

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE  
ET TECHNIQUE OUTRE-MER

Centre de  
Tananarive

Section  
Sociologie

PLAINE DE TANANARIVE

---

ÉTUDE  
DU VILLAGE DE NAMEHANA

---

**Tananarive**  
**Décembre 1967**  
**Étude n° 9**  
**Marché SCET/ORSTOM**

O . R . S . T . O . M .  
Centre de Tananarive

-----

Section Sociologie

-----

RAPPORT D'ENQUETE

sur

LA PLAINE DE TANANARIVE

-----

R. CABANES

## INTRODUCTION

### I - PRESENTATION

Le hameau de Namehana, canton de Sabotsy-Namehana, se trouve à 12 km de Tananarive, par route goudronnée. Il est relié à la capitale plusieurs fois par jour, toutes les demi-heures à peu près par une dizaine de taxis-brousse qui desservent en même temps la région qui se trouve à l'Ouest, plus près des rizières (hameaux de Fenoarivo et d'Ambohibary). Voir carte. Namehana était un chef-lieu de canton à l'époque coloniale; il a été transféré il y a une vingtaine d'années à Sabotsy (2 km), au bord de la route nationale qui dessert Ambohimanga. Ce dernier village s'est développé commercialement à partir de cette même époque, et le marché du samedi draine toute la région ainsi que quelques commerçants de Tananarive. Aux alentours immédiats du village, se trouvent deux petites épiceries qui vendent les quelques produits qui peuvent être nécessaires quotidiennement (riz, sel, sucre, poissons séchés, cigarettes, tabac à chiquer, pommes de terre, tomates, savons) et quelques autres articles de "fantaisie" (gâteaux secs, pain, fruits, boissons gazeuses, chocolat, sardines).

Sur la route reliant Sabotsy aux rizières de l'Ouest, se trouvent, dans l'ordre Ambohinaorina, Namehana, Manarintsoa, Fenoarivo et Ambohibary, tous hameaux plus petits que Namehana, mis à part Ambohibary et qui ont entre eux quelques relations

de métayage ou quelques relations matrimoniales. Mais comme on le verra, l'essentiel des relations de métayage met en cause les propriétaires partis à la ville et les mariages ont lieu, à 75% dans une région plus étendue. Le village se trouve donc essentiellement orienté vers Tananarive où résident les propriétaires; il n'a pas paru utile d'étudier dans ce cas-là les relations avec le bourg commerçant de Sabotsy; de même les mariages se faisant dans une large région, il n'a pas paru utile d'étudier les hameaux voisins. Ce hameau est représentatif de beaucoup de village de la plaine abandonnés par les maîtres et laissés aux serviteurs. L'étude des relations entre canton (où résident les propriétaires, les maîtres des paroisses, les responsables locaux de l'administration) et villages s'effectue en un autre point de la plaine : Ankadivoribe. Ici, du fait des difficultés de communication, la ville est moins présente et les relations des villageois avec les notables locaux, plus nettement définies.

A Namehana également se trouve une église catholique construite il y a 50 ans, qui, isolée au milieu de plusieurs temples protestants construits dans les hameaux voisins, dessert à peu près la région figurée sur la carte. Le village était le centre du district catholique jusqu'en 1964; depuis, il a été transféré à Talata Volonondry à quelques 15 km au Nord-Est. Le curé n'est de passage que quelques jours par mois alors qu'auparavant il était en résidence quasi-permanente. La grande majorité des villageois est catholique. Depuis l'Indépendance, on observe, comme

partout ailleurs, et surtout de la part des générations les plus jeunes, une certaine désertion des paroisses. Au sein du village, personne n'a une stratégie quelconque visant à assurer son autorité par le moyen de la paroisse. Elle est, de longue date, dirigée par quelques riches commerçants mainity (anciens esclaves) de la région.

Au sommet de la colline se trouve le tombeau d'Andriambolanambo qui aurait été le beau-frère (ou le beau-père) d'Andriamasinavalona; ce tombeau est actuellement l'objet d'un culte. En consultant l'Histoire des Rois, on s'aperçoit que les descendants de ce seigneur ont disparu complètement de la région. Elle fut assignée plus tard aux Tsimiamboholahy qui font partie des Avaradrano (nom de l'une des 6 divisions de l'Imerina) qui vinrent là, contraints et forcés, pour défricher et coloniser des terres réputées alors difficiles. D'où le nom du village : Namehana (où l'on a été forcé). A l'heure actuelle, il ne reste, résidant au village, qu'un groupe descendant de ces originaires. Les autres villageois sont des descendants d'esclaves immigrés ou locaux.

Le hameau (285 personnes) se divise géographiquement en 4 quartiers qui recourent grossièrement des lignages différents. Au sommet de la colline, Ambohidrazana investi en 1937 par la famille du gardien de tombeau, arrivé à cette époque, et qui s'est allié avec les principaux lignages. Au Sud Ambany Atsimo, lieu du lignage catholique dont le fondateur est encore vivant.

A l'Ouest, le quartier d'Ambohitrakely où réside le seul lignage hova (hommes libres) qui s'est allié à des mainty (esclaves). Au Nord enfin, Ambaniavaratra qui se divise en deux : au-dessus de la route des ménages isolés pour la plupart; au-dessous de la route, le lignage des Tsiarondahy (anciens esclaves royaux) qui déclare être le seul originaire du village.

Deux faits frappent à la première visite : d'abord les maisons petites, à toit de chaume, parfois un peu délabrées, qui entourent d'endroit en endroit une maison plus grande, fraîchement peinte qui est la résidence secondaire d'un hova originaire du village et parti à la ville. Parfois un gardien-métayer est installé, parfois la maison reste vide la quasi-totalité de l'année. Ensuite, les terrains pris entre les espaces d'habitations sont tous cultivés en terrasses malgré une forte pente. Aux alentours immédiats du sommet, l'on a donc des étages de champs et d'habitations reliés entre eux par des sentiers profonds dont les bords sont recouverts de végétation. Cette ceinture, desservie également par des chemins partant de la base de la colline, n'oblige pas à passer par le sommet pour sortir du village. Une sorte de vaste place publique entoure le tombeau; elle est seulement le lieu de réunion des habitations voisines, ou le lieu des discours des représentants de l'administration. Les autres quartiers ont chacun leur devant-de-porte fréquenté.

METHODE DE TRAVAIL.

Les matériaux recueillis sont de trois sortes :

- 1 - une enquête démographique portant sur la totalité du hameau complétée par un recueil des généalogies, une enquête foncière cartographiée portant avec l'enquête sur la main-d'oeuvre extra-familiale sur le 1/3 des ménages, et une enquête sur les superficies cultivées en riz et leur production réalisée dans tous les ménages.
- 2 - une série de réunions ayant pour thème le travail exigé périodiquement par l'administration pour le village tout entier fournit le matériau d'une analyse de la conscience actuelle des gens dans leurs rapports avec l'Etat et, par dérivation, entre eux. Des entretiens libres avec les villageois donnent les opinions ayant trait à des catégories ou des groupes sociaux, à des représentations sociales et politiques débordant le cadre du village.
- 3 - L'observation d'événements familiaux (mariage, retournement des morts) ou "communaux" (foire, travail collectif, inauguration des bâtiments administratifs). Dans l'événement lui-même, on peut distinguer son expression officielle (ou structurelle) - qui étale sur un mode rituel des rapports permanents - de son expression non prévue qui fournit la représentation que la société se fait d'elle-même sur un mode peu conscient.

Une remarque sur la technique d'enquête :  
l'observation objective des événements est possible  
quelle que soit la position de l'enquêteur au vil-

lage. Il suffit de connaître assez précisément les personnes. Par contre, nous sommes à peu près certain qu'un certain nombre d'informations concernant en particulier le domaine des représentations socio-politiques débordant le groupe villageois auraient été beaucoup plus difficilement recueillies, si l'on avait fait passer le recueil des renseignements objectifs avant les entretiens libres ou avant les réunions qui correspondaient à une attente du village. Il y a là deux séries de faits : les uns entre<sup>nt</sup> dans le cadre prédéterminé du questionnaire de l'enquêteur et le situent d'emblée dans une relation<sup>pré</sup> établie avec les villageois qu'il est par la suite difficile de dépasser; les autres se bâtissent autour d'un cadre fourni par les villageois et les rapports villageois-enquêteurs sont donc moins déterminés que dans le premier cas.

Ce problème d'observation en pose un d'interprétation. Quelle place accorder aux renseignements objectifs (démographiques et économiques) ? Il n'est pas possible, au niveau du village, de construire autour d'eux un plan de rédaction. Chaque ligne d'information ayant trait à un rapport "économique" doit être replacée dans le contexte précis du village, si l'on veut en donner une interprétation juste. Ce qu'il a paru nécessaire de rechercher, au niveau du village, c'est moins des rapports entre agents économiques tels que paysans et commerçants, propriétaires et métayers, mais le niveau de l'unité (familiale, sociale ou autre) qui recouvre un même type de relations.

Au sein d'une même unité, quel est le rapport entre relations économiques et relations familiales ?

A un niveau plus large, celui d'un canton ou de la plaine de Tananarive, les renseignements économiques peuvent-ils parler d'eux-mêmes ? Ils créent des catégories d'agents dont les relations entre eux sont pertinentes économiquement par le chiffre qui les signale. Par exemple, 20% du revenu rizicole des ruraux va aux propriétaires fonciers absentéistes. Mais que signifie le chiffre dans la relation réelle entre propriétaires et exploitants ? Exploitation ou entraide ? Quel avenir permet-il de prévoir ? La relation elle-même ne doit pas masquer son fondement qui permet seul de la comprendre.

## CHAPITRE I

### LA FAMILLE : GENEALOGIES ET CEREMONIES

#### A.- COMMENTAIRE DES GENEALOGIES.

Les généalogies ont été recueillies en partant de la génération actuelle vers les générations supérieures. On s'aperçoit que les gens retiennent seulement ceux de leurs parents qui leur permettent de se situer par rapport aux autres personnes du village. On oublie vite les descendants des branches collatérales lorsqu'ils sont partis ailleurs, sauf exception pour la généalogie 1. Mais là il s'agit de personnes parties à la ville et ayant réussi. Il est vraisemblable que beaucoup de personnes sont "oubliées", une fois parties du village. Est-ce parce qu'elles partagent un destin identique à celui des villageois et qu'on ne peut donc en attendre un soutien ? Pour les lignages de caste mainty, il y a plusieurs cas de frères de personnes résidant au village qui sont parties sur les côtes à l'abolition de l'esclavage. Certains ne se sont pas revus depuis. Certaines généalogies (n°54 en particulier, pratiquement pas présents au village, célibataires) n'ont pu être recueillies. On remarque d'autre part dans cette généalogie (n°1), que les enfants de 3 ménages intercastes, contractés avec des épouses ou époux temporaires sont tous restés au village (22,24,33) alors que la plupart de leurs parents dans le groupe familial (1) sont partis à la ville et ont réussi. Ces 3 personnages qui

---

(1) On appelle groupe familial (fianakaviana) le groupe de filiation indifférenciée dont la profondeur généalogique est déterminée par le souvenir des gens.

ont actuellement entre 40 et 60 ans se rattachent à la famille de leur père, qu'il soit mainty (esclave) ou hova (homme libre. D'autre part, sur 9 cas de remariage, les enfants sont partis avec la mère dans 7 cas, avec le père une seule fois. Ils ont été répartis entre le père et la mère dans le dernier cas. A l'adolescence, les enfants resteront avec leur mère ou rejoindront leur père selon, semble-t-il, les possibilités matérielles de chacun.

En général on peut observer parmi les membres du groupe familial (fianakaviana), restés au village, une situation commune avec les membres de la généalogie n°2. Ils ont avec leurs propres parents riches et citadins, des relations comparables à celles des mainty - mais non semblables - pour le métayage des rizières. Ils sont d'abord des villageois : lors d'un famadihana (exhumation des morts) organisé par leur propre famille de la ville, ils ont été traités comme tous les villageois présents (petits gâteaux autour du tombeau alors que la famille avait mangé un vrai repas dans une maison). Mais ils n'ont aucune relation d'alliance avec les mainty. Beaucoup d'ailleurs sont célibataires. Un de leurs ancêtres permet, dit-on, d'expliquer ce fait : homme de grand orgueil, il avait ordonné à ses descendants des mariages de haute lignée (!). La condition économique précaire de ses descendants actuels ne leur permettrait pas de se comporter de la sorte. Un arbre, près d'un tombeau, que tous les gendres et brus, mésalliés ou non, ne peuvent regarder sans être malades, est le témoin de sa parole.

On remarque d'autre part, dans la Généalogie 2, qui est celle des descendants d'esclaves, que deux hommes seulement

sont originaires du village, que l'on peut classer dans un même groupe familial de départ (A). Le groupe familial B provient de la migration d'une famille entière vers 1935. On remarque que sur les 5 frères et soeurs, les 4 soeurs se sont mariées avec des personnes du village et dans tous les groupes familiaux du village (Généalogie 1 : le groupe familial hova) groupes A (1 mariage) et C (2 mariages) de la Généalogie 2. Pas d'alliance avec la Généalogie 3 qui évite systématiquement toute alliance inter-caste. Quant au groupe C, on ne se rappelle qu'une origine confuse par le moyen d'une femme désignée du nom générique de Ramera. Rappelons que pour les groupes familiaux mainty, il est difficile de se rappeler (ou l'on ne veut pas dire) les ascendants qui vivaient à l'époque pré-coloniale du fait des rapports provisoires que les esclaves devaient avoir avec leurs maîtres; on se souvient naturellement des femmes plus que des hommes. Rappelons enfin que pour les mainty, le droit aux ancêtres ne date que de 70 ans.

La Généalogie 3. Aucun rapport d'alliance avec les autres groupes familiaux du village. Les rapports matrimoniaux sont orientés vers des hameaux voisins, et surtout vers l'extérieur comme pour le reste du village. Notons que pour toutes les personnes venues de l'extérieur, les généalogies sont rapidement oubliées. Elles ne remontent jamais plus loin que la génération des grands-pères; les grands-oncles ne sont pas mentionnés. Nous n'avons pas mentionné ici l'ascendance directe des personnes venues de l'extérieur pour éviter d'inutiles complications. L'on a d'ailleurs recensé les lieux d'origine des gens venus hors du village pour se marier, en comptant d'une part les mariages de personnes déjà décédées, et d'autre par les ma-

riages des personnes actuellement en vie.

Nous trouvons dans le premier cas, deux mariages où les deux conjoints étaient originaires du village, 4 mariages où la femme venait d'ailleurs, et 16 mariages où l'homme venait de l'extérieur dont 7 dans un rayon de 3 à 4 km. Aucun mariage où les deux conjoints viennent d'ailleurs. Il s'agit pour la plupart de mariages entre mainity et cette uxori-localité paraît à première vue inexplicable. Il semble qu'à partir de l'abolition de l'esclavage il y ait eu un mouvement assez général de migrations des esclaves qui voulaient simplement quitter des yeux leur ancien maître et sont donc allés aux alentours immédiats, ou qui ont carrément changé de lieu de résidence, ce qui semble constituer, d'après les chiffres restreints recueillis, plus de la moitié des cas.

Actuellement, sur 47 mariages dont nous connaissons l'origine des deux conjoints, il y a eu 3 mariages entre personnes du village, 6 mariages où les 2 conjoints sont venus d'ailleurs, 8 mariages où l'homme est venu d'ailleurs (dont 2 aux environs immédiats du village), et 30 mariages où la femme est venue d'ailleurs (dont 8 des environs immédiats du village). La viri-localité s'affirme, contrairement à la période précédente. D'autre part, sur 47 mariages, 13 ont lieu aux environs immédiats du village dans un rayon de 2 à 3 km (1), soit à peu près un mariage sur 4, ce qui est une faible proportion. La stabilité

---

(1) Sans que l'on observe le même phénomène à la génération des gens décédés où c'étaient des hommes qui venaient des environs immédiats et de familles différentes de celles d'où viennent les femmes actuellement.

familiale date des années 1930; cependant on n'observe que pour une seule famille (les enfants des soeurs 16 et 45) une constante dans l'échange matrimonial avec une famille d'un hameau voisin qui présente la même situation que la famille de 16 : une alliance entre hovas et mainty.

Le lieu des mariages ne permet donc pas de saisir une constante dans les échanges matrimoniaux. Par contre, les mariages entre castes différentes sont exceptionnels.

Parmi les ménages totalement étrangers, un est arrivé en 1910, comme gardien d'une maison de propriétaire, un autre en 1931 (même cas), un autre en 1935, comme guérisseur et gardien de tombeau. Les 3 autres ménages sont arrivés depuis 1960 et ont loué ou acheté la maison, quelquefois des terres. L'un d'eux vient de repartir.

D'autres ménages enfin font partie de fragments de lignages isolés que l'on n'a pas représenté graphiquement. 3 fragments de lignages représentent 6 ménages. Le reste de leur famille peut se trouver dans les environs immédiats ou à Tananarive. Ce sont en général des ménages ne vivant pas pour l'essentiel du travail de la terre et qui restaurent une maison ancestrale (héritage indifféremment de l'homme ou de la femme) abandonnée, pour éviter un loyer trop cher en ville.

On peut donc, dès le départ, considérer trois unités constituées par des groupes familiaux différents : le groupe familial du Nord se fonde, on le verra, sur une conscience de caste qui le sépare systématiquement des autres groupes familiaux; les groupes familiaux mainty forment une unité qui

se définit négativement par rapport au groupe du Nord, par une conscience de caste, et positivement entre eux par des relations d'alliance et leur rapport à un patron du sous-métayage qui fait partie de leur groupe; quant au groupe familial hova, qui présente la particularité d'avoir intégré des mainty par l'alliance, il semble qu'il se scinde en deux parties, d'un côté les citadins en général propriétaires, de l'autre, ceux qui résident au village. Cette distance s'observe dans les cérémonies; elle redevient unité dans le cadre des relations entre propriétaires et métayers.

Le tombeau se transmet en principe en filiation masculine; il représente, de manière symbolique, l'unité des vivants qui lui sont destinés. Nous en trouvons un seul pour tout le groupe du Nord; chacun des trois groupes familiaux mainty a le sien, celui du groupe étranger étant dans son lieu d'origine. A l'intérieur du groupe familial hova, chaque branche familiale formée du grand-père et de ses descendants en ligne masculine, parfois même du père et de ses enfants seulement, a un tombeau. Ces tombeaux sont assez récents; mis à part les vieux tombeaux ancestraux dont le plus ancien du village date de 1890, la plus grande partie d'entre eux ont été construits vers les années 50, époque à laquelle sont revenus des côtes la plus grande partie des hovas qui y étaient partis à l'abolition de l'esclavage. Pour presque tous, le retour faisait suite à la rébellion de 1947. Ouvrir un tombeau, c'est s'inscrire en fondateur de lignée; théoriquement, chacun en a le droit s'il a des descendants et pourvu qu'il s'inscrive en tant que fils d'un tel, dont il fera séjourner un certain temps le corps dans son

propre tombeau. En fait, ce sont surtout les personnes renommées (par leur richesse, leur position dans l'administration) qui se posent en fondateur; les autres membres de la famille peuvent utiliser le tombeau de la génération supérieure ou le nouveau tombeau. Dans le cas des tombeaux hovas du village, il semble que chaque famille, retour de la côte, ait voulu confirmer un statut de réussite et d'indépendance, chose fort difficile pour les pointy du village. Ces derniers commencent actuellement à construire leur propre tombeau. Mais c'est plutôt le fait des commerçants du bourg que des paysans du village.

Le tombeau, et les personnes qui en dépendent pratiquement, représente donc une unité réelle plus étroite que celles que l'on peut observer dans certains domaines de la vie quotidienne. Cependant, toute cérémonie au tombeau rassemble les personnes qui ont un lien familial avec les ancêtres qui reposent déjà à l'intérieur (retournement des morts) ou avec la personne que l'on ensevelit (enterrement). Elle met en cause la parenté toute entière et non pas seulement la parenté étroite des gens ensevelis ou à ensevelir dans le tombeau. Dans la cérémonie, l'unité réelle - étroite - figurée par le tombeau lui-même devient l'unité symbolique - large - de tous les parents connus qui peuvent avoir eux-mêmes leurs propres tombeaux.

L'on va essayer de voir quelle notion de la famille (fianakaviana) se dégage à travers ces cérémonies. Ce sera ensuite l'analyse des rapports quotidiens (économiques, politiques, de caste) qui s'inscrivent en elle ou en dehors d'elle.

B.- CEREMONIES FAMILIALES.

Au nombre des cérémonies familiales que nous avons pu observer, il y a 4 famadihana (retournement des morts) et un mariage. L'on a pu se faire raconter un enterrement auquel nous n'étions pas présent. Nous commencerons par parler de l'enterrement qui est en principe la cérémonie la plus large où toutes les catégories des vivants peuvent être intégrées.

Il s'agit de l'enterrement d'un grand propriétaire hova du village, réputé très dur avec ses métayers, mort au canton voisin à 2 km. Il avait passé la plus grande partie de sa vie à la ville. Il n'y a pas eu de veillée mortuaire assurée par le groupe de jeunes; il était pourtant assez normal que les membres du groupe dont aucun n'était parent avec le défunt, mais qui avaient en commun un même lieu d'origine, viennent assurer la famille de leur solidarité. Quelques visites de condoléances à la maison du défunt. A la cérémonie religieuse, personne du village; pour la mise au tombeau proprement dite, la plupart des villageois étaient présents, mais ayant refusé d'ouvrir gratuitement la tombe, la famille du défunt a payé des salariés d'un village voisin. La description est trop succincte pour que l'on puisse fournir une explication de ces petits événements. On peut quand même penser que le comportement du groupe des jeunes comme la mauvaise volonté des villageois lors de la mise en tombeau ont l'allure d'une sanction. Ils expriment une séparation que l'enterrement lui-même, le passage d'un vivant parmi les ancêtres, ne peut effacer.

Parmi les retournements de morts (famadihana) qui se sont déroulés au village cette année, trois se sont déroulés

le même jour, qui était aussi le dernier jour légal où l'on pouvait organiser le famadihana; l'autre s'est déroulé 15 jours plus tôt, il est le fait de l'étranger arrivé au village en 1966. C'est en quelque sorte sa première cérémonie familiale, celle qui prouvera, devant le tombeau ouvert, qu'il est du village.

On entoure de linceuls le grand-père et la grand-mère de sa femme. C'est la mère de l'organisatrice qui a décidé sa fille et son gendre à accomplir leur devoir. Elle n'habite pas avec eux mais à 35 km, à l'autre extrémité de la plaine. Ces ancêtres n'avaient jamais été retournés, car leurs fils (esclaves domestiques comme eux) avaient suivi leur maître et quitté le village peu après leur mort. La cérémonie (1) avait lieu un mardi, jour généralement fady (interdit), mais également favorable puisque sorciers ou autres individus animés de mauvaises intentions ne peuvent agir.

La première journée. Vers 11 h 30, la famille se rend au tombeau accompagnée de quelques musiciens, amis de la famille et salariés par elle, remplaçant des professionnels qui n'ont pu venir. La famille présente est composée de l'organisateur(1) et de l'organisatrice (2) du famadihana dans la concession desquels reposeront les cadavres du mardi au mercredi; d'un frère et d'une soeur de 1 venus sans leurs conjoints (5 et 6), d'un frère de 2 et sa famille qui vit sur la même concession (3). Les représentants de la génération supérieure sont le père et la mère de 2 (7 et 8), (la mère (8) dont on retourne

---

(1) Pour suivre plus facilement le rôle des personnages dans la cérémonie, se rapporter au tableau.

les parents directs (père et belle-mère) ouvre le cortège en tenant le drapeau, le père de 1 (9) et deux oncles de 2 (10 et 11). Il y a ensuite les enfants de 1 et 2 et du frère de 2 et quelques autres jeunes de la famille, venus avec les parents de l'extérieur. On se rend au tombeau en musique et sans chanter, en ordre assez dispersé, mais les anciens d'abord. Au tombeau, ce sont 2 "boys" travaillant en permanence pour l'organisateur qui creusent la terre, les 2 oncles de 2 qui descendent pour choisir les cadavres et qui les passent aux deux domestiques. Dehors les femmes les enveloppent de lambas. Un lamba côtier d'abord (en coton) puis un lamba des plateaux (en soie grège); ce sont les femmes et les filles des trois générations présentes qui, assies par terre, prennent à 4 ou 5 un cadavre sur leurs genoux, pendant que les hommes déchirent un lamba en petites cordelettes pour attacher les autres. Le tout sous la direction de 7 et des deux oncles. Sans s'attarder, on amène rapidement les cadavres dans la concession; des jeunes (garçons et filles) le portent en chantant, en début de cortège, toujours ouvert par le drapeau de la mère. Arrivé dans la concession, on adosse les deux cadavres au mur Sud-Ouest de la maison, sous une sorte de petit abri (natte tendue sur deux rangées de piquets habillés de maïs) large de 1,50m et profond de 3m. Mais juste au dessus des cadavres, contre le mur, on a relevé la natte qui laisse les cadavres à ciel ouvert. L'abri a été construit, pendant la matinée, sous la direction de 3, de même que la "tribune" qui servira de lieu de danse pour la nuit et de lieu de repas pour le lendemain. Les trois musiciens s'installent sur un banc adossé à une camionnette taxi-brousse au Nord de l'abri, et commencent

à jouer. Les jeunes entraînés par 3 se mettent à danser devant l'abri. Il en sera ainsi presque sans interruption jusqu'à 8h du soir. Pendant ce temps, dans la partie de la maison qui est occupée par le ménage 1 et 2, ont lieu les visites de courtoisie, avec présentation du tso-drano, petite somme d'argent représentant le soutien que les voisins apportent à la famille en ce moment de réjouissances. Deux personnes du village seulement sont venues : le chef de village (non accompagné de sa femme) et le "grand" 'intermédiaire des métayers et des propriétaires) accompagné de sa femme. Les présentations sont très courtes; l'organisateur offre à boire, du rhum ou de la bière, et remercie, disant que pour lui, ce n'est pas l'argent qui fait la parenté, mais l'amitié, et entre n'importe quelles personnes, de quelque couleur qu'elles soient. Les visiteurs approuvent et repartent. L'entrevue ne dure pas plus de 10 minutes. Par contre des camarades de travail de l'organisateur (chauffeurs de taxi-brousse) arrivent tout au long de la soirée, s'installent un moment, mangent quelquefois, discutent de leur travail : la pratique du métier, la dureté des patrons, rappellent des histoires personnelles ou communes, et finalement donnent leur cotisation sans présentation officielle, suivie de simples remerciements de l'organisateur.

Pour le repas, on sort de la très belle vaisselle en verre à feu, des couverts en inoxydable et de grands plats de verre. On met une nappe sur la table et on distribue des serviettes aux convives. De temps à autre, l'organisateur appelle un de ses parents pour manger ou pour boire. 1 s'occupe du couvert, 8 de la nourriture, et 2 de la boisson. Le repas

est destiné aux invités non-parents. Certains parents, qui viennent provisoirement, se trouvent gênés d'un tel luxe. Pendant ce temps, dans la partie de la maison réservée au ménage 3-4 a lieu le repas ordinaire des membres de la famille. 8 se dépense entre les deux, demande toujours s'il manque quelque chose; on l'appelle chaque fois qu'un nouveau visiteur arrive pour recevoir le tso-drano; le visiteur s'adresse à elle, c'est son gendre (1) qui remercie; elle remercie plus rapidement après lui.

Vers 21h, tout le monde se dirige vers l'abri des ancêtres, où les jeunes n'ont pas cessé de chanter et de danser. Les membres de la troupe de l'organisateur (1) se sont mis en uniforme de représentation (malabar court avec broderies brillantes, chapeau côtier pour les hommes, robes, foulard sur la tête et lamba de couleur vive en tissu synthétique léger pour les femmes) : ils entonnent une première chanson devant les ancêtres, puis se dirigent en chœur sur un pas de danse vers la tribune d'invitation. A ce moment l'équipe de jeunes du village qui est arrivée depuis un moment mais qui reste en dehors de la concession, lance un défi en chantant : Laissez-nous entrer si vous voulez, vous serez bientôt dans notre poche. L'autre équipe répond : Rentrez si vous osez, nous n'avons peur de personne. Mais l'organisateur arrive pour chasser la première équipe : "nous préférons donner notre riz et notre café aux cochons plutôt qu'à vous". Ce refus de l'organisateur est important : n'ayant invité personne du village, simplement un voisin, c'était le seul contact spontané qui s'offrait à lui; il le refuse délibérément.

A l'intérieur de la tribune qui est adossée au mur Sud de la maison, le chant commence à l'initiative de la troupe, repris en chœur et dansé par les assistants. Beaucoup plus de place au chant au début, les assistants reprennent timidement quelques refrains à la fin du chant. De plus en plus la danse va mordre sur le chant qui ne sera plus une affaire organisée comme au commencement. Finalement tout le monde danse en même temps; les instruments de musique passent d'une main à l'autre; chacun improvise sa danse qui se fait indifféremment par couple (masculin, féminin, ou mixte), par individu, hommes et femmes séparés. Les mouvements traditionnels et modernes se côtoient; impossible d'en faire le départ. Tous les plus jeunes (de 10 ans et moins) y participent. L'assistance est composée seulement de jeunes (génération 3) plus 3 qui est le boute-en-train de la soirée. Deux personnes du village sont présentes qui n'ont pas été invitées : un vieillard avec ses trois très jeunes petits-enfants reste assis dans un coin à contempler le spectacle, un homme jeune travaillant en ville et venu lui aussi, tout seul, mains dans les poches, en spectateur.

Vers minuit arrivent le patron du famadihana et son épouse; il s'assied et joue un air populaire très connu : "le ciel bleu..." en s'accompagnant à la guitare et en faisant reprendre les refrains aux spectateurs. Il continue sur la chanson "chers ancêtres...". Dès les premières mesures, l'épouse de l'organisateur pousse un long cri aigu, pas très fort, entrecoupé de profonds soupirs; elle agite de manière apparemment désarticulée les bras et la tête. Le tout fait un ensemble assez harmonieux qui paraît exprimer une agréable

absence de contrôle de soi-même. Elle quitte tous ses bijoux, défait le fond de ses tresses, quitte sa robe de chambre et un tablier de cuisine, pour se retrouver en jupe et corsage, sans chaussures. Puis elle part tout à coup, suivie de son mari. Les gens la suivent à l'abri des ancêtres. Elle continue les mêmes mouvements et leur associe un deuxième type de mouvements : rejets de la tête en arrière accompagnés de cris intenses, aigus et brefs qui semblent exprimer, moins une absence de contrôle sur soi-même qu'un contrôle par quelqu'un d'autre. Elle était possédée par les deux ancêtres qui étaient là présents et répétait à plusieurs reprises : "j'ai froid, disent-ils, enveloppez-nous, disent-ils". Parlant pour les ancêtres, elle reprochait à son mari d'avoir sommeillé et tant attendu à venir leur rendre hommage. D'autres paroles aussi, impossibles à entendre dans le vacarme de la musique et des chants. Elle parle sur un ton bas, rapide et aigu à son mari qui essaie de la suivre, tête contre tête. Puis tout s'arrête brusquement et elle regagne sa maison. Chants et danses continuent; tout le monde maintenant tape dans les mains, habitude prise pendant la possession.

