

COMMUNAUTES VILLAGEOISES DE LA COTE ORIENTALE MALGACHE (BETSIMISARAKA)

par Gérard ALTHABE

Fétraomby, comptant trois cent dix habitants, si il est un centre administratif et commercial, doté d'une école - trois instituteurs - d'un centre de paysannat - un contremaître d'agriculture et trois moniteurs - et d'un centre commercial - quatre boutiques - n'en est pas moins une communauté villageoise identique aux autres, ne formant pas avec l'élément commercial et étranger, une réalité intégrée.

Au moment de l'enquête, le cycle annuel des activités du village est basé sur la culture itinérante du riz de montagne, de novembre à juillet, et sur les activités liées à la plantation des caféiers, de la mi-juillet à Octobre. La période comprise entre le mois de novembre et la fin mars voit l'alternance des séjours au village et dans les collines. Les collines où se cultive le riz, les tavy - mot désignant également l'activité de production du riz - sont défrichées et travaillées collectivement par chaque lignage ou féhitra, unité de base de l'organisation sociale de la communauté villageoise. A partir du mois de mars, les soins à donner aux jeunes pousses exigent une présence permanente, et les membres de chaque foyer se relaient dans les tavy où ils vivent dans des cases légères construites pour la saison. Enfin, le tavy, est la véritable projection spatiale du féhitra, sa propriété collective, le lieu où est gardé le troupeau de boeufs commun, et où sont enterrés les ancêtres du lignage. A l'opposé, les plantations de caféiers enserrant les maisons permanentes du village et sont cultivées individuellement.

Fétraomby fut dès le début du XIXème siècle, le siège administratif du pouvoir extérieur, de l'implantation merina à la fin de la période coloniale. Toutefois ce n'est véritablement qu'à partir de 1935, avec l'introduction du caféier et la collecte de l'or, que la région voit s'implanter des étrangers, européens, réunionnais, et mérina. La révolte de 1947 toucha durement la région. Fétraomby occupait une position géographique intermédiaire entre les rebelles et les troupes européennes. Devant la violence des troubles la région se révéla comme une communauté active et organisa un petit gouvernement local d'auto-défense, destiné à la défendre des violences de la part des européens, comme de celle des insurgés.

La décolonisation enfin, se manifesta d'abord par une tentative de développement économique et d'intégration politique.

Ainsi, la réalité villageoise, au moment de l'enquête, se trouve profondément marquée par une histoire subie plutôt que provoquée. La colonisation, en introduisant l'économie monétaire et les cultures marchandes, en implantant un pouvoir extérieur représenté par des étrangers, créa un dualisme socio-économique, jamais concrètement dépassé, où riz-
fehitra s'oppose polairement à café-individu, et institua la dichotomie non encore objectivement résolue, étranger-communauté.

En effet, l'on verra que l'indépendance substituant au maître étranger des maîtres malgaches, loin de donner à l'univers villageois le moyen d'effacer les oppositions créées durant la période coloniale, les a constituées en contradictions. C'est donc par des processus dont la finalité interne est d'intérioriser et de résoudre les contradictions issues de la décolonisation, que la communauté villageoise manifeste son insertion dans une histoire faite hors d'elle et dont les vicissitudes n'étaient pas inscrites dans les possibles de sa réalité propre. Histoire imposée donc, mais qui introduisit dans le rapport de cette société à son passé essentiellement formateur et garant de son présent, des incohérences et des césures. C'est ainsi, que les événements de 1947 ont entraîné le repliement des lignages sur eux-mêmes et coupé la recherche dans le passé le plus lointain possible, d'ancêtres communs, réels et mythiques. De là, la multiplication de groupes étrangers les uns aux autres, la communauté des parents ne dépassant plus le cadre du fehitra. De là enfin, la constitution de nombreux actes cérémoniels destinés à récupérer les communautés désagrégées en inaugurant d'autres cadres d'intégration où va se jouer et s'actualiser la cohérence retrouvée.

C'est une approche de cette cohérence que l'on pourrait qualifier de phénoménologique, que tente G. ALTHABE, dans la mesure où ce n'est qu'après une longue réduction des signes la manifestant que sont donnés les moyens de l'appréhender et d'en montrer, en deuxième analyse, la constitution sans cesse renouvelée. Cette entreprise nécessitait une stratégie particulière d'enquête dont on retrouve les caractères dans la démarche d'exposition. Les faits observés sont isolés et décrits le plus totalement possible dans leurs manifestations extérieures pour être replacés ensuite dans les divers contextes où ils apparaissent comme un

ensemble de significations liées, sans que puisse être encore dégagée leur cohérence interne. Celle-ci ne peut en effet être saisie que lorsqu'un assez grand nombre d'observations aura permis de la percevoir. Ainsi, les rapports du village et de l'administration malgache, les phénomènes économiques, le tromba et l'univers familial sont étudiés tour à tour, sans jamais pour autant, être détachés les uns des autres, jusqu'à ce que l'on arrive à un niveau ultime d'analyse où leurs significations sont totalement inséparables les unes des autres, c'est-à-dire, à la condition même de leur apparition au sein de la conscience villageoise.

I - COMMUNAUTE VILLAGEOISE ET EXTERIEURE.

- La population villageoise et l'administration.

L'administration est tout d'abord présentée par son aspect le plus contraignant, c'est-à-dire la pression fiscale. Elle est directe lorsque des journées de corvée punissent les retardataires, et indirecte lorsque l'obtention des surfaces cultivables de riz, et le permis de célébrer les cérémonies sont conditionnés par la situation fiscale des villageois. Les fonctionnaires ne se bornent pas à la perception de l'impôt, mais veulent également transformer les villageois à travers les critères de valeur qui sont les leurs. Ils tentent par exemple de changer les contenus des rites, au nom de la "civilisation", du "christianisme", de l'honneur betsimisaraka par rapport au jugement des mérina, ou de forcer l'introduction de marchandises d'importation. La relation de l'administration à la population nécessite tout un cérémonial, où le contact entre le fonctionnaire et les paysans est joué suivant des règles ritualisées signifiant la domination de l'un et la subordination des autres.

"On ne peut comprendre la réalité du rapport fonctionnaire-population villageoise qu'en essayant de saisir le contenu vécu des contacts. Nous avons parlé des "tournées périodiques du chef de canton, nous avons assisté à son passage à Andouba. La veille, une circulaire est arrivée, l'annonçant. Le chef de village a rassemblé tous les hommes, pour réunir le maximum d'argent. Le matin, tout le monde s'affaire pour nettoyer les maisons et le village. On s'habille à l'européenne et on attend ; Lahady (nom du chef de canton), un fusil sur l'épaule, apparaît ; il est accompagné de deux policiers et de deux porteurs. On crie à travers le village : "le vazaha" (1) est arrivé, le vazaha est arrivé". Le village se rassemble (une centaine de personnes) ; devant la foule, le groupe des Anciens (Ray amandreny), et encore plus avant le chef de quartier et le chef de village. La cérémonie de réception commence : on s'enquiert de la santé du fonctionnaire, on le re-

mercie d'être venu, on salue à travers lui l'Administration (le fanjakana). Ce qui est curieux, c'est qu'on lui donne le titre de RAGOVA ("gouverneur" dans l'administration merina pré-coloniale). Le Tangalamena lui offre, sur une natte, un poulet et du riz. Lahady remercie et, s'adressant aux deux chefs administratifs, s'enquiert des impôts. Le chef de village lui affirme qu'Andouba a atteint 60 % du recouvrement. Le Ragova daigne s'estimer satisfait. Il dit : "Oui, je loue ces deux responsables le village d'Andouba sera donc le deuxième après Ambatoharana à recevoir la permission de défrichement du tavy. On ne mérite pas le tavy quand l'impôt n'est pas versé. Vous, chef de quartier et chef de village surveillez bien les gens, qu'ils n'aillent pas dans le tavy dès maintenant." Lahady fait ensuite un discours à la population (le Kabary officiel) : il la félicite de son effort fiscal, il la pousse à ne pas se relâcher et à continuer à travailler, il exalte l'obéissance envers le fanjakana et le Président de la République.

Il se rend ensuite dans la maison du chef de quartier : le repas est préparé : riz, poulet, vin. Une table est dressée, avec une nappe des assiettes et des couverts, le tout d'origine européenne. Il mange avec le chef de quartier. Les Anciens sont autour de la table, regardant et écoutant ; la population entoure la maison où a lieu le repas. Durant son repas, Lahady parle toujours du même thème : l'impôt, le travail, le tavy. Il plaisante parfois, et tout le monde rit de ses saillies. Le repas terminé, Lahady quitte Andouba. Il est accompagné du chef de quartier qui a mis ses plus beaux vêtements européens : on remarque son chapeau de feutre bleu et un énorme parapluie Golaz. Deux porteurs d'Andouba ont remplacé les précédents, et le cortège se dirige vers le village suivant, où le même cérémonial aura lieu. A l'étape du soir, le discours sera plus long, le coucher donnera lieu à une même ritualisation que le repas dont nous venons de faire la description. La plus belle maison du village, un lit, et des draps et des couvertures : éventuellement, une fille sera envoyée à ce seigneur-fonctionnaire.

