
TRANSMISSION

INTERGÉNÉRATIONNELLE DES NORMES ET DES VALEURS :

LE *FAMADIHANA* DANS LES HAUTES TERRES MALGACHES

Frédéric Sandron

En Imerina, dans la région des Hauts Plateaux à Madagascar, la pratique du « retournement des morts », le famadihana, est célèbre parmi les anthropologues. Ils ont mis en interrelation ses aspects sociaux, économiques, politiques et culturels en montrant sa fonction de reproduction des statuts et des pouvoirs locaux. Or, au fil des décennies, le famadihana a perdu de sa superbe, les cérémonies sont moins fastueuses et comptent moins d'invités, notamment parmi les jeunes. Mais si les jeunes générations reçoivent moins expressément le message des anciens, n'est-ce pas aussi parce que le patrimoine physique et économique qui leur revient est devenu insignifiant et ne permet plus de les ancrer sur la terre de leurs ancêtres ? Sur la base d'entretiens menés dans une commune rurale, il s'agit d'étudier ici l'évolution des relations entre la transmission du patrimoine physique et économique et celle du patrimoine culturel qu'incarne le famadihana.

◀ Introduction

Le *famadihana*, traduit le plus souvent par « retournement des morts », est une cérémonie extrêmement importante dans les Hautes Terres malgaches, et notamment dans la région de l'Imerina, car elle met en relation les vivants et les ancêtres. Dans la pensée malgache, ces derniers ont une grande influence dans tous les compartiments de la vie quotidienne. *Via* les ancêtres, le *famadihana* peut aussi être considéré comme un lieu privilégié de transmission de valeurs et de normes culturelles des générations aînées aux plus jeunes. Comme l'ont montré nombre d'observateurs de la société merina, cette transmission culturelle et symbolique est intimement liée à la transmission patrimoniale et à la distribution des pouvoirs locaux. La vocation de cette cérémonie serait donc double d'un point de vue de la transmission : inscrire les jeunes dans la lignée de leurs ancêtres et inscrire le statut des familles dans le contexte local. Pourtant, les nombreux travaux menés sur la cérémonie du *famadihana* au cours de la

seconde moitié du vingtième siècle indiquent une diminution de son ampleur et de son faste. Dans le cadre du programme de recherche *4D*^[1], nous avons pu faire le même constat dans une commune rurale de l'Imerina. Il s'agira alors de faire le lien entre la diminution de l'importance de la cérémonie du *famadihana* et la transmission intergénérationnelle d'un patrimoine physique toujours plus réduit. La conclusion présentera les changements en cours dans les logiques de transmission intergénérationnelle et dans les modes de solidarité familiale et communautaire.

◀ Les relations entre les ancêtres et les vivants

■ Aspects symboliques

En Imerina^[2], la référence aux ancêtres est omniprésente, y compris dans la vie quotidienne. Les relations que les vivants entretiennent avec leurs ancêtres sont des relations de dépendance qui se manifestent par le respect à leur égard, mais aussi par la crainte et l'espoir. Les ancêtres sont considérés comme responsables des affaires quotidiennes des vivants. Plus précisément, leur déroulement est lié à la manière dont les ancêtres ont été honorés^[3]. Tout comportement jugé déviant, asocial ou plus simplement inapproprié de la part d'un individu sera ainsi interprété par la communauté, par le village, comme un manquement à ses devoirs et ses obligations et comme une offense aux ancêtres. Dès lors, ces derniers seront à même d'exercer leurs représailles sur le contrevenant. Inversement, en se comportant de manière conforme à ce que les ancêtres attendent de lui, l'individu est en droit d'espérer protection et réussite de leur part. Succès ou échecs personnels sont, dans ce système de pensée, fonction

[1] Programme de recherche *4D* « Dynamique démographique et développement durable dans les Hautes Terres malgaches », auquel ont participé l'Institut de Recherche pour le Développement (UMR 151 LPED Université de Provence/IRD, IRD Madagascar), le laboratoire Forum (Paris-X), le laboratoire Popinter (Paris-V), l'Institut Catholique de Madagascar, l'Institut National de la Statistique de Madagascar, l'École Supérieure des Sciences Agronomiques d'Antananarivo, le ministère de la Population de Madagascar, PACT Madagascar. Le programme *4D* a été financé par le ministère français de la Recherche (ACI TTT P 01 02) et le ministère français des Affaires étrangères (Pripode/CICRED MG2). Le travail de terrain s'est déroulé de 2003 à 2006 dans la commune rurale d'Ampitatafika située à une centaine de kilomètres au sud de la capitale Antananarivo. Un ouvrage collectif de restitution indique précisément la méthode des enquêtes quantitatives (enquêtes pluridisciplinaires menées sur 1 621 ménages), des séries d'entretiens menés sur plus d'une dizaine de thèmes différents, ainsi que l'immersion sur le terrain où a séjourné pendant plusieurs mois la grande majorité des membres de l'équipe (Cf. Frédéric SANDRON (dir.), *Population et développement dans les Hautes Terres de Madagascar*, Paris, coll. « Populations », L'Harmattan, 2007). Nous nous appuyons ici sur les différents résultats publiés et illustrerons nos propos à l'aide d'une série d'entretiens sur les réseaux sociaux menés en langue malgache par deux techniciennes de recherche du programme *4D*, Tahiry Rabeandriamaro et Juliette Rafanjanirina, en septembre 2004 auprès de quarante individus sur la base d'une grille élaborée par Frédéric Gannon et Frédéric Sandron.

[2] L'Imerina, peuplé par les Merina, est une région montagneuse du centre de Madagascar, dont les paysages sont modelés par la riziculture irriguée. Sise dans les bas-fonds, elle demeure une activité artisanale. Sur les collines, sont pratiqués des cultures pluviales ainsi que l'élevage. L'agriculture est l'occupation principale des habitants, souvent couplée à une pluriactivité nécessaire consécutivement à la saturation de l'espace agricole et à l'exiguïté des parcelles cultivées. Cf. Chantal BLANC-PAMARD, « Les savoirs du territoire en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar) » in Joël BONNEMAISON, Luc CAMBREZY et Laurence QUINTY-BOURGEOIS (dir.), *Le territoire, lien ou frontière ? T.1. Les territoires de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 57-78.

[3] Louis MOLET, *La conception du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, Paris, L'Harmattan, 1979 ; Paul OTTINO, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala-Orstom, 1998.

non pas de l'effort, de la chance ou de la compétence, mais du comportement vis-à-vis des ancêtres. C'est ainsi que les situations de pauvreté, de difficultés permanentes ou transitoires peuvent être interprétées comme la résultante de la punition des ancêtres, offensés par la mauvaise conduite d'un ou de plusieurs descendants.