Un peu plus tard dans la nuit, sa possession recommence. Une troisième série de mouvements s'ajoute aux deux premières : un long chuintement pendant que le tronc se penche en avant jusqu'à toucher terre. C'est la femme d'Andriamisara, roi sakalava, qui est arrivée. Elle se fait apporter un grand manteau de toile rouge, une sorte de calot militaire rouge à liséré blanc; elle exhorte les assistants à chanter plus fort la chanson des guerriers sakalaves : "Izy ireo". Dans le tumulte,

on n'entend guère ce qu'elle dit. Puis, à la fin, elle tend la main à tout le monde pour dire au revoir. C'est la femme d'Andriamisara, dit son mari.

Une troisième fois, elle sera à nouveau possédée par les deux ancêtres qu'on exhume. Elle fait venir sa fille non mariée qui attend un enfant, et, par la voix de ses ancêtres, l'exhorte à réfléchir, à ne plus recommencer. Cette dernière, fixant les deux cadavres : "Pardonnez-moi". La possession continue. Son mari dira ensuite qu'elle parlait de nous étrangers, en signalant simplement notre présence. Sa mère, cette fois-ci l'a suivie plus que son mari. A la fin de la possession, elle va somnoler sous le tréteau des ancêtres où bon nombre de personnes de la famille vont aussi dans le courant de la nuit.

Durant tout ce temps, les dormeurs se succèdent dans la pièce de 3-4, tandis que dans celle de l'organisateur, les derniers invités s'attardent en buvant; peu de conversation; elle roule un moment sur les coutumes malgaches et l'importance des ancêtres. Durant toute la nuit, les hommes de la génération 2 avec un aide salarié, font cuire le repas de viande du lendemain. 3 fait le lien entre chanteurs et cuisiniers. Il s'efforce à expliquer que le Zanahary (Dieu) qui vient ce soir est identique à celui que possèdent les étrangers; il est à l'origine de toute force extra-naturelle, inexplicable. Et de citer de nombreux exemples de cinéma.

Le chant continue jusqu'au jour, relayé par l'accordéon qui joue les airs favoris d'ancêtres illustres.

Il a débuté par une allure de yaki-soava : l'équipe s'affirme devant un adversaire imaginaire. C'est ensuite les chansons bien connues : le ciel bleu - cher ancêtre, interprétées par l'organisateur qui introduisent à la possession de sa femme.

Pendant les possessions, les chanteurs interprètent beaucoup de thèmes du folklore côtier. Une chanson même est spécialisée dans l'interrogation des ancêtres; une autre semble nécessaire pour provoquer la possession, c'est, dit-on, une chanson de guerriers sakalaves s'auto-encourageant avant la bataille. Le reste de la nuit se partage en chansons d'amour connues, improvisations de yaki-soava, et chansons de folklore.

Le deuxième jour. La matinée est occupée par la visite des personnalités locales qui ont été averties de la cérémonie; le maire, le chef de quartier font une courte visite, mangent un peu de riz, repartent aussitôt. Le chef de quartier profite de sa visite pour faire sa collecte à l'occasion de la semaine pour l'alphabétisation. Il aura du succès car il ne s'agit pas en cette journée de déchoir. Le chef de village qui a passé toute la nuit avec les clés de la porte de la concession à la poche pour prévenir toute dispute avec des gens de l'extérieur, revient aussi pour une visite. Tous trois mangent dans la partie de la maison occupée par le ménage de 1-2, cuisine et couverts de luxe. Parmi les visiteurs du matin, on remarque quelques anciens du village, le gardien du tombeau, le "patron" du sous-métayage, qui viennent avec leur femme, sans avoir été invités, mais par devoir. Ils mangent dans la tribune construite à cet effet où toute la famille mange aussi. Il y a aussi le voisin, venu sans sa femme, mais qui a été invité. La plupart des gens

du village, en particulier les femmes et les enfants se sont groupés sur une colline d'où ils surplombent la concession et regardent; on sent comme un malaise, l'atmosphère n'est pas très gaie et il y a beaucoup d'observateurs qu'on soupçonne d'être critiques. Vers la fin de la matinée, passe l'ancien maître de 8 qui a été averti de la cérémonie : il passe devant la concession sans s'arrêter; on ne le retrouvera qu'au tombeau. Durant toute la matinée également la musique et la danse continuent.

On attend les femmes qui sont en train de se préparer pour aller au tombeau. On n'observe qu'un couple, venu de la ville, très bien habillé. Puis c'est la femme de l'organisateur qui sort de sa maison, extraordinairement maquillée, robe plissée, lunettes de soleil, talons hauts, nombreux bijoux, sac de cuir noir, parapluie à festons. C'est la tenue citadine agressive. Sa belle-soeur (4) qui porte aussi une robe et foulard neufs a la tenue de la circonstance, mais campagnarde. Les hommes n'ont pas changé leurs vêtements de la veille, pull et pantalon.

Le cortège s'ébranle : en tête la fille des ancêtres (8) avec son drapeau. Les deux cadavres sont portés par les fils et filles de 1-2 et de 5. De temps à autre, la femme de l'organisateur se joint à eux, tient un bout de natte. On danse en portant les ancêtres. Derrière eux toute la famille. Derrière encore les quelques personnalités du village, dont l'une, qui n'a pas présenté de tso-drano se joint tardivement et clandestinement au cortège au détour d'un chemin "en tant que représentant du groupe du Nord" dira-t-il. Juste avant d'arriver au tombeau, quelques femmes du village, bien habillées, attendent le passage du cortège pour se joindre à eux. Car l'on a fait un très

long détour pour emprunter la route goudronnée, et l'on s'est attardé assez longuement devant le quartier du Nord, en faisant en quelque sorte deux fois le chemin et en redoublant d'intensité musique et chants.

Devant le tombeau qu'on a abordé par le coin Sud-Ouest, au lieu de l'aborder naturellement par l'Est, qui est la direction de la maison, on danse un moment avec les ancêtres sur l'épaule, puis sans les ancêtres. Finalement, lassés d'attendre le chef de village qui doit faire un discours, on s'assied. Seule reste debout la femme de l'organisateur, parapluie ouvert, un perpétuel sourire de satisfaction aux lèvres. Elle a été la seule à jeter des pièces, et à poignées, aux danseurs. Le chef de village n'arrivant pas, on décide quand même de redescendre les cadavres au tombeau toujours sous la direction de 10 et 11. Puis c'est le grand patron du sous-métayage qui prend la parole et demande la bénédiction des ancêtres après cette journée qui leur a été consacrée. Le discours est rapide, bien fait et sans prétention!

Tout le monde se disperse, chacun rentre chez soi; la famille se retrouve seule chez elle.

Il semble que l'on puisse diviser la cérémonie en deux moments principaux et différents. Le premier moment est celui du déterrement des deux cadavres et de leur transport au village. Ce moment est exclusivement familial : aucun invité n'est encore arrivé (il n'y a que les deux jeunes régulièrement salariés par la famille). On observe dans le déroulement des faits qu'une hiérarchie se joue entre les générations. 8 ouvre le cortège

et porte le drapeau, 10 et 11 descendent au fond du tombeau pour indiquer les cadavres, ils organisent l'enveloppement des corps; les anciens ouvrent la marche pendant le cortège; la génération 3 au contraire exécute les ordres (sortie des cadavres, enveloppement, port du cadavre à la maison); quant à la génération 2, elle transmet les ordres, ou se mêle parfois à la génération 3 pour l'aider. Le même processus se déroulera à peu près de la même façon lors de la remise au tombeau, mais en présence de villageois, de personnalités et de membres de la génération 2 qui ne seront plus dans un rôle familial, mais dans un rôle de prestige. Le sens ne sera plus le même. Maintenant au contraire, les générations rejouent leur plus ou moins grande ancienneté et les rapports qui en découlent : les anciens dirigent, les jeunes exécutent, les adultes contrôlent. On observe également une division sexuelle du travail qui passe à travers les générations : les femmes enveloppent les cadavres et les tiennent sur les genoux pendant que les hommes découpent les cordelettes ou s'affairent autour du tombeau.

Tout le reste de la cérémonie jusqu'à la fin du deuxième jour se déroulera en trois lieux séparés mais occupés par différentes catégories qui ne sont plus des catégories de génération. A côté de l'abri des ancêtres les jeunes de la génération 3 qui chantent et dansent; dans le côté Ouest de la maison, le lieu des membres de la famille des génération 1 et 2; dans le côté Est de la maison, l'organisateur (1), sa femme (2) et la mère de sa femme (8) par intermittences; elle assure le relais entre les côtés Est et Ouest.

Durant l'après-midi du premier jour, dans la maison côté Ouest, les membres de la famille se retrouvent; ils ne sont ensemble que depuis le matin. Le repas qu'ils mangeront sera très ordinaire; ceux de la génération 2 font la cuisine<sup>(1)</sup> pour le lendemain tandis que les plus vieux dorment, ils assistent aux manifestations des jeunes sans y participer. Par contre, côté Est, on trouve l'organisateur et sa femme qui accaparent tous les rôles : eux et eux seuls reçoivent invités et officiels; ils appellent leur mère et belle-mère (8) pour les officiels; leur repas est beaucoup plus soigné que celui des membres ordinaires de la famille; ils sont mieux habillés, ils retirent tout le prestige de la cérémonie, ils commandent très nettement les jeunes pour exécuter de petits travaux. Ils se divisent les rôles : l'homme boit et fait boire, parle; sa femme le commente de temps en temps très brillamment, et déploie tous les objets : bijoux, vaisselle, meubles, décorations. Quelquefois le père de l'organisateur (9) est présent; assis dans un coin, il ne dit mot; il n'a aucun rôle. Lorsque la mère de l'organisatrice est appelée, c'est plus pour illustrer le rôle des enfants qui honorent leurs parents que pour l'honorer elle-même. Cela se passera exactement de la même manière le deuxième jour jusqu'au moment où l'on repartira au tombeau.

De même pendant la nuit, tous deux iront un moment participer au chant des jeunes, en le dirigeant évidemment : l'homme en prenant sa guitare et chantant, la femme en rentrant en possession et en organisant la cérémonie autour d'elle. Cette communication directe avec les ancêtres ne mettait en cause qu'elle et son mari, ou sa mère; le reste des assistants ne servait qu'à

---

(1) Hommes seulement.

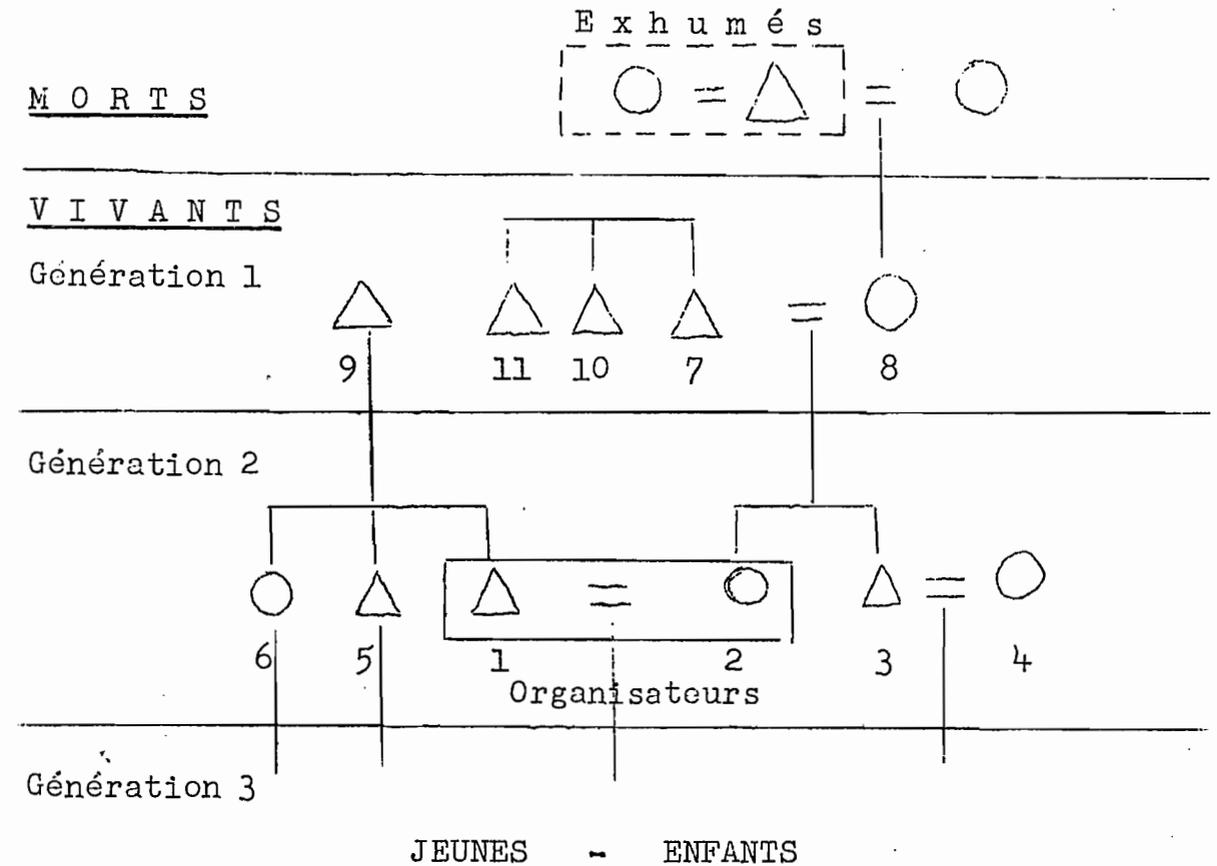
créer l'ambiance; elle avait donc un caractère étroitement familial. D'autre part, les bribes de paroles qui étaient intelligibles, concernaient également un membre très proche de la famille. Et les bruits qui empêchaient d'entendre la parole des ancêtres n'étaient peut-être pas le seul fait du hasard : si la communication est directe et personnelle, il n'est certainement pas souhaitable que les assistants l'entendent.

Lors du retour de l'ancêtre au tombeau, les rôles restent distribués de la même manière, mais la femme de l'organisateur tend à concentrer toute l'attention sur elle. Durant tout le cortège et tout le temps d'attente au tombeau, elle monopolise tous les regards, non pas en tant que descendante directe des ancêtres exhumés, mais en tant que citadine, et d'une citadinité agressive. Sa présence en cette tenue, de même que la présence de quelques villageois venus en délégation ou en spectateurs change totalement le sens qu'aurait pu prendre ce retour au tombeau, s'il s'était déroulé de la même manière que le départ, si on avait considéré que la cérémonie devait, pour prendre son véritable sens, se terminer comme elle avait commencé. Au contraire, on assiste à un regroupement des trois générations, l'organisatrice étant exclue, et se donnant en spectacle, non seulement à sa famille, mais aux villageois.

L'on a donc dans cette cérémonie un court premier moment où l'on observe, rejouées, les positions familiales de trois générations successives, et un très long deuxième moment où les générations, restant grossièrement séparées, c'est la génération 2 et en son sein organisateur et organisatrice qui accumulent sur eux tout le sens de la cérémonie qui devient

une ostensible manifestation de leur piété filiale et uniquement cela. Ce sens va en s'amplifiant jusqu'à la fin de la cérémonie où le déploiement de prestige de la part de l'organisatrice atteint son plafond et où les spectateurs ne sont plus seulement ceux de la famille, mais des villageois.

Le village bien sûr n'a aucun rôle dans la cérémonie, si ce n'est d'illustrer ce sens. Il n'est qu'un témoin non-participant. Ce n'est pas non plus une cérémonie où se rejouerait l'unité familiale traditionnelle. Au contraire, il est frappant de constater que les deux organisateurs n'ont jamais été en contact avec le groupe des générations plus anciennes, à l'Ouest de la maison, qui étaient aussi ceux qui faisaient la cuisine; ils ont seulement contacté le groupe des jeunes qu'ils ont aidé à assurer la partie de la cérémonie la plus spectaculaire. Ainsi la cérémonie qui avait débuté sur l'affirmation de l'organisation familiale traditionnelle, devient peu à peu et de plus en plus un spectacle, la manifestation de l'aisance et de la richesse toute citadine des organisateurs. Cet aspect manifeste ne peut effacer le sens profond de la cérémonie qui reste celui de la confiance témoignée aux ancêtres. Cette confiance se témoigne dans le cadre d'une famille assez restreinte; si elle avait été plus large, qu'y eût-il de changé? La famille large n'est que le témoin de la piété filiale du petit groupe d'organisateur; les relations qui font l'objet d'un ordonnancement cérémoniel durant la première journée, sont brèves, peu soulignées. Ce n'est qu'une coutume et non la reconstitution ritualisée d'une structure familiale que l'on pourrait voir à l'oeuvre dans la vie quotidienne.



L'un des trois autres famadihana (qui se déroulaient le même jour) concernait une famille de descendants d'esclaves, partie à la ville. À l'époque de l'esclavage, ils avaient emprunté au lignage A (celui de l'esclave favori) son propre tombeau. Depuis, leurs ancêtres sont toujours là : n'ayant pas eux-mêmes construit de tombeau, ils ne désirent pas les transférer dans celui de la famille de leur épouse. Ce tombeau d'ailleurs renfermait jusqu'en 1956, les ancêtres des lignages A et C (ceux du lignage B sont toujours dans leur pays d'origine et les défunts actuellement sont rapportés à ce même tombeau). Les citadins, tous descendants d'anciens esclaves, arrivent vers 13h. accompagnés d'une équipe de musiciens; les villageois de leur famille, en attente devant le tombeau, commencent à creuser; chacun prend la bêche à tour de rôle, ils ne sont pas salariés; les citadins en costume, lunettes et mains dans les poches, attendent pendant que les musiciens jouent sans interruption. Sur place, on réenveloppe les cadavres : chacun a une petite bouteille dans laquelle un papier retient son nom. Quelques enfants dansent devant les musiciens. Les corps une fois remis au tombeau, tout le monde se disperse. Les citadins rentrent chez eux, sans être montés jusqu'au village. Ils donnent avant de partir quelques pièces de monnaie aux enfants. La plupart des membres les plus anciens des lignages A et C étaient là; ils ont travaillé pour les citadins qui les regardaient, mais n'ont pas été payés.

Les deux autres famadihana ont été moins inaperçus; tous deux avaient commencé la veille. Il s'agit de familles non représentées dans les généalogies, donc un peu isolées. L'une

d'elles est une famille mainty venue s'installer à la libération de l'esclavage et qui a construit son tombeau sur place. D'autres branches de la famille, présentes, se trouvent dans les environs du village. Aucun villageois non-parent n'est présent, excepté le chef de village. La veille avait eu lieu la compétition de vaki-soava entre une équipe venue avec une partie de la famille de l'extérieur, et l'équipe du lieu. Mais le lendemain, il n'y avait que le chef de village de présent. Et surtout, des invitations particulières et un accueil particulier avaient été réservés aux autorités locales. Alors que tout le monde mangeait le repas traditionnel de riz et de viande, les autorités locales ont été reçues dans la maison de l'organisateur où on leur a servi bière, rhum et petits gâteaux. La réception a duré assez longtemps car chacun des fonctionnaires locaux (ils étaient une dizaine) et quelques membres de la famille à l'allure très citadine, racontaient une petite histoire conique à la suite de laquelle on applaudissait bruyamment et on offrait une tournée. Cette réception a duré bien au-delà de la fin des repas et monopolisait finalement toute la famille autour de la maison, qui écoutait à travers porte et fenêtres les réjouissances de l'intérieur.

Le troisième famadihana était fait par un hova isolé généalogiquement dans le village. La veillée s'était passée sans trop d'ambiance au son d'un tourne-disques; la famille du village et une autre famille (père de l'organisateur) étaient seules présentes. Le lendemain, beaucoup de parents arrivent de multiples endroits parfois éloignés; nombreuse assistance (120 personnes). Ici aussi, personne du village, si ce n'est

des jeunes invités par leurs amis, qui restent un moment. Tout le monde mange le repas au même endroit, dans la maison, mais on fait des tables différentes de citadins et de paysans. Lors du retour au tombeau qui est juste derrière la maison, on n'attend pas la venue des autorités qui théoriquement doivent faire un discours. En attendant l'heure où le soleil en se couchant partagera le tombeau en ombre et lumière, tout le monde, vieux et jeunes, citadins et paysans, danse en portant les ancêtres sur l'épaule. Les citadins ont mis un certain temps à participer aux danses traditionnelles, mais ils sont finalement pris par l'allégresse collective. L'organisateur pleure d'émotion devant une cérémonie si bien réussie. C'est la seule où l'unité familiale est affirmée nettement et dépasse les distinctions entre villageois et citadins bien qu'on ait pu observer dans la distribution des repas une séparation entre eux. La distinction est marquée puis dépassée dans la danse collective de la fin, ancêtres sur l'épaule.

Dans le premier famadihana au contraire cette distinction - qui se double d'une autre différence entre parents et non-parents - n'est pas dépassée. Les citadins accomplissent un devoir qui les concerne sans se préoccuper de définir une quelconque relation familiale avec les villageois qui sont pourtant les maîtres du tombeau; au contraire ces derniers exécutent les tâches qu'indiquent les citadins. Dans le second, indépendamment du fait que l'on n'a pu observer la remise au tombeau, ce qui paraît important, c'est le traitement spécial accordé aux fonctionnaires locaux mêlés aux citadins par opposition à celui accordé aux villageois et aux membres de la famille et le fait

qu'à un certain moment les villageois sont devenus les spectateurs des fonctionnaires et des citadins. Dans le cas d'un autre famadihana que l'on nous a décrit, les organisateurs originaires du village et résidant en ville firent un repas familial dans leur maison de campagne, et offrirent aux villageois des petits gâteaux lors de la remise au tombeau. Parmi ces villageois, étaient compris certains parents de l'organisateur, restés à la campagne. Il semble que dans tous les famadihana, il y ait toujours un moment, - qui sera ou non dépassé ensuite - où est affirmée cette différence. Cette différence peut tourner carrément à l'avantage de la manifestation de prestige citadine comme dans le cas longuement décrit; elle peut être simplement constatée sans être surmontée ou elle peut être dépassée par l'unité familiale qui se joue au dernier moment de la cérémonie. Constatons d'autre part que l'unité familiale en question lors de ces cérémonies n'a rien à voir avec le cadre du village; c'est plutôt le cadre de la plaine avec la présence de la ville de Tananarive qui est en cause.

### Conclusion.

Le famadihana se présente comme un moment cérémoniel où s'affirme de manière symbolique l'existence et parfois l'unité de la famille (fianakaviana). Certaines déviations sont possibles : la manifestation de prestige de l'organisateur, la coupure non dépassée entre villageois et citadins, coupure qui passe à travers la famille.

Le village ne participe à aucun moment à la cérémonie, si ce n'est par ses représentants officiels, alors que des amis

non-parents, en général citadins, viennent rehausser la manifestation et s'intégrer par leurs dons à la famille. Ainsi peut-on assister à cette sorte de paradoxe : les villageois invitant des citadins, amis ou parents, et la coupure jamais dépassée entre villageois et citadins durant la cérémonie.

Cette opposition reste tout de même comprise dans l'unité de la cérémonie. Si entre villageois et citadins, la coupure n'est pas dépassée, leur présence simultanée indique qu'une famille "cérémonielle" tend à s'organiser autour de ces deux pôles, opposés et complémentaires, opposition résorbée dans l'unité d'une commune situation face aux ancêtres que l'on honore. Mais du fait que les relations réelles les plus soulignées sont des relations entre villageois et citadins (1), l'unité réelle de la fianakaviana est détruite; ses membres existent d'abord en tant qu'individus isolés, pour se réunir ensuite symboliquement en elle. Aussi, est-ce sur cette base-là qu'il faut comprendre le déroulement de la cérémonie. Et si cette opposition se résorbe au cours de la cérémonie, ce n'est qu'une résorption "cérémonielle" réalisable seulement dans cette circonstance particulière et qui ne se fait qu'entre individus. L'unité de la famille est affirmée, mais symboliquement seulement.

---

(1) Il existe évidemment les relations déterminées par la position généalogique et le sexe, mais elles sont juste esquissées; elles apparaissent plus comme une coutume nécessaire à la signification essentielle de la cérémonie, que comme un développement nouveau qui serait le signe de sa transformation interne. L'opposition villageois-citadins est la principale de ces transformations; elle n'altère en rien le sens permanent de la cérémonie, l'hommage rendu aux ancêtres; elle est le signe du développement de nouveaux rapports internes à la famille que l'on saisira dans le domaine économique par exemple lorsque les villageois travaillant en ville et devenant donc à demi-citadins se posent en chef de branche familiale; dans le domaine politique ensuite où l'opposition villageois-citadins est une catégorie de la pensée.

D'autre part, comme on le verra ailleurs, les relations des vivants avec les ancêtres sont indéterminées, les ancêtres n'ont qu'une existence culturelle nécessaire à la clôture du système idéologique : individus morts, vivant dans l'au-delà, ils sont susceptibles d'aider les vivants errant sur la terre, en tant qu'individus également. Ce n'est pas la fianakaviana en tant qu'ensemble réellement structuré qui doit entrer en dialogue avec les ancêtres mais seulement les membres de la fianakaviana, symboliquement unis pour la circonstance puisqu'ils honorent leur ancêtre fondateur.

MARIAGE.

Il s'agit du mariage d'un membre du lignage C qui prend pour femme la soeur de la femme de son cousin (fils de deux soeurs). Ses parents sont séparés depuis une dizaine d'années et il vit avec sa mère. Il travaille dans une concession européenne voisine. Mariage administratif et traditionnel ont lieu le même jour.

Au matin, départ du village du mari pour se rendre au village de la fiancée : il y a là des membres des lignages B et C, surtout des femmes; le futur marié n'est pas accompagné par sa mère mais par une tante; son père est parti seul, avant le cortège, pour se rendre directement à la mairie; les hommes qui viennent sont tous de la génération du marié, fils des soeurs de sa mère. Seul le discoureur est un ancien, oncle par alliance du marié. Devant l'embranchement qui mène au village de la future mariée, le cortège se sépare en deux : les femmes avec le marié vont au village, les hommes à la mairie du canton. Quand le cortège repart du village de la mariée, les deux futurs époux sont devant, l'une accompagnée par le frère de son père, l'autre par la soeur de sa mère, les femmes suivent derrière, familles mélangées, puis les hommes de la famille de la mariée.

A la mairie, l'on assiste à une sorte de leçon de morale du maire assez surprenante. Ayant appelé père et mère de la mariée, la mère se présente seule déclarant qu'ils sont séparés. Aussitôt diatribe ironique et méchante du maire allant jusqu'à déclarer qu'il n'était pas nécessaire de marier les jeunes; la mère manque intervenir, empêchée par un neveu de

la ville, respectueux de l'autorité. Puis c'est les conseils aux jeunes époux où on leur recommande de ne pas suivre l'expérience des parents. Sur ce, l'adjoint au maire appelle les parents de la mariée et fait aux époux une sorte de compliment poétique. La cérémonie se termine sur une quête destinée à la mairie et les félicitations de tous les membres de la famille un à un, aux jeunes époux. Les femmes ne s'adressent en général qu'à la mariée pour lui dire que cette union doit durer jusqu'à la fin; les hommes adressent à tous les deux les souhaits traditionnels de bonheur et de descendance nombreuse.

Le retour au village de la mariée se fait en ordre assez dispersé, époux en tête. Les hommes se sont attardés au canton pour boire, chacun pour soi. Le père du marié rentre toujours seul. Au village, c'est le repas : mariés en bout de table, chacun des villages de chaque côté. On mange riz et viande, bananes, café. Les deux époux ont une seule assiette et une seule cuiller, mais deux verres pour le vin et deux tasses pour le café. Avant le repas c'est le discours-compétition des représentants des deux familles, avec l'offrande du vodiondry (culotte du mouton) par la famille de l'homme. Le vodiondry est le don manifestant la réciprocité de la part de la famille de l'homme. Il est remplacé depuis longtemps par une somme d'argent autour de laquelle se développe ordinairement la discussion des deux discoureurs. Cette discussion, longue et parfois âpre, symbolise l'accouchement difficile de l'alliance, la difficulté que la famille de la femme ressent à se mutiler, et le souci de la famille de l'homme devant ce mélange de sang. A la mairie, on vient de le voir, l'alliance s'est effectuée

en rupture ouverte avec les ascendants (cf. le discours du maire).

A la maison de la mariée, (il n'y a pas de cérémonie religieuse) les représentants des deux familles se mettent d'accord, lors d'une courte discussion pour placer la cérémonie sous la protection de Dieu ("car quelles que soient nos intentions ou celles de nos enfants, rien n'aurait pu se faire sans lui"). Puis la dame représentant la famille de la fiancée improvise une prière de remerciements à Dieu qui a permis aux parents d'avoir des enfants et de s'en occuper jusqu'à maintenant; ces derniers prenant maintenant leur indépendance passent sous sa protection directe; son aide est d'autant plus nécessaire. L'alliance apparaît bien comme une prise d'indépendance, et reconnue par les anciens.

Le discours accompagnant l'offrande du vodiondry exprime que cette indépendance est un fait fort normal. A la réception du vodiondry, la représentante de la mariée déclare accepter de bon coeur l'offrande, quelle qu'elle soit, car il ne s'agit pas ici de débattre un prix, pour une "marchandise" dont d'ailleurs la valeur est inestimable. Le représentant du marié surenchérit en disant que cette coutume ancienne qui exaltait chacune des familles risquait de détruire dans l'oeuf l'amour des deux jeunes gens. A un ray-amandreny qui n'appréciait pas le déroulement de la cérémonie, la représentante de la mariée déclare : "c'est la bénédiction de Dieu et des ancêtres que nous demandons ici, mais les coutumes anciennes nous les laissons de côté".

Puis c'est le repas, adultes d'abord, enfants ensuite. Au village du garçon où ils se rendent ensuite, les invités de la famille de la mariée mangent seuls lors d'un premier service, adultes et enfants mêlés. Lors du deuxième service, seuls quelques membres de la famille du marié mangent. Le plus vieux du lignage du marié est à la cuisine, aidé par les hommes de la génération du marié, et tous déjà mariés. Leurs femmes font le service. Tous les frais de la cérémonie sont à la charge du marié. Son père, momentanément en dispute avec son ancienne femme, est resté à l'écart tout le temps, pour les cortèges, les repas, la photo de la fin. Le lendemain encore, les mariés recevront dans leur maison les parents de la femme pour un repas copieux.

Il est possible que, les familles étant déjà alliées, le mariage ne soit pas très représentatif. Mais autant la prière improvisée du début (où le couple, devenant indépendant, est placé sous la protection directe de Dieu) que la réflexion de la fin (laissons de côté les coutumes des anciens), indique que mari et femme sont concernés en premier chef. Le fait également que la dame représentant la mariée réponde, lorsqu'on lui offre le vodiondry, qu'il ne s'agit pas pour elle de marchander indique que la coutume a perdu son sens, ou du moins qu'on ne veut plus le lui reconnaître. Enfin, la coutume du discours et de l'offrande du vodiondry se fait très souvent le jour même du mariage et non pour les fiançailles comme cela devrait être, ce qui ménagerait l'éventualité d'une non-entente; elle devient maintenant subordonnée au mariage officiel. Les tractations peuvent s'effectuer avant, mais de manière secrète, elles

ont perdu l'aspect cérémoniel de l'affrontement de deux familles.