Le village est intégralement pris dans la domination administrative. Les habitants en tant qu'individus comme les différents lignages distinguent absolument entre les événements à l'occasion desquels ils se situent dans leur rapport à l'administration et les autres événements. Ils se sentent collectivement égaux devant la subordination commune, et manifestent cette égalité par le port de vêtements européens, l'usage du français et l'abandon des formules et des modes de regroupement traditionnels. Bien d'autres traits montrent que le fonctionnaire est perçu comme un étranger, avec lequel il est impossible de dialoguer dans un cadre communautaire. L'univers villageois dispose cependant de sphères où s'abolissent les différences et où s'établit la communication : de communication/ : c'est, en effet, à l'intérieur de celles-ci que se joue la communauté des différents fehitra, pourtant étrangers l'un à l'autre. Les fonctionnaires appartiennent à une réalité tellement opposée qu'ils sont conçus comme agents des Européens, et que de toute manière, l'indépendance est la leur, et non celles des villageois. L'incompréhension est totale des deux côtés. Les fonctionnaires veulent

récupérer le pouvoir des étrangers dominateurs partis, en en conservant les formes mêmes ; les villageois ne légitiment le pouvoir des fonctionnaires que dans la mesure où ils sont agents des étrangers.

"Cette définition du fonctionnaire comme agent de supérieurs européens, explique leur comportement au moment de l'Indépendance et des années qui l'ont suivie : dans les maisons, les uniformes, le mode de vie, l'attitude envers la population, ceux qui étaient chefs de canton ou secrétaires de districts, et qui sont devenus préfets, sous-préfets, ont intégralement copié ce qui avait été la vie de leurs anciens maîtres. Ce n'est là qu'une accentuation (de par l'augmentation des revenus) de ce qui caractérisait l'administration coloniale ; l'agent local mimant son supérieur étranger. Cette volonté d'assimilation à l'étranger a pris, après l'Indépendance, des allures parfois folles. Ce mimétisme ne se cache pas dans les maisons, mais doit obligatoirement s'extérioriser, s'affirmer (maisons, voitures, vêtements, etc) Les fonctionnaires coloniaux, en copiant leurs maîtres, devenaient étrangers à l'environnement rural : ils étaient des sous-produits (caricaturaux quelquefois) du maître d'où ils tiraient toute leur puissance. Actuellement, les fonctionnaires, restés seuls, poursuivent désespérément cette assimilation aux européens ; c'est dans cette accumulation des cadres matériels qu'ils recherchent cette légitimation de leur pouvoir, qu'ils tiraient jadis de leur subordination à des maîtres européens. Ils n'y arrivent pas, d'où la crise. Face à leur mode de vie, face à leur consommation ostentatoire, les observateurs (sociologues ou économistes) ont des réactions de type moral : une insulte à la misère paysanne ; et ils tombent dans le discours moral (df. René Dumont). En fait, cette consommation ostentatoire s'inscrit dans une tension permanente vers l'eupéanisation (il s'agit de devenir ces étrangers qui sont partis), et n'est que la manifestation nécessaire de la situation actuelle, née d'une décolonisation qui a voulu changer la couleur des responsables, sans que l'édifice soit modifié d'un détail."

L'administration tente de résoudre cette crise en multipliant les discours et la propagande radiophonique destinés à lutter contre les fomban-drazana (coutumes ancestrales), au nom de nationalité économique et de la civilisation européenne, et à exalter des ensembles communs à la population et aux fonctionnaires, la nation, l'ethnie, la circonscription. Cette légitimation de leurs idéaux et de leur pouvoir repose sur des constructions verbales sans fin, qui ne rencontrent jamais de réponses : tout dialogue est passivement refusé par la population.

La situation actuelle est issue de l'échec de la décolonisation rurale, inaugurée dès 1958. En effet, la malgachisation des cadres n'a rien changé à la nature de l'administration : la relation à la population garda son caractère de domination directement personnalisée et ne devint pas un lien fonctionnel basé sur la dépersonnalisation du rapport. Pour les villageois, seule la proximité du pouvoir étranger à l'administration la légitime, d'où une série de faits inintelligibles à l'observateur, dans le cadre de

la décolonisation, si l'on ne tient pas compte de cette donnée : l'affirmation réitérée du gouvernement de sa subordination à l'ancienne métropole, la volonté d'avoir des contingents importants de l'armée française sur le sol malgache, la non malgachisation de la gendarmerie, le décorum outrancièrement européenisé des manifestations collectives du nouveau pouvoir. Finalement, l'administration malgache continue le mode extérieur du pouvoir colonial, garant de sa légitimité, tandis qu'intérieurement, elle est un ensemble hiérarchique de relations personnelles directes, où les décisions du pouvoir central sont réinterprétées à travers la logique interne de la situation de fait seigneuriale.

"Madagascar est constitué d'un millier de circonscriptions cantonales : prises dans quatre vingt douze sous-préfectures, elles-mêmes prises dans dix huit préfectures ; et les phénomènes que nous avons pu dégager de Fetraomby sont à peu près identiques dans toutes les circonscriptions rurales (ne pas oublier que la population malgache rurale représente près de 90 % de l'ensemble). Or, ces circonscriptions ne sont pas le lieu de rapports administratifs tels que nous pouvons les imaginer à travers les cadres de ce qu'ils sont dans nos pays ; cet ethnocentrisme semble d'ailleurs d'autant plus naturel que l'administration malgache, de par ses origines, a l'apparence de la nôtre, qu'il s'agisse de son fonctionnement interne, de l'organisation des hiérarchies et des fonctions. Cette organisation interne n'a pas de sens en elle-même ; elle le puise dans la nature des contacts réels entre ces fonctionnaires et la quasi-totalité de la population. Or, le "canton" est une petite seigneurie administrative dans laquelle le groupe d'agents administratifs est pris dans une affirmation continue de sa domination sur les villageois ; domination qui, d'ailleurs, donne parfois lieu à des compétitions à l'intérieur du groupe étroit de fonctionnaires. La sous-préfecture est une seigneurie plus grande : le sous-préfet exerce et affirme sa domination sur les agents cantonaux ; il n'accepte pas le rapport direct avec la population ; tout doit passer par l'agent local. Le contact de la population et du sous-préfet se fait à l'occasion de ces cérémonies significatives au cours desquelles, périodiquement, l'agent local recharge son pouvoir. Il en est de même de la préfecture et de la province. C'est un vaste système de relations de domination-subordination qui part du canton où se jouent concrètement les rapports fonctionnaires-population, et qui remonte jusqu'à la province, avec à partir de la sous-préfecture, l'absence de rapports directs des fonctionnaires avec la population, mais des rapports qui passent obligatoirement par les agents locaux. Ce qui, dans son apparence formelle, est une organisation fonctionnelle ayant sa hiérarchie de fonction et un partage des tâches, avec une articulation objective, n'est qu'une pyramide de type seigneurial ayant avec la population rurale non point des relations de gestion, mais de domination directe."

- La région de Fetraomby.

En dehors des fonctionnaires, d'autres groupes se situent eux

aussi dans leur extériorité par rapport à l'univers villageois : les étrangers immigrants et les notables originaires de la région.

Des concessionnaires réunionnais - implantés en 1935 dans la région, c'est-à-dire tardivement, la colonisation réunionnaise ayant précédé l'arrivée des français - détiennent les terres de berge porteuses de caféiers qu'ils font cultiver, pour les plus riches d'entre eux, par une main-d'oeuvre salariée d'immigrants temporaires, depuis que les pressions administratives ne leur fournissent plus de main-d'oeuvre locale. Ces derniers n'assument en aucune façon leur condition salariale par des organisations communes, et ne font individuellement que gagner l'argent destiné à des investissements sociologiques traditionnels, de retour à leur village. Dans la région même de Fetraomby, le travail salarié reste un travail servile, qui n'a pu être obtenu que par la force : encore maintenant, les quelques cas de salariat qui existent sont liés à l'impôt, c'est-à-dire, à l'instrument de la domination extérieure. Le rapt de ces terres n'a soulevé aucune protestation de la part des villageois, car elles portent les caféiers et se situent dans le rapport de domination étrangère.

Les concessionnaires malgaches, d'origine merina, se sont introduits en se liant individuellement par une fraternité de sang - fatidra - avec des villageois qui leur donnèrent le droit d'ouvrir une plantation sur les terres lignagères. Certains d'entre eux ont réussi une certaine accumulation de plantations caféières en prêtant de l'argent aux villageois.

Les notables locaux apparaissent eux aussi comme étrangers. Ce groupe de gens âgés - il s'agit en effet de ceux qui avaient acquis par divers moyens des positions privilégiées avant la révolte de 1947 - comprend les survivants du groupe des notables massacrés pendant la rébellion, car ils furent insérés, en tant que traîtres, dans le groupe des étrangers.