Les sanctions encourues peuvent être distribuées de manière directe et plus ou moins diffuse par les ancêtres, par exemple lorsque la maladie, le handicap ou un malheur quelconque survient dans la famille. Elles peuvent être aussi médiatisées par les vivants, sous forme d'ostracisme ou, pire, d'exclusion du tombeau familial, dont Alfred Grandidier et Guillaume Grandidier^[4] ont pu écrire il y a un siècle qu'elle était « *la punition la plus grave et la plus redoutée* ». Ce type de gouvernement repose non seulement sur la culpabilité (*tsiny*)^[5], mais aussi sur une forme de violence qui se manifeste de multiples manières. David Graeber^[6] écrit en ce sens : « *Rural communities in Imerina were, I found, largely organized around the memory of ancestors whose presence in the lives of their descendants made itself felt largely through the constraint and violence they were capable of inflicting on them.* »

Ces contraintes et cette violence sont incarnées par les histoires et par les tabous (*fady*) en vigueur localement. Des histoires content invariablement les châtiments qui se sont abattus sur ceux qui ont offensé leurs ancêtres, que ce soit *via* les maladies, les incendies, les destructions de récoltes, etc. Le simple fait de ne pas entretenir le tombeau des ancêtres peut déclencher leur vengeance^[7]. Quant aux *fady*, ils sont édictés par les ancêtres et constituent des règles de conduite de la vie quotidienne. Ils sont des guides d'action que les aînés considèrent comme ayant une dimension morale et garants de l'harmonie et de l'intégrité de la famille^[8]. Si les *fady* sont une aide dans la vie courante et donc une marque de bienveillance de la part des ancêtres, ils sont aussi le symbole de leur domination sur les vivants.

C'est le plus souvent au cours d'un rêve ou d'un épisode particulier que les descendants reçoivent les injonctions de leurs ancêtres. Robert Cabanes^[9] décrit un cas d'apparition : « *Voici ce qui est arrivé au chef de village : son protecteur lui est apparu pour la première fois à 18 ans après qu'il ait mangé des légumes qui l'ont rendu malade ; il lui indique le remède qui le guérira. Il est grand, de peau claire, il a les cheveux lisses. Il n'a pas de nom. Chacune des apparitions suivantes annoncera une bonne nouvelle ; cependant, certaines n'ont pas de sens explicite et doivent être analysées comme des rêves.* » Les *fady* sont en effet très divers, comme ne pas manger de porc ou de haricot, ne pas travailler le jeudi, ne pas entretenir de

[4] Alfred GRANDIDIER, Guillaume GRANDIDIER, « *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar* », Volume IV : *Ethnographie de Madagascar, Tome deuxième : Les habitants de Madagascar*, Paris, Imprimerie nationale, 1914, p. 112.

[5] Maurice BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral villages and Kinship Organization in Madagascar*, London & New York, Seminar Press, 1971.

[6] David GRAEBER, "Dancing with Corpses Reconsidered: An Interpretation of 'famadihana' (In Arivonimamo, Madagascar)", *American Ethnologist*, vol. 22, n° 2, 1995, pp. 258-278, p. 258.

[7] Robert CABANES, « Cultes de possession dans la plaine de Tananarive », *Cahiers du centre d'étude des coutumes*, Université de Madagascar, vol. 9, 1972, pp. 33-66.

[8] David GRAEBER, 1995, *op. cit.*

[9] Robert CABANES, 1972, *op. cit.*, p. 35.

relations avec telle autre communauté ou encore ne pas souiller les alentours d'un tombeau. Outre les *fady*, les ancêtres convoquent eux-mêmes leur propre célébration en demandant par l'entremise des vivants la tenue d'un *famadihana*. Il est de coutume de dire que les ancêtres ont froid ou bien qu'ils ont déchiré leur linceul.

Cette relation intergénérationnelle particulière qui unit les vivants et les morts n'est pas aussi univoque ni figée que cette brève présentation pourrait le laisser supposer. Paul Ottino^[10] la définit comme une « *relation asymétrique réversible* », au sein de laquelle les vivants prennent possession des morts et les morts prennent possession des vivants selon une préséance dépendante des circonstances. Du point de vue du fonctionnement social, la rigidité des *fady* doit effectivement pouvoir être contrebalancée par une certaine flexibilité qui permette de les édulcorer ou les supprimer si besoin s'en fait ressentir ; il suffit alors de convoquer une cérémonie spécifique (*ala-fady*). De la même manière, Paul Ottino^[11] évoque un certain pragmatisme de la part des vivants dans leur relation aux ancêtres. Si l'on considère que malgré toute l'attention qu'on lui accorde, un ancêtre n'apporte pas sa protection et ses bonnes grâces, il peut être disqualifié : « *on le réveille pour l'envoyer déterrer des patates* ».

■ Aspects patrimoniaux

Avant de nous intéresser aux aspects patrimoniaux de la relation entre les vivants et les morts, identifions d'abord plus précisément qui sont les ancêtres concernés. En premier lieu, on identifie l'ancêtre fondateur, le Grand Ancêtre (*razambe*). C'est à travers sa descendance directe que se bâtissent les solidarités intrafamiliales les plus consistantes et c'est autour de son tombeau que la famille se réunit pour « *resserrer et rappeler l'unité sociale et raviver les valeurs communes* »^[12]. Pour autant, les ancêtres les plus sollicités sont généralement ceux dont la mémoire est encore présente parmi les vivants ; typiquement, il s'agit des dernières personnes décédées. Les références aux normes et aux comportements de ces « jeunes » ancêtres s'inscrivent ainsi dans un passé proche, pas nécessairement reconstruit ni idéalisé mais, au contraire, encore vivace. Ce sont ces ancêtres-là qui apparaissent en rêve aux vivants. Enfin, entre l'ancêtre fondateur, mythique, et les ancêtres issus des générations les plus proches, il existe une masse d'ancêtres dont l'identification personnelle s'est évaporée dans la mémoire collective. Paul Ottino^[13] évoque « *une communauté ancestrale indécise* », Catherine Cyssau^[14] parle de « *l'oubli de l'individuation des morts personnels* ».

Tous ces ancêtres trouvent leur unité dans le tombeau familial où ils sont enterrés collectivement. Le tombeau, proche des lieux d'habitation et des terres, est le garant d'une inscription territoriale des familles dans un espace clairement délimité. Il y a une correspondance très

[10] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*, p. 540.

[11] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*, p. 536.

[12] Chantal BLANC-PAMARD, 1999, *op. cit.*

[13] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*, p. 580.