Dans la pratique, il est difficile de déterminer un principe de l'alliance, d'abord parce que bon nombre de mariages s'effectuent avec des familles éloignées, ensuite parce que certains sont dûs uniquement au hasard des rencontres et sont le fait uniquement des conjoints. Pour les autres, il semble que les familles cherchent à se communiquer leurs enfants pour peu qu'elles se connaissent déjà une réputation honorable, et qu'elles aient à peu près le même niveau économique, ou, comme dans le cas présent, que les familles élargies des deux conjoints présentent la même caractéristique, celle d'être issues d'une union mixte entre hovas et mainty. Toutefois, un impératif respecté dans l'alliance est celui de la caste. Dans toute l'histoire du village un seul mariage intercaste a eu lieu et encore il s'agissait du deuxième mariage d'un homme libre qui prenait une mainty sur la fin de sa vie. Même après sa mort, les relations de sa femme avec sa famille ont duré; la famille a droit à une stabilité plus grande dans le métayage (voir le chapitre Economie). En général et surtout s'il s'agit de jeunes, les parents de la caste supérieure coupent immédiatement toute relation avec leurs fils ou leur fille, et menacent même de les priver du tombeau familial, dans l'espoir de les ramener à la raison. Les faubourgs de la ville sont le refuge de ces ménages pratiquement chassés de leur village.

On va retrouver cette autonomie des ménages dans le domaine de l'exploitation des terres, de même que l'opposition entre castes dans la plupart des activités du village.

## CHAPITRE II

### LE SYSTEME ECONOMIQUE.

L'on entend ici par système économique un niveau d'observation qui permet d'appréhender une série de faits concernant l'objet, les moyens et les produits du travail. Ces faits sont la trame de relations entre les personnes qu'il s'agit de décrire.

Nous allons d'abord mettre en place le cadre global des activités du village, agricoles ou non. Nous décrirons ensuite les activités techniques de la production agricole et les rapports qu'elle met en jeu. Se posera ensuite le problème de l'existence ou de la non-existence d'une (ou plusieurs) unité économique, cette dernière étant définie fonctionnellement d'abord - comme capable de se reproduire telle quelle à travers les générations -, formellement ensuite : le système "économique" serait alors celui d'un type de relations entre "agents économiques" différemment situés dans l'activité de production (propriétaires et métayers).

I.- LE CADRE GLOBAL DES  
ACTIVITES DES VILLAGEOIS  
ET LES ACTIVITES EXTRA-  
AGRICOLES.

Sur un total de 52 ménages résidant au village, 19 exercent une activité agricole uniquement; 7 associent à des activités agricoles essentielles (par leur temps qu'ils leur consacrent et le revenu qu'ils en tirent) des sources de revenus secondaires telles que : petit commerce, aide d'un membre de la famille, retraite. 18 ménages exercent une profession extra-agricole qui est essentielle et des activités agricoles secondaires (1). 8 ménages enfin exercent uniquement une profession extra-agricole. En simplifiant, on aurait une catégorie de 26 ménages qu'on pourrait appeler catégorie des agriculteurs et une catégorie égale en nombre d' "ouvriers-agriculteurs".

La culture du riz imposant globalement une condition identique puisque les 2/3 des terres sont en métayage et le 1/3 en propriété, l'on a recherché des catégories où la condition économique serait définie par l'importance ou la non-importance de la culture du riz. L'on a obtenu le tableau suivant.

---

(1) L'on estime que l'activité agricole n'est pas essentielle à partir du moment où les déclarations d'achat de riz portent sur 6 mois par an.

TABLEAU 4CONDITION ECONOMIQUE SUIVANTL'IMPORTANCE DU RIZA - La culture du riz est l'activité essentielle.

	<u>Nombre de ménages</u>
Grands propriétaires non exploitants	1
Riz + cult. maraîchères ou de tanety (1)	7
Riz + élevage	2
Riz + salariat de la charrue	2
Riz + petit commerce	2
Riz + Retraite	1
Riz + aide d'un membre de la famille à profession non- agricole	4

=====

## A 1

Combinaison d'une culture importante de riz et d'une profession mensuellement rémunérée	4
--	---

=====

B - La culture du riz est l'activité secondaire.

Cult. maraîchères + riz	2
Elevage + riz	3
Prof. à rémunération journalière + riz	6
Prof. à rémunération mensuelle + riz	5
Aide de membre de la famille à profession non agricole + riz	4

=====

C - Pas de culture de riz.

Cultures maraîchères	1
Elevage	2
Profession à rémunération journalière	1
Profession à rémunération mensuelle	6

---

(1) Seule la source secondaire de revenu la plus importante est mentionnée.

La catégorie A est de condition homogène : il s'agit de ménages vivant pour l'essentiel de la culture du riz, la plus grande partie de leur culture se faisant en métayage. Une seule exception: un grand propriétaire non-exploitant. La catégorie A 1 regroupe les familles du village les plus aisées. Sa caractéristique essentielle est d'être composée d'originaires du village dont l'un des deux conjoints est hova (homme libre). Ces derniers possédaient toutes les terres avant l'abolition de l'esclavage. Pour les catégories B et C, il ne semble pas que la division entre ménages à activité agricole secondaire et ménages sans activité agricole, soit pertinente aux yeux des gens de même qu'objectivement. Ce qui fait plutôt la différence de condition, c'est l'exercice, ou le non-exercice, d'une profession rémunérée au mois.

La catégorie des gens qui ne sont pas payés mensuellement regroupe deux sous-catégories objectives : ceux qui sont indépendants dans la production principale : éleveurs et maraîchers; et ceux qui recherchent des salaires. Ces deux sous-catégories sont construites à partir de la position dans la production. Or, il n'y a nullement référence, au niveau de la conscience verbale des gens, à ce que serait une position indépendante ou dépendante dans leur activité. Etre maître de sa terre n'est pas négligeable pour le villageois, et il continuera à la garder s'il travaille en ville; mais par comparaison à un travail salarié, le problème essentiel est celui du gain. De même, au niveau des comportements

réels, on ne peut observer, à l'occasion d'événements, cérémonies ou rencontres de la vie quotidienne une quelconque distinction entre ces deux sous-catégories. Par contre ces deux sous-catégories se présentent comme borizano (bourjanes, manoeuvres) face aux mpiasa (travailleurs de la ville mensuellement rémunérés). Il faut dire déjà qu'il est faux d'attribuer cette conscience verbale aux deux seules sous-catégories car elle est le fait également des métayers. Ce qui permet de parler précisément de deux catégories (les personnes à revenu mensuel, et les personnes à revenu journalier) - étant entendu qu'il n'est question que de l'activité principale -, c'est une certaine distance entre elles, et une distance qui est plus petite que celle entre personnes de la catégorie A (métayers) et personnes à revenu mensuel.

Pour la commodité de l'exposé, posons le tableau suivant.

<u>TABLEAU 5</u>		<u>Nombre de ménages</u>
<u>B - Profession à rémunération journalière</u>		12
<u>C - Profession à rémunération mensuelle</u>		
	C 1	
Faisant partie d'une famille au village (1)		11
	C 2	
Isolés		4

---

(1) L'ancienne catégorie A 1 a été placée ici en totalité.

Cette plus courte distance entre B et C peut s'observer verbalement dans l'aspiration à un travail régulièrement salarié. Si tout le monde dans le village aspire à une rémunération mensuelle, la catégorie B exprime plus fréquemment cette aspiration, et sollicite plus ouvertement la catégorie C pour avoir un emploi en ville.

D'autre part, B répond moins fréquemment que A aux sollicitations des autorités locales pour le asam-pokonolona (travaux collectifs pour l'entretien de l'infrastructure rizicole), et se montre le plus âpre, lors des réunions, à réclamer une égalité avec la catégorie C, dont les membres, possédant des terres mais travaillant en ville, échappent à la corvée.

Il n'y a, semble-t-il, aucun autre événement, dans la vie du village, où il soit possible de repérer une distinction entre ces catégories en tant que telles. Ce qui permet, avant d'examiner cette distinction dans un cadre plus large de la vie sociale, de limiter déjà son importance. Pour l'instant donc, A et B se définiraient par rapport à C. Ce qui ferait l'unité d'une même condition, ce serait sa sécurité plus ou moins élevée, la sécurité maximum étant symbolisée par le contrat mensuel. Mais cette caractérisation psychologique n'est utile que pour situer A et B par rapport à C. Elle ne peut définir une unité, au sens d'unité de relations, de A ou de B.

La séparation de la catégorie C du reste du village est aisément observable. Il s'agit d'abord de gens qui partent tôt le matin et rentrent tard le soir. Le dimanche, ils vont en promenade, à la pêche, la plupart du temps avec leur épouse, ce qui, pour un villageois, est peu commun. S'ils sont isolés dans le village, ils le restent; ils ne sont pas ignorants des affaires intérieures du village, mais s'interdisent de prendre position du fait de leur isolement même : "nous savons que s'il y a des bagarres, personne ne sera de notre côté". S'ils font partie d'un lignage du village, ils se définissent comme membres de telle famille avant de se définir comme individus travailleurs de la ville. S'il s'agit d'adultes, ils sont le pivot de leur famille, ils acquièrent de par leur richesse une position supérieure de chef de la famille; s'il s'agit de jeunes non mariés, ils sont l'honneur, la parade, de leur famille, en même temps qu'un soutien efficace. Mais pour ceux qui font partie d'une famille plus large, le ménage n'est pas devenu une cellule autonome comme pour les isolés.

Toute la catégorie (C) affiche un comportement de consommation que ne peuvent guère se permettre les villageois : meubles, transistors, femmes bien habillées, quelquefois à l'européenne, ou couvertes de bijoux. Ils ne sont jamais présents lors des réunions concernant le village tout entier dans ses rapports avec l'Etat. C'est autour d'eux, semble-t-il, que s'ordonne une unité familiale, large ou restreinte, tendant à devenir indépendante

des autres groupes familiaux du village. Ils ne tentent jamais d'établir leur influence au niveau du village; ils se libèrent des relations avec les propriétaires de la ville, lorsqu'ils en ont; leur horizon de toute manière, se limite à leur famille proche : parents ou grands-parents, frères et soeurs, oncles ou tantes directs.

Le nouveau type de relations familiales internes paraît déterminé par l'activité de production régulière, sûre, et sans liens avec l'activité agricole des autres villageois. La personne "riche" devient le chef d'une unité socio-économique qui se constitue sur le cadre de relations familiales et qui est permise par sa richesse. Il est le porteur d'argent, celui sur lequel les membres de la famille proche peuvent compter pour emprunter de l'argent, et tous les membres du groupe familial pour organiser des cérémonies familiales. Il impose des relations d'obéissance plus marquées et une certaine prévoyance économique, centrée sur l'avenir des enfants; il est sur ce point le modèle des villageois. D'autre part, cette unité tend à se reproduire de la même manière que toute autre unité familiale fondée sur la possession d'un terrain commun, ou sur la dépendance d'un propriétaire de la ville par exemple : en restant identique à elle-même. Elle a cependant tendance à se scinder plus facilement : si plusieurs frères riches existent dans la même famille, il existe autant de foyers potentiels d'unités familiales. Il est important de noter que les "riches" isolés familialement (C 1) ne

constituent aucune sorte de réseau de relations au village ou dans la paroisse. Leur "espace social" est à saisir certainement en ville. L'on verra, à propos des exhumations, qu'ils sont vraiment des étrangers au village. D'autre part, la catégorie C 1, présente à sa famille et aux événements familiaux plus large (à l'échelle des trois groupes familiaux définis), est absente des problèmes économique-politiques qui ont pour cadre le village dans son organisation économique interne et dans ses rapports avec le pouvoir. Lors de cérémonies familiales (famadihana), ils sont traités comme tous les villageois par les citadins. Mais s'ils ne cherchent pas à étendre leur influence au niveau du village, ils ont une faible tendance à devenir indépendants dans leur production agricole même; ils achètent des terres.

Pour conclure cette première partie, reformulons d'abord la question : quelles catégories le domaine économique permet-il d'appréhender et comment permet-il de les caractériser ? Il est entendu qu'il s'agit d'abord de caractériser les catégories extra-agricoles ou à activité agricole secondaire.

Objectivement, le niveau de consommation permet de distinguer A et B (consommation faible) de C (consommation forte). Cette consommation n'est pas directement utilisée au niveau du village; elle est seulement significative au niveau du ménage ou de la famille légèrement élargie (grands-parents, frères et soeurs, oncles et tantes directs) qui engagent une petite com-

pétition avec d'autres unités de même taille. Le sentiment d'appartenance à la catégorie des borizano par rapport aux mpiasa, d'où découle le sentiment d'insécurité ou de sécurité, exprime une conscience verbale; elle s'opère dans le cadre du travail collectif demandé au village par l'Etat. Si l'on efface cette conscience verbale, on peut observer une distinction réelle entre trois catégories A, B, et C (Tableaux 4 et 5). A = participe assez régulièrement aux travaux collectifs, B = participe régulièrement peu, C = ne participe pas du tout. Si cette dernière catégorie ne participe pas aux travaux collectifs, c'est donc qu'elle agit en fonction d'un autre intérêt primordial. De plus, il ne faut pas oublier que le travail collectif du village garde pour tous le sens politique d'une subordination. Et c'est certainement dans le domaine politique des rapports à l'Etat que doit être replacée cette distinction car c'est fondamentalement l'égalité que la catégorie B revendique avec la catégorie C. Volonté d'être égal à la catégorie C, ou volonté d'assimiler la catégorie C à la catégorie B, peu importe; l'essentiel est de se distinguer de la catégorie A, la plus soumise.

Par ailleurs, l'on a vu que la position dans la production à l'intérieur de la catégorie B par exemple (Agriculteurs indépendants et chercheurs de salaires) n'était pas un critère de différenciation entre catégories. Disons tout de suite que ceci n'infirmes pas le classement en A de tous les métayers. Etre métayer n'est pas un choix, un métier mais une condition. De même

à l'intérieur de la catégorie C, les sous-catégories que l'on peut observer ne correspondent pas au fait que certains possèderaient des terres en plus de l'exercice de leur métier alors que les autres auraient seulement leur métier, mais au fait qu'il y a des ménages isolés et d'autres pris dans une famille plus large. Dans le village, le ménage, en tant qu'unité économique et sociale autarcique, ne se définit donc que négativement par l'absence d'une famille plus élargie. Mais si cela est vrai au niveau des résultats de l'activité économique, il n'en est pas de même au niveau des activités de production, où l'individualisme de chaque ménage est une donnée de base acquise et non contestée.

C R I T E R E S	C A T E G O R I E S
Sécurité de revenus	$A < B < C$
Consommation de plus en plus forte	$A < B < C$
Sentiment d'appartenance borizano - mpiasa	$A \quad B \quad C$
Sens d'une plus ou moins grande participation aux travaux collectifs	$A \quad B \rightarrow C$

La condition économique vécue (au niveau des résultats de l'activité économique) ne permet de saisir que des catégories conscientes hiérarchisées entre elles. Elle ne définit pas des relations entre catégories si ce n'est pas les symboles de la consommation, de la sécurité, ou de l'indépendance vis-à-vis

de la corvée; non plus des relations internes à chacune d'elles, et donc une unité de relation dans la catégorie. Si les résultats de l'activité économique ne définissent pas des rapports entre catégories, la hiérarchisation ne peut avoir en sens économique, elle n'est qu'un symbole à replacer et à interpréter au sein du domaine politique.

La catégorie C 2 ne se définit du point de vue socio-économique que négativement. Chaque ménage constitue une unité de relation isolée, qu'on peut appeler économique, mais qui se définit d'abord par sa non-intégration dans un circuit familial large; ce qui, comme on le verra, rend cette catégorie étrangère aux événements familiaux. D'autre part, du fait de son indépendance économique par rapport au village, elle restera étrangère aux événements mettant en cause la localité, aux événements politiques.

Les membres de la catégorie C 1 construisent autour d'eux un type d'unité familiale de taille variable et aux relations internes plus marquées (hiérarchisées). Ils participent, ils dirigent même les manifestations de leur famille élargie. Ils sont absents lors des événements qui mettent en cause le village en entier, qui sont des événements politiques seulement. Et c'est ce dernier trait commun avec la catégorie C 2 qui constitue le symbole de leur "supériorité" politique, de leur possibilité d'être un non-villageois.

## II.- LA PRODUCTION AGRICOLE.

### A.- Division du travail dans la culture du riz.

Les villageois cultivent un riz de première saison (vary aloha) récolté en février et un riz de deuxième saison (vaky ambiaty) récolté en avril-mai. Les labours des rizières commencent en septembre, et s'effectuent soit à la bêche, soit à la charrue. On prépare en même temps les pépinières du riz de première saison qui sera repiqué en octobre et un peu plus tard, celles du riz de deuxième saison repiquées en novembre sur les rizières. Le riz sera sarclé une fois pendant le cycle de culture. C'est ensuite la moisson et le transport au village. Toutes ces activités sont le fait de salariés extérieurs au village. Le riz est ensuite pilé par les femmes pour chaque repas. Labour et moisson sont l'oeuvre des hommes. Repiquage, sarclage et transport sont l'oeuvre des femmes. Pour ces deux dernières activités, ce sont parfois, rarement, des femmes du hameau qui sont salariées, dans la parenté proche; quelquefois, mais plus rarement encore pour la moisson. Quelques jeunes de hameaux voisins se spécialisent dans le salariat. Mais la quasi-totalité des salaires est versée à des gens venus de 60 km au Sud de la capitale, qui s'installent à l'époque des travaux sur une colline voisine, faisant un campement avec leurs charrettes. Ils desservent une région assez grande qui comprend une cinquantaine de

hameaux. Celui qui a un travail à accomplir va les trouver à leur campement et convient d'un jour pour montrer la tâche et discuter le prix. Les salariés viennent tous d'une même région mais une bonne partie d'entre eux se renouvelle chaque année. Ils travaillent par groupes de 2 (s'ils ont une charrue) ou 4 (s'ils emploient la bêche). De plus en plus, la charrue, revenant moins cher, est employée. Ceux qui ont des charrues dans le village(2) ne travaillent pas pour les personnes du village, excepté pour leurs parents très proches : père, frères. Il n'y a donc aucune relation nécessaire entre villageois suscités par la division du travail. Le salariat est occasionnel, et concerne principalement des jeunes, exceptionnellement des parents. La division sexuelle du travail s'effectue à l'intérieur de la famille-ménage.

Pour les cultures de collines dont le travail est plus dispersé dans le temps, c'est surtout aux jeunes de hameaux voisins que l'on fait appel. On justifie alors cette absence de rapports de salariat à l'intérieur du village, par le fait qu'il est difficile d'exiger d'une personne parente ou connue un rendement aussi élevé que celui d'un travail salarié. Le fait est que personne ne tente de devenir un distributeur de salaires pour s'assurer une position dominante. L'unité mise en cause dans l'exploitation est le ménage; il n'y a ni l'entraide "traditionnelle" qui supposerait une organisation interne du village (dans ce village, où elle n'était possible qu'après la suppression de l'esclavage, elle n'a pratiquement pas existé); il n'y a pas

non plus de relations de salariat à l'échelle du groupe familial ou du village. Le salariat ne s'effectue qu'entre personnes de statut différent, c'est-à-dire les jeunes ou les ménages dont la condition économique est très précaire (1). L'on ne pourra donner une interprétation de ces faits qu'après l'analyse des conditions d'accès à la terre.

B.- Condition Economique  
de chaque ménage.

A quelques exceptions près, tout le monde au village cultive du riz, et tout le monde prend des parcelles en métayage. Ces dernières représentent les 2/3 des surfaces cultivées, et appartiennent aux grands propriétaires de la ville. 18 ménages ont été l'objet d'une enquête parcellaire (cf. carte). Pour ces ménages, les superficies sont exactes; pour les autres elles ont été estimées au nombre de repiqueuses (1 repiqueuse pour 2 ares). On s'est efforcé d'estimer la consommation moyenne de riz par individu (à partir de 3 ans) et par jour, pour en montrer l'élasticité, en supposant que tout le riz produit est consommé(2). Les sources de revenus supplémentaires sont indiquées simplement dans un souci concret. Quant aux jours de salaires (100F/jour en moyenne), ils sont indiqués simplement pour permettre le

---

(1) Et ce à l'intérieur du même groupe familial.

(2) Ce qui, évidemment, n'est pas vrai : on vend du riz pour payer les impôts, quelquefois pour faire face aux cotisations de la paroisse, ou à divers imprévus.

calcul théorique d'une rentabilité. Il suffit d'ajouter à ces dépenses d'exploitation, la part réservée au propriétaire (1/3), la semence et le fumier, acheté dans la plupart des cas. Il n'a pas paru utile de calculer cette rentabilité puisque le riz est dans toute la mesure du possible, réservé à la consommation. D'autres raisons, qui font que la terre n'est pas un moyen de production, limitent la portée d'un tel calcul.

## Ménages enquêtés. Superficies précises

N° d'ex- ploi- ta- tion!	RIZIERES (2)				Riz net à	Déclaration	Taille	Consom	Autres sources de	Quantité jour- nées salariées
	H	A	PM	DM	la cons. sur la base d'l ren/dt fixe 1500kg/riz ha.	d'achat du riz	de la famille sans compte les en- fants 3ans et moins	mation indivi- du/jour	revenus	donnés pour rizières
4	29		21		645		8		Commerce boeufs- Vaches laitières	57
16	23		57		915	75kgX2mois	5	730	Fils planton	84
22	37	2,15	10		680		6		Commerçant	39
23	-	-	-	-	-	150 X 12mois	12	500	Entrepreneur Taxi Brousse-Eleveur	-
26				250	1245	Vendeur	2			-
28	26,50				400	Dur. 4 mois	3		Chef village	34
32	6	134	62(°)		1230		(1)24		2 fils aux Chem.de Fer	50
41	9,50	12,37	50,10		1030	suffisant	4	800	Vendeur cannes	97
42			96		1440	Vendeur	3		Vend cannes.Tane- ty en métayage	133
43			53		1195	Presq. suff.	5	656	Guérisseur	83
44	14				210				Maçon	0
45			10		150	Très insuff.	4		2 fils salariés	23
51		137	47		990	110 X 5 mois	12	430	Chauffeur voirie	123
53	-	-	-	-		730 kg/an	5	400	Fait 1500Fr/semai/ culture maraîch.	
56		7,50	10,20		200		7		Elevage moutons, porcs	27
58	9		12,60		260	suffisant	3	235	Tanety en métaya.	8
65				62	315				Fils bureaucrate à Tananarive	48
<hr/>										
1141 193,12 428,90 312										

(°) Non déclarée sur la carte. Pour le N° d'expl.32, c'est ses enfants qui s'en occupent.

(1) La récolte est divisée entre les enfants selon le nombre de leurs enfants.

(2) H=Héritées-A=Achetées-PM=Prises en métayage  
DM=Données en Métayage.

SUPERFICIES ESTIMEES EN NOMBRE DE REPIQUEUSES

(Une repiqueuse = 2 ares)

N° d'exploitation	RIZIERES (1)			Riz net à la base d'un rendement fixe 1500/kg/ riz/hectare.	Déclaration d'achat de riz	Taille de la famille sans enfants à partir de 3ans et moins	Consommation moyen/individ./Jour. Individ. à partir de 3ans	Autres sources de revenus
	H	PM	DM					
1	10	20		360	100kg X 6mois	6	433	Retr.gendarme.Eleveur de coqs de combat
2			32	160		5		Frère chauffeur Taxi-brousse
3	46			690	120 X 6mois	9	434	Vache laitière
5	R I E N - V I T S U R S A F A M I L L E à T A N A N A R I V E							
6	12	14		390	120 X 7 mois	9	378	12 vaches laitières
7	12		14	410	Pendant 1 m.	1		Visites fréquent.à famil.Tana
8	16	20		450	60 X 3 mois	9	583	Boeuf+herse= se loue
10	3	72	8	810	150 X 4mois	10	391	Fils chauffeur taxi-brousse
11		12		180	60 X 9 mois	5	400	Maçon.Eleveur de lapins
12	12	14		320	45 X 6 mois	3	546	fille:femme de ménage.
13	R I E N				150 X 12mois	10	500	Planton
15	16	60		840	Suffisant	4	584	Vend du riz
17	14							Fils salarié agricole
18	R I E N					4		Gardien de mais.ramasseur de métayages
20-1	14	16		375	75 X 6 mois	5	458	Culture maraîchère
20-2	12	8		210		3		Culture maraîchère
24		18		270		7		Salarié temporaire
25		28		280	X 3 mois	2	500	Aidée par 3 enfants mariés à proximité. Vend des fleurs.
29		34		410		8		Musicien.Fille:femme de ménage
33	30	48		930		2		Fils:boucher
34	R I E N				60 X 12 mois	5	400	Musicien tombeau.

.../...

(1) H = Héritées  
 PM = Prises en Métayage  
 DM = Données en Métayage

SUPERFICIES ESTIMEES EN NOMBRE DE REPIQUEUSES (suite)  
(Une repiqueuse = 2 ares)

N° d'exploitation	RIZIERES (1)			Riz net à la consommation sur la base d'un rendement fixe 1500kg/riz/hectare	Déclaration d'achat de riz	Taille de la famille sans enfants à partir de moins 3 ans	Consommation moyen Jour. Individ. à partir de 3 ans	Autres sources de revenus
	H	PM	DM					
37		96				6		Peintre
38	8	4		Profite rizière gd/père		7		Chemin de Fer : 9.000Fr/mois
39				Autoconsommant 8-9 mois		7		Retr.Chem.de F.Fille:couturière
40		32		315	110 X 3 mois	7	255	Garçon labo:16.000Fr/mois
46		18		270		7		Maçon : 180 j/an
48	40	12		720	X 2 mois	4	600	Fille:femme de menage
49	R I	E N			75 X 12 mois	4	625	Cuisinier en ville
50		30		300	X 1,5 mois	2		Ancien combattant
52		12		180		2	246	
54		16				2	328	Tous 2 manoeuvres
55	R I	E N			60 X 12 mois	5	400	Préparateur chimique
61	46	12		810		4		Maçon.Femme:tresseuse.
-----								
! 293 ! 516 ! 54 !								
=====								

(1) H = Héritées  
PM = Prises en Métayage  
DM = Données en Métayage.

Commentaire du tableau (1-L'achat; 2-L'héritage).

1.- L'achat.

L'on n'a pas relevé systématiquement les terres achetées; seulement pour l'étude de parcellaires au 1/3. On remarque que sur un total de 2,34 ha possédés et exploités par leur propriétaire, il y a 93 ares achetés, soit 40%. C'est une forte proportion qui tient surtout à la faible importance des terres héritées. Par contre, sur la totalité des terres cultivées, 14% seulement ont été achetées.

On remarque parmi les acheteurs un seul paysan pur (32), métayer fidèle des descendants de son ancien maître et grand travailleur : cet achat des 34 ares s'échelonne sur 25 ans et il a été effectué en 9 fois. Même type d'acquisition pour (41) à une échelle plus réduite.

51, travailleur régulier en ville, est seul de sa catégorie à avoir employé son argent à l'achat de terres. Est-ce à cause de sa nombreuse famille ? Il a acheté ses 37 ares en 15 ans à 4 reprises.

Tous les achats se font au comptant; c'est essentiel, une terre promise peut être retirée si l'acheteur ne paye pas sur-le-champ. Ceci explique peut-être leur faible importance.

On remarque que les plus riches du village, en particulier

le guérisseur (43), le "patron" du sous-métayage (42), d'autres travailleurs de la ville (16), ne fondent nullement une stratégie de domination sur l'achat des terres. Guérisseur et travailleur de la ville comptent beaucoup plus sur l'instruction des enfants que sur l'achat de rizières. Le "patron" du sous-métayage ne peut invoquer une telle raison puisqu'il n'a pas d'enfants : il semble que pour lui - de même que pour les autres, mais de manière moins nettement visible - il est essentiel qu'il reste à sa place = étant le grand métayer, l'homme de confiance des propriétaires, il ne peut en même temps être le propriétaire de leur terre. C'est la terre ancestrale des maîtres, il est interdit de se l'approprier. Ces derniers d'ailleurs répugnent à la vendre à des mainty : les achats de (32) concernent des bouts de parcelles de 2 à 3 ares. Il y a complémentarité dans les rapports à la terre : le maître possède, le serviteur exploite.

2.- L'héritage paraît refléter les conditions du mariage. Si la femme vient d'ailleurs, c'est l'homme qui a hérité. Si l'homme vient d'ailleurs, c'est que sa femme a un héritage. Pour 3 cas où l'homme est venu se marier au village, il y a eu un héritage de 78 ares des femmes. L'héritage par les femmes est estimé à 17% en le calculant sur 44 parcelles connues. L'on sait d'autre part que sur 41 ménages cultivant des rizières, il y en a 8 dans lesquels l'homme est venu d'ailleurs, soit 19,50%. Et les terres héritées par les femmes correspondent à ces ménages.

D'un point de vue général, sur 14,72 ha de terres exploitées, 4,34 ha ont été hérités, soit 29,3%. C'est une faible proportion, due au fait que ces descendants d'esclaves n'avaient aucune terre à eux à la suppression de l'esclavage et ont dû compter sur le bon vouloir du propriétaire. On compte pour tous les ménages exploitants, et en comptant certains qui possédaient déjà leurs terres (groupe du Nord qui était indépendant de tout propriétaire) 10 ares par ménages.

Les propriétaires absentéistes conservent la terre génération après génération, en se débrouillant semble-t-il pour que les métayers n'aient affaire qu'à un seul interlocuteur; un seul cas où l'un d'eux a liquidé la totalité de ses terres et sa maison il y a 30 ans en les vendant à un ami de la ville.

### C.- Le métayage agricole

#### I.- Caractères généraux

Les terres en métayage représentent 65% de la totalité des terres cultivées. 17 ménages sur 44 qui travaillent des rizières ont une superficie en métayage supérieure à leur propre propriété. 12 ne font que du métayage.

! Totalité des rizières exploitées	14,72 ha	!
! Faire-valoir direct	5,27 ha	!
! Métayage	9,45 ha	!
! Superficie(1) des 5 grands propriétaires	7,50 ha	!

(1) Superficie estimée car les propriétaires ne résidant pas au village n'ont pu être interrogés; et les villageois n'ont certainement qu'une connaissance partielle de leurs superficies.

N.: On a signalé sur la carte toutes les terres (prises ou non en métayage par les gens du village) d'un grand propriétaire.

Il y a deux catégories de propriétaires non-exploitants. D'abord les grands propriétaires de la ville : 5. Un des leurs, qui est le plus grand, une veuve, réside au village. 3 autres, originaires du village, résident en ville et ne viennent au village qu'une fois par an, au moment de la récolte. Le dernier a acheté globalement toutes les terres d'un originaire parti à la ville, il n'a absolument aucun lien de parenté, ou de localité, avec quiconque. Tous les 5 possèdent une surface totale de rizières avoisinant 7,50 ha. Cette surface a vraisemblablement diminué depuis 1935, année du cadastre. 4 ha sur 7,50 sont pris en métayage par les gens du hameau. Outre cette catégorie de grands propriétaires qui ont plusieurs métayers dans le village, il y a beaucoup de petits propriétaires, partis à la ville ou résidant aux hameaux voisins. Ces derniers soit qu'ils trouvent plus avantageux de confier leur terre à des métayers, soit qu'ils tiennent à conserver des clients (?), cèdent une petite parcelle à des personnes du village.

