

**Festival des Cultures Francophones en France  
AUF & CRIISEA**

**COLLOQUE INTERNATIONAL  
ANALYSES ET PRATIQUES DU DEVELOPPEMENT :  
ENJEUX ET DIVERSITE DES APPROCHES  
- DE LA FRANCOPHONIE -**

**Amiens, 26-27 octobre 2006**

**Axe 1. Economie du développement et diversité des approches**

**Le *fihavanana* à Madagascar :  
lien social et économique des communautés rurales**

Frédéric SANDRON

Chargé de recherche à l'IRD (Institut de recherche pour le développement)

UMR 151 LPED - IRD/Université de Provence

Habilité à diriger les recherches à l'Université Paris-V

Adresse : IRD, BP 434, Antananarivo 101, Madagascar

Téléphone : (261 20) 22 272 80

Courriel - e-mail : frederic.sandron@ird.fr

## Introduction

Véritable lien social au sein des communautés rurales malgaches, le *fihavanana* est un ensemble de règles et de normes qui définissent un code de bonne conduite en société. Mais quel est son rôle exact ? S'il permet parfois d'expliquer les comportements et la culture, c'est surtout dans sa composante de régulation de la production économique que nous l'étudierons ici.

La lecture qui est proposée ici du *fihavanana* est celle de la nouvelle économie institutionnelle. Elle prend en compte les imbrications des actions économiques et des réseaux sociaux selon l'analyse de Granovetter (1985). Elle part aussi du principe que les micro-sociétés rurales des pays en développement n'échappent pas à la rationalité économique, là où d'autres voudraient les enfermer dans des logiques de psychologie et d'émotions irrationnelles, comme le critique fort justement Douglas (1999). Enfin, notre lecture mettra au premier plan l'échelle décisionnelle. Nous verrons que les imbrications du social et de l'économique ne sont pas de même nature ni de même intensité si l'unité décisionnelle est la communauté villageoise ou si elle est le ménage, car les stratégies anti-risque varient avec la taille des groupes qui les élaborent (Ben Porath 1980 ; Rosenzweig 1988).

Cette communication est réalisée dans le cadre du programme de recherche *4D* à Madagascar<sup>1</sup>. Elle prolonge une recherche menée depuis 2003 avec Frédéric Gannon sur le rôle des réseaux sociaux dans une commune rurale des Hautes Terres malgaches. Notamment, un travail précédent (Gannon et Sandron 2005) conjecturait que les réseaux sociaux restaient un filet de sécurité important dans cette économie de subsistance mais que l'effort consenti à les maintenir était devenu trop onéreux en temps et en coût d'opportunité. La solution organisationnelle trouvée par la communauté consisterait alors en un déplacement du lien social vers une entraide davantage symbolique et non plus au centre de la production économique comme auparavant. C'est cette perspective que nous proposons d'approfondir dans le cadre de cette communication.

## 1. Méthode

Les données sur lesquelles nous nous appuyons sont issues d'une enquête de terrain (Enquête Référence) réalisée en 2003 auprès de 1621 ménages, soit l'ensemble de la population de la zone d'étude. Le questionnaire d'une quarantaine de pages cernait les thématiques démographique, économique, gestion des ressources, agriculture et réseaux sociaux. Cette enquête a été conçue à la fois comme génératrice de résultats mais aussi comme base de sondage et d'hypothèses pour des études plus détaillées. Par exemple, on a pu choisir de s'intéresser plus précisément à la sous-population des migrants, des ménages pluriactifs ou des femmes chef de ménage, et sélectionner l'échantillon à interroger dans la base de données de l'Enquête Référence.

Un autre type de matériau utilisé ici est une série d'entretiens qualitatifs sur le thème des réseaux sociaux, de l'entraide et de la solidarité dans différentes sphères de la vie quotidienne. Ces entretiens ont été

---

<sup>1</sup> Programme de recherche *4D* « Dynamique démographique et développement durable dans les Hautes terres malgaches », auquel participent l'Institut de Recherche pour le Développement (UMR 151 LPED Université de Provence/IRD, IRD Madagascar), le laboratoire Forum (Paris-X), le laboratoire Popinter (Paris-V), l'Institut Catholique de Madagascar, l'Institut National de la Statistique de Madagascar, l'École Supérieure des Sciences Agronomiques d'Antananarivo, le Ministère de la Population de Madagascar, PACT Madagascar. Le programme *4D* (2003-2006) est financé par le Ministère français de la Recherche (ACI TTT P 01 02) et le Ministère français des Affaires Étrangères (Priode/CICRED MG2). <http://www.ird.mg/4d>.

conduits en langue malgache auprès de quarante individus à partir d'une grille élaborée par Gannon et Sandron (2005). Bien que la représentativité au sens statistique ne soit pas un critère de choix pour des entretiens et pour un effectif aussi faible, nous avons cependant essayé d'avoir un panel basé sur une répartition assez proche de l'ensemble de la zone d'étude selon des critères géographiques, de sexe et d'âge.

Enfin, nous ferons référence à une littérature assez fournie sur le *fihavanana*, écrite à notre sens dans une perspective anthropo-économique, avant même que Godelier ne théorise plus avant la nature de cette discipline dans les années 1970 (Dupuy 2001).

## **2. Terrain**

Pour aborder la question du développement durable, la zone d'étude du programme de recherche *4D* a été choisie parce que certaines dynamiques en cours préfiguraient sans doute celles à venir dans l'ensemble du monde rural malgache. La commune rurale d'Ampitatafika se situe en effet dans les Hautes Terres au bord de la Route Nationale 7, axe routier majeur qui relie la capitale Antananarivo à plusieurs autres grandes villes comme Antsirabe, Fianarantsoa ou Tuléar. Plus précisément, Ampitatafika se situe à une centaine de kilomètres au sud d'Antananarivo.

