

SEDES

Division B

PROBLEMES SOCIO-ECONOMIQUES
DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES
DE LA COTE ORIENTALE MALGACHE

par Gérard ALTHABE

Je crois répondre au vœu des collaborateurs de la Division B en mettant à leur disposition, pour leur fonds personnel de documentation, des textes qui présentent directement ou indirectement un intérêt particulier pour nos activités.

Pour inaugurer cette série, on trouvera ci-dessous la reproduction d'un article de Gérard Althabé, Maître de Recherches à l'ORSTOM, et intitulé :

Problèmes socio-économiques des communautés villageoises de la Côte orientale malgache (in Tiers-Monde, n°33, janvier-mars 1968, numéro spécial sur l'Economie Ostentatoire - Etudes sur l'économie du prestige et du don).

On verra que l'intérêt de ce texte s'étend bien au-delà de son espace géographique, et qu'il peut nous aider à mieux situer et comprendre les causes réelles de certaines difficultés que nous rencontrons sur le terrain, quand il s'agit de rechercher ou de rectifier les modalités pratiques d'une opération de développement rural.

G. ANCIAN

+

+

+

Quelques mots de présentation.

Outre sa valeur intrinsèque, cet article de G. Althabé, est également représentatif de la fécondité des recherches sociologiques entreprises depuis une dizaine d'années par plusieurs équipes de l'ORSTOM.

Comme on pourra s'en rendre compte, les hypothèses théoriques de cette nouvelle école, qui se réfère à l'anthropologie économique, s'insèrent en les approfondissant dans les voies ouvertes par G. Balandier au cours des années 50. Elles marquent en effet une certaine rupture avec les principes de l'ethnographie classique, qui se réfère à l'anthropologie culturelle.

...

On pourrait dire de ces derniers principes, si on voulait les résumer en quelques mots, qu'ils avaient surtout pour objet la reconstitution du passé des sociétés traditionnelles africaines, malgaches ou autres. Dans la mesure même où ce passé nous est restitué, bon gré mal gré, sous une forme souvent intemporelle, les travaux qui s'inspirent des hypothèses théoriques de l'anthropologie culturelle ne nous sont pas d'un grand secours à l'étape actuelle du développement historique de ces sociétés, quelle qu'en soit par ailleurs l'inégalité. La raison principale de ce décalage provient sans doute du fait que l'étude rigoureuse de la structure économique de ces sociétés (organisation de la production et rapports sociaux de production qui en découlent) se trouve quasi-complètement négligée au profit des seules instances juridico-idéologiques (Droit coutumier et Représentations du monde : religion, morale, mythes etc...).

L'anthropologie économique, en revanche, tient le plus grand compte de l'instance économique dans laquelle s'enracine la vitalité de ces sociétés, et se situe donc dans une perspective essentiellement historique. Sans négliger leur passé, cette nouvelle école étudie plus particulièrement les répercussions internes des événements qui, à travers la colonisation par exemple, ont sensiblement bouleversé ces sociétés.

Les sociétés auxquelles nous avons affaire aujourd'hui n'ont, dans la majorité des cas, que des rapports assez lointains avec le portrait que l'anthropologie culturelle nous en donne (ce qui ne remet pas en question l'intérêt méthodologique de cette discipline, cf. en particulier, pour ne citer que lui, certains points de la démarche de Cl. Lévy-Strauss).

Ce qui nous importe au premier chef, au niveau de la recherche appliquée qui est le nôtre, c'est la connaissance, libérée de tous jugements de valeur, de certains des problèmes majeurs que ces sociétés sont contraintes d'affronter à leur point actuel d'évolution, et des solutions transitoires qu'elles y apportent.

Enfin, il n'est peut-être pas inutile d'indiquer que G. Althabé, tout en faisant siennes les hypothèses théoriques de l'anthropologie économique, s'est trouvé contraint, du fait de la situation particulière de Madagascar, de consacrer une partie de son activité à des recherches de sociologie politique.

Ce domaine spécifique de la connaissance des sociétés traditionnelles étant encore très peu exploré ajoute, nous semble-t-il, un intérêt supplémentaire à ce texte.

Hélène LEGOTIEN

PROBLEMES SOCIO-ECONOMIQUES
DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES
DE LA COTE ORIENTALE MALGACHE

par Gérard ALTHABE

La notion de progrès économique implique une forme précise de transformation des communautés villageoises et une organisation particulière des rapports interpersonnels. Ce sont des transformations, d'ailleurs, qui confèrent une homogénéité à des actions, ou à des analyses, dont la grande diversité peut paraître anarchique. Nous voudrions dans cette étude poser trois problèmes liés entre eux :

- quel rapport existe-t-il entre cette dynamique implicitement contenue dans le progrès économique, et la dynamique actuelle réellement vécue par les villageois ?
- quelle liaison existe-t-il entre l'organisation des rapports inscrite dans le progrès économique et l'organisation des rapports constitutive de la communauté villageoise réelle ?
- enfin, comment se situent ces problèmes dans le cadre de la consommation ostentatoire ?

Les premières questions, au moins, peuvent apparaître comme une sorte de scandale ; en effet les agents du progrès économique situent leur action, non pas directement dans leur confrontation avec la communauté villageoise, mais dans un universel dont ils seraient les porteurs et dont relèverait nécessairement ce monde villageois, objet de leur pratique. La transformation que l'on cherche à provoquer devient une simple particularisation de la forme universelle de progrès, l'organisation des rapports qui en est le but est obligatoirement l'étape prochaine du développement des villages. Une telle foi explique d'une part les jugements, les condamnations qui accompagnent toute pratique de développement économique ; d'autre part l'absence d'une curiosité orientée sur l'univers villageois lui-même, qui, lorsque dans le meilleur des cas on lui reconnaît quelque existence, est perçu comme un support sur lequel on cherche parfois à s'appuyer, mais le plus souvent comme un obstacle qu'il faut détruire pour que puisse émerger le monde nouveau.

Deux termes sont en présence : la dynamique et l'organisation contenues dans le progrès économique sont théoriques, elles sont amenées par des agents qui, dans leur grande majorité, sont des étrangers ; en face nous avons une dynamique et une organisation qui sont réellement vécues, elles sont le lieu dans lequel sera

encastrée l'action des agents du progrès économique ; la problématique du rapport entre ce qui n'est que théorique et ce qui est vécu peut s'enfermer dans la question suivante : la dynamique théorique, l'organisation théorique qui sont à la base des actions actuelles de développement sont-elles dans le "possible" de la dynamique vécue, de l'organisation vécue, constitutives de l'univers villageois, objet de ces actions ?

Si la réponse est positive, la forme prise par l'action actuelle des agents du progrès économique est justifiée : il suffit d'aider cette dynamique et cette organisation à se dégager de la gangue traditionnelle qui les étouffe, il suffit de décanter cet univers villageois pour que son noyau essentiel (qui est justement ce dont les agents du progrès économique sont les porteurs) puisse voir le jour. Une telle pratique exige alors de simples efforts d'adaptation, pour atteindre une efficacité plus grande, une accélération du mouvement de progrès.

Que se passe-t-il si la réponse est négative, si dynamique et organisation théoriques sont hors du possible de l'univers villageois ? On peut se demander, alors, quelle réalité prend l'action des agents du progrès économique. En effet, se crée une situation pour le moins ambiguë : ces agents extérieurs donnent à leur action une forme d'existence qui ne peut qu'être étrangère à celle qu'elle prend dans l'univers villageois, qui la rédéfini à travers ses propres cadres, lui donnant ainsi un sens différent de celui qu'elle possède pour les agents. Ceux-ci s'enferment dans un langage étranger qui ne peut que se développer sans obstacle dans la mesure où il ne se situe pas dans la confrontation avec un objet, la coupure entre agents et villages ne peut que s'approfondir. Il leur est impossible de maîtriser leur propre pratique ; l'échec et le succès, dont la matrice se situe à l'intérieur de l'univers villageois, échappent à leur compréhension, à plus forte raison à leur prévision ; les effets d'une apparente réussite sont hors de la portée de leur perception.

Ainsi en confrontant la dynamique et l'organisation des rapports enfermées dans la pratique du progrès économique et la dynamique et l'organisation des rapports contenues dans l'univers villageois réel, nous essaierons de déterminer si les premières sont dans le "possible" des secondes.

I

A travers deux exemples précis (communautés villageoises betsimisaraka de la région de Brickaville, communautés villageoises antaimoro de la région d'Ambila-Manakara), nous allons décrire schématiquement la dynamique actuelle dans laquelle

sont insérés les villageois ; après avoir essayé de comprendre les principes sur lesquels est construite cette dynamique, nous la confronterons avec le progrès économique, présenté comme la solution de construction de l'avenir.

Cas N° 1. - Communautés villageoises betsimisaraka (1)
(2) de la région de Brikaville

Depuis 1960, c'est-à-dire depuis l'indépendance, le village betsimisaraka est le lieu d'une révolution profonde. Nous assistons à une extension spectaculaire du phénomène que l'on enferme dans le mot de tromba (3) (dont l'origine se situe en pays sakalava) ; des villageois, des femmes pour la plupart, sont possédés par des héros précoloniaux (rois sakalava ou merina, hommes de guerre célèbres), dans le cadre de cette possession de nombreuses cérémonies nocturnes sont organisées. La cérémonie de tromba est orientée sur l'affirmation de la domination d'un maître qui vient rendre visite à ses serviteurs et la subordination sans cesse renouvelée des participants villageois multipliant les marques de soumission. Ainsi, durant des heures, assiste-t-on au jeu d'un maître capricieux, exerçant mille et une brimades, mais qui, s'il est obéi, peut être source inépuisable de protection et de bienfaits. Chaque village de la région qui nous occupe est peuplé d'un nombre variable de possédés (10 à 20), en majorité des femmes.

Essayons de replacer ce phénomène dans une double perspective :

- celle des rapports de la communauté villageoise avec l'extérieur ;
- celle des transformations qu'il a provoquées dans l'organisation interne de l'univers villageois.

Rapports avec l'extérieur

Dans ce domaine le tromba offre un double caractère :
Il est présenté explicitement comme la réaction villageoise à l'indépendance ;

(1) Population de plus de 600.000 personnes qui s'échelonne dans la moitié nord de la côte orientale. Elle est émiettée en communautés villageoises de 200 habitants en moyenne. L'économie et la vie quotidienne du village sont bipolaires, une agglomération de maisons permanentes le long des routes et pistes, autour le terroir caféier ; un arrière-pays de collines où est cultivé d'une manière itinérante le riz de montagne ; ces collines sont parsemées de cases temporaires isolées les une des autres dans lesquelles les villageois font des séjours plus ou moins longs pendant 9 mois de l'année.

(2) Cf. Regardons vivre une tribu malgache (les betsimisaraka), P. V. COTTE (1947) ; Communautés villageoises de la côte orientale malgache, G. ALTHABE (ORSTOM - 1966). (A paraître, Editions Maspéro).