Les contrats de métayage sont stables. Sur 46 cas, pour lesquels on connaît la durée du contrat, et où bailleur et pre-

neur ne sont pas parents, il y en a 21 qui portent sur 30 ans, 12 entre 7 et 13 ans, et 13 entre 5 et un an. Tous peuvent exprimer des types de rapports très divers.

Entre parents le prêt (18 cas) est plus fréquent que le métayage (11 cas). Sur une longue durée, il correspond à un pré-héritage, avant la mort des parents; sur une courte durée à une entraide qui ne va pas généralement sans contrepartie (cadeaux en nourriture en particulier), et qui s'inscrit dans le réseau des relations familiales.

## II.- Les types de métayage.

On peut distinguer 4 sortes de métayage selon le type de relations entre propriétaires et métayers : le métayage à l'intérieur d'un groupe familial, le métayage entre descendants de maîtres et descendants de leurs serviteurs, le "sous-métayage", enfin le métayage contesté par les métayers eux-mêmes et qui donne lieu à des changements très fréquents.

### 1.- Métayage à l'intérieur d'une grande famille.

En 1935, arrive au village le gardien de tombeau avec ses 5 frères et soeurs (1). L'une d'elles, qui était de caste rainy (anciens serviteurs) épouse un hova (homme libre) membre d'un

---

(1) Pour comprendre plus facilement ce cas, se rapporter à la Généalogie n°1.

lignage riche en terres. Ils adoptent un garçon. Le mari meurt, laissant une partie de son héritage à sa femme (30 ans). A cette époque, les parents du mari n'étaient pas morts et ce dernier n'était pas encore entièrement propriétaire de sa terre. On donne donc à sa femme une faible partie des rizières, et le frère du mari, l'aîné (18), garde la plus grande partie (1,80 ha à peu près, puisque toutes les terres ne sont pas dans le canton). La soeur cadette (15) hérite également d'une faible proportion de terres (30 ares); son mari venant de l'extérieur, n'apportait aucune terre. Actuellement donc, les membres de cette famille qui n'ont pu acheter de terres, sont, s'ils veulent continuer à prendre en métayage des terres à l'intérieur de leur famille, tributaires de 18. Un grand oncle de ce dernier a comme parents au village un fils non marié (17), une fille mariée (13), un beau-frère non marié (54) et le fils non marié d'une belle-soeur (54). La famille de 17, à la suite d'une affaire en justice qui l'a contraint à vendre la plupart de ses terres, se trouve également quémandeuse en terres. Son fils non marié est maçon salarié. Sa fille est mariée avec un planton venu de l'extérieur; ils ne cultivent pas de riz.

Lorsque la fille de 15 se marie sur place, son mari, venu de l'extérieur, n'hérite de ses parents que 4 ares de rizière. Il leur faut donc trouver des terres. De même pour la veuve de 16 qui entretient son frère malade, pour le fils de 17 et pour les deux 54, qui vivent aussi, aléatoirement, d'un revenu de

maçon. C'est 18, ou plutôt sa femme car il est mort, qui va en donner un peu à tout le monde, ainsi que 16 qui, métayère de personnes extérieures à la famille, donne à 15 en métayage une parcelle de 12 ares. Ainsi donc, 15,16,17,54 sont métayers de 18 pour des parcelles ne dépassant pas 12 ares. 15 est en plus métayer de 16 et de 17 eux-mêmes métayers, mais se devant de l'aider, car, nouvellement marié et étranger au village, il n'a pu encore trouver lui-même des parcelles hors de la famille. C'est la belle-famille qui s'est chargée de lui trouver 2 parcelles en métayage venant de propriétaires de hameaux voisins. Il faut considérer enfin le fait que la grande propriétaire (18)(1) ne donne en métayage à sa famille qu'une partie de ses terres, inférieure à la moitié. L'autre partie est donnée à des non-parents, de villages voisins.

Le fait de l'entraide est donc relatif; il s'agit d'assurer aux autres membres de la famille dépourvus un "minimum vital" annuel. Au delà, il est possible de se décharger de tout devoir d'assistance. Cependant, il arrive que la relation se poursuive symboliquement, avec un parent qui, au départ nécessaire, ne l'est plus actuellement. Une parcelle demeure à ce parent (16) qui a valeur de symbole d'une relation familiale. De plus il est reconnu qu'on ne peut avoir avec les membres de sa famille, ,

---

(1). Ce n'est pas elle, résidant à la ville, qui est désignée dans le tableau de la condition économique de chaque ménage mais son gardien.

les mêmes exigences qu'avec un métayer ordinaire. On attend que le métayer-parent présente lui-même sa part de récolte, et il fait le partage seul, sans la présence du propriétaire; même si le métayer se trouve dans une position familialement inférieure (génération en dessous, cadet en face d'un aîné...). A plus forte raison si le métayer se trouve dans une position supérieure familialement (oncle métayer et neveu propriétaire par exemple). Il n'y a pas non plus dans ce dernier cas, une liberté plus grande de la part du métayer, du fait qu'il est l'aîné. Il y a, englobant les arrangements particuliers à chaque famille, une entraide qui semble être un devoir, dans la mesure où elle est essentielle pour assurer l'autosubsistance; elle semble s'effectuer sur une base d'égalité. Même si, par certains détails, les relations peuvent paraître inégales (paroles humiliantes de la part du propriétaire par exemple), cette inégalité s'inscrit dans un cadre familial qui la permet et la limite à la fois, et ne porte jamais sur des aspects essentiels de la relation.

D'autre part, il ne faut pas croire que c'est la position généalogique qui détermine un devoir ou un droit strict. 18 a des belles-soeurs - dont l'une en particulier peu aisée, prend des terres en métayage à d'autres personnes - qu'elle n'aide pas. Le mot employé pour caractériser la relation est celui de gardien : le gardien est censé défendre les intérêts de la famille, il est de la famille; il ne travaille donc pas pour son propre intérêt seulement, il y a entraide et obligations mu-

tuelles entre membres de la famille spécialisée dans des rôles différents. Mais d'autre part, le gardien est celui qui reste sur place et s'occupe des intérêts du fonctionnaire parti à la ville exercer une profession plus lucrative. L'entraide s'effectue entre pôles inégaux, et elle reflète plus les positions de "donneur de terres" et de "preneur de terres" que les positions généalogiques. Elle ne peut pourtant se réaliser de cette manière que dans le cadre du groupe familial qui constitue la base et la limite d'une unité de relations entre "preneurs" et "donneurs", cette unité pouvant être égale ou inférieure à la partie du groupe familial, résidant au village et faisant partie de la Généalogie 1. Mais, puisque la position familiale précise ne détermine pas les rôles du preneur et du donneur de terres(1), il devient possible à un étranger de pénétrer dans ce cadre familial pour s'assurer la position tout de même plus avantageuse que dans un contexte extra-familial, de preneur de terres. Et, pour ce faire, il intensifiera la relation d'inégalité, en se montrant le plus respectueux, le plus empressé, le plus serviable. C'est d'ailleurs le comportement qu'affichent les métayers non-parents de cette même propriétaire (18) qui, le jour de la remise du tiers, arrivent en chœur avec leurs sacs de paddy, se découvrent lorsqu'elle apparaît à la fenêtre de sa maison, la nomment en termes familiaux affectueux ("nenitoa-

---

(1) Le groupe familial est construit sur le principe d'une différenciation et d'une hiérarchie entre les générations; il arrive aussi que les donneurs de terre ne soient pas ceux de la génération supérieure.

chère tante aînée"), et lui adressent de longs souhaits de bonheur et de vie plus aisée. Ce qui ne leur sert évidemment qu'à prolonger leur métayage une année de plus, les "contrats" n'étant pas fixés à l'avance pour une durée déterminée. Parents et non-parents remettent leur dû en même temps, le jour du passage de la propriétaire au village.

Recaractérisons brièvement l'entraide du groupe familial qui peut s'observer à l'occasion du métayage.

1 - le métayage n'est pas un symbole d'une relation familiale puisqu'il n'a pas pour cadre la totalité de la famille présente au village.

2 - il n'a pas pour fonction d'assurer une autosubsistance aux membres peu aisés de la famille résidant au village, puisque certains de ses membres, dans le besoin, ne sont pas aidés. Donc,

3 - ce qui est essentiel, c'est la relation propriétaire-métayer.

a) Cette relation est masquée par une égalité fictive, lorsqu'elle se déroule à l'intérieur de la famille. Le propriétaire dit des terres données en métayage à des membres de la famille : c'est normal, puisque ce sont mes parents. Le métayer dit : c'est parce que le propriétaire est mon parent que mon contrat est plus stable et que je peux grignoter sur la part qui lui revient. Tous deux oublient qu'un tiers des terres seulement est donné en métayage à des membres de la famille.

b) la relation réelle est entre preneur et donneur de terres.

La stabilité du contrat ne s'explique pas par le fait d'être

membre de la famille, mais par le fait d'observer une relation d'inférieur à supérieur dans laquelle est utilisé un langage de positions familiales qui n'a de valeur qu'idéologique. Cette idéologie est un principe de relation; tout métayer doit s'y astreindre. Le principe de fait de la relation est celui d'une domination du donneur sur le preneur qui se traduit par un contrôle économique du métayer, mais non par une volonté de retirer le maximum d'une terre considérée comme moyen de production. Il n'y a ni exploitation de la terre, ni exploitation du métayer.

Les autres cas de métayage interne à une famille ne mettent en jeu que des petits propriétaires qui sont en même temps des parents très proches, mais non immédiats, soit du côté de l'homme, soit du côté de la femme. Les propriétaires peuvent être dans une position généalogique supérieure (belle-mère, tante, grands'parents en vie) ou inférieure (nièces et neveux). Partis à la ville ou non, possédant peu de parcelles, ils n'envisagent pas d'obtenir un revenu de leur propriété, et cèdent l'exploitation au parent généralement le plus démuné. Ces cas (8) ne portent que sur 1,10 ha de rizières. Les prêts, dans ces conditions, et en particulier entre parents directs (père, mère, frères, soeurs) sont plus fréquents (18) et demandent, en contrepartie, le soutien matériel de l'emprunteur au prêteur. On peut d'ailleurs se demander, si nombre de cas, appelés métayage ne doivent pas être plutôt considérés comme des prêts, lorsque par exemple le neveu apporte à son oncle une part quotidienne ou bi-quotidienne de riz.

2.- Le deuxième type de métayage concerne une famille d'anciens serviteurs qui a exceptionnellement conservé des relations durables avec les descendants de ses anciens maîtres. Sans terre au moment de la libération des esclaves, l'esclave préféré se voit confier quelques années après la gestion des terres de son ancien maître parti s'essayer aux plantations de la Côte. Depuis le maître n'est jamais revenu que provisoirement au village, et l'ancien serviteur a régulièrement exploité ses terrains, conservant tout aussi régulièrement chaque année la part du propriétaire. Il est remarquable que c'est le seul paysan pur, qui soit parvenu à s'acheter des rizières. La relation s'est poursuivie entre descendants du maître et descendants du serviteur. Ou plutôt l'ancien serviteur, toujours en vie, laisse les terres à ses enfants et petits-enfants qui, ayant fait déjà leurs preuves d'agriculteurs, auront à sa mort une prise de contact beaucoup plus facile avec les propriétaires. La relation paraît d'autant plus stable qu'elle est plus hiérarchisée, puisqu'elle se fonde sur la communauté, ancienne mais toujours vivante, du maître et du serviteur.

3.- Le troisième type de métayage met en jeu deux grands propriétaires de caste hova, leur intermédiaire au village, et la masse des métayers.

La première propriétaire a acheté en bloc les rizières d'un autre propriétaire, originaire du village et parti en ville.

Elle n'a donc aucun lien d'origine ou de localité avec les villageois. La deuxième propriétaire est une veuve, qui vit au village avec sa fille, et dont les seuls revenus sont ceux de ses terres. Elle est de lignage hova, non allié aux lignages mainty du village. Troisième personnage : un mainty qui après une vie conjugale agitée en ville, revient près de son village d'origine, se marier avec la nièce du guérisseur, avec lequel il est entré en relation lors d'une consultation. Au village, il n'a de parents que par son alliance. Dans un hameau voisin, se trouvent deux neveux qui constituent la totalité de ses relations familiales.

Il arrive au village à peu près au moment où s'effectue la vente concernant la première propriétaire. Il ne peut compter ni sur l'appui de sa nouvelle famille, récemment installé aussi, ni sur ses économies : il arrive au village, dit-il, avec un matelas et un moustiquaire. Et c'est à ce moment-là qu'il convient, avec la nouvelle propriétaire de prendre en métayage une partie de ses terres, en même temps qu'il habite sa maison qu'elle venait aussi d'acheter. Depuis, il a obtenu en métayage la totalité de ses terres. Même processus avec la deuxième propriétaire qui pourtant réside au village, et n'a pas besoin, comme quelqu'un résidant en ville d'une sorte de gérant. Actuellement, il ne conserve pour lui-même que les terres qui lui paraissent suffisantes, et confie à ses parents ou à ses amis, au gré de ses

relations, les terres restantes. Il est l'intermédiaire utilisé par d'autres propriétaires en rupture de métayers, un homme de confiance.

Comment cet inconnu des propriétaires a-t-il pu parvenir à la position stratégique qui est la sienne actuellement ? En rappelant son ancienne condition servile, en assurant de sa fidélité le propriétaire à conquérir. Il n'est donc pas question de relations particulières entre ancien serviteur et ancien maître comme dans le deuxième cas. Il suffit d'affirmer une relation générale de subordination que l'on peut facilement replacer dans le cadre des rapports anciens entre maîtres et serviteurs. Une fois la relation établie, il suffit de manifester les signes d'une plus grande fidélité : ne jamais faire le partage de la récolte qu'en présence du propriétaire, même lorsque les relations sont devenues confiantes; s'arranger pour que d'une année à l'autre, il n'y ait pas d'écart (surtout de baisse) trop sensible dans la part qui revient au propriétaire.

C'est donc en forçant sur sa servilité qu'il a obtenu une position stable et supérieure à ses co-villageois qui, quoiqu'observant une soumission autant réelle, ne la disent pas, et ne la replacent pas dans le cadre des rapports maître-serviteur. C'est sur la base de cette même relation que L... a obtenu les terres du deuxième propriétaire et qu'il est souvent consulté par d'autres pour indiquer les hommes de confiance susceptibles

de prendre des terres en métayage. Ainsi donc la relation de métayage familial décrite dans le premier cas - dans laquelle les positions de preneur et donneur de terres sont masquées par une idéologie d'égalité qui a tendance à se développer -, paraît plus dynamique qu'une relation comme celle que l'on vient de décrire et laisse penser que c'est d'abord à l'intérieur du cadre familial et par la contestation de rapports familiaux trop hiérarchisés que les rapports actuels de métayage peuvent se transformer.

#### Les relations de L. avec les villageois.

Il est avant tout l'homme des propriétaires, il est donc craint non seulement pour la possibilité qu'il a de donner ou de retirer des terres aux métayers, mais encore pour l'influence plus occulte qu'il peut exercer du fait de ses relations avec eux. En fait, les gens qui lui sont "soumis" (il n'est pas question ici de parti au sens où une condition commune est acceptée et partagée; il s'agit plutôt d'une dépendance personnelle) sont ceux qui dépendent de lui pour se procurer des terres, en particulier des parents alliés : ses deux neveux, un beau-frère et une belle-soeur, et d'autres plus éloignés, du groupe familial mainty, qu'il traite avec la plus grande désinvolture, leur enlevant des terres pour un motif futile, leur en redonnant l'année suivante sans véritable raison non plus. Chacun, recherchant son indépendance, (ce qui est déjà fait pour la belle-soeur) s'emploie à rester en meilleurs termes avec lui tout en

le fréquentant le moins possible. Ils n'ont évidemment pas de relation directe avec les propriétaires et donnent la part de leur riz à L. qui n'exige nullement une sorte de commission de démarcheur, qui, au contraire, refuse tout cadeau de la part de ses subordonnés. Le cadeau, signe de soumission, est également signe de coopération, inégale, mais coopération quand même. S'il l'accepte, le supérieur s'engage à maintenir son lien avec l'inférieur; il limite donc son pouvoir. L... liquide tout cela. Au contraire, sa femme, l'après-midi, offre manioc ou riz aux autres femmes qui sont en bonne relation avec le ménage, parfois à celles même auxquelles il vient de retirer une parcelle il y a quelques mois. Ces femmes ne sont en principe ni des parents, ni des métayers sous sa dépendance, mais des voisines sur lesquelles il a beaucoup d'ascendant. Pour les fêtes familiales, (mariage, fiançailles, retournement de morts) c'est toujours lui le grand discoureur, fonction qu'il accomplit gratuitement. On dit de lui qu'il est rusé, mauvais, et qu'il commande (manjaka). Ses rapports sont d'autant plus autoritaires que ses inférieurs sont plus dépendants. Aucune considération qui se fonderait sur l'idéologie familiale décrite dans le premier cas n'entre en jeu. De leur côté, les dépendants subissent leur sort comme un destin individuel, sans essayer d'entraver le jeu de leur maître. Ils déplorent entre eux une amitié (fitiavana) trop fragile.

L... joue également d'autorité avec ceux qui se trouvent en concurrence avec lui, que la concurrence port sur n'importe

quelle question : femmes, commerce, disputes pour le poste de chef de village. Il n'a pas là de moyen de pression direct dans la mesure où ces gens ont leurs propres relations de métayage et sont déjà petits propriétaires. Mais une certaine pression est possible : certains arrivent à construire aux abords immédiats des rizières ou à gagner sur un marécage une nouvelle rizière qu'ils cultivent. Si la terre jouxte celle d'un grand propriétaire qu'il connaît, L. lui signale qu'on lui vole sa terre; il obtient en général la parcelle en métayage. Tout cela sans avertir le cultivateur en question et sans affrontement direct avec lui. Il n'a d'ailleurs pas de mot pour qualifier les gens avec lesquels il est en conflit ou ceux qu'il domine; inversement on ne le caractérise que psychologiquement, il est difficile de le classer dans une catégorie : il règne mais n'est pas un puissant, il n'est que leur intermédiaire. On dit parfois qu'il joue au "vazaha be" (grand étranger) mais ce n'est qu'un jeu.

Le guérisseur auquel il a procuré des terres en métayage, traite directement avec le propriétaire. C'est le seul avec lequel il ne s'est jamais disputé; cela tient au personnage du guérisseur grand désamorceur de conflits; cela tient également à sa fonction même : un guérisseur peut facilement ensorceler. L. ne se prive pas de faire remarquer qu'il a eu ses terres grâce à lui, mais depuis 30 ans de coexistence, les rapports de bon voisinage ne se sont jamais altérés. En fait, L. a besoin

de pouvoir affirmer qu'un tel personnage dépend de lui, car ce dernier pourrait fort bien vivre aisément sans ces terres.

Pour résumer, les rapports propriétaires-métayers ne s'établissent plus dans ce cas par l'intermédiaire d'ancêtres communs connus ou inconnus, mais par l'intermédiaire d'une catégorie officiellement inexistante, la caste qui, en dehors de tout lien familial, ou local, définit une relation de subordination très accusée, et par conséquence, des rapports d'autorité brutale et fantaisiste entre "l'esclave préféré" et "les autres esclaves", puisqu'il n'est pas de mots pour qualifier cette relation actuellement.

4.- Il y a enfin tous ceux qui s'extraient d'une condition qu'ils jugent déshonorante et qui refusent tout métayage avec les propriétaires de la région. Ils n'acceptent que le métayage-prêt d'un parent très proche, avec lequel ils sont en bonne entente. Une question revient fréquemment : la durée des contrats. En donnant ses terres pour une année seulement, le propriétaire tient en haleine son métayer; il se réserve le droit de les retirer pour un motif quelconque (récolte insuffisante, terre mal travaillée). Il est maladroit de désirer une terre pour une durée déterminée. La stabilité des contrats n'est effective que dans la mesure où elle n'est pas revendiquée. Il se trouve une dizaine de ménages, la plupart du même groupe familial, celui du

Nord (1), qui refusent d'employer le langage de la subordination. Possédant des rizières, mais pas suffisamment, ils cherchent ailleurs, dans le commerce des boeufs, les vaches laitières, les cultures maraîchères, d'autres revenus. D'autre part, il est frappant d'observer que ceux qui travaillent en ville (la catégorie C) emploient le plus difficilement le langage de la famille ou de la caste pour établir ou maintenir une relation.

En résumé donc, l'exploitation des rizières offre un cadre de contrainte économique qui ne paraît pas immédiatement susceptible de développement autonome, c'est-à-dire un développement où les acteurs se définiraient par leur position dans la production.

Ce cadre est le lieu de rapports où la famille et la caste retrouvent une vigueur idéologique nouvelle dans une situation qui n'a rien à voir avec des conditions antérieures où famille et caste étaient définies différemment. L'idéologie interne au groupe familial se transforme et semble orienter une idéologie propre à tous les métayers, quel que soit leur type de relation avec les propriétaires. Mais cette idéologie ne se développe que de manière timide, comme coupable. Elle n'exprime pas les fondements du système des rapports inter-castes; elle apparaît au contraire comme une faille dans ce système.

---

(1) Mais leur attitude est déterminée non par une conscience différente des rapports de production, mais par le souci de se démarquer, en tant que caste (descendants d'esclaves royaux) des groupes familiaux mainty. Ils ont tenté, les premiers, d'avoir des relations moins précaires et plus contractuelles avec les propriétaires; ils ont échoué, et de ce fait, ont supprimé toute relation.

En ce qui concerne l'unité de relations définie par la position de caste, il n'est guère question de transformer ces rapports : le métayer qui les critique ouvertement ne peut que se retirer. Par ailleurs, la contestation des rapports actuels de métayage paraît la plus probable dans le cadre de rapports effectivement familiaux, et leur transformation semble devoir passer par une transformation, - idéologique et effective - des rapports familiaux eux-mêmes, car ici il n'est pas possible au propriétaire de couper brutalement la relation.

Ceci amène à faire une distinction entre les conditions de la mise en relation et le développement de ces relations, entre le principe de la communication (propriétaire et métayer étant membres d'une même famille, le second a droit à l'exploitation d'une terre qui fait généralement partie de son tanin-drazana, terre des ancêtres) et la reproduction de cette communication (le métayer revendique un statut où il ne sera plus simple exploitant de la terre mais un gérant stable, voire peut-être un maître de la terre). L'on a vu qu'il n'existait pas d'unité véritablement économique, mais qu'il existait une unité de relations (un système de relations) liée à un problème économique. Le système de relations n'est pas dans l'immédiat en contradiction directe avec le développement des forces de production (la terre est en quantité limitée, stable). Mais la poussée démographique aidant, le progrès technique appliqué agissant conjointement à la hausse du prix de la vie pour exiger de plus

grandes surfaces, il y a contradiction entre le système de relations englobant le domaine économique et - semble-t-il - une idéologie développée par les rapports de production propres à ce domaine économique. Objectivement, à l'intérieur de ce système de relations et donc à un niveau inférieur à lui, les intérêts du métayer et du propriétaire sont opposés. L'un revendique la stabilité de sa culture et de son exploitation, l'autre désire conserver la maîtrise totale de sa terre; l'un met en valeur son travail ("le témoin du travailleur, c'est la motte de terre retournée"), l'autre met en valeur sa propriété. Et cette idéologie se retrouve autant chez ceux qui ont abandonné tout métayage que chez ceux qui sont pris dans une relation familiale effective et chez les sous-métayers qui n'ont pas d'issue à leur condition.

Mais c'est dans le cadre familial que cette idéologie se trouve la plus efficace; elle rentre effectivement en contradiction avec le principe de communication "familial". La reproduction du principe de communication initial est le plus contesté, là même où ce principe de communication n'est plus une forme générale vide, mais s'accompagne d'un contenu effectif correspondant à cette forme : "l'égalitarisme" propriétaire-métayer se développe davantage à l'intérieur de la famille. Ce n'est pas exactement l'égalité qui est revendiquée, mais plutôt des rapports contractuels, différents d'une subordination pure et simple, qui tendent à mettre en valeur le travail aux dépens de la pro-

priété. Mais on ne peut parler d'un développement de rapports de production, puisque cette idéologie n'est efficace que dans le cadre familial, qui la permet et la limite à la fois. Ce que le métayer revendique (dans le cas du métayage interne au groupe familial) c'est l'accès à un statut d'une sorte de maître de la terre (tompon-tany) qu'il affirme déjà symboliquement, comme tous les autres métayers pris dans une relation différente, par l'emploi de salariés pour faire tous les travaux. Un "maître" de la terre qui ne serait qu'un maître provisoire pour la durée de sa vie; sur la propriété d'un autre ayant hérité la terre de ses ancêtres (qui en remontant plus haut généalogiquement est aussi la terre des ancêtres du métayer), qui demeurera toujours à ses descendants, une possession personnelle qui peut avec le temps et sous l'effet de contraintes externes devenir un véritable moyen de production.

### Conclusion.

L'économie et ses rapports ne peuvent émerger d'eux-mêmes d'une table rase; ils doivent s'inscrire d'abord dans les rapports familiaux, puis, peut-être, les transformer. Dans le cas où ces rapports familiaux - ou de caste - ne sont pas effectifs, la relation familiale - ou de caste - est d'autant plus accentuée et hiérarchisée. La preuve est faite que rien ne peut se développer à l'extérieur de ce cadre-là. D'où l'importance - préalable - de son étude.

L'analyse du domaine économique montre que des principes idéologiques déterminent quelques moyens de communication entre les hommes qui passent soit par l'unité de la famille vivante restreinte : le ménage, soit par des ancêtres partagés par l'intermédiaire de l'alliance (unité de la grande famille, 18), soit par quelques signes de soumission qui rappellent une condition antérieure unitaire, hiérarchisée et interdépendante. Cette condition peut, ou non, être explicitement rappelée (cas du sous-métayage, et du métayage des non-parents de 18). Principe de l'alliance, principe de la soumission fonctionnent également.

Le principe de l'alliance met en présence la famille (fianakaviana) formée de la descendance bilatérale. L'unité fianakaviana peut s'observer dans le cas du métayage interne au groupe familial déjà décrit et dans le cas de la catégorie C 1. Cette unité n'est pas construite sur une quelconque définition normative et restrictive des positions de parenté, mais s'organise autour d'un pôle de richesse (grand propriétaire ou travailleur de la ville) qui finalement détermine la taille de l'unité, alors que son fonctionnement interne (inégalité masquée et tendance aux rapports contractuels)(1) paraît déterminé par une idéologie encore incluse dans un système familial, et que ses manifestations en tant qu'unité dépassent le cadre du domaine économique

---

(1) On remarque que, lorsque l'on emploie pour main-d'oeuvre des membres de la fianakaviana même, ils sont salariés comme des salariés étrangers.

et demandent l'analyse des cérémonies où pourront se retrouver, rejouées, et des positions internes à la famille et les rapports de la famille avec d'autres familles, villageoises ou non. Dans le domaine agricole, la fianakaviana est l'unité nécessaire et suffisante hors de laquelle tout accès à la terre est impossible.

Même processus pour l'unité de relations formant le sous-métayage. Les 3 parties en présence (propriétaires, intermédiaire et sous-métayer) ont des rôles hiérarchisés et complémentaires. Les rapports internes sont plus hiérarchisés. Hors de ce deuxième type de relations également pas d'accès à la terre; et malgré les péripéties de conjoncture qui peuvent faire penser à une unité fragile, la faible quantité des terres achetées montre sur une longue durée que ce type de relations est bien établi. Il reconstitue une unité qui, à la différence du groupe familial qui s'est toujours perpétué, a été officiellement détruite depuis 70 ans. Reconstituée par la seule force de l'idéologie, cette unité exprime une interdépendance toujours à l'oeuvre, non plus entre deux catégories de vivants, mais deux catégories d'ancêtres.

Mais si les conditions de l'accès à la terre introduisent des unités telles que fianakaviana et unité inter-caste hovamainty, l'activité pratique de l'exploitation est l'affaire de ménages indépendants. Le maximum du travail se fait par salariat des étrangers; on peut parfois, retrouver une unité de la fianakaviana à propos de la moisson par exemple, où hommes et femmes

peuvent participer ensemble à l'activité, mais c'est une exception : chaque ménage moissonne à plusieurs reprises ses terres, parcelle par parcelle. D'autre part, il n'y a pas de clôture cérémonielle à ce travail qui se traduirait par un repas copieux... Le salaire seul compense le travail. Il y a à la fois :

- a) impossibilité d'une entraide traditionnelle qui s'organiserait sous le contrôle d'un responsable (ray-amandreny) du village (elle est incompatible avec l'indépendance et la volonté d'égalité actuelle; elle ne se réalise que dans le cadre étroit du ménage où l'inégalité fils-père est acceptée)
- b) impossibilité de relations systématiques de salariat internes au village, ou à la fianakaviana (le "maître" de la terre ne peut sans déchoir se transformer en salarié; seul le jeune ou celui qui a un statut équivalent). C'est également dans le cadre du ménage que s'exerce la jalousie économique et les divers conflits portant sur les limites de terrain, les cultures.

Ainsi le système d'exploitation de la terre met en cause des ménages, dont on verra qu'ils sont aussi les unités qui entrent en relation avec le système politique. Pour ces conflits, et ces conflits-là seulement, (à la différence des conflits de nature familiale, propres au groupe familial) on fait appel à des tiers de l'extérieur, maire en particulier. Système de la propriété et système de l'exploitation-consommation mettent en place des unités, qualitativement différentes, l'une fonctionnant par l'interdépendance et la hiérarchie, l'autre par l'in-

dépendance et une égalité potentielle : impossibilité d'entraide dans le travail, impossibilité entre ménages d'une attitude commune face au propriétaire. Quels rapports entre ces deux systèmes ?

Dans le système de la propriété, les éléments qui le composent ne peuvent être qualifiés d'agents économiques car leurs rapports sont déterminés non pas leur position dans la production, mais par une idéologie d'interdépendance et d'inégalité. Dans le système de l'exploitation non plus, on ne peut qualifier les ménages d'agents économiques puisque, même s'ils se définissent provisoirement en tant que couples d'individus, ils n'ont aucun comportement organisé pour l'exploitation de la terre. Ils n'ont en commun qu'une idéologie de métayers revendiquant la stabilité de leur situation, idéologie qui d'ailleurs s'inscrit dans le système de la propriété sans penser à le renverser. Mais cette idéologie est la caractéristique des ménages (elle se trouve chez absolument tous les métayers, indépendamment de l'unité du système de propriété dans laquelle ils sont pris). Cependant elle n'est efficace que dans le cadre familial : le système de la propriété englobe le système de l'exploitation; l'idéologie développée par ce dernier prend un sens totalement nouveau dans le système de propriété.