L'économie est essentiellement tournée vers une agriculture dont la principale vocation est l'autoconsommation. Cependant, les activités économiques se diversifient de plus en plus sous l'effet de l'insuffisance de la production agricole que l'on peut attribuer en partie à l'exiguïté des parcelles. Les habitants de la commune ont accès à deux marchés urbains, situés chacun à une dizaine de kilomètres, dans lesquels ils effectuent ventes et achats monétarisés. Ces transformations doivent être resituées par rapport à la situation du monde rural malgache dans son ensemble, encore largement enclavé et peu tourné vers les mécanismes de marché.

## **3. Le *fihavanana*, imbrication du social et de l'économique**

Dans cette section, il sera question du *fihavanana* dans sa forme la plus pure, c'est-à-dire comme régulateur exhaustif des relations sociales. Nous verrons dans un premier temps sous quelle forme il se manifeste, puis ses sources de légitimité et enfin nous analyserons sa nature profonde.

### **3.1. Manifestation et description du *fihavanana***

A partir des définitions et descriptions données par plusieurs auteurs, nous pouvons mieux saisir l'empreinte du *fihavanana* sur la vie quotidienne malgache, notamment en milieu rural. Sans entrer dans une étude anthropologique du *fihavanana*, mentionnons qu'il est fondé d'une part sur le principe de l'entraide, de services rendus à autrui et d'autre part sur la réciprocité dans ce type d'actions.

Rabemananjara (2001, p.27) écrit : « On était solidaire parce qu'on se réclamait de la même lignée. On était solidaire en raison du voisinage et de la proximité, face aux périls et aux nécessités. L'aide mutuelle s'exerçait spontanément dans de nombreux domaines et de nombreuses circonstances. On était ensemble pour le travail des rizières, pour l'entretien des terres des personnes malades ou absentes. On était ensemble pour réparer ou construire les tombeaux. On portait secours aux vieillards, aux infirmes, aux

souffrants. En cas de décès, c'était la communauté qui se chargeait de tout. Dans le contrat social, on était les uns pour les autres ». Cette dernière phrase est très forte et elle montre bien l'effacement de l'individu au profit de la collectivité. Ceci est confirmé par Razafindratovo (1971, p.52), selon qui, « le lignage avait sa morale sociale, sa justice, normes épousant l'intérêt de la collectivité. Socialement, l'individu doit éviter la perte du baraka, honneur individuel certes mais avant tout collectif, toute infraction personnelle étant susceptible de ternir l'honneur de tous ».

Ce qui frappe les observateurs de la société malgache est la volonté affichée du consensus à tout prix. « Conduites et actes physiques ou de parole obéissent les uns et les autres à l'ethos du fihavanana, un idéal d'harmonie et d'entente sociale qui [...] force les hommes à s'auto-contrôler et à se retenir d'exprimer un désaccord trop marqué » a pu écrire Ottino (1996, p.445). Dans ces conditions, « dès lors qu'il est clair qu'une question devant être évoquée publiquement et les solutions ou mesures qu'elle implique n'ont aucune chance de recueillir l'unanimité et que, pire, elle menace la sauvegarde de cette unanimité et, au-delà, l'idéal du fihavanana, elle peut, quelle que soit sa gravité et son urgence, être écartée, ignorée et renvoyée sine die » (p.452).

Le *fihavanana* peut donc par exemple constituer un frein à l'innovation et aux projets de développement si ceux-ci ne requièrent pas l'unanimité. Nous avons dans cet esprit montré comment le *fihavanana* pouvait devenir un frein à l'adoption de nouvelles techniques dans la mesure où il autorisait un transfert des risques liés à l'innovation individuelle à la communauté dans son ensemble. Dans ces conditions, pour ne pas nuire à la communauté, personne n'ose innover tant qu'il n'est pas prouvé que l'innovation proposée a une probabilité quasi certaine de réussite, condition rarement remplie dans la réalité (Gannon et Sandron 2003).

Le consensus sur des actions ou des attitudes est d'autant plus facile qu'il est la cause ou la conséquence d'une société dont l'horizon décisionnel est celui de la communauté de base, c'est-à-dire le village. Dez (1968, p.80) l'explique de la manière suivante : « La société malgache se caractérise par la difficulté de se procurer des subsistances et par l'absence d'échanges intergroupes. Le niveau de technicité y est faible, il est possible d'assurer la réalisation des différentes fonctions techniques nécessaires à l'intérieur du groupe primaire. Celles-ci sont peu différenciées les unes des autres. Ainsi, de la conjonction de ces différents éléments résulte-t-il, à la fois, la possibilité et la nécessité de vivre en autarcie ». La force du *fihavanana* diminue au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la communauté de base, à la fois résidentielle et de parentèle, pour aller vers des entités plus vastes et plus impersonnelles.

### **3.2. Légitimité et perpétuation**

Cette hiérarchisation selon le degré de proximité sociale et résidentielle dans la prégnance du *fihavanana* est logique, elle s'explique par le caractère auto-renforçant de la multiplicité des échanges sociaux inscrits dans le *fihavanana* et constitutifs de lui. Razafindratovo (1971, p.53) emploie la formule du *fihavanana* à la fois comme « résultat d'une communauté » et comme « créateur de communauté ». Phénomène auto-entretenu, la cohésion sociale est un facteur de confiance et elle est recherchée en tant que telle. C'est pourquoi elle tend à se maintenir et à se perpétuer.

