihana is a time of joy...a time of tsodrano, of blessing, of fertility, of children* » (Bloch, 1986 : 211-230). Événement de joie (*lanonana*), le *famadihana* est tout à fait distinct de l'enterrement dominé à l'inverse par la tristesse. La peur des morts, présente à partir de l'enterrement, a disparu lors du *famadihana* ; ce qui exprime la musique entraînante et réjouissante. La consommation d'alcool étant associée à la joie est présente durant les secondes funérailles contrairement à l'enterrement au cours duquel les proches parents s'en abstiennent.

Notons encore que les discours prononcés à l'occasion du *famadihana* utilisent un vocabulaire très intéressant du point de vue symbolique (Ramamonjisoa, 1991 : 28). Un certain nombre de mots sont composés à partir du chiffre huit, *valo* tels que *taolamboalo* : les huit os ; *mivalo* : supplier, demander pardon aux ancêtres ; *fahavalalo* ; l'ennemi, mais aussi l'allié potentiel. Quand le tombeau est ouvert, les portes du ciel, les huit coins d'or, *zorombolamena valo*, s'ouvrent et les morts communiquent avec les vivants. *Valo* représente alors l'horizon plein de la parenté, car on invoque, pour chaque être vivant, son appartenance aux huit coins de la terre d'où vient le père et aux huit coins de la terre d'où vient la mère : *valo ampokondray*, *valo ampokondreny* (Ramamonjisoa, 1991 : 28).

3.3.4. Transactions entre les vivants et les ancêtres

La relation entre les vivants et les ancêtres est régie par le principe de réciprocité que traduit les Malgaches par *atero ka alao*, « *je donne et je reprends* ». C'est la maison et les terres ancestrales qui deviendront l'enjeu de l'héritage comme l'a montré Waast : « *Les ancêtres fondateurs de ces groupes engendrent la catégorie des ayant-droit à la propriété de la terre qui est alors leur 'tanin-drazana', leur 'terre ancestrale'. Leur devoir est de conserver cette terre dans le groupe des ayant-droit, et de la faire fructifier pour le profit du groupe (membres présents et à venir)* » (Waast, 1967 : 122).

Dans le cas même où l'ancêtre n'aurait laissé aucun héritage, il n'est pas question de l'abandonner aux oubliettes de la mémoire. Mais si le tombeau est ouvert, si l'on renouvelle le linceul, parce qu'il a « *froid* », parce qu'il est « *nu* », il n'y aura pas pour autant de grandes dépenses entreprises⁷⁶. Il s'agit d'une harmonie, une entente mutuelle qui fait que si l'on donne, il faut recevoir en retour. L'ancêtre est celui qui a transmis *l'aina*, celui qui permet à chacun de s'identifier : « [...] *l'existence de la religion ancestrale exige que les dépendances réciproques entre les ancêtres morts et leurs descendants vivants soient maintenues. Confondus en une seule entité, au point d'être souvent à l'intérieur des tombeaux d'Imerina, enveloppés dans les mêmes linceuls, les razana continuent à être catégoriellement responsables de leurs descendants que, s'ils peuvent les blâmer voire les punir, ils ont néanmoins le devoir de protéger. Ceci d'autant que la dépendance est réciproque au point que, s'il est vrai que le bonheur des vivants dépend du bon vouloir des morts, à l'inverse le bien-être, voire la survie des morts dans l'au-delà, demeure subordonné aux rites que les vivants leur accordent. [...] En réalité, les relations entre les vivants et les morts, si redoutés qu'ils soient, restent très pragmatiques : « Raha razana tsy hitahy fohazy hihady vomanga » : « Quand un ancêtre ne protège pas, réveillez-le (pour l'envoyer) déterrer des patates ». Dans la philosophie utilitariste des campagnes c'est seulement dans la mesure où ils « servent à quelque chose », sous-entendu à protéger leurs descendants, que l'on peut dire que « les morts ne sont pas morts » (tsy maty ny maty) » (Ottino, 1998 : 535-536).*

La relation entre les vivants et les ancêtres est donc basée sur une transaction s'apparentant au don/contre-don : les « *morts vivent* » tant que les membres de leur descendance les invoquent et les vénèrent. Les ancêtres, quant à eux, apportent le supplément d'efficace (*saotra*) pour assurer aux descendants la fertilité et la postérité, des récoltes suffisantes, une vie longue et paisible. Une personne privée de la bénédiction ancestrale (*saotra*) est menacée de stérilité et sera condamnée à une existence difficile faite de mauvaises récoltes. Il y a donc un cycle d'obligations réciproques liant les ancêtres et les vivants. Comme l'affirme très justement Ottino, « *dans la mesure où les vivants se souviennent des morts ceux-ci ne le sont pas vraiment* » (Ottino P., 1998 : 279).

Cette revue de la littérature nous a permis de souligner trois points fondamentaux pour la compréhension d'un village merina contemporain. Premièrement, la stratification sociale

⁷⁶ Un proverbe malgache dit, pour désigner quelqu'un que l'on rejette, « *celui-là, c'est comme un ancêtre qui ne bénit pas* ».

merina repose encore actuellement sur une division en trois rangs héritée de l'époque antérieure à la colonisation française avec au sommet les descendants d'*Andriana*, suivis des *Hova* et tout en bas de l'échelle les descendants d'*Andevo* ou esclaves. Cette stratification se complexifie avec différents groupes d'âges sur fond d'inégalité de genre. Ensuite, cette économie rurale repose essentiellement sur la riziculture. Dépourvue de grands moyens, elle reste une économie d'autosubsistance voire autosuffisante. Enfin, même si la religion catholique est fort présente dans les régions rurales, les croyances traditionnelles comme le culte des ancêtres demeurent très vivaces. L'organisation régulière de *fomba* en général et de *fomban drazana* comme le *famadihana* en particulier démontre leur importance aux yeux des paysans merina.

4. Amboasary : un village Merina

Nous allons maintenant présenter les données de terrain avec en premier lieu un bref historique du village d'Amboasary, de ses caractéristiques démographiques, ensuite de son organisation sociale et de son environnement physique. Dans le chapitre suivant, nous présenterons les différentes activités économiques qu'exercent les villageois.

4.1. Historique : origine et évolution du peuplement

En venant d'Antananarivo par la route nationale 7, le village d'Amboasary se découvre immédiatement lorsque l'on aperçoit les petites chutes de la rivière Andromba. Le hameau est installé principalement sur une butte sur la rive gauche de la rivière. Faisant partie de la commune rurale de Behenji, le village est délimité au Sud par le *Fokontany*⁷⁷ d'Ankadivorisarotra, au Nord par le *Fokontany* principal Tsinjony, à l'Ouest par Mandrosoa et à l'Est par Volaitso. Le village d'Amboasary s'étend sur une superficie de 3 km² dans la partie nord de Behenji. Les habitations du village sont bien visibles sur un petit plateau en contrebas de la montagne d'Iharanandriana et éloignées de la forêt environnante par crainte des incendies. La montagne d'Iharanandriana est une formation rocheuse constituée principalement de granite qui regorge de nombreuses grottes naturelles. Elle s'étend sur environ deux kilomètres sur un axe nord-sud et occupe une superficie de 450 ha. Le sommet culmine à 1800m au-dessus du niveau de la mer.

Les maisons et les tombeaux d'Amboasary sont traditionnels des villages de l'Imerina et sont construits avec des matériaux durs, comme la pierre et la brique. Les constructions sont pour la plupart à étages en briques, cuites au four ou au soleil, ou en pierres de tailles, munies d'ouvertures multiples et de vérandas et couvertes de tuiles d'argile cuites. Le petit village d'Amboasary surplombe les terrasses destinées à la riziculture avec un réseau très dense d'aménagement hydraulique de canaux et de digues. La présence de la rivière Andromba qui sépare le village de la forêt rend explicite la décision des ancêtres de s'installer dans ce lieu et de leurs préoccupations de s'approcher d'un point d'eau et d'un terrain très boisé. En effet, la forêt fournissait et fournit encore le bois pour les poutres, les piliers et les poteaux, le

⁷⁷ Terme de l'administration territoriale qui désigne un échelon des collectivités décentralisées ; le pays compte 111 *fivondronana*. Ceux-ci se groupent en 22 régions et regroupent des *fokontany*. Le *fokontany* est la cellule administrative de base ; est à l'échelle des villages et hameaux ; il a plus de 10.000 *fokontany* sur le territoire national malgache.

feuillage pour les cloisons et les pignons. Les rochers affleurent la surface de la montagne sur le flan Est du village et se présentent en dôme isolés, comme des îles de rochers, véritable protection naturelle du village. Il s'agit également d'une symbiose avec l'environnement naturel. En effet, les habitations sont implantées en hauteur sur le versant ouest des collines, c'est-à-dire sous le vent et au soleil pendant la plus grande partie de la journée.

Le nom « *Amboasary* » vient de l'association de deux mots malgaches : « *Amboa* » et « *sary* ». Le premier signifie « *chien* » et le second « *dessin* ». Selon la tradition orale, les *Vazimba*, les premiers habitants de l'île, vécurent à l'endroit où se trouve actuellement le village. Les esclaves (*Andevo*) qui leur succédèrent auraient nommé ainsi le village suite à la découverte, à l'entrée du village, d'une statue en argile représentant un chien. Vinrent ensuite quatre frères et sœurs *Andriana* qui se disputèrent les terres aux alentours de la montagne d'Iharanandriana, septième colline sacrée de l'Imerina. Ravololona, Ramaintsoakanjo, Ratsimbazafy et Rabenja seraient des descendants d'Andriamasinavalona [1675-1710], un noble vivant au palais d'Antsahadita sur la première colline sacrée. Pour savoir qui contrôlerait les terres, les quatre frères et sœurs créèrent un jeu où chacun se munirait d'un petit zébu en pierre qui s'affronterait les uns les autres. Celui ou celle dont le zébu se casserait serait hors-jeu. La finale opposa Ravololona et Rabenja et après un long combat c'est la première qui l'emporta et devint ainsi la première dirigeante de l'Iharanandriana et du village d'Amboasary. Rabenja dut se contenter des terres un peu plus loin où naquit le village de Behenji (commune dont fait partie Amboasary). Ravololona construisit un *rova* (palais) sur le sommet d'Iharanandriana. Perchée en haut de sa montagne, Ravololona pouvait voir venir de loin ses ennemis et contrecarrer leurs attaques. Là-bas, elle fut aussi directement en contact avec les esprits et les âmes des ancêtres qui errent et se regroupent au-dessus de cette montagne sacrée. La reine fit construire un autel sur la partie nord de la montagne afin d'amener des offrandes à Ramahavaly, une idole (*sampy*) capable de réaliser des miracles, de protéger le royaume et de soigner les maladies des villageois. C'est en ce lieu que la reine s'aspergea d'eau glacée (*ranonalamanara*) provenant de la forêt afin d'accomplir les cérémonies de sacrement (*fanasinana*). Il existe toujours un certain nombre d'interdits ou tabous (*fady*) qui sont originaires de cette époque telle que la consommation ou l'élevage de viande porcine, ne pas tenir ses promesses et escroquer son prochain. De la montagne, la reine s'adressait au peuple en y prononçant des discours (*kabary*). C'est pendant le règne de Ravololona que le christianisme imposa ses dogmes et sa doctrine dans la région. Incapable de s'accaparer les terres de Ravololona, le roi Andrianampoinimerina choisit de l'épouser et ainsi prendre sa

place comme dirigeant. Ravololona devint *vady fampanadian-tany* « épouse qui sert à pacifier la terre ». Il s'agissait d'un rite réservé aux rois afin d'agrandir le royaume et de le pacifier. Elle est devenue l'ancêtre éponyme du sous-ordre nobiliaire (*Andriana*) dont les descendants peuplent le village d'Amboasary.

Depuis lors, à l'exception faite de la route goudronnée, le village n'a pas beaucoup changé. Amboasary possède le strict minimum concernant les infrastructures élémentaires pour le « bien-être » de sa population. Une église catholique, une école primaire, une épicerie, et une borne fontaine. Le village manque cruellement d'un centre de santé et les habitants malades doivent se déplacer jusqu'à Behenji pour trouver un dispensaire. L'électricité n'est présente dans aucun foyer et les villageois ne peuvent évidemment pas s'offrir un groupe électrogène. Pourtant, les autorités du district envisagent de construire un mini-barrage au niveau de la petite cascade de la rivière Andromba au sud du village. Le président du *Fokontany* est assez sceptique : « depuis le temps qu'on nous fait des promesses qui n'ont jamais été tenues ; je ne crois pas obtenir l'électricité avant longtemps ». Lorsqu'on connaît les problèmes qu'engendre l'enclavement de nombreux villages ruraux, nous pouvons encore citer la RN7 qui est praticable toute l'année. Cette voie routière qui traverse littéralement le village permet le déplacement et l'acheminement des denrées de la production vers la capitale beaucoup plus aisément. Sans aucun doute, la RN7 a favorisé l'essor de la production et la spécialisation de l'artisanat dans le village tel que l'on peut l'apercevoir avec la croissance des échoppes de commerce au bord de la route. D'ailleurs, c'est la route qu'empruntent les touristes pour se rendre à Antsirabe, Fianarantsoa, le Massif de l'Isalo avant de rejoindre la côte de Tuléar à plus de 800km de là.

4.2. Caractéristiques de la population d'Amboasary

Selon le Président du *Fokontany*, le village compte, en 2006, 202 habitants répartis en 39 familles⁷⁸. On obtient donc une densité de population de 67 habitants au kilomètre carré. Nous avons dénombré 61 ménages⁷⁹ dont la taille moyenne est de 3,3 personnes. Il y a 98 hommes pour 104 femmes.

⁷⁸ Au 1^{er} janvier 2007.

⁷⁹ Un ménage est un ensemble de personnes, ayant ou non des liens de parenté entre elles, vivant et dormant dans un même logement, y prenant quotidiennement leurs repas ensemble ou par petits groupes, mettant une partie ou la totalité de leurs revenus en commun pour la bonne marche du groupe. Le logement peut être une maison individuelle, un appartement, une ou plusieurs pièces dans un ensemble individuel ou agencées autour d'une cour. Le ménage est dirigé par le « chef de ménage ». C'est la personne qui prend les décisions importantes et

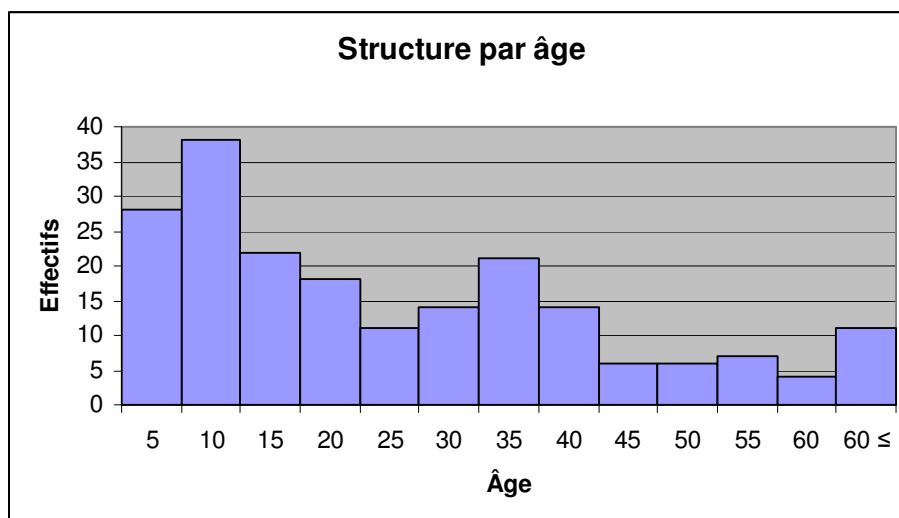
Tableau n°1 : Caractéristiques de la population d'Amboasary

Age	Effectifs		Total	Pourcentage	Pourcentage Accumulé
	Hommes	Femmes			
0-5	18	10	28	14	14
6-10	13	25	38	19	33
11-15	12	10	22	11	44
16-20	10	8	18	9	53
21-25	4	7	11	5.5	58.5
26-30	6	8	14	7	65.5
31-35	13	8	21	10.5	76
36-40	5	9	14	7	83
41-45	5	1	6	3	86
45-50	4	2	6	3	89
51-55	2	5	7	3.5	92.5
56-60	2	2	4	2	94.5
+60	4	7	11	5.5	100

Comme on peut le constater, la population d'Amboasary est relativement jeune puisque plus d'un tiers à moins de dix ans et plus de la moitié à moins de vingt ans. Le maintien d'une natalité élevée est sans nul doute économique mais aussi culturel (idéal de la grande famille, âge précoce du mariage, valeurs sociales). Les enfants sont une source de richesse, un don divin donc. En général, peu de moyens sont mis en œuvre pour limiter les naissances. Les enfants permettent de pouvoir compter sur un minimum de main d'œuvre étrangère et sont une source de revenus en participant à la production et à la vente des surplus agricoles et les produits artisanaux. Ils constitueront aussi plus tard le soutien principal des parents devenus âgés lorsque les vieux parents ne pourront plus subvenir à leurs besoins. Les enfants sont par ailleurs l'assurance qu'à la mort des parents, il reste des survivants qui actualiseront les rites post-mortem devant faciliter « *l'ancestralisation* ».

dont l'autorité est reconnue par tous les membres du ménage. PNUD, Rapport national 2003, p15. Cette taille est inférieure à la moyenne nationale en milieu rural (5,8 en 1998, d'après MADIO).

Figure n°1 : Structure par âge à Amboasary



Le graphique de la structure par âge montre que la population est jeune puisque plus de cinquante pourcent (53%) de la population à moins de vingt ans. L'accroissement naturel reste relativement faible puisque la natalité vigoureuse est contrebalancée par une forte mortalité, surtout infantile. D'après un médecin à Behenji, l'état sanitaire général est défectueux, en raison de la malnutrition, des maladies des voies respiratoires et des infections intestinales (toxicoses, parasitoses,...). Les difficultés économiques du ménage et les frais de scolarités élevés obligent souvent les jeunes à travailler précocement, comme bien souvent en milieu rural. À la campagne, le travail l'emporte donc sur la scolarisation car celle-ci dépend en réalité de la bonne saison agricole qui permettra de payer ou non les frais scolaires. Mais généralement, on naît cultivateur et on restera cultivateur. La campagne n'offre souvent pas d'autres choix que l'agriculture. Cependant, si les jeunes gens se tournent vers d'autres filières, c'est souvent par contrainte plutôt que par choix. La saturation foncière est confirmée par le graphique avec une baisse radicale des jeunes adultes [20-30ans] dont la majorité a quitté le village pour rejoindre la ville.

Le niveau scolaire de la population est aussi très faible en raison de la quasi-inexistence des écoles sur place. Pour l'école secondaire, il faut aller à Behenji. Seule la mission catholique s'occupe de l'éducation de base et possède de maigres moyens pour subventionner les études primaires des enfants. L'institutrice qui provient d'un village voisin est rémunérée en nature : chaque parent lui verse une quantité de riz pour l'écologie et pour le trimestre. Cependant, pendant la période de soudure, les parents ne peuvent même plus lui donner quoique ce soit.

Elle est logée au village et certains s'organisent pour lui donner juste de quoi se nourrir. Tous les six mois ou une fois par an, elle essaie de rentrer chez elle voir son mari et ses enfants restés dans leur village à une centaine de kilomètres plus au Sud. Toute seule, elle parvient, tant bien que mal, à enseigner pour la cinquantaine d'enfants du village en donnant cours simultanément le matin aux 4, 5, 6^{ème} année et l'après-midi aux 1^{ère}, 2^{ème}, 3^{ème} année. Alors que les enfants jouent dans la cours de récréation en face de l'église, l'institutrice en profite pour assurer ses tâches ménagères telles que laver son linge, coudre, etc.

Si la scolarité primaire dans le village représente déjà un coût important pour les ménages, il est souvent difficilement envisageable de les envoyer en ville pour poursuivre leurs études secondaires ou supérieures même si la plupart des parents reconnaissent que l'éducation est un facteur essentiel pour améliorer le niveau de vie au quotidien. Marcelin, 43 ans et descendant *Hova* est une des rares personnes au village à envoyer sa fille étudier dans la capitale. Il explique les problèmes des parents à ce propos : « *Il est difficile d'assurer l'éducation de nos enfants. Ici, à la campagne, nous manquons de tout, de classe, les professeurs des villes ne veulent pas venir enseigner dans le monde rural... Et je ne les blâme pas car les conditions de travail sont vraiment dures : il n'y a pas d'électricité, tout le matériel est vétuste, il manque cruellement d'outils pédagogiques et il faut donner cours à plusieurs classes en même temps. Ceux qui peuvent envoient leurs enfants en ville pour poursuivre leurs études mais c'est souvent très onéreux et seulement un enfant dans chaque foyer pourrait y aller. S'il revient au village, il devra mettre à profit ses connaissances pour améliorer le village et son tanindrazana (terre ancestrale). Pourtant beaucoup choisissent de rester en ville car il y a plus de travail... Certains ne veulent pas, après avoir étudié de longues années, retourner dans les champs. C'est un peu le risque mais l'amélioration de leur vie fait généralement profiter toute la famille* ».

Les enfants qui ont pu aller dans les établissements secondaires à Behenji ont tenté leur chance en passant leur baccalauréat. L'objectif des parents n'est pas de laisser les enfants continuer de longues études universitaires mais de les pousser à faire des études professionnelles qui leur permettraient plus tard d'être opérationnels à la sortie de leur parcours scolaire et de se faire valoir sur le marché du travail. L'obtention des revenus réguliers leur permettra de faire des transferts d'argent pour investir dans le domaine agricole et d'améliorer les conditions de vie en milieu rural. La réussite scolaire des enfants est évidemment source d'une grande fierté pour l'ensemble de la famille dont les membres n'ont

généralement pas fait d'études très poussées. Ceux qui parviennent à l'Université sont considérés comme ayant atteint le sommet, ce qui leur permettra de trouver, on le souhaite, un poste dans la fonction publique.

4.3. Organisation sociale d'Amboasary

L'organisation sociale d'Amboasary repose sur deux axes principaux : l'ancien système de rang et la parenté. La parenté est fondée sur la reconnaissance de liens du sang et de liens d'alliance unissant des groupes de personnes. Ces liens découlant des mariages créent un réseau complexe de rapports entre des personnes de différents âges, rapports qui sont basés sur des droits, devoirs et obligations explicitement définis et régis par des normes et des prescriptions parfois très strictes. En fonction des âges et du rang et du groupe d'appartenance, chaque individu entretient certains sentiments à l'endroit de ses apparentés, marquant plus de respect pour certaines personnes que pour d'autres, apportant son soutien à certaines personnes dans une plus grande mesure que d'autres, etc.

À Amboasary, la parenté remplit des fonctions très importantes et en premier lieu, en conférant à chaque membre sa personnalité sociale : une personne est intégrée dans la communauté par la place qu'elle occupe dans le système de parenté. N'appartenir à aucun groupe de parenté, c'est être étranger, ce qui équivaut encore aujourd'hui à être un « *ennemi* » (outsider) potentiel. La parenté constitue en outre un vaste réseau d'interdépendance, d'entraide et d'obligations réciproques. Les travaux agricoles, par exemple, qui exigent une mobilisation de main-d'œuvre importante ont recours dès que possible au réseau de parenté. Germain, 35 ans, descendant d'*Andriana* nous fournit un exemple : « *Au moment des récoltes ou lorsque j'ai besoin de faire des travaux dans mes champs (irrigation), je fais souvent appel à mes cousins ou aux frères de ma femme. Je leur offre le manger et lorsqu'ils ont besoin de mes bras, je travaille pour eux* ». En cas de besoin, les parents peuvent toujours compter sur l'aide des membres de son groupe. Pour ceux qui possèdent des superficies rizicoles importantes, cette aide est souvent précieuse et évite de devoir engager des salariés agricoles. Toute la vie collective d'Amboasary s'organise autour de la parenté et en épouse les formes. Le village reste divisé en lignages qui ne sont autre chose que des groupes de parenté : tous les membres du lignage se considèrent parents d'une manière ou d'une autre. À Amboasary, comme nous le verrons, la plupart des activités religieuses, récréatives ou économiques s'organisent également en suivant les lignes de clivage des lignages.

Ces lignages demeurent hiérarchisés selon l'ancien système de rangs : celui des « *nobles* » (*Andriana*), « *hommes libres* » (*Hova*) et des descendants d'esclaves (*Andevo*)⁸⁰. À Amboasary, nous avons dénombré 8 ménages de descendants d'*Andriana*, 11 ménages de descendants *Hova*, 15 ménages d'*Andevo* et un ménage mixte (*Hova-Andevo*). Le Président du *fokonolona* (chef du village), même s'il est élu, doit surtout son importance vis-à-vis des autres en fonction du lignage auquel il appartient. À Amboasary, le chef de village, Mr. Pierre est l'aîné de son lignage et est un descendant d'*Andriana*. Il remplit les fonctions classiques de porte-parole du village vis-à-vis de l'extérieur, et au plan interne il est essentiellement un maître des cérémonies. Dans ce village, les droits sur la terre distinguent radicalement les chefs des différents lignages, encore considérés comme les gardiens de la terre de leur groupe, et plus généralement les descendants d'*Andriana*, des gens du commun (*Hova* et *Andevo*).

Dans cette configuration sociale, les différences de statut sont économiques, politiques, sociales et symboliques. Les rangs élevés détiennent l'autorité et les titres fonciers révélant une inégalité foncière importante : même s'ils ne sont plus formellement exclus de la propriété et de l'ancestralité, la situation des descendants d'esclaves reste très précaire. Les chefs de lignage des descendants *Andriana* en particulier sont souvent des personnages plutôt riches, jouant un rôle dominant dans les *fomban-drazana* mettant en jeu des richesses (riz, zébus, porcs, artisanat) qui sont en partie produites dans sa propre unité de production, pour partie drainées par l'intermédiaire d'un réseau de parenté centré sur lui (épouses, fils, frères, cousins, etc.). Son statut est relativement stable au vu de son ascendance noble, de son nom et des moyens de production qu'il a hérités de ses ancêtres. Il officie sur une structure lignagère pyramidale qui lui confère un pouvoir assigné à la naissance. Ce pouvoir personnel - en grande partie hérité - repose non seulement sur une assise essentiellement économique, sur l'art de capter et de manipuler la richesse mais également sur une ancestralité prestigieuse qui lui confère un nom et une identité statutaire au sein de la communauté. La référence aux terres, aux maisons et aux tombeaux des ancêtres paternels « *anaran-dray* » demeure prédominante sur le plan socio-économique. La valorisation de la filiation masculine dans la transmission de l'héritage patrimonial s'affirme et s'impose encore aujourd'hui. Ces familles descendantes d'*Andriana* et d'*Hova* sont dites « *originaires* » ou *tompon-tany*, c'est-à-dire « *maîtres de la terre* » car leurs ancêtres furent les premiers à « *ouvrir* » les terres en les

⁸⁰ Encore une fois, pour la clarté du propos, nous avons évité de rentrer dans les détails avec les sous-rangs.

mettant en valeur. À l'heure actuelle, elles possèdent encore la plus grande partie des terres et des rizières du village d'Amboasary. Ceux qui se sont installés plus récemment et les descendants d'*Andevo* n'ont jamais de patrimoines aussi conséquents. L'inégalité de la structure sociale continue de se baser sur les qualités de *tompon-tany* qui donnent aux habitants originaires et leurs membres, un droit éminent et une supériorité de statut dans le village.

Ce qui est frappant à Amboasary, c'est que la division en groupes de parentés et de rangs se concrétise encore de nos jours dans l'aménagement physique du village et dans la localisation des résidences et des tombeaux, de façon à s'assurer que les membres d'un même lignage ou d'un même rang vivent à proximité les uns des autres. Deux autres axes peuvent être considérés comme pilier de la division sociale à Amboasary, à savoir les groupes d'âges et le genre. L'autorité du groupe est aux mains des anciens (*ray-amandreny*), c'est-à-dire aux aînés mâles des lignages principaux. Les *ray-amandreny* étant les intermédiaires entre les ancêtres et le groupe vont accaparer le surplus des récoltes pour organiser les rituels mais également pour les redistribuer. Comme nous l'avons vu précédemment avec Sanderson, les sociétés agraires, et Amboasary ne fait pas exception, se stratifient entre d'une part les anciens et les jeunes sur fond de subordination des femmes. Ces dernières y occupent communément un rôle majeur dans la production (culture des champs rizicoles et horticoles, petit élevage, etc.) mais mineur dans la conduite des affaires sociales et le maniement des richesses.

4.4. « Un terroir qui nous fait vivre : le terroir est notre aina »⁸¹

Les paysans d'Amboasary distinguent trois unités topographiques au sein de leur paysage avoisinant :

- la montagne (*tendrombohitra* ou *havoana*) sur le flanc ouest du village ;
- la colline (*tanety*) dont les aspects marquant tiennent à la convexité des versants qui dominant les bas-fonds et à la couverture herbacée ;
- les bas-fonds où se trouvent l'eau et les rizières : ils se différencient par leur taille et leur position topographique (tête de vallon, vallon, vallée, plaine alluviale).

⁸¹ Pour ce chapitre, nous nous sommes basés sur l'article de MARTIN V. (2003), *La chair de la terre des Merinas* dans Le Nouvel Observateur : Hors série consacré à Lévi-Strauss et la pensée sauvage. Il nous a permis de comprendre l'appropriation du naturel par les paysans d'Amboasary.

La division du paysage est, somme toute, classique mais la sensibilité des paysans merina se situe au niveau de la perception très fine de ce qui se rapporte à l'entité haut/bas : l'espace est découpé en ensembles différenciés en fonction de leur apport hydrique et du degré des pentes. La montagne, qui sert surtout de pâturage, ne fait pas l'objet ni d'un découpage aussi détaillé que les collines et les bas-fonds, ni d'un vocabulaire anthropocentrique. Le sommet abrite un lieu d'offrandes, d'incantations à l'ancêtre qui résidait sur les lieux.

La *tanety* (colline), domaine de l'élevage et des cultures pluviales, est divisée en trois espaces distincts en fonction de leur aptitude culturelle. La partie haute de la colline, appelée « *tampon-tanety* », renvoie à *tampony* (sommet, tête). Bien que plane, elle est peu cultivée car la « *chair de la terre* » (*nofon-tany*), rouge sang, est peu épaisse et s'assèche vite. Les paysans signalent également la présence d'un « *os de la terre* » (*taolan-tany*) véritable contrainte pour le labour à l'*angady*⁸² et donc peu propice à la culture. En contrebas, c'est le « *tehezan-tanety* » (flanc de la colline). Aménagée en terrasses, cette partie est la plus cultivée malgré sa forte déclivité. Les classifications scientifiques estiment qu'une pente supérieure à 12 degrés constitue une limite au-delà de laquelle la mise en culture est inutile. Or, les Merina installent des parcelles sur des pentes de plus de 60 degrés, là où ils ont constaté que la terre, souvent très riche est propice à la culture (Martin, 2003 : 79). D'après les paysans d'Amboasary, les sols sont *haboca* (jaune orangé), indice de fertilité, et les labours, « *bouches de travail* » (*vava-asa*), faciles à mettre en place car la terre est « *à robe douce* » (*mamelyvolo*), c'est-à-dire légère. La base de la colline, appelée « *derrière de la colline* » (*vodi-tanety*), est aussi très recherchée, car « *la chair de la terre* » y est épaisse (*lalin-nofo*) et « *le sol y est gras* » c'est-à-dire très productif. Finement répertoriées par les paysans en fonction de l'intensité de leur couleur- rouge, rouge-orangé, rouge sang de bœuf- les terres de collines indiquent différents degrés de fertilité : « *ainsi les Mérima parviennent-ils à distinguer des qualités culturelles nuancées sur des sols que les scientifiques analysent globalement comme ferrallitiques, c'est-à-dire chimiquement pauvres* » (Martin, 2003 : 80).

Les cultures sur cet espace sont essentiellement des tubercules aux feuilles consommables telles que la patate douce et le manioc. Les plantations de ces cultures sont toutes effectuées en pleine saison des pluies. C'est seulement aux alentours des habitations que les parcelles font l'objet d'une mise en valeur agricole plus poussée et cela, pour trois

⁸² L'*angady* est le principal instrument de travail du paysan des hautes terres malgaches. Il s'agit d'une bêche de jet qui est composée d'une lame en fer et d'un manche en bois dont la longueur totale dépasse généralement 1,60 mètre.

raisons principales. Comme nous l'avons signalé dans le chapitre précédent, depuis les années 1980, les cultures se sont rapprochées des habitations en raison de la recrudescence du vol et du maraudage. On les cultive là « *où les yeux voient* ». Ensuite, proches des lieux de production de fertilisants (cendres du foyer, fumier du parc, engrais de basse-cour,...), leur transport s'en trouve facilité. Enfin, selon les paysans d'Amboasary, pour bien produire, les cultures ont besoin de l'« *odeur des gens* », elles doivent être « *souvent visitées* ». L'arboriculture fruitière (avocats, pêcheurs, orangers, etc.) forme aussi une ceinture autour du village ou décore l'allée des chemins en son sein. Plantés à proximité des tombeaux, les arbres entretiennent un certain ombrage aux rayons du soleil qui viennent réchauffer la pierre froide.

Les termes utilisés pour décrire la rizière, véritable *aina* du paysan, c'est-à-dire la portion de territoire appropriée, aménagée et utilisée par les villageois qui en tirent ses moyens de subsistance, ont recours également au vocabulaire anthropomorphique mais, ici, ils ont une valeur symbolique encore plus riche et plus complexe. Cette représentation se veut dynamique pour exprimer le réseau complexe de « *veines* », de « *vaisseaux* » ou de « *nerfs* » (*hozatra*), c'est-à-dire les canaux d'irrigation qui relient la colline aux rizières. La symbolique des rizières repose sur un système binaire classique qui permet aux Merina la structuration de leur espace (voir Martin, 2003). L'opposition *loha* (tête) et *vody* (derrière), dont la première est valorisée, est utilisée pour organiser d'amont en aval de l'espace consacré à la riziculture. Ainsi les rizières « *tête de champ* » (*lohasana*) sont les plus précieuses. Situées en amont du réseau général, elles sont moins dépendantes des aléas climatiques. À l'intérieur de la rizière, les Merina distinguent trois sous-parties : la « *tête* » (*loha*) à fond plat, gardant l'eau ; le « *foie* » de la rizière (*atitany*) au centre, avec une pente plus accentuée mais qui retient bien l'eau grâce à la qualité de ses sols ; enfin, plus en aval, le « *derrière de la rizière* » (*voditany*), de moindre valeur (Martin, 2003). L'eau des sources, qui inonde d'abord les rizières de tête, s'écoule en moindre quantité vers le « *postérieur de l'eau* » (*vodirano*), partie en aval du bas-fond où les rizières sont moins prisées, car beaucoup plus dépendantes des eaux de pluie.

Les rizières sont ainsi classées selon leur dépendance hydrique, car « *c'est l'eau qui fait d'une rizière une rizière* » affirme un paysan. L'eau différencie en effet les unités de rizières où se posent des problèmes de drainage de celles où le déficit hydrique est la contrainte majeure. Les premières sont appelées *andonaka* (là où il a de l'humidité), *tany mandrevo* (sol vaseux, où l'on s'enfonce) ; les secondes sont les *sakamaina*, littéralement « *les champs secs* ». La

production rizicole demeure la vocation première des bas-fonds, ce qu'exprime la perspective de mettre en riz les endroits et les parcelles qui ne le sont pas encore. Les paysans emploient un vocabulaire très humanisé. Les notions haut/bas, amont/aval sont exprimées par des termes du corps humain : la « tête », la « côte », le « postérieur », et ces mots s'appliquent pour la colline et les bas-fonds. Ce vocabulaire anthropocentrique cerne l'espace du terroir originel, milieu de vie bien connu, l'« *aina du paysan* ». Le paysan appelle « *son aina* », tout ce qui fait vivre son *aina*, l'environnement qu'il habite ou qu'il construit et le tombeau où sont ensevelis ses ancêtres. Il ne sépare donc pas l'*aina* et tout ce qui le fait vivre : pour lui, son terroir est également son *aina*. La terre est donc nantie d'une force (*hasina*) vivante (*aina*), raison pour laquelle cette terre nourricière est perçue comme un « être humain ». Comme nous l'avons vu, les mots du corps sont partout pour désigner l'espace : ici est la « tête », là le « derrière », les canaux d'irrigation sont des « vaisseaux » et le sol est appelé « chair ». Une telle projection anthropomorphique, considérée souvent comme le reflet d'une pensée naïve et primitive, indique pourtant une « conscience très élaborée de relations fonctionnelles communes au corps et à l'écologie, qui derrière sa symbolique relève de l'objectivité, comme cela apparaît à travers le découpage de l'espace opéré par les Mérina » (Martin, 2003).