(3) Tromba : ce mot désigne à la fois les esprits, les possédés et la cérémonie de possession ; parfois le possédé est appelé lapa, mot qui désignait l'espace qui s'étend devant la porte de la maison du roi.

et cette réaction prend tout d'abord la forme de contestation du christianisme ; la phrase suivante nous a été dite par un catéchiste devenu possédé, elle résume la conscience qu'ont les villageois de cette mise en question : "Jusqu'à l'indépendance nous ne faisons qu'adorer les saints européens, blancs, la Sainte Vierge ; quand nous avons su que notre indépendance allait être retrouvée, nous les Malgaches, nous nous sommes dit : comment, nous n'avons fait qu'adorer la Sainte Vierge, le saint Joseph, le Jésus-Christ, ce sont des saints blancs, maintenant il est grand temps que nous adorions nos ancêtres malgaches qui sont saints eux aussi."

Cette mise en question de l'appartenance au christianisme se marque :

- dans la désertion quasi générale des paroisses des trois confessions (1) existant dans la région, il ne reste dans ces collectivités religieuses que les fonctionnaires, les commerçants et les notables villageois ;
- les quelques villageois qui, refusant encore le tromba, conservent leurs attaches avec la paroisse, couvrent les murs de leurs maisons de chapelets et d'images saintes, les esprits ne peuvent supporter la vue de tels symboles, ainsi les possédés ne peuvent pénétrer dans leur foyers.

Cette mise en question du christianisme, conçu comme la forme religieuse de la présence des Européens, se situe dans un cadre plus général qui est celui de la mise en question des étrangers : l'observateur européen est rejeté dans la mesure où les esprits ne supportent pas sa présence physique. D'ailleurs le (ou la) possédé est plein d'excuses pour une telle situation : il se présente lui-même comme une victime asservie aux désirs d'un maître dont la présence est dangereuse (et combien coûteuse !) c'est involontairement qu'il est devenu le réceptacle de cet ennemi farouche des étrangers.

...

(1) Catholique, protestante, anglicane.

Cette contestation de la présence des étrangers s'accompagne d'une attitude particulièrement significative à l'égard des fonctionnaires locaux. En tant que Malgaches ils sont, au même titre que les villageois, les subordonnés de ces esprits ; le pouvoir administratif (1) dont ils sont les agents est second, dépendant de celui des esprits. La situation est potentiellement conflictuelle dans la mesure où les fonctionnaires n'acceptent évidemment pas cette domination (ils ont tendance à affirmer avec de plus en plus de force leur appartenance à une des trois paroisses). La situation peut être résumée ainsi : les fonctionnaires sont peut-être les agents d'un pouvoir, mais les villageois se présentent comme les agents d'un pouvoir supérieur qui domine le précédent.

Réorganisation des rapports internes

Nous n'insisterons pas sur cet aspect de transformation de l'organisation interne, nous nous contenterons d'énumérer quelques observations :

...

(1) Fanjakana : ce vocable, extrêmement employé, possède une extension quantitative et une résonance qualitative qui n'ont aucune commune mesure avec le mot "administration" par lequel on le traduit normalement :

- ce ne sont pas les seuls fonctionnaires qui composent le fanjakana, il y a en plus tous les Européens, tous les bureaucrates malgaches, qu'ils appartiennent au secteur privé ou public ;
- cette population aux activités variées est perçue comme constituant un pouvoir oppressif unique, qui domine et asservit l'univers villageois.

La solidarité fondamentale de tous les agents de ce fanjakana interdit, dans le cadre d'actions pédagogiques de développement économique :

- de lancer une opération privée qui se présenterait comme étrangère au secteur administratif. Pour les villageois ce serait une nouvelle ruse de gens qui ne peuvent qu'être des complices ;
- de concevoir des actions limitées au niveau d'une région, actions dans lesquelles le rapport entre l'agent du fanjakana et la population est transformé dans le sens d'un dialogue réel (Centre d'Animation rurale par exemple) alors que l'ensemble des agents du fanjakana (qu'il s'agisse des fonctionnaires des services d'autorité ou techniques, des agents étrangers ou malgaches des entreprises agricoles privées), conserve un mode oppressif de relation avec cette même population. Les villageois, se référant à la communauté de tous les agents du fanjakana, perçoivent comme une ruse cette tentative isolée de dialogue.

- Jusqu'en 1960 le pouvoir interne à l'univers villageois restait entre les mains des anciens qui étaient les intermédiaires obligés dans le rapport avec cette source d'autorité que sont les ancêtres, les divinités diverses, Dieu enfin.

- Dans une première période, celle qui a suivi immédiatement l'indépendance, le tromba, dont les promoteurs sont des gens ayant moins de quarante ans, s'est instauré en créant un conflit violent avec les anciens, en contestant les instruments de leur pouvoir (le mode de divination par exemple).

- Actuellement il apparaît (c'est évidemment variable suivant les régions) que les agents du tromba ont gagné la partie : l'organisation ancestrale n'est nullement détruite, elle est conservée mais dominée par le nouveau pouvoir, celui des esprits. Le tromba domine les ancêtres, et ses agents dominent les anciens. Cette situation nouvelle, qui est un véritable renversement du pouvoir interne qui passe ainsi des anciens à des gens qui ont de 30 à 40 ans de moyenne, se marque par exemple dans la cérémonie ancestrale : l'agent du tromba intervient après l'appel aux ancêtres pour marquer la supériorité des esprits qu'il invoque, et qui coiffent les ancêtres.

x

x x

Ainsi la communauté villageoise betsimisaraka, devant la situation nouvelle créée par l'indépendance, a construit en elle un pouvoir imaginaire, celui des esprits tromba, qui se présente comme devant dominer à la fois le pouvoir interne des anciens et des ancêtres, et le pouvoir extérieur de l'administration.

Cas N° 2. - La région d'Ambila-Manakara

Nous pouvons enfermer cette unité régionale Antaimoro (1) (2) dans deux tendances dynamiques, qui se sont singulièrement

...

(1) Population de 250.000 personnes située dans la moitié sud de la côte orientale. Elle est divisée en trois grands ensembles : Anteony, Antalaotra, Ampanabaka. Les deux premiers se présentent comme étant d'origine arabe ; ils se partagent les rôles : le pouvoir pour les Anteony, la connaissance (en grande partie ésotérique) pour les Antalaotra. Les Ampanabaka (représentant plus des trois quarts de l'ensemble) n'ont pris cette désignation qu'à la fin du XIX^e siècle, lors d'une révolution qui les a libérés de la domination des deux autres groupes. Il s'agit d'une poussière de populations qui avaient été asservies par des envahisseurs venus d'au-delà des mers, c'est dans cette subordination à des mêmes maîtres qu'ils ont acquis la communauté actualisée par cette dénomination unique.

(2) Cf. Etude de la population des marais d'Ambila-Manakara, Louis MOLET (ORSTOM - 1957) Les malgaches du Sud-Est, Hubert DESCHAMPS et Suzanne VIANES (1959).

développés depuis l'indépendance :

I - L'instauration et surtout le développement du pouvoir des rois (Mpanjaka).

II - Le renforcement de l'organisation traditionnelle malgré l'insertion de la population dans une multitude de contacts avec l'extérieur.

L'institution des "rois"

Nous allons essayer de comprendre l'institution des rois dans une double perspective, celle du processus historique qui lui a donné naissance, celle de son contenu réel.

Historique. - A la base de l'émergence de ce pouvoir, nous avons un mécanisme classique ; nous sommes dans le contexte Ampanabaka ; il s'agit d'une population roturière qui, au sein du royaume Antaimoro, s'est libérée de la tutelle pesante de maîtres féodaux qui tiraient leur pouvoir d'une origine arabe et d'une science ésotérique enfermée dans des livres sacrés et présentés comme ayant été amenés d'Arabie. La dernière décennie du XIXe siècle a vu une révolution interne violente qui a eu pour effet de libérer la population roturière de la tutelle des Anteony-Antalaotra. Soulignons ce qu'a été la direction dans laquelle ces Ampanabaka ont organisé leur société ; ils ont créé un système de pouvoir qui était le mime, l'imitation, du pouvoir des maîtres renversés. Ce mouvement de création d'un pouvoir royal imité est resté embryonnaire, il semble en quelque sorte avoir avorté ; un pouvoir royal de

...

ce type ne s'est solidement instauré qu'après la révolte de 1947 (1), et surtout après 1960, c'est-à-dire après l'indépendance. Actuellement, chacun des six villages constitutifs de la région a un ou deux rois, entre eux existe une hiérarchie subtile avec, à la tête, les rois du village mère qu'est Ambila, et qui a été le point de départ de l'émiettement des villages. Les cérémonies d'intro-nisation prennent une importance considérable ; elles sont entourées d'un faste vraiment extraordinaire, elles durent plusieurs jours et donnent lieu à des dépenses importantes.

Ainsi la genèse du pouvoir actuel des rois, pouvoir qui s'est recréé à partir de 1947 et surtout de 1960, doit être recherchée dans la reprise du mime du pouvoir royal Anteony (qui d'ailleurs a lui-même repris une vie nouvelle depuis l'indépendance sur les rives de la basse Matinanana) dont ces populations roturières s'étaient libérées dans les dernières années du XIXe siècle, mime qui semble n'avoir pu se développer entièrement, de par l'instaur-ation du pouvoir colonial.

Contenu réel du pouvoir des rois

Essayons de comprendre le contenu de ce pouvoir ; nous avons parlé d'un mime du pouvoir des Anteony, ce mime s'exerce beaucoup plus au niveau de la forme que du contenu :

- ces rois sont choisis suivant un roulement strict entre les différents groupes familiaux, leur règne ne dure qu'une année

...

(1) Fin mars 1947, des camps militaires français, des centres urbains secondaires où vivaient des minorités importantes d'Européens, ont été attaqués par des groupes de plusieurs milliers d'hommes armés. Ces coups de main, dont la genèse reste mystérieuse, ont entraîné le soulèvement contre les autorités coloniales et leurs agents, de la plus grande partie de la population de la côte orientale. Les groupes de révoltés sont restés enfermés dans des cadres régionaux étroits, d'où un émiettement qui a grandement facilité leur résorption par l'armée française. Une répression très dure et des plus variées s'est abattue sur l'ensemble de la population.

(parfois moins), on arrive par ce système à avoir des rois très jeunes (19 ans pour celui d'Ambila) ;

- l'intronisation est exactement une cérémonie qui couple une intronisation, et aussitôt après un détronement ; comme cet événement intervient à la fin du règne du roi, ce dernier, durant cette période, n'a qu'un pouvoir précaire dans la mesure où il n'a point été légitimé par la cérémonie ;

- l'observation de la vie quotidienne révèle que les rois sont des exécutants obéissant au pouvoir réel, qui est celui des anciens. Cet aspect est masqué à l'observation par un ensemble de rites spectaculaires exprimant la dignité et l'autorité de ces personnages, rites qui ne sont qu'un jeu théâtral ne traduisant aucune autorité réelle.