Légitimité et continuité temporelle du *fihavanana* vont donc de pair dans la mesure où le *fihavanana* est une solution viable à la reproduction des communautés villageoises. Il devient alors une référence et on ne peut généralement pas remonter à son origine et à sa constitution. Seule l'efficacité prime, et comme l'écrit (Razafimpahanana 1968, p.64) : « Cette organisation sociale ne peut elle-même être efficace que

dans la mesure où les membres de la société acceptent d'être unis, assurant ainsi une cohésion sociale au groupe. Une fois la cohésion sociale expérimentée par les membres du groupe, la cohésion sociale ou l'ordre devient une valeur pour les membres de la société, et aussi un facteur de sécurité pour le groupe tout entier ».

### 3.3. Nature du *fihavanana*

Certains voyageurs essayistes ou folkloristes ont pu idéaliser le *fihavanana* en en faisant un modèle d'entente cordiale des humains, voire le ciment d'une société idéalement démocratique où toute décision était prise de manière collégiale dans le respect des attentes et opinions de chacun. La relative non-violence face aux graves événements politiques de 2002, durant lesquels deux Présidents de la République ont cohabité pendant plusieurs mois, a même été attribuée au *fihavanana* comme guide de comportement des Malgaches.

Une vision plus utilitariste mettrait davantage l'accent sur les rapports coûts-bénéfices du *fihavanana*. Si l'on considère que la communauté villageoise, en tant qu'organisation au sens de la nouvelle économie institutionnelle, poursuit un objectif commun, celui d'assurer la survie de ses membres voire leur bien-être, alors le *fihavanana* est une institution permettant d'y parvenir (Khalil 1995). Notamment, une de ses fonctions principales, à notre sens, est de définir les modalités d'échanges et de collaborations de travail en matière d'agriculture. Condominas (1961, p.151) est très clair sur ce point : « L'entraide réciproque n'a rien de sentimentale. Elle est primordiale en matière agricole. Le travail de la rizière irriguée demande une importante main-d'œuvre dans des épisodes qui demandent un travail à la fois dur et mené rapidement : retournement des mottes pour les hommes ou repiquage pour les femmes, ou la moisson pour les deux sexes. Le travail en groupe accélère la cadence du travail et rompt l'isolement ». Il s'agit donc ici de définir des règles claires en matière d'organisation du travail, règles ayant trait à la fois à une organisation physique et psychologique du travail.

L'harmonie et la concorde issues du *fihavanana* peuvent d'ailleurs être mises à mal sans pour autant que celui-ci n'en souffre dans ses modalités concrètes d'application en matière d'entraide. On dit alors en langue malgache que le *fihavanana* est abîmé mais pas rompu : « Le *fihavanana* peut exister sans la sympathie. La jalousie ainsi que la haine réciproque abîment gravement le *fihavanana* mais ne le coupent pas » (Dubois 2002, p.90). Ne s'agit-il pas dans cette expression d'un euphémisme pour montrer que le lien économique, tellement important dans une économie de survie, peut se satisfaire d'entorses au lien social ?

Un dernier point que nous voudrions évoquer pour comprendre la nature du *fihavanana* est son rôle redistributif. Platteau (1997) a fait la distinction entre les mécanismes de solidarité villageoise qui constituent un système d'assurance conditionnelle (système de redistribution entre chanceux et malchanceux) et ceux qu'il nomme système de réciprocité alternative (*balanced reciprocity*). Dans ce dernier système, il y a une redistribution égalitaire des flux monétaires sur le long terme et l'individu qui a empoché plus qu'il n'a misé est en dette vis-à-vis de la société. Sur le long terme, il n'y a pas de chanceux et de malchanceux, il n'y a que des individus fair-play et des free-riders. C'est dans cette catégorie de réciprocité alternative qu'on peut ranger le *fihavanana* (Gannon et Sandron 2003).

A la lumière de ce qui précède, le *fihavanana* est donc à l'interface des relations sociales et de la structuration économique de la société. En émettant des injonctions fortes sur les règles de sociabilité, il ordonne en réalité un ensemble de mécanismes organisationnels et assurantiels permettant la survie des

membres des communautés villageoises. Décrivant le fonctionnement même de la société, il est l'expression d'une rationalité économique collective dont la mise en application passe par la définition de règles et de normes d'entraide et de réciprocité entre les membres de la communauté.

#### **4. Le *fihavanana* : étude de terrain**

Lors du montage du programme de recherche *4D*, le choix s'est porté sur une seule zone d'étude constituée de neuf *fokontany* (villages) d'une commune rurale des Hautes terres malgaches. Cet espace topologiquement continu a donné lieu à de profondes investigations de la part d'une quinzaine de chercheurs, dont neuf thésards. Evidemment, les résultats ne sont pas représentatifs des autres communes mais ils ont l'avantage de mettre l'accent sur des processus très fins, indétectables avec une approche statistique plus globale sur plusieurs sites. Un des intérêts de cette démarche pour notre propos est qu'elle nous permet d'étudier une dynamique en cours : la « désimbrication » de l'économique et du social à travers l'étude du *fihavanana*.

Pour étudier les stigmates de l'affaiblissement du lien communautaire, nous focaliserons notre propos sur la reproduction du système social et économique qui lui-même repose sur quelques pivots qui seront passés en revue ici. Il s'agit des stratégies d'alliances matrimoniales, de l'entraide agricole, de la transmission des terres et de la participation aux cérémonies qui ponctuent les grands événements de la vie. Nous compléterons ce panorama par la présentation de quelques entretiens au cours desquels les individus s'expriment sur le *fihavanana* et les mécanismes d'entraide.