Si J.Ramonijisoa parle d'une « végétalisation de l'humain », on pourrait parler plutôt d'une « humanisation du végétal ». En effet, le riz, par exemple, est à la fois une plante mais il est également considéré comme une « personne » tant il occupe une place centrale dans l'*aina* du paysan. Celui-ci dira que la plante « est enceinte » (montaison) et ensuite, qu'elle « accouche » (floraison). Ces métaphores anthropocentriques rendent la plante proche de l'homme. Considération mystique et expression métaphorique attestent de la place de la végétation dans l'univers mental des paysans merina. Leur regard d'agriculteur explique l'importance des liens perçus entre la végétation et la culture. Le monde agricole s'appuie en effet sur le monde végétal pour se repérer dans le temps notamment en tant qu'indicateurs pour les cultures. Mais les végétaux et l'environnement jouent aussi un rôle indéniable dans la vie quotidienne des paysans en procurant des matériaux nécessaires à leurs activités. Ainsi la végétation est une matière première dans la vie des ménages et pour les travaux des hommes et des femmes. Chaque ménage utilise des éléments végétaux pour les soins de santé et la cuisson du repas. L'utilisation traditionnelle des plantes pour l'automédication est une caractéristique importante de la vie familiale. Les médicaments chimiques sont connus et les centres de soins fréquentés, mais on s'y adresse en général en dernier recours, lorsque la science des végétaux a montré ses limites. Dysenterie, toux, céphalées, fièvre...se traitent par

différents modes d'emploi de feuilles, racines, écorces aux vertus reconnues⁸³. La décoction donne un *tambavy*, breuvage amer qui fait partie du quotidien de chaque ménage.

Ainsi, le terroir, terres des ancêtres, et la végétation dont il regorge sont présentés comme la compagne des hommes. Cette terre est à la fois celle qui porte le tombeau des ancêtres (*fasandrazana*), demeure des membres du lignage passé et à venir, et celle qui fut « *travaillée à l'angady* » par les ancêtres et qui continuera à nourrir les vivants. Pour cette raison, le *tanindrazana* représente un lien permanent entre les vivants et les morts, caractéristique qui lui confère une certaine dimension mystique. D'ailleurs, cette terre contient aussi le placenta que l'on enfouit devant la porte de la maison (Ramamojisoa, 1991 :166)⁸⁴. L'héritage (*lova*) impose des obligations strictes et à perpétuité envers celui ou celle qui l'a transmis, en l'occurrence celles de s'occuper du tombeau et des *famadihana* (cérémonies des secondes funérailles) périodiques. Il faudra également « *planter l'angady* » dans les rizières ancestrales pour assurer la sécurité alimentaire de la famille. Il faut donc faire fructifier l'héritage et principalement les terres rizicoles qui exigent la maîtrise parfaite de l'eau et le respect d'un calendrier agricole.

4.5. Le calendrier cultural

Les divisions de l'année ainsi que les rythmes des activités agricoles confirment la « *ruralité* » de la société. Le rôle essentiel du climat s'impose dans une société qui tire ses moyens de subsistance de la terre et des animaux. Une observation des saisons montre qu'on a affaire à des paysans pluriactifs. Centré dans l'ensemble sur le 19^e parallèle de l'hémisphère sud, l'Imerina présente les caractères essentiels d'un climat tropical d'altitude avec une alternance d'une saison humide et chaude (de novembre à mars) et d'une saison fraîche et relativement sèche (de mai à septembre) ; avril et octobre étant des mois de transition sur le plan thermique. Pourtant, le découpage paysan de l'année est quelque peu différent et ne reprend que partiellement ce rythme climatique. Les paysans d'Amboasary distinguent trois périodes : « *le début de l'année (agricole)* » (*lohataona*), « *l'époque de la foudre* » (*fahavaratra*) et

⁸³ Les plantes utilisées sont nombreuses : *talapetraka* (*centella asiatica*) contre les maux de ventre ; *mahatanando* (*drosera ramentacea*) pour soigner les céphalées, feuilles de goyavier rouge (*psidium guayava*) et racines de *vahona* (*aloe*) pour la dysenterie, *kipejy* (*vernonia*) stimule l'appétit, *aphloia theaefermis* (*voafotzy*) et *aferontany* (*mullugo nudicaulis*) sont des fébrifuges, etc. Loin d'être exhaustif, ces quelques exemples prouvent, par la diversité de leurs usages, la place des végétaux dans la vie de tous les jours. La connaissance des végétaux se perpétue de différentes manières : indications de guérisseurs traditionnels, conseils des parents, partages d'expériences lors de visites de malades.

⁸⁴ Elle cite également le cas des *Tanosy*, qui ne sont pas les seuls, qui déposent leur cordon ombilical dans la rizière ancestrale gardée par le *mpitan-kazomanga*, le chef de lignage.

« *l'hiver* » (*ririnina*). Fondamentalement cultivateurs, ils définissent les saisons en fonction des possibilités et des rythmes des cultures. Le calendrier cultural tire ainsi parti des possibilités climatiques pour que les travaux aient lieu aux moments les plus adéquats et que les récoltes s'échelonnent tout au long de l'année. À Amboasary, comme dans les autres sociétés agricoles de Madagascar, la perception des paysans concernant les saisons se singularise par la place de l'alimentation et par la sensibilité aux pluies.

L'année agricole débute au *lohataona* c'est-à-dire lorsque les hommes et les femmes descendent dans les bas-fonds pour préparer les rizières. Les parcelles tourbeuses sont les premières travaillées (en août-septembre) pour « *réchauffer* » les mottes au soleil qui assureront une bonne production. Période pendant laquelle, on aperçoit les paysans en file indienne, une soubique pleine de fumier sur la tête à l'aller, vide et sous le bras au retour. Ces va-et-vient entre le parc à fumier situé au village et la rizière se termineront lorsque tout sera déversé en de nombreux petits tas. Le *lohataona* correspond aussi au début du repiquage du riz de première saison (commencé en août) dont les plants, vieux de deux mois, sont prêts à être transplantés. La récolte des patates douces⁸⁵ plantées en janvier viendra rassurer les ménages qui ont déjà consommé une bonne partie de leur réserve de riz.

A la période de *fahavaratra*, les paysans affirment qu'« *il faut se lever tôt pour descendre de bonne heure dans les champs car les travaux ne manquent pas mais bien la nourriture par contre* ». Ces paroles de paysans décrivent assez bien la situation de la majorité d'entre-eux pendant la saison des pluies qui conjugue une période d'intenses activités dans les champs avec une insuffisance alimentaire, situation s'empirant jusqu'à la récolte. Pour les ménages, le *fahavaratra* s'annonce lorsque, le semis effectué, il n'y a plus de paddy⁸⁶ pour la consommation (période de soudure). La saison des pluies (de novembre à mars) correspond à un moment où la rareté de la nourriture place certains ménages dans une situation parfois très difficile. L'anxiété et la crainte se lisent sur les visages des hommes et des femmes pendant les mois d'octobre au mois de décembre lorsque les réserves de riz fondent comme neige au soleil. Le prix du riz vendu en petite quantité au marché commence à grimper à partir d'octobre.

⁸⁵ La patate douce est plantée tout au long de la saison des pluies et en *ririnina*. Son temps de maturation est plus rapide lorsqu'elle est plantée en saison des pluies, le cycle le plus rapide en début de saison.

⁸⁶ Riz non décortiqués.

Pour la riziculture, les deux moments d'intenses labours correspondent au repiquage et à la récolte du riz. Ces périodes sont rythmées par l' « *eau qui vient du ciel* » déterminant ainsi les moments de plantation. Lors des premières pluies, les paysans accourent sur les *tanety* pour mettre en terre le riz pluvial et « *s'il est semé en octobre, il y aura toujours à récolter* » affirme un paysan. Tandis que pour le riz de bas-fond, « *il faut attendre la pluie pour repiquer* ». Mais ce n'est qu'avec la « *pluie-mère* » qui s'installe en décembre que le repiquage sera permis. Même si les pluies de cyclone génèrent leur lot d'apport hydrique nécessaire à la croissance, les paysans sont également hantés de voir une production réduite à néant par l'inondation. Cela explique les scènes de récolte sous les fortes pluies afin d'éviter la submersion. Le vent du cyclone est encore plus redouté à cause des dégâts matériels tels que des toits arrachés, des arbres abattus, provoquant une perturbation de la fécondation du riz⁸⁷ ou même des pertes humaines. La grêle, l'autre élément agressif de la saison des pluies, peut en quelques minutes endommager gravement les plantes. Les grêlons « *plient la plante malgré elle* » et peuvent ainsi l'égrener c'est-à-dire arrêter son processus naturel de croissance. La crainte d'une chute de grêle inattendue tient le paysan aux aguets lors de la montaison du riz en octobre et lors de la maturité du riz de la première saison. Elle explique la densité des journées de travail en période de moisson jusqu'à ce que la récolte de riz soit terminée. Dans les jours qui suivent la coupe, les paysans se dépêchent d'effectuer le battage même si les gerbes ne sont pas encore séchées pour éviter au maximum le risque de grêle.

Le premier labour se situe donc en novembre-décembre tandis que le *fararano*⁸⁸, moment de la récolte, clôture le *fahavaratra* sur le plan climatique et alimentaire. La récolte qui a lieu en avril-mai doit être vite effectuée car on craint les pluies accompagnées de grêle. Cette période est un des moments les plus épuisants de l'année mais « *on voit le bout de sa peine* ». Sur les *tanety*, les cultures de *fahavaratra* (patate, haricot, manioc, taro) sont également importantes avec le labour, la récolte et le sarclage. Ainsi, les différentes récoltes s'alternent tout au long de l'année et apportent ses joies et ses peines lors des changements alimentaires. Ainsi, « *le*

⁸⁷ « *Une fois que le riz a accouché (=floraison), la fleur du riz (=l'anthère) sort quand la graine est entrouverte (=ouverture de l'épillet) ; si la fleur tombe naturellement, cela est bon signe. Si le vent la fait tomber, il y aura des grains vides* ». Ce phénomène est décrit scientifiquement de la manière suivante : « *...lors de l'ouverture de l'épillet, les filets des étamines projettent leurs anthères hors des épillets ouverts. Celles-ci laissent échapper la poussière pollinique qui, assez lourde, tombe sur les stigmates. Quand les deux glumelles se rapprochent pour enfermer la fleur, la pollinisation directe est réalisée* ». Cf. CERIGHELLI R., (1955), *Cultures tropicales*, Paris, Nouvelle Encyclopédie, T I.

⁸⁸ Littéralement la/les dernière(s) eau (x).

manioc est amer lorsque la patate douce est là » qui devient elle-même « *amère* » quand le riz est disponible pour la consommation.

L'hiver (*ririnina*) est la saison qui succède au *fahavaratra* lorsque la fraîcheur et le crachin (fin avril-début mai) se manifestent. « *Être constant comme le temps de ririnina* » tel est le proverbe qui exprime l'incertitude du climat pendant la période. Les repères habituels, tels que le rythme des premières pluies, liens entre mouvements de la lune et les précipitations, ne se retrouvent pas. Fraîcheur et crachins, éclaircies et chaleurs, atmosphère nuageuse peuvent se succéder dans une journée donnant l'impression à un étranger d'une succession de saisons en une seule journée. Les journées sont fraîches, « *froides* » diront les paysans, avec des températures avoisinant les dix degrés Celsius.

Suite à la récolte, la nourriture est abondante en *ririnina* (hiver) et elle ne manque pas encore en *lohataona* (début de l'année), conjoncture qui explique aussi la concentration des cérémonies du *famadihana* en hiver et jusqu'au mois d'octobre. Abondance de nourriture et repos relatif concernant les travaux aux champs, le *ririnina* est la période où « *il n'y a pas lieu de se lever si tôt* ».

Figure 2 : Calendrier culturel du travail des paysans d'Amboasary.

		J	J	A	S	O	N	D	J	F	M	A	M
Riz de bas-fond	Pré labour												
	Labour												
	Semis												
	Hersage												
	Repiquage												
	Sarclage												
	Récolte												
Manioc	Labour												
	Plantation												
	Sarclage												
	Récolte												

mobilisent désormais les énergies paysannes même si les travaux ne sont pas aussi intenses que lors de la saison des pluies.

Il n'y a plus qu'à attendre la période de floraison au mois de mars période pendant laquelle les paysans élèvent le niveau du cours d'eau pour détourner les eaux et assurer une abondante alimentation hydrique de la parcelle. La récolte doit se faire sur un sol asséché. Les drainages apparaissent dans les rizières du bas-fond au mois d'avril, lorsque les plants sont orangés traduisant le stade de la maturité physiologique où les ménages les plus nécessiteux commencent déjà à récolter. La coupe a lieu principalement en mai et peut s'étendre sur les premiers jours de juin. Le curage des drains primaires se fait peu après cette période asséchant les parcelles afin de préparer leur labour pour la prochaine saison culturale.

Des périodes de travaux importants se dégagent principalement de décembre à mars-avril lorsque le repiquage, le sarclage et la récolte s'entremêlent ; la course aux plantations et aux labours a aussi commencé sur les collines. A ce calendrier, s'ajoutent d'autres cultures comme la patate douce, le taro, le maïs ainsi que l'élevage et les activités complémentaires tels que l'artisanat, des tâches qui s'étalent également tout le long de l'année. Le rythme éminemment saisonnier des activités agricoles imprime aux groupes leur organisation du temps. Au temps profane de la production succède celui du sacré, période d'intense activité festive et cérémonielle : c'est pendant l'automne et l'hiver, lorsque les récoltes sont terminées qu'ont lieu les *famadihana*.

5. Les activités économiques à Amboasary

L'exploitation des données récoltées sur le terrain permet de cerner les principaux traits de l'activité agricole, à travers des paramètres chiffrés : elle est manuelle, dispersée et dépendante du marché extérieur. Sa structure ne favorise pas une production agricole importante et elle est fondamentalement inégalitaire.

5.1. Moyens de production

Le caractère manuel de l'agriculture à Amboasary ressort d'une simple observation du paysage : aucun champ immense et encore moins de matériel technique moderne. Le damier des petites parcelles des paysans attire le regard. Le spectacle des paysans qui se rendent à pied au marché informe sur le faible niveau de production : une soubique de manioc portée sur la tête, une ou deux têtes de poulet qui dépassent d'un panier, un porc trotinant à quelques pas devant son propriétaire, rien de bien volumineux qui suggérerait une agriculture à haut rendement. La taille des parcelles agricoles confirme la petite échelle de production avec en moyenne des rizières qui ne dépassent pas l'hectare et des cultures pluviales qui ne dépassent pas les trois hectares⁸⁹. L'insuffisance notoire de superficie cultivable couplée avec le manque de productivité amènent les paysans à migrer, ou à chercher du travail en ville, ou encore à acheter des terrains en dehors de leur terre ancestrale (*tanindrazana*). En effet, selon le Président du *Fokontany* : « *En prévision des semences pour la prochaine saison culturale, sans oublier les nombreuses obligations sociales (fomban-drazana), la production du riz n'est pas suffisante pour la consommation familiale annuelle chez un paysan sur deux* ».

La pauvreté en matière d'équipement est également un autre indicateur de cette petite échelle de production. L'exploitation des terres se fait avec des techniques agricoles rudimentaires de type traditionnel (bêches, sarcloirs tirés par des bœufs,...).

⁸⁹ Le *vavy* correspond à la surface qu'une femme peut repiquer en un jour. Les champs de culture sont mesurés au nombre des hommes qui les travaillent.

Tableau n°2 : Équipement agricole par ménage et par rang⁹⁰

Équipement	Moyenne des équipements/ménage	<i>Andriana</i>	<i>Hova</i>	<i>Andevo</i>
Bovins	1,48	65%	35%	0%
Charrue	0,48	62,5%	37,5%	0%
Herse	0,33	73%	27%	0%
<i>Angady</i> (bêche)	1,54	36%	27%	37%
Charrette	0, 21	71%	29%	0
Pelle	0,69	39%	48%	13%
Faucille	1,54	28%	31%	41%

Source : Enquête auprès des ménages d'Amboasary. 2006.

La production découle du petit matériel et des petites parcelles que possède chaque ménage. Les charrues, herses et charrettes sont rares même si elles permettent d'accroître la productivité substantiellement. Nous avons dénombré sept ménages seulement qui possédaient une charrette. Il est important de constater que la répartition des moyens de production est fortement inégalitaire avec les descendants d'*Andriana* qui en possèdent le plus, suivi des *Hova* et enfin des descendants d'*Andevo* qui détiennent surtout du petit matériel. Les rendements sont eux-mêmes peu élevés avec en moyenne 2,2 tonnes de paddy⁹¹ par hectare⁹². La quantité importante de semence utilisée (110-130 kg par hectare) se combine avec la faiblesse des rendements limitant ainsi les surplus commercialisables. La production agricole n'est pas seulement handicapée par son échelle mais également par sa dispersion. Les exploitations rizicoles comportent en moyenne un minimum de quatre parcelles, mais certains ménages (*Andriana* notamment) mettent en valeur jusqu'à sept ou huit parcelles. La taille moyenne est de neuf ares et certaines ne dépassent pas les deux ares. La majorité des rizières

⁹⁰ En 2006, nous avons dénombré 8 maisonnées de descendants d'*Andriana*, 11 maisonnées de descendants *Hova*, 15 maisonnées d'*Andevo* et une maisonnée mixte (*Hova-Andevo*).

⁹¹ Riz muni de sa balle après battage, c'est-à-dire non décortiqué.

⁹² Ce faible rendement serait expliqué, selon les agronomes par la pauvreté chimique du sol, par des techniques inadéquates et le manque d'engrais chimiques utilisés par les paysans à cause de son coût élevé. La CNUCED estime le rendement mondial moyen à environ 3,90 tonnes/ha. Le rendement national maximal s'élève à environ 9,50 tonnes/ha en système irrigué intensif (Australie), 8,7 tonnes/ha (Égypte) tandis que le rendement national minimal s'approche des 0,75 tonnes/ha en système pluvial traditionnel (RD. Congo). <http://www.unctad.org/infocomm/francais/riz/culture.htm>

se trouve à moins de dix minutes à pied mais certains en possèdent à plus de trente minutes c'est-à-dire en dehors des limites territoriales du village. Sur les *tanety* (flanc des collines), les ménages possèdent en moyenne cinq à six parcelles de cultures pluviales. Dans leur gestion de leur production, les paysans sont obligés de tenir compte de l'éclatement des parcelles, de leur éloignement et donc du déplacement qui rendent le transport de fumier par soubique lourd et éreintant. Le morcellement des parcelles s'accroît avec les successions et les transactions foncières effectuées pour résoudre les besoins de liquidités. La valeur accordée à la terre ancestrale semble à cet effet s'adapter lentement à l'économie de marché et « *de plus en plus de Malgaches se font à l'idée d'extraire au moins une partie de leurs terres du domaine du sacré vers celui du profane où elle pourra être monnayée* » (Randriamarolaza, 2004 : 165).

Outre la dispersion des parcelles, un autre enjeu important pour le paysan est la fertilité du sol. À Amboasary, les propriétaires de parcelles traitent les carences du sol pour obtenir un maximum de production en intervenant dans trois domaines : en associant différentes cultures, en procédant à leur rotation et en leur apportant des éléments fertilisants. Toutes ces stratégies agricoles sont complétées comme nous le verrons par la suite par des bénédictions aux ancêtres qui donneront, selon les acteurs, une efficacité complémentaire mais essentielle à la bonne production. Ces procédés mêlent des pratiques traditionnelles et quelques techniques modernes introduites par les opérations d'encadrement agricole. La grande majorité des parcelles sont fumées, indiquant l'importance des apports à la parcelle, et l'ajout de toute une variété de matière organique animale comme engrais naturel. Le fumier du parc est utilisé sur les parcelles de collines et les rizières de bas-fonds : « *Urines et déjections des bovins se déposent sur cette litière. Les bœufs piétinent l'ensemble et la décomposition qui s'ensuit est le processus essentiel qui le fait mûrir et permet d'obtenir l'engrais* » (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 258).

Les déjections animales telles que celles des porcs ou des lapins mélangées à d'autres éléments minéraux servent également d'intrants organiques. Les paysans utilisent aussi la technique de la culture sur brûlis. Il s'agit de brûler des plantes ou arbustes qu'on a étalés préalablement sur la parcelle à labourer. Les cendres, retournées avec la terre, engraisseront celle-ci. Les intrants végétaux sont les plus disponibles pour tous car il s'agit pour l'essentiel de détritiques tirés de l'alimentation ; ils diffèrent en cela des engrais chimiques, accessibles seulement à ceux qui ont les moyens de les acheter. L'usage du fumier organique provenant

essentiellement des ménages est redevenu le fondement des apports fertilisants sur les parcelles comme lors des périodes antérieures à l'introduction des techniques agricoles modernes. En ce qui concerne l'association des plantes, on en note trois types. L'association graine-graine (maïs-haricot), graine-tubercule (haricot-taro ; manioc-maïs ; pomme-de-terre-haricot ou maïs) ; bouture-bouture avec principalement manioc, patate douce et maïs. Enfin, la rotation des cultures (patate douce –maïs-haricot) recherche la meilleure adéquation entre la fertilité du sol et son exploitation culturale.

En conclusion, dispersion des parcelles et sous-équipement agricole sont les caractéristiques de cette petite paysannerie d'Amboasary qui assure la production vivrière en exploitations familiales.

5.2. Structure productive et inégalité sociale structurelle

Dans le village d'Amboasary, la répartition des terres respecte les règles suivantes : d'une part, l'appropriation des terres suit en général la répartition traditionnelle selon les anciens rangs ; et d'autre part, les enfants des deux sexes peuvent hériter à titre égal de leurs parents, conformément au droit traditionnel sur les Hautes Terres. Les chiffres font ressortir les inégalités et montrent que cette société agricole défavorise en premier lieu les descendants d'*Andevo* et les jeunes. Les jeunes ménages sont défavorisés par la structure de la propriété foncière car seuls l'achat et l'héritage donnent accès à la propriété foncière, deux conditions que cette catégorie socio-économique ne remplit généralement pas. Les enfants n'accèdent pas à la propriété tant que les parents sont vivants et les exploitations aisées sont souvent celles de personnes âgées. Ainsi, deux ménages âgés n'assurent plus l'exploitation de leurs terres, mais en restent propriétaires : au total 20 ares sont mis en métayage, une dizaine en fermage, avec un rendement moyen de 2,5 tonnes à l'hectare. Sur les vingt-trois ménages qui pratiquent le faire-valoir indirect, dix ont moins de trente ans. Face à ce blocage foncier, les jeunes foyers ont développé diverses stratégies. Certains ont étendu leurs cultures pluviales sur les flancs de collines (*tanety*). D'autres investissent leurs maigres avoirs dans l'élevage et dans la spéculation bovine. D'autres ont acquis un étalage au bord de la route afin de vendre les produits artisanaux qu'ils confectionnent chez eux. Enfin, il y a ceux qui tentent leur chance à Antananarivo à la recherche d'un métier, souvent informel, qui leur permettra de vivre et peut-être d'envisager un retour au village pour acheter une parcelle. Cette jeunesse

rurale constitue ainsi l'essentiel de la main-d'œuvre agricole mais au service de la classe d'âge la plus âgée.

Si la saturation foncière est manifeste, l'inégale répartition l'est tout autant : alors que la moyenne des surfaces rizicoles exploitées par ménage est de 9 ares, les variations vont de 0 à 50 ares. De nombreux jeunes couples en sont dépourvus. L'inégalité touche également la propriété bovine : si la moyenne est de 1,48 par ménage, de nombreux ménages n'en possèdent pas et certains en ont jusqu'à 8 têtes. Près de 80% de la population avouent souffrir d'au moins un mois de soudure. Alors que les ménages les plus riches font fructifier leur capital pour assurer leurs obligations sociales et asseoir leur prestige, les autres sont obligés de diversifier les sources de revenus pour survivre. Une détérioration de la situation financière, souvent provoquée par la maladie ou des conditions de production défavorables (maladies, mauvaises récoltes dues aux intempéries ou épidémies touchant les plantes, etc.) peut aboutir, selon les expériences que nous ont rapportées des descendants d'esclaves, à la vente d'une partie des terres pour se procurer de l'argent afin d'assurer la subsistance familiale. Les plus démunis n'ont souvent donc pas le choix que de vendre les petites parcelles de terrain, durement acquises, pendant des périodes difficiles de soudure. La vente se fait, de manière générale, à des membres de la famille élargie ou, tout au plus, à des résidents d'Amboasary. Rares sont les migrants venant de régions éloignées qui viennent acheter des terrains dans le village. Les propriétaires vendent alors presque tous leurs biens meubles et immeubles⁹³ tout en gardant au minimum le lopin de terre où se trouve leur tombeau familial. Celui-ci reste l'un des liens qui les rattache à la terre de leurs ancêtres⁹⁴ car ceux-ci l'ont mûrie avec leur *angady* (bêche); elle représente un lien permanent entre les vivants et les morts, caractéristique qui lui confère une certaine dimension mystique et identitaire. L'attachement au *tanindrazana* (terroir des ancêtres) est modulable. Les plus hardis ou ceux qui se sentent les plus opprimés tentent l'aventure de l'exode rural, mais rares sont ceux qui coupent totalement leurs attaches à ce terroir. Si les autres n'osent pas partir, c'est moins à cause de ce qu'ils laissent qu'à cause de ce qui les attend. Les transactions foncières ne sont donc pas rares et la plupart du temps au détriment des paysans les plus pauvres qui, en dernier recours, deviennent salariés agricoles sur place, métayer, ou partent en

⁹³ Désignés en Malgache par l'expression : « *fananana na an-tsaha na an-tanana* » : « tous les biens dans les champs et dans le village ».

⁹⁴ RANDRIAMAROLAZA L.P.(2004 : 166) affirme, d'après ses recherches, que « les principes d'indivisibilité et d'inaliénabilité des terres sont valables pour certains terrains ou sous certaines conditions seulement et que, d'autre part, la propriété privée sur les terres agricoles n'est pas exclue en milieu rural malgache ».

ville comme migrants saisonniers ou définitifs. Ceux qui ont les moyens d'acheter des terres le font pour renforcer leur emprise économique.

D'une manière générale, chaque famille possède, sinon loue, au moins une parcelle de champ de culture.

Tableau n°3 : Propriétaire de parcelle rizicole et mode de faire-valoir

	Ménages	Pourcentage	<i>Andriana</i>	<i>Hova</i>	<i>Andevo</i>
Propriétaire de parcelle	22	63%	100%	82%	33%
Non propriétaire	13	38%	0%	18%	67%
# ares cultivées	22	63%	201	77	28
Faire-valoir directe	12	34%	25%	45%	31%
Faire-valoir indirecte	13	37%	0	18%	69%
Faire valoir mixte	10	29%	75%	37%	0

Les données de ce tableau reflètent et confirment la présence d'inégalités sociales calquées sur l'ancien système de rangs. Ainsi, les huit ménages d'*Andriana* sont propriétaires des deux-tiers des parcelles cultivées, les ménages des descendants *Hova* cultivent un quart des terres cultivées (seulement deux ménages de descendants d'*Hova* ne sont pas propriétaires) alors qu'un tiers uniquement des ménages de descendant *Andevo* est propriétaire avec 9% des terres cultivées dans le village. Ces inégalités sont renforcées par un facteur supplémentaire à savoir la qualité de la terre cultivée.

En effet, les meilleures terres reviennent aux notables et aux plus âgés d'entre-eux. Les descendants d'esclaves sont les plus démunis de propriété foncière tout comme de nombreux jeunes ménages qui demeurent chez leurs parents ou décident d'aller en ville pour chercher du travail. Seuls cinq ménages de descendants des anciens esclaves possèdent désormais des terres qu'ils ont achetées ou reçues des *Andriana* et qu'ils transmettent à leurs héritiers. Le fait qu'ils en possèdent peu ou, pour la plupart, pas suffisamment, les force à être salariés ou métayers sur les terres de leurs anciens maîtres. L'achat de nouvelles terres est, pour la grande majorité des descendants d'esclaves ou d'étrangers, difficile à saisir puisque la superficie

disponible est minime, et la terre est souvent infertile : « *rien n'en sortira sans l'utilisation d'intrants chimique et de matériels agricoles modernes* » nous confie un paysan.

La structure foncière à Amboasary est ainsi le reflet fidèle de la structure sociale. La propriété dans cette société agricole est un facteur constitutif de l'identité sociale et son absence stigmatise celui qui en est privé. Elle est le fondement de la richesse et par ce fait des relations familiales et sociales. Les principaux propriétaires terriens restent les descendants issus de la caste noble ou de celle des « *hommes libres* » ; par conséquent, les descendants d'esclaves sont obligés, pour survivre, de conclure un contrat de métayage-location. On retrouve trois formes de faire-valoir des terres : directe, indirecte et mixte. Pour la riziculture, les ménages d'Amboasary sont à 34% en faire-valoir directe, 37% en mode indirect et 29% des ménages combinent les deux modes d'exploitation. Le faire-valoir direct caractérise le propriétaire qui exploite lui-même son champ. Trois modes de faire-valoir indirects ont cours. Le premier est le métayage, illégal mais toléré dans la pratique, qui se fait toujours à un tiers⁹⁵ avec un contrat qui est généralement renouvelé annuellement. Le fermage (location) et le prêt se singularisent par la longueur du contrat (jusqu'à cinq ans) et par le fait qu'ils concernent généralement des personnes de la famille tels que des jeunes couples ou des descendants d'esclaves démunis de capital foncier. Il faut souligner que les descendants d'*Andriana* pratiquent pour les trois-quarts une combinaison du faire valoir directe et indirect. Le faire-valoir indirect demeure l'expression subtile d'un système d'endettement matériel et moral et une manière de maintenir l'assujettissement des groupes par un autre. À Amboasary, la présence du faire valoir indirect confirme la survivance de l'ancien système de rang ainsi que d'une saturation foncière.

Toutes les exploitations qui utilisent le système de faire-valoir direct mobilisent une main-d'œuvre prioritairement familiale et exceptionnellement les ménages ont recours à des bras extérieurs. Dans cette perspective, le nombre élevé de jeunes au sein d'une famille est un atout puisqu'ils constituent une force disponible pour les travaux agricoles et pour diverses tâches (garde des bœufs, cuisine, recherche du fourrage, vente de produit, artisanat, etc.)⁹⁶. Cette division du travail permet ainsi aux adultes de se concentrer sur les tâches de production. La division sexuelle du travail est assez classique puisque les hommes se chargent des travaux nécessitant de la force physique tels que le labour ; et les femmes se réservent le

⁹⁵ Le contrat de bail de métayage est toujours oral et se dit, en malgache, « *se lier par la parole* ».

⁹⁶ Généralement, les parents attendent l'âge de sept ou huit ans pour confier la garde des bœufs à leur garçon et la cuisson du riz à leur fille.

semis et l'horticulture. En dehors de la main-d'œuvre familiale, certains ménages peuvent faire appel à l'entraide ou au salariat strictement local pour des travaux de plus grande envergure. Le coût des salaires représente 5 à 25% des dépenses totales. La grande majorité des travailleurs préfère le système journalier au travail à la tâche⁹⁷. Ce dernier est plus intéressant mais il demande plus d'efforts et il n'est payé qu'une fois la fin des travaux. Les grands travaux agricoles se réalisent généralement durant la période de soudure où le besoin d'argent est quotidien et les dépenses énergétiques épargnées. L'entraide est un système réciproque qui concerne les parents qui, avertis, à l'avance, consacrent le temps requis pour réaliser les travaux. Celui dans le besoin doit pourvoir au manger des personnes qui l'aident (déjeuner et dîner faits de riz accompagné de viande pour honorer les participants). Une augmentation de la main-d'œuvre est souvent nécessaire pour certains travaux agricoles tels que le labour, le repiquage et la récolte car la main-d'œuvre familiale ne suffit pas et ils doivent s'effectuer dans un laps de temps assez court. Pendant ces périodes, la demande en main-d'œuvre est élevée permettant à certains de rembourser leur dette en journée de travail dans les champs. L'inconvénient avec le recours à une main-d'œuvre extérieure demeurent l'incapacité à éviter des fortes dépenses: monétaires pour le salariat et alimentaire pour l'entraide. Ces dépenses ne sont pas à la portée de toutes les bourses et seuls les ménages aisés peuvent se permettre d'y faire face et d'effectuer convenablement les tâches. Quant aux autres, déjà limités par la taille de leur exploitation et la faiblesse de leurs moyens, ils prennent du retard et sont incapables d'assurer les rendements souhaitables. Ce différentiel dans les capacités productives de chaque ménage explique en partie à la fois les différentiels de production et l'aspect inégalitaire de la société agricole. Les inégalités foncières, l'infertilité du sol ainsi que le prix exorbitant des engrais chimiques qui renforce la résistance aux techniques modernes déterminent la période de soudure pour les ménages déficitaires en riz.

5.3. La riziculture et la période de soudure (*fahavaratra*)

Les principaux moyens de subsistance dans le monde rural visent tout d'abord la sécurité alimentaire. L'auto-consommation constitue la règle ; elle guide les pratiques des paysans d'Amboasary et régit l'ensemble de la production agricole. Ainsi pour la majorité des ménages, la production rizicole est destinée prioritairement à l'autoconsommation, puis à

⁹⁷ Si la pluie interrompt les travaux pour la journée, le salaire est dû car « *une journée commencée est une journée due* ».

l'auto-provisionnement en semences et, dans le cas où il est pratiqué, aux parts du faire-valoir-indirect. Si surplus additionnel il y a, une partie de celui-ci sera consacrée à la vente ou réservée aux cérémonies traditionnelles (*fomban-drazana*).

Un calcul a été fait sur les bases de

- La taille moyenne du ménage : 3,4 personnes
- La superficie rizicole moyenne exploitée par ménage : 9 ares
- Le rendement moyen dans le terroir : 2,2 tonnes à l'hectare

La consommation moyenne annuelle d'un ménage est de 744,6kg⁹⁸, alors que sa production donne 198kg de paddy, fournissant 131,2kg de riz blanchi⁹⁹. Les autorités et les institutions internationales estiment qu'en moyenne, la ration calorique des ménages agricoles malgaches, provient pour deux tiers de l'autoconsommation, et est évaluée à près de 2.000 Kcal par tête par jour, alors que le seuil de sous-alimentation est généralement admis à environ 2.300 Kcal¹⁰⁰. Selon ce calcul, un ménage de 3,4 personnes devrait posséder une superficie de rizicultures cultivées de 50 ares pour être autosuffisant. Or, à Amboasary, il n'y a qu'une seule famille qui possède autant d'ares de rizicultures !

Les revenus tirés de la commercialisation des récoltes, facteurs essentiels de la sécurité alimentaire, sont très faibles et d'autant plus faibles que l'on s'éloigne des principales voies de desserte. Le village d'Amboasary ne doit pas faire face à cette contrainte car il est traversé littéralement par la Route Nationale 7 et est à une dizaine de kilomètres au nord de la prochaine bourgade. Mais comme partout ailleurs, les ménages d'Amboasary investissent dans d'autres activités (commerce, artisanat, élevage) afin d'élargir leurs sources de revenus et ainsi compenser leur déficit calorique. Or, comme me le fit remarquer un paysan, « *la*

⁹⁸ Ce chiffre est à prendre avec beaucoup de précaution. Nous avons compté 300 grammes (équivalent d'un *kapoaka*) par adulte en activité normale par repas. Si un adulte peut facilement manger cette quantité, il est clair qu'un enfant en mangera beaucoup moins. Par ailleurs, nous avons compté deux repas de riz, alors qu'il n'est pas rare lorsque les provisions le permettent que trois repas de riz blanchi par jour soit la norme. Si l'on avait retenu les 400 grammes par personne par jour, qui fut le quota attribué lorsque la distribution du riz était entre les mains des collectivités, nous aurions obtenu une consommation annuelle de 496,4kg. Cela change tout puisque ce calcul permet aux ménages de dégager un surplus. La consommation est également difficile à comptabiliser puisque, comme nous le verrons par la suite, les festivités (*fomba*) organisées par les familles nécessitent également une grande quantité de riz ponctionnée dans les provisions familiales. Par ailleurs, l'autoconsommation n'est jamais vraiment respectée et une partie de la production est vendue lorsqu'on a besoin de liquidités pour acheter des vêtements par exemple.