Ainsi ces populations Ampanabaka, depuis l'indépendance, ont créé un pouvoir royal plein de faste donnant lieu à de multiples événements cérémoniels hauts en couleurs, mais, replacé dans le contexte des rapports internes aux villageois, ce pouvoir royal est vidé de tout contenu d'autorité, aussi pouvons-nous l'appeler "pouvoir imaginaire" : il est fondamentalement identique au pouvoir des esprits tromba rencontré dans le village betsimisaraka. Le sens d'une telle création se situe dans le cadre du rapport entre cette population villageoise et le pouvoir administratif ; il s'agit d'un pouvoir second, qui est explicitement présenté comme concurrent du pouvoir administratif réel. Dans ce processus de création existe un contenu singulièrement puissant de contestation.

Renforcement de l'organisation traditionnelle

Face à une société traditionnelle, on s'enferme dans une perception classique qui est prise dans une dynamique dualiste : le progrès économique est freiné, voire complètement annihilé, par l'univers traditionnel ; ce dernier sera éliminé peu à peu grâce à l'insertion des villages dans les circuits monétaires, grâce à la scolarisation des enfants (ou des adultes), grâce au développement des voies de communication ; d'une manière générale,

...

on croit que l'univers traditionnel éclatera dans l'exacte mesure où ses acteurs seront en contact avec l'extérieur ; ainsi, peu à peu, se créerait cet univers moderne, qui est l'objectif du développement économique (et dont le contenu reste d'ailleurs fort vague).

Quelle est la situation d'Ambila ? Cette population est en contact avec ce monde extérieur ; nous sommes à une quinzaine de kilomètres de la ville de Manakara, les villageois y vont fréquemment, soit en taxi-brousse (dont le service est pluriquotidien), soit en pirogue (ce qui facilite le transport des marchandises) ; chaque semaine les produits sont amenés au marché urbain. La voie de chemin de fer traverse la région, une gare est peu éloignée d'Ambila même. Les villages sont installés sur les collines qui surplombent un immense marais qui, depuis de longues années, est le cadre d'actions de développement considérables, d'un haut niveau technique : non seulement des opérations de drainage, mais, depuis cinq années surtout, un peuplement dans des cadres économiques nouveaux, des expériences d'amélioration de la culture du café, l'introduction de palmiers à huile sélectionnés ; à ces expériences s'accroche une unité particulièrement dynamique du Service civique. Signalons enfin une scolarisation qui est importante et qui date de 40 ans, ce qui fait que des gens relativement âgés ont été scolarisés.

La population villageoise est instable : pour des raisons objectives évidentes (accroissement démographique face à une surface de terres cultivées non extensible) il y a des mouvements importants d'émigration, tout adulte a eu dans son existence plusieurs périodes de migration ; elle prend deux formes :

- l'installation dans des territoires de cultures qui sont en continuité avec la région ; on peut assister à une poussée vers la haute Mananano ;

- le départ, pour des périodes pouvant aller jusqu'à plusieurs années, dans les zones de salariat, surtout agricole, disséminées dans toute l'île.

Ce simple inventaire nous présente un univers en contact direct permanent avec l'extérieur, il est pris dans la circulation monétaire, il est voisin de groupes de gens intégrés dans le salariat ; ne fournit-il pas d'ailleurs une part importante de cette population salariée ; il est vidé régulièrement de ses acteurs jeunes.

...

On croit ne point se tromper quand on diagnostique une crise interne, une dégénérescence de l'organisation traditionnelle, situation qui apparaît à beaucoup comme favorable au progrès économique, qui est perçu souvent comme le simple développement de ces dynamismes destructeurs.

Ce n'est là, parmi tant d'autres, qu'une perception fautive ; depuis 1947, et surtout depuis 1960, l'univers villageois s'est réorganisé de manière à maîtriser, à digérer pourrait-on dire, ce contact potentiellement destructeur avec l'extérieur, bien plus, il s'est servi de ce contact pour renforcer son fonctionnement interne ce qui peut apparaître comme paradoxal.

x

x x

Cette maîtrise du contact avec l'extérieur peut être illustrée par l'exemple de la circulation monétaire. Alors que l'argent est obtenu individuellement par une activité productrice personnelle, il est consommé collectivement à travers le réseau complexe de la participation aux cotisations cérémonielles, ou aux multiples amendes qui frappent les collectifs familiaux (1). Cotisations ou amendes sont repartagées entre plusieurs centaines de personnes, et immédiatement consommées en nourriture et boisson.

Cette circulation monétaire qui brise son origine individuelle, et qui évite l'émergence de la personne qui se différencierait par l'étalage d'une richesse qui lui serait propre, est favorisée par la cérémonie d'intronisation (et les cérémonies annexes) qui entraîne la ruine du héros de la fête et de son groupe familial. La centaine de milliers de francs qui par exemple sont dépensés lors de l'intronisation du roi d'Ambila (1966), se dilue dans une consommation de nourriture et de boisson qui intéresse plusieurs milliers de personnes.

...

(1) Groupe de descendants remontant à la 4e - 5e génération.

D'une manière générale, le village est le cadre d'une sévère discipline destinée à éviter que ses habitants ne fassent étalage d'objets de consommation d'origine étrangère, les maisons, les vêtements, le mobilier, forment un contexte matériel d'une homogénéité désolée ; la misère individuelle prend ainsi parfois une forme ostentatoire. Dans cet exemple, nous retrouvons les deux composantes du phénomène :

- l'argent, en tant qu'instrument possible d'une nouvelle hiérarchisation, voit sa circulation maîtrisée dans le sens d'une dilution collective ;

- il est utilisé pour irriguer la multitude de cérémonies, qui grâce à lui, prennent une extraordinaire ampleur.

x

x

x

La réorganisation intervenue ces dernières années s'est faite dans une direction homogène : il y a eu élimination du conflit possible entre les catégories d'âge, entre les jeunes et les vieux (tel qu'il est apparu dans la communauté villageoise betsimisaraka), et cela en évitant (tant par la maîtrise du contact que par l'instauration d'un pouvoir imaginaire) que le rapport avec l'extérieur étranger ne devienne un instrument de différenciation, ne serve de base à l'instauration d'une nouvelle hiérarchie et d'un nouveau pouvoir interne, l'univers villageois à la base familiale dans lequel les anciens, considérés comme des aînés, possèdent un pouvoir évident se trouvant ainsi mis à mal.

Cette opération de conservation a réussi ; les catégories d'âge (1) qui sont autant de moments dans une articulation hiérarchique rigide

...

(1) Catégories d'âge masculines :

- 7/10 ans : Mavokobo (ceux qui ont le ventre jaune) ;
- 10/15 ans : Tsimantsira (ceux qui ne mangent pas de sel) ;
- 15/21 ans : Bemonono (ceux qui, tout en étant grands, têtent encore) ;
- 21/35 ans : Mpanompo (les serviteurs) ;
- 35/45 ans : Andriambaventy (les Seigneurs importants) ;
- Au-delà de 45 ans : Garageha (les grands qui ne servent plus à rien, qui sont mis à la retraite). Divisés en deux groupes :
 - Garageha à cheveux noirs ;
 - Garageha à cheveux blancs.

sont on ne peut plus vivantes ; elles se conservent malgré les contacts avec l'extérieur ; ainsi cet élève de troisième au lycée de Manakara, que l'on retrouve jouant son rôle de Bemonono lors du sacrifice d'un boeuf. Cette reconstruction conservatrice de l'univers familial se marque aussi d'une manière spectaculaire dans l'éclat qu'a pris en mars 1966 la célébration du Nabandro be (1) cérémonie revenant tous les trois ans.

Il s'agit d'un repas cérémonial qui a pour acteurs tous les membres du petit lignage : un foyer est construit devant la porte de la "Grande Maison" (2), et le repas y est mis à cuire, il sera consommé, après l'offrande aux ancêtres, dans la pièce unique de cette demeure du collectif familial. La construction du foyer, la préparation du repas, sa consommation, sont autant de moments symboliques dans lesquels sont jouées l'autorité des anciens, qui donnent ostensiblement des conseils, et la subordination des jeunes qui obéissent, effectuant avec zèle le travail. Lors de la consommation, les moins de trente-cinq ans n'auront droit qu'aux restes. De plus, durant la matinée, les jeunes non mariés vont visiter les parents extérieurs au lignage ; le garçon porte un symbolique bout de bois de chauffage, la fille porte la feuille d'une plante des marais qui sert à confectionner des godets destinés à servir de couverts. Par ces visites, le jeune réaffirme sa subordination, son obéissance.

Deux composantes dans cette cérémonie : la reconstitution symbolique de l'évènement de création du village et de l'existence des ancêtres (ainsi on mange, non dans des assiettes, mais dans des godets faits avec des morceaux de feuille d'une plante aquatique) l'affirmation, dans cette reconstitution, de la subordination des jeunes et la domination des anciens.

...

(1) Nabandro be : traduction littérale : la grande cuisson du repas.

(2) Le collectif de base de la communauté villageoise est la "Grande-Maison" (Trano-be ou Trano-lava) composée de descendants dont les rapports généalogiques remontent à la 4^e-5^e génération ; chacun de ces lignages possède une maison commune de grande envergure (2 à 3 fois la maison d'habitation normale, mais de même forme : une seule pièce théoriquement divisée entre les 12 positions du Zodiaque, chacune étant liée nécessairement à un type d'objet ou à une catégorie de personnes) ; dans cette vaste pièce auront lieu réunions et cérémonies. Y loge aussi le chef du lignage (Lohatrano=tête de maison), tout comme le roi, il n'est là que pour une période temporaire, son choix suivant une rotation entre les branches composant le lignage. Le groupe de descendants ainsi focalisé sur la "Grande Maison" voit un des ses membres (l'aîné de la branche aînée) se spécialiser dans la fonction de prêtre (Mpisorona), qui effectue invocation et bénédiction, adressées aux ancêtres et aux dieux.

Ce renforcement, ces dernières années, de l'organisation construite à travers la hiérarchisation familiale ressort du simple inventaire des événements qui bouleversent la région entière, qui mettent en jeu des centaines, voire des milliers de personnes. Nous en signalerons deux :

1) Les 10.000 personnes composant cette région sont divisées en deux branches familiales, l'une aînée, l'autre cadette. La branche aînée est elle-même divisée en deux sous-branches, aînée et cadette également. La sous-branche cadette veut se séparer de son aînée et devenir un groupe autonome ayant droit, en particulier à effectuer librement des sacrifices, à intervenir en tant qu'acteur autonome dans les réunions, à avoir son roi. Elle veut transformer cette hiérarchie à deux termes en une hiérarchie à trois étages. Ce conflit dure depuis une année, et il est loin d'être réglé; régulièrement interviennent des réunions qui donnent lieu à des joutes oratoires violentes, mais dans lesquelles ne se dessine aucune solution. Ce conflit d'ailleurs révèle une contradiction clé de la région : les acteurs de l'opération de détachement sont les membres de la sous-branche cadette installés à Ambila, c'est-à-dire au centre; ils cherchent, vainement jusqu'à présent, à obtenir le soutien des membres de cette sous-branche qui habitent dans les villages colonies; ces derniers tendent à dépasser les appartenances familiales (sur lesquelles est bâti le conflit), pour présenter un bloc un contre la suprématie d'Ambila.