##### **4.1. Les stratégies d'alliance**

Les systèmes d'alliance sont au cœur de la dyade production/reproduction. Ils permettent de maintenir les positions sociales des familles et constituent un mode de gestion du patrimoine. C'est pourquoi dans de nombreuses sociétés rurales des pays du Sud, le mariage a longtemps été une affaire de familles et non pas d'individus. Les Hautes Terres malgaches n'échappaient pas à ce constat et au début du vingtième siècle, la norme est celle du « mariage arrangé », c'est-à-dire que c'est la parentèle qui s'occupe de trouver un conjoint à leurs enfants, le chef de lignage devant donner son accord (Binet 2005). Cette norme s'est érodée depuis au moins trente ans et aujourd'hui, les mariages ressemblent plus à des mariages d'amour qu'à des alliances fondées sur des considérations socio-économiques pour les clans familiaux (Gastineau 2005). Dans notre zone d'étude, la famille est encore concertée pour le choix du conjoint (tableau 1) mais tout porte à croire que cette procédure est devenue une simple formalité et que peu de refus sont enregistrés. En revanche, le pouvoir de décision des parents sur les fréquentations sexuelles pré-maritales reste réel (Binet 2005).

**Tableau 1. Modalités de choix du conjoint selon le groupe d'âges de la femme (%)**

Groupe d'âges	La famille a proposé le conjoint	La famille a seulement été concertée par la femme	La famille n'est pas intervenue	Total	Effectifs
20-29	7,5	76,2	16,4	100%	483
30-39	11,3	71,9	16,8	100%	416
40-49	12,6	73,0	14,4	100%	270
<i>Ensemble</i>	<i>10,0</i>	<i>73,9</i>	<i>16,1</i>	<i>100%</i>	<i>1 169</i>

Source : Enquête Référence 4D, 2003, in Binet 2005

#### 4.2. L'entraide agricole

Le deuxième point est la forte diminution de l'entraide agricole. Le *valin-tànana*, littéralement « rendre la main », est une forme d'entraide agricole qui consiste à mutualiser le travail entre plusieurs paysans. Economies d'échelles et durée très courte de certaines étapes techniques pour une bonne pousse du riz sont sans doute à l'origine de cette pratique. Concrètement, un paysan A va travailler une journée chez un paysan B et le paysan B va travailler ensuite une journée chez le paysan A. Lorsque le *chef quartier*, c'est-à-dire le chef du *fokontany*, avait un pouvoir plus fort qu'aujourd'hui, c'est lui qui mobilisait l'ensemble des hommes et une réunion collective permettait d'établir un calendrier de travail commun sur les parcelles. Nous ne saurions dire si ce système communautaire était généralisé et systématique dans tous les *fokontany*, mais un fait se dégage très clairement des dires des habitants interrogés : l'intensité et la sphère d'influence de l'entraide agricole diminue au fil des années (Gannon et Sandron 2005).

Au cours d'entretiens réalisés en septembre 2004, les raisons invoquées par les individus à la diminution de l'aide agricole sont les suivantes :

- la pauvreté. Les paysans ne disposent pas de suffisamment de temps pour subvenir à leurs besoins, pour cultiver leur propres parcelles et donc ne peuvent se rendre disponibles pour les autres ;
- la diversification des métiers. L'argument est le même que précédemment pour les individus dont le métier principal n'est pas celui d'agriculteur. Ils ne peuvent pas consacrer de temps à travailler sur les terres des autres et préfèrent embaucher des salariés sur leurs propres terres ;
- la baisse des rendements des terres. La culture de ses propres terres ne suffit plus à assurer les besoins alimentaires de sa famille. Il faut chercher des débouchés monétaires ailleurs ;
- l'obligation de préparer un repas. L'entraide agricole fonctionne sur la gratuité réciproque de l'aide mais celui qui accueille les autres doit leur préparer un repas conséquent. Or, le prix de la viande, du riz et des accompagnements a considérablement augmenté, rendant le coût de ce repas très élevé ;
- le départ des jeunes. Les personnes âgées, de par leur condition physique, ne peuvent pas rendre les services rendus, et sont donc obligés d'employer des salariés ;
- le salariat agricole. Il tend à remplacer peu à peu l'aide agricole traditionnelle. Son succès est la résultante de ce qui précède. Il est moins coûteux pour un employeur de salarier un paysan que de lui payer un repas digne de ce nom, et pour le salarié, le maigre pécule qu'il va gagner lui permettra de nourrir un tant soit peu sa famille (Briet 2005).

L'irruption du salariat agricole est particulièrement intéressante car elle est significative de nouveaux modes d'échanges davantage tournés vers le secteur marchand et monétarisé. Son importance est loin d'être marginale comme l'indique le tableau 2. Si les périodes les plus longues de salariat agricole se font à l'occasion d'une émigration temporaire dans des régions mieux loties du point de vue de la production agricole, en revanche la pratique touche aussi localement des ménages entre eux, autrefois concernés par l'entraide réciproque.