⁹⁹ Nous avons appliqué le coefficient de conversion du paddy en riz blanchi décortiqué de 66,3% tel que l'utilise l'agronome RAKOTO-RAMIARANTSOA H., (1995), op.cit.

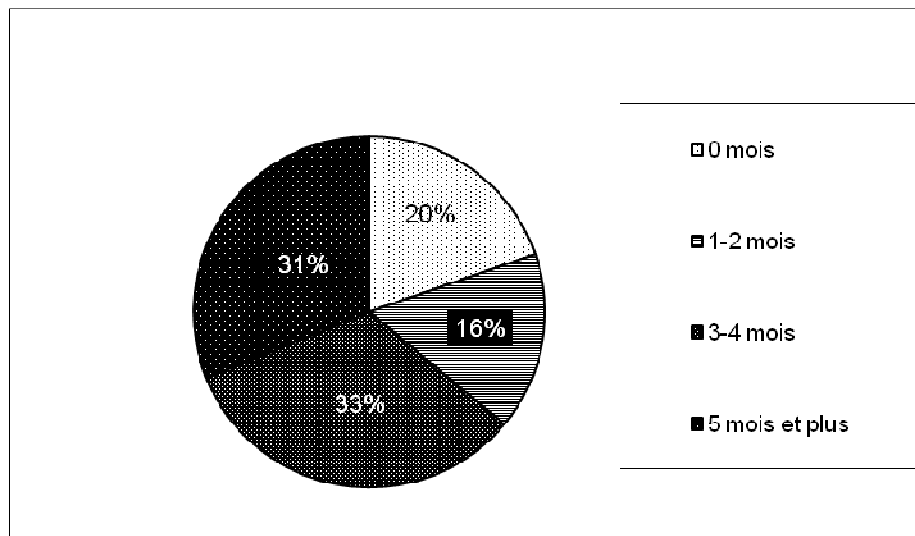
¹⁰⁰ *Document Stratégique pour la Réduction de la Pauvreté*, Madagascar, 2003.

faiblesse du revenu tiré de la vente de ces produits agricoles (manioc, riz, etc.) ne m'incite pas, ainsi que les autres villageois, à produire plus ». Cela pourrait être une raison de la baisse de la production vivrière ainsi que du déficit alimentaire national. De toute façon, toujours selon ce paysan, il lui serait difficile de produire davantage. L'absence de moyens financiers pour acheter des intrants et la petite taille de son exploitation ne peuvent aboutir qu'au faible niveau de sa production. En effet, les exploitations ont tendance à se morceler davantage avec le temps suite aux successions entre les descendants. Alors que ses parents possédaient une superficie exploitée de 10 ha, ce paysan n'en a hérité que de la moitié et devra partager également ses terres à ses enfants. Un certain nombre d'experts internationaux ont proposé de compenser le manque de terre par l'amélioration de la productivité à l'hectare. Les essais furent nombreux, mais rares furent les résultats positifs à long terme. Des problèmes techniques non seulement furent pointés du doigt, mais il faut également souligner des résistances de la part des paysans comme nous l'avions illustré par les exemples tirés de l'ouvrage de Laulanié (cf. Introduction). Les intrants chimiques ont certes augmenté la productivité mais, ont très vite disparu des campagnes lorsque leurs prix ont flambé suite aux différentes crises qui ont touché le pays. L'utilisation de gros engins tels que le tracteur est par ailleurs à exclure vu le caractère parcellaire des rizières et des terres cultivées.

L'enquête que nous avons menée auprès des ménages montre que, mise à part les « *grands* » propriétaires, les paysans ne sont pas autosuffisants c'est-à-dire que le stock de riz d'une saison ne permet pas d'atteindre la suivante. S'ensuit une période dite de soudure¹⁰¹ où les paysans doivent acheter du riz car les réserves familiales sont épuisées. Ainsi à Amboasary, la soudure rizicole touche 80% de la population. Seule une minorité, 20%, avoue ne pas devoir acheter de riz pour ses besoins alimentaires dans l'année. Ces ménages sont tous des descendants d'*Andriana*.

¹⁰¹ La période de soudure peut débuter pour certains à partir d'octobre et se prolonger jusqu'au moment de la récolte au mois d'Avril-Mai.

Figure n°4 : Pourcentage de la population d'Amboasary qui souffre de la soudure¹⁰²



Trente pour cent des ménages affirment devoir réserver une part de leur production pour honorer le contrat de métayage. En général, le paysan-métayer retient les deux tiers de la récolte et fournit les semences, le fumier et paie les *mpanetsa* (repiqueuses). La récolte mise en sac, les propriétaires viennent chercher leur part de *varin-drazana* (riz ancestral).

Seuls les paysans propriétaires de larges superficies de terres ont la possibilité de stocker leur surplus dans des annexes, tels les silos creusés, les greniers et de les vendre afin de se constituer des bénéfices non négligeables. Les grands producteurs, tous descendants d'*Andriana*, sont assurés de revenus importants car ils sont les seuls à pouvoir attendre la période de soudure pour mettre leurs produits sur le marché. Dix pour cent déclarent vendre du riz et certains n'hésitent pas à spéculer sur le riz acheté. Ils l'achètent à 650 Ariary le kilo dans les villages reculés (à plusieurs heures de marche) et le revendent à 750 Ariary au marché de Behenji¹⁰³. Souvent, ce sont des intermédiaires qui en achètent pour l'écouler à la capitale, où il sera encore vendu plus cher. Le transport et le décorticage manuel permettent d'augmenter la valeur du produit et d'en tirer des bénéfices sans devoir puiser dans sa propre réserve. La spéculation est un moyen fort prisé qui permet de gagner de l'argent très rapidement. Rakoto Ramiarantsoa montre ainsi qu'à la question « *Si vous aviez 100.000FMG disponibles, à quoi les utiliseriez-vous ?* », plus de 80% des ménages ont répondu : « *à l'achat*

¹⁰² Il faut souligner que ces données ne s'accordent pas avec nos calculs précédents puisque nous avons vu qu'un seul ménage possède les 50 ares qui permettraient une autosuffisance alimentaire. Ce différentiel pourrait être dû à des différences de productivité à l'hectare (2,2 tonnes/ha étant une moyenne). Les ménages les plus riches peuvent s'offrir des engrais qui augmentent considérablement la production.

¹⁰³ 1 Euro valait environ 2600 Ariary en 2007.

de paddy pour le décortiquer et le vendre, blanchi, progressivement au marché » (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 174).

La volonté d'assurer en priorité l'autoconsommation du foyer n'est, en réalité, presque jamais possible. Lorsque les provisions le permettent encore, la majorité des ménages vendent une certaine quantité de leur riz pour couvrir les imprévus et les frais divers tel que les besoins vestimentaires ou des frais médicaux. Chacun le fait, en étant conscient que la partie ponctionnée entame la réserve familiale et qu'il faudra racheter cette même quantité pendant la période de soudure et cela à des prix plus élevés. Comme le souligne Hervé Rakoto Ramiarantsoa : *« la soudure est liée aux caractères structurels de l'activité rizicole. Conjoncture forcée et non choix délibéré, elle conditionne l'objectif prioritaire d'autoconsommation avant la recherche de la rentabilité »* (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 174).

Cette quête pour la sécurité alimentaire engendre plusieurs comportements alimentaires spécifiques. Si certains ménages cuisent du riz doux pour les trois repas journaliers¹⁰⁴, d'autres réduisent de moitié leur ration journalière de riz, dès la récolte. Dans tous les cas, l'insuffisance en riz est compensée par la consommation d'autres féculents ou légumes telles que les tubercules, le manioc et les patates douces. La période de soudure se caractérise donc par une diminution de la consommation du riz, un mode de cuisson moins dépensier en paddy et une augmentation des tubercules et des légumes dans les assiettes. Cependant, ces régimes sont temporaires et disparaissent pour la plupart lorsqu'une consommation normale de riz est possible : du riz à chaque repas, doux le matin, sec le midi et le soir. Certains ménages n'hésitent pas, pendant les beaux jours qui suivent la récolte, à ajouter deux fois plus de riz dans la marmite. Ce défolement, voire ce gaspillage, conséquence d'une longue frustration alimentaire, s'explique, selon un paysan, par *« le besoin de retrouver ses forces et son énergie en vue de la prochaine période de soudure »*. Ces exemples confirment bien la place du riz dans la vie des paysans d'Amboasary tout comme d'ailleurs, la place d'autres aliments nécessaires pour assurer une diversité du régime alimentaire et se substituer au riz lors de la soudure. Pour diversifier l'alimentation et faire face aux périodes plus difficiles, les habitants pratiquent la polyculture vivrière.

¹⁰⁴ *Vary sosoa* : cuit avec beaucoup d'eau, le grain est mou. Le riz doux exige une quantité inférieure au mode de cuisson du riz sec pour remplir la même assiette, mais est également, de ce fait, moins nourrissant.

5.4. La polyculture vivrière

L'horticulture a une place très importante à Amboasary car, comme nous l'avons dit, les produits de ces cultures complètent la nourriture familiale et assurent l'alimentation des ménages déficitaires en riz. D'ailleurs, elle privilégie les denrées qui accompagnent le riz, comme les diverses graminées regroupant les *hani-mainty*, « *denrées noires* » (taro, patate douce, manioc, etc.), par opposition au *hanim-potsy* « *denrées blanches* » (le riz). 97% des ménages pratiquent la polyculture et 3% la monoculture (un seul ménage). Les activités horticoles sont pratiquées aux abords immédiats des villages et sur les collines. Encore une fois, l'autonomie alimentaire et l'auto-consommation du ménage reste le premier objectif de cette pratique. La polyculture diversifiée consiste à faire pousser deux ou plusieurs espèces cultivables en même temps sur le même terrain. Généralement, ces cultures se font toute l'année ou en contre-saison et se fait également en alternant d'autres cultures suivant le calendrier agricole. La polyculture a également une fonction préventive en répartissant les risques de mauvaises récoltes ou d'aléas climatiques dévastateurs pour des plantes. Les paysans jonglent avec les cycles et les exigences hydriques et climatiques des différentes cultures: si les conditions climatiques sont défavorables pour le haricot, elles sont profitables pour le taro, les patates douces et le manioc. L'association de cultures assure également des récoltes pendant toute l'année, autre élément indispensable de la sécurité alimentaire.

On observe trois types d'association de culture. L'association graine-graine (maïs-haricot) est assez fréquente et la plupart des ménages la pratique. L'association graine-tubercule peut être de trois types : le taro est combiné avec des graines d'haricot, le haricot est combiné avec la pomme de terre ou le maïs. Le manioc peut être associé au maïs et parfois avec le haricot. On pratique également des associations bouture-bouture, avec principalement le manioc, la patate douce et le maïs.

Ces plantes peuvent se manger fraîches mais présentent également l'avantage de pouvoir être séchées et stockées pour le reste de l'année¹⁰⁵. Le plat quotidien pendant la période de soudure dans les foyers d'Amboasary est composé de manioc (substitut du riz) accompagné de patates douces vers dix heures et plat de riz avec bouillon d'haricots à la fin de la journée. Les feuilles pilées de manioc sont très appréciées et sont à la base d'un des plats les plus appréciés des Malgaches : le *ravitoto*. Les ménages pauvres avouent se rabattre sur le manioc faute de pouvoir consommer du riz pendant la période de soudure ; il constitue ainsi une sorte

¹⁰⁵ Le manioc peut également se conserver sous terre et être déterré au fur et à mesure des besoins.

de soupape alimentaire pendant cette saison. La rotation des cultures notamment avec la patate douce et les maïs ou haricots s'explique également pour leur richesse nutritionnelle et surtout parce qu'elles « *tiennent au ventre* », qualité indispensable lors de périodes d'intenses efforts physiques (labour, repiquage, etc). Enfin, on constate également qu'une partie de la production des cultures de contre-saison est destinée à la consommation du bétail. Les patates peuvent être pilées et mélangées à du son de riz et du maïs pour alimenter les bœufs et les porcs. Ceux-ci profitent également des épluchures tandis que les feuilles d'haricots sont réservées aux lapins.

Remarques :

Ces exemples qui soulignent les objectifs recherchés par l'association des cultures illustrent les raisons pour lesquelles elle continue d'avoir la faveur des paysans, au grand désespoir des agences de développement agricole qui prône la monoculture. À partir du moment où la recherche agronomique s'est concentrée sur les avantages de la monoculture, les agents de développement agricole ont tout naturellement conseillé aux paysans de se spécialiser dans celle-ci ; et ceux qui continuaient à diversifier leurs cultures étaient qualifiés de « *primitifs* », de « *conservateurs* », de « *d'ignorants* », de « *paresseux* » ou « *d'arriérés* » (Chambers, 1990 : 146). Or comme nous l'avons vu, si les paysans pratiquent la polyculture, c'est pour étaler les récoltes dans le temps, garant de la sécurité alimentaire, et pour une économie de fumure, les plantes récoltées laissant un sol enrichi qui profite totalement des intrants qu'a reçus la parcelle. Elle vise, d'autre part, une rentabilisation maximale du travail en obtenant plusieurs effets cultureux à partir du même travail agricole, comme la simultanéité de la récolte de haricot et du sarclage du taro. Les charges de travail sont moindres et plus étalées dans le temps. Par ailleurs, la polyculture est moins vulnérable aux maladies que les monocultures. Ainsi, la logique paysanne qui fut longtemps considérée comme irrationnelle et moins rentable est en fait guidée par la prudence et par la diversification des risques. Comme le rappelle à juste titre Chambers, les « *petits agriculteurs sont des professionnels. Ils ne peuvent pas se permettre de ne pas l'être* » (Chambers, 1990 :148). Mais si la multitude des produits cultivés a l'avantage de diversifier les sources alimentaires et parfois monétaires, elle entraîne, en contrepartie, l'impossibilité d'appliquer des techniques intensives à chaque culture. L'objectif prioritaire de la polyculture vivrière est ainsi d'assurer l'autosuffisance alimentaire ce qui pousse le paysan à des pratiques qui relèguent au second plan la recherche de hauts rendements qu'on retrouve dans la monoculture. Si surplus il y a, il sera vendu en

petite quantité les jours de marché à Behenji. Par contre, dans certaines régions, on constate une extension démesurée de mini mono-cultures par rapport aux besoins locaux de consommation. La vente de fruits et légumes sur les marchés environnants ou à la capitale est un important complément de revenu agricole, surtout pour les paysans qui possèdent beaucoup de terre. L'apparition des cultures d'ananas dans les villages voisins démontre ainsi l'avantage de cet investissement qui souvent fait place à des activités spéculatives. L'éventail de ces cultures astreint le paysan à des tâches qui, de plus en plus, s'étalent sur toute l'année et sont vendues en fonction des besoins en liquidités. L'argent provenant de ces ventes permet de payer d'éventuels trajets en taxi-brousse ou encore à assurer les frais de scolarisation des enfants, mais également de se réapprovisionner, selon les foyers, en semences, en engrais, en riz, en outils ou à payer les travailleurs journaliers des champs. Il permet également d'augmenter son élevage de quelques têtes.

5.5. L'élevage

Les élites urbaines malgaches critiquent fréquemment les paysans malgaches de s'attacher de manière « *irrationnelle* » à leur bétail, et d'après eux, ils sont frappés d'une sorte de « *maladie* » qu'on appelle d'ailleurs « *le complexe du bétail* ». La seule raison d'être du bétail, pense-t-on, est de permettre aux éleveurs d'honorer leurs obligations cérémonielles, pratiques anti-économiques par nature ou au mieux sans but économique précis. Si heureusement, le bien-fondé de ces idées reçues est régulièrement remis en cause, il n'en demeure pas moins qu'elles demeurent encore vivaces chez une partie de l'élite urbaine (étrangère et locale). Or, force est de constater que s'il est incontestable que le zébu joue un rôle symbolique important dans la société malgache, sa place au sein des moyens de production est essentielle voire primordiale. Tous les habitants d'Amboasary ne pratiquent pas l'élevage bovin faute de moyens mais la moitié d'entre-eux investissent dans cette activité, génératrice d'un revenu complémentaire non négligeable. Pour la plupart, cette activité se limite généralement à quelques porcins ou volailles mais reste une activité capitale pour cette communauté villageoise puisque tous les ménages déclarent être possesseur de quelques bêtes.

Tableau n°4 : Nombre de ménages et type d'élevage

Élevage	Ménages	Pourcentage des Ménages
Bovin	18	51%
Porcin	16	45%
Volaille, lapins, oies, etc.	35	100%

Ici encore, les inégalités sont criantes. Environ la moitié des éleveurs combine plusieurs types d'élevages alors que l'autre moitié ne se contente que de deux ou trois poules, oies ou canards. L'élevage bovin est le fait de la minorité *Andriana* et une partie des descendants d'*Hova*, ce qui leur permet de tirer de nombreux avantages¹⁰⁶. En effet, les paysans disent par exemple « *si l'élevage bovin se porte bien, les cultures n'ont pas de problèmes* » en faisant allusion à la fourniture de fumier de parc. L'élevage bovin est à la fois force de travail, fourniture d'engrais organiques et, comme les autres élevages, il est une ressource financière et même alimentaire. Les soins apportés à l'alimentation des animaux, à la fabrication du fumier et à la conduite de l'embouche traduisent cette place importante.

Trois sortes d'animaux constituent le cheptel bovin : il y a des vaches laitières, des bœufs de trait, presque tous castrés et des zébus ou *omby atondraka*. Ils séjournent tous dans des enceintes creusées ou dans des « *parcs à zébus* », enclos à proximité des habitations, généralement du côté nord-ouest, pour rendre leur surveillance plus aisée. Il ne s'agit donc pas d'un élevage intensif avec des moyens importants mais plutôt d'un petit élevage qui ne dépasse pas ici les huit bêtes. Même si le nombre d'animaux n'est pas important, il n'en demeure pas moins que le travail assuré par chaque bête est important. Les bœufs sont utilisés pour toute une série de travaux tels que la préparation des rizières (en les piétinant), le hersage, le labourage à la charrue, l'attelage des charrettes pour les déplacements éloignés, l'acheminement du fumier au champ ou encore le chargement des bottes de riz récolté. C'est aussi à partir de ces bêtes que les paysans tirent une grande partie du fumier, intrant essentiel, comme nous l'avons vu, pour les champs à Amboasary. La conception même de l'étable est

¹⁰⁶ Il existe un *bokin'omby*, littéralement « livres des bovidés » qui est un cahier tenu auprès du *Fokontany*, devant recensé dans le détail les troupeaux de chaque chef de ménage (nombre, caractéristique, ...). Les données sont dépassées, sous-évaluées et donc inutilisables.

liée à cette importance. Il ne faut pas la recouvrir entièrement car les bêtes doivent « *dormir à ciel ouvert* ». La pluie détermine également l'état boueux du sol qui détermine lui l'apport de litière, élément qui commande une bonne production de fumier et donc d'engrais (Rakoto-Ramiarantsoa, 1995 : 86)¹⁰⁷. Le principe de la fabrication du fumier consiste, ici, à la décomposition de la litière par piétinement des bêtes. Après quatre mois, le fumier présente des traînées blanchâtres qui correspondent au développement de micro-organismes indiquant ainsi son « *mûrissement* ». Une fois « *mûr* », il sera transporté, comme engrais, soit dans les bas-fonds (décembre-janvier à août-septembre) soit sur les cultures pluviales (*tanety*) le reste de l'année. On peut également mélanger des bouses de vache et des balles de paddy pour produire une fumure qui nourrira la terre des cultures de haricot et de patate douce.

Le découpage de l'année en fonction de l'élevage enrichit encore plus la signification du calendrier culturel et notamment de la charge du travail. Le rythme est déterminé par les variations climatiques et leurs conséquences se marquent sur l'alimentation animale, la nécessité de coordonner les activités d'élevage et les travaux agricoles ; le rythme dépend également des besoins d'argent nécessaire à des obligations sociales ou à des événements importants de la vie (cérémonie de *famadihana*, construction d'un tombeau, mariage, etc.). Pour tout travail dans les champs, certains bœufs sont même mis en location pour faciliter les tâches : « *Quand il s'agit d'une grande rizière, le travail des hommes ne suffit pas rendant indispensables le labourage tiré par les bœufs* » affirme un paysan. D'autres affirment d'ailleurs que la location de bœufs de traits permet d'acquérir « *un revenu à part entière* ». Le cheptel bovin à Amboasary est dominé par les bœufs de trait, ce qui révèle son rôle de premier plan dans le système agricole. Ce sont les bêtes privilégiées du troupeau car les attelages effectuent la plupart des travaux des champs (labourage, hersage,...). Sur les collines, la charrue permet un gain de temps appréciable : elle effectue, en trois heures, ce que neuf hommes mobilisés pendant huit heures peuvent accomplir.

Le cheptel bovin n'est pas à la portée de toutes les bourses et il fallait en 2007 entre 400.000 et 500.000 Ariary pour se procurer une bête. Le prix d'une vache laitière peut monter jusqu'à cinq fois le prix d'un mâle car la production laitière est une activité qui rapporte beaucoup d'argent. Celles qui « *peuvent produire jusqu'à 20 litres de lait par jour* » sont très prisées et

¹⁰⁷ On peut noter que cette logique paysanne est différente de celle des agronomes qui insistent sur deux inconvénients dus à l'absence d'une toiture. D'une part, l'évaporation de la litière sous l'effet des rayons solaires diminue la teneur en urée et l'efficacité agronomique du futur fumier ; d'autre part les bêtes sont exposées aux intempéries.

le lait devient de plus en plus une activité spéculative. Au vêlage, la production de la traite du matin, quatre à cinq litres en moyenne, est entièrement livrée. Seul le lait obtenu en fin d'après-midi est gardé pour les enfants ou pour les personnes fragilisées (malades, femmes enceintes). Ne dépassant jamais le litre, le « *lait du soir* » peut être également vendu aux voisins. Ces quantités traduisent un rendement faible, mais elles apportent à l'éleveur de l'argent « *frais* » pendant une période assez longue. A 150 Ariary le litre, par exemple, une vache rapporte le premier mois une somme appréciable de 22.500 Ariary par mois. Ces revenus quotidiens sont importants en période de soudure ; ils permettent, du moins, à ne pas avoir le « *ventre vide qui n'arrive pas à peser sur la natte* »¹⁰⁸. Paradoxalement, les vaches sont l'objet de très peu de considération. Le propriétaire les garde pour la reproduction, ce qui ne justifie, selon lui, aucun soin particulier. Seuls quelques ménages riches ont saisi l'opportunité offerte par l'activité laitière en produisant selon un système de métayage au tiers : ils achètent la vache et la confient à un éleveur ; le tiers de la valeur du lait produit et le tiers du prix de vente du veau leur reviennent.

Pour sa valeur marchande importante, le bétail est considéré comme l'un des moyens les plus sûrs pour placer ses économies. D'ailleurs, le paysan préférera les races robustes telles que « *les métisses qui résistent plus au travail* » et qui vivent une quinzaine d'années alors que la race locale ne dépasse pas les dix ans. Cependant, le bétail de race étrangère requiert un investissement hors de portée des bourses locales, expliquant leur rareté dans les villages. Les bénéfices tirés de l'élevage sont « *volumineux* » et certains avouent avoir pu acheter une charrette et d'autres avoir pu augmenter leur capital bovin en rachetant des bêtes. Mais il est clair que le prix de l'élevage sélectionne de ce fait les paysans qui peuvent le pratiquer. D'une part, la constitution du capital de départ représente un réel blocage financier puisque déboursier de telles sommes n'est pas à la portée de tous les ménages. D'autre part, les bœufs de trait qui vont nécessairement par deux doivent s'accompagner du matériel de travail nécessaire telles la herse, la charrue, la charrette ce qui entraîne des dépenses supplémentaires. Par ailleurs, la conduite de l'élevage impose également un investissement en travail important et il faut compter plusieurs heures par jour pour l'effectuer. Apport de litière de graminées dans le parc, ravitaillement fourrager quotidien, sorties et gardes pour le

¹⁰⁸ Traditionnellement, la natte fait office de matelas. L'expression signifie que le sommeil ne vient pas si on n'a pas suffisamment mangé.

pâturage¹⁰⁹. Les soins des bêtes¹¹⁰ sont des contraintes qui rendent inaccessibles cet élément, moteur de l'économie rurale, à tous les paysans d'Amboasary.

Si la production rizicole est l'activité principale des paysans d'Amboasary, la possession de zébus « *leur permet d'exister rituellement et socialement* ». En effet, lors des rites de naissance et de circoncision, lors des mariages, à l'occasion des funérailles et des *famadihana* (« *retournement des morts* »), pour sceller les relations entre les *foko* ou réparer les fautes ou méfaits à l'intérieur du *fokonolona*, à l'occasion des sacrifices aux ancêtres, en un mot dans toutes les occasions où, de près ou de loin, le *foko* et les ancêtres sont en jeu (*lahatra*) le bœuf doit être présent. Sans lui, rien ne peut se faire. Nous y reviendrons.

Tout comme les bovins, l'élevage de porcin requiert la présence d'un parc spécial situé à côté de la maison. Les éleveurs doivent en effet leur construire un enclos afin que le bétail ne se retrouve pas à l'extérieur jour et nuit et que les bêtes ne soient pas frappées par les maladies épidémiques qui ravagent les campagnes. Pour les éleveurs, il n'est pas aisé de pouvoir soigner correctement les bêtes vu le coût prohibitif des médicaments et des soins vétérinaires. L'accroissement du troupeau doit être freiné aussi tant que son alimentation n'est pas assurée. C'est la raison pour laquelle le nombre de bêtes pour ces éleveurs se limite généralement à quelques cochons et un peu plus pour les poulets. Avant d'investir dans l'élevage porcin, il faut pouvoir produire au préalable une quantité de patates douces, de maïs et de manioc relativement importante, qui, préparée en bouillie, leur servira de nourriture. Mais l'investissement est rentable puisque après engraissement on peut escompter, pendant les périodes de fêtes de fin d'année, un prix de vente au moins trois fois plus élevé que le prix d'achat.

À défaut de pratiquer l'élevage bovin ou porcin, la majorité des paysans descendants d'*Andevo* et quelques ménages d'*Hova* se tournent vers ce qu'ils appellent le « *petit élevage* », (*fiompiana kely*). Celui-ci est composé du cheptel ovin, porcin et de la volaille. Cette activité n'est pas non plus à négliger et représente également une source complémentaire, parfois même importante, de revenus. Rares sont ceux qui possèdent un poulailler et les animaux errent généralement dans la cour devant la maison pendant la journée et rentrent à la tombée de la nuit. Une pièce leur est d'ailleurs réservée au rez-de-

¹⁰⁹ La garde des bœufs est souvent assurée par les petits garçons (à partir de 8 ans), dont l'absence scolaire est souvent longue et prolongée. Certains parents ne comprennent pas toujours les bienfaits de l'école en comparaison des bénéfices que peuvent engendrer l'élevage bovin.

¹¹⁰ Le prix et la rareté des médicaments empêchent le paysan d'intervenir avant que les maladies se déclarent.

chaussée à côté de l'entrepôt à riz aménagé sous les escaliers. Cet abri est fermé par des hampes florales de sisal, aménagées en barrière transportable. Les gens apprécient d'en posséder un nombre important d'autant plus qu'ils sont exonérés d'impôt. Leur vente sur le marché leur permet un gain appréciable puisqu'on pouvait espérer de la vente d'un gros poulet une somme supérieure à 1000 Ariary en 2007. Il en est de même pour les lapins. L'avantage de la cuniculiculture réside dans la rapidité du cycle de production : une mère lapine peut avoir cinq à six portées par an, et même jusqu'à sept petits par portée. On peut vendre les lapereaux à partir de l'âge de deux mois. Mais les paysans veulent également les garder car l'engrais de lapin, résultat de la décomposition de l'ensemble litière-crottes piétiné, mélangé avec du fumier du parc à bœufs, est spécialement destiné à la culture des brèdes et du manioc.

Essentiellement, ce petit élevage n'a pas d'objectifs préétablis en dehors du fait qu'il peut être vendu afin d'éviter aux ménages de puiser dans les économies lors des moments difficiles. Ils ont également des vertus thérapeutiques. Lorsqu'un membre de la maisonnée tombe malade par exemple, on lui prépare un bouillon de poulet, *ron'akoho* afin de l'aider à retrouver sa vitalité et sa force. Occasionnellement, la volaille est également consommée lors de cérémonies ou d'événements importants pour le foyer. En période de fêtes, canards et dindes sont servis pour le festin alors que le reste sera destiné à la vente sur les grands marchés de la capitale, grand consommateur de viande. Dès son plus jeune âge, un enfant recevra un poulet pour lui enseigner les rudiments et la responsabilité de l'éleveur. Au nouvel an, ce sont par contre les enfants qui offrent une dinde à leurs parents ou grands-parents en signe de reconnaissance. Ce *fiompinana kely* contribue donc à entretenir les relations familiales et communautaires et en ce sens il répond aux obligations sociales.

En bref, l'élevage à Amboasary répond essentiellement à trois attentes importantes : premièrement à l'autoconsommation, deuxièmement à une attente financière en tant que force de travail et en tant que source de revenus complémentaires aux activités agricoles ; enfin, l'élevage répond également à une attente socio-culturelle en permettant de s'affranchir d'obligations sociales qui consolident les liens sociaux et le *fihavanana* lors des événements importants de la vie.

Ces diverses caractéristiques de l'élevage soulignent le rôle qu'il joue dans la différenciation des exploitations agricoles : celui qui ne dispose pas de fumier de parc se contente du brûlis de graminées pour fertiliser ses terres, ce qui se répercutera sur le rendement. Aussi ceux qui

ne peuvent pas profiter des avantages de l'élevage se tournent-ils vers d'autres activités leur permettant d'acheter ce que leur polyculture vivrière ne leur fournit pas. Ainsi Amboasary a pu profiter de sa situation géographique et la présence de la route nationale n°7 (RN7) traversant le village pour développer d'autres activités dont l'artisanat.

5.6. La pluriactivité

Salariat agricole et production artisanale représentent les deux formes d'activités qui contribuent certainement le plus aux rentrées budgétaires des ménages les plus pauvres. Plusieurs indices dénotent la présence d'activités extra-agricoles : la dizaine d'échoppes en face de la petite cascade de l'Andromba saute aux yeux lorsqu'on arrive au village, mais également la présence de stères de bois et les sacs de charbon, les petites pyramides faites des fruits de saison aux bords de la route, les bruits sonores, réguliers, échos de martelages du forgeron ou encore les piquets d'environ un mètre de hauteur, formant dans les cours un rectangle de quelques mètres carrés que les femmes utilisent pour tendre les fils de raphia destinés au tissage de sacs, de nattes, de dessus de lit... Sans être exhaustives, ces activités secondaires ou *vadin'asa* indiquent leur diversité mais aussi leur ancienneté.

Si « *en ville, il faut chercher de l'argent lorsqu'on a besoin de quelque chose, à la campagne, on doit pouvoir le fabriquer* » nous affirme un artisan sur le bord de la route. Ces activités servent premièrement les besoins du ménage car « *la plupart des articles qu'on utilise dans la vie quotidienne sont fabriqués par nous-mêmes* » complète l'artisane qui travaille à l'échoppe voisine et qui s'est mêlée à la conversation. Elle ajoute : « *Nous tressons beaucoup de paniers et nattes non seulement pour les touristes mais également pour nous. Nous en avons beaucoup besoin, que ce soient pour les travaux agricoles, pour les besoins du foyer ou lors des famadihana* ». Toute femme accomplie maîtrise au moins les rudiments du tissage et du tressage. Selon la tradition, « *les parents ne laissent pas les jeunes filles aller se marier sans avoir ce genre de connaissances* » et on dit que « *les jeunes hommes cherchent leur âme sœur parmi les jeunes filles qui savent faire travailler leurs mains* ».

Traditionnellement destinés à l'usage domestique, ces produits et ces compétences ont été offerts sur le marché avec l'introduction d'une économie monétarisée et l'essor du tourisme. La crise des années 1980 a joué également un rôle quant à l'importance de ces activités dans les revenus des ménages d'Amboasary. Depuis une dizaine d'années lorsque le tourisme de la Grande Île a pris petit à petit son essor, les habitants d'Amboasary se sont en quelque sorte

« *spécialisés* » dans ces activités artisanales, profitant des passages réguliers des touristes sur la RN7. Quatorze échoppes (en 2007) au bord de la route proposaient toutes sortes de produits fabriqués au village tels que des sacs à main, des jouets pour enfants, des chapeaux, des paniers, etc. En réalité, la vannerie est d'abord une activité traditionnelle dont la technique est le tressage d'écorce ou de fibres végétales c'est-à-dire ici des graminées (*haravola*) et cypéracées (*herana*) ou encore du roseau (*zozoro* ou *penjy*). Les femmes fabriquent des paniers, des soubiques, des nattes, des malles ou encore des corbeilles qui constituent l'essentiel du mobilier des foyers. Les nattes de *zozoro* servent de cloisons dans les maisons, celles de *hisatra* de nappes, de dessus de lit ou de tapis. Le *hazondrano* comme les fibres de *satrana* et de *rafia* est utilisé pour les malles et les corbeilles. Les chapeaux sont souvent en *ahibano* ou en *penjy*. De temps en temps, des grossistes ou détaillants passent commandes au village pour les marchés de la capitale afin de satisfaire une demande urbaine et étrangère croissante. Cependant, l'accroissement de la demande s'est accompagné d'une exigence de qualité de plus en plus fine et plus précise, comme nous le souligne une artisane : « *les jia fotsy, [rabane faite en raphia] sont forts demandés, les formes des paniers ont changé, et leur utilisation également, tout comme les lamba, ces tissus en soie destinés traditionnellement à embellir les morts servent à présent à vêtir les vivants et sont devenus très à la mode* ». Puisqu'une partie de la matière première n'est pas fournie par l'environnement naturel immédiat, les artisans se rendent aux marchés de la capitale pour acheter ce dont ils ont besoin. Plusieurs ménages s'organisent afin d'opérer des tournantes et cotisent pour les frais de taxi-brousse qui emmèneront les personnes désignées à destination. Elles profitent alors pour emmener avec elles une partie de la production qu'elles écoulent au marché d'Isotry ou au marché Coum des 67ha, deux marchés importants de la capitale.

Les *vadin'asa* - littéralement traduit par le « *conjoint du travail* » - sont ainsi devenus des compléments rémunérateurs de travail. On peut les définir comme toute activité effectuée en dehors de l'agriculture et de l'élevage. Force est de constater qu'on a affaire à des paysans pluriactifs puisque 84% des ménages interviewés déclarent compléter les revenus familiaux par des occupations secondaires. Diverses activités artisanales sont rencontrées à Amboasary telles que la poterie, la briqueterie, la confection de *tavi-mofo*, de *mofogasy* ou encore de *ramanonaka*, ces galettes qui sont faites à partir des pâtes de riz et cuites dans des moules. Friandises populaires qui seront vendues les jours de marché ou lors des cérémonies festives. On peut également classer parmi les *vadin'asa* toutes les activités comme la construction des tombes (*fasana*) un métier qui occupe les maçons pendant les saisons sèches, le ramassage de

sable le long de la rivière d'Andromba, pour lequel les gens doivent se munir d'une petite barque pour effectuer le travail. On retrouve également la fabrication de charbon de bois comme combustible pour le foyer ou la récupération de l'argile des rizières utilisée pour la fabrication de tuiles, de briques, car la demande de matériaux de construction reste soutenue. On peut encore mentionner la poterie, les transports, l'artisanat féminin (tricot, broderie), les différentes formes de négoce (épiceries, vente locale de galettes de riz ou de fruits et légumes sur les bords de route). Dans ce domaine, hommes et femmes se complètent et chacun a ses petits métiers dont les revenus permettront souvent de couvrir les dépenses importantes du foyer. Tout le monde s'inscrit dans une division du travail, certes rudimentaire mais complémentaire. Dans la maisonnée, chacun participe à la confection des produits artisanaux : des plus âgés aux plus jeunes: « *celui qui ne peut pas forger peut mouler et celle qui ne peut pas tisser peut broder* », affirme une couturière. La confection et le travail à domicile est d'ailleurs un moyen de rassemblement et de détente le soir lorsque plusieurs générations se rassemblent pour travailler. C'est dans ces moments-là que les plus expérimentés transmettent leur savoir-faire à leurs cadets créant des moments d'apprentissage collectif destinés à répandre les techniques d'autant plus facilement que les matières premières sont présentes dans le village et que l'investissement de départ est abordable pour les bourses les plus démunies. L'artisanat apporte ainsi activités et argent aux jeunes, il leur offre un moyen de compenser leur faible superficie agricole et contribue ainsi à les retenir sur place.