[14] Catherine CYSSAU, « De la dette à la mort : L'œuvre de sublimation ouverte par la figure du père », *Cliniques méditerranéennes*, n° 70, 2004, pp. 199-210, p. 204.

forte en Imerina entre les ancêtres et le patrimoine foncier qu'ils ont transmis au fil des générations. Le rôle des vivants est d'ailleurs de transmettre à leurs descendants ce patrimoine dans les meilleures conditions possibles, jouant ainsi un rôle de passeur, dans la mesure où la terre des ancêtres (*tanindrazana*) constitue le bien le plus précieux. Ainsi, le *tanindrazana* est à la fois le lieu physique où se trouvent les rizières et le lieu symbolique où se situe le tombeau, l'un et l'autre se côtoyant pour finalement mettre les rizières sous la protection des ancêtres. Selon Maurice Bloch^[15], il y a là une symbiose entre la parenté, la terre des ancêtres et le tombeau, la caractéristique de ce système étant l'importance primordiale donnée au tombeau comme objet matériel, alors que dans de nombreuses civilisations apparentées, le concept de descendance se suffit à lui-même pour créer ces liens intergénérationnels.

On peut faire remonter cette conception imbriquée de l'ancestralité avec la transmission du patrimoine foncier au moins jusqu'au XVIII^e siècle, durant lequel plusieurs souverains ont entrepris des travaux d'aménagement du territoire (irrigation, aménagement des rizières) en Imerina. En particulier, les progrès réalisés à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles sous le règne du roi Andrianampoinimerina donnent une valeur supplémentaire à la terre, source de subsistance, de richesse et de pouvoir. Pour Susan Kus et Victor Raharijaona^[16], cette période est celle où devient incontestable l'identification entre territorialité et statut social en pays merina.

Cette spécificité a donné lieu à la notion de « parenté par le patrimoine » ou « parenté patrimoniale » élaborée par Paul Ottino^[17], en contrepoint de la parenté plus classique dite « d'ancestralité ». L'idée principale est que la parenté se conjugue avec la propriété, et surtout avec une propriété transmise de manière héréditaire, ce qui donne un nouvel éclairage aux aspects symboliques des relations entre ancêtres et vivants : « *J'ai donné à ce que j'ai appelé la parenté par le patrimoine toute la priorité qui lui revient, en insistant sur cette idée que les considérations patrimoniales transforment des notions aussi marquées affectivement que le sont celles d'anaran-dravy^[18], de terre, voire de tombeau ancestral, en notions techniques, quasi juridiques, permettant de faire le départ entre les ayants droit et les héritiers.* »

Dans ce système, il est aisé de relever le caractère autorenforçant de la reproduction des statuts, puisque les chefs de ménage les mieux lotis en terre sont aussi ceux qui pourront bénéficier d'une main-d'œuvre nombreuse, de réseaux d'entraide solides et d'un large groupe de personnes dépendantes composé des descendants directs mais aussi des frères et sœurs, des apparentés ou des personnes adoptées comme cela se fait couramment à Madagascar. Inversement, les ménages les moins bien pourvus ne peuvent fournir suffisamment de terres à leurs descendants, ceux-ci devant s'exiler pour gagner leur vie. David Graeber^[19] écrit à ce

[15] Maurice BLOCH, 1971, *op. cit.*

[16] Susan KUS, Victor RAHARIJONA, "To Dare to Wear the Cloak of Another Before their Very Eyes: State Co-optation and Local Re-appropriation in Mortuary Rituals of Central Madagascar", *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, vol. 10, n° 1, 2008, pp. 114-131.

[17] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*, p. 46.

[18] Littéralement « nom du père », concept essentiel qui désigne à la fois l'héritage et la parenté, ainsi que les obligations qui y sont liées.

[19] David GRAEBER, 1995, *op. cit.*, p. 267.

sujet : « *The crucial factor was land. A father who wanted to keep his children and dependents around him had to be able to grant them enough rice fields to support a family when they were ready to get married, usually leaving only a modest portion for himself.* » Il est d'ailleurs instructif de préciser que les jeunes qui héritent de terres au moment de leur mariage, ne sont qu'usufruitiers de ces terres, la possession pleine ne leur revenant qu'au décès de leurs parents, si tant est qu'ils se soient correctement acquittés de leurs devoirs moraux envers les ancêtres.

Pour clore cette section, mentionnons encore que la reconnaissance symbolique de la terre des ancêtres peut être extrêmement rapide. Si un ménage quitte un village pour s'installer dans une autre région, la construction d'un tombeau suffit pour faire du chef de ménage le futur *razambe*, l'ancêtre fondateur, du *tanindrazana* dont les descendants pourront se réclamer après son décès^[20], avec le même cortège de droits et de devoirs que sur une implantation plus ancienne.

◀ Le *famadihana* et les relations entre vivants

■ Déroulement de la cérémonie

La forme actuelle du *famadihana*, le « retournement des morts » n'est sans doute pas historiquement la plus ancienne, deux autres types de cérémonies la précèdent. La première est celle des « doubles funérailles », communes à plusieurs civilisations et largement décrites de longue date par les anthropologues^[21]. Lors du décès d'un individu, celui-ci est enterré dans une tombe individuelle et s'ensuit une période durant laquelle il se trouve dans un état transitionnel, plus dans le monde des vivants et pas encore dans le monde des morts^[22]. Ce n'est qu'au cours du second enterrement dans le tombeau collectif, environ deux ou trois ans après, que le défunt rejoint le monde des ancêtres. Cette période d'entre-deux, si elle permet la décomposition du corps, est aussi particulière en ce sens que les vivants doivent observer un ensemble de prescriptions quant à leur comportement eu égard à la disparition du défunt. La seconde acception du *famadihana* est celle qui consiste à transférer un corps ou des ossements d'un tombeau à un autre, que ce soit à l'occasion d'un changement de résidence, de la construction d'un nouveau tombeau ou bien d'un transfert lorsque le décès est survenu loin de la terre des ancêtres. La forme actuelle, la plus importante en ce sens qu'elle célèbre régulièrement les ancêtres et qu'elle induit un ensemble de règles et de comportements sur lesquels nous reviendrons, daterait du début du vingtième siècle^[23].

Le déroulement de la cérémonie a été à de nombreuses reprises décrit dans la littérature scientifique, avec des nuances selon les régions ou les localités. Le schéma général reste celui qui nous a été relaté lors d'un entretien avec un homme, chef de ménage, de 61 ans : « *Pour*

[20] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*

[21] Françoise RAISON-JOURDE, « *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle* », Paris, Karthala, 1991.

[22] Susan McGEORGE, « *Imerina Famadihana as a Secondary Burial* », *Archipel*, vol. 7, 1974, pp. 21-39.