**Tableau 2. Pratique du salariat agricole au cours de l'année précédant l'enquête parmi les 20-59 ans (N=2900)**

Proportion d'individus ayant eu une activité de salarié agricole	Parmi les salariés agricoles...		
	Nombre moyen de jours travaillés	Ecart-type des jours travaillés	Médiane des jours travaillés
42.8%	62,1	69,0	30

Source : Enquête Référence 4D, 2003

Illustrons ceci grâce à quelques entretiens où l'on demandait aux paysans si l'aide agricole était toujours aussi vivace qu'avant :

*Il n'y a plus d'aide agricole. Face à la dureté de la vie, les gens se débrouillent pour finir leurs travaux. Avant, pour ces pratiques, celui qui a reçu l'aide prépare un repas qui est souvent inhabituel, comme pour les occasions de fête, aux personnes qui viennent et actuellement on ne peut plus se permettre de faire ça. Donc, si vous avez les moyens d'employer des salariés, vous les engagez pour vous aider sinon vous assumez seul vos travaux.*

*L'aide agricole existe toujours mais ce sont généralement les pauvres qui font ça. Si quelqu'un demande de l'aide aux autres, on l'aidera pour le labour ou le repiquage. Après, ce sont les autres qui viennent lui demander de l'aide car les services reçus doivent être rendus.*

*Ca n'existe plus. Quelquefois, lors des moissons, je demande de l'aide auprès des gens mais ils refusent en me disant carrément que s'ils sortent de leurs maisons c'est pour aller chercher du travail et non faire autre chose, pourtant ce sont des membres de ma famille.*

*Oui, selon la possibilité de chacun car si on fait le calcul, le salariat revient moins cher que l'aide agricole vu le coût de la vie. Malgré tout, ça n'empêche pas les personnes de la pratiquer, c'est le nombre qui a peut-être diminué mais elle existe toujours.*

*Moi même, j'ai sept garçons mais ils ne sont plus disponibles pour m'aider dans mes travaux vu qu'ils ont aussi leurs propres problèmes dans leurs foyers respectifs.*

*Avant, lorsqu'il y avait des travaux collectifs à faire comme la réparation des digues ou les canaux d'irrigation, le chef quartier avertissait toute la communauté, il était très respecté, au même niveau que les gendarmes aux yeux de la population, et tous les hommes du village se ruiaient pour les travaux. Actuellement, on ne voit plus cela.*

### 4.3. La transmission des terres

Dans la logique du peuple Merina, les habitants des Hautes Terres, la terre appartient aux ancêtres et ne peut donc être cédée à un membre étranger de la famille ; on parle d'exo-inaliétabilité de la terre. Le tableau 3 montre que plus de huit parcelles cultivées sur dix le sont en propre et qu'elles ont été données en héritage. Parmi les 13,8% de parcelles achetées, mentionnons une pratique courante de vente à l'intérieur de la famille, s'apparentant soit à une véritable vente, entre frères et soeurs par exemple, soit à un prêt ou une location, le vendeur ayant alors l'intention de racheter la terre lors de jours meilleurs. Depuis une date très récente, début des années 2000, dans le cadre de recherches sur les relations entre démographie et foncier, Omrane (2006) a pu déceler le développement d'un marché du foncier à Ampitatafika. Plusieurs dizaines de transactions ont lieu annuellement, sous la pression du morcellement des parcelles qui sont difficiles à entretenir du fait de leur éclatement géographique et leur superficie réduite.

**Tableau 3. Mode d'acquisition des parcelles (%)**  
(N= 1621)

Héritage/ Don	Achat	Location	Métayage	Total
83,8	13,8	1,4	1,0	100,0%

Source : Enquête Référence 4D, 2003

### 4.4. Participation aux cérémonies et autres formes d'entraide

Outre l'entraide agricole, que nous avons placée au centre du *fihavanana* en terme d'importance économique, il existe plusieurs autres formes d'entraide au sein de la population rurale. Il s'agit de la construction des maisons, de la participation aux cérémonies des grands événements de la vie<sup>2</sup>, de l'entraide ponctuelle pour prêter des petites sommes d'argent en cas de maladie ou de dépenses imprévues etc. Les enquêtes comme les entretiens montrent une certaine pérennité et vivacité de ce type d'entraide. Elle est d'autant plus vivace qu'elle constitue dorénavant selon notre analyse le lieu d'activation principale de la solidarité et de la sociabilité, en lieu et place des échanges de nature économique. C'est aussi ce qui est perçu par la population elle-même. Lors des entretiens, si l'on demande aux gens si l'entraide est aussi forte qu'avant, soit ils répondent « non »...

*Non, ça a diminué, les gens sont limités par leur vie quotidienne. J'aimerais bien aider toutes les personnes qui me sollicitent mais il faut que je pense aussi à ma famille, à travailler, pour subvenir à leurs besoins.*

*Non, du tout, ça a baissé. Avant lorsqu'on faisait appel à des aides agricoles par exemple, on tuait un cochon ou même un veau pour l'occasion et actuellement on ne peut plus se permettre ça.*

... soit ils mettent l'accent sur l'entraide non productive, sur des aspects spectaculaires mais rares :

*Oui, c'est pareil, même au niveau de la commune. Si les autres fokontany voisins nous demandent de l'aide, par exemple en cas d'incendie ou de vol de bœufs, nous irons tous à leur secours.*

<sup>2</sup> Mariage, circoncision, enterrement, *famadihana* (cérémonie du retournement des morts en hommage aux ancêtres).