Tableau n°5 : Les activités complémentaires d'Amboasary

Activités secondaires	Acteurs en %	
	Hommes	Femmes
Fabricants de briques	10	1
Potier	11	6
Forgeron	4	-
Maçons	6	-
Menuisier	10	
Marchand de lait	6	3
Marchands de légumes	25	28
Vannerie Artisanale (tissage, tressage)	-	45
Commerçants (artisanat)	29	33

Source : Résultats d'enquêtes, village Amboasary, 2007.

Les *vadin'asa* ne se limitent pas uniquement aux activités courantes déjà décrites, mais incluent également les activités illicites telles que la production artisanale de *toaka gasy* (l'eau de vie) et de *paraky gasy* (tabac). La fabrication traditionnelle de *toaka gasy* est hautement rentable mais interdite partout à Madagascar en raison de l'archaïsme des techniques « *qui empoisonnent fréquemment les buveurs et engendrent un taux de mortalité des adultes assez important* » (Andrianjafy Andriamanindrisoa, 2004 : 185). La canne à sucre sert de matière première pour la fabrication du breuvage. Or, cette activité occasionne peu de frais de production, un alambic élémentaire et peu coûteux assurant la distillation et la main-d'œuvre familiale est largement suffisante. Le *paraky gasy* est aussi prohibé à cause du dosage non contrôlé ou peut-être, parce que la production est le monopole d'une société d'État. Les tabacs à chiquer fabriqués par les usines et les cigarettes coûtent plus chers même si on en trouve en grande quantité dans toutes les petites boutiques de la commune. Le *paraky* est consommé tant par les adultes que par les jeunes, tant par les hommes que par les femmes. L'insuffisance - ou tout simplement - l'inexistence de contrôle dans les milieux ruraux permet aux paysans

de cultiver les feuilles de tabac et de produire en grande quantité le breuvage qui animera les soirées à la lueur des bougies.

Dans les trois catégories de budgets de ménages (excédentaire, en équilibre et déficitaire ; voir plus loin), les ressources monétaires proviennent pour une part non négligeable des activités extra-agricoles : activités artisanales pour les uns, commerciales pour les autres ou encore salariales. Dans pratiquement tous les foyers, les paysans sont littéralement pluri-actifs non seulement car ils pratiquent plusieurs activités secondaires mais également parce qu'ils combinent les différents secteurs d'activités (agricoles, élevage, artisanat) élargissant de cette manière les sources de revenus. Il est important de souligner que la pluriactivité non-agricole des paysans diffère quant à son insertion dans l'économie des familles. Ainsi, les ménages qui bénéficient d'un budget en excédent le doivent surtout à la vente de produits agricoles et d'élevage. Ces derniers assurent pour plus de 80% des ressources monétaires de ces foyers. Ces proportions indiquent la quasi-absence d'une autre spéculation comme moyen d'enrichissement. Certes, certains hommes forgent leurs propres matériaux (*angady*, couteau), et certaines femmes confectionnent leurs propres vêtements mais cela ne fait pas d'eux ni des forgerons ni des artisanes.

Par contre, chez les ménages à budget déficitaire, la situation est quelque peu différente. La petite taille des parcelles et les quelques volailles acquises ne procurent pas suffisamment de rendement et de revenus pour faire face aux différents besoins de consommation du ménage. Handicapés par l'insuffisance des moyens, les jeunes ménages ou les ménages déficitaires en riz n'ont pas d'autres choix que de se tourner vers des activités génératrices de revenus complémentaires. Si les *vadin'asa* occupent une place importante dans les occupations (près de 66% des recettes monétaires pour cette catégorie de ménage) c'est qu'ils parviennent tant bien que mal à combler certains déficits. Ces activités évitent que les inégalités soient encore plus fortes. En effet, cette pluriactivité s'oppose à la saturation foncière puisqu'elle permet ainsi aux plus démunis de demeurer dans les villages grâce à des revenus majoritairement non-agricoles. Cet apport supplémentaire de ressources financières permet aussi aux familles les plus démunies d'acheter les fournitures scolaires aux enfants, d'honorer les dettes, de se munir des produits nécessaires à la vie quotidienne tels que les bougies, le savon, le sucre, le pétrole à lampe, etc. Si dans les ménages à budget en équilibre, les activités complémentaires se concentrent surtout pendant la morte-saison agricole, elles tendent à s'étaler toute l'année chez les ménages à budget en déficit. La plupart des habitants pratiquant le *vary vaky ambiaty*

(culture du riz) disposent ainsi largement de temps pour les *vadin'asa* puisqu'il n'y a que trois à quatre mois de travail dans les rizières. Le reste de l'année est donc consacré aux activités complémentaires comme l'élevage, la polyculture et les activités artisanales. Même si ces activités sont plus intenses pendant certaines périodes, elles ne sont pas pour autant interrompues pendant les autres moments. Et plus généralement, lorsque les conditions climatiques sont néfastes, les femmes se mettent à la vannerie : « *S'il pleut trop fort, on ne va pas aux champs et on fait de la vannerie* » nous dit Eliane. Les périodes de *famadihana* qui correspondent d'ailleurs avec la haute saison touristique constituent les moments phares de la confection des articles nécessaires à la cérémonie.

5.7. Panier de consommation

Quelques produits de premières nécessités apparaissent dans tous les budgets et sont achetés régulièrement en petites quantités mais toujours au fur et à mesure des besoins. Les allumettes, les bougies et le savon sont trois produits indispensables pour les besoins alimentaires et domestiques et les paysans ne s'en privent que dans les cas de force majeure. Tout feu, pour cuisiner, s'éclairer et se chauffer s'allume plutôt avec des allumettes qu'avec un briquet. Le maintien du feu, laissé couvert sous la braise, permet d'économiser leur utilisation. Une boîte d'une cinquantaine de tiges dure en moyenne une dizaine voire une quinzaine de jours. Étant dépourvus d'électricité, les foyers s'éclairent à la bougie ou à l'aide d'une lampe à pétrole, petit gobelet dont la couverture est surmontée d'un orifice au travers duquel débouche la mèche. Enfin, le savon est réservé en priorité pour la lessive, et particulièrement les uniformes des écoliers car l'école exige une propreté minimale. Des morceaux sont également utilisés pour la vaisselle et l'hygiène corporelle. Un bloc de savon de 25x5x5 centimètres dure en moyenne une semaine. Le café est un autre produit très prisé des Malgaches et il est inconcevable de le boire sans sucre. Il se boit quotidiennement au petit-déjeuner et, reconnu pour ses vertus fortifiantes, il accompagne tous les repas des travailleurs. Offrir du café est, par ailleurs, une manière d'honorer une visite. Le sel est également indispensable pour la cuisson du riz et des légumes qui l'accompagnent. Un ménage de huit personnes achète en moyenne deux kilos de sucre et de sel ainsi que 1 kilo de café en grain par mois.

La quasi-totalité des paysans chiquent le *paraky*, (le tabac à chiquer), et il n'est pas rare non plus de voir des enfants d'une dizaine d'année en consommer. Si le paysan ne le cultive pas

lui-même, il peut s'en procurer les jours de marché en petits sachets. L'hygiène buccodentaire laisse généralement à désirer dans le village : rares sont ceux qui se brossent les dents et beaucoup se contentent de simplement les rincer. Les maux de dents sont fréquents parmi les villageois et le tabac à chiquer est reconnu pour ses vertus calmantes : appliqué à l'endroit où le mal est ressenti, il rend insensible à la douleur. La pharmacopée traditionnelle mentionne une seule plante dans ce domaine, *romba* (*Occimum gratissimum*) pour calmer ce genre de douleurs. Ce contexte explique l'importance que revêtent la culture et la consommation du *paraky*.

Le système de production local ne peut fournir la majorité de ces produits obligeant les villageois à intégrer le circuit monétaire, seul moyen de se les procurer. La structure des budgets des ménages en fonction de leur autosuffisance, leur propriété de moyen de production, de ressources monétaires, différencient les ménages d'après leur consommation.

5.8. Budget de consommation

Le village d'Amboasary, traversé par la route nationale, est, par la nécessité de la commercialisation, ouvert à la modernité et les places de marché sont des lieux d'interface entre des modes de production de natures différentes. Les paysans du village fréquentent surtout les marchés de Behenji ou d'Ambatolampy, voire plus rarement ceux de la capitale. Il s'agit, pour la plupart, de marchés relais entre les zones du Vakinankaratra et Antananarivo. Les agriculteurs venus d'Amboasary et de la région ainsi que les collecteurs, les propriétaires de camions et les détaillants s'y donnent rendez-vous les jours de marché. Les produits devant approvisionner la capitale sont rassemblés à Anosibe avant d'être redistribués par les marchands détaillants dans tous les quartiers de la capitale. Le commerce figure en bonne place parmi les activités complémentaires des paysans d'Amboasary. Il existe deux niveaux de commerce pour la population. Il y a d'une part, le commerce qui s'effectue sur place du marché de Behenji et qui consiste à vendre les produits agricoles aux consommateurs venant des régions avoisinantes. Il existe d'autre part, le commerce qui s'effectue en dehors du village, le commerce ambulante (*varo-mandeha*) des colporteurs qui s'effectuent souvent à plusieurs kilomètres du village d'origine. Il s'agit d'une activité qui a, depuis longtemps, caractérisé les contacts entre les *Merina* et les populations d'autres provinces. Les premiers

étaient les principaux acteurs de l'acheminement des produits et leurs déplacements les portaient un peu partout dans le pays¹¹¹.

Une multitude de biens de consommation peuvent s'acheter sur les marchés : produits de première nécessité (allumettes, bougies, café, sel, etc.), produits agricoles mais aussi divers produits comme les vêtements. Comme partout, on observe souvent un regroupement des ventes : il y a un coin pour le riz, un pour les légumes, une place pour la vannerie, des pavillons de confections, l'endroit réservé au petit élevage, le lieu des produits de la cueillette, etc. Mais c'est le riz qui commande le déroulement des marchés en conditionnant leur fréquentation, intense de mai à août, époque qui englobe et qui suit la récolte et au cours de laquelle sa commercialisation est très active. Elle devient beaucoup plus calme durant la période de soudure. Le riz détermine aussi le rythme des échanges. Ainsi, lorsque de gros travaux rizicoles sont en cours de réalisation (repiquage, récolte), les marchés ne durent pas plus d'une demi-journée, chacun s'empresse de rentrer après les achats et les démarches indispensables. En saison sèche, c'est-à-dire en « *morte-saison* » rizicole, on a plaisir à rester sur la place, à circuler dans le marché pour voir les produits et converser avec les connaissances venues des autres villages. La fréquentation du marché atteint un maximum entre mi-avril et début août, époque de la récolte du riz durant laquelle les paysans d'Amboasary viennent s'approvisionner. En dehors de cette période, leur fréquentation diminue car le renchérissement du prix du produit rend la spéculation moins intéressante.

Grâce aux données récoltées préalablement (nombre de mois de soudure, nombre de parcelles cultivées, moyens de productions), nous avons pu identifier trois budgets d'exploitants qui proviennent des trois catégories sociales (descendants d'*Andriana*, d'*Hova* et d'*Andevo*). Cette analyse permet de saisir tant la variété des ressources que leur inégalité. La propriété foncière est inégalement distribuée : le petit exploitant (*Andevo*) n'a que cinq ares de rizières, l'exploitant moyen (*Hova*) possède quinze ares de rizières, le « *gros* » exploitant (*Andriana*) possède cinquante ares de rizières. Si les surfaces cultivées sont inégales, les rendements le sont aussi : si le plus gros exploitant, qui a accès aux engrais, obtient d'assez bons rendements en riz, les autres doivent apporter un soin particulier à certaines cultures pluviales. Le salariat agricole du petit exploitant, pour compléter ses revenus, empêche pourtant d'apporter les

¹¹¹ HEBERT J-C., « *Les marchés sur les Hautes Terres malgaches avant Andrianampoinimerina* », *Omalý sy Anio*, n°29-32, 1989-1990, p.75 et RABEARIMANANA L., « *Le district de Manjakandriana province d'Antananarivo pendant la Seconde guerre mondiale : désorganisation économique et restructurationsociale* », *Omalý sy Anio*, 29-32, 1989-1990, pp. 121-125.

soins nécessaires à ses propres cultures. Concernant les autres cultures, maïs et haricot sont toujours plantés ensemble et les champs de pommes de terre sont abondamment fumés pour obtenir le rendement maximum. Le petit exploitant pratique un véritable jardinage pour tirer le maximum de son lopin de terre. On constate également qu'entre l'exploitant moyen et le gros exploitant, la différence de rendements sur la rizière est du simple au double.

- Exemple d'un ménage à budget en déficit

Le ménage compte neuf personnes, Albert, 47 ans, étant à sa tête. Avec son épouse Julienne, ils ont eu 7 enfants dont le plus jeune à 4 ans et le plus âgé a 17 ans. La famille d'Albert, étant descendant d'*Andevo*, ne possède qu'une petite parcelle de rizière (5 ares) ainsi qu'un petit lopin de terre sur la *tanety* (18ares), où les femmes cultivent le manioc pour la période du « *maitso ahitra* » qui commence aussitôt après les fêtes de fin d'années. Le matériel agricole se compose d'une *angady* et de deux faucilles ; la main-d'œuvre est exclusivement familiale (3 enfants en âge de travailler) : faire valoir-direct. Le tableau n°12 montre que l'achat de riz engloutit un tiers (20.000 Ariary) des revenus du ménage. Riz et produits de premières nécessités (PPN)¹¹² concentrent plus de la moitié des dépenses totales (35.000 Ariary). Cela indique une production rizicole insuffisante et une production vivrière limitée puisque dans le poste « *recette* », il n'est pas mentionné la vente de légumes. Seuls quelques poulets ou oies sont vendus ici et là pour des besoins monétaires pressants. Les dépenses « *divers* » regroupent les dépenses scolaires, sanitaires et tout ce que dont le foyer a besoin. Les dépenses de production sont également importantes et comptent pour un quart des dépenses. Il s'agit surtout de matières premières pour la fabrication des produits de vannerie qui seront vendus à l'échoppe. L'investissement en temps que requiert la vannerie montre que plus un ménage est producteur d'objets en raphia, plus il augmente sa dépendance envers cette activité, qui a eu au moins l'avantage, en apportant des ressources aux ménages les plus jeunes, de limiter l'exode rural. Le ménage ne peut qu'acheter du *taolana*¹¹³ pour compléter la fumure domestique, « *l'engrais-maison* ». Les dépenses « *vêtements* » et « *viandes* » sont plutôt occasionnelles et dépendent des périodes de l'année.

¹¹² Les Produits de première nécessité incluent, en plus de ce qui a déjà été évoqué plus haut, des achats occasionnels tel que l'huile alimentaire, certains légumes, du poisson, etc.

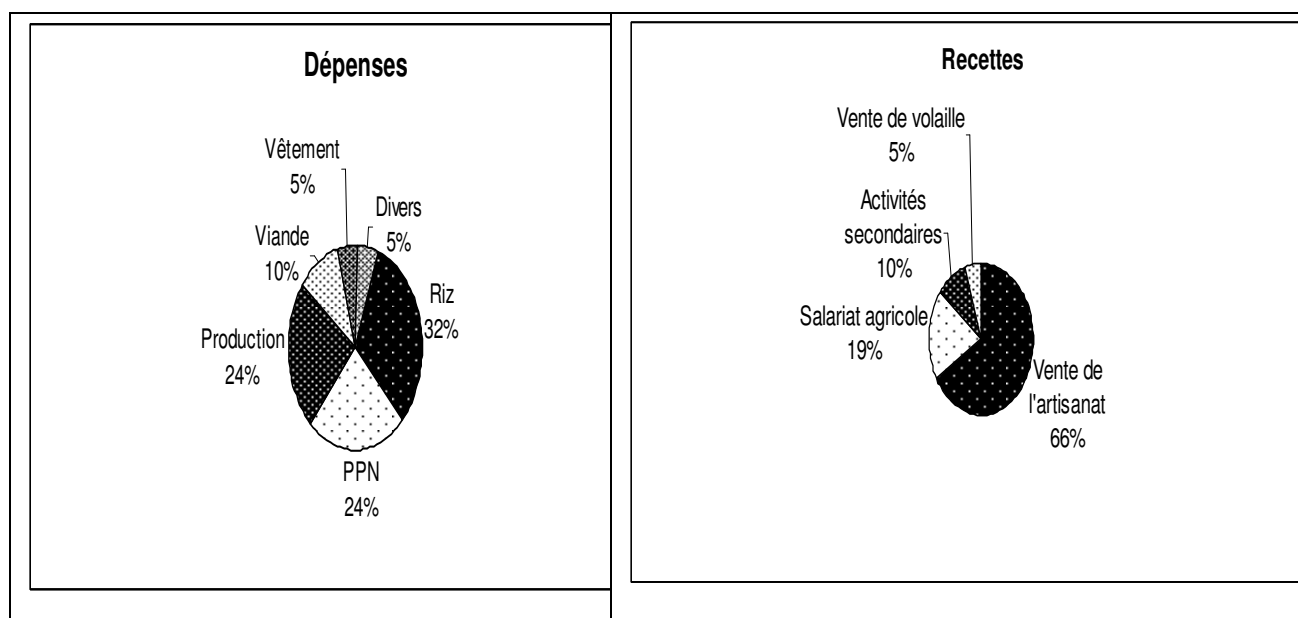
¹¹³ *Taolana* signifie « *os* » ; il s'agit d'une récupération d'os calciné. On pile l'os jusqu'à obtenir de la poudre que l'on mélange alors avec de la terre de *tanety*. La préparation sert de fumure aux rizières.

Tableau n°6 : dépenses et recettes d'un budget en déficit.

RECETTES			DEPENSES		
Rubrique	Montant en Ariary (Ar).	%	Rubrique	Montant en Ar.	%
Vente Artisanat	35.000	66	Riz	20.000	32
Salariat agricole	10.000	19	PPN	15.000	24
Activités secondaires	5.000	10	Production	15.000	24
Vente de volaille	2500	5	Viande	6.000	10
			Vêtements	3000	5
			Divers	3000	5
Total	52.500	100	Total	62.000	100

Il ressort clairement du tableau et des diagrammes que les activités artisanales apportent la majeure contribution aux revenus du ménage.

Figure n°5 : Dépenses et recettes d'un ménage à budgets déficitaires



Selon Albert, les problèmes d'insécurité connaissent une forte diminution du maraudage depuis que l'artisanat fournit des emplois et des revenus. Si « *l'artisanat sauve les plus démunis* » d'après Julienne, cette activité concurrence cependant l'agriculture et de plus en plus de gens y consacrent du temps aux dépens de leurs cultures. Le couple nous explique qu'il se concentre à l'artisanat surtout pendant deux périodes : de janvier à mars, « *lorsque le riz est vert* », et à partir de mai, en saison sèche, « *lorsque les touristes descendent dans le Sud* ». Ce ménage cherche en plus à compléter ses revenus grâce au salariat agricole puisque la superficie de ses terres est généralement insuffisante pour employer toute la main-d'œuvre familiale.

Les dépenses de ce ménage en situation de déficit budgétaire se concentrent sur les rubriques essentielles pour (sur)vivre : alimentation et produits de première nécessité, puis dépenses de production (charretée de fumier, etc.). Les recettes expriment les difficultés de ce ménage : pas de surplus agricole, salariat qui empiète sur leur propre temps de production, artisanat et petit élevage dans une moindre mesure dont la vente de produits est toujours soumise aux aléas de l'offre et de la demande. Le ménage connaît cinq à six mois de soudure. Les parents ont adopté comme stratégie pour y faire face d'envoyer le garçon (17 ans en 2007) en ville pour trouver du travail avec obligation de renvoyer une partie de son salaire. Son cadet de 14

ans se fait employer dans les champs de paysans qui ont besoin de bras supplémentaires. Le recours à l'usure ou la vente d'une partie du capital meuble ou foncier devient de plus en plus inévitable, comme nous l'affirme Albert. *« Il y a des gens du village qui m'appellent : « Viens labourer notre terre ! ». C'est le genre de travail à la journée qui me permet d'obtenir un peu d'argent. Mon frère fait des petits boulots à Tana. En réalité, on n'a aucune source de revenu stable. Lorsque les légumes sont mûrs, on en vend une partie au marché, mais généralement on les mange tous. Et ce n'est même pas suffisant. Heureusement que nous avons l'artisanat mais cela reste quand même trop peu pour tout payer. Le plus grand problème c'est lorsqu'un de nous tombe malade et ne peut plus travailler. On ressent fortement le manque à gagner. Une année, mon frère était fort malade et on a dû vendre une parcelle des terres pour pouvoir rembourser l'argent qu'on avait emprunté ».*

Les ménages en déficit sont les plus vulnérables aux aléas de la vie qu'ils soient climatiques ou touchant directement la santé de ces membres. Il s'agit souvent des facteurs qui plongent ces familles dans le cercle vicieux de la pauvreté.

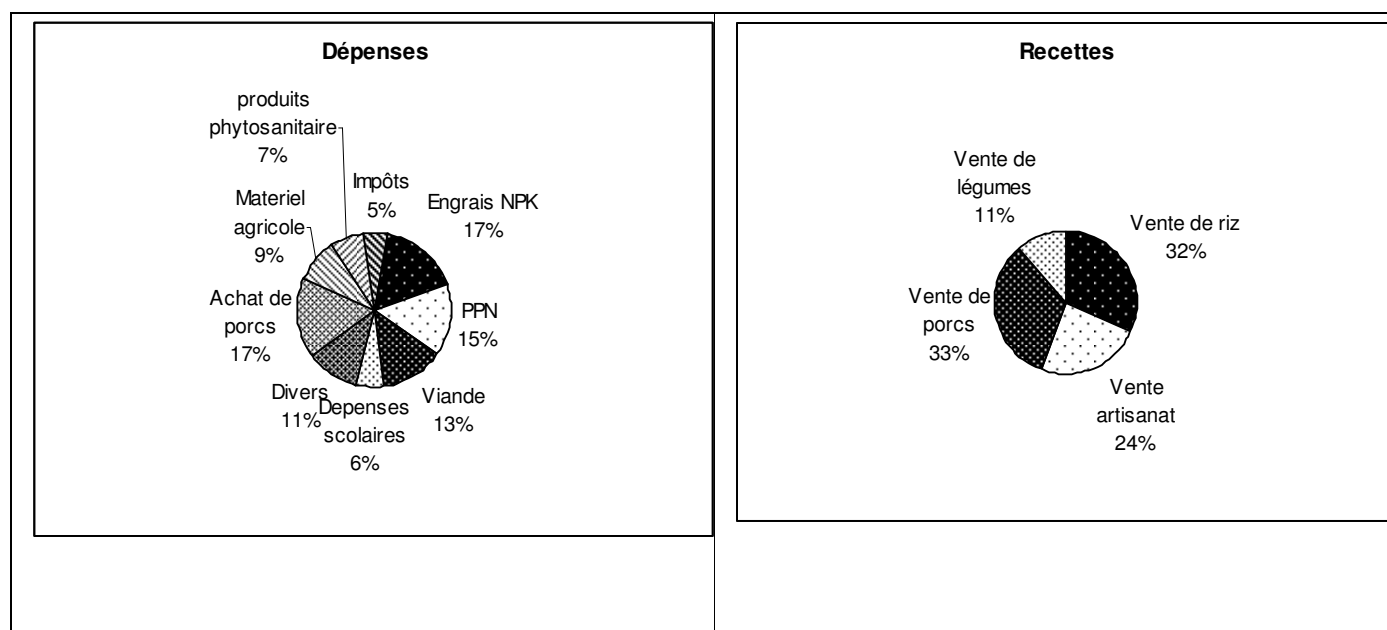
- Exemple d'un ménage au budget en équilibre

Ce ménage de descendant *Hova* est composé de 8 personnes. Augustin, le mari, possède 15 ares de rizières et 40 ares de *tanety*. Le matériel agricole se compose d'une charrue, d'une herse, d'une batteuse pour le riz, de deux *angady* et d'une pelle et de deux faucilles. Il faut encore souligner qu'Augustin est propriétaire de trois zébus. Bien qu'ils représentent la situation budgétaire d'un ménage, on peut estimer que le tableau n°13 et la figure n°6 sont typiques des budgets en équilibre des ménages d'Amboasary. On retrouve les dépenses classiques en produits de première nécessité et en viande. On note cependant une première différence avec les budgets précédents : les sorties d'argent pour le riz sont beaucoup moins contraignantes, 0% même pour le ménage analysé. Les dépenses se diversifient comme l'indiquent l'achat de « *production* » (engrais, produits phytosanitaires, matériel agricole et bêtes d'élevage) ainsi que la rubrique « *divers* » comprenant vêtements, médicaments, tabac, avec même un poste de « *dépenses scolaires* ». Si le ménage ne peut se permettre d'acheter des engrais chimiques, elle peut compléter la fumure domestique par du fumier provenant de son élevage.

Tableau n°7 : dépenses et recettes d'un ménage à budget en équilibre

RECETTES			DEPENSES		
Rubrique	Montant en Ar.	%	Rubrique	Montant en Ar.	%
Vente de Riz	40.000	33,5	Engrais NPK	20.000	17
Vente artisanat	35.000	29	Achat de porcs	20.000	17
Vente de porcs	30.000	25	PPN	17.000	15
Vente de légumes	15.000	12,5	Viande	15.000	13
			Divers	12.000	11
			Matériel agricole	10.000	9
			Produits phytosanitaire	8.000	7
			Dépenses scolaires	7000	6
			Impôts	6000	5
Total	120.000	100	Total	115.000	100

Figure n° 6: dépenses et recettes d'un ménage à budget en équilibre



Les recettes révèlent un type de revenus classiques puisque la « *vente de porcs* » (33 % des recettes), « *vente de légumes* » (11%) et « *vente de riz* » (32%) traduisent la bonne marche de

la production avec le dégagement d'un surplus important. La vente de l'artisanat contribue pour un quart des revenus. L'investissement dans l'élevage des porcs et des produits de contre-saison est un signe de la bonne santé financière du ménage. L'engraissement pendant plusieurs mois, est rapide et peut se faire à différents stades : cochon de lait ou porcelet. Les bêtes sont achetées par des gens extérieurs ou par des bouchers des zones périphériques de la capitale où la population est beaucoup plus nombreuse. L'investissement dans cet élevage suppose, au départ, des revenus minimaux et une assurance de pouvoir les nourrir ; ce qui écartent les ménages pauvres. Eléonore décrit sa situation : « *La rizière et les champs de culture nous permettent d'assurer la majorité de nos besoins alimentaires. Mais parfois, ce n'est pas suffisant et nous avons quelques périodes de soudure. Dans ce cas, nous nous débrouillons pour compléter les revenus* ». Son mari, Augustin, poursuit : « *En réalité, les terres étaient suffisantes à l'époque de mes parents mais avec le morcellement dû à l'héritage c'est de plus en plus difficile. L'élevage ou l'artisanat peut nous aider à compléter les revenus lors de périodes difficiles. D'ailleurs, la situation est presque similaire pour nous tous ici. Ceux qui ont vraiment réussi ont pu racheter d'autres terres* ».

Cette affirmation montre clairement que le ménage à budget en équilibre a une situation beaucoup plus stable que les ménages à budget déficitaire. Ils arrivent toujours à « *se débrouiller* » et avouent ne pas avoir trop de difficultés à faire face aux périodes de soudure. Par contre, les revenus ne sont pas suffisants pour racheter des terres, conditions indispensables pour « *réussir* », c'est-à-dire pour obtenir une sécurité alimentaire quelle que soit la conjoncture.

- Exemple d'un ménage au budget excédentaire

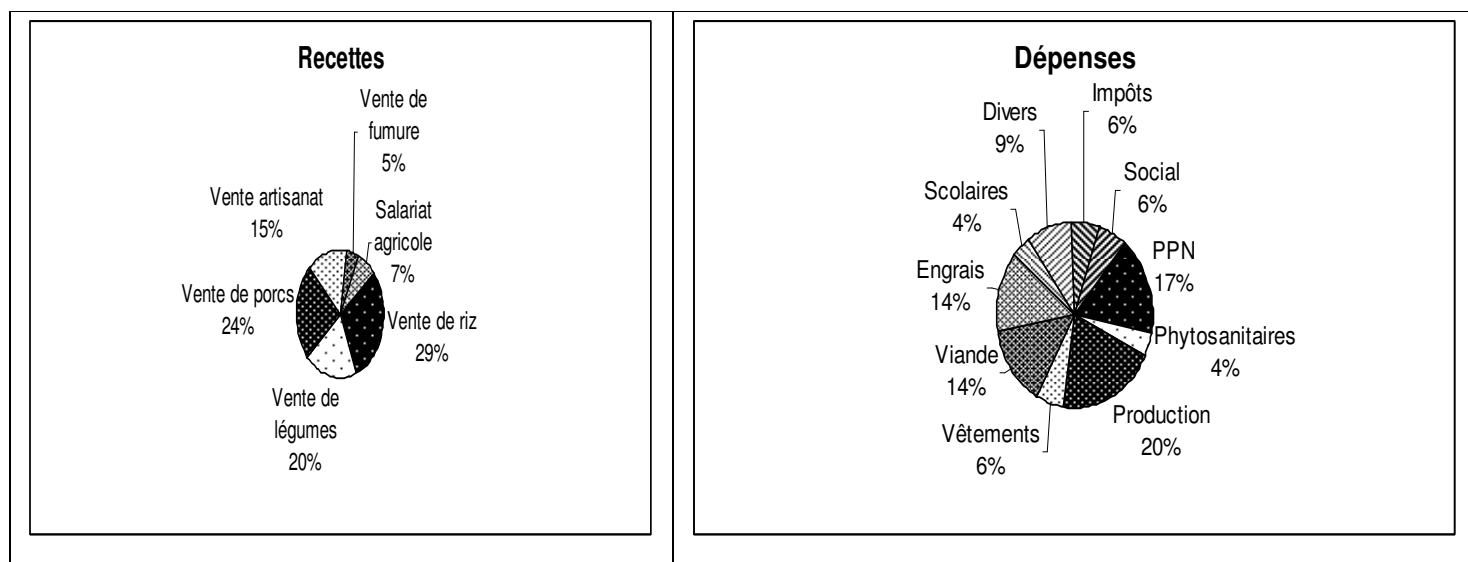
Le ménage de descendant d'*Andriana* compte neuf personnes et fait partie des familles « *originaires* » (*tompon-tany*) c'est-à-dire que l'ancêtre fondateur du lignage fut l'un des premiers à « *ouvrir* » la terre avec son *angady* pour la mettre en valeur. Daniel, le chef du ménage, a 57 ans et loge le couple de sa fille : Marie-Claire, 36 ans et son gendre, Lucien, 34 ans. En tant que *tompon-tany*, on peut constater que le capital de départ est donc plus important non seulement du point de vue foncier puisqu'il possède cinquante ares de rizières et cent ares de *tanety*, mais aussi huit têtes de bétail cheptel et plusieurs porcs. Le matériel agricole se compose de trois charrues, de deux herses, deux charrettes, d'une batteuse pour le riz, d'*angady* et de faucilles. L'engrais organique est fourni par son cheptel. Des dépenses diversifiées rapprochent les ménages de cette catégorie : alimentation, production, dépenses

vestimentaires, produits domestiques, et, d'une manière plus régulière et plus importante que dans les budgets précédents, dépenses sociales (familles, églises, cérémonies). La vente des produits de l'exploitation agricole est facteur d'excédent budgétaire. Les produits agricoles et de l'élevage bovin et porcin assurent plus de la moitié des revenus. Le riz occupe une place centrale puisqu'il fournit plus 30% des ressources totales ; la vente de manioc et de pomme de terre s'ajoute à cela. L'élevage porcin contribue au quart des revenus ; l'alimentation des animaux n'occasionne pas de dépenses supplémentaires car le ménage les nourrit avec sa propre production. L'élevage bovin implique des moyens importants, ne serait-ce que pour l'acquisition des animaux au départ.

Tableau n° 8: Dépenses et recettes des ménages à budget excédentaire

RECETTES			DEPENSES		
Rubrique	Montant en Ar.	%	Rubrique	Montant en Ar.	%
Vente de riz	60.000	30	Production	35.000	20
Vente de porcs	50.000	24.5	PPN	30.000	17
Vente de légumes	40.000	19.5	Viande	25.000	14
Vente artisanat	30.000	14.5	Engrais	25.000	14
Vente de fumure	10.000	4.5	Divers	15.000	9
Salariat agricole	15.000	7	Impôts	10.000	6
			Social	10.000	6
			Vêtements	10.000	6
			Produits phytosanitaire	8.000	4
			Dépenses scolaires	7.000	4
Total	205.000	100%	Total	175.000	100%

Figure n° 7: Dépenses et recettes des ménages à budget excédentaire



Le ménage peut se procurer des engrais chimiques tel que le NPK qui donne la plus forte impulsion à la production rizicole et double même la production par rapport aux revenus en équilibre. Devenus très chers à la suite de la libéralisation, ces intrants sont maintenant à la portée des seuls paysans riches ; leur utilisation amplifie l'écart entre les ménages d'Amboasary.

Ce budget « agricole » est celui des « gros » exploitants fonciers- c'est-à-dire ceux dont la superficie équivaut à cinquante ares de rizières exploitées. Leurs exploitations disposent d'une main-d'œuvre familiale qui participe aussi aux revenus par le salariat agricole et par les activités artisanales. C'est le seul à avoir des excédents agricoles importants, vendus au marché de Behenji. Les bénéfices tirés lui permettent de moderniser et d'étendre l'exploitation. L'intention de Daniel est d'ailleurs d'investir pour augmenter son élevage afin d'améliorer le cadre de vie de son entourage : « *La dernière récolte fut bonne pour les affaires. Grâce à la vente des produits, nous avons pu commencer la construction d'une maison pour mon aîné. Il a fallu acheter beaucoup de briques et les prix ont fortement augmenté. Mais je pense que d'ici quelques années, elle sera entièrement terminée. Je vais d'ailleurs racheter des porcs pour les engraisser. Ils mangent beaucoup et il faut assurer leur nourriture mais c'est très rentable. Mes projets pour l'avenir est d'organiser un grand famadihana dans les prochaines années et peut-être la construction d'un tombeau. Mais il me faudra encore beaucoup d'argent* ».

Les habitations sont ainsi un bon indicateur de la situation économique de leurs propriétaires. Les plus grandes ont quatre ou cinq pièces dont deux au rez-de-chaussée servant de basse-cour et d'entrepôt pour le riz et deux à l'étage supérieur : une pièce pour dormir (partie nord), une autre pour faire la cuisine et pour manger. Les murs sont en terre battue ; une évolution depuis les années 1960 est l'apparition d'une varangue qui orne la façade ouest des maisons. Elle est soutenue par des piliers en briques cuites et limitée par un garde-fou. Certains ménages peuvent se permettre une toiture en tôles ou mieux en tuiles. Pour les plus pauvres, la toiture est constituée de graminée pour le faîtage et de bois. Ainsi, les maisons à étages, les toitures et l'usage du bois marquent toujours la distinction sociale au sein du village.

La rubrique dépenses en viande est également un bon indicateur pour étudier les mouvements budgétaires en fonction des types de ménages. En effet, la grande majorité des foyers investit dans cette rubrique mais de manière différente : les ménages déficitaires en achètent pour honorer le repas des personnes qui ont répondu à l'appel de l'entraide pour effectuer de grands travaux agricoles. Ils s'en procurent également pour les événements importants qui ponctuent la vie familiale. En revanche, les ménages à budget excédentaire, utilisant une main-d'œuvre principalement salariée, achètent de la viande pour la consommation familiale. Aliment presque quotidien pour les uns, exceptionnel et de luxe pour les autres. Recettes et dépenses sont à situer dans leur contexte de production pour en saisir les atouts et les contraintes.