[23] Françoise RAISON-JOURDE, 1991, *op. cit.* ; Susan KUS, Victor RAHARIJAONA, 2008, *op. cit.*

organiser un famadihana, on commence la préparation au début de l'année^[24] ; les chefs de ménage^[25] se réunissent et on discute des dates et des dépenses. Après, chaque ménage économise de l'argent pour les dépenses. Deux mois avant la date prévue, on fait une demande d'autorisation, puis on achète les lambamena^[26]. On achète le riz et les porcs, la veille si on n'arrive pas à les engraisser à l'avance, et on commence la préparation en cuisant les repas. Le lendemain, une partie de la famille sert les invités, d'autres enregistrent les dons^[27], le plus âgé remercie les invités... et on mange, on fait la fête. Après le repas, on se dirige en dansant vers le caveau familial et on enveloppe les dépouilles avec les lambamena. Puis, on remercie les invités et c'est terminé. Si on peut dépenser un peu plus d'argent, on appelle les chanteurs de hira gasy^[28]. Puis, quand la fête est terminée, on partage les dons^[29] et les restes du repas. »

Un famadihana n'est pas un enterrement, c'est une célébration, et donc n'est pas un événement triste mais, au contraire, festif. En revanche, une dimension occultée par les protagonistes, mais mise en avant dans l'étude désormais classique de Maurice Bloch^[30] est une certaine forme de violence dans le cœur de la cérémonie elle-même, qui consiste à transporter énergiquement les morts, à sortir leurs ossements des linceuls et à les déposer dans de nouveaux linceuls, parfois de manière désordonnée et finalement surprenante face au respect que l'on voue aux ancêtres. David Graeber^[31] mentionne que les femmes – ce sont elles qui « dansent » avec les morts – sont moins réticentes que les hommes, et notamment les aînés, à évoquer le *masiaka*, cette forme de violence et de cruauté des ancêtres, qui se répercute dans l'essence même de la cérémonie du famadihana. Car dans ce rituel se manifeste aussi la question de l'autorité, du pouvoir et des statuts.

■ Les enjeux

Cette forme de violence autour du famadihana et des ancêtres en général se retrouve dans de nombreux autres domaines de la vie courante lorsqu'il s'agit de faire régner un ordre établi et de préserver l'unité d'une communauté. Paul Ottino^[32] a pu définir cette violence « institutionnalisée » comme une « réaction de défense aveugle anxieuse de sauvegarder avec la fixité d'un univers invariant, celle correspondante du champ normatif et "normatisé" des relations interindividuelles ».

Il s'avère que le famadihana est le lieu privilégié pour entretenir la cohésion familiale. En célébrant le tombeau commun, on s'assure ainsi de son appartenance au même groupe^[33], celui des « enfants des ancêtres » (*zanadrazana*). C'est l'occasion d'affirmer sa solidarité et, si

[24] En Imerina, les famadihana se font surtout entre juin et septembre, ce qui correspond à la saison sèche.

[25] Ménages ayant un droit sur la terre des ancêtres où est bâti le tombeau familial.

[26] Linceuls servant à envelopper les ossements.

[27] Les invités participent par un don monétaire à la cérémonie. Nous reviendrons sur ce point.

[28] Chants du patrimoine malgache.

[29] Il arrive que le montant total des dons soit supérieur au coût total engendré par la cérémonie.

[30] Maurice BLOCH, 1971, *op. cit.*

[31] David GRAEBER, 1995, *op. cit.*

[32] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*, p. 590.

[33] Emmanuel FAUROUX, « Dynamismes précoloniaux et transformations actuelles d'une communauté villageoise du Vakinankaratra », *Cahiers du Centre d'Études des Coutumes*, vol. 10, 1974, pp. 61-91.

possible, d'apaiser des conflits qui ont pu survenir par le passé^[34]. Pour les jeunes générations, c'est aussi un moment important de socialisation, d'apprentissage de la relation avec les ancêtres^[35]. Comme le signalait lors d'un de nos entretiens, cet homme de 46 ans : « *Le famadihana est surtout l'occasion pour la grande famille de se retrouver, de se réunir, de faire connaître surtout aux jeunes générations leurs origines, et dans la région cette valeur reste encore très importante.* »

Cependant, en ancrant la cohésion familiale sur les aspects territoriaux et patrimoniaux, et non pas sur la seule descendance, la renégociation de l'adhésion au groupe est perpétuelle. L'émigration, qu'elle soit temporaire, saisonnière, de longue durée ou même définitive, est généralement bien acceptée dans la mesure où les migrants continuent de se soumettre à leurs obligations morales, sociales et financières à l'égard du patrimoine local et de ses habitants. Les droits d'un individu sont en effet directement liés à la manière dont il s'est acquitté de ses obligations (*adidy*)^[36] et l'absence du territoire ne doit pas être synonyme de désintérêt. Le migrant peut ainsi envoyer de l'argent, participer à certains travaux agricoles ou à la réfection des maisons et des tombeaux. Lorsque sa contribution est jugée insuffisante par ceux qui restent, l'individu se le voit signaler au cours d'un *famadihana* et ce, à travers le rôle plus ou moins important qu'on lui fait jouer dans l'organisation et le déroulement de la cérémonie^[37]. Dans les cas jugés les plus graves, le statut même de « descendant » peut alors être supprimé.

Explicitement, toute propriété, entière ou partagée, d'une rizière ou de terres sur le *tanindrazana* doit être en contrepartie assortie de la participation active aux *famadihana*. La monétarisation de cette cérémonie au fil des décennies a fait qu'elle est devenue une forme de contrainte supplémentaire qui pousse les ménages à rechercher des liquidités^[38]. Selon l'expression de Catherine Cyssau^[39], le *famadihana* est une « dette à l'égard du mort ». Cette charge morale des obligations (*adidy*) est même devenue, par un retournement quasi paradoxal de causalité, la justification au départ en migration des jeunes générations dans une commune des Hautes Terres étudiée par Andonirina Rakotonarivo^[40]. Dans ce cas, et même si l'on peut s'interroger sur la composante discursive de cet argument, alors que l'inscription territoriale et la sédentarité ont longtemps constitué la règle de « bonne conduite », c'est au nom de ce même attachement à la terre des ancêtres que les jeunes partent ailleurs acquérir un revenu digne de maintenir le statut social de la famille restée au village.

Que ce soit par la participation financière au *famadihana*, par la contribution en force de travail à l'entraide pour la réparation du tombeau ou durant les activités agricoles, ou encore par le travail collectif et systématique de mémoire véhiculé à travers diverses histoires, le coût

[34] Andonirina RAKOTONARIVO, « Ceux qui sont dispersés : émigrés et culte des ancêtres dans les Hautes Terres malgaches », *Colloque Aidelf*, Québec, 2008.