Ces trois groupes, en dehors de leur genre de vie européenisé, se retrouvent unis dans les paroisses chrétiennes abandonnées par les villageois depuis l'indépendance. Au nom du tromba, c'est-à-dire au nom de dieux et de héros malgaches, éliminant le dieu-étranger et ses saints, qui entérinaient les privilèges acquis dans une hiérarchie religieuse et les légitimaient par l'égalisation de tous dans la subordination aux européens, symbolisée par leur dieu, les villageois contestent ainsi le principe même du pouvoir des étrangers.

- Le dialogue impossible.

Les tentatives d'organisation du village par la commune, l'introduction dans la région de partis politiques, les élections législatives, l'implantation des coopératives et de l'animation rurale se sont toutes heurtées au même obstacle : l'impossibilité de transformer les rapports passés de subordination avec le dominant et son argent, en relation de représentativité et de dialogue. En fait, ces diverses tentatives n'ont finalement que renforcé l'aménagement des rapports de domination entre les fonctionnaires et la population, par l'intermédiaire de leur action sur les notables qui recréent, à leur niveau, la structure de domination administrative. Ainsi, le dépassement des communautés villageoises dans ces divers cadres ne s'est pas réalisé, dans la mesure où ces cadres n'ont pu ni s'inscrire dans les possibles de l'univers villageois ni se dégager de la logique d'un pouvoir fondé sur la médiation personnalisée, là où était postulée l'égalité de tous les individus dans une objectivité économique et politique.

En conclusion, l'observation de la région prise dans sa totalité révèle l'existence de deux univers qui ne s'interpénètrent pas plus qu'ils ne peuvent établir une communication. Le monde des fonctionnaires des étrangers et des notables est celui de la tension vers les valeurs occidentales et la modernisation, tension encore renforcée par le fait que la légitimité de leur pouvoir ne se fonde, aux yeux des paysans, que dans le domaine du maître européen : de là, un rapport de force, faisant des décisions administratives un arbitraire s'imposant à une collectivité servile. Cet arbitraire n'ayant aucune justification depuis l'indépendance, il se manifeste comme contradiction qui n'est encore que mythiquement résolue par le tromba dans l'univers villageois. Le village, en effet, replié sur lui-même, reste passif, et actualise, en la jouant, sa situation de dominé. L'on verra néanmoins que ce jeu cérémoniel est un dépassement des communautés lignagères, pour réaliser celle des asservis.

Cet univers n'a pu cependant rester complètement étanche. Il est empli de signes, argent, vêtements, français, etc... manifestant la domination des étrangers et de l'administration malgache, qu'il lui faut intégrer. La pression extérieure a également eu sur la réalité villageoise des effets induits qu'elle est obligée d'assumer en créant de

nouveaux rapports sociaux. L'analyse des conditions économiques actuelles va permettre de manifester comment coexistent dans les activités des villageois les objets et les valeurs émanant de deux mondes dont les significations sont opaques les unes aux autres.

II - CONDITION ECONOMIQUE

1 - Le tavy.

L'unité de base de la production est le ménage, et la matérialisation du mariage est l'attribution d'un champ de tavy pris sur le territoire de la famille du mari. La division sexuelle du travail est très précise. Le cycle du riz est ouvert et fermé par des cérémonies où sont honorés les ancêtres avant de défricher, le groupe familial réuni autour du tombeau ancestral tue et consomme cérémoniellement un boeuf afin d'apaiser les ancêtres que le "déshabillage de leurs tombeaux" pourrait irriter. La récolte du riz donne également lieu à une cérémonie de remerciements des ancêtres. De nombreux interdits entourent le tavy : tout l'espace n'est pas cultivable et il y a des journées où le travail est défendu. Le mode de vie traditionnel y est jalousement gardé et toute intrusion d'objets et de comportements étrangers en est exclue.

A partir de 1960, certains ménages ont construit sur les tavy des maisons permanentes, qu'ils ont entourées de palissades et de quelques pieds de caféiers, et dans lesquelles ils ont apporté des objets modernes : c'est là le signe de la présence du tromba, et les cérémonies de possession s'effectuent dans ces maisons.

"Nous venons de décrire le tavy tel qu'il s'est manifesté à nous, à travers nos observations et les enregistrements magnétophoniques de scènes et de conversations ; nous allons essayer de l'intégrer dans un ensemble explicatif qui nous permettra peut-être de l'éclairer quelque peu. Les interdits, disions-nous, corsètent entièrement et le paysage et les activités de chacun ; nous retrouvons ultérieurement les interdits, il s'agit de la perpétuation dans la vie quotidienne, de l'ordre de l'ancêtre, ordre négatif "mes descendants ne feront pas telle ou telle chose" ; généralement l'interdit est justifié par le récit de l'évènement pendant lequel l'ancêtre a édicté son ordre. A travers l'obéissance aux interdits, les villageois sont définis comme fils, comme descendants, nous avons des collectifs de fils qui reconnaissent leur unité dans leur ancêtre commun et qui la réalisent dans l'obéissance à des interdits communs. Dans le tavy, nous avons donc affaire à des descendants qui agissent, travaillent sous les yeux des ancêtres ; cette impression est confirmée par les cérémonies ouvrant et fermant le cycle du riz : c'est l'actualisation de ce rapport avec les ancêtres. Dans ce cadre du tavy, nous retrouvons une organisation dont nous ferons l'analyse ultérieurement : les villageois se définissent essentiellement comme des fils, et créent leur unité dans, et par le dialogue avec les ancêtres. Le tavy est ainsi pris

dans une forme d'organisation globale ; cependant, il apparaît comme un domaine privilégié de cette organisation, puisqu'il a l'obligation de mener, par opposition à l'existence du village-caféier, le mode de vie du passé, celui des ancêtres, tant dans le vêtement que dans la mission ou le repas.

Cette définition du tavy pris dans une organisation construite sur le dialogue avec les Ancêtres, est confirmée par les transformations de ces dernières années : les agents du tromba, disions-nous, ont construit sur le tavy des maisons identiques à celles du village, ont planté des pieds de caféiers, et ont introduit quelques ustensiles d'origine étrangère. Ce phénomène n'est compréhensible que si l'on explicite la signification du tromba : comme nous le verrons, il s'agit pour certains éléments du village, de dépasser l'univers familial ; ce dépassement se fait par l'intériorisation de l'asservissement à l'étranger (asservissement qui est "joué" dans la cérémonie du tromba) ces maisons, ces caféiers, ces ustensiles étrangers dans le tavy, sont le signe de la réalisation de ce dépassement, ce n'est que dans cette dynamique que l'on peut comprendre ces manifestations.

Dans le tavy, les villageois sont pris dans une structure qui possède son propre système de cohérence (le dialogue avec les Ancêtres détermine les relations entre les gens) et qui se transforme suivant les possibilités qui sont inscrites en elle (-tromba). Dans le tavy, nous avons fait l'inventaire de manifestations des plus diverses, qui ne trouvent leur signification et qui ne puisent leur cohérence que dans les principes qui président à l'organisation de l'univers familial et à sa contestation."

Le troupeau de boeufs n'a pas de sens en dehors de son rôle cérémoniel. Il fait indissolublement partie de la totalité lignage-tavy est l'un des éléments clé de la structure familiale : image concrète du lignage, il est aussi le moyen de relations avec les ancêtres et avec les étrangers au lignage.

2 - La plantation de caféiers.

Les caféiers ont été plantés en 1938-1939, dans le cadre de travail obligatoire et leur entretien a été l'objet d'un contrôle direct de l'administration qui ne s'est relâché qu'à partir de 1958 : ils furent aussitôt quasiment délaissés et l'on n'y pratique plus guère qu'une activité de cueillette. L'héritage individuel des plantations - qui n'ont pas été agrandies depuis leur création - révèle une plus grande indépendance des fils à l'égard de leur père, à qui ils ont réussi à arracher quelques parcelles. De plus, ils sont maîtres de l'argent qu'ils en retirent.

Depuis le relâchement de la coercition administrative s'exerçant sur les plantations de caféiers, toutes les activités concernant

le café entraînent le port obligatoire du vêtement européen pour les villageois, qui par ailleurs respectent également l'interdit global de travail dans les plantations, le mardi et le jeudi.

Les tentatives d'amélioration des techniques de production du café ont été un échec. Il a été impossible pour le village d'envisager objectivement son activité productrice, la plantation renvoyant toujours au travail servile et au rapport de domination personnel, ne serait-ce que parce qu'elle sert à payer l'impôt.

- L'argent.