L'entraide, de manière générale, a lieu le plus souvent au sein de la cellule familiale mais aussi vis-à-vis des amis et voisins. Si l'on observe quelles sont les personnes sollicitées « en cas de besoin » par le chef de ménage, on se rend compte qu'il y a toujours quelqu'un sur qui il peut compter (tableau 4). En revanche, si l'on précise la question et que l'on demande sur qui le chef de ménage peut compter pour l'aider sur son exploitation agricole en cas de maladie par exemple, alors les résultats sont différents. Ce dernier compte alors surtout sur son conjoint (19,7%), ses fils (15,8%) ou ses frères et sœurs (12,4%) pour le remplacer. Les voisins et amis ne sont pas considérés comme une aide potentielle principale dans ce cas de figure (3,7%) et surtout un tiers des chefs de ménage déclarent ne pouvoir compter sur personne dans une telle situation (Enquête Référence 4D). Comme pour l'entraide réciproque sur l'exploitation agricole, il devient difficile de trouver quelqu'un pour se faire aider dans la sphère directement productive, ce qui conforte notre point de vue.

**Tableau 4. Personnes sollicitées en cas de besoin par le chef de ménage (%)**  
(N=2534)

Aucune	Conjoint/ Beaux- parents	Fils/ Fille	Père/ Mère	Frère / soeur	Autre paren t	Voisin	Ami	Autre personne	Total
0,6	9,9	15,8	14,2	23,8	11,1	11,3	11,8	1,4	100,0 %

Source : Enquête Référence 4D, 2003

#### 4.5. Glissement de la nature du lien communautaire

La nature du *fihavanana* semble donc bien avoir changé au cours des dernières décennies. Régulant naguère la sphère de la production au moyen des réseaux sociaux, son domaine d'influence aujourd'hui est davantage celui de la sociabilité pour elle-même comme en témoigne la disparition progressive de l'entraide agricole au profit du salariat agricole. Dans la commune rurale que nous avons étudiée, le *fihavanana* se maintient notamment dans des circonstances ponctuelles qui sont celles de la construction d'une maison, de la participation à des cérémonies ou encore du prêt de petites sommes d'argent. D'un montant médian de 25 000 Fmg<sup>3</sup>, les prêts sont remboursés pour la moitié d'entre eux en moins de dix jours et 98,4% des emprunts ne donnent pas lieu à des intérêts (Enquête Référence). Ces chiffres indiquent bien sûr une grande pauvreté de la population mais aussi le caractère « convivial » et social de l'emprunt.

Dans un contexte de grande pauvreté qui est celui du milieu rural malgache dans son ensemble, le resserrement de la production sur le ménage nucléaire comporte un avantage et un inconvénient majeurs. L'avantage est qu'en se libérant de leurs obligations sociales, les membres d'un ménage sont plus flexibles dans leur processus de production et peuvent se tourner vers de nouvelles activités, vers la pluriactivité. L'inconvénient est que le filet de sécurité constitué par la communauté risque de se distendre.

<sup>3</sup> En 2003, date de l'Enquête Référence, 6 500 Fmg (francs malgaches) équivalaient à un euro.

Pour résoudre le paradoxe de la gêne occasionné par le *fihavanana* pour la mise en place de stratégies individuelles et de son impérieuse nécessité comme ultime recours à une situation économique catastrophique<sup>4</sup>, les paysans ont déplacé les règles du *fihavanana* tout en en gardant la philosophie qui est celle de venir au secours des plus démunis. Ces règles sont devenues moins contraignantes : par exemple, les cérémonies de mariage ou de « retournement des morts » ne sont plus destinées au village entier (soit plus d'un millier de personnes) mais il est maintenant admis qu'un seul représentant de chaque famille se manifeste à cette occasion. Dans l'entraide agricole, qui concerne maintenant les individus les plus pauvres, la règle de préparer un repas pour les travailleurs a été supprimée. Ces arrangements permettent donc au *fihavanana* de survivre mais le rendent moins contraignant face aux nouvelles aspirations et conditions de vie de la population.

On peut se demander pour clore cette section quelles sont les causes majeures qui ont permis une certaine désimbrication des liens sociaux et économiques à Ampitatafika. Répondre à une question aussi vaste demanderait une étude beaucoup plus approfondie mais une piste nous semble devoir être creusée. Outre les effets connus de l'insertion dans l'économie marchande et la monétarisation, sur lesquels nous reviendrons la section suivante, il apparaît que l'hétérogénéité économique croissante de la population joue un rôle moteur dans la transformation du rôle du *fihavanana*. En effet, les règles de réciprocité, notamment en matière d'aide agricole, ne peuvent se concevoir que si le temps des uns vaut le temps des autres. Or, l'apparition de nouveaux métiers, l'émigration temporaire ou une stratégie réussie de marchandisation de la production agricole créent des disparités de revenus (tableau 5). Il devient plus rationnel pour la frange la plus aisée, ou plutôt la moins pauvre, de payer des ouvriers agricoles à un salaire correspondant à la moitié ou au quart du leur plutôt que d'échanger une journée de travail contre une journée de travail, ce qui représente un coût d'opportunité d'autant plus élevé que le différentiel de revenus est fort.

**Tableau 5. Revenu journalier des ménages en Fmg  
(N= 1616)**

Moyenne	Ecart-type	Médiane	Proportion des ménages au dessus de 10.000 Fmg
6 767	8 830	5 000	19,0%

Source : Enquête Référence 4D, 2003

## 5. La question du changement

Etudier les relations sociales, les normes d'entraide et de réciprocité à l'aune de leur rationalité économique, permet de mieux percevoir la possibilité du changement dans les milieux ruraux des pays en développement, pourtant présentés généralement et trop rapidement comme « englués » dans la tradition et rétifs à toute forme d'innovation sociale ou technique. Comme le mentionne très justement Razafimpahanana (1968, p.64), « la cohésion sociale en tant que phénomène objectif ne possède pas en lui-même le pouvoir de durer, de se maintenir ». Elle se maintient tant qu'elle permet la réalisation de

<sup>4</sup> Qui survient assez couramment dans le milieu rural des pays du Sud très dépendant des conditions climatiques. A Ampitatafika, depuis les années 2000, la population a connu plusieurs chutes de grêle, des cyclones etc. qui ont eu des effets dévastateurs sur les cultures.

l'objectif d'assurer un minimum vital à l'ensemble de la communauté mais les règles sont toujours suffisamment flexibles ou interprétables pour évoluer.