[35] Robert CABANES, 1972, *op. cit.*

[36] Chantal BLANC-PAMARD, 1995, *op. cit.*

[37] Paul OTTINO, 1998, *op. cit.*

[38] Jacques CHARMES, « Processus de stratification sociale et action de vulgarisation sur les Hauts Plateaux malgaches », *Terre Malgache. Tany Malagasy*, vol. 13, juillet, 1972, pp. 69-95.

[39] Catherine CYSSAU, 2004, *op. cit.*, p. 202.

[40] Andonirina RAKOTONARIVO, 2008, *op. cit.*

de l'entretien de son appartenance à la communauté des ancêtres s'avère assez élevé en termes d'argent et de temps. Ceci reflète, selon Susan Kus et Victor Raharijaona^[41], la difficulté de la reproduction sociale, qui ne s'opère pas par simple inertie, mais qui doit faire l'objet permanent de négociations des identités, des statuts, des pouvoirs et de l'autorité.

Le *famadihana* participe à cet objectif de diverses manières. D'abord, comme cela vient d'être évoqué, le *famadihana* est l'occasion de faire le bilan au sein de la famille de la loyauté de chacun envers les ancêtres et envers les vivants, à travers son degré d'implication et le rôle qui lui est accordé. Ensuite, il permet de confronter la famille organisatrice avec les autres familles. Trois points méritent ici d'être soulignés. Premièrement, à travers des règles codifiées, les rôles sociaux et les accointances sont précisés. Par exemple, les morceaux de zébu distribués aux convives ne sont pas les mêmes selon leur statut^[42]. Deuxièmement, les nombreux discours prononcés (*kabara*) sont l'occasion, là encore à travers des codes bien connus de tous, de se livrer à des mises au point, des confrontations et de révéler ses propres versions d'histoires locales en fonction des rôles qu'ont pu y jouer les ancêtres. Ces histoires sont même consignées dans des cahiers (*boky manga*) tenus par les aînés et les divergences dans les différentes versions sont symptomatiques du rôle essentiel des relations entre familles et de leur construction^[43]. Dans les grands *famadihana*, les *kabara* peuvent occuper une journée complète. Troisièmement, de telles cérémonies sont évidemment l'occasion de montrer sa richesse et son pouvoir, que ce soit de la part des organisateurs comme de celle des invités. Les premiers auront à cœur de faire une fête la plus grandiose possible, tandis que les seconds devront donner une participation en fonction de leur condition sociale et des habitudes prises entre les deux familles, la somme versée étant considérée comme un contre-don de la cérémonie précédente. Si la sempiternelle question de l'ostentation est au centre du *famadihana*, c'est avant tout selon Jacques Charmes^[44] parce que les dépenses afférentes sont guidées par la volonté des notables en place de garder leur pouvoir dans les sphères idéologique et politique. C'est dans ce même sens que Karen Middleton^[45] a pu écrire : « *without a doubt, anthropologists working on Madagascar have produced outstanding ethnographies that show how embodied practices focused on tombs and corpses are powerful media, not only for creating ancestors but also for constructing ideologies and identities for "living people" »*.

◀ Transmission intergénérationnelle et *famadihana*

■ Le *famadihana* moins prestigieux que par le passé ?

Le *famadihana* est donc bien au centre des liens et des transmissions intergénérationnels. D'abord, il est l'expression de l'unité du groupe familial, unité caractérisée par la descendance

[41] Susan KUS, Victor RAHARIJAONA, 2008, *op. cit.*

[42] Dominique SOMDA, « Odeur des morts et esprit de famille (Anôsy, Madagascar) », *Terrain*, n° 47, 2006, pp. 35-50.

[43] Pier LARSON, « Multiple Narratives, Gendered Voices : Remembering the Past in Highland Central Madagascar », *International Journal of African Historical Studies*, vol. 28, n° 2, 1995, pp. 295-325.

[44] Jacques CHARMES, 1972, *op. cit.*

[45] Karen MIDDLETON, « Introduction », in Karen MIDDLETON (dir.), *Ancestors, Power and History in Madagascar*, Leiden, Brill, 1999, pp. 1-36, p. 8.

d'ancêtres communs et par l'attachement à la terre de ces mêmes ancêtres, tous deux matérialisés par le tombeau familial. Ensuite, le *famadihana* est le révélateur de la participation des jeunes générations à l'entretien du patrimoine foncier familial et de sa transmission aux futures générations. Enfin, il est un instrument de négociation des pouvoirs locaux et, en ce sens, joue son rôle dans la transmission du capital idéologique et politique aux jeunes générations. La question que l'on peut se poser alors est la suivante : la diminution constatée depuis plusieurs décennies de l'ampleur de la cérémonie du *famadihana* est-elle révélatrice d'enjeux de transmission intergénérationnelle moins importants qu'auparavant ?

Avant de répondre à cette question, commençons par donner quelques indices selon lesquels les *famadihana* seraient moins « ostentatoires » que par le passé sur la base des entretiens menés dans la commune rurale d'Ampitatafika. Pour les aspects quantitatifs, une première constatation est la diminution du nombre de personnes concernées par la cérémonie. La surface d'un *famadihana* moyen est passée de l'ordre d'un millier d'invités à une ou deux centaines. En effet, alors que les ménages au complet étaient naguère invités, aujourd'hui, il est devenu courant de n'inviter qu'un ou deux représentants de chaque ménage : « *Il faut qu'il y ait au moins les représentants de chaque famille, du voisinage, des amis puisqu'on ne peut pas se permettre d'inviter toute la communauté.* » (homme, 46 ans) ; « *Pour le famadihana, cette année, on a simplifié les choses. C'était du côté de ma mère et vu la dureté de la vie, on n'a pas pu faire appel à beaucoup de gens, seulement à quelques représentants de la famille.* » (homme, 44 ans). Typiquement, la personne invitée est le chef de ménage. Le point important est que la composante de transmission intergénérationnelle de la culture des ancêtres via le *famadihana* se raréfie pour les jeunes générations. Mentionnons néanmoins que l'on trouve encore quelques grandes cérémonies regroupant plusieurs centaines de personnes, ceci pouvant être interprété comme un clivage social de plus en plus fort. Il faut cependant distinguer le nombre de personnes invitées à la cérémonie du *famadihana* proprement dite de celles présentes lors des festivités des jours suivants. Une coutume est d'organiser des *hira gasy*, les chants traditionnels, quelques jours après la cérémonie du *famadihana*, l'accès étant là illimité puisque gratuit : « *On fait le hira gasy après la fête, il y en a qui le font un ou deux mois après le famadihana. Mais selon la tradition, le hira gasy est destiné à satisfaire ceux qui ne sont pas invités pendant le famadihana, tout le monde peut y assister, il n'y a pas de distinction.* » (homme, 49 ans).