6. Les transactions avec les ancêtres.

Nous avons commencé l'étude du cas du village d'Amboasary par présenter les caractéristiques de la population ainsi que le rapport qu'il entretient avec son environnement physique immédiat. Ensuite, nous avons analysé les activités économiques auxquelles se livrent les paysans d'Amboasary et plus particulièrement la riziculture, la polyculture vivrière, l'élevage et l'artisanat. Ce faisant nous avons pu découvrir qu'il existe encore au début du XXI^e siècle des inégalités sociales fortes qui reposent sur l'ancien système de rang. En effet, même si l'abolition de l'esclavage à Madagascar date de plus d'une centaine d'années, les ménages d'Amboasary se distinguent toujours selon qu'ils soient descendants d'*Andriana*, d'*Hova* ou d'*Andevo*. Les moyens de production, la soudure, les rapports sociaux de production ainsi que les budgets des ménages sont particulièrement frappants à ce sujet. Avant d'entamer l'analyse de l'organisation de *Fomban-drazana* en général et du *famadihana* en particulier, il nous reste à voir quelles sont les relations si importantes qu'entretiennent les habitants de ce village des Hauts-Plateaux malgaches avec leurs ancêtres : comment ses relations se matérialisent-elles ? Quelles en sont leurs configurations ? Y-a-t-il une catégorie de personnes qui se garde le droit exclusif pour les contacter ? Est-ce que les paysans entretiennent les mêmes relations avec leurs ancêtres qu'ils soient descendants d'*Andriana*, *Hova* ou *Andevo* ? Telles sont quelques questions que nous allons tenter de répondre dans le présent chapitre.

6.1. *Les ody andro, les fady et les fomban-drazana*

Les *ody andro* (charmes) peuvent être définis comme un ensemble de comportements qui exprime le souci de sécurisation par rapport aux aléas climatiques et la volonté d'avoir un contrôle sur des phénomènes néfastes à l'agriculture en général et à la riziculture en particulier. Dans la vie de tous les jours, les habitants d'Amboasary utilisent des charmes pour se protéger contre la grêle, l'invasion de sauterelles, les dévastations des cyclones, ou la propagation des maladies du riz¹¹⁴. Une première tentative de combattre les aléas climatiques se retrouve dans le souci des premiers *tompon-tany* à disperser les rizières afin de minimiser

¹¹⁴ Les paysans craignent surtout le développement de la fusariose qui engendre la stérilité des plants. La fusariose est une maladie du « riz mâle » dans les pépinières. Le paysan la décrit de cette manière : « *le plant s'allonge de manière démesurée et blanchit ; il ne pourra pas se reproduire et on le jettera à l'arrachage* ». La maladie est liée à un champignon, *Giberella fujicoroi*, qui active les hormones de croissance (giberellines) et développe les parties végétales aux dépens des parties reproductrices.

le risque de perdre toute une récolte lors d'une chute de grêlons. Pourtant, cela ne semble pas suffisant, et les *ody andro* sont là pour diminuer encore les risques, mais ils ne servent pas qu'à cela. Le détenteur du charme, possédant des dons de converser avec les entités de l'au-delà pour assurer le cours normal des choses (*lahatra*), accomplit les rites nécessaires dès le début du calendrier agricole. Craints et respectés, ils sont aussi consultés lors d'événements importants de la vie : choisir la date de construction d'une maison, la date de l'organisation d'un évènement (circoncision, *famadihana*), etc. Ceux qui acceptent de bénéficier de la protection du charme achètent par exemple un mouton à tête claire qu'ils égorgeront pour asperger leurs parcelles du sang de la bête. Si les résultats sont satisfaisants et si la récolte a été bonne, ils donneront une partie du paddy au détenteur du charme. Pour s'assurer une récompense, le dépositaire du charme devra être vigilant et intervenir pendant la journée, si le temps se gâte. Lorsqu'un nuage menaçant se profile, il sortira face au vent et sous la pluie et prononcera les paroles suivantes : « *ne tombez pas sur les champs qui sont sous ma responsabilité...* ». Certains affirment ainsi que lorsque les rizières sont protégées par des *ody andro*, « *la grêle s'en va tomber au pire sur les tanety, au mieux sur les flancs de montagne* ». Faire respecter les règles et les tabous (*fady*) liés aux charmes incombe également aux gardiens des charmes car « *la transgression d'un interdit (fady) provoque la colère du ciel* », nous affirme, non sans quelques craintes, un paysan.

Il y a toute une série d'interdits territoriaux *fadin-tany* (litt. « *interdits de la terre* ») qu'on retrouve spécifiquement à Amboasary ou dans la région comme, par exemple, l'interdiction de faire sécher du linge près des rizières en période de floraison du riz. Il est également interdit de taper sur les rochers depuis le repiquage jusqu'à la récolte du riz, d'apporter au village des plantes vertes fraîchement coupées ou encore de vanner à la brise tant que toutes les rizières n'ont pas été récoltées. Il y a également des gestes symboliques susceptibles de provoquer la colère des ancêtres et qui sont donc *fady*. Transgresser ces tabous doit être suivi par des rites domestiques visant à atténuer la colère des ancêtres. De manière surprenante, les interdits n'apparaissent pas dans les *dina* de *fokonolona* c'est-à-dire dans les conventions collectives. Certains interdits sont plus contraignants que d'autres comme celui de ne pas travailler dans les rizières le mardi, même si le passage d'un cyclone nécessite des travaux d'urgence. Il est également interdit de retourner la boue des rizières tant que le riz est vert empêchant ainsi le sarclage à la houe rotative. Chaque individu est clairement conscient que, si la grêle sévit à la suite d'une transgression ouverte et délibérée, le fautif sera jugé et obligé d'indemniser les victimes (jusqu'à un zébu par exemple si la faute est grave) que l'expiation

de la transgression exige en sacrifice. Si les interdits sont respectés, alors Dieu et les ancêtres ne peuvent donner en retour qu'un monde « *parfait* » et des ressources abondantes. Il est clair qu'il est difficile de contrôler le respect des interdits lorsque la transgression relève de plusieurs domaines : interdits de territoire, de contact avec certains animaux, certains végétaux, interdits personnels qui relèvent des instructions d'un protecteur consulté ou de pratiques familiales héritées. Ces comportements et croyances culturels traduisent non seulement le souci de pallier les irrégularités du climat et du hasard mais aussi une dimension spirituelle du vécu des paysans, dimension dont l'impact sur l'agriculture est important. Comme le souligne Hervé Rakoto-Ramiarantsoa : « *La sensibilisation au gain de temps et de plants à repiquer apporté par la riziculture en ligne est vaine tant qu'une société accepte l'interdit de ne pas retourner la boue, par crainte de la grêle* » (Rakoto Ramiarantsoa, 1995 : 96).

Il semblerait que, selon les habitants d'Amboasary, les gardiens de charmes se font de plus en plus rares. La présence de la religion catholique a sans nul doute joué un rôle dans ce phénomène. Quoiqu'il en soit, certaines personnes « *n'y croient plus* », et traitent les gardiens de charmes de « *charlatans* », d'autres doutent de leur efficacité mais y ont recours car « *on ne sait jamais* ». La majorité des habitants continuent cependant à se protéger mais de manière individuelle et privée : en observant les interdits connus, en consultant les protecteurs en activité à l'extérieur du territoire, en proférant soi-même les incantations envers les nuages menaçants, etc. S'il y a de toute évidence, une brèche dans les croyances locales, en raison potentiellement de la percée du catholicisme et de la modernité, les représentations procèdent souvent d'une autre rationalité. En effet, selon les paysans, la cause des événements a toujours deux origines, une physique, provenant du monde visible, et une autre mystique, venant du monde invisible. L'exemple suivant illustre cette affirmation. Rado revient du dispensaire où il a consulté un médecin pour se faire soigner. Bien que ne possédant pas beaucoup de moyens, il a acheté les médicaments prescrits. Une fois guéri, il s'en ira consulter un *ombiasa* (« *guérisseur* ») pour connaître les vrais raisons de la maladie. Dans l'esprit de Rado, sa maladie a deux causes : l'une émane de son corps et réclame une guérison par les médicaments ; l'autre vient de « *choses* » de l'au-delà et comme il l'explique lui-même « *j'ai peut-être enfreint un interdit (fady) qui a fâché mes ancêtres ou alors je suis victime d'un sortilège (fanafody)* ». Lorsqu'il est victime d'un mal, le paysan croit que la source du problème provient du monde visible et une autre source du monde invisible. Cette croyance n'implique pas un aveuglement sur les causes des événements ni un fatalisme paralysant.

Victor nous donne quelques exemples : « *Nous savons que ce sont les ancêtres qui nous aident à faire pousser le riz, mais nous savons aussi que, si nous ne travaillons pas la terre, nous ne récolterons rien. La bénédiction des ancêtres est primordiale, mais sans engrais, le riz ne poussera pas bien. Un autre exemple est la naissance des enfants : seuls les ancêtres peuvent donner la fertilité aux femmes ; mais si elle ne s'unit pas avec un homme, il n'y aura pas d'enfants* ».

Les deux raisons (physique et mystique) se combinent simultanément et l'une ne va pas sans l'autre pour constituer le « *cours normal des choses* » (*lahatra*). L'action des ancêtres est déterminante mais le paysan n'oublie pas qu'il doit participer à ces actions car, « *les ancêtres ne protègent pas celui qui dort* ». En d'autres mots, les gens pensent que leurs actions, ou leur inactivité, ont toujours des répercussions imprévisibles dans le monde de l'au-delà. A cette croyance s'ajoute la conviction que leurs actions ne sont jamais suffisantes par elles-mêmes pour obtenir les résultats escomptés, et qu'il est nécessaire de leur apporter un surcroît d'efficacité que seuls les ancêtres sont capables de procurer. L'action du paysan ou le souhait de sa réalisation s'accompagnent donc de prières aux ancêtres afin d'obtenir d'eux les *saotra* (bénédictions) c'est-à-dire la garantie d'efficacité qu'ils sont seuls à pouvoir fournir à leurs descendants. Victor explique les raisons pour lesquelles il demande la bénédiction des ancêtres : « *Nous accomplissons des saotra, c'est-à-dire des actions de grâces aux ancêtres afin que la terre produise, que la grêle s'en aille tomber plus loin, que l'accouchement de ma femme se passe normalement. Nous demandons la bénédiction des ancêtres afin qu'ils nous protègent dans tous ce nous entreprenons* ».

Son épouse, Marie-Louise, nous donne un autre exemple : « *Si la terre est trop aride et que les cultures sont ravagées, on réalise les saotra (bénédictions) pour avoir la pluie* ». Le fait que les paysans s'en remettent aux ancêtres ne les empêche pas de travailler dur pour faire vivre leur famille. On prie les ancêtres, on les invoque dans les rêves, on leur apporte des fleurs ou des offrandes, on leur rend une visite au tombeau... la bénédiction des ancêtres est ainsi invoquée presque quotidiennement ou du moins lorsqu'une entreprise quelque peu importante est sur le point de se réaliser. Cela fait même dire à Paul Ottino que « *partout à Madagascar, le religieux est indissociable des activités instrumentales qu'il pénètre et entremêle de rituels* » (Ottino, 1998 : 231). S'ils brisent un tabou, ils s'attendent à recevoir les foudres de leurs ancêtres et à tomber malade par exemple ; s'ils entreprennent un voyage ou s'investissent dans un nouveau projet (construire une nouvelle maison par exemple), ils

informent les ancêtres afin d'obtenir leurs bénédictions ; lorsqu'ils dorment, ils peuvent rencontrer un ancêtre dans leur rêve qui leur demande à manger, ou se plaint que sa « maison » (la tombe) est sale et se demande pourquoi personne ne l'a nettoyée. Les tombes sont construites, les prières sont faites, les tabous respectés afin d'apaiser la quiétude des ancêtres et d'éviter qu'ils n'envahissent les songes et apportent le malheur. Pendant les périodes rudes, lorsque les difficultés s'accumulent, on prie les ancêtres et même si certains « *n'y comptent pas trop là-dessus* », on ne peut se permettre d'écarter toute force d'intervention complémentaire. Il existe d'ailleurs, dans le coin Nord-Est de la maison, un « *coin réservé aux ancêtres* » où on dépose les offrandes faites de riz et de viande ainsi qu'un petit verre de rhum pur. L'ancien de la maisonnée, le grand-père en général, appelle les membres de sa famille qui s'asseyent autour de lui selon un ordre prédéfini. On éteint les bougies et le *ray aman-dreny* (l'ancien de la maisonnée) prononcent les incantations pour invoquer les ancêtres à chaque fois que se trouvent menacés la vitalité des actions entreprises ou des événements importants de la vie : naissance, mort, résoudre la stérilité de la femme ainsi que la bénédiction à toute entreprise d'un de ses membres dans le domaine agricole mais pas seulement. À chaque fois qu'il y a un risque vital comme des voyages lointains hors du *tanindrazana*. Dans tous les cas, les bénédictions (*saotra*) sont nécessaires. Après les actions de grâce (*saotra*), on enlève le riz et la viande devenus froids ainsi que le rhum pour les distribuer à tous les membres présents. Respecter les *fomban-drazana* est un devoir pour l'ensemble de la communauté et le non-respect de ces traditions est perçu par les *ray aman-dreny* (anciens) comme une désobéissance à leurs égards. Ne pas les pratiquer peut entraîner aussi et surtout des *tsiny* (reproches) de la part des ancêtres.

Un autre exemple qui illustre le mieux cette relation entre les vivants et les ancêtres se produit lors des rites de fécondité. La pire des calamités pour les femmes, c'est de ne pas engendrer une descendance. La stérilité, toujours féminine peut conduire au divorce et à la répudiation de la femme car elle est considérée comme maudite ou sujette à des sorts maléfiques (*fanafody*). Il existe des rites à base de plantes et de massages qui s'accompagnent toujours de prières aux ancêtres pour en garantir l'efficacité. Les femmes profitent d'ailleurs toujours des rites ancestraux (*fomban-razana*) pour recueillir de l'*aina* vital et du *hasina* que possèdent les ancêtres et qui l'aideront à féconder. En effet, les ancêtres sont possesseurs de cette substance immatérielle, source de vie et de sacré et qui est transmis par les femmes. Cela va de l'ingurgitation de l'eau qui était placée dans une bouteille près des tombeaux aux luttes plus spectaculaires pour arracher les nattes et les linéuls qui enveloppaient les ancêtres lors des

famadihana. Il s'agit encore d'une transaction où chaque partie trouve son compte. Pour les ancêtres, il s'agit de perpétuer le flux vital et une descendance qui les honorera et pour les femmes, il s'agit d'assurer leur place dans la société.

Il est important de rappeler que cette relation entre vivants et les ancêtres est une transaction qui est basée sur la réciprocité. Les premiers suscitent la bénédiction des seconds pour obtenir un supplément d'efficacité dans leurs actions en échange d'offrandes dotées de saveur et chaleur (le riz, la viande, le rhum). Le culte des ancêtres se fait donc à travers la projection de la part des vivants qu'il existe une vie dans l'au-delà. Mais les ancêtres ont besoin des vivants pour ressusciter et pour « vivre ». Si les récoltes sont bonnes, elles parviennent non seulement à augmenter la ration alimentaire de ses membres, de faire face aux périodes de soudure mais aussi à organiser des *fomban-drazana* plus grandioses. En échange de leurs bénédictions, les vivants parviennent donc à injecter symboliquement de la vie à travers leurs offrandes c'est-à-dire de la viande (chair) et du riz (aliment « sacré ») à des morts qui par définition sont froids et secs. La capture de la saveur et la chaleur est ainsi significative de ce besoin de revitalisation. Ce besoin de revitalisation s'exprime très clairement dans l'abattage systématique des zébus à la mort d'un membre de la famille et à l'occasion de ses funérailles (premières et suivantes). Ne pas s'y astreindre équivaut à traîner toute sa vie le qualificatif honteux de parent indigne, incapable d'enterrer décemment ses morts. Un mort dont l'enterrement n'a pas été accompagné de tous les rituels nécessaires (*tsy vita fomba*) peut venir troubler les vivants car il regrette sa vie antérieure et n'accepte pas son nouveau statut. Pour marquer sa tristesse, le *lolo* sort de sa tombe et exerce des forces destructives et négatives sur les vivants.

Ces *fomban-drazana*, les rites ancestraux, sont donc les moments phares qui mettent en jeu les logiques culturelles qui les sous-tendent et où les dépendances réciproques entre les ancêtres et les descendants sont le plus clairement exprimées. On se rend compte ainsi que chacun a intérêt qu'elles soient maintenues. En effet, si les descendants ne remplissent pas leurs obligations (cérémonies, sacrifice, etc.), ils courent le risque de provoquer le courroux des ancêtres qui peuvent les blâmer voire les punir (*tsiny*). Si le bonheur des descendants dépend de la bonne volonté des ancêtres, il est également vrai que, à l'inverse, la revitalisation des ancêtres morts demeure subordonnée aux offrandes et aux rites que les vivants leurs accordent. Tant qu'ils servent et qu'ils protègent leurs descendants, les ancêtres morts auront de beaux jours devant eux, voire même l'accès à la vie éternelle.

On comprend mieux maintenant que la question de l'exclusion des esclaves n'était donc pas seulement économique. Ils étaient certes privés des moyens de production avec la terre principalement, mais dépourvus d'ancêtres, ils étaient surtout rejetés hors de la communauté humaine et ne pouvaient obtenir la bénédiction d'ancêtres qui leur auraient permis d'obtenir le complément d'efficacité si nécessaire à l'entreprise de toute action. On comprend également les raisons qui ont poussé cette catégorie de la population à s'investir dans le champ de l'ancestralité suite à la promulgation de l'abolition de l'esclavage par les Français à la fin du XIXe siècle. Voyant le risque d'être dépourvus de toute leur main-d'œuvre agricole, les *Andriana* n'ont pas eu d'autres choix que de céder voir de vendre une partie des terres ancestrales à leur anciens esclaves. Acquérant le droit à un patrimoine foncier et de fonder de nouveaux tombeaux, les descendants d'*Andevo* obtiennent une reconnaissance sociale même minime. Alors qu'ils y en étaient rejetés, les métayers font dorénavant partie de la société même s'ils sont en bas de l'échelle et que leur statut de citoyen à part entière n'est jamais assuré. Mais l'assurer est possible dès lors qu'ils peuvent honorer leurs ancêtres, capacité accordée suite à leur droit de construire des tombeaux. Lorsque j'ai demandé à Livason, descendant d'esclaves, de me parler de ses ancêtres, il est devenu embarrassé et un peu perplexe. Il m'en a cité quelques-uns en précisant que ses ancêtres avaient été faits prisonnier dans leur région d'origine, dans l'est de Madagascar. Son récit n'était pas clair et Mickael, mon traducteur a eu du mal à suivre toute la généalogie. Ce dernier m'a d'ailleurs dit en sortant de la maison : « *Livason ne connaît pas ses ancêtres, il les a inventés pour la plupart* ». Même si les impressions de Mickael ne valent que ce qu'elles valent, on peut soupçonner Livason (et les autres descendants d'esclaves) d'avoir bricolé une généalogie ancestrale pour justifier ses dépenses lors des cérémonies et ainsi obtenir la reconnaissance sociale. D'ailleurs, le contraste fut saisissant lorsque j'ai demandé au chef du village, Mr. Pierre, descendant d'*Andriana*, de m'énumérer son arbre généalogique. Sans sourciller et en nous arborant un grand sourire, notre interlocuteur nous énuméra tous ses aïeux avec une précision consternante jusqu'à la fondation du village. Son ancêtre serait d'ailleurs Ravololona qui gagna le jeu sur ses frères et sœurs (voir historique du peuplement d'Amboasary) obtint la région d'Iharanandriana et fonda le village d'Amboasary.

Mr. Pierre nous fait part également de sa volonté d'organiser un grand *famadihana* et, si les moyens le permettent, la construction d'un nouveau tombeau. La construction d'un tombeau est un événement important dans la vie d'un chef de ménage parce que le fait de pouvoir réunir sa famille dans l'au-delà procure beaucoup de prestige social et familial. Un dicton

malgache évoque bien l'importance de ce rassemblement « *Vivants, une seule maison ; morts, un seul tombeau* »¹¹⁵. Il s'agit d'un devoir pour un aîné d'une famille d'assurer la demeure éternelle de ses proches et de sa lignée. La décision de construire un tombeau familial est prise par l'ensemble de la famille lorsque l'on constate une extension importante de la famille et qu'il ne sera plus possible de se partager une même tombe ancestrale. Selon nos enquêtes, un peu moins de la moitié des pères de familles souhaite construire un nouveau tombeau et ceci pour deux raisons principales : la première renvoie, comme nous l'avons dit, à l'incapacité de certaines tombes construites par les ancêtres de contenir encore des descendants après plus de dix générations. Le système patriarcal permet à tous les hommes d'une lignée, ainsi que leurs épouses, de se faire enterrer dans le tombeau familial. La seconde raison se trouve chez les quelques pères de famille étrangers au village, qui désirent créer une nouvelle filiation.

Téléphore, 76 ans et chef d'un ménage de descendant *Andriana* de quatre personnes, éprouve la nécessité de construire une tombe : « *Les chefs de famille ont souvent comme objectif de construire une nouvelle tombe. On peut honorer le nom du père lorsqu'on a construit une tombe. Les chefs de famille seront tranquilles s'ils s'assurent que leurs ancêtres et leurs descendants seront à l'abri sous la tombe qu'ils ont fait construire. Quand la tombe est construite, les chefs de famille organisent le famadihana pour transférer les restes des parents dans la nouvelle tombe. Ce sera l'occasion pour réunir toutes les familles dispersées dans l'île. Ces festivités dureront plusieurs jours, entre quatre et cinq jours. Mais c'est surtout le moment pour montrer à toute la famille et à la communauté la réussite dans la vie ainsi que l'importance qu'on accorde à honorer ses ancêtres et à veiller sur ses descendants. Cela compte beaucoup aux yeux de la communauté. Les gens tiennent compte de cette étape, de cette réussite pour vous respecter. Les gens ont beaucoup de respect envers le chef de famille qui a construit une tombe car il a accompli une étape importante de son existence. Cela veut dire aussi que la famille entière est rehaussée*».

En d'autres termes, la réussite socio-économique d'une personne, de son vivant, se manifeste dans la construction de sa tombe. Haile note que « *l'estimation à la fois des vivants et des morts dépend beaucoup de la qualité des tombes, de leur solidité et de leur splendeur qui sont la mesure de l'honneur. L'homme qui ne peut pas se flatter d'avoir une tombe est un non-être dans la société, il ne mérite aucune considération* » (Haile J.H., 1892 : 405-406). La présence

¹¹⁵ « *velona iray trano, maty iray fasana* ».

des motifs décoratifs sculptés dans la pierre de la porte du tombeau montre toute « *la richesse visible* » ou « *haren-kita fasana* », qui mérite toutes les considérations.

Justin Rakotondrasoa, 55 ans et descendant d'*Hova*, évoque la raison de la construction de sa tombe : « *Mes parents sont venus vivre ici et c'est ici que nous choisirons de nous faire enterrer, ce qui était d'ailleurs les dernières volontés de mon père. À sa mort, nous étions obligés de l'enterrer dans notre tombeau familial dans l'ancien tanindrazana. Mais lorsque j'aurai pu construire la nouvelle tombe familiale, nous transférerons mes parents ici. Mais, mes frères et moi devons encore accumuler beaucoup d'argent. Mes sœurs peuvent participer financièrement car en cas de problèmes conjugaux, elles seront enterrées dans la tombe familiale. La tombe sera construite ici à Amboasary ou aux alentours, car tous nos biens s'y trouvent, les maisons, les rizières et les champs de culture* ».

Les anthropologues ont mis en évidence que le tombeau, la filiation et les ancêtres jouent un rôle triangulaire (Andrianjafitrimo, 2003 : 101). Ainsi, Bloch affirme que « *Burial in tomb is the ultimate criterion of membership* », mais aussi « *a man's home is more where he will be buried than where he lives* » (Bloch, 1971 : 45). Selon Bloch, les trois termes s'articulent de manière cohérente pour composer l'identité de l'individu. Pour ces raisons, construire un tombeau est aussi important, voire plus important que de construire une maison. Honorer les ancêtres et/ou être le fondateur d'un nouveau tombeau familial donne un sens à l'existence et une raison d'être. C'est, avant tout, une question de prestige personnel qui aura des retombées sur le prestige de la famille. Il y a un honneur spécifique dans le fait d'être fondateur d'une nouvelle tombe : « *un chef de famille qui s'est rendu célèbre ne peut pas entrer dans une tombe où il ne présiderait pas* »¹¹⁶ conclut Justin. Mais une autre raison fondamentale qui pousse Justin à construire une tombe est qu'il n'est pas à *tompon-tany* et en tant que tel, toute sa famille sera toujours considérée comme un étranger. La construction d'un tombeau et la capacité de pouvoir les honorer sur place démontrera au reste de la communauté qu'elle a des ancêtres et qu'elle a droit à de la reconnaissance sociale.

Ce cas de figure est similaire à celui des descendants d'*Andevo*. Paul, 58 ans, descendant d'*Andevo*, nous explique les raisons pour lesquelles il s'est lancé dans la construction d'un

¹¹⁶ Au XVIII^e siècle, le prestige que confère la construction d'une tombe se traduit par la capacité à rassembler l'aide des hommes, de la famille et des voisins avec qui ils ont entretenu des rapports de réciprocité. La présence d'hommes assujettis, de clients et de dépendants de toutes sortes amplifie le prestige. À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, la majeure partie de la construction est effectuée par les esclaves sans toutefois ternir le prestige.

tombeau il y a quelques années : « *ma famille a toujours résidé à Amboasary et travaillé dans les champs pour les Andriana. On n'avait pourtant pas de tombeau familial et mes ancêtres sont tous enterrés dans le cimetière de l'église du village un peu plus loin. Maintenant il faut que j'organise un famadihana pour déplacer leurs corps ici. Mais je n'ai plus d'argent pour l'instant* ». Lorsque nous lui demandons comment a-t-il fait pour financer la construction d'un tel tombeau, Paul nous répond, non sans mal, qu'il a emprunté de l'argent à des usuriers et qu'il a revendu une partie de ses biens fonciers et mobiliers durement acquis. « *Mais le plus important est que le jour où je ferai le famadihana, tout le monde saura que mes ancêtres m'aideront à accomplir ce que j'entreprends. A ce moment-là, Amboasary sera réellement mon tanindrazana* ».

Les raisons pour lesquelles les habitants d'Amboasary se lancent dans de telles dépenses pour honorer leurs ancêtres sont de plus en plus évidentes et se différencient selon la position sur l'échelle sociale. Pour les *Andriana* et d'une certaine manière pour les *Hova*, il s'agit d'assurer la catégorie des ayant-droit à la propriété des terres de leur *tanin-drazana* et d'honorer les ancêtres *tompon-tany* pour qu'ils reçoivent les bénédictions nécessaires pour continuer à prospérer. Ces *fomban-drazana* sont les points culminants dans les transactions de réciprocité entre les vivants et les morts. Pour les descendants d'*Andevo*, la construction d'un tombeau et l'organisation de *famadihana* ont pour objectif d'avoir accès justement à ses transactions et ainsi obtenir une reconnaissance sociale. Petit à petit, on commence à soupçonner une relation triangulaire entre le domaine économique, la structure sociale et la sphère symbolique. L'analyse de l'organisation de *famadihana* (« *cérémonie du retournement des morts* ») par trois familles va nous aider à approfondir la question et peut-être à démontrer l'existence d'une économie symbolique.

6.2. Le famadihana à Amboasary

Si les raisons pour lesquelles les paysans d'Amboasary s'engagent à organiser le *famadihana* sont claires, il reste à savoir comment ils y parviennent. Il s'agit ici de situer la cérémonie du *famadihana* par rapport aux différents aspects de la vie sociale d'Amboasary tant au point de vue sociologique que symbolique et économique. Cette analyse nous montrera que le *famadihana* illustre parfaitement l'interdépendance entre les logiques culturelle, sociale et économique.

Ce rituel et ces manifestations socio-culturelles engendrent des activités marchandes et non marchandes qui animent la vie du village pendant plusieurs mois. Les *famadihana*, comme nous l'avons dit, sont célébrés en hiver (*ririnina*) juste après la période des récoltes, lorsque la nourriture en général et le riz en particulier sont abondants. Mais si les dépenses qu'elles engendrent sont importantes pour les budgets des familles et peuvent sembler anti-économiques, il n'en demeure pas moins qu'elles dynamisent tout un secteur de production et de services pendant une bonne partie de l'année.

Pendant les deux ou trois jours que durent la cérémonie, les différentes familles organisatrices (« *zanadrazana* » ou les enfants des ancêtres c'est-à-dire les descendants des personnes exhumées lors du *famadihana*) doivent se charger des repas des invités dont le nombre varie selon le prestige et les moyens. Nous avons comparé l'organisation d'un *famadihana* d'une famille descendant d'*Andevo* à budget en déficit (juillet 2006), d'une famille de descendant d'*Hova* à budget en équilibre (juillet 2007) et d'une famille de descendant d'*Andriana* à budget excédentaire (septembre 2006). La première famille, celle de Livason invita 140 personnes, la seconde, celle de José près de 230 alors qu'il y avait plus de 500 personnes lors de la cérémonie de la famille de Raymond à budget excédentaire¹¹⁷. En dehors de la famille, les voisins, les membres de la communauté ainsi que les connaissances des villages sont invités. A peu de différences près, les trois cérémonies ont suivi le même schéma. Les enfants des ancêtres sous la direction de l'aîné avertissent les représentants des différentes lignées (*teraky*) du *fianakaviam-be* (famille élargie) de leur intention d'organiser un *famadihana*. L'accord quant à l'ouverture du tombeau doit être collectif et unanime. Les représentants des lignées réunis évaluent le nombre d'invités et le montant des dépenses ainsi que leur répartition selon les groupes d'organiseurs (*tompon-draharaha*). Ensuite, un astrologue est consulté pour déterminer une date favorable. Les mois qui suivent sont employés à collecter les contributions financières ou matérielles, à acheter le ou les zébus à sacrifier et à réunir les quantités d'alcool nécessaires. La veille de la cérémonie, les organisateurs accompagnés d'un astrologue se rendent au tombeau selon un parcours prédéfini afin d'invoquer les « *ancêtres à retourner* » (*razana avadika*) pour que leurs restes soient, le lendemain, réenveloppés dans de nouveaux linceuls.

¹¹⁷ Il s'agit de l'estimation des chefs de ménage organisateurs et nous n'avons pas pu compter toutes les personnes présentes pour s'assurer de leur véracité.

Le jour de la cérémonie, lorsque les derniers parents non-résidents et invités sont arrivés, on procède à un rite de purification des descendants des ancêtres (*zana-drazana*) concernés avant de sacrifier un ou plusieurs zébus qu'on partagera avec l'assistance. A la mi-journée, on sert le repas festif (*varibemenaka*)- fait de riz et d'un bouillon de viande de bœuf- à l'ensemble de l'assemblée présente. Vers 14h le cortège, conduit par l'astrologue et les descendants organisateurs, se dirige vers le tombeau au rythme des *hira gasy* joués par les musiciens loués à cette occasion. Les trompettes, accordéons et autres tambours doivent, après les discours cérémoniels (*kabary*), rendre hommage aux ancêtres tout en divertissant les vivants en les faisant danser dès l'ouverture du tombeau. La porte du tombeau ouverte, les descendants empruntent les quelques marches qui donnent accès à la pièce funéraire où ils pénètrent afin d'identifier les ancêtres à sortir. S'il y a plusieurs corps à réenvelopper, ils sont sortis du tombeau selon un ordre qui va de l'aîné au cadet. Dehors, ils restent pendant quelques heures, le temps d'exposer leurs ossements sur une natte neuve, en prenant bien soin d'en rassembler les huit os fondamentaux, puis à les envelopper dans de nouveaux linceuls, un *lambamena*¹¹⁸ en soie. Ne craignant pas de toucher, de manipuler les restes de leurs ancêtres et de les garder un temps sur leurs genoux, les « *zana-drazana* » marquent leur communion avec leurs ancêtres en faisant exactement sept fois le tour du tombeau en dansant et en portant sur leurs épaules les corps des défunts récemment exhumés. Après ces rites, les corps sont remis à leur place dans le tombeau familial et les « *zana-drazana* » demandent à leurs ancêtres joie et prospérité. Les corps sont placés sur l'un des trois niveaux de dalles ou lits funéraires où sont déposés les cadavres des autres ancêtres. Les restes « *secs* » (*faty maina*), c'est-à-dire la dépouille d'ancêtre réduite à l'état de squelette ou en poudre sont déposés sur les dalles les plus élevées contrairement aux « *cadavres mouillés* » (*faty lena*) des morts récents non encore débarrassés de leur chair qui sont eux déposés à même le sol du tombeau. Lors d'une prochaine ouverture du tombeau, les cadavres « *mouillés* » seront déplacés sur une dalle appropriée. Au fur et à mesure que les restes secs se réduisent en poussière, ils sont, exception faite des *razambe* (*grands ancêtres*), réunis dans des linceuls et remontés d'un niveau supérieur afin de faire de la place pour des nouveaux-venus. À l'extérieur, les descendantes des ancêtres en mal d'enfants se disputent des lambeaux d'anciens linceuls et nattes qui ont été en contact avec les corps. Placés sous leur lit, ils ont la réputation de favoriser la fertilité. Une fois le rituel de fermeture fini, l'assistance retourne au village où elle partagera le repas

¹¹⁸ Les *lambamena* sont des linceuls faits en soie sauvage très résistants au séjour en terre. Leur coût est assez élevé et parfois certains ménages s'endettent pour les acquérir. Un des cas qui font prospérer les usuriers. Le nombre des *lamba* à envelopper les morts varie selon la position sociale de la famille et la personne décédée.

du soir avant de continuer les festivités pour accompagner les descendants lors d'une veillée mortuaire.

Si le déroulement des trois cérémonies funéraires fut assez semblable, c'est dans l'ampleur et le nombre d'invités que les différences furent flagrantes. Chaque famille dépensa beaucoup d'argent pour organiser leur *famadihana* et même parfois au-delà de leurs moyens.

Tableau n°9 : Dépenses collectives d'un *Famadihana* selon le budget des familles.

	Famille à budget en déficit	Famille à budget en équilibre	Famille à budget excédentaire
Achat de linceuls	20.000	50.000	100.000
Joueurs de <i>Hira Gasy</i>	40.000	50.000	80.000
Joueurs de musique	15.000	20.000	30.000
Riz	80.000 (100KG)	80.000 (200kg)	(500KG)
Zébus	250.000 (1 zébu)	250.000 (1 zébu)	500.000 (2 zébus sur 5 achetés)
Boissons	45.000	85.000	150.000
TOTAL	450.000	535.000	860.000

Outre ces dépenses, il y a lieu d'ajouter les vêtements neufs que les parents portent pendant la cérémonie. En effet, durant la cérémonie, les « *zana-drazana* » devront uniformément porter un costume différent de celui des invités pour se distinguer. Le nombre de linceuls dépend du nombre d'inhumations auquel on va procéder. En dehors des ancêtres spécifiques à inhumer, il faut encore réenvelopper les ancêtres fondateurs (*razambe*). Les groupes de *Hira Gasy*, groupes de musique traditionnelle, sont recrutés pour réciter des discours (*kabary*), pour accompagner le cortège, animer la soirée et faire danser les descendants de l'ancêtre lors de la nuit de l'exhumation. Il est coutume de féliciter ces musiciens en leur offrant le *tsipikely* (un petit pourboire). Les festivités ne seraient pas ce qu'elles sont sans les boissons alcoolisées qui sont toujours présentes pour accompagner les parts de viande cuite provenant des zébus sacrifiés aux ancêtres et servies à leurs descendants et aux assistants. Les apports des organisateurs sont également complétés par des contributions (*adidy*) matérielles en fonction de leur capacité mais qui seront comptabilisées dans un cahier. La pratique du *famangiana*, c'est-à-dire l'aide sous forme de troc ou de prêt financier, avec ou sans compensation de la part de famille plus éloignée, s'ajoute au panier des contributions qui souvent se composent

de produits fongibles telles que du riz, de l'alcool ou toute sorte de nourriture. En échange d'un morceau de zébu qu'ils rapporteront chez eux (*famahanana*), les invités offrent, à leur tour, le *sao-drazana*, une participation symbolique en argent de la part de chaque famille, enregistrée dans un cahier qui sera bien conservé afin de noter la présence des invités ainsi que le montant de leur participation financière. Cette attention particulière permettra à l'avenir de répondre par un montant équivalent ou un peu supérieur à la famille organisatrice de *famadihana* d'un des villages invités. C'est ce qu'on appelle « *aterokalao* » qui signifie tout simplement « *ce qu'on apporte, on peut le reprendre* ».