Un léger surplus monétaire - une fois l'impôt payé - circule dans la région. S'il servait autrefois uniquement à l'acquisition de biens destinés aux cérémonies, depuis 1958, les marchandises d'importation s'introduisent dans le village. Ce sont surtout les jeunes de moins de 35 ans, qui par des sources de revenus indépendantes - salariat, dans les plantations merina, vente de bananes, etc... - utilisent ainsi leur argent. Néanmoins, même pour les plus jeunes, l'argent n'a pas une valeur objective d'échange, et ne peut circuler que dans des réseaux bien déterminés. Ainsi l'argent que l'on a reçu d'une dot ne peut servir qu'à l'achat d'un vêtement, et l'argent obtenu pour un travail salarié ne peut être utilisé que pour le paiement de l'impôt. Enfin, toute transaction monétaire est refusée à l'intérieur de l'univers villageois.

Essayons tout d'abord de comprendre un refus, le refus de transactions monétaires à l'intérieur de l'univers villageois, refus de transactions monétaires qui se matérialisent dans leur rejet au niveau des étrangers : l'artisanat autour des meubles et charpentes, le salariat, enfin, la place du marché qui reste éternellement vide depuis sa construction en 1959. Pourquoi ce rejet de toute transaction monétaire, ou plus exactement, que signifie ce contenu de rapports, qui fait que l'originaire n'établit des transactions monétaires qu'en devenant un étranger ? En fait, le rapport monétaire ne crée pas un rapport de type marchand, c'est-à-dire qui objective à la fois les acteurs, les produits et le médiateur, mais il crée une rupture entre les personnes, il n'est possible que s'il s'agit d'étrangers, et les non-étrangers (cf. les notables et le commerce). Donc, l'argent ne pénètre pas dans l'univers villageois en tant que signe abstrait de l'interchangeabilité économique, mais en tant que réalité étrangère, créatrice d'une rupture entre étrangers. Cette rupture est ambiguë, car, par un autre aspect, il peut créer le principe de l'union, dans la dépendance (d'où l'ambiguïté des notables).

Ce n'est pas par hasard que nous nommons l'argent circulant dans l'univers villageois "un surplus à l'impôt" ; il est nécessaire de comprendre ce qu'est essentiellement l'argent ; l'instrument de la domination des étrangers et de leurs agents ; la dégradation des formes directes de coercition a fait de l'argent l'instrument principal de la domination de l'Administration ; argent dans l'impôt, argent dans la multitude des amendes, qui se

traduisent le plus souvent en journées de travail. Que peut-être l'impôt monétaire dans une telle structure de domination ? Dans le cadre d'une domination qui se traduit en fief administratif, dans lequel on est asservi à des fonctionnaires, qui tirent leur pouvoir de leur propre subordination aux étrangers, et qui, maintenant, tendent à devenir ces étrangers dont on leur a donné la place, l'impôt monétaire ne prend nullement une réalité objective, qui serait une sorte de contrat entre l'individu et l'administration ; l'impôt c'est l'instrument de la coercition et l'argent ne peut être que le signe matérialisé de la domination des étrangers, et pas autre chose.

Déjà la perspective régionale nous révèle une situation pour le moins ambiguë : l'argent en tant que médiateur du rapport marchand semble rejeté aux frontières de l'univers villageois ; aux frontières ? C'est-à-dire ces transactions sont la pratique d'étrangers qui ne sont pas intégrés, ou alors, les quelques originaires qui s'insèrent dans ce rapport marchand traduisent cette insertion par une assimilation aux étrangers, à leur mode de vie, et ils tendent à devenir eux-mêmes des étrangers."

L'argent est enfin, dans la communauté villageoise, ce qui permet de lier entre eux des groupes étrangers ou des individus étrangers en signifiant leur subordination commune. La réduction des généalogies depuis 1947, a multiplié les groupes lignagers qui ne peuvent plus se trouver d'ancêtres communs. C'est alors que l'argent lie les fehitra étrangers, en une communauté non plus fondée sur une généalogie ancestrale, mais basée sur une situation commune d'asservis. De là, la multiplication des cotisations destinées à certaines cérémonies, de là l'utilisation exclusive de l'argent lorsque se noue l'alliance matrimoniale, ou le fatidra.

Les contradictions dans lesquelles est plongée la population se manifestent dans l'ensemble de ses activités économiques. Il lui faut résoudre le dualisme du tavy et des plantations, dépasser le repliement des fehitra clos sur eux-mêmes pour créer des cadres de communication plus larges, surmonter la rupture entre le villageois et le nouveau maître malgache représenté par le fonctionnaire. C'est dans le monde imaginaire suscité par le tromba que ces contradictions vont être résolues par un jeu cérémoniel destiné à donner une nouvelle cohérence à l'ensemble de la communauté villageoise.

III - LE TROMBA

- La cérémonie

Elle a lieu la nuit, dans une maison spéciale, construite sur le tavy. Le cadre matériel de la cérémonie est totalement européenisé : la maison spacieuse recouverte d'un toit de tôle, la vaisselle, et nombre d'objets. Les assistants, une centaine de personnes dont un grand nombre reste dehors, sont vêtus à l'européenne. Les gens qui sont dans la maison appartiennent au groupe de descendants des possédés, tandis que les autres sont venus individuellement assister à la cérémonie. A l'intérieur comme à l'extérieur, hommes et femmes sont mêlés sans tenir compte des catégories d'âge : cette anarchie contraste avec toutes les autres réunions tenues au village qui ont une topographie très précise.

La cérémonie commence par des chants d'appel, supplications très longues, ponctuées de sanglots, de danses et de prières. Les paroles n'expriment pas la condition de fils implorant leurs pères mais celle de serviteurs abandonnés appelant leur maître étranger absent. Si l'esprit met très longtemps à répondre, c'est que la présence d'un coupable dans l'assistande, l'irrite, ou bien encore que la date de la cérémonie a été mal choisie. Certains confessent à ce moment les transgressions d'interdit qu'ils ont pu commettre. Si l'esprit ne se manifeste pas de la nuit, alors on cherche le coupable non plus à l'intérieur du lignage mais dans la communauté villageoise : cette enquête devient de plus en plus nettement une épreuve de force entre partisans et adversaires du tromba.

Lorsque l'agent du tromba est possédé, il change de vêtements pour incarner l'esprit masculin ou féminin qui le possède. Les esprits peuvent être des rois, des reines ou des généraux, sakalava ou merina, de la période pré-coloniale, ou encore, ils ne sont désignés que par une appartenance ethnique, sans précision historique, ou enfin, incarnent des catégories mythologiques, Vorombe (grand oiseau), Ampelamena (la femme rouge). Se détache à ce moment de l'assistance le vady-tromba, homme ou femme du tromba, intermédiaire entre celui-ci et la roule, chargé des requêtes des suppliants et héraut de l'esprit. Le tromba à ce moment donne toute une série d'ordres incohérents et saugrenus auxquels les assistants doivent obéir sans murmurer. Lorsqu'il est sûr de leur complète subordination, il communique avec les fidèles

un à un, toujours dans un ordre anarchique. Les malades lui sont présentés, soit directement, soit par intercession : il édicte alors des interdits qui doivent être rigoureusement respectés dans le cadre du foyer. Après ces épisodes, l'esprit se calme, plaisante, danse et montre sa bonne humeur. La tension revient, lorsqu'il décide de partir. Les supplications de l'assistance ne font que l'irriter ; il l'écrase de son mépris et argue d'affaires plus urgentes ailleurs. Les chants et les danses s'accélèrent, le possédé tombe au sol, le tromba est parti. C'est l'aube. Chacun reprend le chemin de son village.

Le plus souvent, il y a plusieurs possédés à la fois dans ces cérémonies, et entre les différents tromba s'installent soit des rapports de parenté, soit des rapports de subordination - domination. Quant aux possédés, qui insistent sur l'aspect fatal de la possession, ils sont les esclaves du tromba, mais cette situation même crée leur pouvoir sur les autres. Le possédé est par ailleurs l'objet d'interdits, qui sont observés dans le village, au delà de la cérémonie.

- Tromba et communauté villageoise.

Le tromba apparaît au sein même de la communauté villageoise, comme un phénomène contradictoire. Il se manifeste tout d'abord comme une réorganisation entièrement nouvelle (signifiée par la disposition anarchique des assistants et l'utilisation d'objets européens sur le tavy) de l'univers traditionnel, réorganisation entièrement basée sur l'état de totale servitude des villageois, esclaves à l'égard du tromba-maître. Or, cette servitude même est explicitement perçue comme l'intériorisation de l'indépendante, concrétisée par la malgachisation des dieux et le rejet violent du christianisme. Ce paradoxe ne peut s'expliquer que par la dynamique propre au fehitra : clos sur eux-mêmes ils doivent nécessairement établir des communications avec les autres, dans des communautés de dépassement elles-mêmes prises dans des rapports plus larges, où elles sont déterminées par des règles objectives.

La cérémonie du tromba et la cérémonie ancestrale ne font pas que différer dans leurs manifestations extérieures. En effet, leur schéma significatif est pour la première un dialogue des serviteurs envers le maître, dialogue établissant l'unité des serviteurs, tandis que pour la seconde, il est le dialogue des fils envers leur père

réalisant l'unité des fils. Néanmoins, ces deux cadres de dépassement commencent à interférer.