Un autre point qui nous semble important, outre le remplacement progressif du zébu par le cochon lors des repas, est une forme d'individualisation progressive des *famadihana*, chaque ménage organisateur étant responsable financièrement de ses propres invités. Robert Cabanes^[46] avait déjà mentionné ce point il y a presque quarante ans comme une mutation « *en cours et non encore généralisée* ». À Ampitatafika, les dépenses liées directement aux ancêtres, c'est-à-dire concernant les linceuls et la réfection du tombeau, sont mutualisées, tandis que celles destinées à nourrir les invités sont dédiées à ceux qui les ont convoqués : « *Six mois à l'avance, on discute de la date, du nombre des invités, des linceuls mais maintenant, les*

[46] Robert CABANES, 1972, *op. cit.*, p. 66.

invités sont à la charge de chaque famille. Comme les familles se sont agrandies, on ne se cotise plus qu'au niveau des dépenses communes comme les linceuls des ancêtres. Pour les invités, chaque famille décide et assume les dépenses la concernant. » (homme, 44 ans) ;
 « *Les deux frères ont préparé chacun des repas pour leurs invités. Ils ont invité chacun ceux qu'ils ont voulus, et chaque invité était pris en charge par un des frères. Ce n'est pas bien de se séparer comme ça, mais c'est ce qu'ils ont fait.* » (homme, 50 ans).

Il ne nous est pas possible de savoir en revanche si les *famadihana* ont lieu moins souvent et si leur coût total a diminué ou pas dans la mesure où les dons distribués par les invités lors des cérémonies ont évolué de dons en nature vers des dons en numéraire rendant difficile toute comparaison temporelle. D'autres sources nous apprennent que 72 % des Tananariviens pratiquent le *famadihana*^[47] et que certaines familles ne pratiquent désormais les *famadihana* qu'à intervalles irréguliers ou les espacent de plus en plus^[48]. Ces derniers auteurs estiment que pour les migrants ruraux à Antananarivo, les *famadihana* sont dorénavant davantage considérés comme des fêtes de famille que comme des événements rituels.

■ Les difficultés endogènes au *famadihana*

Ces changements survenus et en cours sont selon nous révélateurs, d'une part, des difficultés croissantes liées au fonctionnement structurel du *famadihana* lui-même dans un contexte de pauvreté et, d'autre part, des nouveaux enjeux liés aux modalités et à la dispersion de l'économie familiale, ainsi qu'à la composante patrimoniale et sa transmission intergénérationnelle. Commençons par examiner les difficultés contemporaines internes au *famadihana*.

Un premier constat est la monétarisation séculaire du *famadihana*. Les paysans n'ayant qu'un cheptel généralement limité à une seule tête de zébu, il faut soit acheter des zébus pour les engraisser, soit acheter des cochons, soit acheter la viande chez le boucher la veille de la cérémonie, ce qui est encore plus coûteux. De même, le riz n'est plus apporté par les convives, il faut l'acheter, la production familiale étant destinée à l'autoconsommation. Les linceuls doivent être achetés sur le marché, les réparations et l'entretien du tombeau peuvent être effectués par des artisans professionnels. En outre, l'émigration de certains membres de la famille implique la prise en charge du voyage, le *famadihana* étant, comme on l'a vu, un événement quasi obligé pour ceux voulant rester en bons termes avec leur famille et la terre de leurs ancêtres : « *C'est pendant le *famadihana* qu'on peut faire la connaissance de la famille, on se rencontre, on peut discuter. Pour le mariage, c'est encore pardonnable si on ne peut pas y assister mais pour le *famadihana*, même si on travaille à Majunga, on fait tout ce qu'on peut pour arriver à Ampitatafika.* » (homme, 25 ans).

[47] François ROUBAUD, « Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 135-149.

[48] Marieke VAN DEN HEUVEL, Sandra EVERS, « Autrefois, il y avait des rizières... La vie quotidienne loin des terres ancestrales », *Taloha*, n° 18, 2007.

La monétarisation en soi ne serait pas forcément un problème si elle ne survenait dans un contexte de pauvreté des ménages ruraux en Imerina. Pour donner un ordre d'idée, les enquêtes 4D menées en 2003 auprès de 1 621 ménages dans la commune rurale d'Ampitatafika indiquent un revenu moyen journalier de 6 770 francs malgaches par ménage, soit environ un euro à la date de l'enquête. Couplée à une croissance démographique élevée et donc à un élargissement important de la communauté des ancêtres, une conséquence de cette situation économique est l'élargissement de la portée du *famadihana* à des branches familiales de plus en plus éloignées, diluant ainsi l'identité des ancêtres^[49]. Derrière cette mutualisation des moyens se cache en outre une séparation des dépenses par ménages, chacun d'entre eux invitant ses propres convives, la logique économique l'emportant sur celle de la collégialité : « *Les exhumations s'organisent tous les 5 ans au minimum ou tous les 7 ans, 9 ans, 11 ans au plus tard, selon les habitudes de chaque famille. Une année à l'avance, on prévient toute la famille de se préparer à l'événement, les représentants se concertent et prennent les décisions suivant le choix de tout le monde, car il se peut que certains disent ne pas être encore prêts pour des raisons multiples. On peut reporter s'il y a l'accord de la plus grande partie, mais souvent, on prend en compte le choix de ceux qui sont en difficulté, car même s'il faut assumer ses obligations, chacun a ses propres revenus.* » (homme, 57 ans) ; « *Nous allons faire le famadihana l'année prochaine, mais dès maintenant j'ai dit à mes enfants que nous préparerons nous-mêmes le repas pour nos invités, puisque mes frères et sœurs ont chacun les leurs. On ne peut pas forcer un pauvre à dépenser tant d'argent pour une journée. C'est mieux si chacun fait selon ses possibilités.* » (homme, 54 ans).

42

Un autre marqueur social, économiquement coûteux, est la réputation et la qualité de la troupe de chanteurs, convoquée après la cérémonie du *famadihana* : « *Le hira gasy n'est pas obligatoire, on le fait si on veut. Si on peut dépenser encore, on appelle une troupe, c'est une démonstration de richesse.* » (homme, 47 ans) ; « *Le hira gasy est facultatif, si on peut le faire on le fait, si on n'a pas les moyens on ne le fait pas. Mais parfois il y a des ancêtres qui disent à leurs descendants que si on veut faire un famadihana, il faut des hira gasy. Là-bas, il y a un tombeau où les ancêtres ont décrété qu'il était interdit de faire un famadihana sans hira gasy. C'est terrible, car la vie est difficile, on ne peut pas faire l'impossible, car il faut payer très cher ces chanteurs. On fait appel à eux quelques jours après la cérémonie, mais la famille a quand même le choix de les appeler ou non.* » (homme, 75 ans).