2) Dans un des cinq hameaux composant la communauté villageoise de Behanara (1.200 habitants) un conflit violent a précédé la célébration du Nahandro be. C'est le hameau composé de plusieurs trano-be qui est l'unité de réalisation de cette cérémonie. Le prêtre officiant dans cet événement est l'aîné du groupe lignager fondateur du hameau, et les ancêtres sont invoqués dans l'ordre d'installation des lignages. Donc le rapport d'aîné/cadet se crée dans le processus de constitution du hameau; entre les six lignages composant la petite agglomération, il existe une hiérarchie différente qui renvoie à la généalogie; et le chef aîné(familialement) a voulu que ce soit lui qui soit l'acteur de la cérémonie. D'où un conflit mettant en jeu deux modes de hiérarchisation : la hiérarchisation par généalogie la hiérarchisation par le processus d'installation dans le lieu, et de création du quartier de la communauté villageoise.

Ainsi, cette population de 10.000 personnes est prise dans un jeu complexe de conflits, de réunions, de condamnations et de réconciliations qui sont autant de manifestations d'une structure construite sur une hiérarchie puisant son principe dans le rapport aîné/cadet, et contenant en elle le pouvoir des anciens et la subordination des jeunes.

Devant de tels événements, il ne faut point s'enfermer dans la perception de la conservation d'on ne sait quel passé; ces conflits, ces réunions-jugement qui mettent en jeu des centaines de personnes qui en sont les acteurs passionnés, sont autant d'événements ayant pris leur ampleur actuelle depuis quelques années à peine, depuis l'indépendance.

Par une telle description nous voulons montrer que le déroulement de l'existence de cette population, les conflits qui l'émouillent, les contradictions qui sont surmontées, n'ont rien à voir avec les préoccupations des agents extérieurs, enfermés dans les problèmes posés par le progrès économique; on est transporté dans un monde différent. La tendance actuelle est un repliement de plus en plus accentué de l'univers villageois sur lui-même; dans ce repliement est contenu l'inexorable renforcement de la coupure avec tout agent extérieur.

Qu'il s'agisse du village betsimisaraka ou du village antaimoro-ampanabaka, nous avons une réaction homogène : établissement à l'intérieur de l'univers villageois d'un pouvoir imaginaire qui est explicitement présenté comme concurrent du pouvoir réel. Cette émergence ou cette consolidation d'un pouvoir imaginaire concurrent a des effets internes à l'univers villageois qui diffèrent dans les deux cas :

- dans le village betsimisaraka, il se situe dans le cadre de la rupture entre catégories d'âge, il crée une situation conflictuelle à deux pôles : les agents du tromba face aux anciens, chacun des deux renvoyant à deux matrices d'autorité : les esprits et les ancêtres;

- dans le village antaimoro-ampanabaka il y a au contraire un affermissement du pouvoir des anciens, partant de l'organisation familiale construite sur la généalogie.

X
X X

A travers ces deux cas, nous avons, depuis l'indépendance surtout un processus de réorganisation interne qui se situe dans la continuité de la structure familiale qui soit se conserve (même dominée : betsimisaraka), soit est singulièrement renforcée (antaimoro d'Ambila). Une tendance essentielle se dégage : l'extension de ces cadres de rapports à un nombre d'acteurs de plus en plus grand. Le village ou le groupe étroit de parents forment des unités de très peu d'envergure qui, dans leur émiettement, sont facilement maîtrisées par un pouvoir extérieur.

Durant l'époque coloniale, les cadres dépassant l'unité villageoise ou le groupe lignager étroit s'étaient peu à peu démantelés. Depuis 1960, cet émiettement est mis en question, les cadres de réorganisation tendent à s'élargir pour intégrer un nombre de plus en plus grand d'acteurs. Ainsi cette unité régionale d'Ambila formant un ensemble cohérent est-elle composée de 10.000 personnes (il s'agit, non point de la réactualisation d'une unité ancienne, mais d'une création nouvelle), elle tend même à redonner vie à des relations traditionnelles avec les Antaifasy (1) (échange de délégations à l'occasion de cérémonies justifié par le récit d'une alliance ayant eu pour acteurs les ancêtres des deux partenaires). Dans le tromba il y a, potentiellement, l'émergence de cadres de communication pouvant contenir plusieurs milliers de personnes; déjà une telle extension se dessine dans le fait que les principaux possédés de la région se sont réunis (au-delà de leurs multiples conflits) pour effectuer au moment de l'équinoxe des cérémonies nocturnes, des bains rituels, sur les bords de l'océan (distant de 100 km).

X
X X

La genèse de cette dynamique se situe dans le rapport qui lie le pouvoir à la population.

- La perpétuation, au-delà de l'indépendance, d'un pouvoir de domination qui s'est explicitement présenté comme étant en continuité avec le pouvoir des étrangers (les colonisateurs);

- Aux yeux des villageois le pouvoir des étrangers sans les étrangers pour acteurs réels entraîne sa mise en question; cette mise en question se concrétise dans l'apparition de ce pouvoir second imaginaire, qui, potentiellement, enlève au pouvoir réel sa légitimation.

Nous pouvons maintenant percevoir dans quelle direction se joue d'abord l'avenir : tout dépend du contenu que prendra le rapport entre le pouvoir et la population. Il est clair que l'établissement d'un rapport véritable de dialogue (dans lequel résiderait la véritable rupture avec le passé colonial) entraînerait non seulement l'effacement de ces pouvoirs imaginaires concurrents qui n'auraient plus de raison d'être, mais aurait à l'intérieur de l'univers villageois des effets induits dont on ne peut imaginer les conséquences, mais qui seraient certainement orientés vers une plus grande ouverture sur l'extérieur, ils briseraient le repliement de cet univers villageois sur lui-même, ce repliement qui fait de chaque village, de chaque petite région autant de citadelles qui élèvent entre elles et le monde extérieur des murailles de plus en plus solides.

...

(1) Antaifasy : population de quelques dizaines de milliers de personnes localisées au sud du pays d'Antaimoro.

Quel rapport existe-t-il entre cette dynamique réelle que vit le village, et la dynamique proposée qui est contenue dans le progrès économique ?

- dans cette dernière nous avons affaire à une durée essentiellement prospective qui est rupture absolue avec le passé, alors que la durée dans laquelle les communautés villageoises sont prises est construction de l'avenir par un processus de remontée vers le passé (cf l'esprit tromba est un héros précolonial; l'institution des rois est reconstruction à partir de modèles remontant à près d'un siècle la région d'Ambila s'est créée en actualisant une généalogie de 150 années);

- la dynamique inscrite dans le progrès économique se fait dans un processus d'individualisation (qui est le moment premier à partir duquel pourront éventuellement se construire des collectifs composés d'individus), qui se crée dans le rapport avec le monde matériel (qu'il s'agisse de moyens de production, ou d'objets de consommation), en dernier ressort la dynamique s'enferme dans l'image de la progression quantitative de ce contexte matériel qui entoure un individu trouvant en lui la base de son isolement.

La dynamique réellement vécue par les villageois est étrangère à celle-ci : il s'agit d'affermir la communauté, d'étendre la communauté possible entre les gens, en créant des personnages imaginaires qui en sont les principes d'émergence; depuis 1960 il apparaît que la violence de la réaction villageoise, cette recherche désespérée de cadres nouveaux de communication, trouve son origine dans une réaction au danger de l'individualisation, qui est reçue, non point dans le sens positif qui lui est donné par les agents du progrès, mais dans le sens négatif de destructrice de la communauté.

X
X X

Quand nous confrontons les deux dynamiques nous sommes plongés dans deux réalités étrangères l'une à l'autre : dans le progrès économique, il n'y a pas au premier plan l'élément clé de la dynamique réelle : le contenu des rapports entre population et pouvoir administratif; dans cette dynamique théorique est inscrite une définition de l'homme (l'individu isolé dans son rapport avec le cadre matériel) qui est absolument étrangère. à l'univers villageois dans laquelle elle devrait se réaliser dans l'avenir; bien plus elle apparaît comme un danger qui entraîne des réactions internes de défense.

II

A l'intérieur des projets et des actions dont les agents du progrès économique sont les porteurs, il y a, implicitement contenue, une certaine forme d'organisation entre les gens, elle reste théorique dans la mesure où nous sommes encore dans le domaine des intentions et des objectifs. Comme pour la dynamique, se pose le problème du rapport qui s'établit entre cette forme, peut-être particulière, d'organisation, et celle qui est réellement vécue dans les communautés villageoises. Quel rapport existe-t-il entre les deux? Dans l'organisation de la communication sur laquelle est construit l'univers villageois, il y a-t-il, comme possible, l'organisation apportée par les agents extérieurs du progrès économique? Pour répondre à cette question, nous allons, avant de confronter directement ces deux modes d'organisation, les rechercher à travers des domaines particuliers. Dans une première partie, nous analyserons le contenu d'éléments de l'univers villageois sur lesquels s'appuie l'action de développement économique : argent, objets de consommation, terre. Dans une deuxième partie, nous analyserons le contenu d'éléments de l'univers villageois qui sont considérés comme des obstacles à ce même progrès économique : le riz de montagne, et les interdits.

Argent

L'argent apparaît comme un des noeuds du développement : c'est l'intermédiaire entre l'activité productrice et la consommation, c'est lui (par le crédit) qui permet l'investissement; les mécomptes sont nombreux : l'utilisation de l'argent, le destin du prêt monétaire répondent rarement aux intentions des agents du progrès. La problématique de l'argent peut être formulée de la manière suivante : que devient l'argent quand il est plongé dans l'univers villageois ? Question qui peut apparaître absurde; tout un chacun sait ce qu'est l'argent : le médiateur général qui brise la singularité des objets et en fait des marchandises échangeables; le méciateur qui rend échangeables aussi bien les activités que les produits, et brise ainsi la singularité des personnes ; la réaction des agents du développement, les pratiques qu'ils créent (dont celle du crédit) supposent, implicitement, ce mode d'existence de l'argent. Il y a là perception d'une fausse évidence; en effet, l'argent, ainsi défini, renvoie en réalité à la société industrielle occidentale; croire qu'il se conserve tel quel suppose une solide foi dans l'universalisme, et un solide ethnisme qui fait de son propre monde, des créations qui en sortent, l'essence de cet universel.

Nous allons essayer de comprendre ce que devient l'argent dans l'univers villageois, d'explicitier la cohérence de son utilisation en elle-même, et non point par rapport à une norme extérieure. Que devient l'argent quand il est replacé dans l'univers villageois ? Interrogeons son utilisation réelle ?