Dans cette optique, Dubois (1978) montre que face à la croissance démographique d'un village malgache et donc à l'augmentation qui s'ensuit du nombre de décès, les règles voulant que l'on arrête le travail aux champs, que l'on reste au village, que l'on porte le deuil vestimentaire, qu'on fasse une collecte de riz et d'argent pour la famille du défunt et que l'on assure la réception des visiteurs, s'assouplissent pour permettre la bonne marche de la production agricole et économique. C'est ainsi qu'on tolère dorénavant qu'un seul des époux soit présent à la cérémonie d'enterrement. Dans une autre étude sur trois villages des Hautes Terres malgaches, Kistler (1999) montre de la même manière que sous la double influence de la croissance démographique et du développement des cultures de rente, on assiste à une progression de l'individualisme des ménages qui se traduit notamment par une marchandisation des terres à l'extérieur de la famille, selon les mêmes mécanismes qu'à Ampitatafika.

Les causes du changement sont souvent exogènes et en l'occurrence, la marchandisation des échanges est un puissant moteur du changement. Sans entrer dans une analyse poussée de ce thème, il faut bien voir un certain antagonisme entre les règlements par le troc ou le don et ceux par l'argent. Anspach (2002, p.58) écrit à cet égard : « Une transaction monétaire entre deux individus dans le marché ne revêt jamais en principe le caractère personnalisé d'un échange de dons. Faire un don, c'est inaugurer ou perpétuer une relation. Payer un bien ou un service, c'est éliminer toute nécessité d'une relation qui durerait au-delà du moment même de la transaction. Ainsi, c'est *dans le marché*<sup>5</sup> qu'il n'y a pas d'obligation de retour, c'est dans le marché qu'il n'y a pas d'exigence de réciprocité ». Il ajoute : « Payer une marchandise, c'est tuer dans l'œuf toute relation de réciprocité entre les échangistes » (p.59). C'est ce que nous avons vu dans le cas du passage progressif de l'entraide agricole au salariat. Dans le cas de l'entraide, non seulement le don appelle un contre-don mais cette opération crée une relation sur le long terme. Dans le cas du salariat, l'opération peut être ponctuelle, ne serait-ce que parce que l'employeur n'a pas assez d'argent d'une année sur l'autre pour faire appel au salariat.

Ces changements pourraient apparaître comme subis par toute ou partie de la population. Si l'on ne raisonne pas de manière historique sur des consensus normatifs successifs mais plutôt en termes d'évolution d'une logique de rationalité économique, on peut renverser ce point de vue puisque les conditions d'acceptation des nouvelles règles sociales ont un caractère symétrique pour les différents membres de la communauté (Demeulenaere 2001). Le corollaire de ceci est qu'il est en réalité extrêmement difficile de démêler les liens de causalité entre changements économiques et sociaux. Par exemple, le lien entre d'une part la monétarisation, la confrontation des communautés villageoises avec l'économie de marché et d'autre part la constitution d'une organisation nouvelle au cœur de laquelle on trouve la famille conjugale en lieu et place de la parentèle au sens large, a été souvent mis en avant comme processus de déstructuration des sociétés rurales (Althabe 2000). Mais l'auteur mentionne ensuite que l'argent peut être le signe comme le moteur de cette situation ; il peut être responsable de la situation comme il peut en être le prétexte ; il a une puissance destructrice mais aussi créatrice « qui en fait le libérateur des individus ; c'est lui qui permet à la famille conjugale de se dégager du marécage des liens généalogiques, des charges qui y sont attachées » (p.136).

---

<sup>5</sup> En italique dans le texte.

## **Conclusion : quelles implications pour le développement ?**

Ainsi que nous l'enseigne la nouvelle économie du développement, la non prise en compte de l'interrelation des secteurs dans le monde rural des pays du Sud peut aboutir à des politiques de développement inefficaces, surtout dans un contexte de marchés défailants ou absents (Bardhan et Udry 1999). Dans ce type de sociétés, les caractéristiques des groupes ou des communautés influent beaucoup sur les institutions, comme le souligne He (1994) dans une vaste analyse de l'apport de la nouvelle économie institutionnelle à la thématique du développement.

De manière plus ciblée sur Madagascar, c'est aussi ce que rappelle fort bien Ottino (1996, pp.422-453) en mettant l'accent sur le caractère consensuel des décisions au sein des communautés rurales malgaches : « Si, en l'absence d'un consensus réel, des décisions regardées comme mal avisées étaient tout de même formellement imposées, elles auraient toutes les chances de demeurer lettre morte. Cela est vrai aussi bien dans l'hypothèse d'une imposition de volonté par une minorité détentrice du pouvoir que dans celle d'une consultation démocratique de type occidental procédant par votes individuels. Dans les deux cas, le plus grand nombre ou la minorité pourtant légalement battue ont toutes les chances d'adopter une attitude parfaitement passive. Il n'est pas utile d'insister sur le caractère disfonctionnel de telles attitudes qui dans les années 60 étaient aussi bien observées dans les assemblées villageoises devant traiter de questions de développement agricole, d'hydraulique ou de remembrement rural etc., que dans les organes de décision bureaucratique des grandes villes ou de la capitale supposées fonctionner sur un modèle 'moderne' occidental ».