Dans la cérémonie du *famadihana*, l'aspect le plus contraignant, le plus coûteux et le plus emblématique des rapports locaux de domination reste sans conteste le système de dons et de contre-dons en espèces. Comme nous l'avons brièvement mentionné, chaque ménage invité doit fournir une certaine somme d'argent aux organisateurs, en fonction à la fois de son niveau de richesse et des habitudes prises entre les familles. La règle est en effet, lors d'invitations successives et croisées, de donner une somme légèrement supérieure à celle donnée par l'autre ménage lorsqu'il était invité, sous peine de « rentrer la tête basse » (*misambo-miondrika*) : « *On doit toujours augmenter la somme reçue d'une famille quand on est invité à son tour.*

[49] David GRAEBER, 1995, *op. cit.*

Par exemple, si j'ai reçu 15 000 francs malgaches, je dois donner 20 000 ou au moins 17 500 francs, selon mon choix, car c'est déshonorant de remettre le même montant qu'on vous a donné. » (homme, 57 ans). Cette pratique formalisée donne lieu à une inscription en bonne et due forme dans un cahier (*rakitry ny ela*^[50]) que détient chaque ménage et qui retrace l'histoire de cette comptabilité des relations sociales. *« La personne qui tient le cahier doit être bien vigilante pour ne pas se tromper. Par exemple, si quelqu'un est venu vous faire un don de 15 000 francs, et quand il vous invite vous ne lui donnez que 10 000 francs, c'est vraiment un grand déshonneur pour la famille, et ça, les gens s'en souviennent, car c'est inscrit aussi dans leur cahier. »* (homme, 50 ans).

Si la transaction monétaire par le marché libère l'individu de la réciprocité, il n'en est pas de même du système de don/contre-don même lorsqu'il est monétarisé^[51]. Cette médiation des relations sociales par l'argent est de plus en plus prégnante à Madagascar^[52] et elle inscrit la relation des ménages et des familles dans une logique de pouvoir et de dépendance. Si le jeu des dons un peu plus élevés à chaque cérémonie apparaît comme un jeu à somme nulle au bout du compte, en revanche, sur le court terme, il crée des tensions lorsque les ménages sont sollicités à plusieurs reprises pour participer à des *famadihana* : *« Durant cette année, j'ai déjà assisté à onze famadihana, donc j'ai dû donner onze fois des dons de*

une difficulté passagère au même moment et si vous êtes contraint de donner plus, alors ça va vous créer beaucoup de problèmes. Tout compte fait, vaut mieux être perdant que de contracter des dettes. »

D'un point de vue symbolique, puisqu'il s'agit d'honorer les ancêtres, il est généralement considéré que lors d'un *famadihana*, les dons doivent couvrir les dépenses de viande, le riz quant à lui n'étant pas comptabilisé puisqu'il est le don des ancêtres. Jacques Charmes^[55] voyait dans le *famadihana* davantage une construction des idéologies et des pouvoirs qu'une affaire commerciale et propice à l'enrichissement. Cette conception reste sans doute encore d'actualité, mais des témoignages montrent néanmoins que quelques-uns ont pris un certain recul par rapport au caractère purement sacré de la cérémonie : « *Celui qui fait des pertes en organisant un famadihana, c'est qu'il est incapable de gérer les dépenses. Mais cela ne nous arrive jamais. [...] Il faut être astucieux pour que les invités se régalent et que la famille ait sa part. Voyez-vous, nous avons invité des amis originaire de Tana, nous avons préparé une table spéciale pour eux là-haut, puis on leur a donné de la bière et des plats spéciaux et après, ils nous ont fait des dons de 125 000 ou 100 000 ou 75 000 francs au minimum par famille. C'est comme ça qu'il faut faire, il faut calculer avant de faire les choses.* » (homme, 51 ans). Déduction faite des dépenses de nourriture par rapport aux dons, cette famille a réalisé un large bénéfice, du moins à court terme...

■ Économie familiale et patrimoine local

Un autre faisceau de facteurs explicatifs quant aux transformations du *famadihana* et de sa capacité déclinante à transmettre les valeurs ancestrales aux jeunes générations peut être appréhendé à travers une de ses fonctions centrales qui est de transmettre le patrimoine et de garantir sa bonne gestion. Dans une logique d'*embeddedness*^[56], si la valeur de ce patrimoine diminue, les valeurs de transmission qui lui sont attachées auront moins leurs raisons d'être. Autrement dit, la fonction de lien social, mais aussi économique, jouée par la cérémonie du *famadihana* sera d'autant moins vitale dans l'organisation de la production locale que cette production sera recentrée sur la famille et que la terre y jouera un rôle moindre^[57]. Ceci est la conséquence de la perte d'influence progressive de l'échelle communautaire et villageoise dans l'organisation de la production agricole^[58], mais aussi dans d'autres registres collectifs (construction de pistes, entretien des infrastructures, réfection de maisons, etc.).

Or, dans une région comme l'Imerina où l'espace agricole est saturé depuis des décennies, une forte croissance démographique de l'ordre de 3 % par an et un système d'héritage relativement égalitaire aboutissent inévitablement à une réduction de la superficie des parcelles par

[55] Jacques CHARMES, 1972, *op. cit.*

[56] Mark GRANOVETTER, « Economic action and social structure : the problem of embeddedness », *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, 1985, pp. 481-510.

[57] Frédéric SANDRON, « *Le fihavanana à Madagascar : lien social et économique des sociétés rurales* », *Revue Tiers Monde*, n° 195, 2008, pp. 507-522.