"Ce qui rend la cérémonie essentielle, c'est la place qu'elle tient dans cet univers villageois ; nous en avons signalé la simple importance quantitative ; de plus elle est un moment privilégiée dans le déroulement de la quotidienneté mais il n'est en aucune façon coupé d'elle : sous le monde joué il exprime les structures constitutives de ce monde ; il est une construction et une expression de la quotidienneté, et ce rôle d'expression joué explique que la cérémonie soit le cadre où s'affirment les conflits, où se manifestent les bouleversements : la cérémonie est une sorte de pièce de théâtre de la structure de l'univers villageois. Par exemple, l'image du tromba s'implantant au milieu des cérémonies ancestrales, s'articulant à elles manifeste un bouleversement interne des rapports et des principes organisationnels de cet univers particulier. Ainsi avons-nous coexistence de deux types d'organisation, l'un construit sur le rapport des fils envers leurs pères, et l'autre des serviteurs envers leur maître, ces deux types d'organisation se manifestant dans le moment privilégié de la cérémonie du culte ancestral pour l'un, du tromba pour l'autre. Quels rapports existe-t-il entre eux ? les adeptes du tromba cherchent à s'intégrer dans les cérémonies ancestrales et à y jouer un rôle culturel qui se greffe sur la cérémonie proprement dite ; ils y ont réussi puisque pratiquement, chaque cérémonie ancestrale voit l'intervention du possédé qui s'adresse à son maître ; le tromba ne détruit pas le culte ancestral ; il le domine. Nous retrouvons, intériorisée dans le village la situation antérieure existant entre le culte ancestral et le christianisme. Cette domination, révélée par les cérémonies, se retrouve dans l'expression verbale du personnage du tromba : il est souvent perçu comme ayant dominé les ancêtres dans le passé pré-colonial (le général merina par exemple). Cette domination du tromba dans la cérémonie est la manifestation d'une situation générale des rapports entre les gens : les villageois sont dominés par le tromba, mais ils ne subissent cette domination d'un maître étranger qu'en tant que fils définis dans la structure familiale."

Un compromis cérémoniel s'établit, sans toutefois, dépasser un certain niveau. C'est-à-dire que lors des cérémonies ancestrales, les agents y participent en tant qu'acteurs et passent par l'intermédiaire du prêtre spécialisé, le tangalamena. Mais ils reprennent leur indépendance, une fois réalisée la communication aux ancêtres, et ne participent plus à l'offrande faite aux divinités forestières, devant lesquelles se réalise le dépassement des lignages. Ils sont de même entrés en conflit avec le devin, le mpi-sikidy, chargé d'interroger ces mêmes divinités, pour proposer des consultations astrologiques, non seulement pour les accidents inexplicables, mais aussi pour l'organisation de la vie quotidienne.

Si les adeptes du tromba participent aux références ancestrales mais refusent de s'intégrer aux cadres de dépassement des fehitra, ce n'est pas pour proposer une communauté en continuité avec le groupe des descendants, donc semblable et concurrente. Le groupe des descendants en effet, construit

sur la médiation des ancêtres, ne peut communiquer avec gens qui ne sont pas pris dans une généalogie partagée, sinon en assumant leur condition d'homme et de femme, c'est-à-dire, leur dualité sexuelle face aux divinités forestières également sexualisées. Cette nouvelle collectivité dans laquelle s'inscrivent les groupes de descendants en tant que tels est en continuité avec ces groupes. Il n'en est pas de même de la communauté de l'asservissement au tromba : elle est le résultat de la contradiction du rapport avec le pouvoir étranger, contradiction née de l'indépendance. Elle ne dépasse pas, elle domine et le tromba commande non seulement aux vivants, mais aux ancêtres.

Cette révolution n'est pas allée sans conflits, le tromba devant assurer sa domination à l'intérieur de son propre lignage, et entrant en compétition avec les autres lignages. La période transitoire connue actuellement par Andouba voit le repliement sur chaque groupe de tromba lignager, qui a ses activités cérémonielles particulières. Par contre, dans d'autres régions, le groupe tromba paraît avoir réduit le groupe des descendants et permis la réunion de ces groupes dans une abstraction culturelle élargie. Cette abstraction était d'ailleurs prévisible, étant donné que le tromba se situe dans une nécessité objective, celle de l'astrologie, contexte plus vaste et plus abstrait, où se détermine la communauté.

- Tromba et extérieur.

Entre 1948 et 1960, l'organisation villageoise se présentait en termes dichotomiques : d'un côté, l'univers villageois où les groupes de descendants poursuivaient des médiateurs personnalisés jusqu'à ce que s'établisse la communication, et de l'autre, ce même univers, replié sur lui-même, pris dans la domination du pouvoir étranger.

Telle est l'organisation mise en question par le tromba. Nous tenons les deux bouts du phénomène ; l'indépendance, d'une part crée une crise au niveau du rapport villageois-fonctionnaires, d'autre part entraîne l'intériorisation dans l'univers villageois du tromba, dont nous venons d'apprécier les conséquences internes.

Nous pouvons brosser un schéma théorique exprimant ce vers quoi tendent les agents du tromba ; la cérémonie sur laquelle est bâtie la situation précédente (univers villageois déroulant son existence propre dans le carcan d'une domination étrangère qui ne le pénètre pas) disparaît. Il n'y a plus de pouvoir étranger dominant, les fonctionnaires locaux ne sont plus les agents d'un tel pouvoir. La forme du rapport qui existait entre l'univers villageois et le pouvoir étranger se situe

désormais dans l'univers villageois ; cette intériorisation s'est effectuée d'une part par le choix de maîtres étrangers malgaches auprès desquels ce sont les villageois qui sont les intermédiaires, d'autre part par le fait que les dits maîtres sont des constructions de conscience.

Ainsi la traduction de l'indépendance :

- les villageois ont choisi leurs maîtres avec lesquels ils créent le rapport de domination (du même type que celui qui les reliait au pouvoir colonial).

- les villageois possédés sont devenus les serviteurs - intermédiaires, tels qu'étaient les fonctionnaires par rapport aux européens.

Ils ont renversé, à leur profit, la structure coloniale : en choisissant des maîtres étrangers qu'ils fabriquent eux-mêmes et en créant avec eux un rapport de domination dans lequel ils tiennent le rôle essentiel."

Il est difficile de prévoir les conséquences du tromba. Néanmoins, il crée la possibilité d'un conflit avec les fonctionnaires, dans la mesure où il a radicalement renversé le rapport des villageois à une autorité extérieure. Celle-ci ne trouve plus sa justification dans un rapport de subordination à l'étranger : ceux qui possèdent le tromba récupèrent l'autorité des fonctionnaires malgaches en la légitimant mythiquement. Ce véritable transfert de l'autorité ne conduit pas seulement à la création d'un nouvel univers cérémoniel. La désertion massive des paroisses chrétiennes indique la possibilité d'une opposition au pouvoir de l'administration même si elle n'a encore que l'aspect d'un refus négatif, indissolublement lié, dans la conscience des villageois, au dieu étranger qui se dresse devant les dieux malgaches.

IV - L'UNIVERS FAMILIAL

Recréé après la révolte de 1947 et resté pratiquement inchangé jusqu'à l'indépendance, l'univers familial est la base sur laquelle s'édifie le tromba qui en boulverse en même temps la dynamique. Celle-ci a été appréhendée dans les domaines de la vie sociale où l'univers familial actualise et joue les fondements de sa cohérence interne : l'enterrement suivi de l'immolation du boeuf, les incidents interindividuels, les interdits, l'autorité des anciens. Ces diverses manifestations s'organisent autour de trois processus de dépassement qui permettent à la communauté villageoise de s'actualiser en transcendant les cadres qui organisent la parenté en groupes singuliers.

Ces processus seront distingués pour des commodités d'exposition, mais en réalité, ils apparaissent dans le même moment, car les commu-

nautés qu'ils réalisent ne trouvent leur signification qu'en s'abolissant dans d'autres communautés qui les dépassent.

- Processus de dépassement constitutif du lignage.

La condition de descendant fonde la communauté lignagère dont les anciens et les ancêtres sont les médiateurs. Les manifestations concrètes de l'autorité des anciens éclairent ce processus. Elles sont quotidiennes, et toutes les relations internes au lignage semblent passer par les anciens, de même que les relations externes. Dans les cérémonies, leur groupe tient le premier rôle, tandis qu'au sein de chaque lignage, ils contrôlent le rapport aux ancêtres. De nombreuses marques de respect leur sont données. Il serait simpliste de les considérer comme un groupe fondant sa domination sur le critère de l'âge. Cette interprétation ne permettrait pas de rendre compte d'une série de faits : ainsi, après le règlement des incidents par les anciens, ces derniers se trouvent égaux aux autres dans le contexte de la réparation : ils doivent implorer le pardon des ancêtres offensés. De même, lors des réunions qui ont été enregistrées, les anciens se placent explicitement sous le contrôle des ancêtres, et la décision n'est prise que lorsque chacun a pris la parole pour évoquer longuement les incidents du passé qui ont mis en scène les ascendants morts. Enfin, l'organisation matérielle de la réunion - emplacements réciproque des acteurs, tour de paroles - n'est compréhensible que dans le rapport des anciens à leurs ancêtres particuliers.