1) L'argent est ce médiateur général qui permet librement l'échange entre les objets, les activités. Quand on observe l'utilisation réelle de l'argent dans le village, on s'aperçoit qu'il ne possède pas ce mode d'existence abstrait : par exemple, l'argent tiré d'une prestation matrimoniale ne pourra être utilisé que pour l'achat d'un vêtement, en aucune manière il ne pourra servir à obtenir de la nourriture. Un villageois à l'interdit du poulet, il peut l'élever, mais non le consommer, l'argent tiré de la vente du poulet ne pourra servir à acheter de la nourriture. Les exemples pourraient être multipliés : l'utilisation de l'argent dépend de son origine, il reste enfermé en elle, de ce fait il n'est pas un instrument général de l'échange.

2) Son utilisation réelle est complexe :

- l'argent sert à l'achat de produits dans les boutiques tenues, pour la plupart, par des étrangers(1);
- l'argent irrigue l'univers cérémoniel par le réseau complexe de prestations et de cotisations, soit directement, soit indirectement, par la participation à l'achat de bœufs;
- l'argent enfin est objet culturel. Ainsi, la cérémonie d'établissement d'une fraternité de sang (Fatidra) s'effectue sur des pièces de monnaie ou un billet de banque; ainsi, dans le Fafi-rano (2) antaimoro, les billets de banque sont plongés dans une assiette pleine d'eau et c'est sur cette assiette que s'effectuent certaines invocations.

Devant une telle multiplicité de l'utilisation concrète, on peut adopter deux attitudes :

- soit on reste enfermé dans sa propre perception de l'argent, et on juge son utilisation par rapport à la définition qu'on lui a donné; l'argent dans les cérémonies ou l'argent comme objet culturel apparaissent comme de singulières manifestations "primitives" que l'on condamne au nom de la cohérence préalable dans laquelle on a, a priori, placé l'argent;
- soit on cherche à comprendre à quelle cohérence correspond une telle utilisation, on cherche à enfermer ces divers aspects dans une même signification.

...

(1) L'appareil commercial est entièrement entre les mains de Chinois et, en plus faible proportion, de Merina.

(2) Fafi-rano : traduction littérale : aspersion d'eau.

L'organisation des rapports entre les villageois est, d'une manière schématique, orientée sur la réalisation, dans des événements significatifs, de la communauté qui relie les acteurs. Ainsi l'univers villageois est composé d'une série de groupes de descendants (les lignages) dont la communauté se crée dans le partage d'ancêtres communs, dans l'insertion dans une même généalogie. Mais entre deux lignages renvoyant à deux généalogies différentes, la communication est impossible. Il faut qu'entre ces deux termes puisse s'actualiser une communauté de dépassement. Il y en a plusieurs, une d'entre elles est la communauté générale des asservis au pouvoir extérieur, et l'argent (qui est toujours déterminé par l'impôt) est le signe de cette communauté. La cohérence de son utilisation doit être recherchée dans les nécessités qui président à l'actualisation de cette communauté particulière.

L'argent, s'intégrant dans l'univers villageois, est redéfini par lui; il devient signe d'une communauté qui émerge du rapport avec le pouvoir extérieur : les agents du développement économique lui donnent un mode d'existence qui n'a rien à voir avec celui-ci; d'où une assez extraordinaire incompréhension réciproque.

Conséquences. - Ce mode d'existence de l'argent comme signe de la communauté générale des asservis au pouvoir extérieur peut expliquer certaines formes de blocage de l'extension ou de l'amélioration de l'activité de production agricole :

- dans la communauté villageoise betsimisaraka, il n'y a pas eu renouvellement des pieds de caféiers depuis l'époque (1938-1939) où les plantations furent instaurées sous la contrainte; les jeunes n'en ont pas ouvert de nouvelles; à la mort du créateur, ses enfants gardent la plantation indivise. Ce blocage est d'autant plus spectaculaire que, dans le cadre des Centres de Paysannat, des efforts importants ont été faits pour entraîner l'amélioration de la production de café;
- dans la communauté villageoise antaimoro-ampanabaka, la chute du prix du café a entraîné non point un effort de reconversion de la plantation (par une diversification des cultures par exemple), mais le départ vers les zones de salariat, essentiellement comme manoeuvres agricoles dans les grandes concessions étrangères.

La différence entre ces deux cas réside dans la plantation de caféiers qui, chez les Betsimisaraka, est restée telle qu'elle était depuis l'instauration obligatoire du café à l'époque coloniale, alors que chez les Antaimoro, on ouvre des plantations nouvelles, en particulier dans la zone d'extension de la Haute Mananano.

...

Cette différence ne détruit nullement le sens de ce blocage de la transformation de l'activité productrice; l'argent, disions-nous, est signe de la subordination au pouvoir extérieur, donc il doit obligatoirement trouver son origine dans une activité qui soit servile (tout au moins perçue comme telle); seule une activité de ce type lui donne son sens; les cadres de reconversion de ces dernières années, construits sur la pédagogie et l'engagement volontaire, ne peuvent créer les conditions d'une activité donnant une telle signification à l'argent qu'elle produit, d'où l'échec. Si on part du principe que toute action véritablement efficace doit se réaliser dans le cadre du dialogue et de l'adhésion, et non de la coercition, nous voyons que le nœud où se situe l'échec ou la réussite d'une transformation de la production de ces produits agricoles marchands réside dans le mode d'existence que prend l'argent dans l'univers villageois, et, en dernier ressort, de par la nature de ce mode d'existence, dans le rapport de l'univers villageois et du pouvoir extérieur qui le domine; c'est en tant que dominés et asservis que les villageois utilisent l'argent dans leur communication interne; que l'on brise le rapport de domination, et ce mode d'existence de l'argent, les blocages qui lui sont afférents, se résorberont.

Objets de consommation

Nous resterons toujours dans le cadre de la communauté villageoise betsimisaraka : un fait attire dès l'abord l'attention, les objets de consommation d'origine européenne ne sont apparus en grand nombre qu'après 1960, c'est-à-dire après l'indépendance. Il s'agit de literie, de pièces de vaisselle, de meubles, enfin la maison elle-même devient objet monétarisé.

Cette apparition d'objets d'importation s'enferme dans un groupe précis : les ménages de moins de 40 ans; et surtout chez les agents les plus fanatiques du tromba que nous évoquions précédemment. Cette limitation de l'apparition de tels objets est économiquement bizarre, dans la mesure où ceux qui ont le plus de moyens économiques (les anciens) sont ceux qui vivent dans le cadre matériel le plus précaire (petites maisons en matériau végétal, quelques nattes étendues sur le sol).

Avant 1960. - L'argent obtenu individuellement (ou dans le cadre de la famille élémentaire élargie) signe de cette communauté d'asservis aux Européens, servait à irriguer un univers cérémoniel qui après la révolte avait pris une ampleur sans précédent. Cela par les multiples réseaux de cotisations, participations et prestations; réseaux qui étaient et sont toujours d'ailleurs contrôlés par les anciens.

...

L'indépendance. - Elle a créé, disions-nous, une contradiction dans le rapport entre les villageois et le pouvoir; de cette contradiction est sorti le tromba. Nous avons vu ce qu'est le tromba et dans son rapport avec le pouvoir, et en tant que révolution interne : les lignages et les ancêtres sont désormais dominés par les esprits; et dans cette domination il y a libération du couple, qui dans la période précédente restait pris dans le lignage, donc sous l'autorité absolue des anciens.

Cette libération du ménage (dont nous ne suivrons pas le processus) se traduit par l'émergence de ce cadre d'objets étrangers, dans lequel le mari et la femme peuvent établir entre eux un dialogue (alors que précédemment un tel dialogue était impossible, seules comptaient les relations entre les deux lignages).

Quelle leçon peut-on tirer de cette analyse par trop schématique? La "raison" de cette consommation d'objets d'importation se trouve hors d'une éventuelle sphère économique, la présence de ces objets est déterminée par la révolution interne introduite par le tromba; ainsi son avenir (extension quantitative ou résorption) dépend en partie des aléas de la révolution tromba, et non point d'un quelconque déterminisme économique.

La terre

Nous allons effleurer le problème de la terre en présentant trois cas ; dans chacun d'entre eux, nous avons une sorte de droit de propriété, et une mise en question de ce droit.

1) Actuellement les villages betsimisaraka ont dans leur sein une ou plusieurs concessions merina ; la base justifiant la présence de ces merina sur ces terres betsimisaraka réside d'une part dans un rapport de fraternité de sang, d'autre part dans un titrage officiel. Durant l'époque coloniale, il n'y avait pas de problème : entre ce titrage et la fraternité de sang, il y avait (malgré les apparences) une corrélation certaine; la fraternité de sang, avons-nous vu, est dans un premier moment l'actualisation cérémonielle de la subordination subie par deux acteurs qui, appartenant à des ethnies différentes, n'ont entre eux que cette communauté possible, le titrage officiel n'est que la consolidation de cet aspect de l'alliance. Le sort de ce "droit" de propriété des colons merina se situe dans l'avenir qui sera fait à cette communauté de subordonnés dans laquelle se justifie leur présence, que cette communauté soit brisée et leur droit sur ces terres n'a plus aucune assise.

2) Dans un des villages de la région de Brickaville, existe un conflit entre deux lignages qui n'ont pas d'origine familiale commune; le lignage dont les ascendants sont arrivés les premiers récupère, depuis 1960, au nom de leur droit d'aïnesse, les plantations de caféiers appartenant au lignage adverse; personne n'élève la moindre protestation.

Ce processus de récupération est un des effets du tromba; les ascendants des deux lignages en question ont établi entre eux, il y a quelque 150 ans, un lien de "FOI-DRAZANA" (une fraternité de sang valable pour les descendants); cette communauté entre non-parents se créait dans le rapport avec des divinités forestières peuplant la région. Le tromba, suivant un processus que nous ne décrirons pas est destructeur, et de ces divinités forestières, et des liens qu'on établit par elles; ainsi, le "droit" de propriété des membres du lignage arrivé le second, se trouve sans aucun fondement, la récupération par les descendants des premiers arrivés semble aller de soi.

La présence de cette famille sur un territoire de culture dépend ainsi des aléas mettant en question la communauté dans laquelle s'était créée, autrefois, son droit de propriété. Cette mise en question réside dans la révolution introduite par le tromba, elle n'a aucun rapport direct avec la terre qui apparaît comme un cadre passif, recevant les échos de transformations au centre desquelles elle est absente.

3) La région qui nous occupe a vu l'installation, vers 1930, de concessions réunionnaises. Quelle est la réaction villageoise à l'égard de ce qui est le résultat d'un rapt de terre ? Deux catégories de terres doivent être distinguées : les terres de berges sur lesquelles sont plantés les caféiers, les terres de collines, ce territoire du tavy précédemment évoqué. Les réactions villageoises sont différentes à l'égard de chacune de ces catégories.