6.3. *L'organisation du famadihana et position dans la structure sociale : une comparaison de trois familles*

Dans un chapitre précédent, nous avons évalué les différents budgets en fonction des catégories de revenus. La famille à budget en déficit avait une perte de 9500 Ariary en moyenne par mois alors que celle en excédent pouvait épargner environ 30.000 Ariary par mois. Pour cette dernière catégorie de famille, on peut supposer que l'organisation d'une cérémonie traditionnelle ne pose pas de problème puisqu'il leur faut épargner environ un semestre pour pouvoir honorer leur obligation sociale. La situation est beaucoup plus complexe pour les familles à budget en équilibre et encore davantage pour celles qui ont un solde négatif. Pour ces catégories de revenus, les frais engendrés par ces cérémonies sont énormes compte tenu de la faiblesse de leur revenu et du nombre impressionnant de gens invités pendant les festivités. Dans le chapitre précédent, nous avons vu le coût de la cérémonie pour les différentes lignées organisatrices mais il reste à savoir quelles sont les différentes stratégies utilisées pour y faire face et ainsi honorer leurs obligations sociales et ancestrales (*adidy*) ? Les organisateurs ne pouvant assumer seuls la totalité des frais (achat des zébus, du riz, de l'alcool, etc.) le financement du *famadihana* est assuré par différents moyens. Quelle que soit sa catégorie de budget, un chef de ménage doit déployer des stratégies pour mobiliser les parents, cousins proches et éloignés pour l'aider à organiser un *famadihana*. De cette manière, il peut espérer voir son autorité renforcée sur les membres de son groupe et en même temps acquérir du prestige et une grande renommée à travers sa générosité.

6.3.1. Le *famadihana* de la famille descendant d'*Andevo*

La famille de Livason, hésitant devant les coûts impliqués par le *famadihana*, qu'elle sait pourtant ne pas pouvoir éviter, l'avait repoussé d'année en année. Elle s'est finalement résolue après que plusieurs indices, interprétés comme autant de signes de mécontentement des ancêtres et confirmés par un spécialiste (*ombiasy*), les aient rappelés à leurs devoirs. Livason a donc réuni cinq membres de sa famille (frères et cousins) pour répartir les dépenses. La participation financière (*adidy*) de chaque groupe familial s'élevait donc à 90.000 Ariary.

Lors de cette cérémonie, il a été consommé 100kg de riz dont la moitié a été ponctionnée dans les réserves familiales de la dernière récolte. Livason possède 7 ares de riziculture et une quinzaine d'ares de champs sur les *tanety*. Tous les membres de la famille de Livason qui ont contribué aux dépenses (*adidy*) ont pu rassembler la moitié du riz nécessaire. Le solde (50 kg) a donc dû être acheté pour un total de 40.000 Ariary. Précisons, qu'il ne faut pas oublier que la quantité ponctionnée dans la réserve devra être rachetée pendant la période de soudure, période pendant laquelle la hausse des prix est importante. Nous avons donc valorisé les 100kg consommés à 800 Ariary, prix moyen des deux périodes. Ne possédant pas d'élevage de zébus, la famille a dû acheter la bête. C'est le coût le plus important puisque ce poste s'élève à 250.000 Ariary. Livason nous a affirmé avoir réuni la moitié de la somme en travaillant en tant que salarié agricole dans d'autres productions. Pour cela, il a épargné pendant plus d'une année puisqu'il devait faire encore face, par ailleurs, aux dépenses courantes du ménage. L'autre moitié a été obtenue en vendant quelques matériaux agricoles si durement acquis. Il nous avoua cependant : « *que cela ne valait pas vraiment la peine, car j'en ai pas tiré un bon prix et maintenant, je dois en racheter des nouveaux* ». Le reste de l'argent, il a pu l'acquérir en vendant un lopin de terre sur les *tanety* que son voisin lorgnait depuis un certain temps : « *J'ai finalement cédé car le jour-j approchait et il me manquait encore 40.000 Ariary. Il (le voisin) le savait et n'arrêtait pas de me proposer de m'aider en m'achetant les terres. J'en ai pas tiré le prix que je voulais, mais je n'avais pas le choix* ». Au final, même si Livason s'est appauvri, il était fier d'avoir accompli ses devoirs ancestraux car maintenant « *tout le monde me traitera différemment* ». Pour les descendants d'*Andevo*, la reconnaissance sociale est souvent chère payée.

6.3.2. Le *famadihana* de la famille descendant d'*Hova*

La famille de José avait décidé d'organiser un *famadihana* pour rapatrier un grand oncle décédé il y a quelques années dans la capitale. Sept ménages se sont réunis pour diviser les dépenses et la contribution (*adidy*) de chacun s'élevant au final à 76.500 Ariary. Il était prévu 200 kg de riz pour les 230 personnes invitées à l'occasion. La moitié a été prélevée sur leur propre réserve. Mais s'agissant de surplus selon José, chaque famille ne pourra pas compter dessus pour l'apport financier de leurs ventes. Le cousin de José a fourni un zébu et l'autre a été acheté par les autres familles. Le partage équitable des frais est plus théorique que réel, puisqu'en réalité, les membres de la famille les plus fortunés prennent en charge la plus grande partie des dépenses, et il y a donc un effet de redistribution important. La richesse dans le monde rural n'est pas uniquement financière et ceux possédant des zébus ou des réserves de riz sont encouragés à les offrir afin d'alléger les dépenses ou à s'acquitter de leurs obligations (*adidy*). Ils rechignent rarement à le faire car ils sont convaincus que les ancêtres ne manqueront pas de leur prouver leur reconnaissance.

Les cérémonies du *famadihana* se déroulent tous les cinq ou sept ans. Chacun est prévenu un an ou deux ans à l'avance lorsque le programme est fixé. José a ainsi épargné depuis le jour où sa famille et lui ont décidé d'organiser l'évènement. Certains épargnent pendant des années alors que d'autres quelques mois seulement avant le début des festivités. Selon José, « *Les gens arrivent à épargner quand il s'agit de faire un famadihana ou de construire une tombe. Généralement, les gens ne disent pas toute la vérité lorsqu'ils prétendent n'avoir pas d'épargne. Elle n'est jamais nulle et chacun se débrouille pour obtenir ce qu'il doit car c'est un devoir (adidy) envers les apparentés (mpihavana) et ses ancêtres (razana). Personne ne veut fâcher les ancêtres car ils tremblent devant les conséquences qui pourraient résulter ainsi que les blâmes (tsiny) de ces derniers* ». S'il est évident que le hiatus entre ce que les personnes déclarent lors de l'enquête et la réalité est plus ou moins important selon les familles, il n'en demeure pas moins que toutes les dépenses financières (le paiement des musiciens, les zébus et la nourriture pour nourrir les invités pendant trois jours, les linceuls, les nouveaux habits, etc.) ne peuvent être réalisées uniquement grâce à l'épargne des participants surtout pour les catégories pauvres. José déclare avoir pu récolter environ la moitié (35.000 Ariary) grâce à la vente des légumes sur le marché. Les femmes et les jeunes filles des familles ont également été mises à contribution et ont rassemblé la plus grande partie de la somme exigée par chaque famille. Elles se sont ainsi converties pendant plusieurs

mois en tisseuse pour confectionner des linceuls, *mpanenona lambamena* et à tresser des nattes *mpandrary tsihy*, savoir-faire qu'elles héritent de leurs mères et qui se transmet de génération en génération. Ces articles forts demandés, qui servent pour le *famadihana* et les décès, procurent des revenus non- négligeable pour celles qui les confectionnent.

Marie-Ange, 23 ans, l'épouse de José explique l'importance des activités artisanales : « *Nous avons une échoppe au bord de la nationale où je vends mes produits artisanaux. Nous vendons toute l'année mais les ventes sont plus importantes pendant la saison touristique et lorsqu'il y a des fomban-drazana comme un famadihana. La vente est alors locale. Ces ventes sont importantes car les revenus tirés de l'agriculture et de l'élevage ne sont pas suffisants. En réalité, en termes de revenu, l'artisanat est notre activité principale* ». Pour le ménage de José qui ne possède que peu de terres (cinq ares), un zébu et quelques volailles, la saison des *famadihana* est synonyme de longues heures de production. Elle est d'autant plus importante qu'il faut amasser le plus de bénéfices pour pouvoir vivre dans les mois plus difficiles (période de soudure).

6.3.3. Le *famadihana* de la famille descendant d'Andriana

Quant au *famadihana* des descendants d'Andriana, il fut le plus spectaculaire en regard des personnes invitées : 500 selon Raymond, même si cela semble un peu exagéré. La nourriture abondait sur les tables, la THB (*Three Horse Beer*, bière locale) et le rhum coulaient à flots. Le dernier *famadihana* organisé par cette famille remontait à neuf ans. En plus des explications classiques sur le besoin de revitalisation des ancêtres, Raymond ajouta qu'« *il est temps de réunir les différentes familles du clan car depuis lors, on ne s'était plus retrouvé et il y avait des questions foncières à régler* ». Raymond, 61 ans, en tant qu'aîné vivant du clan avait réuni six familles. Chacune d'elle contribua pour environ 143.000 Ariary. Raymond sacrifia un de ses zébus et son frère et son cousin également. Cinq cent mille Ariary furent nécessaire pour acheter les deux autres. Il en va de même pour les cinq cents kilos de riz qui proviennent tous des réserves de chaque famille. En dehors de l'épargne, Raymond s'est procuré le montant complémentaire grâce à la spéculation bovine. José possède quatre zébus. La conversion des bœufs de trait âgés en bêtes d'embouche¹¹⁹ est un mode de spéculation fréquent mais qui traduit également, selon Raymond, une activité très prenante pour le paysan qui souvent « *n'a pas le temps d'aller à l'église le dimanche* ». En effet, il s'agit de récolter

¹¹⁹ Il s'agit d'engraisser un animal, en l'occurrence, un bœuf, pour le revendre plus cher.

du fourrage, d'abreuver et de préparer les « *menus* ». Sept mois de stabulation¹²⁰ permanente d'un bœuf de fosse donnent cinq tonnes de fumier contre une tonne pour une vache au piquet (IEMVT/SEDES, 1969). L'intérêt est également manifeste lorsque l'on connaît la place du fumier dans le système de production. « *Un bœuf de fosse mobilise une personne car l'embouche demande du temps* » et Raymond nous avoua qu'il y employait ses fils à tour de rôle. L'IEMVT (Institut d'Elevage et de Médecine Tropicaux) a estimé le temps moyen passé pour les soins d'une bête en stabulation permanente : 3 heures par jour en saison des pluies et 6 heures en saison sèche. Raymond a pratiqué l'embouche environ sept à huit mois, ce qui lui a permis de tirer un bénéfice minimal de 50.000 Ariary pour une bête et dix charretées de fumier. Il a débuté cette activité en novembre avec l'installation de la « *mère-pluie* », l'abondance du fourrage et des plantes qui poussent régulièrement constituant des conditions favorables pour alimenter la bête. En raison des précipitations de plus en plus régulières, Raymond apporta « *du fourrage sur la litière tous les deux-trois jours, afin que la bête bénéficie d'un lieu sec qui la mette à l'aise* ». Dès le début, la production de fumier est ainsi amorcée. Septembre marque la fin de l'embouche car la chaleur du mois optimise l'état d'engraissement de l'animal ; en outre, à partir de juillet, la sécheresse fait qu'elle dispose d'une litière bien sèche qui ne la dégoûte pas et elle en gagne en calme et donc en poids. À ce moment-là, Raymond cessa l'embouche et vendit l'animal afin d'acquiescer des liquidités nécessaires pour honorer ses obligations sociales. Malgré la périodicité annuelle de la maladie de Teschen, Raymond m'expliqua que lors des derniers *famadihana*, il s'efforçait d'engraisser des porcs car cette activité est fortement rémunératrice. Dans tous les cas, les débouchés sont assurés car les cérémonies *famadihana* et les *fomban-drazana* ne se conçoivent pas sans repas comportant de la viande bien grasse.

6.4. Les fonctions sociales du *famadihana* : redistribution et distinction

Les importantes dépenses engendrées par les familles organisatrices de *famadihana* dynamisent tous les secteurs de l'économie rurale (agriculture, élevage et *vadin'asa*) puisque les *fomban-drazana* qui jalonnent le cycle de la vie et de la mort ont lieu toute l'année, années après années. L'achat des produits (alimentaires, vestimentaires, etc.) essentiels à la bonne marche de la cérémonie s'effectue presque exclusivement sur le marché local, au bénéfice des producteurs locaux. Les habitants des villages environnants font de bonnes affaires lors de

¹²⁰ La stabulation est un enclos dans lequel l'animal peut se déplacer sans être attaché.

cette période et chacun tente d'y trouver son compte : les éleveurs de zébus ou de porcs engraisent au maximum les bêtes pour qu'ils puissent en tirer d'importants bénéfices à la vente et les fabricants de *toaka gasy*, (rhum artisanal) aussi augmentent leur production au grand dam des autorités. Aussi longtemps que les *fomban-drazana* tels que le *famadihana* et la construction de tombeau (*fasana*) continuent d'être pratiqués, les activités économiques et sociales qui y sont liées en milieu rural, subsisteront aussi. La construction des tombeaux, qui est devenue un métier à part entière à partir du XIX^e siècle, fait vivre les maçons pendant la saison sèche mais également un certain nombre d'hommes et de femmes pour une période s'étendant de trois à six mois. Tandis que les hommes s'entraident mutuellement à casser et à tailler les pierres pour en faire des moellons, les femmes les transportent depuis la carrière jusqu'au chantier. La période de leur construction dépend donc de la distance, du nombre d'ouvriers ainsi que de la disponibilité d'argent des familles qui font construire la tombe.

L'impact économique de ces pratiques religieuses et symboliques n'est donc pas uniquement micro-local mais plutôt micro-régional. Ce développement des activités est important pour de nombreux ménages d'Amboasary mais également des *fokontany* voisins car elle permet une intégration au circuit monétaire. La circulation de l'argent entre les différents villages qui assistent au *famadihana* stimule le marché local et micro-régional de manière régulière. Par ailleurs, il faut également mentionner que cette circulation monétaire s'accroît avec les transferts villes-campagnes car les gens de la ville préfèrent se procurer à la campagne les produits nécessaires aux cérémonies en raison de leur faible coût.

Si l'impact est économique, il est aussi social. En effet, de nombreux invités proviennent de villages voisins et les cérémonies sont aussi des occasions pour développer le marché matrimonial. Les trois jours de festivité, au cours desquels se déroule le *famadihana*, sont des moments intenses de cohésion sociale et familiale, propices à d'éventuelles réconciliations et même d'alliance. Comme toute autre festivité qui anime le terroir, le *famadihana* est une occasion pour les jeunes de différents villages de se rencontrer et de trouver dans leur *foko* un conjoint éventuel. Mais c'est peut-être surtout l'occasion pour les membres de la famille qui vivent dans d'autres provinces ou dans d'autres pays de revenir au village pour apporter leur contribution et obtenir la bénédiction des ancêtres. Les familles qui ne se sont pas réunies pendant des années se retrouvent à nouveau et font connaissance des nouveaux membres. Lala, une descendante *Hova* de 37 ans déclare à ce propos : « *Le famadihana est l'occasion pour les membres de la famille de se réunir. Mon frère qui vit dans la province de Tuléar*

revient lors du famadihana. On ne se voit presque jamais sauf lorsqu'on célèbre des fombandrazana. Il remplit ses devoirs (adidy) et même si c'est loin, il viendra. Lorsqu'ici, au village on décide d'organiser un famadihana, je prévient mon frère ainsi que les cousins qui vivent à Antananarivo. A chaque fois, c'est aussi l'occasion pour faire la rencontre des nouveaux membres de la famille. Des enfants ou des conjoints. C'est important également pour ceux qui ne vivent pas sur le tanindrazana de venir sur ce lieu sacré pour la famille ».

Ces festivités culturelles sont l'occasion de renouer et de revitaliser le *fihavanana* (liens familiaux et sociaux) entre les familles vivant à l'extérieur et celles se trouvant au village, de faire connaissance avec la situation et les problèmes du *tanindrazana*. Comme le déclarait Pacaud à ce sujet : « Plus la tendance à la division, la rivalité agressive latente est forte ou exacerbée, plus le désir d'union indéfectible et l'idéal de solidarité familiale doit être renforcée...et c'est le rituel d'exhumation qui remplira l'office d'unité » (Pacaud, 1998 : 462-463). Le *famadihana* a donc pour objectif de récupérer l'union et la solidarité familiale étendue en exerçant un contrôle sur ses membres et en organisant des festivités rituelles lorsque « les ancêtres ont froid ». Belle métaphore pour exprimer que les liens se distendent dans le groupe appelant ainsi tous les membres à les réchauffer. Pierre, chef du village, descendant d'Andriana, raconte à ce propos : « Une nuit j'ai fait un rêve et mes ancêtres m'ont dit qu'ils avaient froid. Ils voulaient que nous changions leurs lindeuls. Alors j'ai compris qu'ils voulaient que nous organisions un famadihana. Je l'ai signalé à mes frères et à mes cousins et on a commencé par choisir une date et appeler les apparentés ».

Comme le suggère Nirina, une descendante Andevo de 45 ans dans un entretien, l'appartenance au groupe et à un terroir qui fût travaillé par les ancêtres est ainsi source de l'identité de l'individu¹²¹. Elle déclare : « Les gens viennent de loin pour participer à un famadihana. Ils ne sont plus venus depuis longtemps sur la terre des ancêtres et ils savent qu'ils en ont besoin. Certains empruntent beaucoup d'argent pour organiser les festivités ou pour faire un long trajet. Tous les membres de la famille contribuent financièrement. Même si ce n'est pas beaucoup, ils vont donner quelque chose. Soit on donne de l'argent, soit on

¹²¹ Comme le fait remarquer Raison-Jourde, cette stratégie identitaire varie selon les groupes statutaires. Ainsi, les Andriana (nobles) se mettent à refuser dans leur grande majorité à pratiquer le *famadihana* contrairement aux descendants d'esclaves qui y célèbrent une filiation niée au cours de l'histoire. Si les raisons économiques et religieuses (exclusivité de la religion chrétienne) ne sont pas à exclure, une recherche de distinction de la part des Andriana par rapport à des esclaves qui en ont adopté la pratique nous semble à mieux d'expliquer cette évolution.

Cf. RAISON-JOURDE F. dans RAKOTOMALALA M., & al.,(2001), *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan. p.429.

donne une volaille ou du riz. L'important, c'est de montrer qu'on fait partie de la famille et qu'on veut honorer nos ancêtres. Ainsi on peut dire « nous sommes tous les descendants d'untel, notre ancêtre commun ». C'est pourquoi les Malgaches ne sont jamais seuls ». L'individu est jugé par sa participation aux événements familiaux et collectifs, donc par sa volonté d'intégration à l'*aina* ancestral. Si un membre de la famille ne participe pas au *fomba* (naissance, circoncision, construction d'un tombeau ou *famadihana*, etc.) sans motif valable, il abîme le *fihavanana* et donc la solidarité. L'important est donc d'exprimer son appartenance au groupe et de pouvoir ranimer des liens et relations qui se distendent avec le temps et avec la distance spatiale. Le *famadihana*, comme d'ailleurs les rituels d'ancestralités, en rassemblant une parenté étendue parmi les vivants et les morts a pour fonction voulue ou inconsciente l'intégration sociale. Les rituels ancestraux, *fomban-drazana*, sont ainsi, de manière générale, le seul moyen pour les paysans de maintenir les formes de sociabilité dépassant le cercle de la parenté et de la communauté villageoise.

En dehors des cérémonies, les hommes restés au village racontent aux frères et cousins qui n'y vivent plus les événements importants qui ont eu lieu durant leur absence. Ils visitent ensemble les rizières pour discuter de la production et sont fiers de montrer leur élevage. Les femmes, quant à elles, se réunissent pour la préparation des repas et en profitent pour discuter des enfants et des problèmes familiaux. Si l'atmosphère est décontractée et joyeuse, il n'en demeure pas moins que les familles abordent aussi des sujets sérieux et profitent de la présence de tous leurs membres pour régler les problèmes tels que la répartition de l'héritage de biens fonciers ou immobiliers laissés par des ancêtres et qui n'ont pas encore été distribués. D'autres profitent pour discuter des grands projets familiaux à venir comme la réhabilitation des maisons ou des tombeaux ancestraux.

Eliane, 25 ans, fait partie d'une famille de six enfants. La prochaine cérémonie mortuaire sera, selon elle, très attendue car la question de l'héritage de ses parents sera au cœur des discussions. *« Depuis la mort de mes parents et de mes derniers grands-parents, nous n'avons pas encore réglé la question de l'héritage. Pourtant, on exploite déjà les terres de cultures. Il faut encore les distribuer aux ayant-droits. La question est complexe car il y a des héritiers qui ne vivent pas au village. Notre famadihana est prévu pour le mois d'octobre et tout le monde devra être présent ».*

À la fin du *famadihana*, tous les problèmes sociaux et matériels doivent être résolus ou à tout le moins discutés et abordés. Le *famadihana* représente simultanément la fin d'un cycle et le

début d'un autre. Si la situation est bonne au point de vue financier et social, c'est que les ancêtres ont veillé sur leurs descendants *fitahian'ny razana* et les ont bénis « *tsondranon-drazana* ». Si la situation se détériore, cela peut signifier que les ancêtres n'ont pas été honorés correctement et qu'il va falloir prendre des dispositions. Alphonse, 65 ans, nous conforte dans cette explication : « *Les ancêtres veillent sur nous et nous devons veiller sur eux. Dans l'au-delà, les ancêtres peuvent intervenir dans nos vies et nous en les honorant, on les remercie pour leurs bonnes actions. Ce sont des moments importants, car toute la famille se réunit et passe plusieurs jours ensemble pour honorer ses obligations. Cela donne un sens à la vie et à la mort* ». C'est une croyance qui reste fortement ancrée au sein de la population rurale mais aussi urbaine.

Cependant, il est important de souligner le paradoxe. Alors que les *famadihana* ont un côté intégrateur, ils créent également de la compétition voire de la rivalité au niveau des villages mais aussi des ménages : « *il existe une sorte de compétition entre les familles organisatrices des famadihana dans les villages avoisinants quant à l'éclat de sa réussite, le nombre d'invités, le coût et la renommée de la fête, et donc cela stimule une augmentation des demandes des familles organisatrices* » (Andrianjafy Andriamanindrisoa, 2004 : 249). À côté des aspects sociaux, économiques et symboliques, le *famadihana* est également une stratégie en vue d'accroître son prestige social. Aller à un enterrement est non seulement une obligation, mais un investissement social, car maintenir un réseau social important assurera un enterrement avec le faste d'une foule nombreuse venue le conduire là où ses ancêtres reposent déjà. Par ailleurs, cela signifie aussi que dans ce type de société les obligations sociales de redistribution croissent proportionnellement aux richesses. Ainsi, à la moindre rencontre familiale, les tables se couvrent de bouteilles de Coca, de Fanta, de Bières THB et de Whisky Johnny Walker. Le prestige ne vient pas de l'accumulation mais de la dépense ostentatoire qui prend des allures de redistribution : est grand non pas celui qui possède, mais celui qui peut redistribuer ou donner c'est-à-dire celui qui peut organiser des *famadihana* grandioses où tout le monde pourra s'amuser et manger à sa faim. À Amboasary, rares sont les occasions où on obtient de la reconnaissance pour le travail qu'on a fourni et c'est exclusivement durant des cérémonies telles que le *famadihana* que l'on peut exposer sa réussite non seulement aux membres de la famille venus de loin mais également aux villageois et amis des *fokontany* voisins. « *Tout ce monde, c'est mon aina* » dit Mr. Pierre (60 ans) lorsque toute sa famille est réunie. « *Je vis pour remplir mes devoirs envers mes ancêtres et c'est lorsque qu'on organise ensemble, en famille, un famadihana ou les différentes fêtes (circoncision)... que je me sens*

réellement en vie. J'obtiens une énorme satisfaction personnelle d'accomplir ces rites, de voir ma famille, et les gens de la communauté profiter de la fête. Ce sont des moments intenses qui donnent sens à ma vie ». À la question, « *si vous en êtes capables, pourquoi ne pas augmenter la production en dehors des fomban-drazana, autrement dit pourquoi ne pas maintenir un niveau de production qui vous permettrait d'améliorer votre confort matériel ? Vos habits sont déchirés, vous n'avez pas de chaussures et marchez continuellement pieds-nus. Si vous produisez plus, vous pourriez obtenir plus d'argent et ainsi vous achetez des chaussures !* ». Mr. Pierre me sourit, me faisant voir ses quelques rares dents jaunies par le tabac : « *Je n'en ai pas besoin !* ». Devant mon air dubitatif, il précise : « *Avoir des chaussures, des nouveaux vêtements ou avoir l'électricité sont à côté de ses moments des choses futiles, superficielles pour la vie. C'est vrai que cela faciliterait un peu la vie...mais franchement, on sait vivre sans. Le plus important c'est de se sentir bien avec soi, ses enfants, de les voir grandir et avoir de la reconnaissance. L'important, c'est de pouvoir honorer ses ancêtres afin qu'ils continuent à nous donner leur bénédictions dans tout ce que l'on entreprend. Le plus important c'est que nos femmes engendrent une descendance. Le plus important c'est réaliser ses objectifs ...le plus important c'est qu'on nous respecte* ». Cette économie rurale est donc d'abord une économie autosuffisante dont la production est destinée à honorer les ancêtres afin d'obtenir non seulement le complément d'efficacité dans toute action entreprise mais aussi, et surtout, du prestige et de la reconnaissance sociale. Entre le besoin d'améliorer leur confort matériel ou enrichir leur vie sociale, les paysans d'Amboasary ont choisi.

Mr. Pierre est un homme respecté. Ce sont les femmes et les apparentés (fils, frère, cousins) qui, par leur travail, permettent l'ascension de l'aîné de la famille et s'identifient à lui en s'associant à sa réussite. Pour lui, on élèvera plus de cochons, et pour nourrir ces cochons, on cultivera davantage de maïs ou de patate douce. Son ascension résulte donc, pour une large part, du surtravail fourni – sans contrainte physique ou directe – par ses apparentés. Mr. Pierre le sait et il en est satisfait. Il oublie ainsi les difficultés de la vie et les tracas quotidiens. Chacun des membres de la famille a son identité propre. Les relations de parenté les intégrant chacun au « *Rangahy* » (vieux) diffèrent absolument les uns des autres. Durant cette réunion familiale, le « *Rangahy* » (l'ancien) vit chacune de ces nombreuses relations de parenté. Il est à la fois un enfant de quelqu'un, un père de quelqu'un, le frère d'une femme ou un époux. Les aspects nombreux et différents du rôle qu'il vit, voilà ce qu'il l'anime. La présence de la famille élargie représente en effet une vraie distraction, chassant l'ennui et la monotonie de la vie quotidienne. L'esprit du « *Rangahy* » ne se concentre plus sur ses préoccupations passées,

les mauvaises récoltes ou les difficultés financières. D'une certaine manière, il s'est renouvelé car c'est en vivant la parenté qu'il fortifie le *fihavanana*, l'intégration et son identité. En effet, la réunion familiale n'est pas seulement une distraction, quelque chose d'agréable mais un moment où on parfait la réalisation et la fortification de sa relation avec chacun de ses apparentés. Lorsque la cérémonie est terminée, les hôtes retournent chez eux, la maison redevient silencieuse, les préoccupations reviennent, mais cela ne décourage pas le « *Ray ama-dreny* » parce qu'il a trouvé la force de lutter contre les difficultés de la vie.

7. Le *famadihana* : un phénomène social total

Le *famadihana* comporte les caractéristiques essentielles du phénomène social total au sens maussien du terme. En effet, il s'agit d'un phénomène collectif qui met en branle toute la communauté d'Amboasary, et pas seulement certains groupes. Tous les descendants des anciens rangs (*Andriana*, *Hova* et *Andevo*) se lancent périodiquement dans l'organisation de cette cérémonie. Ce phénomène mobilise également toutes les institutions qu'elles soient religieuses, symboliques et morales, sociales en réunissant les clans et en réaffirmant la stratification et les inégalités sociales, économiques car elles supposent des formes particulières de production, de distribution et de consommation, et esthétiques par les fêtes qui s'y déroulent. Il concerne donc tous les différents secteurs de la réalité sociale et ne peut se comprendre qu'en les mettant en relation. Ensuite, on pourrait ajouter que c'est un phénomène qui permet d'observer concrètement la société en condensé dans son organisation, sa hiérarchie, dans son ethos en un lieu et en un seul temps. Enfin, il reflète le style de la communauté villageoise, les thèmes prioritaires de sa vie sociale et les temps forts de son existence.

Le *famadihana* met en jeu des choses qui ont une vie sociale et symbolique et c'est bien aussi parce qu'il y a une certaine analogie entre les hommes et les ancêtres que le phénomène ne peut être rabattu sur un champ économique « *désencastré* ». Ici, appréhender l'économie sans prendre en compte le symbolique et la structure sociale serait dénué de sens. Bien au contraire, ces transactions symboliques fusionnent les instances que les sociétés du marché ont une propension à dissocier, à désencastrer au sens de Polanyi: la parenté, l'économique, le social et le symbolique.

7.1. *Famadihana et les transactions avec les ancêtres*

Nous avons voulu présenter le *famadihana* non pas seulement sous son aspect cérémoniel mais également sur sa dimension opératoire, dynamique, stratégique voire « *utilitaire* » de ces pratiques. En effet, l'étude de terrain montre que le système économique d'Amboasary c'est-à-dire son système de production, de distribution et de consommation ne peut se concevoir en dehors de sa finalité enracinée dans la sphère symbolique. En paraphrasant Polanyi,

l'économie d'Amboasary demeure encadrée dans le social. Ce social a pour particularité d'inclure une transaction entre les vivants et les ancêtres qui s'accomplit et évolue perpétuellement. Cette relation est régie, comme nous l'avons vu, non pas par la simple vénération, le sacrifice voire le don de générosité, mais bien par celle du don et contre don. C'est un don de réciprocité qui comporte des obligations et un aspect de défi. Ayant une apparence volontaire les transactions sont en réalité obligatoires. Un don implique un contre-don et cet échange se réalise entre individu et ancêtres; le lien est ainsi validé, « *concrétisé* », par la transaction, et suppose une réciprocité infaillible. L'échange de biens matériels contre les bénédictions (*saotra*) est ici créateur ou reproducteur de la religion ou du culte des ancêtres. Il faut comprendre qu'un paysan qui invite toute sa famille, ses amis, voisins et villages environnants à un grand *famadihana* et qui, apparemment, dépense tout ce qu'il a accumulé durant de longues et laborieuses années, a deux choses en tête, dont nous ne saurions ignorer la sagesse et le bien-fondé. Son premier objectif consiste à payer ses dettes vis-à-vis de ses ancêtres, ce qu'il fait en public et avec grand cérémonial afin d'en préserver la mémoire. Son second objectif est d'investir le surplus de sa production pour perpétuer les actions bénéfiques des ancêtres qui bénéficieront à lui-même et à ses enfants. Dans toutes ses actions entreprises, le paysan compte sur l'aide de ses ancêtres. Si l'aide des ancêtres est bénéfique pour les récoltes et l'élevage, il leur promet d'organiser de grandes cérémonies. La communication se fait lors de prières individuelles ou lors de rêves. Cependant, autant le *famadihana* et les prières sont temporaires, autant la relation individu-ancêtre est permanente. L'aspect cérémoniel, le caractère public et ritualisé du *famadihana* lui confère de la solennité.

Le principe fondamental de la transaction entre les ancêtres et leurs descendants est l'octroi original de la terre ancestrale, *tanindrazana*. Il existe un décalage entre la croyance et la réalité des pratiques sociales qui nous invite à ne pas confondre réciprocité et égalité : la réciprocité ne suppose pas la symétrie. La transaction ancestrale associe les ancêtres, les maîtres du sol et des objets de quelque importance. Le descendant a contracté, à ses dépens, une dette envers les ancêtres à qui il est redevable. Cette dette doit être rachetée par l'organisation de cérémonies ponctuelles qui révèle sa capacité à honorer ce don. La relation originale est d'ores et déjà déséquilibrée et c'est en organisant des *famadihana* prestigieux que le descendant tente à rétablir l'équilibre. Une relation quasi-permanente est entretenue avec les deux entités. Que ce soit l'organisation d'un *famadihana* ou d'une prière, ou d'un simple sacrifice, il doit être compensé, après un certain laps de temps, de quelques heures à

plusieurs mois voire après plusieurs années, par la remise, en contrepartie, de bénédictions positives (*soatra*) des ancêtres dans toutes les activités entreprises par ses descendants. Il s'agit donc bien de la règle du don/contre-don. Le contre-don, plus ou moins différé entretient la relation symbolique et ancestrale. Les transactions entre individus et ancêtres enclenchent et entretiennent un rapport d'obligations réciproques. Elles matérialisent un lien d'affiliation, tout en façonnant de la différenciation dans chaque catégorie et anciens groupes d'appartenance. Elles lient et séparent tout à la fois. Un autre principe est celui de l'équivalence des dons et des bénédictions. Elle ne peut être que laissée à l'appréciation de celui qui a reçu les bénédictions et qui se trouve en situation de devoir honorer ses ancêtres. La pression extérieure est forte et se faire traiter d' « *indigne d'honorer ses ancêtres* » est une insulte qui est prise très au sérieux. L'obligation de réciprocité n'est donc pas seulement comptable mais plutôt d'ordre moral. Tout cela définit un « *code* » dont la norme tant sociale que morale est de celle de l'axiome « *noblesse oblige* », à l'opposé de toute considération mesquine et mercantile.

Dans la pratique, la dette se transforme en un simple héritage qu'on honore certes mais que d'une certaine manière on essaie de faire passer pour un simple don. En perpétuant le travail des ancêtres, en y donnant son temps et sa force, les paysans d'Amboasary donnent également une part d'eux-mêmes instituant ainsi le principe de réciprocité dans la transaction avec les ancêtres. À travers les *famadihana*, on ne « *rend* » pas une contrepartie mais on « *re-donne* », on opère un nouveau don, un élan de vie, un sursis à l'oubli. Il ne s'agit donc pas seulement d'éteindre une dette contractée, mais le groupe qui organise tente de renverser la situation, piégeant l'ancêtre, à son tour, par la situation qu'il avait suscitée. Les individus s'efforcent donc, de rétablir cette relation voire même de la basculer totalement. Chacun rêve de construire un nouveau tombeau et d'acquérir ainsi la plus grande renommée. Ce faisant ils se projettent déjà comme un nouvel ancêtre fondateur d'un tombeau qui regrouperait ses descendants comme s'ils voulaient être le départ d'une nouvelle généalogie. Les ancêtres seraient alors définitivement morts, relégués aux abysses de la mémoire. C'est le meurtre des ancêtres.

Entre le don et le contre-don qui régit les transactions entre les ancêtres et leurs descendants se glisse l'espace de la stratégie individuelle. Plusieurs mois plus tard, lorsque le travail agricole, ou lorsqu'un événement perturbateur requiert le pouvoir des ancêtres, l'individu, à travers ses prières suscitera la contrepartie. Il fera « *les comptes* » avec ses ancêtres. On

pourrait même aller jusqu'à dire que « *les bons comptes font les bons ancêtres!* ». Si finalement, les habitants dépensent de grosses sommes d'argents pour honorer leurs ancêtres, c'est en raison du principe que le don oblige à être rendu. L'obligation d'honorer ses ancêtres s'explique par la capacité des offrandes à produire de l'obligation : l'obligation trouve sa raison d'être dans les obligés qu'elle engendre. Mais comme nous l'avons vu, cette relation peut également aller dans l'autre sens. Les ancêtres peuvent faire comprendre aux vivants qu'ils ont assez donné et qu'ils n'ont jamais rien eu en retour, ou du moins pas à la hauteur de leur espérance. Ils peuvent alors se révolter et faire tomber le malheur sur le ménage, la maison ou les récoltes. Ils transmettront leur message via les pensées oniriques du chef de ménage. Le message le plus usuel est que les ancêtres ont froid. Message symbolique sans nul doute qui ordonne aux vivants d'apporter de la chaleur (réenvelopper dans de nouveaux linceuls), et donc de la vie. Dans ce cas-ci, ce sont les hommes qui sont obligés et redevables.

7.2. *Famadihana et système de production*

Pour pouvoir donner, il faut pouvoir produire. Cela peut paraître un truisme, mais cette affirmation est particulièrement importante à Amboasary. Dans le système de Kula analysé par Malinowski, les biens échangés (collier et bracelets) n'ont pas d'utilité en dehors des rituels. Ici par contre, est produite et mise en jeu une profusion de nourritures et d'objets manufacturés qui ont certes un caractère sacré (riz, zébus, linceul, boissons) mais qui trouvent également leur place dans la vie quotidienne. Si l'habitant n'est pas capable de produire ou d'acheter ces objets et ces denrées, les transactions avec les ancêtres deviennent impossibles. L'économie est intrinsèquement liée au symbolique car c'est le culte des ancêtres qui agence, dynamise et met en branle tout le système de production et de distribution.