Ainsi, les anciens se situent en condition de descendants et non pas d'ascendants, ils se situent en condition de fils par rapport aux ancêtres. De la même manière l'autorité des pères sur leurs enfants se base sur la condition de descendant du père par rapport à son père : il est le porte-parole de ses fils auprès de son propre père. Il n'y a donc pas de différence de nature entre l'autorité de l'ancien et l'autorité du père. Ils exercent sur leurs descendants respectifs une simple autorité déléguée, qui est explicitement légitimée par le renvoi au père face auquel ils sont en condition de fils. Si l'autorité effective reste dans les mains des anciens, ce n'est que parce que leur ascendant est absent. Le même principe préside au fonctionnement de la généalogie. Les intermédiaires qui la composent sont réciproquement en condition

de descendant jusqu'à l'ancêtre le plus reculé.

Ce processus n'est pas seulement constitutif du lignage, il est, dans la vie quotidienne, la structure signifiant les événements et le mode d'implication des acteurs dans ces événements. En effet, tout accident s'interprète comme châtement d'une faute à l'égard des médiateurs morts, comme des médiateurs vivants. Toutefois, le médiateur devant lequel on est responsable est un simple intermédiaire, n'ayant qu'un pouvoir délégué, donc aléatoire, dépendant du bon vouloir de son propre ascendant. La finalité des rapports entre les villageois est toujours hors d'eux, dans la transcendance des parents. C'est une tension permanente et vaine dans la recherche du détenteur du pouvoir, du juge de la responsabilité ; on ne peut avoir affaire qu'à des objets de la domination, jamais à son sujet. Ceci n'empêche pas la présence d'une hiérarchie, car c'est à travers un réseau précis d'intermédiaires obligatoires que s'actualise la condition partagée de descendants, qu'il s'agisse d'acteurs vivants ou des ancêtres.

L'ensemble du lignage, vivants et morts, pris dans une perspective commune, est tendu vers un ascendant qui s'évanouit tout au long de la généalogie ; comme nous le verrons, cette tension par définition non satisfaite, cette ouverture, est l'élément essentiel de l'insertion du lignage dans les cadres de communication plus vastes qui le contiennent sans le détruire. Le lignage est un cas particulier d'une forme générale de communication dans laquelle nous avons été constamment plongé. A travers les événements cérémoniels ou non, les villageois actualisent une condition commune qui se crée dans le partage d'un médiateur personnalisé commun.

- Dépassement des lignages singuliers.

C'est dans la tension même du lignage vers un médiateur inaccessible que s'amorce le processus de dépassement et la possibilité d'établir des rapports entre les groupes de descendants étrangers les uns aux autres. Ce dépassement se réalise en deux temps donnant chacun accès à une communauté élargie, la première étant la condition d'homme et de femme réalisée face aux divinités forestières, la seconde établissant la possibilité de contact avec les étrangers à l'unité régionale créée précédemment.

Les derniers moments de la longue cérémonie d'enterrement manifestent le dépassement des lignages. Après une nuit de veille, le corps est attaché sur un brancard, et le cortège prend la direction du tombeau,

assez éloigné du village. La famille du défunt comme la foule qui l'accompagne sont divisés en deux grands groupes, les hommes et les femmes. Le cadavre est manipulé avec brutalité, secoué, jeté à terre, pendant que l'assistance l'insulte, et que les chœurs féminins et masculins échangent des paroles toutes orientées dans la même direction : une description imagée des parties génitales et de leur accouplement. Au moment de l'ensevelissement, les divinités forestières sont prises à témoin du comportement des acteurs. Ces divinités sont sexualisées, et perçues comme des Lolo, c'est-à-dire, des morts n'ayant plus de descendants, ayant vécu dans la région antérieurement aux ancêtres.

"Dans ce cortège ressort une situation où les acteurs manifestent la domination absolue qu'ils exercent sur ce cadavre. Cette domination n'est d'ailleurs qu'un élément d'une situation plus complexe : les gens, divisés en deux groupes, masculin et féminin, jouent le rôle complémentaire de l'homme et de la femme, et on fait jouer au cadavre le rôle de produit de cette dualité sexuelle. Nous avons une véritable mise en scène de la procréation : le cortège prépare l'ensevelissement proprement dit, nous y avons la mise en place des acteurs et l'affirmation de leur position respective (rupture entre les participants et le cadavre, et dépendance du second par rapport aux premiers) et l'ensevelissement prend la forme d'un véritable accouchement. On peut trouver une confirmation de cette analyse dans la conscience verbale qu'en ont les intéressés : les images de l'enterrement comme un accouchement, et du sort du mort, qui se joue dans cette cérémonie, comme une deuxième naissance, sont employées par la totalité de nos interlocuteurs.

Donc, double mouvement parallèle :

- le cadavre résorbe sa condition de descendant, pour assumer celle de produit de la dualité sexuelle.

- les acteurs, qui sont, eux aussi, des descendants, résorbent les particularités que provoque cette condition, pour jouer le rôle d'homme et de femme, de père et de mère.

Le lignage ne peut exister que par la perpétuation, au-delà de la mort, du personnage du descendant.

L'enterrement a pour objet d'assurer cette perpétuation, on place le mort dans la situation de procréation d'où émerge le descendant, à travers cette nouvelle naissance, son existence va se perpétuer, elle sera de même nature que celle qu'il avait dans sa vie terrestre. Ainsi la mort est surmontée à travers une naissance nouvelle, et la condition de descendant qui est conservée permet la perpétuation du lien entre les vivants et ce mort, partant l'existence même du lignage devient possible.

Les acteurs de cette cérémonie, dans ce moment final, assument le rôle d'homme et de femme, de père et de mère pris dans la dualité sexuelle créatrice, cette situation générale dans laquelle les gens ont résorbé leurs différences venant de leurs origines familiales différentes. Cette situation est créatrice du descendant ; le lignage se construit dans la résolution de la contradiction venant du fait que toute personne est à la fois fils ou fille, et père ou mère ; comme nous le

verrons, le groupe de descendants est le résultat d'un processus d'écrasement de la seconde condition par la première ; à ce niveau cérémoniel, dans lequel l'appartenance au lignage est résorbée, resurgit la réalisation de cette condition de père et de mère."

Au moment même de cette première situation de dépassement, se décèle un processus d'abstraction : de la dualité sexuelle émerge une communauté encore plus large, celle des co-existants. Cette plus grande universalisation de la communauté s'accompagne d'une plus grande abstraction du médiateur qui devient une divinité créatrice abstraite parce que partagée par tous, Zanahary et le panthéon qui l'entoure. Elle intervient chaque fois qu'aux divers moments cérémoniels, il y a contact avec des étrangers à la région. En effet, par leur sexualisation, les divinités forestières créent des communautés singularisées, celle des hommes et des femmes, tandis que Zanahary contient la dualité sexuelle en un être unique.

Il ne faudrait pas concevoir ces différentes communautés comme destructrices les unes des autres. Elles sont en continuité au niveau des médiateurs, les lolo se situant au delà des ancêtres, mais dans la même perspective de durée, et au niveau des groupes impliqués, les lignages étant intégrés dans cette communauté de dépassement en tant qu'unité qui se conserve.

"Ainsi avons-nous une continuité fondamentale entre le groupe de descendants bâti sur l'actualisation de la situation parents-enfants, et cette situation où se joue, dans la liaison avec les divinités forestières, la dualité sexuelle. Nous avons rencontré cette continuité au niveau des médiateurs (les lolo dans la durée rétrospective). On peut aussi la déceler au niveau de la condition d'homme et de femme, de père et de mère, actualisation d'une condition qui était étouffée dans le processus constituant le lignage (le père devenant descendant). Cette continuité, cet englobement explicitant les cérémonies dans lesquelles la rupture entre lignages est résorbée dans cette situation, ou les cérémonies qui s'adressent directement aux divinités forestières contenant le moment d'affirmation du groupe de descendants (vivants et morts). On trouve enfin une conséquence de cette continuité au niveau des acteurs eux-mêmes : les anciens contrôlant les rapports se créant dans cette situation ; ils en contrôlent les manifestations comme ils contrôlaient celle du lignage. Ainsi est-ce un des anciens qui sera le prêtre des cérémonies de dépassement, ainsi est-ce le plus âgé du lignage qui sera le devin. Cette situation de dépassement du lignage conserve donc l'autorité des anciens. On s'explique donc que les anciens contrôlent les rapports inter-lignage (incidents, mariage)."