A contrario, on peut montrer que le système de l'exploitation ne se développe pas de lui-même selon une logique propre;

cf. la faible importance des achats de terres. De même, le métayer faisant travailler des salariés ne ressent pas chaque jour, la dureté de son travail; peut-on interpréter le fait que 80% du travail est exécuté par des salariés, comme une volonté des exploitants d'être à leur tour maître et propriétaire de la terre; comme le signe de leur aliénation au système de la propriété ?

### CHAPITRE III

#### RELATIONS POLITIQUES

Qu'entend-on par domaine politique ? Les relations jouées ou réelles, dites ou vues, entre villageois et personnages représentant l'Etat ou entre villageois sans responsabilité dans l'administration locale et villageois ayant une responsabilité dans cette même administration; les relations d'autorité internes au village en liaison ou non avec les relations village-pouvoir étatique. On verra dans un chapitre suivant qu'il n'est pas totalement légitime de qualifier seulement de politiques, ces relations internes car elles sont parfois à replacer dans un cadre de descendance, plus apte à rendre compte du fonctionnement actuel du village. Elles sont cependant significatives à un niveau strictement politique. Des faits politiques sont présentés dans le langage de la descendance. Pour l'instant, nous choisissons de traiter dans le chapitre "Politique", les discours des divers personnages représentant l'Etat prononcés au village, les observations portant sur le travail collectif du village (asam-pokonolona) et les réunions à ce sujet(1), la foire annuelle du canton, instaurée par l'administration coloniale et lui survivant. On fera l'analyse enfin d'informations recueillies lors de conversations libres avec les villageois, informations transparentes quant à leur sujet et leur sens : les villageois et les fonctionnaires. Il n'en sera pas de même au chapitre suivant où l'on analysera aussi les idées politiques;

---

(1) Le travail collectif (anciennement la corvée), a été, tout au long de l'histoire de l'Etat malgache et de la colonisation le principal événement exprimant la relation du village à l'Etat. Cf. De Comarmond, ronéoté, ORSTOM, 1965, 53 p.

mais celles seulement qui sont immédiatement replacées dans la conversation au sein du langage de la descendance. Le problème de la coexistence de ces deux idéologies et de leur développement au niveau des faits fera l'objet du chapitre suivant. Affirmons déjà qu'il n'est pas inutile, pour le sujet qui nous occupe, le village, d'isoler le domaine politique, car il entraîne visiblement l'apparition de deux catégories, toujours exprimées dans le langage de la famille vivante, les "jeunes" (ou bourjanes) et les "ray-amandreny". Cette apparition paraît déterminée d'abord par l'événement politique répété qu'est le travail collectif; on peut aisément la dater (l'Indépendance) et elle est indépendante de tout langage concernant l'ascendance.

## 1.- LA FOIRE.

La foire annuelle du canton a lieu aux premiers jours de juin, au tout début de la saison sèche, et dure 48 heures. Créée par l'administration coloniale, elle poursuit en principe deux buts essentiels : distraire, récompenser les meilleurs agriculteurs lors de l'exposition des produits de la terre. Quelques jours avant, les divers villages ont été convoqués tour à tour pour construire l'arc de triomphe de verdure destiné à accueillir les autorités sous-préfectorales, faire les présentoirs pour les produits et une sorte de passage-promenade pour les contempler. Jusqu'au matin du deuxième jour, on travaillera lentement aux derniers préparatifs. Au dernier moment tout sera cependant terminé. De temps à autre, lorsque les paysans qui accomplissent leur corvée aperçoivent un jeune de leur village qui se promène sans rien faire, on l'engage à venir travailler sur-le-champ. Celui-ci, de mauvaise grâce, prend la bêche pour quelques instants, fait rapidement un travail précis et repart le plus tôt possible. Quelques vieux, assis, observent. Certains qui ont été désignés pour présenter leur récolte, l'apportent déjà et s'assient sans un mot, à l'endroit qu'on leur a indiqué, attendant que la nuit arrive et qu'un gardien prenne leur place. On a hâtivement écrit sur la corbeille le nom du propriétaire, le village administratif d'où il est originaire, quelquefois le nom de la culture exposée, le plus souvent "récolte" tout simplement. Aucun groupe ne se forme, chacun va de son côté, quelquefois deux par deux, hommes et femmes séparés. Seuls groupes, ceux qui font leur corvée de travail ensemble, les spectateurs de hira gasy (chant malgache), hommes, femmes et enfants mêlés. Quelques petits groupes de jeunes

Plusieurs paysans s'assient au bord de la route et vendent leurs produits : canne à sucre, banane, oranges, pistaches. D'autres ont installé une gargote provisoire où ils vendent le "luxe" : café au lait, des gâteaux de riz. D'autres enfin, professionnels ambulants de ces sortes de fêtes, ont installé de grandes tentes décorées de drapeaux malgaches où ils servent, sur des tables et bancs, des repas de riz et des boissons alcoolisées.

L'attraction essentielle de la journée qui éclipse tous les autres moments est celle du chant malgache (hira gasy), seule manifestation culturelle de la foire qui ait survécu à l'Indépendance. Il y avait auparavant des spectacles de lutte, de multiples forme de vako-drazana, chansons populaires interprétées par des villages qui entraient en compétition entre eux. Ils ont été remplacés par le bal du soir, une séance de cinéma, quelquefois une représentation théâtrale jouée par quelque troupe amateur de la capitale. Ces formes modernes de distraction, en particulier le bal, mettent en jeu le couple. Elles resteront réservées aux fonctionnaires.

Les chanteurs de la journée sont des "zandry" (cadets) par rapport aux "zoky" (aînés), au talent plus confirmé, qu'on peut écouter à la radio. L'uniforme de cour (1) n'est pas général, beaucoup sont en piteux état; les lambas sont différents; quant aux chapeaux, c'est une diversité très fantaisiste. L'équipe - on ne parlera ici que de celle qui a obtenu le succès le plus franc - a choisi le ton de l'ironie et le maintiendra jusqu'à

---

(1) Voir G. Althabe "Le Hira Gasy". Bulletin de liaison des Sciences Humaines. ORSTOM. Décembre 1966, n°7.

la fin, forçant quelque peu son adversaire à passer sur les conseils pédagogiques, pour faire rire d'abord. Le thème de rainikira (chant principal) de la journée est un sombre mélodrame raconté sur un ton alerte et moqueur. Un couple riche et sans enfants fait énormément de prières pour en avoir, en a un et remercie le ciel. L'enfant grandit, devient mauvais garçon, est emprisonné un certain temps et ne peut ressortir qu'en payant une grosse amende. Le père le fait sortir mais meurt de chagrin, et le fils se suicide voyant le malheur dont il est la cause. La demande d'un enfant, les remerciements donnent lieu à forces gestes de soumission et d'abaissement beaucoup plus comiques que pathétiques; l'indépendance du fils est commentée sur un ton alerte et enjoué; la mort du père est vue sur un ton plutôt neutre, elle donne lieu à des cantiques. La mort du fils arrive à temps pour rendre exemplaire une histoire qui jusqu'ici ne l'était guère. Contrepoint de ce chant principal (et thème de la danse également), les chanteurs tournent subitement le dos aux spectateurs, se rassemblent au centre de leur podium, font cercle entre eux entourant les musiciens et courbés, marquant la mesure avec les pieds, interprètent sur un rythme endiablé, une célébration de l'argent : il faut chercher <sup>de</sup> l'argent chaque jour, le matin et le soir, jour fady (interdit) ou non fady. Sans argent, on ne peut rien faire, on n'est rien... Même thème pour la danse : un danseur assez vieux joue le gros lourdaud avec force clins d'yeux; les spectateurs interloqués commencent à siffler; il s'arrête complètement, sort lentement de sa poche un billet de 50Fr, le montre à tout le monde puis le pose à terre. Petit à petit, sa danse devient plus rapide, moins hachée; il commence à se rapprocher du billet, il danse autour de lui de

plus en plus vite et de plus en plus près; le billet le fixe à lui, il continue à danser sans bouger des pieds, courbé, accroupi, puis finalement, en marchant sur les mains, prend le billet entre ses dents, et le montre triomphalement aux spectateurs. Il répète la scène plusieurs fois et la termine par des sauts périlleux, acrobatie pure. La foule a occupé la butte de terre réservée aux chanteurs, ces derniers sont mêlés à elle; c'est le délire général. La danse terminée, on fait reculer les spectateurs mais c'est alors les chanteurs qui viennent à eux, se mêlent à de petits groupes, montent dans la tribune officielle, exploitent leur succès. L'autre équipe, plus morale qu'ironique, au comique plus proverbial qu'actuel, est largement battue. Les spectateurs sont uniquement des paysans; toute la journée d'ailleurs leur appartient.

Mais dans la tribune officielle se déroule un deuxième spectacle. Maire et conseillers municipaux occupent leur place dans la tribune au début du chant; le maire a fait un petit discours de bienvenue au début, il se signale par ses allées et venues, aide un vieillard à descendre de la tribune, invite les chanteurs à boire. Petit à petit cependant les conseillers quittent leur place; ils sont bien habillés, à la paysanne; ils ont apprécié un moment, sérieusement, le spectacle, ils s'en vont. Aux places qu'ils laissent, on voit petit à petit apparaître des anciens combattants en uniformes hétéroclites (veste blanche de sous-officier, blouson kaki du 2ème classe, lunettes noires, médailles, gros souliers); ils avaient attendu un instant aux bords de la tribune, perdus dans la foule. Ils sont maintenant assis sur des chaises, immobiles, bras croisés,

applaudissent élégamment, apprécient d'un sourire discret et connaisseur. Ils restent là toute la journée sans prendre le temps de manger. L'un d'eux même, entre deux reprises, monte sur le podium des chanteurs, tente de faire un discours. On l'applaudit, on le remercie, on le plaisante tant qu'il ne peut dire mot. La troupe arrive; ne pouvant parler, il se met à danser avec ses grosses chaussures, ses décorations tintent. On le renvoie gentiment dans sa tribune, non sans qu'il ait auparavant fait évacuer quelques enfants censés gêner les chanteurs. A la fin, une troupe lui fait le plaisir de jouer quelques mesures de marche militaire.

Que retenir de cette première journée ? C'est d'abord la journée d'individus isolés : chacun, de son côté, fait son chemin. Plus de concours de chants entre villages qu'organisait l'administration. Seuls groupes : - ceux qui font leur corvée de travail et là on n'aperçoit que des paysans assez vieux; les jeunes originaires des villages convoqués ne travaillent pas; - les spectateurs du hira gasy, parmi lesquels se remarque le groupe des Anciens Combattants qui manifestement pensent toujours que cette fête est la leur, mais à tort : ils ne peuvent être que spectateurs parmi d'autres (1). Le chant lui-même reprend et exagère des attitudes de soumission et de servilité

---

(1) A ce propos, peut-être faut-il faire une remarque. Les Anciens Combattants sont de toutes les foires, certains les parcourent toutes, une après l'autre; ils défilent en nombre lors de la Fête Nationale à la capitale. Leur nécessité, dans ces cérémonies, n'est pas douteuse. Ils assurent la continuité entre l'ancien et le nouveau pouvoir. Le mime de l'ancienne puissance est le sens officiel, manifeste que le gouvernement entend donner à la fête; il contribue à la permanence de la cérémonie. Ce mime peut devenir dérision aux yeux des gens; ce n'est pas le sens prévu de la fête, mais un développement interne et spontané qui finalement lui donne son sens réel. C'est en ce sens seulement que l'on peut dire que les Anciens Combattants ne peuvent être que des spectateurs parmi d'autres. Nécessité dans le

qu'il rend comiques; il décrit avec entrain l'indépendance des jeunes et la recherche de l'argent. On peut donc dire déjà que la foire ne met pas en présence des communautés villageoises mises en rapport avec le pouvoir dans un rôle déterminé. On observe 1) des individus, 2) une indépendance effective des jeunes vis-à-vis de la corvée qui correspond à l'indépendance vis-à-vis des parents que célèbre le hira gasy; 3) les gens qui autrefois avaient l'état de services le plus conséquent vis-à-vis du gouvernement, et qui voyaient proclamer publiquement leurs mérites par le gouvernement aux villageois rassemblés n'ont plus qu'une place contestée et ambiguë. En somme, tendance à la dilution (ou dilution tout court) dans une masse d'individus d'où émergent la catégorie des jeunes, de catégories qui autrefois étaient distinguées : Anciens Combattants, villages.

La deuxième journée est celle du défilé des enfants des écoles, des associations paroissiales et des dames méritantes de la Croix-Rouge. Ce n'est plus une journée uniquement paysanne, les membres des associations paroissiales en particulier sont en costume de ville, chapeau de feutre et lunettes noires. Beaucoup d'ailleurs sont des citadins qui tiennent à venir défiler avec leur paroisse d'origine, qu'ils fréquentent encore. Ils portent des oriflammes dont la plupart indiquent qu'ils font partie de la Croix-Bleue, organisation protestante anti-alcoolique. Cette manifestation survit à l'Indépendance; le même défilé des écoles et des paroisses se retrouvera, école par école, paroisse par paroisse, sur le terrain de sport où

---

.../...

développement spontané de la fête, cette dérision ne l'est plus dans son développement officiel. Voir plus loin la présentation des drapeaux.

l'on écoute le discours du Sous-Préfet. Les Anciens Combattants aussi sont là, drapeaux français et malgaches mêlés. Les paysans vont au hira gasy qui a toujours autant de succès. Le discours est sans couleur : félicitations aux autorités pour l'organisation de la foire, encouragements à persévérer adressés tant aux autorités qu'aux assistants.

Après le discours, a lieu la visite de l'exposition des produits. Les exposants ont été désignés : 2 par village. Les produits présentés sont très divers, ce ne sont pas spécialement des produits essentiels pour la vie du paysan (comme le riz); ce ne sont pas non plus des produits qui visent à mettre en valeur l'effort du paysan : des fruits de cueillette sont présentés; les plus malins ont acheté au marché de Tananarive les beaux produits qu'ils présentent. Le dialogue que tenterait de créer le gouvernement à propos de l'économie, d'une récolte de bonne qualité, est manifestement avorté; la récolte qui permet à l'individu de vivre n'est pas encore la récolte qui permet à Madagascar de se développer. Il s'agit seulement de satisfaire à une obligation du gouvernement qui dans le fond, est la moins coûteuse, elle ne prend que du temps. Personne n'est dupe d'ailleurs, et le contremaître, une fois le Sous-Préfet parti et les résultats proclamés, déclarera : "Nous n'avons pas regardé, pour donner les récompenses, ce qui était sur les étagères, mais nous avons regardé sur nos cahiers quels sont les gens qui pratiquent les conseils que nous donnons". Un seul "paysan" (complet veston, cravate et souliers) trouve la cérémonie inadéquate. Il amène d'énormes pieds de manioc de Madras 53 : "vous croyez que les paysans savent ce que ça veut

dire 53, il y a 41 espèces de manioc, vous croyez qu'ils le savent ?" (en français). La visite des autorités de la Sous-Préfecture a été rapide, quelques réflexions sur les produits; sitôt terminée, chaque exposant plie bagage et rentre chez soi.

A la fin de chaque journée, la Croix-Rouge organisait un bal dont le premier était "bal fonctionnaire" sur invitation et le second "bal populaire". A chaque fois, les mêmes clients en habit européen : les petits fonctionnaires locaux; la petite bourgeoisie commerciale boude. Au total, une trentaine de garçons et 7 filles entourées de leurs parents paysans, dont certains affirment qu'ils sont là justement pour contester le caractère exclusivement gouvernemental et non national de la fête. Cette attitude est à replacer dans le contexte du village d'où ces gens sont originaires (se différencier de la caste mainty). Dans le contexte de la foire, elle signifie plus la participation à une certaine modernité (1) du pouvoir que sa contestation.

La deuxième journée présente donc la séparation simultanée des groupes organisés dans les paroisses, le parti gouvernemental, les associations de la Croix-Rouge, et des paysans, les uns défilant et écoutant le discours des autorités locales, les autres écoutant le hira gasy ou vaquant à toute autre occupation. En deuxième lieu, les paysans "obéissants" sont démarqués de la masse des paysans par les récompenses du gouvernement. Alors que la première journée paraît moins significative de la fonction officielle de la foire (assimilation des

---

(1) Ces paysans n'osent encore s'afficher avec leur femme, comme les fonctionnaires. Du moins, ils espèrent que pour leurs filles ce sera possible.

Anciens Combattants aux villageois ordinaires, mise en évidence des catégories jeunes et individus), la deuxième journée offre son visage officiel : mise à l'honneur des paysans dociles, des paroisses et des associations gouvernementales. En dehors de cette fonction officielle, il faut remarquer que les villages ne se représentent pas collectivement, en tant que tels, face au pouvoir : il n'y a que des individus; les jeunes esquivent tout rôle : ils ne travaillent pas avec leur village; ils ne se produisent plus dans les manifestations folkloriques : ils ne vont pas au bal, conçu pour eux; ils n'ont aucune place à tenir dans les événements officiels qui représentent comme sur un théâtre les rapports des villageois et de l'Etat. Et leur démarcation vis-à-vis des plus vieux ne s'effectue pas sur le fonds commun - et donc à l'intérieur - d'une quelconque unité familiale ou villageoise; elle s'effectue au contraire dans un contexte où on ne peut remarquer que des individus.

## 2.- DISCOURS.

La fête de l'Indépendance, si elle était analysée, devrait l'être aussi au niveau de la nation : certains, les plus jeunes, vont à la capitale proche, d'autres, les plus vieux, restent chez eux; les autres enfin vont au canton écouter les discours du maire et du chef de canton, qui constituent toute la fête. Il n'y a plus ces danses traditionnelles où, toujours par quartiers ou par villages, les gens se produisaient en compétition devant les autorités locales. Il a paru nécessaire de grouper dans une même partie les discours du maire et du chef de canton, et certaines conversations traitant de la situation politique d'après l'Indépendance, parce qu'elles nous semblent être une réponse directe à ces discours. Une réponse qui est du même niveau que les discours (idéologique) et qui est prononcée par un villageois au nom de la catégorie des villageois de la même manière que le discours est celui d'un représentant de l'administration au nom de l'Etat, ou plutôt de ceux qui ont la charge de l'Etat.

A - Les deux discours du maire et du chef de canton insistent sur un thème commun : les étrangers partis, il ne reste que des malgaches; alors que le fardeau de l'Etat n'était supporté durant la colonisation que par les étrangers qui pouvaient à tout moment redresser la situation ("si quelque chose manque, ils nous le donnent"), il est temps maintenant que les paysans prennent leur propre part du fardeau et assument leurs responsabilités (payer les impôts, repiquer le riz en ligne, accomplir régulièrement les travaux collectifs). Le terme par lequel ils désignent les charges particulières des villageois et des fonctionnaires est firaisana : l'union.

B - On pourrait rassembler l'ensemble des conversations des villageois en une sorte de conversation-type qui se clorait elle-même à la manière d'un cercle et dont on peut avoir parfois l'exemple parfait.

1) Il s'agit d'abord de situer la classe des fonctionnaires par rapport aux villageois et de la situer non pas comme classe à abattre, mais classe à conquérir. Que ferait un paysan qui du jour au lendemain se retrouverait sénateur ? La même chose que font les fonctionnaires actuels : apprécier une vie avec beaucoup d'argent et ne penser qu'à lui.

2) Cependant cet argent se conquiert aux dépens des villageois et se dépense en ville dans des repas ou des distractions. "C'est parce que nous sommes censés être bêtes que l'on s'acharne sur nous". Suit une série des diverses manières concrètes de tromper ou d'insulter le paysan. Quelques exemples : les contremaîtres d'agriculture, jeunes "zazakely" (enfants) qui prétendent enseigner la culture du riz aux vieux paysans; l'alphabétisation des vieux alors qu'il serait beaucoup plus utile de construire des classes secondaires dans les campagnes, car celles de la ville sont prises d'assaut par les gens bien placés; le barrage qui alimente la plaine entière, en principe à la charge du gouvernement, est reconstruit chaque année par les paysans (car il est emporté par les crues). Enfin l'éternelle question : où va l'argent des impôts ? si ce n'est dans des entreprises toutes inutiles, voire injurieuses, pour les paysans. Il s'agit là de revendications, donc peut-être d'une certaine idée politique d'un gouvernement souhaitable, et d'une transformation des relations entre villageois et fonctionnaires.

3) En fait, lorsqu'il a été question lors d'un discours présidentiel, d'envoyer travailler les diplômés en campagne, les villageois se sont sentis lésés car la seule porte pour sortir de leur condition (eux ou leurs fils) leur était fermée. "C'est pour nous enfoncer plus bas". Il n'est donc pas question d'une séparation de classe, mais seulement d'une différence de condition. Conditions hiérarchisées et interdépendantes, puisque c'est finalement des fonctionnaires de la ville (et aussi de l'école) que l'on attend tout. Il est impossible pour les villageois d'envisager un destin séparé des fonctionnaires et de tenter de leur propre initiative une transformation de leurs relations avec ces derniers. Il faudrait pour cela accepter d'être soi-même (villageois) et accepter de rester à sa place. Alors qu'une seule alternative est possible : au sein de la même unité, prendre la place de l'autre. Il est nécessaire de se rappeler qu'en toute circonstance, toute "revendication" doit être placée dans ce cadre d'unité.

C - Cette interdépendance hiérarchisée trouve son expression la plus achevée et la plus officielle dans les discours faits par les représentants locaux de l'administration aux supérieurs venus en visite. L'objet du discours concerne peu le motif particulier de la visite; il réside plutôt dans l'expression d'un état de rapports intemporel qui est très significatif de cette interdépendance hiérarchisée.

- La première partie du discours situe les rapports des protagonistes dans un cadre familial (parent-enfant; aîné-cadet) et indique que c'est seulement du fait de la volonté de l'aîné que le cadet parle.

- La deuxième partie est celle des remerciements et des souhaits de longévité à Dieu, le président, ses représentants de la journée, et la République; tous étant successivement et de manière de moins en moins essentielle à l'origine de cette manifestation.

- La troisième partie s'adresse directement à la personnalité présente : elle met en valeur le mérite du père, qui, malgré ses innombrables difficultés, ne laisse pas ses enfants comme des deshérités ou des orphelins; suivent les souhaits de prospérité : "que la bénédiction du ciel, la richesse de la terre, vous accompagnent ! Que vous croissiez en honneur et deveniez riches afin de nous aider, nous les petits !"

- La quatrième partie développe un peu le contenu des rapports père-enfant, pour finalement placer l'objet de la visite à l'intérieur de ce rapport.

a) nous ne perdons pas votre soutien, et sommes là comme des enfants confiants, unis devant vous.

b) nous avons des père et mère, qui prennent leurs responsabilités (vous avez obéi à notre choix pour des élections), et sommes là pour vous aider dans l'accomplissement de vos tâches.

c) réjouissons-nous de cette maison (centre de nivaquinisation) construite pour les enfants malgaches; sans votre aide, jamais nous n'aurions pu réaliser cela.

- La cinquième partie est une demande humble et rapide de personnel supplémentaire.

La conclusion : souhaits de longévité au gouvernement, à la sous-préfecture, à la localité, à la Croix-Rouge. Ces souhaits sont posés au public sous forme de question : "N'est-ce pas cela, mes camarades ?" qui répond d'un seul coeur : "C'est cela !"

Le plan du discours montre nettement que tout contenu des rapports est subordonné à la définition de la forme de ces rapports, rapports familiaux nettement hiérarchisés et complémentaires, où la demande de l'inférieur ne peut s'effectuer qu'après avoir donné de multiples assurances de son infériorité. Toutes les revendications qui s'effectuent librement dans un contexte qui n'est pas officiel doivent, semble-t-il, être replacées dans ce cadre-là qui les englobe et les limite. C'est une relation de dépendance totale, une unité qui se définit par l'inégalité et la complémentarité des rôles.

Si donc on compare les trois types de discours, l'on s'aperçoit que tous les trois expriment la conception d'une unité hiérarchisée, à l'intérieur de laquelle les différences et les hiérarchies sont complémentaires. Mais alors que dans les discours des autorités locales, l'accent est mis sur la complémentarité - complémentarité des villageois et des fonctionnaires dans le cas du maire et du chef de canton, complémentarité des parents et des enfants dans le cas de l'inauguration de la Croix-Rouge - les paysans eux mettent l'accent sur les différences. L'on a deux aspects opposés et complémentaires d'un même raisonnement, de l'expression d'une même unité. Cette unité est la mieux traduite dans des termes familiaux; ils en constituent l'expression la plus traditionnelle et la plus immuable. Mais ce qui paraît important, c'est qu'elle peut être traduite aussi en termes politiques (villageois et fonctionnaires). Le cadre demeure, les termes changent; et ce changement crée, toujours dans le cadre de la même unité, la possibilité logique d'inverser les rôles, et seulement

cette possibilité-là. Alors que la revendication politique a pour objet, non l'inversion des pôles dans la même unité conservée, mais soit une transformation des relations chacun restant à sa place dans la même unité, soit le renversement d'un pôle par l'autre et la destruction de l'unité. Elle se fonde sur la séparation et une interdépendance entre les pôles qui suppose leur existence en tant que tels, et non, comme ici, une interdépendance qui se définit seulement dans la relation des pôles entre eux.

### 3 - TRAVAUX COLLECTIFS.

Le terme de asam-pokonolona désigne les séances de travail collectif où le village est convoqué par l'administration communale ou cantonale. Ces séances sont diverses et nombreuses : confection d'un barrage sur la principale rivière, qui permet d'irriguer toute la plaine de cette région, entretien des canaux principaux et secondaires, réfection annuelle de tous les chemins locaux, accueil des personnalités (arcs de triomphe, chemins décorés, tribunes), lors de la foire, de la fête de l'Indépendance, des diverses inaugurations ou visites des autorités. Pour la seule construction du barrage, un village a été convoqué 4 fois en notre présence. On peut estimer que ces travaux-là prennent une vingtaine de journée par an aux paysans. Il y a en plus les divers travaux accomplis pour la paroisse lors de la fête annuelle du saint patron, lors de la procession de la Fête-Dieu. Les plus vieux appellent encore ces travaux les "prestations" (en français). Il y a enfin les divers "services" que les autorités locales peuvent exiger : entretien de la mairie et des divers bâtiments publics. Bref, toute une série de travaux qui apparaissent aux gens comme un impôt supplémentaire, d'autant moins facilement supporté qu'il est esquivé par les villageois travaillant en ville.

Au matin d'une journée de travail collectif, un crieur public passe dans le village à plusieurs reprises (6h30, 7h, 7h30) pour convoquer le "fokonolona" et lui indiquer le lieu du travail. Le chef de village a été averti quelques jours à l'avance, et tout le village sait déjà la nouvelle. Vers 9h, les premiers villageois s'ébranlent par groupes de 2 ou 3,

bêche sur l'épaule; les derniers partiront vers 11h. En chemin, toujours les mêmes discussions, constatant le mauvais fonctionnement de ce travail collectif et en attribuant la responsabilité aux fonctionnaires locaux. Sur le terrain, longue période d'attente des retardataires. Puis le responsable de la journée, maire, chef de canton ou chef de quartier selon le cas, prend la décision de commencer. Murmures concordants : tout le monde n'est pas là, ce n'est pas à nous de faire le travail des autres. Le responsable divise le travail entre les villages présents sans tenir compte du nombre de leurs représentants. On n'aide pas les membres peu nombreux d'un village voisin qui ne peuvent terminer leur tâche; si la totalité des membres d'un village est absente, leur tâche sera laissée en entier. Il n'y a pas de responsabilité collective au niveau de l'unité (quartier administratif ou commune) qui a été convoquée. Dans certains cas même, on assiste à de multiples subdivisions qui finalement mettent en jeu 2 ou 3 villageois. Ainsi, le village qui a eu sa part délimitée, la divise en 2 secteurs : le Nord et le Sud; chaque secteur la divise à son tour par le nombre de quartiers dont il est composé, 4 ou 5; parfois même, les membres d'un quartier s'abstiennent de terminer leur travail si une famille n'a aucun représentant présent. Une conclusion peut déjà être tirée : ce sont des individus mâles (les femmes, même lorsqu'elles sont convoquées, ne se présentent jamais à ces travaux) et adultes qui sont mis en cause par ce travail.

Le travail commence, cependant que certains restent assis sur la digue à regarder les autres. Chaque individu qui ne

travaille pas utilise un titre ayant un rapport avec les services qu'il a déjà rendus au gouvernement et qui justifie à ses yeux son oisiveté. Aussi les chefs de villages, les ray-amandreny (père-et-mère, chargés en principe du relais entre chefs de village et villageois), les "partisans" (porteurs de courrier), les Anciens Combattants (dont certains choisissent justement ce moment pour raconter leurs exploits). Entre eux, ils plaisantent; aucune autre conversation. Ils partiront quelques heures avant les autres.

Ceux qui n'ont aucun titre qui les dispensent d'activité, travaillent en murmurant contre les inactifs : il faut les apporter à l'hôpital, les jeter dans les canaux; ils sont trop riches, trop haut placés... Tous ces murmures pourraient se résumer en une phrase : lorsqu'il est question d'irriguer les rizières, il n'y a pas de titre qui compte, chacun, ray-amandreny ou pas, chef de village ou pas; mange; il doit donc travailler. Et on assiste en fait à une mise au travail de tous ces gens-là sous la pression des jeunes; on a pu l'observer une semaine après la journée qui vient d'être décrite : tous, chef de villages, ray-amandreny, jusqu'aux conseillers communaux et aux chefs de quartier travaillaient. La mise au travail s'arrête au niveau du maire, de son adjoint, du chef de canton et du contremaître d'agriculture. Ce phénomène paraît important car il indique que, au niveau des petits responsables locaux, et en particulier au niveau des conseillers (élus) des communes rurales, l'autorité n'est pas seulement dûe à la place occupée dans la hiérarchie administrative, mais naît également d'une communauté de travail partagée avec les villa-

geois ordinaires. En second lieu, ce phénomène n'est pas le fait de quelques responsables locaux qui chercheraient à se faire aimer; il est dû à la pression des jeunes, paysans résidant au village. Le même type de revendication, issu des mêmes éléments, s'exerce à l'encontre des travailleurs de la ville, possédant des rizières dans le village. Et cette revendication s'effectue malgré la passivité des ray-amandreny. Dans un village voisin, l'assemblée du village, toujours à l'initiative des jeunes, a envoyé une lettre aux employeurs de chaque personne du village travaillant à la capitale afin de libérer leurs ouvriers pour les journées de travaux collectifs. Le projet a été accepté par certains employeurs, refusé par d'autres; en tout cas, la convention du village oblige chaque travailleur absent à payer la journée d'un salarié qui travaillera à sa place. Les ouvriers ayant le choix entre leur travail en ville et la journée de travail collectif à la campagne ne se présentent jamais à cette dernière. Dans le village où avait lieu l'étude, le même type de revendication était en gestation. Plusieurs réunions ont eu lieu sur ce problème qui faisaient nettement apparaître les catégories de "jeunes" et de "vieux". Elles se sont déroulées à peu près sur le même plan : longue réinvoation de la désunion entre jeunes et vieux, groupes du Nord et Sud; recherche des fauteurs de désunion : chef de village et ray-amandreny en tant que catégorie sont systématiquement visés; timides tentatives d'union entreprises par le chef de village, avortées sitôt que dites. Pourquoi ? Parce qu'elles étaient tentées en présence de personnages du gouvernement et qu'il s'agissait donc de réactiver une union traditionnelle où les villageois seraient les dociles

exécutants des ordres de l'administration, transmis par les chefs de village, relayés par les ray-amandreny. C'est une nouvelle forme d'organisation que désirent les jeunes; d'ailleurs il ne s'agit pas pour eux de refaire l'union (on n'emploie pas le mot firaisana), mais d'établir un commandement (fikomandia).