Ce système économique, et le *famadihana* nous l'a clairement enseigné, n'est pas synonyme de « *subsistance* ». Cette différence se conçoit à la lumière de la finalité de la production et du surplus. Pour reprendre les catégories de Dalton qui se souciait à relativiser les concepts de l'économie classique, nous avons affaire à deux types de surplus : un comme « *réalité empirique* », trouvant sa fonction dans une logique de subsistance et l'autre comme « *construction analytique* », dont la finalité réside dans la fabrication d'un social symbolique. En effet, la production d'un surplus ne nécessite pas, pour une partie de la population du village, un accroissement des forces productives, tant ces dernières sont rarement sollicitées à leur maximum, au-delà des besoins vitaux et socialement nécessaires. Elles sont poussées à

leur maximum quand le ménage décide d'organiser un *fomban-drazana* en général et un *famadihana* en particulier. En dehors de cela, la production d'un surplus n'est même pas envisagée pour assurer une sécurité alimentaire et encore moins pour améliorer sa condition de vie. Lorsque j'ai demandé à Mr Pierre, un des grands propriétaires terriens descendant d'*Andriana*, pourquoi ne produit-il pas plus pour améliorer son confort matériel et vestimentaire (il marchait toujours à pied nus), etc. il m'a répondu, en haussant les épaules, qu'il n'en avait pas besoin. Il semble bien que si amélioration du niveau de vie il y a, d'une certaine manière, celle-ci ne soit pas pour autant systématiquement synonyme de confort matériel. La thésaurisation et l'exposition des richesses entraînent souvent la jalousie et le risque de maladie voire la mort de celui qui voudrait s'y adonner. La richesse, pour ne pas nuire à son détenteur, doit sans cesse circuler, passer de main en main, de rituel en rituel, de cérémonie en cérémonie, sinon sa force donne la malédiction. Ce qui prime c'est, non pas la satisfaction des besoins matériels, mais bien la satisfaction des besoins symboliques.

Les paysans d'Amboasary vivent au-dessus du niveau de subsistance, ils travaillent certainement tout autant pour les nourritures de luxe que pour le riz, pour leurs ancêtres que pour leur alimentation. Le lien entre exclusion économique (à partir de l'exclusion des moyens de production) et pauvreté est directe mais elle est aussi (et surtout) sociale et symbolique. Est « *pauvre* » celle ou celui qui ne possède pas d'ancestralité prestigieuse, celui qui est seul, qui n'appartient pas à la communauté ou à un rang « *libre* ». Cette crainte de l'exclusion sociale et symbolique explique le fait que les descendants d'esclaves investissent proportionnellement davantage pour des dépenses cérémonielles de *fomban-drazana* (mariages, décès, tombeaux, *famadihana*, etc.). Celles-ci sont souvent jugées irrationnelles, par les élites urbaines, car improductives mais ont tout leur sens dans l'intégration sociale. Dans ce sens, le *famadihana* représente un défi. D'abord un défi par rapport à soi-même : le groupe de parenté se lance dans la production et l'achat d'une grande quantité de biens pour organiser la cérémonie et honorer ses ancêtres. Ce sont les grands propriétaires, descendants des *Andriana*, qui parviennent à rassembler le plus aisément les fruits de la production qui contribuera à la bonne organisation de la cérémonie. Ensuite un défi par rapport à autrui : un chef de lignage met les autres groupes de parenté au défi d'être aussi généreux que lui d'honorer ses ancêtres et d'user une quantité de richesses non seulement équivalente mais supérieure à celle qu'il offre à ses ancêtres. Lors de cette cérémonie, la consommation et la dépense sont ici culturellement valorisées, il importe bien plus encore de manifester une

indifférence ostensible à la richesse. La renommée d'un chef de ménage est par conséquent plus que l'accumulation et le don de richesse. Elle provient dans la manière dont les fidélités sont mobilisées, les obligations créées, le prestige rehaussé, et l'autorité exercée au sein de la famille selon des voies traditionnellement acceptables, en l'occurrence en organisant des festins d'une sorte particulière. En cette occasion, intervenant lors des moments clés de la vie sociale (mariages, première et seconde funérailles, construction d'un tombeau), le chef de ménage fait assaut d'hospitalité et de générosité; l'éloquence y est aussi de mise. Ces festins sont affaires de compétition : un homme organise de grands *famadihana*, par exemple, qui ne pourront être égalés par ses semblables et ses voisins. Pour que l'organisateur bénéficie d'un tel prestige, un *famadihana* doit faire l'objet de publicité et de commentaires. Il s'ensuit un respect et un prestige proportionnels aux dépenses effectuées pour le festin. Le chef de ménage est donc essentiellement capable de stratégie individuelle, à la condition que celle-ci débouche sur l'ensemble de ses apparentés, de sa descendance voire de son rang. Il doit avoir du charisme, de l'application dans l'entreprise, de l'habileté d'exécution, la maîtrise dans l'usage de la coercition non physique, de la diplomatie.

La richesse est constituée ici non seulement par un surplus mais aussi par une ancestralité. C'est bien plutôt la capacité de chacun des dispositifs à mobiliser les ressources économiques et le rôle des chefs dans ce processus de mobilisation couplé à une ancestralité prestigieuse plutôt que celui de redistribution des richesses qui est le facteur principal de différenciation et de stratification sociale. En d'autres termes, c'est bien du côté de la production comme le suggérait le courant d'inspiration marxiste plus que la redistribution prônée par les substantivistes qui explique le rapport entre le politique, le social, l'économique et le symbolique. Une bonne ancestralité et la richesse, dans les sociétés Merina, sont les signes extérieurs, les substances même du pouvoir – le moyen aussi de l'exercer. C'est en contrôlant les moyens de production, la terre en premier lieu, que le chef de ménage dispose d'une réelle autorité. En effet, la possibilité de dégager un surplus et de l'investir dans l'élargissement des capacités de production ou dans des pratiques cérémonielles telles que le *famadihana* demeure un levier puissant pour le prestige et donc pour le pouvoir politique.

7.3. *Famadihana et inégalités sociales*

Le système de production tourné vers les transactions ancestrales a pour conséquence de créer voire de renforcer la hiérarchie sociale locale. Un des résultats inattendus de cette étude est

cette prégnance de l'inégalité sociale en milieu rural. En effet, ces sociétés, obsédées par le rang, déploient une logique de compétition identitaire mettant aux prises, dans un jeu incessant, les chefs de lignage et les descendants des différentes castes luttant pour le prestige. La modernité via le marché permet d'obtenir une certaine quantité de prestige (boissons telles que le whisky, coca-cola, etc.) grâce auquel les luttes inter-lignagères pourront se dérouler. Des biens issus du *tanindrazana* mais aussi issus d'ailleurs, vont ici servir à réaliser pleinement les *famadihana* et donc la dynamique de rivalité et de compétition qui fonde l'ordre social local. Tous les ingrédients sont réunis pour une pratique inflationniste du *famadihana*, sur lequel va se cristalliser la compétition. Le *famadihana* a la particularité d'instituer un double rapport : un rapport de solidarité et un rapport de supériorité. C'est là que réside son étrange alchimie, cette institution crée et renforce du lien social et de la distinction, de l'intégration et de la différenciation, il cimente et sépare tout à la fois. En bref, le *famadihana* est un acte violent ou plutôt il contient de la violence (violence est faite aux ancêtres et aux descendants de devoir rendre). Violence symbolique mais violence tout de même. Violence redoublée si la dette générée est entretenue et reproduite jusqu'à ce que la dépendance se mue en aliénation et en exclusion (non pas des ancêtres mais des ménages les plus pauvres). Le *famadihana* crée bien du lien social, en rapprochant et en reliant durablement les descendants d'un même lignage, en favorisant les contacts avec les autres communautés villageoises, mais il fabrique aussi de la distinction. Le *famadihana* produit simultanément de l'intégration et de la distinction. Autrement dit, le champ ancestral renforce la place des individus en un ensemble hiérarchisé dans lequel se déploient des stratégies sociales et individuelles, plus ou moins paroxystiques qui visent à fabriquer du prestige, et donc de la différenciation sociale.

Qu'est-ce qui distingue au niveau économique alors les ménages pauvres *Andevo* aux ménages riches *Andriana* et *Hova*? D'une part, la production c'est-à-dire la possibilité de dégager un surplus qui sera réinvesti dans la sphère symbolique. En effet, les ménages *Andriana* consomment un surplus qui génère de la dynamique sociale tout en conservant leur capital (maison, terrain, élevage) et leur assure la permanence ainsi que la pérennité sur le *tanindrazana*. Ce capital est d'ailleurs inaliénable car il provient d'une transmission intergénérationnelle qui fut bénie par les ancêtres du lignage et les habitants, par conséquent, répugnent à s'en dessaisir. La permanence de la structure traditionnelle malgache tend, en effet, à exclure de la compétition entre ses membres les problèmes d'accès aux moyens de

production et aux moyens de subsistance : la terre ancestrale notamment est propriété d'un lignage ou d'un groupe de parenté, et dès lors, uniquement les descendants peuvent accéder à l'usage d'un lopin cultivable afin d'assurer son minimum vital. Ce *tanindrazana* est rarement cédé aux descendants d'esclaves et encore moins à des étrangers. A l'opposé, les ménages les plus pauvres, qui correspondent d'ailleurs à une ascendance dévalorisée, sont obligés de grignoter sur le faible capital pour pouvoir honorer des ancêtres qui, pour la plupart, sont fabriqués de toute pièce. Pour ceux-ci, le *famadihana* sanctionne l'accession à un nouveau rang comme rite de passage. À travers cette cérémonie, les transactions avec les ancêtres traduisent la manière dont les sous-groupes sont imbriqués. Autrement dit, les transactions sont une matérialisation des relations symboliques et sociales ; le système économique n'a de sens que comme traduction du social. Les esclaves et leurs descendants ont été longtemps exclus du champ ancestral. Pour pouvoir honorer ses ancêtres, un individu doit remplir certaines conditions : il doit être membre d'un lignage de rang supérieur, pouvant retracer la généalogie de ses ancêtres, possesseur d'un tombeau ancestral qui lui permette de réaliser une première transaction. On l'aura compris les hommes impliqués dans le champ de l'ancestralité, pour reprendre une expression de Paul Ottino, ne jouent pas à parité de chances, ne possèdent pas des capitaux équivalents. Il est, donc, important de souligner le caractère antagoniste et la part de risque que comporte la transaction ancestrale, lequel engage les individus par-delà les générations. Cette transaction est un mouvement perpétuel, portant sur tous les aspects de la vie sociale et quotidienne : elle est la voie qui mène à tout, dans la vie sociale mais c'est une vie difficile. Or, cette transaction est le moyen le plus efficace, aux yeux des protagonistes. Les descendants d'esclaves s'exécutent avec soumission dans cette palette de rapports de domination, d'exclusion parce que les propriétaires président aux éléments atmosphériques via les ancêtres et donc aux récoltes.

Au final, les descendants *Andriana* demeurent au sommet de la pyramide sociale tandis que les descendants d'*Andevo* en constituent toujours la base. Il est difficile de ne pas faire le parallèle avec le système économique qui nous est familier : dans les deux cas, seul le surplus est affecté dans la mise en circulation, contrairement au capital de production, de telle sorte que finalement les riches restent riches et s'enrichissent sans doute tandis que les pauvres restent pauvres et s'appauvrissent même... (du point de vue du capital foncier ou de production comme du point de vue du capital circulant, des surplus). Autrement dit, les riches sont riches non pas tellement par leurs pouvoir d'achats (l'usage de leurs surplus) mais par leur capital immobilier, mobilier et la capacité de ce capital (boursier, foncier, industriel, etc.)

à continuer à produire de la valeur ajoutée réinvestissable dans des signes de richesses : des cérémonies mortuaires à Madagascar et des Porsche ou des BMW en Occident.

L'institution du *famadihana* mène en définitive tant à une différenciation qu'à une parité de rang entre individus de statut équivalant car elle pousse à l'égalisation de fortunes par des transferts, dons, contre-dons, festivités, etc., à la charge de ceux qui ont accumulé le plus. Celui qui donne le plus, n'en est pourtant pas perdant. La redistribution et les plus fortes dépenses donnent plus de prestige et donc plus de pouvoir à celui qui s'y risque. Par contre, cette cérémonie permet la compétition autour de l'ancestralité qui donne accès à la reconnaissance et au prestige social. Produisant de la sorte différenciation et hiérarchie, elle se reproduit ainsi en tant que société.

7.4. *Famadihana et économie de marché*

La valeur des choses qui font partie du champ de l'ancestralité n'est en rien réductible ici à une valeur monétaire ou marchande. Et c'est pour toutes ces raisons que la logique de ce système économique se démarque radicalement de l'économie de marché : dans la première, il ne s'agit pas d'avoir pour avoir, mais d'avoir pour être. Dans cette société, le sacré fait partie de la vie quotidienne. Lorsque celui-ci cesse d'organiser toute la vie sociale, il fait souvent place à une sécularisation et une prédominance de l'économie de marché, toutes deux favorisées par l'émergence de la modernité. Dans ce cas de figure, la transaction tripartie – homme, ancêtre et biens – est remplacée par une transaction duale – homme et bien.

Il est vrai qu'en marge de l'organisation d'un *famadihana* se déroule un commerce normal de biens de consommation fort divers, comme si la cérémonie rituelle ouvrait à un échange profane dans lequel le marché est incontournable. Par le biais des marchés¹²² (places de marché, périphérique tels que Behenji voir Antananarivo), l'économie monétaire (le marché système) s'insère dans l'économie d'Amboasary plus ou moins en profondeur. Autrement dit, les places de marché sont aussi des lieux d'interface entre des modes de production de nature différente, et par conséquent des interstices par lesquels un mode de production dominant se glisse afin de corroder, voire dissoudre, des modes locaux qu'il entend assujettir. Chez les

¹²² Le marché ici n'a rien à voir avec la structure englobante des économies occidentales contemporaines, mais il suppose des rapports marchands et des places de marché. Le marché est donc à prendre ici au sens de place d'échange plutôt que de système économique; on a affaire à des économies dans lesquelles le marché n'est que « périphérique ».

paysans merina, le système colonial a favorisé l'introduction et le développement de l'échange monétaire de type occidental et les échanges se sont, de la sorte, progressivement « *monétarisés* ». Cependant, cette communauté paysanne continue à fonctionner selon une logique essentiellement endogène : le système capitaliste reste sur son seuil et, au-dedans, l'économie monétaire reste affaire de gagne-petit. Finalement, l'économie symbolique et l'économie de marché sont deux types d'économie, certes opposés, mais qui peuvent coexister au sein d'une même société. La dominance de l'un ou l'autre dépend de la place de la sphère symbolique en son sein.

Pour l'instant, la tension entre les normes traditionnelles, les devoirs de solidarité, et les exigences de l'économie individualiste et calculatrice ne sont pas trop grandes. Pour s'exprimer en vocabulaire bourdieusien, le déplacement du primat du capital symbolique (de l'honneur) vers le primat du capital économique n'est pas encore signifiant.

Dans les transactions ancestrales, les biens de consommation et les biens de prestige (riz, zébus, etc.) constituent deux catégories étanches. La notion de transaction démontre que la conversion de l'une à l'autre s'avère non seulement possible mais nécessaire au fonctionnement d'un tel système. Les transactions avec les ancêtres se font par le médium des biens inaliénables (maison, champ, tombeau) alors que les transactions interindividuelles en passant par le marché se font à l'aide de biens aliénables, profanes. Les premières sont directement connectées au registre du sacré. Paradoxalement, la clé des transactions se trouve alors dans ce qui ne se vend pas. L'économie de marché se soumet ici à la logique locale. Dans l'économie de marché, les transactions de marchandises se font à travers un échange d'objets aliénables et entre des personnes qui sont en situation d'indépendance réciproque, établissant ainsi une relation quantitative entre les objets échangés. Cette relation découle des méthodes de production et de consommation, ce qui signifie que les principes gouvernant la production et l'échange des biens en tant que marchandises doivent être expliqués en référence au contrôle exercé sur le travail de production. Au contraire, à Amboasary, la dépendance réciproque entre les individus et leurs ancêtres établit une relation qualitative qui découle des méthodes de consommation et de production consommatrice, ce qui signifie que les principes gouvernant la production et l'échange biens-bénédictions en tant que transactions doivent être expliqués en référence au contrôle exercé sur les naissances, les mariages et surtout sur les décès. L'opposition primordiale entre les deux systèmes est celui du rapport social produit par la transaction, soit l'indépendance soit la dépendance entre les

protagonistes. Dans le marché, les partenaires se trouvent pleinement propriétaires de ce qu'ils ont acheté et donc indépendants à l'issue de la transaction, alors qu'ici celui qui a reçu (ancêtre ou descendants vivants) se retrouve pleinement dépendant de celui qui a donné et cette relation se poursuivra sur la longue durée, même une fois le contre-don effectué, même au-delà des funérailles, premières et secondes.

Une autre différence importante est le caractère que prend la transaction dans les deux systèmes. L'anonymat caractérise la relation économique dans une société de marché tandis que cette relation est organique, généalogique, liant les individus à leur groupe ancestral, parental et social dans l'économie rurale merina. Cette relation est teintée d'un caractère résolument personnalisé qui persiste autant que dure la vie des partenaires et qui se transmettra à leurs héritiers et descendants. S'il est vrai que la stratégie est un comportement individuel qu'on retrouve dans les deux systèmes, des divergences se font jour : au principe de maximisation, omniprésent dans la rationalité du marché, s'oppose celui de la logique de l'honneur et du prestige tel qu'on la retrouvait dans l'éthos aristocratique analysé par Norbert Elias. Les stratégies déployées ne visent pas la capitalisation matérielle mais bien sûr la capitalisation identitaire. Paradoxalement, l'ordre normal des choses voudrait qu'il n'est pas nécessaire d'« avoir » pour « être » et l'accumulation des richesses provoque souvent la jalousie qui peuvent facilement enclencher le courroux des ancêtres voire les actes de sorcelleries. Dans la pratique, le *famadihana* prouve bien au contraire que pour « être » il faut « avoir »... des richesses mais aussi une bonne ancestralité autrement dit un capital économique et symbolique bien fourni. Mais contrairement à l'économie capitaliste, la raison profonde de ce système économique vise davantage à travers les activités agricoles et d'élevage à « avoir » pour « être » contrairement au principe d'« avoir pour avoir plus ». Le cas extrême est évidemment les descendants d'esclaves qui sont prêts à donner tout ce qu'ils possèdent, jusqu'à s'endetter pour participer aux jeux de l'ancestralité.

Une similarité surprenante est par ailleurs perceptible entre les deux systèmes. Dans les sociétés du marché, qui sont aussi des sociétés où la division du travail est poussée très avant, si les partenaires se retrouvent indépendants une fois la transaction marchandise contre monnaie effectuée, ils sont par contre étroitement interdépendants dans le registre de la production. Dans l'économie rurale, les partenaires se retrouvent à la fois étroitement liés dans le registre de la transaction comme dans celui de la production. En effet, l'ancêtre

participe pleinement aux différents stades du travail agricole et son absence serait perçue comme fatale.

Jusqu'à présent, on a pu observer l'étonnante stabilité du phénomène de *famadihana*, vieux au moins de deux siècles. Il a su résister à la modernité et s'est même fort bien accommodé de cette dernière, et, d'une certaine manière, l'a utilisé pour son développement. Mais la question demeure de savoir si l'encastrement de l'économie va perdurer ou se transformer à travers un désenchantement du monde. Cette institution va-t-elle disparaître ou s'adapter ? Il y a des faits qui signaleraient l'affaiblissement de cette institution : la présence de l'école, les stratégies des parents pour l'avenir de leurs enfants, la présence des autres religions ou sectes, la pénétration de plus en plus visible de l'argent dans les ménages, la disqualification des *ombiasy* ou des porteurs de charmes. Il serait intéressant de se questionner sur cette brèche dans les croyances locales et la modernisation du monde rural en étudiant la place de l'économie symbolique en ville et particulièrement dans la capitale Antananarivo notamment pour sa proximité géographique, ethnique (mais si de nombreux groupes ethniques y coexistent), social (les rangs) et culturelle (*famadihana*, etc.). L'analyse du monde urbain en y constatant la perte des liens sociaux, des repères traditionnels, la sécularisation, l'accroissement de la rationalité, bref la désagrégation de la société traditionnelle malmenée par la modernité et le marché ne nous apprendrait pas finalement grand-chose. Encore faudrait-il y découvrir et comprendre toute la complexité d'une cité urbaine en perpétuel mouvement. Comment un système économique tourné vers le symbolique a-t-il pu s'adapter à la modernité urbaine et au marché beaucoup plus présent que dans le monde rural ? Quelles formes a-t-il prises ? Quel est le rôle des religions ancestrales, celle du livre (catholicisme et protestantisme) ainsi que les nouvelles religions et sectes ? Quels sont les enjeux des rapports sociaux ? Est-ce que l'économie se soumet-elle toujours à la logique de l'économie symbolique ? Sinon, quelle est leur relation, leur interdépendance ?

Très brièvement abordé, il serait également intéressant d'approfondir le rôle que jouent les membres des familles qui ont migré à la ville, dans d'autres provinces ou à l'étranger. Comment perçoivent-ils le maintien de cérémonies ? Quelles sont leurs contributions ? Quelles images apportent-ils au village et quels sont leurs impacts sur la vie et les représentations sociales des villageois ? Une plus longue présence sur le terrain – type enquête ethnologique – permettrait sûrement d'apporter plus de précision et d'approfondir le sujet. Elle permettrait

également de faire tomber les tabous et d'obtenir une meilleure connaissance des règles et des rapports sociaux entre descendants de nobles, de roturiers et d'esclaves.

Cette étude a finalement montré que les besoins et plus généralement le processus de production et de distribution des richesses, sont déterminés par l'imaginaire et le symbolique. En effet, cette société merina mesure sa production à la satisfaction des devoirs envers ses ancêtres et pratique l'abondance par la limitation des besoins. Comme nous le présentait Marshall Sahlins, le besoin socialisé crée la rareté ou l'abondance et non l'inverse. La rareté (ou la quantité disponible) des ressources naturelles et des moyens techniques définit le niveau des besoins. Il y a en outre une tendance à la sous-production et à la sous-utilisation des capacités de travail. Cela est particulièrement évident lorsqu'on analyse l'augmentation spectaculaire de la production en vue d'un *famadihana* chez des ménages qui généralement souffrent de la soudure. A l'approche de la cérémonie, ces ménages parviennent à élever des porcs, à pratiquer l'embouche, à vendre des paniers en raphia et autres souvenirs pour les touristes. Cette tendance à l'augmentation de la production et du travail est associée à la valorisation dans cette société de l'importance que le monde imaginaire et symbolique revêt pour les paysans. Il existe donc une médiation du symbolique ou du culturel entre les besoins et la production qui correspond à un système culturel qui d'une part, définit, organise et suscite des besoins et d'autre part qui détermine, oriente et programme la production. Est-ce finalement très différent de la société industrielle moderne ?

8. Conclusion

Dans cette étude, nous nous sommes attaché à aller voir au-delà du voile de l'image facile- parce que très visible- de la pauvreté rurale en Imerina, celle qui s'offre au premier regard. Nous sommes partis du mépris de « *développeurs* » et de membres de l'élite urbaine d'Antananarivo vis-à-vis du mode de vie des sociétés rurales malgaches et notamment de leur cérémonie de retournement des morts a priori « *barbare* ». Le mode de vie des paysans est loin d'être compris par la pensée des développeurs ou de l'élite urbaine qui elle se base sur des raisonnements prétendus rationnels dominés par des considérations économiques. Il est difficile pour eux de comprendre l'ampleur de rituels telles que le *famadihana* dans la vie quotidienne d'une communauté Mérina, puisque pour eux, cela constitue seulement un obstacle au développement économique et à la rationalité. Nous avons tenté de montrer que les *fomba malagasy* en général et le *famadihana* en particulier, ne peuvent être compris que si l'on admet qu'ils font partie d'une construction collective de sens. Ce sens imprègne les activités économiques. Deux questions nous ont servi de porte d'entrée : pourquoi des populations rurales ne gagnant que l'équivalent de deux dollars par jour dépensent-elles de réelles fortunes pour des morts qui ne reviendront pas ? et comment parviennent-elles à accumuler de telles richesses alors qu'elles doivent lutter quotidiennement pour leur survie ? Une troisième question en découle : pourquoi, en dehors des années exemptes de cérémonies, les ménages ruraux ne maintiennent pas un niveau de production alimentaire (agricole, élevage) tel qu'ils parviennent à le faire lors de l'approche d'un *famadihana* ? En prenant comme terrain d'étude le village d'Amboasary, au sud de la capitale malgache, nous avons montré qu'il était impératif de se plonger dans son univers (social, économique et symbolique) pour se donner une chance de répondre à ces questions.

Quels sont les principaux enseignements que nous en retirons ?

Tout d'abord, nous avons rapidement constaté que si les biens matériels sont importants pour des paysans vivant avec moins de deux dollars par jour, les enjeux symboliques sont encore plus fondamentaux. La cosmologie merina, où le culte des ancêtres, est présent quotidiennement dans la vie des paysans les oblige à maintenir des transactions avec leurs ancêtres à travers des biens et des bénédictions. En « *ouvrant* » la terre, le *razambe* (ancêtre fondateur) établit pour sa descendance un pacte avec les entités naturelles dont ces derniers, aussi longtemps qu'ils demeurent sur le *tanindrazana* (terre ancestrale), restent les gardiens.

Les individus se définissent donc par rapport à un ancêtre commun d'origine auquel ils rendent un culte et duquel ils tiennent leurs droits patrimoniaux. Autrement dit, l'histoire du peuplement d'Amboasary, indissociable de l' « *ouverture* » des terres par les ancêtres originaires, transmises de génération en génération, explique la structure sociale actuelle et les pratiques économiques. L'augmentation de la population provoquant la raréfaction des terres accessibles amplifie les disparités initiales. La référence et la filiation à ces ancêtres sont la source principale de l'identité de l'individu, c'est-à-dire que son statut social est déterminé en premier lieu par le statut de ses ancêtres et ce, quel que soit le niveau hiérarchique où l'on se situe. Au début du XXI^e siècle, plus d'un siècle après l'abolition de l'esclavage à Madagascar, les descendants d'*Andevo* (esclaves) continuent à souffrir des stigmates de leur ancienne condition servile. S'ajoutant aux différences symboliques des statuts rituels et sociaux, l'inégalité économique explique encore les différences de structures des habitants originaires d'Amboasary et de ceux descendants de leurs anciens dépendants.

La compétition et la concurrence touchent certes les biens de subsistance mais elles se portent davantage sur d'autres types de biens. Le *famadihana*- par exemple- est l'occasion d'exposer sa réussite afin d'affirmer son prestige social. Pour organiser une fête grandiose en l'honneur des ancêtres, les familles peuvent épargner pendant plusieurs années ou augmenter substantiellement la production horticole et/ou de l'élevage, ainsi que les produits artisanaux. Ces rituels et ces manifestations socio-culturelles engendrent donc des activités marchandes et non-marchandes qui animent la vie du village pendant plusieurs mois. Les dépenses qu'elles engendrent sont importantes pour les budgets des familles et contredisent d'ailleurs le modèle de l'homo-oeconomicus qui postule que tout homme est poussé par la recherche de maximiser ses fins vers un toujours plus de biens et de profit. Nous avons également vu que ces dépenses à première vue « *anti-économiques* » dynamisent tout un secteur de production et de services pendant une bonne partie de l'année.

Il est encore difficile voire impossible de saisir les logiques des formes de production et d'échange en dehors de leur substrat social et culturel. Autrement dit, la modernité en relation avec l'insertion du médium argent ne signifie pas, ici, diminution des rituels traditionnels. Au contraire, l'économie reste soumise aux impératifs ancestraux c'est-à-dire au social et au symbolique. Ici, la richesse, avant d'être économique, est tout d'abord sociale et symbolique puisqu'elle est la condition intrinsèque de la reconnaissance et de la production/reproduction

de liens sociaux. Ceux qui ont réussi socialement et économiquement ont, pour cette raison, comme projets la perpétuation de leur prestige après leur passage dans ce monde.

L'individu et la famille qui s'engagent dans la construction d'un tombeau ou dans l'organisation de *famadihana* deviennent donc des exemples de réussite sociale puisque d'une part, l'individu se développe en construisant une tombe, sa nouvelle demeure en tant qu'ancêtre et d'autre part, parce qu'en honorant ses ancêtres, il bénéficie de leurs bénédictions. La relation entre vivants et morts est basée sur la réciprocité et le culte des ancêtres se fait à travers la projection de la part des vivants d'une vie dans l'au-delà. Les uns suscitent la bénédiction des autres en échanges d'offrandes tandis que les ancêtres ont besoin des vivants pour ressusciter et pour « vivre ». En échange de leur bénédiction, les vivants injectent symboliquement de la vie à travers leurs offrandes, c'est-à-dire un plat de viande (chair) et de riz (aliment « sacré ») à des morts qui par définition sont froids et secs. La capture de la saveur et la chaleur est ainsi significative de ce besoin de revitalisation. Organiser des cérémonies très coûteuses afin d'honorer ses obligations envers ces ancêtres devient un investissement puisque cela confère les bénédictions ancestrales pour les années à venir d'une part, et prestige et respect de la communauté d'autre part. En effet, la construction d'un tombeau et l'accomplissement des obligations envers les ancêtres confèrent un prestige immense au sein de la communauté : il traduit une étape de l'ascension sociale, qui, comme nous l'avons vu, n'est pas accessible à tous de la même manière. Pour le prestige qu'elles confèrent, ces dépenses constituent le cœur de la différenciation sociale au sein de cette communauté rurale. Si les ménages à budget en déficit, en grande majorité descendants d'esclaves, ne peuvent honorer leurs ancêtres comme il se doit, les ménages à budget excédentaire (*Andriana*) en font une priorité voire un objectif de vie. Une fois la sécurité alimentaire assurée, la vente des surplus de la production est destinée à entretenir le *tanindrazana* (terre des ancêtres). Ici, la logique économique est subordonnée à la logique sociale et symbolique. Cette logique articulée autour du culte des ancêtres repose sur l'attachement au *tanindrazana* qui se trouve à la source de l'identité de l'individu et de par ce fait de sa position dans son groupe social à savoir la famille et le *fokonolona* (communauté villageoise).

L'ancestralité doit être appréhendée comme un capital symbolique de première importance qui interfère avec tous les autres capitaux en commençant par l'économique via l'accès aux terres et aux richesses qui en découle. Or, l'existence d'un capital économique et notamment

d'un patrimoine foncier (ou, a contrario, son absence pour les plus démunis) est cruciale car les terres, le cheptel, mais également les maisons ancestrales (*tranon-drazana*) et, surtout, le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) servent de références identitaires. La propriété des terres, des rizières, des maisons ancestrales et des tombeaux déterminent prioritairement les statuts et les identités personnels. La position dans la hiérarchie sociale, le statut et le prestige qui l'accompagnent sont l'objet de préoccupations constantes et ne cessent jamais au cours de la vie, et même dans l'au-delà dans la somptuosité des funérailles, d'être continuellement négociés. Investir dans de telles cérémonies a un sens différent selon les couches de la structure sociale. Pour les descendants d'*Andevo*, il s'agit de reconnaître leur droit à une ancestralité et ainsi leur position comme membre à part entière dans la communauté. Les esclaves n'ayant pas de tombeaux étaient enterrés dans des trous à proximité du tombeau de leurs maîtres. Ils n'avaient donc de généalogie que celle de leurs maîtres. Aujourd'hui, à la recherche d'un ancrage dans l'ancestralité, seule légitimation possible de leur identité, leurs descendants consacrent une énergie importante et dépensent leurs avoirs pour se construire des tombeaux à l'image de ceux des autres groupes sociaux. Ils y recueillent, au cours de *famadihana* souvent très coûteux, les restes de leurs ancêtres dont ils ont encore la trace.

Pour les descendants des hommes libres (*Hova* et *Andriana*), il s'agit de confirmer leur place supérieure, de montrer leur réussite économique et sociale, bref d'accroître leur prestige et de nourrir leur reconnaissance sociale. Les structures massives et ostentatoires des tombeaux bien en vue au milieu du village sont d'ailleurs là pour renforcer la valeur différentielle des différentes familles. Mais il existe d'autres signes de distinction : les maisons à étages, la présence (ou non) de hangars à charrettes dans les cours, le nombre de tête de zébus, les matériaux de construction, la présence de riz dans les repas pendant la soudure, etc. L'ordonnancement des maisons à l'intérieur du village, suivant la présence des sous-ordres hiérarchiques symbolise et renforce la stratification sociale.

Si nous comprenons mieux l'univers de sens, notre interrogation portait aussi sur le « comment » les villageois parvenaient à accumuler suffisamment de richesses pour pouvoir organiser une cérémonie. Nous avons pu constater qu'il existe des situations et des stratégies différentes selon les types de ménage. La stratification sociale, fortement inégalitaire, explique les raisons pour lesquelles les différents ménages d'Amboasary ont plus ou moins de difficultés à s'acquitter de leurs obligations envers leurs ancêtres notamment en organisant des cérémonies funéraires. Trois types de budgets (déficitaire, en équilibre et excédentaire)

sont ressortis d'une analyse plus fine de la situation. Si les ménages les plus riches n'ont pas trop de difficultés à engendrer les dépenses sollicitées par ces cérémonies, la situation diffère totalement avec les ménages à budget déficitaire et en équilibre. Ceux-ci, dépourvus de moyens importants de production, doivent déployer tout un panel de stratégies pour récolter les fonds. Selon nos enquêtes, les moyens auxquels ils ont eu recours vont de l'épargne, à la spéculation bovine ou porcine, en passant par l'augmentation de la production et le recours aux financements extérieurs. Pour la plupart, il s'agit d'augmenter la production venant des cultures et/ou de l'élevage pour générer un surplus commercialisable. La pauvreté se manifeste ici surtout au niveau de la production et, par ricochet, au niveau de la consommation. Mais cette pauvreté n'est pas perçue comme une fatalité, au contraire. Loin de s'accrocher exclusivement à leurs rizières, les petits paysans déploient leur ingéniosité pour augmenter la production et ainsi rechercher quotidiennement des sources, aussi menues soient-elles, de revenus monétaires afin de remplir leurs obligations envers leurs ancêtres. Ils valorisent également les temps morts du cycle saisonnier des travaux agricoles en développant la pluri-activité et l'artisanat. La diversification des cultures et des activités *vadin'asa* contribue dans leurs domaines respectifs à diversifier une économie d'autosuffisance et de prestige.

La société Imerina reste fondamentalement une société inégalitaire, hiérarchisée, privilégiant le rang, et c'est par d'importantes quantités de richesses « *prêtées à intérêt* » aux ancêtres que l'on acquiert ou que l'on accroît son rang et le prestige. L'économie sert le système hiérarchique car la manipulation des richesses dans cette société dépasse de beaucoup la réalité des besoins économiques et la satisfaction de ces besoins. Elle implique les idées de capital, d'intérêt et de grandes dépenses. La richesse sert la hiérarchie sociale, la distinction, mais elle est avant tout une arme, et l'on se bat pour une raison tout autre qu'économique : pour être supérieur à ses semblables et renforcer la distance avec les autres. Chacun doit savoir qui est son ancêtre et donc sa place dans la hiérarchie sociale. Tout le système tourne autour de cette obsession et pour cela, on ira jusqu'à des fortes dépenses, pour ne pas dire destruction, d'importantes richesses. À travers le *famadihana*, c'est finalement par la consommation des biens que l'on acquiert de la reconnaissance sociale; s'y refuser c'est risquer de se faire taxer d'incapable d'honorer ses ancêtres comme les esclaves en son temps. Ne pas jouer son rôle, c'est perdre son rang, c'est se rabaisser à un état hors de la structure sociale, c'est perdre la face; autrement dit l'incapacité à honorer ses ancêtres équivaut à une exclusion de la société. Organiser des *famadihana* pour honorer ses ancêtres, c'est affirmer

son appartenance à la société, sa supériorité. Recevoir des bénédictions des ancêtres sans leur rendre les honneurs qu'ils méritent c'est se placer en situation d'infériorité. On comprend alors pourquoi les descendants d'esclaves investissent plus proportionnellement à leurs moyens que les autres catégories pour honorer leurs ancêtres. Le don de l'ancestralité aux descendants d'esclaves, acte contraint d'apparente générosité, peut paraître en réalité un véritable cadeau empoisonné, forçant souvent cette catégorie sociale à s'endetter pour une reconnaissance identitaire et éviter l'exclusion. La dépense et la consommation fabriquent du prestige et trouvent donc ainsi toute leur raison d'être – leur rationalité – dans la texture du social.