Enfin, il reste à ajouter les modifications apportées depuis 1947 à l'actualisation de ces processus. Ces groupes de descendants ne dépassent pas seulement leur différence en actualisant leur dualité sexuelle, et en se posant comme co-existants devant Zanahary, ils la dépassent également en manifestant leur condition de subordination au pouvoir extérieur, et ceci

par de nombreux signes. Ainsi, lors de la première journée de l'enterrement, l'atmosphère générale est européanisée : le contenu des dons à la famille du mort est exclusivement monétaire, les vêtements sont européens ainsi que la manière de danser, et l'on utilise le plus souvent possible, les quelques mots de français connus. Il serait erroné d'interpréter ces signes comme une dégénérescence de la cérémonie traditionnelle. Ces villageois d'origine familiale se placent ainsi dans une situation commune, celle de leur subordination à l'étranger. Ce n'est là encore qu'une étape, car ce n'est que dans le rapport aux ancêtres et aux divinités forestières que sera réalisée la communauté : l'européanisation est strictement instrumentale. Ce pouvoir extérieur asservit et la force de cet asservissement est signifiée depuis 1947, mais ne pénètre pas la communauté villageoise.

V - CONSEQUENCES DE LA REVOLUTION INTRODUITE PAR LE TROMBA.

Pour comprendre comment le tromba a pu se superposer à l'univers familial en dépassant le mode de constitution des fehitra sans le détruire, il faut prendre en compte les processus accompagnant la décolonisation. L'histoire de la décolonisation dans les déterminations sont extérieures à la communauté villageoise, n'apparaît à l'observateur de la communauté villageoise que dans les modifications des structures constitutives de cette communauté, du moins tant que la cohérence interne sur laquelle elle se fonde n'a pas encore été désintégrée. Cela revient à dire que la décolonisation et l'indépendance ne se perçoivent que là où elles ont été inscrites dans les possibles de l'univers villageois. Ce n'est pas postuler l'incapacité des structures traditionnelles de répondre à des sollicitations de l'extérieur visant au changement, mais prévenir entre les risques que ferait courir une analyse des incidences de l'histoire qui se baserait sur la présence de signes étrangers à l'univers villageois et négligerait les processus d'intériorisation qui donnent à ces signes leur intelligibilité pour cet univers.

La communauté villageoise est bâtie sur une structure dualiste. Sa dynamique est l'articulation réalisée par des médiateurs personnalisés entre deux mondes qui ne peuvent être confondus. Ces deux mondes sont l'un, celui des sujets de la médiation (c'est-à-dire les médiateurs) et l'autre,

celui des objets de la médiation. L'on avait vu que le lignage réalisait cette articulation par l'ambivalence du médiateur personnalisé, tour à tour sujet et objet de la médiation, tandis que les autres communautés se fondaient sur la médiation des divinités forestières. Le tromba s'inscrit dans cette même structure dualiste dont les médiateurs sont les possédés et, les objets de la médiation, les villageois asservis. La cohérence est fondamentalement la même et il y a identité de la structure : les relations internes constitutives de l'univers villageois perçu comme un monde dépendant des objets de la médiation, ont leur raison dans un monde second de médiateurs dominants qui échappe à toute préhension directe des villageois.

L'univers familial et l'univers de communication ouvert par le tromba traduisent différemment cette structure. En effet, si la coupure entre descendants et ascendants, sujets et objets de la médiation, est constitutive de l'univers familial, les diverses communautés de descendants n'émergent qu'en niant cette coupure, en faisant de l'ascendant un descendant et en refusant la rupture entre ancêtre vivant et ancêtre mort. De là, la continuité qui s'établit entre ces communautés de dépassement, Au contraire, le tromba introduit une coupure radicale entre les deux mondes, celui des maîtres et celui des serviteurs. De là discontinuité entre la communauté dans laquelle se réalise le dépassement - le monde imaginaire des serviteurs du tromba régis par l'astrologie - et la communauté à dépasser, l'univers familial. C'est l'astrologie, par ses déterminations objectives et irrévocables, qui permet aux maîtres de rester des maîtres, et aux serviteurs de ne pas sortir de leurs conditions de serviteurs.

"- Les différents groupes de serviteurs, de par le fait que les esprits médiateurs sont des personnages individualisés, sont repliés chacun sur lui-même, d'où la nécessité d'un cadre général à travers lequel ces différents noyaux d'acteurs pourront établir entre eux des rapports. La communauté générale révélée par l'astrologie contient sans les détruire, ces groupes de serviteurs émiettés.

- Entre les médiateurs et les objets de la médiation, il y a rupture, c'est elle d'ailleurs qui définit le rapport de domination cette rupture doit obligatoirement être dépassée pour qu'elle puisse devenir un cadre de communication et pour que la domination soit, malgré tout, un mode de dialogue. Ainsi maîtres-tromba et serviteurs-villageois se retrouvent-ils soumis ensemble aux mêmes contraintes astrologiques, donc se retrouvent-ils tous membres de cette communauté générale.

En résumé, l'astrologie renferme une communauté de dépassement dans laquelle se conservent d'une part les différents noyaux de serviteurs définis par un ensemble particulier d'esprits, d'autre part la rupture, à l'intérieur de chacun d'entre eux, séparant les maîtres imaginaires des serviteurs rupture qui devient, de par ce dépassement, une forme de dialogue. (Nous avons

rencontré le même processus, entre autres, dans la structure coloniale : le christianisme impliquant dans une communauté générale malgaches et européens ; cette implication non seulement conservait la rupture entre les deux catégories, mais servait de base justificative à la domination des maîtres étrangers.)"

On voit donc quelles sont les modifications apportées par le tromba à la structure constitutive de l'univers villageois, modifications qui n'ont pas encore détruit sa cohérence. Cette permanence serait insuffisamment expliquée par la seule résistance de l'univers villageois. Celle-ci serait sans doute vaine, si le mécanisme essentiel du processus historique actuel n'était pas le passage de la structure dualiste réelle, à une structure dualiste imaginaire, le passage d'une situation réelle dans laquelle les villageois sont les objets d'une domination à une situation imaginaire dans laquelle ils renversent les données. Ils ne contrôlent toutefois ces données que dans les unités particulières de serviteurs du tromba, car la communauté la plus large possible réalisée devant l'astrologie est celle d'une servitude commune à tous.

"L'astrologie est un cadre de définition des personnes et de leurs rapports, qui est le fait d'un emprunt, elle intervient dans l'univers villageois comme un ensemble de règles entièrement constitué et non transformable. Ce qui est central c'est évidemment la communauté générale des serviteurs, on pourrait imaginer que cette communauté prenne un vêtement autre que l'astrologie, l'emprunt est donc essentiellement circonstanciel. On ne doit cependant pas rechercher l'origine de cet emprunt uniquement dans le fait que le monde astrologique possède en lui, comme base implicite, cette communauté générale de serviteurs ; intervient aussi le fait qu'il s'agit d'un emprunt à des étrangers ; les merima dans l'affaire ne sont que des intermédiaires, ils ont reçu l'astrologie des arabes (par la voie des antaimoro semble-t-il) et cette origine arabe est flagrante dans l'expression verbale de l'astrologie (nom des mois, et des expressions des relations entre les destins ; cf. annexe du chap. III). L'adoption de ce cadre étranger se situe en continuité avec le processus qui, à la suite de l'indépendance, a introduit le tromba dans l'univers villageois, Le tromba est avant tout l'intériorisation dans l'univers villageois du rapport avec le maître étranger ; ce maître étranger est d'origine malgache ; en lui se trouvent dépassés les rapports que l'on établit entre parents. La communauté générale de serviteurs a pour fonction de dépasser les sphères de relations qui se créent dans la médiation de ces étrangers d'origine malgache ; d'où dans la cohérence de ce processus la nécessité d'enfermer les deux termes dans un cadre encore plus étranger ; ce sera l'astrologie qui renvoie à des peuples se situant au-delà des mers, hors de l'Ile. Ce sont des considérations de ce genre qui peuvent expliquer le choix du mot Andriamanitra pour désigner le président de cette communauté générale, en qui s'exprime la condition abstraite de maître. En effet, Andriamanitra est un mot d'origine merina, fossilisé par les missionnaires européens qui l'ont choisi pour traduire le mot dieu de l'ancien et le nouveau testament ;

c'est ce dieu étranger et chrétien qui se retrouve utilisé ici par les agents du tromba dont nous avons souligné l'hostilité au christianisme. Ce n'est qu'un paradoxe apparent : le médiateur présidant la communauté générale de dépassement doit, dans son personnage, dépasser les personnages des tromba multiples, perçus comme des maîtres étrangers, d'où le choix de ce personnage qui est un médiateur étranger d'un niveau de rupture encore plus grand puisque désignant une divinité appartenant à des gens non malgaches qui sont au-delà des frontières de l'Ile. Il y a corrélation de processus dans le choix de l'astrologie en tant que science arabe et de Andriamanitra en tant que divinité européenne."