- les terres de berges sont l'objet d'aucune revendication, bien mieux d'anciennes concessions abandonnées depuis 20 ou 30 ans, et qui auraient pu être récupérées, ne sont pas touchées par les villageois. La plantation de caféiers, qui puise son sens réel dans la domination exercée par le pouvoir extérieur est en continuité avec le rapt de départ et l'enclave étrangère;

- pour le territoire de collines, au contraire, les réactions sont vives, les incidents permanents; mais, n'est intéressé par cette contestation que le groupe familial à qui appartenait ce territoire de collines. L'ombre d'une solidarité des autres villageois ne peut être décelée, ils sont les spectateurs souvent indifférents d'événements dont un lignage particulier est l'acteur solitaire. Le territoire de collines puise ce mode d'existence dans le rapport avec les ancêtres. La communauté des descendants définie ainsi par le rapport avec les ancêtres, est repliée sur elle -même dans la mesure où les ancêtres sont singularisés, donc non interchangeables; le villageois n'appartenant pas au lignage dont on prit la terre ne peut, en aucune manière, intervenir, il est relié à sa propre généalogie et son propre territoire lignager.

.....

La réaction ou la passivité des villageois au rapt des terres par les colons sont déterminées par les communautés dans lesquelles le lien avec la terre puise sa réalité : communauté des asservis au pouvoir extérieur pour les plantations de caféiers ; communauté des descendants pour le territoire des collines.

X
X X

La forme particulière du droit de propriété que nous pouvons déceler dans chacun de ces trois cas ne renvoie nullement à une réglementation dans laquelle la terre serait une réalité objective. La présence de gens sur un territoire donné est déterminée par la communauté qui est créée entre les villageois, les aléas de cette présence dépendent entièrement de ce que devient, dans la totalité de l'univers villageois, cette communauté dans laquelle réside la légitimité de leur droit sur ces terres.

X
X X

Ainsi les éléments qui, dans l'esprit des agents du développement sont définis à travers le mode objectif d'existence économique, sont en réalité, dans l'univers villageois, pris dans un processus de signification entièrement autre qui renvoie à un mode de communication absolument étranger à celui qui est en arrière-plan de ces définitions économiques. On retrouve la même incompréhension quand on examine la deuxième catégorie de phénomènes : ces obstacles socio-culturels au développement économique tels qu'ils apparaissent dans les études préparatoires aux actions ou dans les pédagogies s'adressant directement aux villageois. Des éléments (les interdits, le riz de montagne par exemple) sont extraits de l'univers villageois et sont replacés dans une cohérence qui lui est étrangère, celle de la rationalité économique. Au nom des règles constitutives de cette rationalité, ils sont condamnés, parfois avec des accents tout théologique. Non seulement une telle opération n'est qu'un autre exemple de l'universalisme des Européens, mais encore elle est singulièrement inefficace : les attaques entraînant le plus souvent une puissante réaction de défense qui replie le village encore plus sur lui-même.

Le riz de montagne (Tavy) (1)

Le riz de montagne est présenté depuis un quart de siècle comme un des facteurs les plus nuisibles de l'économie villageoise betsimisaraka il provoque une lente stérilisation du sol provenant des brûlis trop rapprochés, chaque année la productivité baisse d'une manière spectaculaire.

....

(1) Tavy : désigne à la fois l'activité de production de riz en culture sèche sur brûlis, l'ensemble du territoire de collines dans lequel elle s'exerce, la totalité du mode de vie qui est liée au séjour dans cet endroit.

De grands moyens répressifs ont été mis en oeuvre pour rompre le cercle du tavy, le nombre de gens qui ont été condamnés pour délits forestiers est impressionnant. Depuis quelques années on ajoute la pédagogie à la répression : on place le riz de montagne dans le calcul économique et on démontre et la destruction du capital productif qu'il y a en lui, et l'évidence du gain qui réside en contraste dans la culture de rizière. Pour les quelques villages que nous avons observés, l'échec est patent; non seulement le riz de montagne occupe toujours les villageois d'une manière plus ou moins permanente neuf mois de l'année, mais les rizières qui, sous la pression administrative directe des années 1950, avaient été ouvertes, ont été abandonnées ces dernières années.

Qu'a-t-on fait ? on a attaqué le tavy de front, par une double opération :

- l'agent extérieur le perçoit comme une activité économique, et, en tant que telle, il le juge absurde;
- cette absurdité partant d'une perception subjective du phénomène, est présentée aux villageois eux-mêmes dans les tentatives pédagogiques.

Dans le contexte de l'univers villageois, le tavy ne peut être une activité économique, il ne peut donc relever de la rationalité particulière inscrite en elle. Les collines où se situe la production de riz sont avant tout le cadre privilégié où se réalise le dialogue avec les ancêtres : c'est là que les villageois, en tant que descendants, actualisent leur condition, tant à travers les activités liées au riz, qu'à travers le mode de vie général; c'est dans ce cadre que se joue et se renouvelle en permanence la communauté du lignage. Les manifestations de ce jeu pourraient être multipliées)

- Les cérémonies qui ensèrent l'activité de production de riz : elles ne sont nullement des fioritures folkloriques, mais font partie du phénomène, et lui donnent son sens véritable;
- l'obligation que l'on a quand on est sur le tavy, de revêtir des habits ancestraux de rabane, d'utiliser une vaisselle confectionnée avec des feuilles de ravenala, ce qui va de pair avec l'exclusion des objets d'origine étrangère ;
- les interdits (ces règles négatives dans lesquelles se reconnaît l'unité des descendants de l'ancêtre qui les a édictées) sont plus rigoureusement suivis qu'au village-caféiers; des interdits spéciaux ne sont appliqués que lorsque l'on est dans ces collines.

On pourrait évoquer le tombeau familial qui se cache dans les fourrés du sommet d'une colline implantée dans le territoire du tavy, le troupeau de boeufs appartenant collectivement au lignage qui évolue dans ce cadre. Négativement on pourrait signaler le fait que les agents du tromba ont choisi ces collines lignagères pour affirmer la domination révolutionnaire des esprits sur les ancêtres; ce sont dans des maisons en matériau étranger qu'ils y ont construit, qu'ils organisent, en une sorte de défi aux ancêtres, leurs cérémonies de possession.

Le tavy apparaît comme le cadre d'un retour au passé ancestral, d'une purification du dialogue avec les ancêtres ; il y a là un contraste, une défense contre le village-caféiers qui est le long de la route, qui est en contact avec l'extérieur étranger. Cette signification du tavy est nouvelle, elle s'est créée de par la pression même que le pouvoir extérieur a tenté d'exercer sur lui. Nous percevons l'erreur contenue dans cette attaque de front contre le riz de montagne, en lui donnant le mode d'existence d'une activité économique, on a créé une réalité fantomatique qui n'existe que pour l'observateur étranger. On s'est enfermé en elle, ainsi s'est-on coupé définitivement de toute possibilité d'évaluer la portée véritable d'une action consistant à le mettre en cause et les résultats furent contraires aux objectifs : le tavy, de par ces attaques mêmes, est devenu le cadre où se réalise en permanence la perpétuation, le renforcement de l'univers familial.

Interdits (1)

Ce que nous avons dit du tavy peut être dit des interdits : leur caractère de freins économiques (en particulier les journées de travail ou les exclusions de produits alimentaires) est un des thèmes favoris de la pédagogie. L'interdit, qu'il soit ancestral (sandrana) ou lié au tromba ou aux divinités forestières (fady, il est alors temporaire et renvoie à quelque maladie ou vœu), n'est qu'une manifestation, parmi d'autres, de la communauté que les gens établissent entre eux dans leurs rapports avec les ancêtres ou autres médiateurs. Les interdits ancestraux (les plus importants) forment un ensemble de règles négatives dans lesquelles se réalise l'unité des descendant qui les a édictées.

...

(1) En dehors des multiples interdits alimentaires on rencontre l'interdiction de travailler (surtout le riz) les mardi et jeudi, l'interdiction d'approcher ou de ramasser quoi que ce soit dans certains lieux particuliers (un arc de cercle autour du tombeau, domaine de quelque divinité forestières), interdiction de manipuler l'argent tel jour dans la semaine, interdiction de porter des vêtements ou des chapeaux tressés avec telle catégorie de fibre ou suivant tel mode de noeud, etc.. la liste apparaît indéfinie.

Les attaques actuelles c ontre les interdits :

- font du phénomène une absurdité dans la mesure où l'on juge à travers une rationalité dont il ne relève pas, qui est étrangère à l'univers villageois dont il fait partie et d'où il tire son sens;
- attaquer l'interdit, c'est attaquer l'ensemble de l'univers villageois, c'est mettre en question un de ses principes : la communication entre les gens passant par le rapport avec les ancêtres partagés. Pour les villageois il ne s'agit pas de pédagogie, mais d'une violence contre laquelle ils ne peuvent réagir que par l'accentuation du repliement sur eux-mêmes.

X
X X

Nous avons essayé de comprendre certains aspects du malentendu qui sépare les agents du progrès économique de la communauté villageoise; ce malentendu peut être résumé ainsi : les agents du progrès économique isolent de l'univers villageois un certain nombre d'éléments auxquels ils donnent un signe positif ou négatif (positif : argent, objets de consommation, terre; négatif : interdits, dépenses cérémonielles, pratique du riz de montagne), ils leur donnent une signification, un mode d'existence en quelque sorte, en les replaçant dans une cohérence qui se trouve non point dans ce village qui est devant eux, mais qui réside dans leurs propres têtes. Ils la tirent d'une perception caricaturée de l'univers occidental industrialisé dont la majorité d'entre eux est originaire. Une telle existence ainsi octroyée est étrangère à la signification que prennent ces mêmes éléments à l'intérieur de l'univers villageois, ils sont pris dans un monde construit sur de tout autres bases. Ce malentendu est essentiel dans la mesure où il vicie et l'élaboration des stratégies d'action, et la pratique des pédagogies : le contenu de ces dernières dont l'agent du progrès économique se fait le porteur n'est-il pas construit à partir de ce mode d'existence que prennent dans son esprit ces divers éléments ? Ainsi l'argent est sujet d'une certaine éducation qui le fait objet de calcul, ainsi les interdits, les dépenses cérémonielles sont condamnés en les replaçant dans une cohérence étrangère.

X
X X

Dans les études ou les intentions qui soutiennent les pratiques du progrès économique nous décelons un mode particulier d'organisation des rapports entre les gens; ce mode d'organisation est théorique dans la mesure où se pose le problème de sa réalisation; dans l'esprit de ses promoteurs il doit remodeler le paysage humain rural en quelques années. L'univers villageois, lui, est construit suivant un mode d'organisation des rapports différent, étranger au précédent.

...

On doit reprocher aux agents du développement économique de s'imaginer qu'ils sont les porteurs d'un mode d'organisation universel qui se situe à la pointe d'une échelle de progrès, et qui nécessairement doit être à un moment ou à un autre le modèle d'organisation des gens qu'ils ont en face d'eux. Dans une telle perspective il y a la négation de l'univers villageois qui n'est plus perçu qu'à travers les normes du mode d'organisation théorique amené par les agents du progrès économique; d'où cette littérature qui se dit relevant de la science sociologique sur les freins socio-culturels, sur les blocages humains au développement économique; nous n'avons là que des jugements sans appel d'un observateur porteur d'on ne sait quel absolu à travers lequel il voit (et il condamne) son objet, avatar nouveau, à peine masqué, du vieux racisme d'antan.