Cette logique n'est pas sans un air de famille avec celle qui guide nombre de comportements économiques dans les sociétés occidentales, dites industriellement avancées et capitalistes. Ce que l'on consomme détermine notre identité sociale c'est-à-dire produit de la différence et donc de la distinction. Certes, dans les sociétés dites modernes, ce ne sont pas les ancêtres qui sont mentalement convoqués, mais l'image d'un idéal de soi, éventuellement même au sens psychanalytique. Dans les deux cas, il y a mobilisation d'une instance symbolique. La forme est différente mais le fond logique n'est-il pas similaire ? Les systèmes ne sont-ils pas fondamentalement, dans les deux cas, gouvernés par la puissance de l'imaginaire plutôt que d'un raisonnement rationnel qui serait autonome de tout substrat socio-culturel ?

Le *famadihana* ne doit pas être considéré comme un phénomène immobile. L'analyse des activités économiques qui le conditionnent souligne que même si la communauté paysanne étudiée continue à fonctionner selon une logique essentiellement endogène, l'économie de subsistance et l'économie de marché interagissent fréquemment. Au seuil du XXI^e siècle, il est incontestable que le marché constitue une sphère d'échanges de plus en plus importante pour les villageois d'Amboasary. En effet, ces individus, dorénavant, dépendent de la vente de leurs produits puisque les relations économiques passent de plus en plus par le médium de l'argent. Dans ce contexte, le marché en permettant d'écouler le surplus devient un élément qu'on ne peut négliger, même s'il est une annexe des activités économiques du village. L'offre et la demande régissent certes la majorité des transactions mais aucun individu n'en retire encore tous ses moyens d'existence ; les échanges commerciaux sur le marché permettent surtout d'acquérir le numéraire nécessaire à l'achat des divers produits essentiels aux cérémonies socio-culturelles.

Le marché constitue donc une ressource pour eux en leur permettant de vendre la partie non consommée de leur production. Les difficultés d'accès à celui-ci les précarisent. Par exemple, pendant la saison des pluies, de nombreux villages voient leur production pourrir sur place en raison de leur éloignement des grands axes et des places de marché. Ainsi, en favorisant l'extension marchande, on pourrait accroître le bien-être de cette population, non pas tant en termes d'élévation de leur niveau de vie matérielle mais de capacité à entreprendre des dépenses ostentatoires hautement significatives pour elle. Cette économie de prestige s'est par conséquent adaptée à la modernité en incorporant l'économie de marché, et les nouvelles inégalités sociales qui en ont découlé se sont greffées sur la stratification traditionnelle de la société rurale merina. On se rend compte ainsi que le développement ne rime pas nécessairement avec égalité car ceux qui possèdent et vendent le plus accroissent leur prestige social lors des cérémonies post-mortuaires.

Trop souvent, on nie néanmoins « *à ces sociétés une quelconque identité politique, et paralyse de fait des études et des analyses grâce auxquelles on aurait pu mieux connaître des modes particuliers d'organisation politique et religieuse qui auraient pu éclairer la connaissance des sociétés occidentales elles-mêmes* » (Lombard, 2006 : 34). Or, on peut se demander, avec Jacques Lombard, si « *l'identité politique d'une société ne réside-t-elle pas dans la faculté pleine et entière qu'elle a à se projeter dans l'avenir en élaborant sa propre vision du présent et du passé, maîtrisant ainsi le rythme de son mouvement?* » (Lombard, 2006 : 24). En nous plaçant dans une perspective socio-anthropologique et en nous appuyant sur l'analyse du *famadihana* dans le village d'Amboasary, nous avons démontré que cette communauté rurale Merina s'est en quelque sorte modernisée suivant sa logique propre. Ce faisant, elle affirme son identité, empruntant et résistant tout à la fois. Pour cette communauté, comme dans d'autres, la résistance trouve son expression dans l'ordre du symbolique et du culturel, favorisant dans le quotidien la fabrication de la tradition dans le droit fil de la « *tradition* » avant de déboucher sur le « *politique* ». Et ce, simplement parce que, tout en accompagnant la force impérieuse et constante des changements dans tous les domaines, l'évidence intellectuelle, affective et sociale du *fombany* (ce qui nous appartient) garantissait la continuité et la réalité d'une histoire, d'une culture et d'une société (Lombard, 2006 : 38).

En croisant les différentes dimensions (économique, sociale et symbolique), nous avons montré que ce qui est rationnel pour un peuple peut être considéré comme irrationnel par un autre, et vice versa. La rationalité relève donc d'un univers symbolique ou culturel et est

souvent imposée par les plus forts. Toute rationalité supposée est donc contextuelle et tend à s'incarner dans la culture. Les représentations de la manière dont les paysans malgaches pensent leurs réalités sociales, en façonnant un sacré parviennent à fabriquer une société : elles se matérialisent dans des rapports sociaux sous la forme d'institution, de transaction et de symboles, jusqu'à devenir une part de la réalité sociale. Comme Nahavandi le souligne : « *Prendre la culture comme point de départ signifie fonder le développement sur l'identité de chaque peuple : on a alors un progrès qui n'aliène pas et n'est pas restrictif, un progrès endogène mais qui accepte la fécondation et les apports d'autres cultures, qui inclut, c'est évident, l'indispensable pour se doter d'une infrastructure adéquate – technologie et science – sans cependant se laisser prendre dans l'engrenage du panéconisme* » (1997 : 17-18). Nahavandi fait écho à Sahlins lorsqu'il affirme : « *Nous savons que les choses doivent maintenir une certaine identité à travers le changement, sans quoi le monde serait une maison de fou* » (1987 : 153).

Si le bonheur est assurément désirable, il n'est pas pour autant objectivable et peut différer d'un utilitarisme vulgaire affirmant que ce sont les intérêts matériels, et in fine l'argent qui mène le monde. L'idéologie du développement a tranché le débat en posant que la mesure adéquate du bonheur était le Produit national brut (identifié au Bonheur national brut) et la maximisation de la vie ou de la survie brutes à tout prix. Au risque du malheur ! La critique de l'idéologie du développement opérée par un auteur comme Serge Latouche ou le MAUSS vise justement au premier chef cette assimilation entre bonheur et PNB. Le respect de la diversité culturelle interdit donc les généralisations abusives. Les manières de vivre une « *bonne vie* » sont nombreuses et chaque société a le droit d'inventer la sienne. Ce qui n'implique nullement une justification des injustices autorisant les uns à continuer de « *se développer* » et de s'enrichir au détriment d'autres qui devraient se contenter d'une « *pauvreté heureuse* », sous le fallacieux prétexte que cela correspondrait à leurs cultures respectives. Peut-être que notre travail et réflexion pourraient faire l'objet d'une réappropriation sous l'angle par exemple de la théorie des « *Capabilities* » d'Amartya Sen. Fort heureusement, ce texte doctoral loin d'être un point final est une étape dans le mouvement de notre propre connaissance comme acteur impliqué dans le champ mal qualifié de « *coopération au développement* ».

Bibliographie

AGBO DADIE B., (2000), « *Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie : les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu* », Université de Paris 4.

AGRAWAL A., (1996), Postructuralist approaches to development : some critical reflections. *Peace and Change* 21 (4) 464-477.

ANDRIANAIVOARIVONY R., (2002), *L'architecture traditionnelle à Madagascar : reflet de l'identité d'un peuple*, dans *Madagascar fenêtre*, Antananarivo, col. CITE.

ANDRIANETRAZAFY H., (2001), *De quelques aspects du culte traditionnel sur le site d'Andrarakasina*, EOI, n°30.

ANDRIANJAFY ANDRIAMANINDRISOA E., (2004), *Économie populaire, territoires et développement, à Madagascar : les dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokonolona*, Thèse non publiée, LLN.

ANDRIANJAFITRIMO L., (2003), *La femme malgache en Imerina au début du XXI^e siècle*, Paris, Karthala-Inalco.

ANSART P., (1999), « *Imaginaire Social* » dans AKOUN A. & ANSART P., (sous la dir.), *Dictionnaire de Sociologie*, Col.Dictionnaires Le Robert/Seuil.

ARCHER R., (1976), *Madagascar depuis 1972. La marche de la révolution*, Paris, L'Harmattan.

ARNDT H.W., (1987), *Economic Development : The history of an idea*. Chicago: University of Chicago Press.

ASTUTI R., & HARRIS P.L., (2008), *Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar*, Cognitive Science Society, Vol.34, Issue 4, pp.713-740.

ATTALI J., & GUILLAUME M., (1974), *L'anti-économique*, Paris, PUF.

BARTHES R., (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil.

BAUDRILLARD J., (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.

BEAUJARD Ph., (1988), « *Les couleurs et les quatre éléments dans le Sud-Est de Madagascar. L'héritage indonésien* », *Omaly sy Anio* n°27.

BEAUJARD Ph., (1991), *Mythe et société à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

BEAUJARD Ph., (1992), *Les migrations musulmanes et juives à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

- BELSHAW C., (1965), *Traditional Exchange and Modern Markets*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- BERTAUX D., (1997), *Les récits de vie*, Paris, Nathan.
- BLANC PAMARD C., (1985), « Au voleur ! Économie de crise et tactiques paysannes. Le cas du manioc sur les Hautes Terres malgaches ». dans ANTHEAUME B., & al., Éd. *Tropiques, lieux et liens*, Paris, Orstom, col.didactiques.
- BLARDONE G., & CAVIEZEL L., (1995), *Fonds monétaire international, endettement du tiers monde et ajustement structurel : analyse méthodologique appliquée à Madagascar et à la Tanzanie*, Berne, P.Lang.
- BLOCH M., (1971), *Placing the Dead. Tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, Londres, Seminar Press.
- BLOCH M., (1986), *Death, women and power, Death and the regeneration of life*, édité par Maurice Bloch et Jonathan Parry (1^e Éd.1982), Cambridge, University Press.
- BLOCH M., (1986), *From blessing to violence: History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge England: Cambridge University Press.
- BLOCH M., (1989), *Ritual, History and Power*, selected papers in Anthropology, London, The Athlone Press.
- BOHANNAN P., (1955), « Some principles of exchange and investment among the Tiv », *American Anthropologist* n°57.
- BOHANNAN P., & DALTON G., (1962), *Markets in Africa*, Northwestern University press.
- BOURDIEU P., (1979), *La distinction. Critique social du jugement*, Paris, Minuit.
- BOURDILLON M.F.C, (1976), *The Shona peoples : an ethnography of the contemporary Shona, with special reference to their religion*, Mambo Press, Gwelo (Rhodésie).
- BRANDES S., (1997), "Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead". *Comparative Studies in Sociology and History* 39.2, pp. 270-299.
- BRANDES S., (1998), "The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity". *Journal of American Folklore*, 442, pp.359-80.
- CADET X., (2009), *Histoire des Fang, Peuple gabonais*, L'Harmattan, Paris.
- CAILLE A., & GODBOUT T.J., (1992), *L'esprit du don*, Paris, La découverte.
- CALLET F., (1908), *Tantara ny Andriana eto Madagasikara*, Antananarivo, Académie Malgache, T II, pp. 482-1243.

- CALLET F., (1953), *Histoire des rois*, traduit par G.S. CHAPUS et E. RATSIMBA, T I, Antananarivo.
- CASTELLS M., (2000), *End of Millennium*, Second Edition, vol.III of the Information Age Economy, Society and Culture. Oxford: Blackwell.
- CASTORIADIS C., (1975), *L'institution imaginaire de la Société*, Paris, Seuil.
- CERIGHELLI R., (1955), *Cultures tropicales*, Paris, Nouvelle Encyclopédie, T I.
- CERNEA M., (1995), *Malinowski Award Lecture : Social Organization and Development in Anthropology*, Human Organization 54(3) : 340-352.
- CHAMBERS R., (1990), *Développement rural, la pauvreté cachée*, Paris, Karthala.
- CHAIGNEAU P., (1985), *Rivalités politiques et socialisme à Madagascar*, Paris, CHEAM.
- CHEN K., (1968), 'Filial Piety in Chinese Buddhism', Harvard Journal of Asiatic Studies.
- COLSON E., (1985), *Using Anthropology in a World on the Move*. Human Organization 44(3): 191-196.
- COLE J., (2001), *Forget colonialism? Sacrifice and the art of memory in Madagascar*, Berkeley: University of California Press
- COOPER F. & PACKARD R., (eds), (1997), *International Development and the Social Science: Essays on the History and Politics of knowledge*, Berkeley: University of California Press.
- CONDOMINAS G., (1960), *Fokon'olona et Collectivités rurales en Imerina*, Paris, Berger Levraut.
- COWEN M.P. & SHENTON R.W., (1996), *Doctrines of Development*. London: Routledge.
- CREWE E. & HARRISON E., (1998), *Whose Development ? An ethnography of aid*. London and New York: Zed Books.
- DAVID Ph., (1995), *Le Bénin*, Karthala, Paris.
- DE BRUIJN M. & VAN DIJK H., (1997), (dir.), *Peuls et Mandingues : dialectiques des constructions identitaires*, Afrika-Studiecentrum, Leyde ; Karthala, Paris.
- DELIEGE R., (1996), *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Colin.
- DELIEGE R., (2006), *Histoire de l'Anthropologie. Ecoles, auteurs, théories*. Paris, Seuil.
- DEMARTINO G., (2000), *Global Economy, Global Justice : Theoretical objections and policy alternatives to neoliberalism*. New York: Routledge.
- DEMAZIERE D., & DUBAR C., (1997), *Analyser les entretiens biographiques, L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan.

DESCHAMPS H., (1968), Madagascar, Paris, Presse Universitaire de France, Que Sais-je ? n° 529.

DESJEUX D., (1973), « Le groupement d'opération de productivité agricole (GOPR). Analyse du fonctionnement interne d'une société d'intervention agricole comme cadre d'action de la vulgarisation », Terre malgache, n°15.

DESJEUX D., (1979), La question agraire à Madagascar. Administration et paysannat de 1895 à nos jours. Paris, L'Harmattan

DILIPSINGH K.S., (2004), *Kutch in festival and custom*, Har-Anand Publications.

DIOP M.C., (2002), (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Khartala, Paris.

DOROSH P. & al., (2003), *Moteurs économiques pour la réduction de la pauvreté à Madagascar*, Cornell University.

DOUTRELOUX A., (2001), « *Anthropologies sans frontières : anthropologies prospectives* » dans *Recherches sociologiques*, vol.32, n1, pp.7-14, Louvain-La-Neuve.

DUFY C., & WEBER F., (2007), *L'ethnographie économique*, Col.Repères, La Découverte. Paris.

Document Stratégique pour la Réduction de la Pauvreté, Madagascar, 2003.

DUPUY F., (2001), *Anthropologie économique*, Paris, Éd. Armand Colin, Col. Cursus.

DURAND G., (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Bordas.

DURAND J.P., & WEIL R., (1989), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot.

DURUFLE G.,(1988), *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*, Paris, Karthala.

EDELMAN M. & HAUGERUD A., (eds), (2005), *The anthropology of Development and globalization*, Blackwell publishing.

EHRET C., (2002), *The Civilizations of Africa: a History to 1800*, University Press of Virginia.

ESTEVA G., (1988), *El desastre Agrícola: adios al Mexico imaginario*. Comercio Exterior 38 (8): 662-72.

ESCOBAR A., (1991), *Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology*. American ethnologist 18 (4): 658-682.

ESCOBAR A., (1995), *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

État de la pauvreté à Madagascar en 2001, Direction des Statistiques des Ménages/INSTAT/Banque Mondiale/Cornell University, Octobre 2002.

EVANS PRITCHARD E., (1968), *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Trad.fr., Paris, Gallimard (1^{ère} Éd.anglaise : 1940).

FEELEY-HARNIK G., (1991), *A green estate: Restoring independence in Madagascar*, Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

FERGUSON J. (1990), *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge University Press.

FERGUSON J. (1999), *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copper-belt*. Berkeley: University of California Press.

FORTES M., (1945), *The dynamics of clanship among the Tallensi*, Oxford England: Oxford University Press

FOWLER W.W., (1908), *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Londres.

FOX J., (2005), "Advocacy Research and the World Bank: Proposition for Discussion", dans EDELMAN M. & HAUGERUD A., (eds), *The anthropology of Development and globalization*, Blackwell publishing.

FRANCOIS P., (1963), *Budget et alimentation des ménages ruraux en 1962*, Paris, Cinam-Insee, Secrétariat d'État aux Affaires étrangères chargé de la Coopération.

FUSULIER B., (2006), « *Recherches sociologiques et anthropologiques : un changement dans la continuité* », Recherches sociologiques et anthropologiques [en ligne], <http://rsa.revues.org/591>

GALY M., (1999). Mécanismes amortisseurs qui jouent en faveur des ménages vulnérables : Tamatave et le Vakinankaratra, Ithaca, Cornell University.

GAUTIE J., (2004), « *Les développement récents de l'économie face à la sociologie : fécondation mutuelle ou nouvel impérialisme ?* », Congrès de l'Association française de sociologie, Paris.

GEERTZ C., (1973), *The interpretation of cultures*, USA, Basic Books.

GEERTZ C., (1980), *Negara*, Princeton University Press.

GILBERT E., (2003), *Sur la terre des Massai*, Albin Michel, Paris.

GODELIER M., (1973), *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Éd. Sociales.

GODELIER M., (1974), *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris et la Haye, Mouton.

- GODELIER M., (1984), *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- GRABEL I. & CHAN H-J., (2004), *Reclaiming Development: an alternative policy manual*. London: Zed books.
- GRAEBER D., *Painful memories* In MIDDLETON K. (Ed.), (1999), *Ancestors, power and history in Madagascar*, Leiden: Brill 319–348.
- GRANOVETTER M., (1985), « *Economic action and social structure : the problem of embeddedness* », *American Journal of Sociology*, n°91, p.481-510 ; trad.2000, in *Le Marché autrement : les réseaux dans l'économie*, Paris Desclée de Brouwer.
- GRELLET G., (1985), *Structures et stratégies de développement économique*, PUF, col. Thémis.
- GUILLAUME M., (1975), *Le capital et son double*, Paris, PUF.
- HAILE J.H., (1892), « *Famadihana, a Malagasy Burial custom* », *Antananarivo Annual*, XVI.
- HARDMAN C. E. (2000), *Other worlds: notions of self and emotion among the Lohorung Rai*, New York: Berg.
- HARPER R., (2005), “*The social organization of the IMF’s mission work*”, in EDELMAN M. & HAUGERUD A., (eds), *The anthropology of Development and globalization*, Blackwell publishing.
- HAYWARD P., (1987), “*Socio-cultural aspects*” in ALCOM, *Socio-cultural, Socio-economic, Bio-environmental and Bio-Technical Aspects of Aquaculture in Rural Development*, ALCOM GCP/INT/436/SWE.1, Harare.
- HEBERT J.C., « *Les marchés sur les Hautes Terres malgaches avant Andrianampoinimerina* », dans *Omalysy Anio*, n°29-32, 1989-1990.
- HERSKOVITS M., (1965), *Economic Anthropology: the Economic Life of Primitive peoples*, New York, Norton.
- HERTZ E., (1998), *The Trading Crowd. An Ethnography of the Shanghai Stock Market*. Cambridge & New York : Cambridge University Press
- HUGON P., (1987), *La crise économique à Madagascar*, *Afrique contemporaine*, 144, Octobre-Décembre.
- HULSCHER W.S, (1997), *The fuel ladder, stove and health*. Wood Energy News vol.12, n°1, Regional Wood Energy Development Programme in Asia, Bangkok.
- IEMVT/SEDES (1969)., *L’embouche bovine sur les plateaux malgaches*, Paris, Sedes, République française, République malgache.

- ILO (International Labor Organisation), 2004, *World Commission on the social dimension of globalization*, final report. www.ilo.org
- ISNARD H., (1954), « *Les bases géographiques de la monarchie hova* », in *Eventail de l'histoire vivante*, Hommage à L.Febvre, Paris, A.Colin.
- JAOVELO DZAO R., (2002), *Rites et transes dans le nord de Madagascar*, Antananarivo, Madagascar fenêtre, col. CITE.
- KELLER E., (2005), *The road to clarity. Seventh-Day Adventism in Madagascar*, New York: Palgrave Macmillan.
- KOPYTOFF I., (1971), *Ancestors as elders in Africa*. Africa, 41 129–142.
- KORTEN D., (2001), *When Corporations rule the world*, second edition. Bloomfield, CT: Kumarian Press and San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- LAMBEK, (2002), *The weight of the past: Living with history in Mahajanga*, Madagascar, New York: Palgrave.
- LARRAIN J., (1989), *Theories of Development: Capitalism, Colonialism and Dependency*. London: Polity Press.
- LATOUR B. (1988) « Le grand partage », *Revue du MAUSS*, vol.1, p.27-64.
- LATOUR S., (sous la dir.), (1995), *L'économie dévoilée. Du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, Autrement.
- LAURENT P-J, (2001), « *L'espace public dans une ville émergente d'Afrique de L'Ouest. Aux frontières de la théorie des conventions, l'anthropologie prospective ?* » dans *Recherches Sociologiques*, vol.32, n1, pp.7-14, Louvain-La-Neuve.
- LAULANIE de H., (2003), *Le Riz à Madagascar, Un développement en dialogue avec les paysans*, Paris, Éd. Kartala.
- LERNER D., (1964), *The passing of traditional society, Modernizing the Middle East*, New York, Free press.
- LEYS C., (1996), *The Rise and Fall of Development Theory*. Oxford: James Currey.
- LINTON R., « *Cultural and personality factors affecting economic growth* », dans HOSELITZ B.F., (1952), *The progress of Underdeveloped areas*, Chicago, University of Chicago Press pp.73-88.
- LITTLE P.D. & PAINTER M., (1995), *Discourse, Politics and the Development Process: Reflections on Escobar's "Anthropology and the Development Encounter"*. American Ethnologist 22 (3): 602-616.

- LEWELLEN T., (2002), *The anthropology of globalization: cultural anthropology enters the 21st Century*. Westport, CT and London: Bergin and Garvey.
- LOMBARD J., (2004), *Introduction à l'ethnologie*, col.Cursus, Armand Colin, Paris.
- LOMBARD J., (2006) , « *Droit à la parole et résistance des peuples face à la globalisation* », *Etudes rurales*, 2006/2 n° 178, p. 23-38.
- LOPEZ M. L., (2006), *A Handbook of Philippine Folklore*. University of the Philippines Press.
- LUCAS Olumide J., (1948), *The Religion of the Yorubas*, Athelia Henrietta PR (1996).
- MALINOWSKI B., (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad.fr. Paris, Gallimard (1^{ère} Éd.anglaise : 1922).
- MALINOWSKI B., (1974), *Les jardins de corail*, trad.fr., Paris, Maspero, (1^{ère} Éd.anglaise : 1935).
- MARTIN V., (2003), *La chair de la terre des Merinas* dans *Le Nouvel Observateur* : Hors série consacré à Lévi-Strauss et la pensée sauvage.
- MARX K., (1969), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Ed.Sociales (Ed.Originale : 1852).
- MARX K., (1976), *Le Capital. Critique de l'économie politique*, 3 vol., Paris, Éd.Sociales (Éd.originale : 1867).
- MARX K., (1977), *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad.fr. Paris, Éd.Sociales (1859).
- MARX K. & ENGELS F., *Manifeste du Parti Communiste*, (1847).
- MAUSS M., (1950), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, (1^{er} Ed.1925).
- MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), (1993), *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, La Découverte.
- MAYEUR, (1785), *Voyage au pays d'Ancove in Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. II, ancienne série, fasc.1, 1903.
- McCALL J., (1995), *Rethinking ancestors in Africa*. Africa, 65 256–270.
- McCLELLAND D., (1961), *The Achieving Society*, New York, Van Nostrand.
- MENON U., (2003), “*Morality and Context: A study of Hindu Understandings*” in VALSINER J. & CONNOLLY K., (2003), *Handbook of developmental psychology*, SAGE.
- MFOCHIVE J., LAMERE M., & PESHANDON R., (1986), *Quatre-vingt ans de christianisme en pays Bamoun*, Paris,

- MIDDLETON K., (1999), *Ancestors, power and history in Madagascar*, Leiden: Brill 1–36
- MILLER C., (2005), "History: Indigenous people wouldn't let 'Day of the Dead' die". *Day of the Dead — Día De Los Muertos*, The Arizona Republic.
- MOLET L., (1979), *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina. II*, Paris, L'Harmattan.
- MOORE W.E., (1979), *World Modernization : The limits of Convergence*, New York, Oxford, Elsevier.
- MORRIS B., (1987), *Anthropological studies of religion: An introductory text*, Cambridge England: Cambridge University Press.
- NAHAVANDI F., (1996), *Culture du Développement en Asie*, Paris, L'Harmattan.
- NAHAVANDI F., (2001), *Stigmat, Introduction à l'étude des pays dits en voie de développement*, Bruxelles, Bruylant.
- NASH C., (1986), *Observation on International Technical Assistance to Aquaculture*. Rome : FAO.
- NATESA-SASTRI S.M., (1988), *Hindus feast, fast and ceremonies*, Asian Educational Services.
- NELSON R.H., (2001), *Economics as Religion : From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- NOLAN R., (2002), *Development anthropology: Encounters in the Real World*. Boulder: Westview Press.
- OBGURN W., (1922), *Social Change*, cité par BIRNBAUM & CHAZEL, (1975), *Théorie sociologie*, PUF, col. Thémis.
- ONG A., (1999), *Flexible Citizenship : the cultural logic of Transnationality*. Durham, NC : Duke University Press.
- OTTINO P., (1998), *Les champs de l'Ancestralité à Madagascar*, Paris, Karthala.
- PACAUD P., (1998), *Le Famadihana : rite sacré et pouvoir dans un culte d'exhumation des morts familiaux, sur les hauts plateaux de Madagascar. Interprétations et (re) construction psychanalytiques*, Thèse de doctorat, Université de Paris VII.
- PIGG S.L., (1997), "Found in Most Traditional Societies": Traditional Medical Practitioners between Culture and Development dans *International Development and the Social Sciences*, Frederick Cooper and Randall Packard, eds, pp 259-290. University of California Press.
- PNUD, (2000), *Rapport National Sur le Développement Humain*, Gouvernance et pauvreté à Madagascar, NY.

PNUD, (2000), *Rapport National Sur le Développement Humain : Genre, Développement Humain & Pauvreté*, Madagascar.

POLANYI K., & ARENSBERG C., (1975), *Trade and market in the early empire*, Glencoe: Free Press

POLANYI K., (1977), *The livelihood of Man*, édité par H.W.Pearson, New York, Academic press.

POLANYI K., (1983), *La Grande Transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

RABEARIMANANA L., (1989-1990), « *Le district de ManjakAndriana province d'Antananarivo pendant la Seconde guerre mondiale : désorganisation économique et restructurationsociale* », dans Omaly sy Anio.

RABEARIMANANA L., (1991), « *La société rurale de Vakinakaratra dans la lutte contre le pouvoir colonial à Madagascar (1945-1960)* » dans : *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIXe-XXe siècle)*, Département d'Histoire de l'Université du Burundi, Paris, Karthala, pp. 117-134.

RAHNEMA M., (1997), *Towards Post-Development : searching for signposts, a new language and new paradigms*. Dans *The Post-Development Reader*, RAHNEMA M. & BAWTREE V., eds., pp;377-403. London: Zed books.

RAISON JOURDE F., (1983), *Les Souverains de Madagascar*, Paris, Karthala.

RAISON JOURDE F., (1991), *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXème siècle*, Paris, Karthala.

RAISON J.P., (1984), *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Enracinement et mobilité des sociétés rurales*, Paris, Orstom/Karthala.

RAISON J.P., (sous la direction de), (1994), *Paysanneries malgaches dans la crise*, Paris, Karthala.

RAKOTOMALALA M., (1996), *Contribution à une anthropologie de la sexualité merina (Centre de Madagascar)*, vol 2, Thèse de doctorat, Paris, Inalco.

RAKOTOMALALA M., & al., (2001), *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan.

RAKOTONDRA SOLO J M., (1989), *Transporteurs et monde rural : l'exemple du firaisana d'Anjepy*, Mémoire de Capen, Université d'Antananarivo.

RAKOTO RAMIARANTSOA, H., (1988), *Hommes d'un temps, hommes dans le temps. Réflexion à partir de quelques paysages de l'Imerina*. Omaly sy anio, 27 : 103-124.

RAKOTO RAMIARANTSOA H., (1995) *Chair de la terre, œil de l'eau...*, Paysanneries et recompositions de campagnes en Imerina, Paris, Éd. Orstom, col. À travers champs.

RAMAMONJISOA J., (1984), « *Blancs et Noirs : les dimensions de l'inégalité sociale. Documents sociolinguistiques* », dans *Cahiers des sciences sociales*, EESDEGS, Université de Madagascar.

RAMAMONJISOA J., (2002), *Pseudo castes et séquelles de l'esclavage*, Antananarivo, Madagascar Fenêtre, T I, col. CITE.

RAMAMONJISOA S., (sous la dir.de), (1991), *Éléments pour une étude des pratiques traditionnelles populaires de la fécondité à Madagascar, Fombandrazana sy Fivoarana*, Rapport de projet FNUAP-Académie malgache, Éd. Pragma, Antananarivo.

RANDRIAMARO J R., (1997), *PADESM et luttes politiques à Madagascar : de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala.

RANDRIAMAROLAZA LP., (2004) *La troisième naissance : Contribution à une anthropologie de Madagascar*, Thèse de doctorat, Département de Civilisation, Antananarivo.

RANDRIANARY R., (1985), *L'artisanat de la forge dans le Vakiniadiana*, Mémoire de Capen, Université d'Antananarivo, annexes.

RAO V. & WALTON M. (eds), (2004), *Culture and Public Action : A Cross disciplinary Dialogue on Development Policy*. Stanford : Stanford University Press.

RARIVOMANANTSOA L.& JOVELIN E., (sous la dir.de), (2004), *Approche participative. Quelles pratiques et quels enjeux à Madagascar en 2003 ?*, CAPDAM, Antananarivo.

RASOLOARIVONY R., (2004), « *Quelles ambitions pour quel État ? Ni État zéro ni État Zorro en politique économique* », L'Express de Madagascar du 25 Février 2004

RASOLOMANANA D., (1997), « *L'intégration du phénomène d'esclavage vue à travers les proverbes : cas d'une région du Nord-Betsileo* », dans UNESCO/Projet Route de l'Esclavage (sous parrainage de), (1997), *L'Esclavage à Madagascar, Aspect historiques et résurgences contemporaines*, publié par l'Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie.

RATOANDRO G A., (1997), « *Après l'abolition de l'esclavage à Madagascar. Le devenir immédiat des esclaves émancipés* » dans UNESCO/Projet Route de l'Esclavage (sous parrainage de), (1997), *L'Esclavage à Madagascar, Aspect historiques et résurgences contemporaines*, publié par l'Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie.

RATSIRAKA D., (1975), *Charte de la révolution socialiste malagasy tous azimuts*, Antananarivo, Imprimeries d'ouvrages éducatifs.

RATSIVALAKA G., (1996), *Madagascar dans le sud-ouest de l'Océan Indien (circa 1500-1824). Pour une relecture de l'histoire de Madagascar*, 2 tomes. Thèse de doctorat, Université de Nice

RAZANANAIVO H., (1987), *Etude d'un terroir dans une localité des Zafin »Andriamamilaza : Ambanitsena et son environnement*. Mémoire de Capen, univ.Antananarivo.

RAZOHARINORO RANDRIAMBOAVONJY, (1998), *La cité des milles : Antananarivo : histoire, architecture, urbanisme*, col.du CITE/TSIPIKA.

REYNIERS A. & SERVAIS O., (2001), « Ethnohistoire ou Anthropologie Prospective » dans *Recherches Sociologiques*, vol.32, n1, pp.7-14, Louvain-La-Neuve.

RIST G., (1996), *Le Développement- Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de ScPO.

ROBBINS L., (1947), *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, trad.fr., Paris, Medecis, (1^{ère} Éd.américaine : 1957).

ROCHER G., (1968), *L'organisation sociale*, Tome II, Paris, Éd.HMH, Seuil.

ROCHER G., (1968), *Introduction à la sociologie générale, Le changement social*, T III, Paris, Éd.HMH, Seuil.

ROSTOW W.W., (1963), *Les Étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil.

RUDDLE K., (1991), The impacts of aquaculture development in socio-economic environments in developing countries : towards a paradigm for assessment. In R.Pullin, ed., *Environnement and Aquaculture in Developing countries*. ICLARM Conf.Proc;31. Manila: ICLARM.

SAHLINS M., (1968), *Tribesmen*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

SAHLINS M., (1976), *Age de Pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

SAHLINS M., (1980), *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.

SAHLINS M., (1987), *Islands of History*, University of Chicago Press.

SALVADOR R. J., (2003), *Day Of The Dead? For Some People It Is Sad And For Other It Is A Holiday in* MORGAN J.D. & LAUNGANI P. (Ed), *Death and Bereavement Around the World: Death and Bereavement in the Americas*. Death, Value and Meaning Series, Vol. II hi. Amityville, New York: Baywood Publishing Company. pp. 75–76.

SALZMAN M.R. (2007), "Religious *koine* and Religious Dissent," in RUPKE J. (Ed), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, p. 116-119.

- SANDERSON S.K., (1999), *Macrosociology, An Introduction to Human Societies*, 4e Éd., Longman.
- SEN A. (1999), *Development as Freedom*. New-York : Alfred A.Knopf.
- SHARMA U., (2008), *Festivals in Indian Society*, Mittal Publications.
- SCHEPER-HUGUES N., (2000). "The Global Traffic in Human Organs.", *Current Anthropology*, 41(2) : 191-211.
- SIVARAMAKRISHNAN K., & AGRAWAL A., (2003), *Regional modernities in stories and practices of development, dans Regional modernities: the cultural politics of development in India*. Stanford: Stanford University Press.
- SORET M., & JACQUOT A. (2005), *Les Kongo nord-occidentaux*, L'Harmattan.
- STEINER P., & VATIN F., (sous la dir.de) (2009), *Traité de Sociologie Économique*, Paris, PUF.
- STRATHERN M., (2000), *Audit Cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London: Routledge
- SYLLA Y., (2006), *Regard sur l'histoire de Madagascar*, Antananarivo, Madagascar Fenêtres, col. CITE.
- TEISER S., (1998), *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press.
- TOUKAM D., (2010), *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*, Paris, l'Harmattan.
- TURTON D. (1988), « *Anthropology of Development* » in LEESON P.F & MINOGUE M. (eds), *Perspectives on Development*, Manchester University Press.
- TYLOR E.B., (1920)[1871], *Primitive Culture*, New York.
- UNDERHILL M.M., (2001), *The Hindu Religious Year*, Asian Educational Service.
- UNDP (Programme des Nations Unies pour le Développement), (2001), *Human Development Report 2001*, New York : Oxford University Press.
- UNESCO/Projet Route de l'Esclavage (sous parrainage de), (1997), *L'Esclavage à Madagascar, Aspect historiques et résurgences contemporaines*, publié par l'Institut de Civilisations-Musée d'Art et d'Archéologie.
- Université du Burundi (1991), *Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIXe-XXe siècle)*, Département d'Histoire de l'Université du Burundi, Paris, Karthala.
- USINGER J., (1991), *Limits of technology transfer*. Boiling Point, n°26, Intermediate Technology Development Group, Rugby.
- VAN GENNEP A., (1904), *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*, Paris, E. Leroux.

VEBLEN T., (1934) [1899], *The theory of the leisure class : An economic study of institutions*. New York: The modern library.

WAAST, (1967), *La plaine de Tananarive. La parenté*, Tananarive, Orstom.

WEBER F., (2000), « *Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage* », *Genèses*, 41, pp.85-107.

WEBER M., (1963), *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'Éditions, (1ère Éd.1919).

WEBER M., (2000), *L'Éthique protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Flammarion, Paris, Plon, (1^{ère} Éd.1924).

WEBER M., (1968), *Economie et société*, Paris, Plon (1ere Ed.1920).

WORLD BANK (1981), *Accelerated Development in Sub-Saharan Africa : An agenda for action*. World Bank: Washington, DC.

ZELIZER V., (2005), *The Purchase of Intimacy*, Princeton, Princeton University Press.