Le tromba commence à entraîner des transformations visibles dans l'univers villageois. Le ménage surtout est le lieu de ces changements. Un rapport direct en effet s'établit entre l'homme et la femme, rapport qui se matérialise dans une maison commune et la possession d'objets européens. Ce nouveau rapport conteste l'univers familial, dans sa base même. En effet, le groupe des descendants n'existe que comme produit de la dualité sexuelle, que l'on retrouve par ailleurs comme cadre de communication dépassant le lignage dans le monde second des divinités forestières sexualisées. La dualité sexuelle n'est pas dépassée mais conservée en tant que différence créatrice, matrice des descendants fils et fille : d'où possibilité absolue d'une sphère de rapports directs entre le mari et la femme.

"On ne saurait s'étonner si les acteurs du tromba sont aussi les acteurs du dialogue conjugal, si ce sont les ménages tromba qui (avec les chrétiens) font construire les maisons en toit de tôle et s'entourent d'objets étrangers.

L'unité conjugale se retrouve dans le contenu même du tromba et ce, à deux niveaux :

- dans le cas où l'élaboration de la liaison entre le tromba et le possédé est la plus poussée, elle s'explicité sous forme de lien matrimonial : dans le tromba, nous retrouvons "joué", le ménage en tant que tel, la maison où se fait la cérémonie est la maison du mari (tromba), où l'attend sa femme (possédé)

- le tromba, dans ses relations avec les villageois, ne connaît que la famille conjugale (père, mère, enfants encore au foyer) ; ainsi l'interdit s'étend à la femme et aux enfants, la responsabilité de sa transgression intéresse les membres du foyer conjugal. Tout cela est révolutionnaire, puisque dans l'univers familial les interdits étaient liés à la sphère lignagère, le foyer n'intervenant que lorsqu'il s'agissait d'interdits renvoyant au sikidy.

Avec cette émergence du ménage en unité autonome, nous avons un approfondissement des rapports nouveaux que nous décelons dans le tromba, mise en question des cadres de dépassement de l'univers familial par le dialogue avec l'étranger, les rapports directs entre villageois se créant dans ce dialogue avec l'étranger et supposant une certaine individualisation des personnes, en partie libérées de leur filiation ; elles peuvent établir entre elles des relations autres que celles déterminées par le lignage et ses communautés de dépassement.

Le ménage nouveau est indissociable du processus d'apparition du tromba (intérieurisation de la subordination à l'étranger contre le christianisme) ; les objets d'importation aussi bien que l'argent restent un point de référence étranger comme lors de la période précédente ; mais l'étranger est désormais intérieurisé, il est accaparé individuellement ; il sert de cadre à des rapports entre personnes individualisées. Ainsi se crée un renversement, ayant l'argent comme objet :

- jusqu'en 1960, l'argent servait de signe permettant le dépassement des collectifs lignagers ;
- à partir de l'indépendance, il tend à devenir signe de relations entre des personnes individualisées."

Ainsi, le tromba historiquement lié à l'indépendance en apparaît de manière non équivoque comme la traduction au niveau de la communauté villageoise. De la rébellion à l'indépendance, la communauté de subordonnés aux Européens était instrument de l'univers familial et facilitait le passage des groupes particuliers de descendants à la communauté d'hommes et de femmes, tandis qu'après l'indépendance, cette dernière communauté n'est plus satellite de l'univers familial, mais est satellite du tromba. L'on a vu que la cohérence interne de la communauté villageoise n'était pas détruite dans la mesure où la nouvelle communauté de dépassement des fehitra se base sur des médiateurs tout aussi imaginaires que la communauté réalisée devant les divinités forestières. Il faut tenter maintenant de comprendre diachroniquement par quel processus intérieur l'univers villageois a intégré le fait de l'indépendance, intégration dont on n'a montré que synchroniquement la cohérence.

CONCLUSION

I - Médiateurs véritables et médiateurs précaires.

La genèse du processus de dépassement des diverses communautés explique la perpétuation du groupe de descendants au delà de la révolution tromba. En effet, cette genèse doit être recherchée dans une contradiction à deux composantes qui se situe dans la communauté même des descendants. Tout d'abord les fehitra, enfermés dans leur communication avec leur ou leur médiateurs ultimes, se replient sur eux-mêmes, et sont étrangers les uns aux autres : il leur faut s'ouvrir sur l'extérieur sans se détruire. Or, comme on l'a vu, la rupture entre sujets et objets de la médiation est constitutive du groupe des descendants. Ce n'est donc que par la relativisation de ses deux termes que la rupture peut devenir cadre de communication.

Ces deux aspects de la contradiction sont indissolublement liés ; à la nécessité de sortir de la sphère de la communauté pour étendre quantitativement le champ de la communication, correspond la nécessité de la communauté entre objets et sujets de la médiation ; la communication avec les autres se situera dans la communauté qui se crée entre les deux termes composant la sphère. Nous avons dégagé une des règles fondamentales du fonctionnement de ce mode de communication : la communauté de dépassement dans laquelle se joue le rapport avec l'extérieur est conservatrice de la dualité des sujets et des objets de la médiation, bien plus c'est en elle que la rupture entre ces deux termes trouve sa base.

On peut diviser ce mode de communication en deux éléments : l'univers villageois pris dans son rapport avec l'extérieur, l'univers villageois en lui-même. Les communautés de descendants se séparent d'une superstructure composée des différentes communautés de dépassement et lieu des conflits violents ouverts par l'indépendance. D'une part, vis à vis de l'extérieur, le village est un univers servile, réellement vécu comme tel, et dont les fonctionnaires sont les médiateurs réels.

D'autre part, dans l'univers interne, ces mêmes agents du pouvoir deviennent des médiateurs imaginaires, déterminant une communauté elle aussi imaginaire. Cette superstructure, qu'elle soit celle où se dépasse l'univers servile, qu'elle soit celle où se dépassent les lignages, est construite sur des médiateurs personnalisés, mais tous imaginaires : les divinités forestières, Zanahary, les tromba et Andriamanitra, les maîtres étrangers et leur dieu. Il n'en est pas de même du lignage, construit sur des médiateurs dont certains sont vivants, les anciens, et dont tous sont précaires, car leur condition d'ascendant s'abolit aussitôt dans celle de descendant : l'ensemble du lignage est béant sur le médiateur toujours absent.

C'est donc dans le rapport parents-enfants que doit être recherchée la genèse de la communication par médiateur **personnalisé**, et du même coup, c'est dans la communauté des descendants ouverte par la recherche continue de médiateurs que toute communication puise son fondement. Ainsi, le tromba introduit une révolution dans la communication par médiateurs personnalisés, mais conserve la communauté des descendants, genèse de cette communication.

II - Synthèse dynamique.

La révolte s'est créée dans la mise en question du pouvoir européen par les bourgeois citadins. C'était détruire la structure d'autorité et éliminer du même coup les cadres internes de communication induits de cette condition de subordonnés aux européens. Ainsi s'explique la liquidation des agents européens, comme celle des biens européens et également la contestation des phénomènes liés au pouvoir étranger, tels que la fatidra, fraternité de sang liant entre eux des gens appartenant à des ethnies différentes.

Le groupe armé des jeunes rebelles se choisit un dirigeant étranger, un sihanaka, contestant ainsi non seulement le pouvoir des européens, mais le pouvoir des anciens qui leur apparaissait lié au premier. Or le tromba a la plupart de ses adeptes dans cette même

classe d'âge qui a participé et survécu à l'indépendance. Ce n'est pas un hasard : l'entreprise du tromba est elle aussi, remplacement d'un pouvoir étranger par un pouvoir malgache.

La période de répression très dure, a vu, avec la coupure des généalogies, le repliement des lignages tronqués dans les frontières de la communauté villageoise. L'activité cérémonielle liée aux dépassements réalisés dans la reconnaissance des divinités forestières a perdu de son ampleur pour s'enfermer dans les limites du lignage, tandis que la communauté de subordonnés aux européens, auparavant étrangère aux cérémonies, devient un élément défini de son déroulement.

L'indépendance perpétue le système en remplaçant les agents européens par les agents malgaches. Elle n'est en tout cas vécue que de cette manière par les villageois, et c'est là que se noue la crise. Le fonctionnaire malgache ne tire plus son autorité de sa subordination aux étrangers : le pouvoir actuel n'a d'autre légitimation que la violence qu'il exerce. Il apparaît donc aberrant, car il n'est plus médiatisé par les étrangers.

Le monde des tromba est la recreation du monde perdu des médiateurs, matrice de tout pouvoir. La communauté de base de la période coloniale, celle des asservis aux maîtres partagés, est recrée dans l'imaginaire, où se retrouvent villageois et fonctionnaires. Mais désormais, les maîtres sont création des villageois et les villageois contrôlent les relations qu'ils établissent avec eux.

L'émergence de ce monde manifeste la disparition de la passivité villageoise à l'égard du pouvoir extérieur. Il n'est pas impensable que quelque héros précolonial supplante les autres tromba et permette l'émergence d'une organisation relativement centralisée : alors le conflit violent avec le pouvoir administratif sera inévitable.