[58] Le *valin-tanana*, « l'échange de bras », ancienne forme de travail collectif sur les rizières, évolue depuis des décennies vers un système plus individuel et parfois marchand, sous forme de salariat agricole. Cf. Pascaline BRIET, « De l'entraide au salariat agricole : de nouvelles formes d'organisation économique », in Frédéric SANDRON (dir.), 2007, *op. cit.*, pp. 99-119.

occupant au fil des générations. Au niveau national, de par le manque de terres cultivables, le milieu rural engendre une pauvreté élevée, puisque 80 % des petits exploitants se situent sous le niveau de pauvreté en 2005^[59]. Le rôle de la question foncière sur la pauvreté demeure clairement établi et a été largement documenté^[60].

faire entretenir en bonne entente par un frère ou un métayer. Ces migrants participent aux *famadihana* et gardent une attache forte à la terre des ancêtres. Un autre cas de figure est celui où les migrants décident de céder leur terre purement et simplement à un membre de la famille. Cela pose généralement un problème dans la mesure où ils se sentent exonérés des obligations du *famadihana* tout en souhaitant conserver leurs droits à figurer au sein de la communauté des descendants. D'autres migrants rompent purement et simplement les liens avec la famille et le lieu d'origine et érigent un nouveau tombeau ailleurs. Selon nos entretiens à Ampitatafika, le partage des terres constitue le motif le plus fréquent des conflits. Une conséquence inattendue de cette désaffection de la part de certains migrants vis-à-vis de leurs obligations a été de rendre moins lourde cette contribution en élargissant l'héritage aux filles, et donc en les faisant participer aux *famadihana*, ce que certains chefs de ménage ne pratiquaient pas auparavant sous prétexte que les filles s'installaient sur la terre des ancêtres de leur mari. À y regarder trop vite, ce dernier constat pourrait être interprété comme un élargissement de la portée du *famadihana*, voire son renforcement à l'époque contemporaine. Nous avons déjà tenté de résoudre cet apparent paradoxe dans un registre plus large qui est celui du lien social^[67]. Selon cette grille de lecture, le *famadihana* participerait au maintien d'un lien social encore et toujours nécessaire en tant que filet de sécurité ultime pour les individus et ce, en l'absence de toute autre prise en charge institutionnelle des risques de la vie, particulièrement nombreux dans les milieux ruraux des pays les plus pauvres. Le dilemme à résoudre pour les populations est donc d'assurer le maintien de ce lien social au niveau communautaire tout en ne pouvant plus faire face aux coûts associés, incluant par exemple celui des *famadihana*. Nous avons alors montré que la résolution de ce dilemme passait par une déconnexion croissante des sphères économiques et sociales. Pour le *famadihana*, cela signifie que la volonté et la nécessité d'en perpétuer la célébration se conjuguent avec celle d'en réduire le coût. Comme nous l'avons montré ci-dessus, la recherche de cette réduction du coût individuel constitue un facteur favorisant la création de nouvelles pratiques : responsabilisation de chacun par la prise en charge de ses propres invités, élargissement des parties prenantes aux femmes pour diminuer le coût moyen de l'organisation, location d'une troupe de chanteurs pour inviter ceux qui ne sont pas conviés au repas, etc. ; tous ces critères devant selon nous être interprétés comme des signes d'affaiblissement symbolique du *famadihana* et non pas au contraire comme des éléments montrant sa vigueur.

Troisièmement, le tabou qui consistait à vendre la terre à des étrangers a été levé. Si le marché de la terre existe depuis longtemps, les transactions restaient internes à la famille. Or, ce n'est plus le cas. Dans un des villages de la commune d'Ampitatafika, par exemple, Mustapha Omrane^[68] a pu dater précisément au début des années 2000 la levée de ce tabou. L'accapement du foncier par les plus riches grâce à l'endettement des plus pauvres^[69], y compris *via* le *famadihana* comme précédemment indiqué, ainsi que l'accumulation du pouvoir individuel dans un contexte de crises économiques à répétition^[70], ont été des facteurs de poids dans ce

[67] Frédéric SANDRON, 2008, *op. cit.*

[68] Mustapha OMRANE, 2008, *op. cit.*

[69] Jean-Pierre RAISON, 1984, *op. cit.*

[70] Richard MARCUS, « Tokana : The Collapse of the Rural Malagasy Community », *African Studies Review*, vol. 51, n° 1, 2008, pp. 85-104.

relatif détachement des individus vis-à-vis de la terre de leurs ancêtres. En retour, la vente de terre à des étrangers et l'installation de migrants interagissent sur les structures du pouvoir local et sur le mode d'organisation socio-économique. Selon les situations, les migrants peuvent ainsi être instrumentalisés par les autochtones pour asseoir ou redistribuer les hiérarchies en place ou au contraire sont susceptibles de jouer eux-mêmes un rôle actif dans la vie locale et de faire venir d'autres migrants sur leur lieu d'installation^[71]. Ces nouvelles dynamiques socio-économiques participent à attribuer à la terre une valeur économique et marchande, en lieu et place d'une conception plus traditionnelle de la terre comme patrimoine des ancêtres, moyen de production et instrument de prestige social^[72].

◆ Conclusion

En tant que médiateur entre les ancêtres et les vivants, mais aussi entre les seuls vivants, il nous semble finalement révélateur que le *famadihana* soit aujourd'hui célébré de manière moins ostentatoire qu'il n'a pu l'être. Les enfants y participent moins souvent, affaiblissant sans doute leur socialisation vis-à-vis de l'idée de l'appartenance à la « communauté des ancêtres ». L'interprétation apportée ici est que, dans les campagnes de l'Imerina, les enjeux du début du vingtième siècle ne sont plus les mêmes un siècle plus tard ; la question de l'inscription territoriale de la famille, de la transmission intergénérationnelle des terres et du patrimoine physique ne se pose plus dans un contexte d'expansion, mais au contraire de saturation de l'espace et des terres.

Comme toute institution sociale, celle constituée par les « enfants des ancêtres » nécessite des ressources pour assurer son fonctionnement et sa continuité. Or, tandis que ces ressources s'amointrissent, la monétarisation en augmente le coût, en change les règles et en partie la nature. Sous l'influence d'une hétérogénéisation des statuts locaux et de l'impossibilité pour les plus démunis de rester sur place en vivant de l'agriculture, les mécanismes visant à assurer la transmission du patrimoine et à le valoriser au fil des générations se sont affaiblis.

En cela, les transformations en cours observées dans la place et le rôle de la cérémonie du *famadihana* reflèteraient une situation plus générale des changements locaux de l'organisation de la production économique et de la reproduction sociale. Alors que la production économique se recentre autour du ménage, le lien social et à travers lui, les événements culturels se déclinent au niveau de la communauté villageoise, opérant une déconnexion croissante entre ces deux sphères jadis davantage en interaction au niveau communautaire. Cette situation n'est pas sans créer des tensions dans la redéfinition des normes de transmission intergénérationnelle, aussi bien en matière de transmission du patrimoine physique que des valeurs culturelles.

[71] Alain BERTRAND, « Foncier rural et migrants », in Frédéric SANDRON (dir.), 2008, *op. cit.*, pp. 123-145.

[72] Lucien RAHARISON, « L'héritage foncier en Imerina », in Frédéric SANDRON (dir.), 2008, *op. cit.*, pp. 167-181.