Ce constat est encore applicable, à des degrés divers, dans beaucoup de zones rurales du pays. Dans la mise en place de projets ou de politiques de développement en milieu rural à Madagascar, il nous semble alors primordial de savoir quelle est la marge de manœuvre dont disposent les individus face à l'emprise sociale des normes et règles d'entraide et de réciprocité entre les membres de la communauté. Un autre point important est aussi de bien voir comment la rationalité économique et le *fihavanana* sont imbriqués et comment opérer un changement d'opinion collectif dans les deux sphères à la fois. Concrètement, et banalement, cela revient à mettre l'accent sur la manière idoine de créer des dispositifs d'information et de communication quant aux innovations. Mais la difficulté dans le cas précis de Madagascar est qu'il ne faut pas que ce type d'opérations, anciennement appelées « vulgarisation », aient des relents de celles de la période collectiviste où les solutions techniques étaient imposées par le haut et n'ont pas fait, loin de là, leurs preuves.

## Bibliographie

- Althabe G., 2000, *Anthropologie politique d'une décolonisation*, L'harmattan, Paris, 329 p.
- Anspach M. R., 2002, *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, Paris, 140 p.
- Bardhan P., Udry C., 1999, *Development Microeconomics*, Oxford University Press, Oxford, 242 p.
- Ben Porath Y., 1980, « The F-connection: families, friends and firms and the organization of exchange », *Population and Development Review*, vol.6, pp.1-30.
- Binet C., 2005, « Fréquentations adolescentes et entrée en union dans une commune rurale des Hautes Terres malgaches » *Travaux et Documents*, n°7, Programme 4D, Institut Catholique de Madagascar et Institut de Recherche pour le Développement, Antananarivo, 16 p.
- Briet P., 2005, « Activités des ménages en période de crise : des solutions diverses face un problème commun », *Travaux et Documents*, n°4, Programme 4D, Institut Catholique de Madagascar et Institut de Recherche pour le Développement, Antananarivo, 14p .
- Condominas G., 1961, réédition corrigée 1991, *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, ORSTOM Editions, Paris, 265 p.
- Demeulenaere P., 2001, « Normativité et rationalité dans l'analyse sociologique de l'action », in Boudon R., Demeulenaere P., Viale R. (eds.), *L'explication des normes sociales*, PUF, Paris, pp.187-202.
- Dez J., 1968, « Tradition et développement rural », *Annales de l'Université de Madagascar*, Série Lettres et Sciences Humaines, n°7, pp.73-115.
- Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, Paris, 180 p.
- Dubois R., 1978, *Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 157 p.
- Dubois R., 2002, *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, Editions Md Paoly et Karthala, Antananarivo et Paris, 171p.
- Dupuy F., 2001, *Anthropologie économique*, Armand Colin, 192 p.
- Gannon F., Sandron F., 2003. « Convention de solidarité et intérêt collectif dans une communauté rurale malgache », Communication au Colloque *Conventions et institutions : approfondissements théoriques et contribution au débat politique*, 11-12 décembre, La Défense, 16 p.
- Gannon F., Sandron F., 2005, « Entraide et réseaux sociaux à Ampitatafika. Analyse d'entretiens », *Travaux et Documents du programme 4D*, n°6, Institut Catholique de Madagascar et Institut de Recherche pour le Développement, Antananarivo, 24 p.
- Gastineau B., 2005, « Devenir parents en milieu rural malgache. Evolutions dans la province d'Antananarivo », *Revue Tiers-Monde*, n°182, pp.307-328.

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

He Y., 1994, « Économie néo-institutionnelle et développement. Une analyse synthétique », *Revue d'Économie du Développement*, vol.4, pp.3-34.

Khali E. L., 1995, « Organizations versus institutions », *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol.151, n°3, pp.446-466.

Kistler P., 1999, « Interaction entre société et système de production agricole dans un terroir des hautes terres centrales malgaches », *Agrarwirtschaft und Agrarsoziologie*, n°1, pp.66-83.

Omrane M., 2006, « La gestion foncière dans les Hautes Terres malgaches : quels enseignements pour une sécurisation durable des droits ? » Communication présentée au Colloque *Les frontières de la question foncière : Enchâssement social des droits et politiques publiques*, IRD, CIHEAM, CIRAD, 17-19 mai, Montpellier, 16 p.

Ottino P., 1996, « Agir dans les campagnes merina des années soixante », in Carénini A., Jardel J.-P. (eds.), *De la tradition à la post-modernité. Hommage à Jean Poirier*, PUF, Paris, pp.445-461.

Platteau J.-P., 1997, « Mutual insurance as an elusive concept in traditional rural communities », *Journal of Development Studies*, vol.33, n°6, pp.764-796.

Rabemananjara R. W., 2001, *Le monde malgache. Sociabilité et culte des ancêtres*, Paris, L'Harmattan, 120 p.

Razafimpahanana B., 1968, « La tradition Merina, essai de conceptualisation », *Annales de l'Université de Madagascar*, Série Lettres et Sciences Humaines, n°7, pp.63-71.

Razafindratova, J., 1971, « Etude du village d'Ilafy », *Annales de l'Université de Madagascar*, Série Lettres et Sciences Humaines, n°10, pp.51-74.

Rosenzweig M.R., 1988, « Risk, implicit contracts and the family in rural areas of low-income countries », *Economic Journal*, vol.98, pp.1148-1170.