Avant de présenter l'analyse des réunions, décrivons rapidement la situation actuelle. En 1962, le vieux chef de village abandonne son poste, qu'il occupait depuis 1935. Il est supplanté par le grand métayer, intermédiaire entre propriétaires et exploitants qui exige en quelque sorte le poste en accusant le vieillard d'abandonner une place lucrative sans plus tenir compte des intérêts des villageois. Il entend aussitôt mettre à la raison le groupe du Nord dont on connaît les aspirations latentes de supériorité. (Ils déclarent être descendants d'esclaves royaux, donc d'ascendance supérieure au groupe du Sud, descendants d'esclaves ordinaires). La division était jusqu'ici contenue, l'affirmation de cette supériorité ne se faisait qu'en cachette; elle n'interdisait pas ce que l'on appelle les bonnes relations. A ce moment elle éclate et se manifeste en tout domaine où le chef de village a une quelconque responsabilité. Maire, chef de canton, gendarmes interviennent pour tenter de régler les conflits jusqu'au moment où ce chef de village démissionne. Il a duré un an et demi. Avec le nouveau remplaçant, a lieu au chef-lieu de canton, en présence du maire, du chef de quartier, des notables, une cérémonie d'union entre les deux parties du village qui consiste en un discours du maire et un serrement de mains entre tous les hommes des deux parties en présence. Rien n'y fait : le conflit suit son cours.

Il ne s'agit pas d'une affaire de personnes, mais d'une séparation entre les deux groupes mêlée à une contestation de l'autorité du chef de village, puisque à ces divisions sont venues s'ajouter les attaques des jeunes qui datent à peu près de la même époque : ce n'est qu'aux alentours de l'Indépendance que l'on situe la désinvolture des travailleurs de la ville. Et c'est cette occasion qui a permis aux jeunes de se démarquer des parents. Jeunes du Sud seulement; les jeunes du Nord font systématiquement cause commune avec le groupe du Nord.

Chaque réunion - qui se déroule sur le territoire du Sud et à laquelle le groupe du Nord est cependant présent - débute par un avertissement du groupe du Nord, rassemblé en un même lieu (hommes et femmes) au Nord-Nord-Est du cercle de la réunion. Le groupe déclare ne pas être rebelle au travail collectif, mais assumer le travail particulier de son village particulier qui n'a rien de commun avec le travail particulier du "village" du Sud. Et même si les parts respectives ont déjà été assignées par les gendarmes lors des conflits des 3 ou 4 dernières années, il appartient au chef de village, qui fait partie du gouvernement, de se faire obéir. Ainsi se trouve idéologiquement contestée l'unité du village administratif, et le premier défi au chef de village a été lancé.

Il va être repris de tous côtés, et l'on va associer au chef de village les ray-amandreny pour lesquels la critique sera toutefois plus respectueuse. Le chef de village est particulièrement éreinté : un chef de village qui ne peut commander de simples bourjanes (1) n'a qu'une chose à faire :

---

(1) le mot désigne, de manière assez péjorative, les paysans corvéables à merci.

prendre la bêche; et non seulement il doit travailler comme tout le monde, mais plus encore donner l'exemple. ("On diviserait un travail, on ferait un concours et on prendrait pour modèle le chef de village"...)

Les ray amandreny sont associés à cette critique, mais on constate seulement leur perte d'autorité : ils ne peuvent se faire écouter ni des travailleurs de la ville, ni des bourjanes de la campagne, ni des jeunes non mariés; en contrepartie ils ne tentent de se faire obéir que par les plus faibles en prenant leur argent ou leur travail, ce à quoi d'ailleurs, ils ne parviennent pas.

Suit alors une description du rôle idéal du chef de village et de ray-amandreny tel que les villageois conçoivent qu'il était à l'époque coloniale, par opposition à ce qu'il est actuellement. Tous deux étaient unis et collaboraient ensemble à l'exécution des ordres de l'administration. A nouveau, tous deux étaient unis avec les bourjanes dans des rapports de père à enfant (zanaika). Ils assuraient la justice et l'égalité (1) de leur charge alors qu'il n'en est rien actuellement. Intermédiaires de l'administration, ils englobaient dans le rapport parent-enfant les ordres de celle-ci. Les jeunes interprètent leur perte d'autorité comme une conséquence de leur dédain, de leur abus d'autorité à leur égard. Alors qu'auparavant l'enfant

---

(1) Il ne pouvait évidemment être question d'égalité entre individus tant que l'individu n'existait pas en tant que tel, autonome et séparé des autres.

avait droit à la parole, ce qui assurait la complémentarité des rapports et préservait l'unité de la famille.

Devant ces attaques, les ray amandreny restent sans réponse. Leur seule défense, qui revient comme un leitmotiv est que le travail collectif n'est pas une affaire du fokonolona (au sens d'un village complet et organisé contrôlé par ses ray-amandreny), mais une affaire du peuple, de la masse raharaham-bahoaka) eux étant exclus. Ils déclinent toute responsabilité dans les rapports village-Etat.

Ainsi, à l'effondrement de la situation coloniale, correspond au niveau du village l'effondrement d'une gérontocratie se fondant sur des rapports familiaux. Le fait est vécu comme une sorte de désorganisation familiale due à l'interférence des fonctions politiques et familiales assurées par les ray-amandreny; l'habitude de la fonction politique avait pris le pas sur la manière d'assurer les responsabilités familiales. Il entraîne, semble-t-il, au moins dans le domaine des rapports village-Etat, un véritable bouleversement de l'organisation familiale. "Maintenant nous n'allons plus dépendre de (reposer la tête sur) nos ray-amandreny, mais nous allons dépendre de nous-mêmes, nous les bourjanes". Ces paroles correspondent à la mise au pas effective des "vieux" travaillant conjointement avec leurs bourjanes, et aux tentatives de récupérer les travailleurs de la ville. Ces faits se réalisent au nom d'une égalité mythique inscrite dans un rapport parent-enfant.

En réalité le rapport parent-enfant, que l'on retrouve au niveau du village et au niveau des relations du village avec

la plus lointaine administration (en passant par les autres niveaux de relation avec l'administration), exprime en principe une unité qui ne peut être décomposée en d'autres unités, l'unité parent, l'unité enfant par exemple. Car cette unité définit des rôles complémentaires et interdépendants qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, qui n'existent que dans leur rapport entre eux. Ce à quoi l'on assiste actuellement, c'est une liquidation de ce rapport et donc à l'apparition de deux unités autonomes et séparées (ray-amandreny et bourjanes) qui rentrent en rapport entre elles, mais qui n'existent pas du fait seulement de leur rapport. A noter le changement dans les termes : (de zanaka à bourjane) qui indique que la relation familiale est détruite verbalement au moins et que les rapports politiques percent sous les rapports familiaux. Il n'est pas étonnant d'autre part que la revendication fondamentale de ceux qui se nomment bourjanes soit l'égalité. Parler d'égalité suppose l'existence de l'individu en tant que tel, séparé des autres et confronté aux autres. Cet acquis de base rend possible l'établissement de rapports contractuels de commandement (fikomandiana) qui remplacent l'ancienne union hiérarchique (firaisana).

Et ces nouveaux rapports expliquent que le travail collectif (attribut de la catégorie des zanaka dans l'ancien système) puisse se dégager de son rôle d'illustration des rapports parent-enfant, pour se transformer en travail utile aux membres de la collectivité définis comme cultivateurs de terre (bourjanes). "Il n'y a pas de ray-amandreny ou de chef de village quand il s'agit de cultiver la terre; tout le monde doit travailler... Pour la culture, jeunes et vieux, tout le monde est ray-amandreny parce que nous cultivons pour notre famille".

#### 4.- JEUNES.

A partir de cet important rôle politique des jeunes limite cependant à un domaine bien particulier, il paraît nécessaire d'observer leur existence au sein du village, les relations qu'ils entretiennent entre eux, avec leurs parents ou toute autre catégorie.

En principe, tout homme ayant des descendants et ayant perdu ses père et mère est un ray-amandreny. Tout autre est appelé tanora (jeune). Dans les faits, on peut dire que tous les gens au-dessous de 45 ans, et même quelques-uns ayant dépassé l'âge (qu'ils aient ou non leurs propres parents) sont considérés comme jeunes. Voir Annexe 3 : l'âge des chefs de famille.

Au sortir de l'esclavage, trois groupes familiaux se trouvent en présence : celui du Nord, affecté au village on ne sait trop quand, mais pas dépendant d'un maître particulier, celui de la famille d'un esclave favori resté sur la terre de ses maîtres (groupe familial A), celui de la famille d'une femme, esclave également, sans mari (groupe familial C). Le groupe familial hova est décimé par le départ de ses membres sur la côte. Ces trois groupes familiaux vivent en bonne entente; bonne entente qui doit seulement être une absence de mésentente, puisque l'on signale dès cette époque une absence d'union (firaisan-kina) dans le village, entre lignages : chacun paie déjà des salariés. Le chef de canton reside sur les lieux; l'accomplissement de la corvée ne pose aucun problème. A l'arrivée de la famille du gardien de tombeau, on observe des alliances avec tous les autres lignages, sauf celui du Nord. Les relations

avec le pouvoir sont inchangées et c'est à peu près à cette époque que s'opère le renversement des mariages : alors qu'à la génération précédente, c'était les hommes qui partaient du village, c'est maintenant les femmes qui viennent se marier sur place et de lieux fort divers. Le village commence à se stabiliser (1935-1940), sans qu'un réseau préférentiel d'échange matrimonial apparaisse pour un lignage quelconque. Il n'y a donc certainement pas de contrainte pour les jeunes quand il s'agit de mariage. Paradoxalement ce serait plutôt maintenant, pour les mariages de la génération de jeunes actuelles, qu'on observerait pour un lignage une certaine constance d'échange matrimonial avec un lignage de village voisin; ces échanges ne paraissent d'ailleurs pas contraignants aux jeunes. On signale le premier groupe de jeunes vers les années 55 : ainsi ils apparaissent d'emblée en tant que groupe, qui est dans ce cas, chargé de chanter aux veillées mortuaires. Après l'Indépendance, c'est, comme décrit dans le chapitre précédent, l'apparition de jeunes (bourjanes) en tant que catégorie sociale opposée aux ray amandreny, et l'apparition d'un nouveau groupe de jeunes, celui du Nord, créé par les parents afin de préserver leur séparation avec le Sud. Enfin, en 1965, date d'arrivée d'un étranger au village, nouveau groupe de jeunes créé par lui, dans l'intention visible de faciliter sa pénétration au village (1). Dans les faits comme subjectivement, leur place devient très importante. On parle d'eux en tant que tels; leurs rapports avec les anciens

---

(1) On ne parlera pas ici du groupe des jeunes catholiques, qui existe d'abord en tant que mouvement de la paroisse et qui est à replacer dans le cadre paroissial.

sont vus dans un cadre historique : autrefois-maintenant. Lorsqu'il y a, au moment du mariage, des conflits entre parents et enfants, on observe deux partis, qui ne se créent que de manière idéologique et <sup>pour</sup> un temps très court, mais enfin l'opposition jeunes-vieux devient un modèle manifeste de la vie sociale(1). Commençons par cet aspect.

Tels qu'ils se voient et s'expriment, ils ont leurs problèmes. Celui de leur mariage en particulier pour beaucoup qui vivent pauvrement avec peu de terre et qui cherchent sans cesse un emploi en ville pour pouvoir s'installer. Ainsi voit-on assez fréquemment des mariages entre hommes de 30 ans ou plus et jeunes filles de 16 ans; d'autres contractés trop tôt, s'interrompent pour des causes matérielles. On remarque dans la pyramide des âges la supériorité numérique des hommes sur les femmes dans les classes d'âge de 25-34 ans. Voir nnexe 1. Problèmes de relations de travail également qu'ils ne subissent pas aussi facilement que des plus vieux. Il faudrait voir sur les lieux de travail quelles relations ils entretiennent avec eux.

Au village, leur opposition consciente aux vieux se situe le plus souvent dans le domaine des relations politiques avec l'Etat. Il faut noter cette correspondance quasi-exclusive entre l'emploi de ces deux catégories (jeunes ou bourjanes - ray amandreny) et la revendication d'une forme de rapports avec le pouvoir qui serait beaucoup moins subordonnée, ou même simplement l'évocation de rapports politiques.

---

(1) Au niveau des unités définissant le système de la propriété, l'opposition jeunes-vieux n'a aucun statut, ne joue aucun rôle.

Dans les rencontres avec les personnages officiels, les vieux, que ce soient dans la conversation ou dans un discours, trouvent toujours quelque chose à dire, à la différence des jeunes. Ils expriment leur infériorité en face du supérieur; les jeunes ne peuvent le faire. De la même manière, "ils (les vieux) votent pour l'individu qu'on leur indique sans savoir ce qu'il va faire... ils achètent les timbres qu'on leur propose sans savoir où va l'argent". L'attitude des jeunes, au contraire, est qualifiée d' "orgueilleuse". Mais aussi, lorsqu'il s'agit d'exprimer une identité qui se réfère au domaine politique, on emploie les mots jeunes et vieux : "les jeunes d'ici font comme leurs parents; ils ne parlent pas de ce dont ils voudraient parler (à un grand personnage) mais le gardent dans leur coeur".

Par contre, lorsqu'il est question d'identité entre les villageois, on emploie le mot olona qui englobe aussi bien jeunes et vieux. Ainsi pour exprimer l'indépendance économique de chacun.

Le premier groupe de jeunes apparaît donc vers les années 1955. Il est dû à l'initiative du gardien de tombeau, agissant par l'intermédiaire de son fils, qui rapporte ainsi son discours aux autres jeunes. "Nous respectons tous les morts. Pour moi, puisque mon père est gardien, je dois les respecter, et si vous voulez que nous les respections ensemble, il faut faire des veillées mortuaires et apprendre quelques chants". Le groupe, qui a pour fonction d'honorer les morts, se place sous le patronage de grands ancêtres. D'autre part, il est né de l'initiative du lignage étranger qui parachève une intégration qui serait restée incomplète si elle s'était limitée aux alliances.

Et la catégorie de jeunes à laquelle on s'adresse est celle des tovolahy (c'est-à-dire non mariés), qui prend tout à coup une subite importance. Le groupe est actuellement composé de 14 jeunes, mariés ou pas, dont l'âge varie de 15 à 40 ans. On y retrouve des représentants de tous les groupes familiaux - sauf celui du Nord - du village; toutes les catégories d'activité sont représentées : écoliers, agriculteurs, salariés occasionnels, salariés mensuels. Ces jeunes se retrouvent quotidiennement autour d'un jeu de dominos mais leur principale activité est de chanter aux veillées funèbres. Pour cela, ils ont appris les cantiques nécessaires, catholiques ou protestants, alors que la plupart ne fréquentent ni temple, ni église. D'ailleurs, ils ne chantent pas seulement des cantiques, mais, en particulier si le défunt n'est pas chrétien, ils improvisent quelques thèmes d'ironie amicale, où l'on célèbre un passage que les vivants désirent définitif. Ils vont aux veillées lorsqu'un parent ou un ami les invite. Il y a en général d'autres groupes de jeunes venus chanter avec lesquels ils entrent en compétition.

Le président du groupe est un planton mensuellement salarié; le vice-président un ouvrier-maçon à la journée; le spécialiste des cantiques catholiques, à l'origine du groupe, est maçon à la journée, et le spécialiste des cantiques protestants agriculteur. Cette forme très officielle d'organisation n'a pas un contenu correspondant; il n'y a pas véritablement un chef de groupe; on pourrait appeler leader celui qui a pris l'initiative de fonder le groupe car il est le plus assidu aux veillées mortuaires; mais le fonctionnement du groupe est très

libre : il n'y a pas d'autorité mais un consentement général. Ce même groupe a tenté il y a 3 ans d'organiser un échange de travail sur les terres de collines de ses membres : défricher à tour de rôle au début de la saison des pluies. Sans succès. Pourquoi ? Au lieu de donner tout de suite une explication, contentons-nous d'observer que l'indépendance économique, le "chacun pour soi" économique est un fait acquis. Chacun est le maître de son destin économique; il ne tolère des interférences (cas du métayage) que lorsqu'il y est forcé. Organiser un travail commun suppose qu'il existe déjà une sorte d'arbitre dans le groupe, car les litiges sont inévitables. Ce type d'organisation n'est pas nécessaire dans le cadre de la veillée mortuaire. Il est en train de se créer au niveau du travail collectif demandé par l'Etat. Mais, est-ce, - dans le cas de ce groupe de jeunes - les relations internes à lui qui le fondent comme groupe, ou les relations qu'il entretient avec les autres groupes de veillées mortuaires ? Il semble bien que la deuxième explication soit la bonne puisque le groupe se constitue seulement à cette occasion-là. L'important est ce qui se passe avec les autres groupes. Il se définit par son rapport avec eux. Si la tentative de travail en commun entre les membres du groupe avait réussi, il en serait autrement. Ainsi, un groupe, créé à l'origine par des parents et ayant pour objectif de rendre aux morts le culte qui leur est dû, se transforme pour se définir seulement dans ses rapports avec d'autres groupes de jeunes. Et il n'est pas impossible que prenant modèle sur l'organisation du travail collectif dû à l'Etat, le groupe organise un travail commun sur les terres possédées par ses membres. Il s'agirait alors de dépasser les rapports égalitaires spon-

banés pour en créer de contractuels, comme ceux qui se sont créés dans le cadre de la contrainte de l'Etat.

Le groupe de jeunes du Nord a été récemment créé par les ray-amandreny du Nord, peu après la division avec le Sud. Il a comme objectif manifeste d'éviter le mélange, éventuellement les mariages, entre jeunes du Nord et du Sud. A l'instigation d'un parent, faiseur de théâtre, ce groupe joue du théâtre en diverses occasions, plutôt rares. Aucun de ses membres ne fait partie du premier groupe. En fait en tant que groupe de théâtre, il n'a guère d'existence; le théâtre a été un premier moment qui a permis la démarcation, à la suite de laquelle les jeunes du Nord se sont retrouvés dans d'autres groupes d'autres villages du même type que le premier. Ce groupe ne fait qu'illustrer l'importance accrue que les ra-amandreny accordent à leurs jeunes. Il y a là un nouveau type de relations entre catégories conscientes et acceptées par les uns et par les autres.

Le troisième groupe a été créé en 1964 par un étranger venu s'installer au village et qui avait été assez mal accueilli. Cet étranger - qui avait cependant des ancêtres au village puisqu'il y a le tombeau, mais dont tous les parents étaient partis depuis deux générations - forme un groupe de chant-théâtre sitôt arrivé. Il fait ainsi partout où il s'installe; il a 45 ans. Sa "troupe" est composée de ses 3 filles, de son beau-frère, de deux boys qu'il emploie et de 5 autres jeunes des environs, dont certains venant du dernier lieu où il s'était établi (à 20 km du village). Ils jouent pour n'importe quelle association qui le leur demande et adaptent leur répertoire

à la circonstance : drame familial et moral quand une organisation chrétienne les invite; "pièce d'amour" lorsqu'il s'agit d'une représentation publique. Ils peuvent aussi être invités à se produire lors des famadihana (exhumation des morts). Dans tous les cas, ils sont salariés.

Le 1/5 de la recette va au chef. Sa rémunération n'est pas supérieure à cause de sa position, car il utilise l'argent en dépenses nécessaires au groupe; c'est plutôt un responsable. Les 4/5 sont partagés à égalité entre les 10 membres restant. Les répétitions ont lieu dans la maison du responsable qui écrit lui-même les pièces et compose les chants. Relations internes très différentes donc de celles du premier groupe.

Relations entre ces groupes ou avec  
d'autres groupes de jeunes:

1 - A l'arrivée de l'étranger, accueil franchement mauvais du village, ou plutôt des jeunes. Aucune raison cependant à ce comportement : il s'installe sur une terre ancestrale que personne n'occupait, des vieux du village lui indiquent d'autres parcelles, l'emplacement du tombeau. Quel détail, encore inconnu, a pu provoquer cette réaction ? On ne le sait. Simple-ment, le premier groupe montre qu'il est là : paroles déplacées, pierres jetées sur la maison. Dans le nouveau groupe organisé par l'étranger, deux jeunes qui faisaient partie de cette équipée nocturne, sont intégrés.

Lors du famadihana de l'étranger, au cours duquel sa troupe se produisait, le premier groupe s'est présenté la nuit pour

commencer la compétition de vaki-soava (chants improvisés). Il s'est vu interdire la porte de la concession sur ces mots : "on ne vous donnera jamais notre riz ni notre café, mieux vaut le donner aux porcs". Exemple de ce qui ne se passe jamais entre véritables groupes de jeunes, où le défi n'est jamais refusé. La compétition est une forme de dialogue comme une autre qui crée l'unité.

2 - Le principal terrain de rencontre est la compétition de chants (vaki-soava) lors des veillées mortuaires ou lors des exhumations. Les deux circonstances ne sont pas exactement identiques et entraînent des chants légèrement différents : cantiques ou improvisations sur le thème du bonheur suprême des morts dans le premier cas; compétition libre dans le deuxième cas. De même, la place du chant et des jeunes dans la cérémonie. La vogue des veillées mortuaires commence en 1947, date à laquelle tout groupement est interdit par l'administration. Aussitôt dans les villes se créent, patronnées par le fokonolona (donc les anciens) des associations déclarées de veillées mortuaires. Elles se sont transformées depuis une dizaine d'années et sont maintenant composées de jeunes seulement. Lors des veillées, leur rôle est nettement défini par rapport aux vieux membres de la famille; les premiers chantent, les seconds parlent ou prient. Il suffit d'autre part qu'un membre de l'association soit parent ou ami de la famille du défunt pour que toute l'association suive. C'est donc une participation des jeunes en tant que tels, et participation qui a sa place dans la cérémonie de l'enterrement. Même chose dans les campagnes, où les associations, sans être officiellement déclarées, jouent les mêmes rôles.

Dans le famadihana, leur rôle dans la cérémonie apparaît moins nettement défini. Les groupes de jeunes se produisent la veille de la mise en tombeau, pendant la nuit qui sépare la journée familiale de recueillement et la journée de prestige où amis et connaissances sont invités. La veillée qu'ils assurent est une compétition de forme très libre qui ne semble avoir qu'un rapport lointain avec la cérémonie, et qui paraît significative au premier chef des rapports entre les groupes de jeunes. Nous verrons ensuite leur rôle au sein de la cérémonie elle-même.

Le vaki-soava. Celui que l'on va décrire comporte quatre équipes de jeunes. L'équipe invitante, parente avec les organisateurs du famadihana a déjà pris le repas du soir. Lorsque les autres équipes arrivent, on les invite à manger. Après le repas, l'équipe receveuse prend place là où a été dressé le petit restaurant en plein air pour les invités du lendemain; les autres équipes se placent à leur convenance selon leur ordre d'arrivée. Les instruments de musique sont très simples : tambour et maracas, tambour seul.

Première phase de la compétition : le salut.

Il revient à l'équipe receveuse d'ouvrir le chant par un salut neutre, non agressif, auquel les autres équipes répondent sur le même ton. C'est ensuite l'organisateur de la fête qui prend la parole pour remercier les jeunes d'être venus et leur rappeler que le motif de leur présence est de montrer l'amitié (fihavanana) et non d'engager des disputes. Ensuite, le salut reprend sur un ton plus agressif qui permet à chacune des équipes de se situer par rapport aux autres et de choisir son

adversaire, car le combat va se dérouler deux à deux. Après quelques tours de chant, chaque équipe a son adversaire, et les favoris commencent à apparaître car il s'agit pour chacun de prendre un adversaire qui chante juste après soi pour qu'il ait lui-même le temps de préparer longuement la sienne. D'où un subtil dosage de provocations qui se font sur deux thèmes : nous sommes les oiseaux de la forêt, que ces derniers soient réputés pour leur chant ou pour leur force; nous sommes - thème de la modernité - des Soviétiques, des Vietcong, le Stade Olympic...(1)

Ces mêmes thèmes se retrouvent une fois le combat vraiment engagé deux à deux; l'exaltation de la localité remplace l'assimilation aux oiseaux de la forêt; en contrepoint l'exaltation de la modernité, de la nouveauté qui est un thème évidemment plus riche et plus attrayant. Ces thèmes sont vite assimilés aux groupes qui les défendent et les attaques deviennent personnelles. Chacun trouve à l'autre des défauts peu enviables jusqu'au moment où l'un reproche à l'autre de recopier ses airs ou quelques-unes de ses paroles. C'est alors les insultes "culinaires" (lécheurs d'assiette, gratteurs d'os), et la dispute que prévient l'organisateur. Le chant reprend sur le même ton. Des spectateurs entourent l'équipe receveuse, l'exhortent, la piquent. Mais elle est battue. L'équipe vainqueur tient un moment le terrain toute seule, accable ses adversaires, proclame qu'elle en recherche d'autres à la ronde. Aucune importance pour la cérémonie du famadihana elle-même que l'équipe receveuse

---

(1) La modernité retenue est souvent celle des anciens (ou actuels) opprimés.

soit battue : l'essentiel est d'assurer la veillée; ce n'est pas la même chose pour les jeunes qui se sont repérés et qui à la prochaine circonstance, combattront plus énergiquement. D'ailleurs le thème de la modernité inclut le plus souvent un thème de virilité, et parfois un thème de connaissance. Il n'est pas rare qu'on arrive à ces compétitions-là, un couteau à la poche, et qu'on s'en serve; on peut aussi mettre du rouge à lèvres pour effrayer les adversaires.

Tous ces thèmes-là, qu'ils soient ou non explicitement rattachés au thème de la localité, doivent cependant y être inclus à chaque fois. Il s'agit toujours d'un groupe de jeunes d'un même village ou de villages très voisins. Mais paradoxalement, ce thème de la localité est très dur à développer (les jeunes ne connaissant guère leur histoire locale, ils ne peuvent y faire allusion), il ne peut s'exprimer que par le moyen de son contraire, la modernité, la nouveauté qui est par définition la généralité, l'universel : ainsi des grands événements diffusés par la radio, des archétypes cinématographiques qui font s'entretuer le bon et le méchant, le puissant et le faible, des dernières chansons à la mode.

3 - Pour pouvoir situer exactement le sens que prennent les deux groupes encore plus ou moins contrôlés par les aînés, il faudrait pouvoir définir la place que détient le théâtre dans la société actuelle. Ce que nous ne pouvons faire. Il est certain cependant que c'est un lieu où l'autorité des parents ne peut s'exercer de manière nette et où l'initiative des jeunes est importante. Peut-être l'aspect volontariste du phénomène signifie-t-il que les parents veulent assurer aux

jeunes une certaine liberté d'expression en un domaine où ils ne les gêneront pas ? Une concession à la mode ou à l'air du temps. N'est-ce pas les paroisses qui, les premières, ont créé, dans le cadre très rigide de leur fonctionnement, cette forme d'organisation pour les jeunes ?

Ainsi ces deux groupes seraient à replacer dans le lieu de l'idéologie; ils constituent un des aspects d'un modèle manifeste de la vie sociale, la distinction entre jeunes et vieux. Alors que le premier groupe, qui démarre aussi sur cette base et qui permet d'observer une existence autonome des jeunes, fournit un modèle des rapports entre jeunes, non-dit, inconscient. Modèle qui se crée sur la base de la localité et qui permet la mise en rapport avec n'importe quelle autre localité, le famadihana n'étant qu'une occasion. N'est-ce pas le même modèle, voulu et conscient cette fois-ci, que l'on peut observer lors des rencontres de foot-ball, par exemple.

### Conclusion.

L'on avait caractérisé le domaine économique par deux types de relations définies dans le système de la propriété et le système de l'exploitation. L'initiative des jeunes tendant à organiser le travail collectif du village démarre sur la contestation politique de l'inégalité des villageois face à l'Etat. A cette occasion, elle tend à constituer une organisation économique fondée sur les mêmes unités que le système de l'exploitation, avec la différence que, n'étant pas en ce domaine subordonnée au système de la propriété, elle peut fonctionner de manière autonome. L'on trouve donc une catégorie de jeunes

organisant les rapports du village entier avec le pouvoir local, mais incapable de se donner une organisation économique interne. A un niveau interne au village, on retrouve des rapports dominés par le système de la propriété.

Bien que le langage de l'opposition jeunes-vieux soit employé un peu dans tous les domaines, plus fréquemment cependant dans celui des rapports avec l'Etat, l'opposition jeunes-vieux ne peut avoir aucun sens dans le système familial, elle n'est possible que dans le domaine politique sur la base d'individus. Ce domaine politique (travail collectif) devient en même temps domaine économique par le fait justement que les villageois ne se comportent plus comme masse d'individus sans rapport entre eux et totalement déterminée par le pouvoir étatique, mais s'acceptent en tant que tels et organisent leurs rapports. L'aspiration fondamentale : prendre la place des fonctionnaires, est de ce fait, évacuée. Ce phénomène date de l'Indépendance, il coexiste avec l'effondrement de la structure familiale (dans le domaine des travaux collectifs seulement) et semble lié à une certaine baisse d'autorité de l'Etat. Est-il transposable au domaine économique ? Les terres de métayage semblent prises dans un rapport où, propriétaire et métayer étant complémentaires et le second subordonné au premier, il est peu probable que des relations horizontales entre métayers puissent se développer. Rien ne s'oppose, semble-t-il, à ce que ce phénomène se reproduise en ce qui concerne les terres possédées puisque la tentative des jeunes a été spontanée. Mais ne manque-t-il pas, comme dans le groupe de théâtre organisé par l'étranger, un responsable (qui ferait partie de leur groupe) mais qui

jouerait le rôle d'un père symbolique. Le choix du président du groupe, travailleur mensuel de la ville, va dans ce sens. Il manque malheureusement trop d'initiative.

CHAPITRE IV

LES REPRESENTATIONS DE L'ANCIEN

SYSTEME DES CASTES A L'EPOQUE

ACTUELLE. LA VISION DE LEUR PROPRE

SOCIETE PAR LES VILLAGEOIS.

Il s'agit d'opinions recueillies auprès des villageois, individuellement ou en petits groupes, généralement après des conversations abordant des sujets très différents, et sur un ton confidentiel. Rapidement, deux groupes sont apparus dans le village dont l'un prenait le plus souvent l'initiative de l'agressivité. Publiquement, en réunion, cette agressivité se manifestait mais sans jamais être formulée dans les mêmes termes que lors des conversations individuelles. Ainsi chaque membre d'un groupe s'oppose à l'autre groupe en entier, de manière systématique, au point qu'il est permis de dire que ce n'est pas le contenu de l'opposition formulée qui est essentiel, mais bien plutôt le fait de vouloir se démarquer et s'opposer à l'autre groupe.