Nous allons essayer de mettre face à face le mode d'organisation théorique contenu dans le progrès économique, et le mode d'organisation des rapports sur lequel est bâtie la communauté villageoise réelle.

Mode d'organisation des rapports
dont les agents du progrès économique se font les
porteurs

Le mode d'organisation des rapports contenu dans le progrès économique peut être tout d'abord explicité par la notion de "rapport marchand" telle qu'elle apparaît dans la littérature marxiste. Prises dans une telle forme de rapports les relations directes entre les acteurs semblent disparaître au profit du rapport qui s'établit entre les objets, les choses (ainsi les deux acteurs d'une transaction commerciale s'évalouissent derrière l'échange de la marchandise contre de l'argent, cet étalon universel de l'échange). On donne au monde des choses une existence objective extérieure aux acteurs humains, et ceux-ci semblent être entièrement dépendants des relations existant entre les composantes de ce monde objectif extérieur. Bien plus, dans un tel type d'organisation des rapports, l'acteur humain lui-même devient objet échangeable (la force de travail vendue dans le salariat).

Dans un tel mode d'organisation des rapports nous relevons :

- la communication entre les gens passe par ce monde matériel objectif;
- les rapports entre les acteurs ne peuvent être directs, mais ils sont toujours indirects, passant par ce relais qu'est ce monde matériel objectif. (C'est là l'origine de l'isolement de l'individu qui va de pair avec l'égalité fondamentale de tous, leur interchangeabilité.)

Le "rapport marchand" est la genèse et un cas particulier d'une forme générale de rapports qui tend à constituer l'ensemble de la communication ;

elle peut être définie ainsi : les rapports entre les gens passent obligatoirement par un contexte objectif qui apparaît fondamentalement extérieur aux acteurs : tout rapport direct est brisé au profit de relations indirectes passant par cet extérieur objectivé. Ce n'est point le seul cadre matériel qui peut jouer ce rôle d'intermédiaire obligatoire, on rencontre aussi bien un ensemble de connaissance, ou de règles, qu'une condition commune : le contenu est des plus divers, mais dans chaque cas le mode d'existence objective est identique.

L'erreur d'un grand nombre de pratiques actuelles dans lesquelles cherche à se réaliser le développement économique consiste à créer des situations de contacts entre les agents du progrès économique et les villageois suivant le schéma d'organisation que nous venons de signaler. La question de savoir si une telle forme de rapport se situe dans le possible de l'univers villageois n'est jamais posée, on agit comme si la situation était réellement ce qu'on voudrait qu'elle soit, ainsi se coupe-t-on de toute possibilité de comprendre et ce qu'elle est vraiment, et sur quels effets internes à l'univers villageois elle débouche.

N'est-ce point sur un tel schéma d'organisation qu'est construite la pédagogie technique? On agit comme si l'objet à apprendre pouvait servir de cadre de dialogue entre le spécialiste technique et les villageois; alors qu'en réalité ce qui est premier pour les villageois c'est la situation qui les met face à un agent de l'administration; et cette situation détermine entièrement les activités dites pédagogiques. N'est-ce point ce qui est contenu dans l'organisation d'une coopérative? On postule que les acteurs pourront construire leurs rapports en créant un collectif composé d'individus isolés qui ne communiquent entre eux que par leur condition économique objectivée, qui est abstraite de l'ensemble de leur existence; on ne se pose même pas la question de savoir si l'objectivation d'une telle condition économique personnelle à un quelconque sens dans l'univers villageois. Dans l'ensemble des pratiques et des projets émaillant la réalisation du progrès économique nous trouvons toujours un cadre objectif extérieur et des relations indirectes entre les acteurs, passant nécessairement par ce cadre objectif.

Mode d'organisation des rapports sur lequel est construite la communauté villageoise

Nous avons rencontré ce mode d'organisation à travers les cas particuliers analysés précédemment, c'est en lui en effet qu'ils puisent leur forme d'existence réelle, nous allons essayer, malgré les risques de l'entreprise, de présenter son image schématique. On reconnaît généralement que la notion de "communauté" est la notion clé de l'organisation des rapports à l'intérieur du village;

....

c'est la communauté qui est défendue, c'est elle qui est mise en question par les rapports nouveaux du modernisme étranger, ce serait elle enfin qu'il faudrait détruire pour arriver à une situation favorable au progrès économique. Dans la plupart des analyses cette notion de communauté reste vague, imprécise, nous allons essayer de lui donner un contenu et de montrer l'articulation des différentes formes qu'elle prend.

Dans tout événement, dans les cérémonies aussi bien que dans la simple rencontre, on peut déceler un processus interne homogène l'actualisation de la communauté existant entre les acteurs présents. La réalisation de cette communauté a une double composante : on explicite le médiateur personnalisé, obligatoirement partagé par les acteurs, on réalise la condition commune telle qu'elle est déterminée par ce médiateur personnalisé. Ainsi la communauté des fils par rapport à l'ancêtre partagé, l'ensemble familial est une série de communautés de descendants qui s'emboîtent les unes dans les autres, dans lesquelles les acteurs sont de plus en plus nombreux à partager un même ancêtre partant une même condition de descendant; et cela en remontant l'échelle généalogique.

Arrêtons-nous quelque peu sur cette notion de "médiateur personnalisé" : il s'agit d'un personnage singulier qui crée l'unité des gens avec lesquels il est en rapport; il peut être vivant (ancien, rois) ou construit par la conscience (ancêtres, esprits-tromba, divinités diverses Dieu). Il s'agit d'un personnage singularisé, donc la communauté qui se crée en lui par lui est toujours une sphère repliée sur elle-même sans possibilité de communication avec des gens pris dans des communautés définies par des médiateurs autres. Le principe du mécanisme de cet univers de communication est le dépassement de cette sphère dans une sphère plus vaste qui englobe la précédente et qui se crée dans le partage d'un médiateur personnalisé plus abstrait, dont les relations englobent un nombre plus important d'acteurs :

Nous n'insisterons pas sur ce mode d'organisation des rapports constitutifs de l'univers villageois, il serait nécessaire de définir les lois de dépassement et de conservation des communautés, d'approfondir les relations existant entre les différents médiateurs (par exemple le contenu du processus d'abstraction signalé précédemment), qui se situent à des étages de communication, qui s'enferment les uns dans les autres selon une cohérence rigoureuse. C'est à travers la cohérence de ce mode d'organisation des relations entre les villageois qu'auraient pu être analysés d'une part le contenu réel de confrontation des agents extérieurs du progrès et de l'univers villageois, d'autre part le contenu actuel du rapport entre cet univers villageois et le pouvoir administratif.

.....

Confronter ces deux modes d'organisation des rapports est une opération vaine dans la mesure où il s'agit de deux univers étrangers l'un à l'autre, on ne peut donc les mettre en parallèle, même pour les opposer. Dans ce processus d'organisation de l'univers villageois il n'y a absolument pas la possibilité (dans un avenir prévisible, celui qui est inscrit comme potentialité dans la situation présente) de rapports indirects passant par un cadre objectivé extérieur aux acteurs, ni la possibilité de cet émiettement en individus interchangeables, qui est la conséquence de ces relations détournées du dialogue direct avec l'autre. Nous avons un monde de communautés, chacune se replie sur elle-même, elle s'intègre en se conservant dans une communauté plus vaste, qui est elle aussi un monde clos, contenant la série des sphères précédentes et s'intégrant dans une communauté plus vaste, c'est un processus ininterrompu.

x

x x

Notre analyse débouche sur deux conclusions négatives :

- la dynamique contenue dans le progrès économique est étrangère à la dynamique qui se réalise effectivement dans l'univers villageois ;
- les agents du progrès économique sont porteurs d'une forme d'organisation des relations entre les gens, qui se situe hors du possible de l'organisation réelle des villages.

Ce constat n'est nullement une condamnation de l'action des agents du progrès économique, mais il nous oblige à situer très exactement leur rôle dans une situation générale qui les dépasse. Ainsi se définissent les limites dans lesquelles s'enferme nécessairement leur action. Une telle opération est peut être salutaire dans la mesure où la plupart des agents du progrès économique se présentent comme les porteurs du seul avenir possible, ils présentent le progrès économique en lui-même dans un isolement splendide, hors de tout ancrage : c'est la seule politique qui doit être menée par des gens qui se veulent raisonnables (partout se retrouve cette tendance au sermon), et devant cette politique tous les obstacles doivent tomber ; n'exprime-t-elle pas une vérité qui ne peut être contestée ?

L'action des agents du progrès économique se situe au sein d'une réalité qui est étrangère et à la dynamique et à la structure des rapports dont ils sont les porteurs ; en conséquence ils ne doivent plus se présenter comme porteurs d'un monde nouveau, mais s'enfermer dans le simple rôle de porteurs de techniques précises, avec de plus cette assurance ;

- que le succès ou l'échec de ces techniques ne se situe pas dans leur sphère d'action, mais hors d'elle, en partie dans l'état du rapport entre le pouvoir administratif et la population ;
- que ces techniques ne sont pas le point de départ de la réorganisation révolutionnaire de l'univers villageois qui les recevra ; peut être y aura-t-il des effets induits : ces techniques, leurs produits, seront redéfinis à travers la cohérence du monde villageois ; l'agent du progrès économique n'est en aucune manière maître des effets de son action ; s'il est européen, il ne peut même pas les percevoir.

Il semble que l'histoire de Madagascar se joue, non point dans l'échec ou le succès du progrès économique, mais dans le destin du rapport entre le pouvoir et la population villageoise ; l'avenir du progrès économique est entièrement dépendant des transformations que connaîtra ce rapport.

Consommation ostentatoire

Nous allons tenter de resituer les deux cas présentés dans notre texte précédent dans le cadre de la consommation ostentatoire. Ce cadre d'analyse sera d'ailleurs enfermé dans des frontières précises : nous limiterons la définition de la consommation ostentatoire à une parade par l'étalage d'objets achetés ; nous laisserons de côté d'une part la parade passant par des objets non achetés, d'autre part la parade ayant pour acteurs les groupes, qu'ils soient à base familiale ou autres ; nous n'utiliserons pas enfin le cadre d'analyse extrêmement riche qu'est l'économie "oblativ", constituée par une circulation de biens économiques à travers une série de moments qui sont autant d'échanges ayant la forme du don (1).

(1) Des analyses extrêmement riches de cette économie oblativ peuvent être trouvées dans les deux articles suivants : L. V. THOMAS, Un exemple de comportement ostentatoire : les diolas de Casamance (Sénégal). Guy NICOLAS, Une forme atténuée du potlatch en pays hausa (République du Niger) : le dubu, paru dans la série "Economie, ethnologie, sociologie", (sous la direction de Jean POIRIER) de la collection Economies et sociétés, Cahiers de l'I.S.E.A., n° 2, Février 1967 (Presses Universitaires de France).