Il s'agit d'abord de décrire rapidement les faits de la séparation, ensuite le langage de cette séparation qui est ambigu : il concerne à la fois le domaine du pouvoir et celui de la descendance. On reprendra enfin, chaque fait pour voir si, à l'intérieur du cadre de cette opposition systématique, il est possible de découvrir une cohérence idéologique, en rapport évidemment avec le langage général.

Situons rapidement les deux groupes, ils sont géographiquement séparés à l'intérieur du village : le premier groupe, celui du Sud, qui se trouve au sommet de la colline, est formé de plusieurs lignages descendants d'anciens esclaves (une trentaine de familles). Tous se sont alliés avec le lignage du gardien du tombeau, arrivé au village en 1935. Ils sont parents entre eux du fait d'alliances intervenues vers 1945. Les deux caractéristiques de ce groupe sont donc : 1) descendants d'anciens esclaves d'hovas (hommes libres); 2) alliés entre eux et à la famille du gardien de tombeau.

Le deuxième groupe, celui du Nord, qui a l'initiative de la séparation est composé d'une douzaine de familles. Sa position géographique lui permet d'éviter tout contact avec le groupe du Sud, que ce soit pour aller aux champs ou à la ville. Il se déclare descendant de Tsiarondahy (anciens esclaves royaux) et ne s'est jamais allié, ni avec les lignages du Sud, originaires, ni avec la famille du gardien de tombeau.

La séparation peut s'observer d'abord dans l'interdiction de l'alliance pour les jeunes qui est une interdiction de contacts pure et simple. Ensuite, dans tous les événements où le village doit être présent (travail du fokonolona, discours d'un fonctionnaire, fêtes paroissiales, foire annuelle), groupe du Nord et groupe du Sud ont un comportement différent. Enfin, au niveau des attitudes et des opinions concernant les partis

politiques, la religion, le culte des ancêtres, le gouvernement, les propriétaires, même opposition.

1 - Le langage de la séparation est le suivant : c'est d'abord l'idéologie d'une ascendance supérieure. Le groupe du Nord affirme avoir pour ancêtres des Tsiarondahy (anciens esclaves royaux) par opposition au groupe du Sud qui n'est issu que d'esclaves ordinaires. Certaines personnes du Nord prétendent être issues d'une alliance entre hovas (hommes libres) et andriana (seigneurs). Peu importe la véritable origine, l'essentiel est dans l'affirmation d'une ascendance supérieure. En transposant à la période actuelle le sens que ces deux statuts détenaient à la période précédente, on aurait dans le premier cas, la revendication d'un statut de subordonnés supérieurs (serviteurs du roi mais proches de lui), dans le deuxième cas la revendication d'un statut mal défini et contestable de maître. De toute manière le sens actuel de cette revendication reste secondaire, qu'il suffise de savoir que la revendication existe et qu'elle est récente, comme on le verra plus loin.

Sur le thème de l'ascendance supérieure se greffe une idéologie de la parenté-territorialité : le groupe du Nord s'affirme Tsimiamboholahy (1) face à des vahiny (étrangers); ce mot dé-

---

(1) Tsimiamboholahy est le terme générique des habitants de l'une des six divisions de l'Imerina, créées par Andrianampoinimerina.

signe autant la famille du gardien de tombeau arrivée en 1935 que les descendants des anciens esclaves qui étaient sujets à des transactions diverses et à des changements fréquents de propriétaires.

Dernier thème enfin, celui de l'ancienneté : le groupe du Nord s'affirme zana-tany (litt.: enfant de la terre, originaire) face aux nouveaux venus. Ce dernier thème englobe un sous-thème qui est celui de la richesse et de la stabilité par opposition au vagabondage et à la quête de l'argent.

Ce langage-là fonde la séparation de fait entre les deux groupes. Il est spécifique au groupe du Nord, qui veut exprimer non pas une séparation pure et simple, mais une séparation hiérarchisée. Comme en fait, le groupe du Sud ne reconnaît pas la validité du fondement de cette hiérarchie à partir de ce langage, on peut dire que l'idéologie de l'ascendance supérieure constitue le langage ultime d'une séparation générale mais non d'une hiérarchie générale; elle n'est pas reconnue par les deux groupes, elle n'est pas englobante.

D'autre part, cette idéologie d'une séparation hiérarchisée recouvre une idéologie plus délimitée, mais tout aussi présente de hiérarchisation par rapport au pouvoir actuel, et, au niveau des faits, une lutte jouée pour la place de chef de village; elle est un instrument propre au groupe du Nord pour fonder sa volonté de domination dans le village (il s'agit en fait seule-

ment de contester la domination du groupe du Sud), et pour affirmer sa plus grande proximité du pouvoir en général. Il y a donc emploi simultané du langage d'une ascendance supérieure suffisant à fonder une séparation de fait, et du langage affirmant une plus grande proximité du pouvoir et une plus grande capacité à l'exercer.

Un premier problème se pose donc immédiatement: pourquoi le langage concernant le pouvoir ne se suffit pas à lui-même pour qu'il faille recourir à des considérations généalogiques, à une ascendance supérieure ? Quel est le rapport de cette idéologie avec d'une part l'idéologie d'une plus grande proximité du pouvoir, d'autre part avec la contestation acharnée d'une place censée être une place de pouvoir ? Quelle relation entre l'affirmation d'un statut historiquement supérieur, la contestation de tout pouvoir interne au village, et l'affirmation d'une plus grande proximité du pouvoir ? Examinons les terrains communs où la séparation peut effectivement s'observer.

2 - L'exemple le plus manifeste est celui de la Journée Nationale. Le terme date de l'époque coloniale. A l'initiative du maire, du chef de canton, du chef de quartier, plus rarement du chef de village, l'on demande aux paysans de consacrer une journée de travail à des travaux d'intérêt collectif : réparation des routes, entretien des canaux, construction de barrages. C'était, à l'époque coloniale, le moyen le plus efficace d'obtenir un travail, de le contrôler et de contrôler aussi les

personnes présentes. Le terme "asam-pokonolona" (travail des villages) s'oppose à d'autres termes tels que fiaraha-miasa (1), valin-tànana (2), findramana (3) qui désignent des modalités d'un travail commun laissé à l'initiative du village. A l'heure actuelle, le "asam-pokonolona" est assez unanimement détesté, mais la participation est plus ou moins forte selon les cas. On observe donc une différence de comportement entre le groupe du Sud et celui du Nord : le premier répond tant bien que mal mais assez régulièrement aux appels; le second évite systématiquement ce genre de travaux ou envoie parfois un représentant qui se fait remarquer par son manque d'enthousiasme. Ce comportement est justifié de trois manières différentes : 1) il est décevant impossible de travailler en même temps que les gens du Sud qui n'ont toujours été que de simples bourjanes (serviteurs); le langage employé est donc celui d'une ascendance supérieure. 2) Nous savons que le travail du fokonolona n'est pas forcé et donc nous ne l'accomplissons pas si nous ne le voulons pas (idéologie d'une plus grande connaissance, d'une plus grande proximité du pouvoir local); 3) le pouvoir ne veut pas de rapports clairs de réciprocité avec les paysans, en vertu desquels il ferait accomplir des travaux qui leur seraient utiles en échange de leur argent. Il

---

(1) travailler ensemble

(2) se prêter la main

(3) litt. emprunt.

préfère conserver les relations anciennes qu'il avait avec eux : il pourra ainsi distinguer "dociles", ceux qui vont au travail, et "têtus", ceux qui n'y vont pas. Et parmi ces derniers, ceux qu'il réprimandera, les "non-aimés", et ceux à qui il ne dira rien, les "aimés". Il y a donc une contestation de la subordination du paysan que l'on ne prête pas évidemment au groupe du Sud.

L'affirmation d'un statut hiérarchique supérieur est transposée dans la situation actuelle; il se réalise à l'occasion d'un travail généralement tenu pour dégradant et il se charge d'un sens nouveau à la fois expression d'une plus grande proximité du pouvoir et revendication de rapports, moins nettement subordonnés, sinon contractuels, avec lui.

Sur le sens de cette proximité du pouvoir on peut fournir l'exemple suivant : un homme du Sud ayant négligé de payer ses impôts fut traîné de force par le chef de village (du groupe du Sud également) au bureau du chef de canton. Le groupe du Nord s'insurge : ce n'est pas à eux de faire ce travail-là mais aux gendarmes; c'est parce qu'ils sont timorés et tremblants devant le pouvoir qu'ils recherchent toujours le 19 (1) auprès du chef de canton. Et chacun de décliner les titres qui le distinguent d'un paysan ordinaire et qui le rapprochent du pouvoir local

---

(1) Il s'agit d'un 19 sur 20.

(un tel est notable, un autre partisan (1), un autre ancien chef de quartier) en affirmant que ce n'est pas là une raison pour faire du zèle.

La coexistence des thèmes de la plus grande proximité du pouvoir et d'une revendication d'égalité avec lui, qui avait paru quelque peu ambiguë à propos de l'exemple de travail du fokonolona, paraît s'éclaircir ici : ce n'est pas une proximité conséquence d'une servilité plus grande que l'on affirme détenir, mais une proximité qui permet de contester le pouvoir, qui s'inscrit donc dans le cadre déjà défini par lui. Retenons toutefois, ce qui est essentiel, que ces thèmes se développent toujours sur la base d'une séparation hiérarchisée interne au village.

Précisons, à l'aide de nouveaux exemples observés lors des manifestations locales du pouvoir, le type des rapports que le groupe du Nord - toujours en opposition à celui du Sud - souhaite entretenir avec lui.

Traditionnellement, la foire annuelle du canton, honorée de la présence du Sous-Préfet, est, avec les spectacles offerts aux villageois, l'exposition des produits des paysans les plus favorables aux techniques nouvelles, les discours des autorités et les défilés des organisations paroissiales, un événement où se

---

(1) Chargé de transmettre le courrier des autorités locales aux villageois.

réaffirme la puissance des élus et des serviteurs locaux de l'Etat publiquement patronnés par le Sous-Préfet. Mais, dans cette atmosphère de festivités, s'actualise également l'honorabilité des individus qui ont à leur actif un état conséquent de services rendus au gouvernement : anciens combattants, vieux chefs de villages ou de quartier, paysans les plus dociles aux conseils des techniciens. Parallèlement, les villageois les plus en vue de l'administration locale, installent des gargottes, des restaurants, vendent à l'étal cannes à sucre, fruits, etc...

Le groupe du Sud paraît à tout le monde, le plus autorisé, parce que le plus docile, vis-à-vis du gouvernement, à fréquenter cette manifestation. Effectivement, plusieurs personnes vendaient chacune pour elle, assises sur le sol, cannes à sucre et oranges. Or le groupe du Nord, depuis trois ans, participe à cette fête en installant un restaurant; il est bâti sommairement (mais il ne s'agit plus d'une vente à l'étal); c'est en outre un groupe de 4 familles qui s'occupe collectivement de sa gestion (alors que l'activité des gens du Sud est strictement personnelle). Enfin le groupe du Nord donne à sa présence l'allure d'une prise de position : "nous faisons cela par orgueil, pour montrer que la foire n'est pas la fête du PSD (parti social-démocrate). Sabotsy et Madagascar tout entier appartiennent à tous les malgaches et non au PSD seulement".

La participation effective, et la contestation idéologique renouent l'ambiguïté de la position du groupe Nord.

Même attitude à propos du bal de la Croix-Rouge, récemment rattaché à la foire. Il s'agit là d'un bal non populaire, où l'on ne se présente en général que sur invitation, réservé en fait aux fonctionnaires locaux et à tous ceux capables de s'habiller ou d'habiller leur femme ou leurs filles en tenue de ville européenne. Ici aussi, pour le groupe du Nord, il s'agit de démontrer que la tranompokonolona (maison du peuple) où se déroulait le bal, appartient à tout le monde. Puisqu'il ne fait aucun doute, pour personne, que le bal en question est celui du PSD. En fait, mis à part les fonctionnaires locaux, et les instituteurs de la mission, on n'a vu à ce bal qu'une forte délégation des hommes du Nord, accompagnés de leurs filles. Les commerçants et les petits entrepreneurs locaux, en particulier, étaient absents. Que ces gens soient venus seulement avec leurs filles, sans leurs femmes ou leurs fils est un autre problème. En tout cas, il s'agit moins, semble-t-il, d'une contestation du pouvoir, que d'une participation à une forme moderne de ce dernier. Cette forme moderne paraît en même temps secondaire, et c'est de cette manière seulement qu'une relation quelconque avec le pouvoir paraît possible.

L'exemple suivant tend à confirmer ce fait en même temps qu'il le subordonne toujours à cette volonté de hiérarchisation qui ne concerne que le village. Le groupe du Nord déclare participer volontiers aux actes de bienfaisance que lui demande le pouvoir : vente de timbres antituberculeux, cotisations pour la

lutte contre la faim, pour la campagne contre l'analphabétisme, etc... On peut être certain, à ce sujet, que c'est moins la nécessité primordiale d'un acte d'importance nationale qui motive le groupe du Nord, que la volonté de figurer en tête dans le cahier du chef de village (qui appartient lui-même au groupe du Sud) et de dénoncer par là l'ignorance et la futilité du groupe du Sud. Secondairement, il se confirme que cette participation à l'une des manifestations secondaires du pouvoir décrit un type de rapport assez identique à celui qui est condamné, lorsqu'on affirme par exemple, ne plus vouloir de Journée Nationale de travaux communs parce qu'elle crée la possibilité pour le pouvoir d'exercer sa partialité.

A un niveau purement idéologique, le groupe du Nord déclare appartenir au principal parti politique opposé au parti gouvernemental. Ce n'est guère qu'au niveau national, et pour des classes déterminées, que l'on peut évoquer un certain nombre d'idées cohérentes et opposées à celles du parti gouvernemental. Au niveau villageois, se réclamer de l'opposition ne sert guère qu'à revendiquer une liberté individuelle encore sans objet. Un seul fait a été cité : l'entrave à la liberté de faire le commerce des boeufs. Mais ici aussi, ces opinions, explicites sur la question des rapports avec le pouvoir, doivent être replacées dans le cadre des relations avec le groupe du Sud.

En effet, et l'on retrouve les opinions exprimées à propos de problèmes différents, on dit que le groupe du Sud est favorable au parti gouvernemental ou qu'il observe une craintive neutralité. Le groupe du Nord ne voit en eux que des faibles ou des opportunistes sans principes. Le thème qui revient le plus fréquemment pour exprimer cette différence est le suivant :

"nous nous moquons du faniakana (gouvernement). Ce qui nous intéresse, c'est l'existence de notre famille". Cette phrase recouvre des nuances très voisines derrière lesquelles on peut apercevoir une contreposition censée qualifier le groupe du Sud. C'est d'abord, au niveau des principes, la volonté de vivre en dehors du perpétuel contexte d'obéissance et de crainte; dans ce but l'unité de la famille restreinte est présentée comme un domaine où le chef de famille est le seul souverain, où le gouvernement ne doit pas employer de moyens de pression. En fait les occasions sont rares où l'autonomie de la famille doive être défendue. L'impôt peut-être rentre dans ce cadre-là, mais il est le sort commun de tous les sujets du pays. En second lieu, cette phrase exprime l'indépendance de l'individu par rapport au groupe villageois qui se contrôle mutuellement et qui est l'unité maîtrisée par le pouvoir. Cette indépendance a été effective pour les gens du Nord, qui à un moment ou à l'autre de leur vie, sont partis tenter leur chance dans toute l'île en se faisant commerçants, artisans, gendarmes, etc... Tous se retrouvent maintenant dans leur village. C'est là le troisième sens de

la phrase : une volonté de sortir de la condition de paysan, qui est par destin, le personnage le plus soumis et le plus contrôlé par le gouvernement. Le groupe du Sud au contraire, se trouve sous le contrôle d'un militant du parti gouvernemental, et si certains ont eu une vie agitée, c'est plus par hasard que par choix délibéré, aux yeux des gens du Nord toujours.

Ces différences sont englobées dans une séparation plus générale. Pour le groupe du Nord, le parti gouvernemental, au pouvoir depuis l'Indépendance, favorise les descendants des anciens esclaves, voulant en quelque sorte se venger de l'hégémonie des hommes libres avant la colonisation, ils sont racistes; ils ont l'esprit des esclaves. Alors que le parti de l'opposition regroupe les gens calmes, non-racistes et non-esclaves, où ceux, parmi les descendants d'anciens esclaves, qui ont perdu l'esprit de leur race. Cette idéologie recoupe exactement l'idéologie d'une ascendance supérieure, et c'est à l'intérieur de ce cadre-là que doivent être replacés tous les actes, comportements et attitudes concernant le pouvoir. C'est parce qu'il a été possible d'enfermer le pouvoir actuel dans un cadre précis d'origine inférieure, ou plutôt c'est parce qu'il a été possible de traduire dans le langage d'une origine inférieure le fait d'une soumission politique, antérieure à la colonisation (1), que la recherche

---

(1) On sait en effet, qu'avant la colonisation, les Merinas des Plateaux avaient plus ou moins soumis politiquement les habitants de la Côte, et que le gouvernement actuel est essentiellement composé de Côtiers.

d'une hiérarchisation au moins symbolique dans le village doit absolument se traduire dans le langage d'une ascendance supérieure. Ainsi se trouvent expliquées les apparentes contradictions de l'attitude face au pouvoir (contestation ou participation) : d'une part, le langage de la parenté, d'une ascendance supérieure, utilisé à un tel niveau de généralité ne peut exprimer, dans le domaine politique, que le couple domination-subordination; il n'a pas suffisamment de ressources pour exprimer les nuances d'une contestation, d'une collaboration, d'une critique, d'une participation... Prisonnier d'un cadre de pensée inadéquat, le domaine politique ne peut être l'objet d'une conscience verbale qui se développe de manière autonome.

D'autre part, le pouvoir actuel, contesté parce que d'origine inférieure, reste un pouvoir réel. L'acceptation et la participation au pouvoir réel doit être englobée dans le contexte de la contestation d'un pouvoir d'origine inférieure. L'unité de relations entre villageois et pouvoir, effective à un niveau strictement réel, politique, est à replacer dans une nouvelle unité idéologique et hiérarchique où les pôles de la hiérarchie sont inversés. Le problème est de savoir comment peut s'effectuer le passage d'une unité politique à une unité idéologique. L'on sait que s'il existe effectivement une unité de relations au niveau politique, cette unité (de fait) est différente de l'unité idéologique, car, si comme elle, elle contient une véritable hiérarchie au sens où les pôles hiérarchisés se défi-

nissent l'un par l'autre, son originalité réside dans le fait qu'il y a une perpétuelle tendance à l'inversion des pôles; l'unité de relations entre villageois et fonctionnaires fonctionne seulement parce que l'interdépendance définitive n'est pas acceptée, parce que les villageois veulent être à la place des fonctionnaires et comme eux. Leur "participation" au pouvoir n'est pas une participation d'eux-mêmes, des villageois en tant que tels, mais une participation à tout ce qui caractérise extérieurement la condition de non-villageois, participation donc déterminée par les fonctionnaires. Le principe de fonctionnement est le même que celui de l'unité idéologique : la hiérarchie, justement parce qu'elle est acceptée, entraîne une aspiration aux échelons supérieurs. Mais alors qu'un renversement de positions est impossible dans un système réel solide ou dans un système idéologique, il s'est effectué ici dans les faits. Et ce renversement politique opéré, on observe que ceux qui sont dans la position inférieure se comportent finalement comme si cette nouvelle unité hiérarchique était légitime, en se définissant non pas comme extérieur à elle, mais en elle et par rapport à la position supérieure. Ainsi pourrait-on résumer la paradoxe de la conduite du Nord : pour démontrer une origine supérieure, il n'y a qu'un moyen, être plus proche du pouvoir, même si, comme c'est le cas, ce pouvoir est d'origine inférieure.

3 - Confrontons maintenant cette idéologie de la hiérarchisation politique avec deux faits. Le premier concerne la lutte pour la

place de chef de village. En 1962, démission de l'ancien chef de village qui avait exercé pendant 40 ans. Motif officiel : vieillesse. Motif officieux : incompétence. Motif réel : la parole revient aux militants du parti gouvernemental. Un représentant du Sud s'impose, assez brutalement, et après 2 ans, abandonne le poste à cause de la mauvaise volonté, des calomnies, des attaques des gens du Nord. Ces derniers, vu leur infériorité numérique, ne peuvent imposer un candidat et un nouveau représentant du Sud se retrouve élu, toléré par le groupe du Nord. Ce mandat n'est que provisoire pour les gens du Nord qui disent attendre l'événement qui leur permettra à nouveau de changer de chef de village. Ce fait concorde avec les principes idéologiques exposés : le langage d'une origine supérieure est apte à traduire une volonté de domination ou plutôt à refuser la subordination à des gens de descendance inférieure; car si à l'époque de la colonisation, le chef de village n'était guère que l'intermédiaire, le porteur d'ordres d'une administration toute puissante, il lui est devenu possible dans ce cas précis, étant seulement l'homme d'un parti et non le responsable de tout le village, d'attirer des ennuis sur l'individu de son choix. Actuellement le groupe du Nord, dans les relations avec l'Etat se comporte comme s'il constituait un village autonome, indépendant du groupe du Sud.

Ce fait est à rapprocher d'un autre, voisin. L'ancien chef de village, qui l'est resté deux ans, s'est constitué au hasard de ses séjours dans la capitale et grâce à des dons oratoires

confirmés, un véritable réseau de relations parmi les propriétaires hovas du village, travaillant et résidant à Tananarive. Il se trouve actuellement, l'intermédiaire quasi-obligé entre propriétaires et métayers. Selon les fluctuations de ses relations avec les gens du village, il donne en sous-métayage, fait obtenir en métayage, retire ou fait retirer des terres. Le village se divise en deux : le groupe du Nord refuse systématiquement une relation qu'il estime être de subordination, et entend avoir des rapports directs avec les propriétaires; le groupe du Sud se plie aux exigences de ce dernier et entend conserver de bonnes relations avec lui. Le clivage s'effectue donc autour du personnage de l'ancien chef de village, militant du parti gouvernemental, homme écouté des propriétaires de la ville. Rien jusqu'ici qui ne soit compatible avec les situations précédemment décrites. Mais là où le problème se noue, c'est lorsque le groupe du Nord, dont on aurait pu penser qu'il envisagerait d'entretenir de bonnes relations avec les propriétaires hovas de la ville, puisqu'il se déclare identique à eux, de même race ou caste, - ceci toujours dans la perspective de se démarquer du groupe du Sud - change presque chaque année de propriétaire pour le motif qu'ils sont insatiables et s'efforce de rompre toute relation avec eux. Ils justifient leur comportement en déclarant que, ayant droit à une relation d'égalité, on ne leur propose qu'une relation de subordination. En vertu de quoi ils se retirent dignement, ayant suffisamment de ressources autres.

A ce moment, le langage de la descendance ne suffit plus à rendre compte de ce fait précis. L'unité interne à la caté-

gorie hiérarchiquement supérieure est faussement affirmée par le Nord; la catégorie des hommes libres refuse d'être identifiée à la catégorie immédiatement inférieure; et la recherche de cette identification constitue toute la tactique du groupe du Nord pour se démarquer définitivement du groupe du Sud. La barrière était infranchissable et le groupe du Nord ayant commis l'erreur de vouloir la franchir, il n'y a plus de relation sociale possible à la place d'une relation de subordination qui doit être replacée dans un cadre familial ou de caste, relation que précisément pratique le groupe du Sud dont le Nord veut à tout prix se démarquer. Plutôt que de lutter en tant que catégorie de métayers contre une catégorie de propriétaires, le groupe du Nord évite toute relation avec eux (1), ou les interrompt fréquemment changeant d'année en année de propriétaire, et recherchant ailleurs des moyens de subsistance. Parallèlement, il affirme sa supériorité sur le groupe du Sud d'une manière qui ne peut être que symbolique puisqu'il ne détient pas une position, économique ou autre, qui lui permettrait de l'affirmer réellement. Rejeté comme interlocuteur par les propriétaires, il ne peut qu'amplifier idéologiquement sa supériorité sur le groupe du Sud.

Symboliquement attaqué sur le plan de ses relations avec le pouvoir, le groupe du Sud aperçoit bien les motifs réels de l'attaque (l'ascendance supérieure) et fournit deux types de réponses. D'abord une série de réponses qui se développent autour de la phrase : "maintenant que les français sont partis, il n'y a plus d'inégalité entre les malgaches; tous sont

---

(1) Ce qui est important, c'est que la coupure réelle soit possible. La relation réelle n'a pas besoin d'exister, même comme symbole d'une relation idéologique. La séparation complète est possible; le schéma d'interdépendance est détruit.

égaux". Cette catégorie nouvelle du nationalisme nie l'idéologie de la descendance en même temps qu'elle définit une communauté nouvelle avec le pouvoir. Il ne s'agit plus ici de traduire dans le langage de la descendance (supérieure ou inférieure) une riposte adéquate aux attaques du groupe du Nord, au contraire, toutes les réactions verbales enregistrées ne concernent que le domaine politique. Il suffit de savoir pour l'instant que les attaques du groupe du Nord qui concernent d'abord le domaine de l'ascendance et ne touchent au domaine politique que symboliquement, provoquent une réponse qui ne concerne pas le problème de l'ascendance mais qui traite directement du problème politique et à travers lui, celui de l'ascendance; le langage de l'ascendance est retraduit en termes d'unité politique. Le dépassement des différences d'origine se réalise dans une vague communauté politique à l'intérieur de laquelle les relations sont mal définies, et définies par le pouvoir.

Le deuxième type de réponse fourni par le Sud concerne le culte des ancêtres. Les lignages du Sud, tous alliés à la famille du gardien de tombeau rendent un culte aux ancêtres, présentent des offrandes à l'occasion de la moisson ou des semences, éventuellement se réunissent et mangent en commun lorsque l'un des leurs est possédé par un ancêtre. Le groupe du Nord ne participe jamais à ces sortes de cérémonies. Il se déclare plutôt catholique mais spécifie bien : "nous ne sommes pas contre le masina (le fait d'honorer les ancêtres), mais ce que nous ne voulons pas, c'est qu'ils (les gens du Sud) se montrent

et veulent nous dominer". Ainsi pour la première fois, se trouve exprimée une idéologie commune au Nord et au Sud : il est nécessaire d'honorer les ancêtres. Ces ancêtres, qui ne sont pas indéterminés, ont perdu cependant toute particularité (ce ne sont plus les ancêtres de tel ou tel groupe de personnes) et sont devenus l'objet d'un culte général au sein duquel tout homme se retrouve dans la condition de vivant face à un mort sacré et puissant. Il s'agit donc, pour tous les vivants, d'une condition égalitaire. Mais, une fois cette idéologie exprimée, le groupe du Nord déplore l'utilisation particulière qu'en fait le groupe du Sud - bien que les exemples qu'il peut donner ne soient que des hypothèses : ensorcellements, empoisonnements - et, en conséquence, découvre un tombeau qui lui permet d'exprimer une nouvelle fois son opposition au groupe du Sud. Ce tombeau est <sup>un</sup> tombeau d'ancien seigneur (comme celui du Nord) mais d'un seigneur indéterminé; ce qui crée des doutes sur son authenticité ! A côté de ce tombeau pousse un goyavier qui peut identifier l'origine des gens : un descendant d'esclave qui mange de ses goyaves en a la "tête retournée" durant 8 jours; tout autre individu peut en manger sans crainte. Certaines personnes du Nord amènent là leur future épouse afin de savoir sûrement si elle est ou non descendante d'esclave. Les facultés du goyavier tiennent évidemment à la présence du tombeau. Ce dernier donc, à la différence du tombeau du Nord, identifie les vivants et les classe en catégories hiérarchisées : les descendants d'esclaves, les autres. De même que l'existence de ce tombeau rend possible l'expression d'une séparation et d'une hiérarchie sociale, de même le tombeau

du Sud qui n'opère aucune discrimination sociale parmi ses fidèles, permet l'expression d'un égalitarisme au niveau le plus large : le niveau malgache. La justification ultime de toute relation sociale semble donc bien être une justification par les ancêtres. Leur monde reflète les conflits et contradictions du monde des vivants.

Alors que jusqu'ici la revendication d'un statut supérieur était transposée à l'époque actuelle dans le domaine politique et ne pouvait se réaliser que symboliquement par l'affirmation d'une plus grande proximité du pouvoir, la lutte se trouve portée maintenant à un niveau philosophique : quel est le statut des ancêtres ? Sont-ils utilisables par des individus (c'est-à-dire par tout le monde) ou par des groupes seulement ? Le problème semble d'une importance pratique vitale puisque c'est à ce niveau que Nord et Sud trouvent un terrain de dialogue commun. Les paroles, les comportements prêtés aux ancêtres, leur simple existence fondent ou justifient les conduites sociales réelles; ils constituent l'ultime langage de référence, hors duquel il est inutile de rechercher une quelconque cohérence interne à la société. Mais le problème est alors de savoir si cette cohérence n'est qu'une mystification : est-ce que cette même idéologie de référence se trouve partout présente et englobante ? est-il possible de l'utiliser à tous les niveaux (de l'individu au parti politique en passant par les groupes villageois) et dans n'importe quel but (d'agression ou de défense, d'unité ou de séparation) ? Le problème est alors de savoir quels sont les principes d'utilisation des ancêtres. Leur monde est-il totalement malléable par le monde

des vivants ou offre-t-il une certaine rigidité, certains principes que les vivants se doivent d'observer ?

Un dernier mot sur l'actualité de ce problème. La tentative de séparation hiérarchisée qui se déroule dans le cadre du village date très précisément des années de l'Indépendance. On peut évidemment observer qu'il n'y a, à aucune époque, jamais eu d'alliance entre le groupe du Nord et le groupe du Sud, mais, aux dires des anciens - et la stabilité de l'ancien chef de village est là pour le prouver 1937-1962 - les relations étaient distantes sans être agressives. Ce n'est qu'au moment du remplacement de l'ancien chef de village - de caste hova - par un nouveau de caste mainty qui a tenté de s'imposer à propos de l'impôt et du travail du fokonolona en particulier, que la bataille s'est déclenchée.

## CONCLUSIONS

La fianakaviana (groupe de descendance à filiation indifférenciée) exprime de manière symbolique son unité et ses rapports internes dans le famadihana, lors de la première journée en particulier. Cependant les rapports entre noyau organisateur et le reste de la parenté ne font pas l'essentiel de la cérémonie qui se déroule dans un cadre beaucoup plus large, celui des rapports entre les vivants et les morts.

Le domaine dans lequel l'existence de la fianakaviana s'affirme le plus fortement est celui de l'accession à la propriété. Hors d'elle, il est impossible d'avoir un quelconque rapport à la terre; il faut rentrer, naturellement ou artificiellement, à l'intérieur de ce système de relations. L'essentiel de la propriété étant le fait de l'héritage, elle se trouve subordonnée à la fianakaviana, unité préexistante qui détermine les rapports à la terre et les rapports des personnes entre elles. Ce système est soumis à des transformations internes qui le respectent en tant que tel, mais se trouve remis en question lorsqu'il est confronté à d'autres systèmes identiques à lui.

Transformations internes. En fait, ce ne sont pas les positions généalogiques qui déterminent de manière absolue les rapports à la terre et les rapports entre les hommes qui se la partagent, mais plutôt le fait de la propriété, les positions de donneur et preneur de terre. Car la proximité de la capitale entraîne des transformations (en particulier achats de terre) qui sembleraient devoir bouleverser le système agricole, alors qu'il n'en est rien. La force du système vient de ce que,

autour de ces données économiques, se bâtit une unité familiale de même type que la fianakaviana.

Cependant, des exceptions notoires s'inscrivent à l'inverse de ce système. On peut citer l'exemple d'un notable de canton qui, sous prétexte de récupérer ses terres ancestrales (utilisant donc l'idéologie du système familial), dépouille systématiquement tous les petits propriétaires sans défense. Ce fait est circonscrit au niveau d'un canton; il a pour conditions que dépouilleur et dépouillé se connaissent mutuellement, l'un étant détenteur du pouvoir local et l'autre sans appui. C'est un pur rapport de forces, mais entre familles. Un étranger ne pourrait se permettre pareil comportement. Tout groupement de fianakaviana (fokonolona) n'est pas une simple extension du système familial, mais une unité politique bâtie sur la domination de certaines familles par d'autres.

Cette unité politique fait preuve d'une remarquable stabilité; en tel canton de la plaine, on retrouve depuis 1944 où fut créée la notabilité, les mêmes personnages à la tête des communes. La commune est le cadre où se joue à la fois l'unité et l'utilité des notables dans leurs rapports avec les administrés, et leur opposition, tenant semble-t-il, à des conceptions différentes des rapports avec l'Etat. Cette lutte est circonscrite au niveau des notables; il n'y a pas de véritables partis d'un tel ou d'un tel, mais des circuits recouvrant des types de relations différents dans lesquels les villageois se trouvent pris. On ne peut qualifier précisément ces réseaux, mais il est certain que le pouvoir administratif local qui était assumé au départ par les représentants des grandes familles devient

de plus en plus un pouvoir que ces derniers reposent sur des bases économiques; réellement d'abord en accaparant les terres; symboliquement ensuite en dirigeant les organismes économiques (coopératives) qui fonctionnent au niveau de la commune.

L'unité inter-castes, que l'on appellera fiHAVANANA (parentalisation) inter-castes s'exprime dans l'adage suivant : "un seul terrain boueux (rizière), un seul toit, un seul tombeau"(1). Ce système de relations se révèle encore plus fort et rigide que le système de la fianakaviana en ce qui concerne l'accès à la terre. La hiérarchie est beaucoup plus accusée et immuable : les maîtres possèdent, les descendants d'esclaves exploitent. Il est à peu près certain que pour toute la superficie de la plaine exploitée par des mainty, le système foncier se définit ainsi et fait preuve d'une stabilité non démentie : peu d'achats de terre par les mainty; lorsque le cadastre s'effectue en 1935 à un moment où la plupart des maîtres sont sur la côte, très peu de villageois tentent de cadastrer les terres à leur nom.

Cette interdépendance structurelle s'observe surtout dans les cérémonies du famadihana, où les mainty réaffirment rituellement leur condition de descendants d'esclaves, jouant un moment le rôle de leurs pères. Le principal cadre de relations est celui de la famille de leur maître.

Il existe cependant d'autres cadres de relations qui permettent un éclatement de l'interdépendance hovas-mainty, celui

---

(1) "iray petsapetsa, iray tafo-trano, iray fasana".

des paroisses, ou, dans une moindre mesure, celui de l'administration communale. A ce niveau, la loi générale est celle de la suprématie des grandes familles; les mainty sont donc exclus puisqu'ils ne constituent même pas des familles; à l'échelle du hameau, les chefs de village de leur caste sont souvent les plus dociles métayers des maîtres. Quelques tentatives pour demander une plus équitable répartition de l'autorité lorsqu'un tiers non maître offre la possibilité matérielle de se détacher du maître, ou dans les faubourgs de la ville lorsque le lien créé par la terre a disparu. Le plus souvent, tentative de court-circuiter l'administration communale, en s'adressant à un membre haut placé du pouvoir, mainty comme eux, au nom d'une pseudo-solidarité de condition qui d'ailleurs reste stérile.

La paroisse offre un cadre de relations où l'interdépendance hiérarchique est moins nettement accusée. Si tombeau et rizière sont, selon l'adage, uniques, le temple n'est pas mentionné. La hiérarchie qui était respectée, même dans la condition commune de fils de Dieu (places déterminées, répartition symbolique des charges de fonctionnement de la paroisse), est remise en question depuis une dizaine d'années.

Le fonctionnement lui-même de la paroisse permet d'expliquer en partie ce fait nouveau. Dans toute la mesure du possible, le pasteur est originaire de la région, descendant et héritier des ancêtres qui ont fondé le temple. Mais il n'est quand même que le maître spirituel d'un conseil d'administration sans lequel il ne prend pas de décision et dont il dépend matériellement. Très tôt les mainty ont participé à la vie de la paroisse, communié, se sont présentés comme diacres, tout

en acceptant la hiérarchie. Aux environs de l'Indépendance, ils ont subitement revendiqué l'égalité. Egalité en Dieu et égalité dans la condition de malgache. Depuis on peut voir, selon que le pasteur est hova ou mainty, les uns ou les autres désertent complètement le temple; quelques courtes périodes de réunion donnent lieu à des provocations qui permettent de recommencer le cycle. Jamais cependant cette séparation ne s'effectue durant les cérémonies familiales. L'unité des conditions hiérarchiques se rejoue, hors de l'histoire; mais elle est liée à la terre. Si une quelconque séparation s'effectue, elle est le fait des hovas qui affirment ainsi leur indépendance et leur supériorité, dans une idéologie égalitaire.

Le ménage ne semble exister que comme unité comprise dans le système de la fianakaviana : il doit passer, pour s'affirmer, par une reconnaissance symbolique de l'unité de cette dernière; ainsi, lorsqu'un ménage construit un tombeau nouveau, il doit pour l'inaugurer faire un famadihana et mettre dans son tombeau un parent décédé pris au tombeau ancestral.

Il est l'unité du système d'exploitation de la terre; on peut le concevoir comme un sous-produit du système de la propriété : l'absence d'une organisation des relations entre ménages de métayers, tout en illustrant le fait que la terre n'est pas considérée comme un moyen de production, est due à une conception particulière de cette dernière. Bien qu'objet de la vie quotidienne, elle a un statut sacré : terre héritée des ancêtres et inaliénable. Le maître de la terre l'est par destin; on ne peut que s'en accommoder, il n'est pas question de le changer. D'où seulement des relations verticales **entre**

propriétaires et métayers; pas de relations horizontales entre métayers.

La démarcation du ménage de son contexte familial est nette au niveau politique des rapports avec l'Etat. Par la volonté d'assurer l'égalité des charges de l'Etat - et donc dans la négation du système du foko construit sur la domination de certaines familles par d'autres - les ménages se voient contraints de définir des rapports entre eux. Il y a interpénétration de ce fait avec le regroupement des jeunes, démarqué lui aussi du système familial. C'est dans ces regroupements que l'on peut rechercher des principes d'organisation en gestation qui semblent s'effectuer dans un contexte symboliquement familial, mais dont le contenu des rapports est basé sur le fait qu'il existe des individus.

Au niveau des résultats de l'activité économique, le ménage, fonctionnant toujours sur ses principes d'indépendance et d'égalité potentielle, est le cadre principal de l'utilisation de l'argent : études des enfants, objets de consommation qui expriment et renforcent son existence, cérémonies familiales qui le mettent en valeur au sein d'une famille large...

Idéologiquement enfin, indépendance et autonomie des ménages font l'objet d'une revendication politique dont la signification principale, au-delà du système concret du foko, est d'être imitation du couple citadin, fonctionnaire, moderne. Ils se définissent comme, et s'opposent en même temps, en tant que catégorie, aux citadins avec lesquels ils sont pris dans un système de relations politiques où ils aspirent à leur

place. Totalelement déterminés par ce système, ils reconstruisent au sein du village une domination symbolique qui s'exprime dans la sécurité des revenus, la désinvolture à l'égard du pouvoir, mais non dans l'essai de conquête des terres ou de distribution des salaires. Il s'agit là vraiment d'un nouveau système de relations fondé sur des unités différentes et fonctionnant autrement que le système de la fianakaviana ou celui des rapports inter-castes. C'est sur lui que se greffe la conscience de caste - lorsqu'elle est libérée des maîtres - qui vise à changer les rapports politiques, comme dans l'exemple cité au dernier chapitre. La condition d'ancêtre commun reste une condition symbolique de ce dynamisme; mais ce dernier se fonde sur une volonté politique et sur la base d'unités, les ménages, dont les rapports entre eux sont totalement épuisés par cette volonté politique.

A N N E X E

1.- La pyramide des âges. Cf. Tableau 1.

On remarque surtout l'importance des classes jeunes de moins de 15 ans, et le plus grand nombre des hommes entre 25 et 34 ans, à l'âge du mariage. Noter qu'une confiance relative doit être faite aux âges cités, car à partir de 35-40 ans, ils sont seulement estimés.

2.- Taille de la famille-ménage. Tableau 2.

La répartition des familles est assez comparable à une commune de la banlieue de Tananarive (Ambohimanarina) : nombre important de ménages restreints du type "retraités", minorité importante de familles nombreuses.

3.- Age des chefs de famille.

Age	!	25-34	!	35-44	!	45-54	!	55-64	!	65-74	!	75 et plus	!
Nombre	!	7	!	12	!	14	!	7	!	5	!	2	!

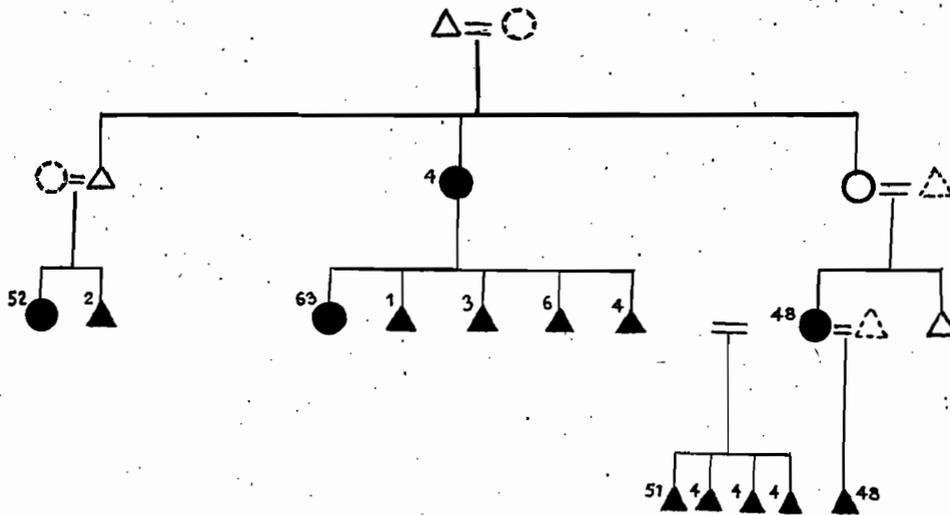
4.- Coexistence des générations. Tableau 3.

La grande majorité des habitations est occupée par des familles formées des parents et de leurs enfants. Cette donnée est à rapprocher du regain d'activité dont font preuve les jeunes générations.

## TABLE DES MATIERES

	<u>Pages</u>
<u>INTRODUCTION</u>	1
<u>CHAPITRE I : LA FAMILLE</u>	8
Généalogies	8
Cérémonies	15
<u>CHAPITRE II : LE SYSTEME ECONOMIQUE</u>	41
Le cadre global des activités des villageois et les activités extra- agricoles.	42
La production agricole.	53
<u>CHAPITRE III : RELATIONS POLITIQUES</u>	87
La foire cantonale.	89
Discours.	98
Travaux collectifs	104
Jeunes	113
<u>CHAPITRE IV : LES REPRESENTATIONS DE L'ANCIEN</u> <u>SYSTEME DES CASTES A L'EPOQUE</u> <u>ACTUELLE. LA VISION DE LEUR PROPRE</u> <u>SOCIETE PAR LES VILLAGEOIS.</u>	128
<u>CONCLUSIONS.</u>	150

GENEALOGIE n°3  
 "Lignage" du Nord



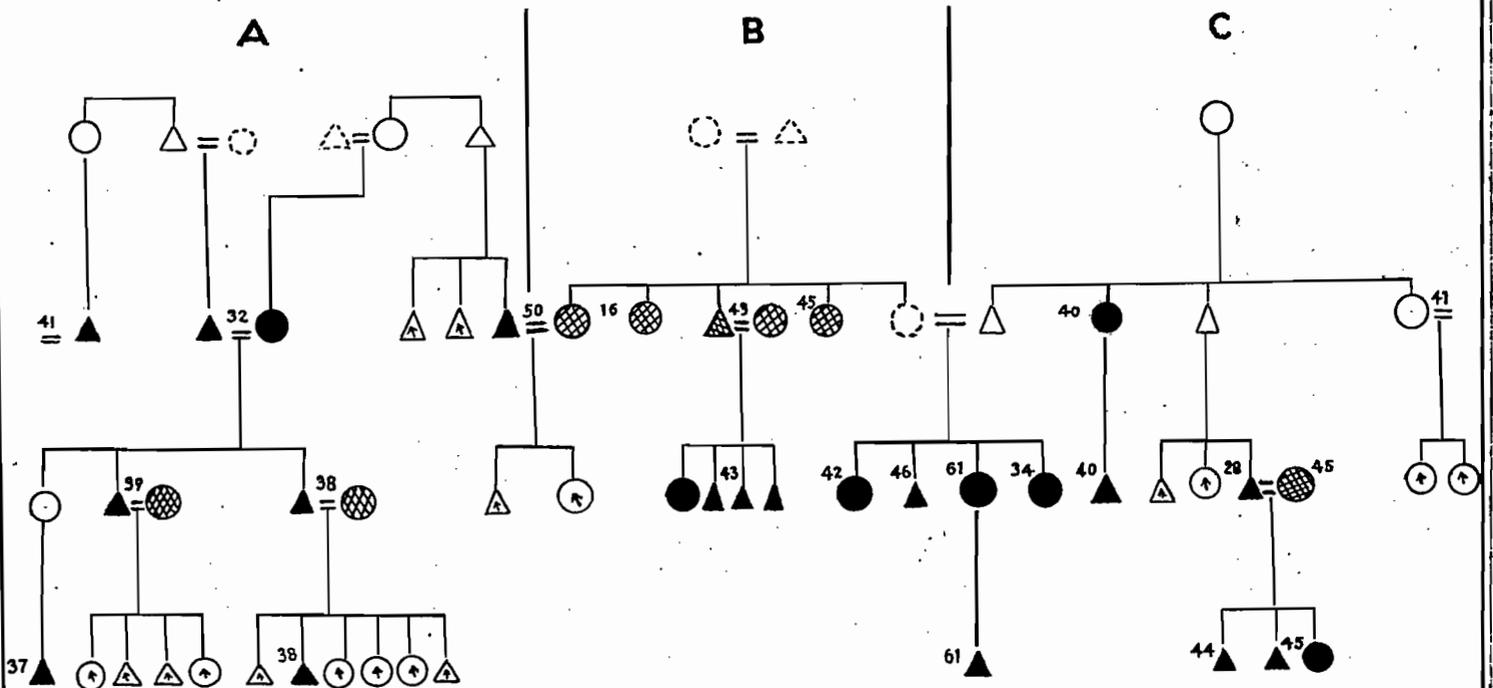
⊞ = Le mariage 4-48. enfants de secours  
 a été interrompu. seul cas ou les enfants  
 ont suivi le père

**LEGENDE**

- △ Homme      ○ Femme  
 △ ⊙ . Personnes venues de l'intérieur vivantes  
 △ ⊙ . " " " " décédées  
 ▲ ● . Personnes originaire du village vivantes  
 ▲ ○ . " " " " décédées  
 ⊙ ⊙ . Personnes ayant quitté le village  
 ⊙ ⊙ . Conjoint temporaires inconnus en général de caste différente

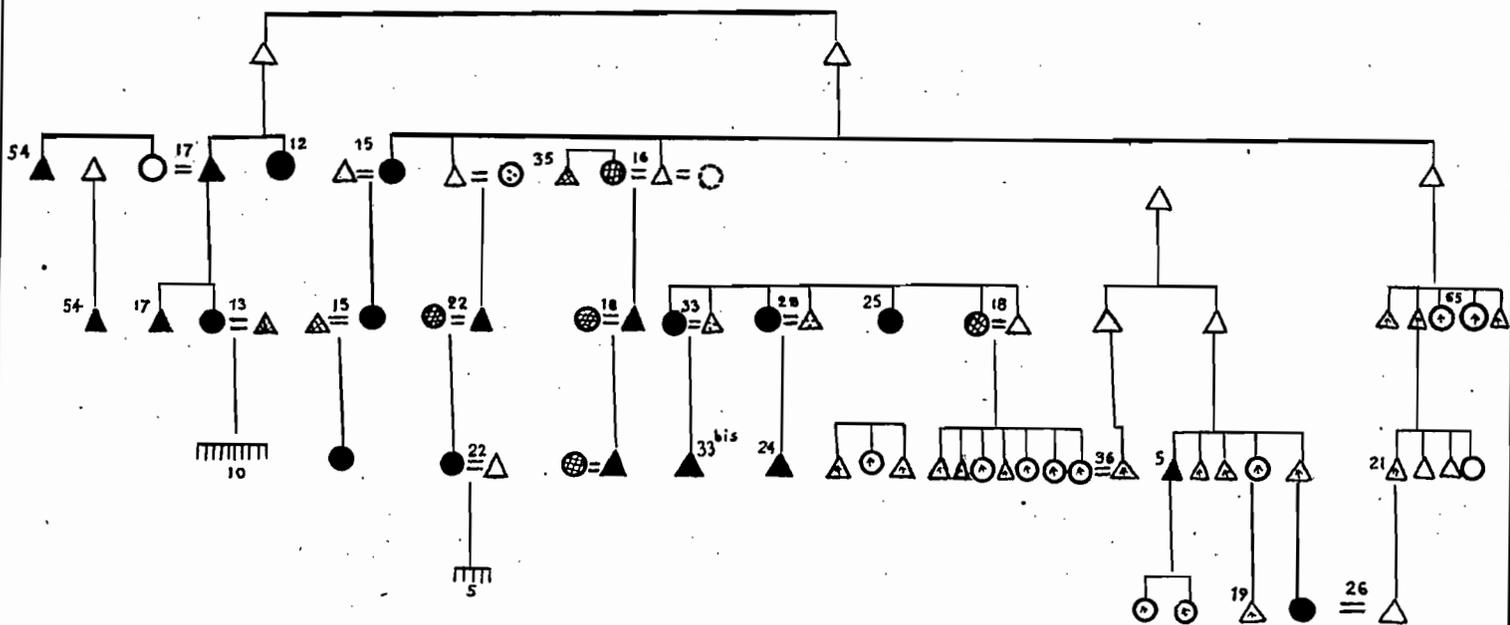
GENEALOGIE n°2

*Mainly*



- a - Les enfants des dernières générations non mariés ne sont pas représentés
- b - Les 2 bouts de la feuille sont à rejoindre en forme de cylindre pour représenter le mariage de 41
- c - 16 ♀ a épousé une personne de lignage hova.
- d - Les mariages avec des personnes venant de l'extérieur et faisant partie de lignages isolés ne sont pas représentés la plupart du temps.
- e - Le lignage B est celui du gardien du tombeau.
- f - L'alliance 28 ♂ = 45 ♀ est rompue depuis 10 ans.

GENEALOGIE n°1  
 "Lignage" Hora



a = Les personnes ayant quitté le village, possèdent une maison de campagne, lorsqu'elles ont un numero (19-21-36-65)  
 b = 54- 17- 12-35 et-33 bis sont célibataires.

**Tableau -1**  
**Pyramide des âges**

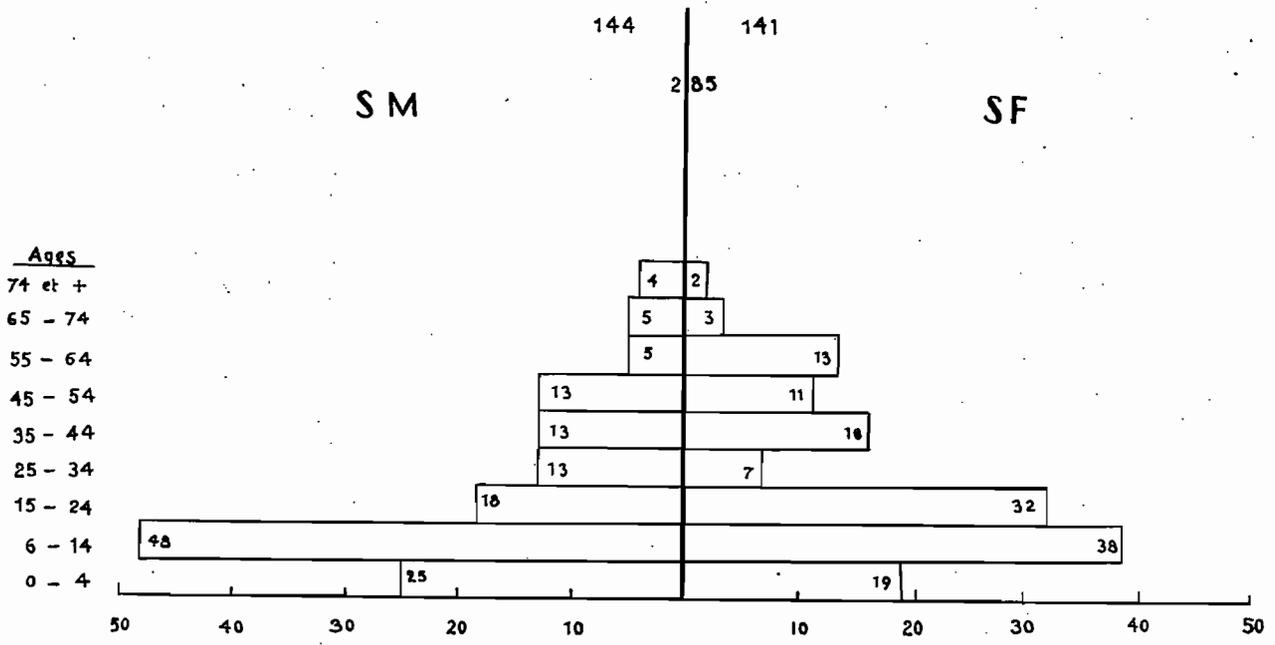


Tableau - 2  
Taille des familles

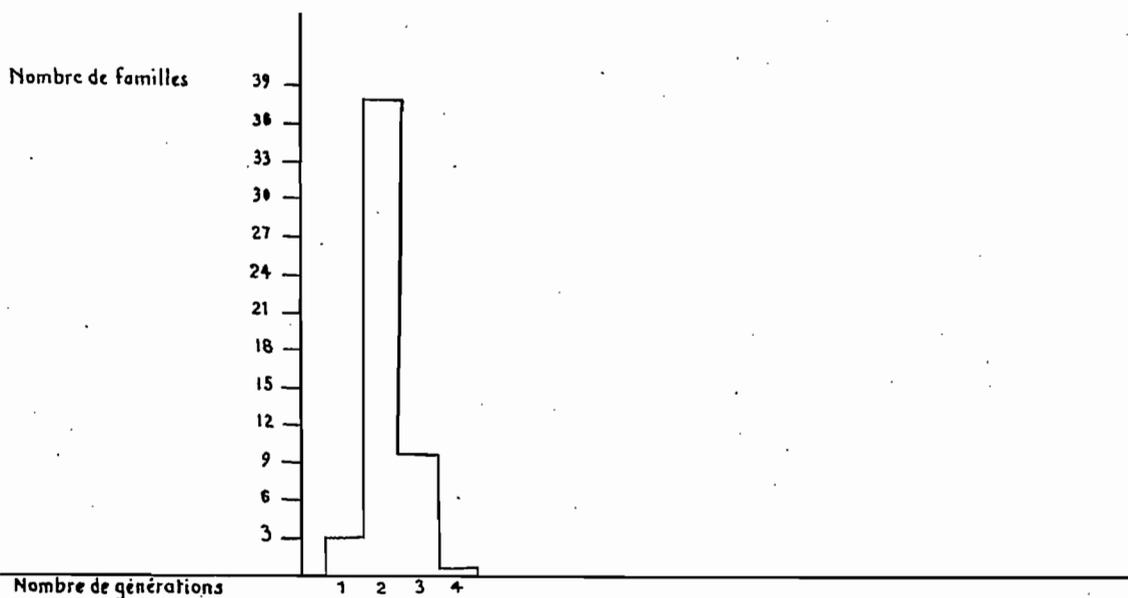
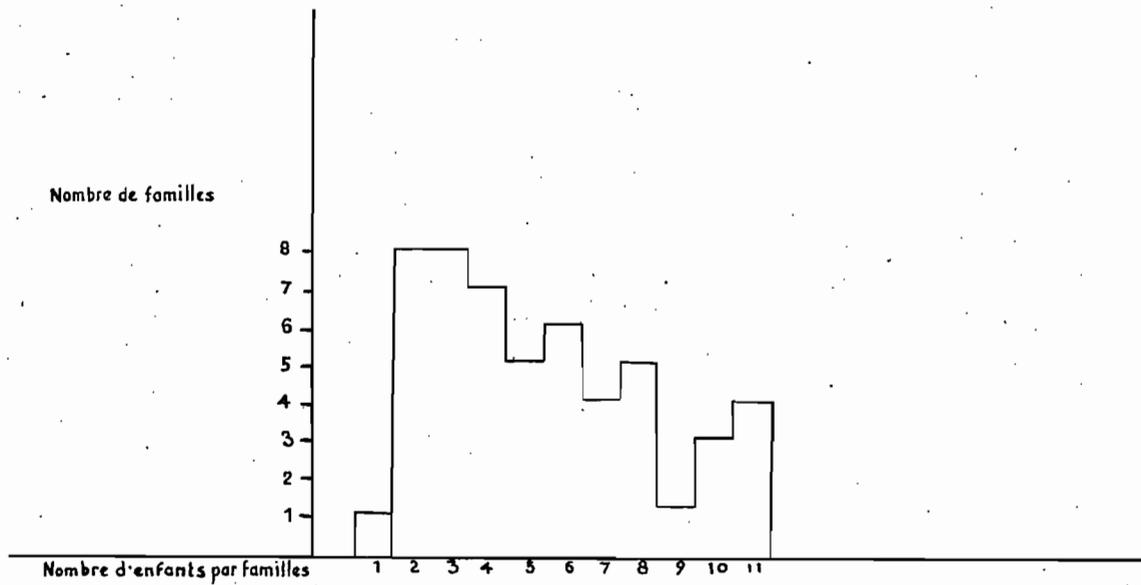
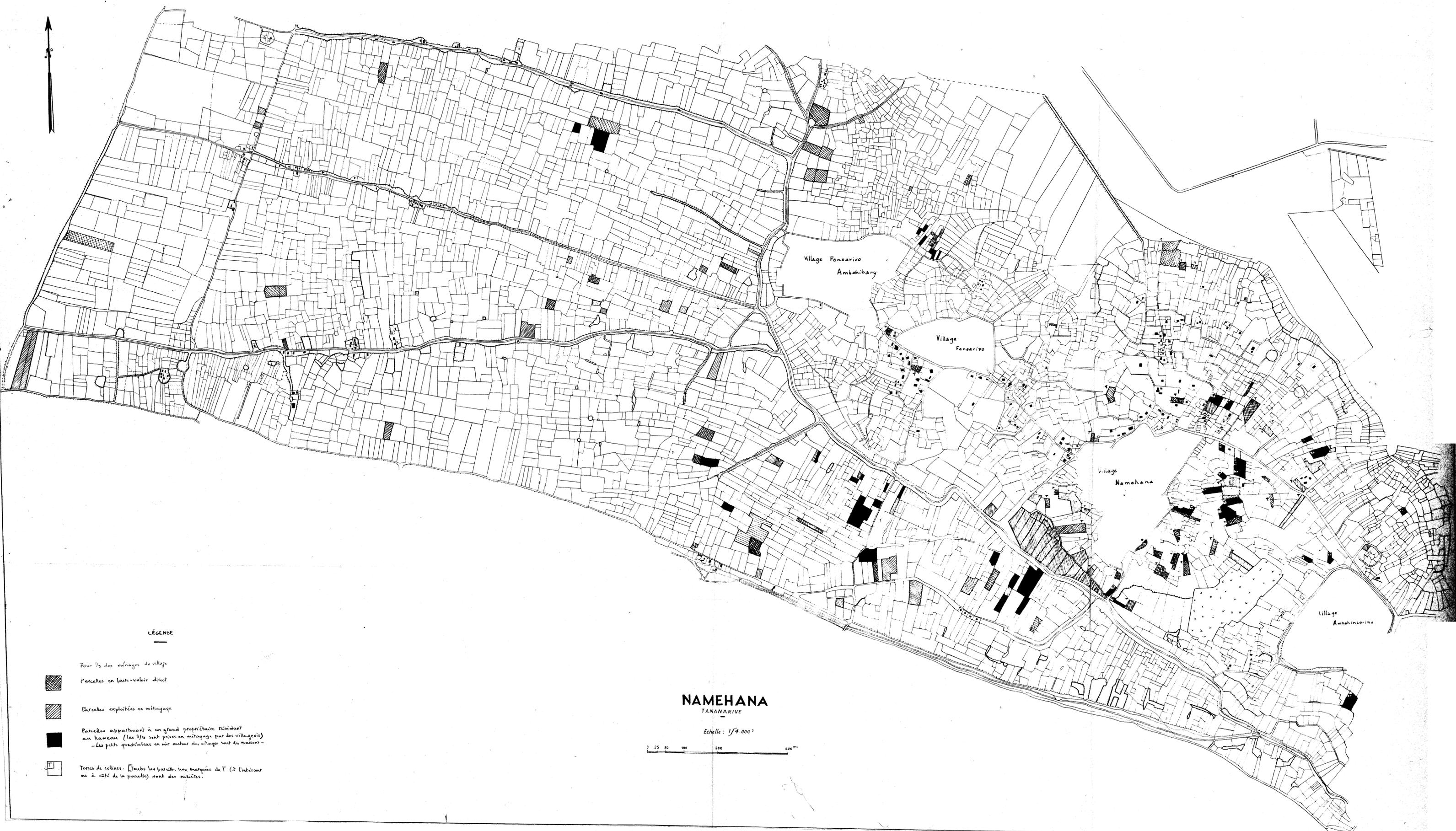


Tableau - 3  
Coexistence des générations



LÉGENDE

- Pour 1/3 des ménages du village
- Parcelles en faso-valoir direct
- Parcelles exploitées en mitoyage
- Parcelles appartenant à un grand propriétaire résidant au hameau (les 2/3 sont prises en mitoyage par des villageois)  
 - Les petits quadrilatères au noir autour des villages sont des maisons -
- Terres de collines. (Tous les parcelles non marquées de T (à l'intérieur ou à côté de la parcelle) sont des sèches.

**NAMEHANA**  
TANANARIVE

Echelle : 1/4 000<sup>e</sup>