Les villages betsimisaraka et antaimoro présentent un contraste évident : dans le premier, la parade par l'étalage d'objets achetés est partout présente : les maisons commencent à avoir une charpente montée par des artisans spécialisés, de ce fait elles deviennent plus spacieuses, des toits de tôle les surmontent ; le mobilier confectionné par des menuisiers fait son apparition, des pièces de vaisselle s'accumulent, on peut relever une étrange multiplication de coussins de toutes formes, de toutes couleurs. Dans le second par contre, rien de semblable n'est décelable : à part de très rares exceptions, les ménages, quelle que soit leur richesse, ont un cadre matériel de vie uniforme, constitué en général par des éléments fabriqués par leurs utilisateurs eux-mêmes ; cette uniformité qui s'enferme dans la seule présence des objets de première nécessité, interdit que les différences de richesse ou de statut ne soient perceptibles dans la vie quotidienne ; c'est pour cela que nous avons pu dire que parfois c'est la misère qui peut être ostentatoire.

Dans ce court exposé, nous allons traiter de deux problèmes :

- ce qu'est la consommation ostentatoire dans le village betsimisaraka ;
- l'absence de cette même consommation ostentatoire dans le village antaimoro.

La consommation ostentatoire dans le village betsimisaraka

C'est la famille conjugale qui est l'acteur de cette parade ; cet enfermement dans le ménage se marque dans la catégorie des objets achetés qui en sont porteurs ; ils sont presque exclusivement des objets appartenant et étant utilisés en commun à l'intérieur du ménage : mobilier, éléments de literie, vaisselle, la maison elle-même enfin ; l'exclusion des vêtements de cette liste montre que ce ne sont pas directement les individus qui sont les acteurs de ce jeu de parade. Les ménages pris dans cette consommation ostentatoire appartiennent à une catégorie définie : hommes et femmes ont moins de quarante ans, et l'intensité de leur participation à la parade est en corrélation avec leur appartenance au mouvement tromba ; les plus fervents animateurs de la compétition sont aussi les plus fanatiques introducteurs de ce culte de possession. Les ménages ayant plus de quarante ans perpétuent un mode de vie qui les enferme dans des cases en matériau végétal léger qui ne contient aucun élément acheté, l'unique pièce étant meublée de quelques nattes confectionnées par la femme.

Cette opposition est paradoxale dans la mesure où les ménages qui excluent de leur cadre de vie les objets achetés sont ceux qui ont, de par la possession de plantation de caféiers, les plus grands revenus

monétaires. La compétition actuelle, entre ménages, par objets achetés, est un phénomène récent n'ayant commencé que vers 1960, c'est à dire au moment de l'indépendance ; le schéma se complique cependant si l'on remonte quelque peu dans le passé : avant la révolte et la répression de 1947 une telle consommation ostentatoire existait, mais dans des proportions et avec un contenu qu'il nous est actuellement difficile d'analyser ; en elle se traduisaient les revenus monétaires obtenus du caféier introduit dans les années trente ; 1947 l'a brutalement brisée, et ce n'est qu'en 1960 que la fraction jeune des ménages a réintroduit les marchandises, en grand nombre, dans le village.

Ce schéma historique contient lui aussi un paradoxe ; c'est durant les années cinquante que le prix du café a atteint ses cours les plus élevés, partant, ce fut la période pendant laquelle la circulation monétaire a été la plus intense ; cependant la transformation de cet argent en objets achetés n'est intervenue que dans une période où cette circulation monétaire était au plus bas.

Schématiquement, qu'était la circulation monétaire avant 1960 ? Elle était prise dans un processus classique : l'argent obtenu dans le cadre du ménage, une fois le montant de l'impôt satisfait, circulait dans un cadre d'échange dans lequel les acteurs n'étaient plus les familles conjugales mais les lignages ; ce cadre trouvant son mode d'expression privilégié dans une floraison de cérémonies dans lesquelles étaient consommés collectivement bœufs, alcool, nourriture, achetés par cotisation, l'argent était ainsi l'instrument qui permettait aux divers groupes familiaux d'entrer en rapport entre eux, de dépasser leurs différences, de réaffirmer leur unité, cycle qui se renouvelait sans interruption durant toute la durée annuelle.

A partir de 1960, l'homogénéité du contenu de la circulation monétaire est brisée ; une fraction, la moins importante cependant, de l'argent, est détournée par les ménages jeunes de cette circulation cérémonielle, et est utilisée pour l'achat d'objets qui interviennent dans la compétition que nous analysons. Pour expliquer ce détour de la circulation monétaire, il nous faut faire l'analyse du mode d'existence de ces acteurs, c'est à dire de ces ménages de moins de quarante ans affiliés au tromba.

x

x x

Le mari et la femme appartiennent à deux collectifs familiaux étrangers l'un à l'autre ; comme nous l'avons vu, le rapport se constitue dans le cadre de dépassement des unités familiales repliées chacune sur une généalogie singulière. Entre 1947 et 1960 ce cadre de dépassement était constitué par la communauté qui se formait dans le partage d'une condition créée par la relation avec la faune des divinités forestières. A partir de 1960 le tromba intervient : destruction de ce cadre de dépassement et imposition à sa place de la communauté surgissant de la subordination partagée aux esprits.

Cette destruction et ce remplacement se traduisant par un conflit entre les agents du tromba et les anciens, détenteurs de l'autorité parce que contrôlant les relations avec les ancêtres et les divinités ; le rapport conjugal se situe désormais dans la communauté qui surgit du rapport avec les esprits. Il nous faut suivre le destin des luttes ayant pour objet le contrôle du cadre de dépassement par lequel passent les relations entre les divers lignages.

La situation actuelle de ce conflit se traduit par la séparation entre les ménages de moins de 40 ans qui se constituent dans le nouveau cadre ouvert par le tromba, et les ménages plus âgés qui continuent à rester enfermés dans l'ancien cadre de dépassement. Ce qui caractérise les ménages nouveaux, qui les désigne, c'est qu'ils introduisent dans le village des objets achetés, et que, dans cette introduction, ils se livrent à une compétition acharnée.

Donc le nouveau rapport conjugal se situe dans la communauté des serviteurs des esprits-tromba ; ce nouveau rapport trouve, parmi d'autres, une de ses formes d'actualisation dans le partage par l'homme et la femme d'un cadre matériel obtenu avec de l'argent. Précédemment, nous disions que l'argent était le signe de la présence de la communauté générale des subordonnés au pouvoir extérieur ; cette communauté, l'argent dont elle est le signe, sont utilisés dans les relations internes à l'univers villageois : en 1960 le tromba a provoqué une transformation dans l'utilisation de cette communauté créée dans la relation avec le pouvoir administrativo-politique, et l'utilisation des marchandises comme cadre de relations entre le mari et la femme est un effet de cette transformation. Dans ce travail limité (1) nous ne pouvons donner l'analyse de ce processus : qu'il nous suffise de souligner que le rapport entre le mari et la femme se situe dans la communauté des serviteurs

(1) Pour une analyse détaillée de tous ces phénomènes, nous renvoyons à notre étude : G. ALTHABE, Communautés villageoises de la côte orientale malgache, (ORSTOM, 1966) (à paraître, Editions Maspero).

des esprits-tromba, et que la possession d'un cadre matériel acheté est un des modes de réalisation de cette communauté. La parade (que recouvre la consommation ostentatoire) dont cette possession est l'objet satisfait aux conditions dont relève toute compétition :

- tous les acteurs partagent une condition commune (leur appartenance à la communauté des asservis aux esprits-tromba) ;
- l'objet de la compétition est constitué par les variations quantitatives dont sont l'objet les éléments par lesquels se réalise cette condition commune (le cadre matériel acheté étant signe de la communauté des serviteurs des esprits).

x

x x

La parade ayant pour objet le cadre matériel acheté et pour acteurs les ménages nouveaux est une des formes prises par l'actualisation de la communauté des villageois dans leur rapport avec la population des esprits-tromba. Ainsi la compétition se place :

- d'une part dans le conflit entre les anciens et les agents du tromba : participer à la parade, c'est affirmer sa liaison avec le tromba, son acceptation de la nouvelle autorité, partant, son refus de l'autorité des anciens ;
- d'autre part dans la contradiction entre le tromba et le pouvoir extérieur : cette parade est ainsi une forme de la contestation de ce pouvoir, rendu illégitime par la nouvelle autorité imaginaire.

En conclusion, cette consommation ostentatoire est un phénomène non autonome ; son apparition en 1960, son développement dans l'avenir, dépendent du sort du mouvement tromba, donc, en dernier lieu, de l'avenir qui se joue dans la relation politique.

L'absence de consommation ostentatoire dans le village antaimoro

L'analyse de la circulation monétaire dans les villages de la vallée d'Ambila révèle qu'elle est restée essentiellement cérémonielle ; l'argent obtenu individuellement, par un réseau complexe de cotisations et d'amendes, est consommé dans une vie collective ayant les groupes familiaux pour acteurs. Replacée dans une perspective historique, depuis 1960 il y a une accentuation de la forme de cette même circulation,

un resserrement de la discipline, les quelques ménages qui jouaient sur une consommation personnelle (des anciens militaires) ont été matés par un déluge d'amendes prononcées par les assemblées villageoises érigées en tribunaux. En aucune manière n'y a-t-il le détour d'une fraction de l'argent tel que nous l'avons décelé dans le village betsimisaraka.

L'absence de consommation ostentatoire est liée au contenu qu'a pris, en pays antaimoro, la réponse à la crise du rapport avec le pouvoir extérieur. Nous disions que pouvait être observée une reconstruction, avec ses fastes, d'une sorte de royauté imaginaire qui ne recouvre aucune autorité réelle, mais qui se dresse, elle aussi, en une concurrence avec le pouvoir extérieur placé ainsi dans l'illégitimité. Cette réponse est différente de celle des villages betsimisaraka sur les points suivants :

- elle a pour acteurs toute la population, alors que le tromba se place dans un conflit de groupes d'âge, qui se traduit par la compétition entre les anciens et les porteurs (relativement jeunes : 30-40 ans) du nouveau pouvoir ;
- le tromba est une création qui est extérieure à l'organisation familiale, qu'elle cherche à dominer ; l'institution royale antaimoro est un cadre de dépassement qui se situe en continuité avec les lignages et qui, de ce fait, conserve l'autorité des anciens, les maîtres du lignage ; nul conflit d'âge n'est alors possible.

Un tel conservatisme dans la réponse à la crise, l'émergence d'un faux pouvoir royal qui n'est nullement en contradiction avec l'organisation familiale, partant, l'absence de conflits entre catégories d'âge pour le contrôle du pouvoir villageois, montrent qu'il s'agit du développement simple de la situation existant avant 1960. Le rapport conjugal reste prisonnier d'un mode d'existence qui ne permet pas au ménage de devenir possesseur d'un cadre matériel acheté, et acteur d'une parade dont cette possession est l'objet ; il n'y a pas la possibilité ouverte par le tromba de la constitution du ménage dans un cadre de rapports entièrement nouveau, la consommation ostentatoire en étant un des modes d'actualisation.