

AMPANDRAOFANA

LE VILLAGE ET L'HISTOIRE (MADAGASCAR)

PATRICE DE COMMARMOND

Préface

Les quelques pages de P. de Commarmond que nous publions sont d'une extraordinaire intensité ; elles traitent de trois questions :

a) *La pratique d'enquête.* — L'auteur fait l'analyse de ce qu'il appelle son « échec », il pose avec lucidité la problématique concrète dans laquelle est emprisonné l'observateur extérieur ; dans la situation de départ il n'est nullement maître de sa pratique d'enquête qui est déterminée par la façon dont le considèrent les villageois, en l'occurrence un agent de l'appareil étatique ; l'échec tel qu'il nous le décrit aura pour fondement l'impossibilité de se libérer de cette détermination. En ces quelques paragraphes P. de Commarmond manifeste on ne peut mieux la sensibilité qui était la sienne dans son rapport avec ses interlocuteurs villageois : ce faisant, il démontre son évident talent de chercheur de terrain.

b) *L'analyse historique.* — Son enquête à Ampandraofana lui donne les moyens d'évoquer les textes qui enferment l'histoire du passé, les « Tantara ny Andriana » (l'histoire des rois), et de nous présenter une analyse de la position de la paysannerie dans le mouvement d'édification du pouvoir central d'état autour du roi siégeant à Tananarive. Ce qu'il nous donne en la matière doit être considéré comme un acquis, à partir duquel devront travailler ceux qui viendront après lui, car ce passé conditionne, en partie tout au moins, les rapports sociaux que met en place actuellement la paysannerie des Plateaux.

c) *L'analyse d'un village.* — Le constat d'échec que révèle P. de COMMARMOND à la suite de son enquête ne doit pas être pris trop au sérieux ; en effet il ébauche une analyse du village contemporain, en abordant directement un des éléments centraux de la conjoncture : le maintien des ruptures hiérarchiques héritées du passé (descendants des esclaves et des hommes libres) et fondées sur la conservation des rapports entretenus par les ascendants, leur liaison (contradictoire ou non) avec les séparations bâties sur les positions différentes dans l'appropriation des biens économiques. P. de COMMARMOND nous indique ainsi un champ d'investigation immense et inexploré.

Ce travail faisait partie d'un ensemble de recherches menées par l'O.R.S.T.O.M. parmi la paysannerie des Hauts plateaux malgaches particulièrement peu connue (à l'exception de l'ouvrage de G. CONDOMINAS : Fokon'olona en Imerina, Berger-Levrault 1961). Parmi ces chercheurs, en dehors de J. BONNEMAISON, citons J. RAZAFINDRATOVO, J. P. RAISON, M. BIED-CHARRETON, J. Y. MARCHAL, E. FAUROUX, R. WAAST, R. CABANES, enfin l'importante contribution de J. WURTZ (Structure foncière et rapports sociaux dans la plaine de Tananarive). La valeur du texte qui nous est soumis, la démonstration qu'il nous donne de sa maîtrise des rapports avec les villageois, et de sa vigueur d'analyse dans la lecture tant des textes historiques que des manifestations du présent villageois, nous font regretter que P. de COMMARMOND n'ait pas occupé dans cette équipe la place qui lui revenait, celle de l'animateur et du guide.

Gérard ALTHABE.

Introduction

Ce bref rapport pourrait être intitulé : leçons d'un échec. Nous avons été amené en effet à arrêter notre étude sur le terrain du fait de conditions de travail qui la rendaient impossible. Nous essaierons donc dans une première partie d'analyser le processus de l'enquête et les raisons pour lesquelles elle a avorté. Dans une deuxième partie, nous poserons le problème des déterminations extérieures du village dans l'histoire pré-coloniale et coloniale. Enfin nous procéderons à un essai d'interprétation des matériaux recueillis pendant notre séjour dans le village d'Ampantraofana.

En annexe, nous présenterons une brève étude sur l'entraide.

I. Processus de l'enquête

Notre enquête a commencé à la fin du mois d'avril 1965 par un séjour d'une dizaine de jours avec un stagiaire de l'École Nationale d'Agronomie dans le village d'Ampantraofana, canton d'Ambohibary. Le stagiaire avait une longue expérience du terrain sur les plateaux Merina puisqu'il avait été, pendant un an, moniteur agricole et qu'il avait effectué plusieurs stages en milieu rural pendant sa scolarité. Nous avons donc pu procéder avec la méthode d'enquête souple et prudente qui est celle du programme d'études en Imerina, nous limitant à une observation passive (pas de questionnaires, pas de questions touchant des problèmes dans lesquels les villageois sont trop profondément impliqués) et à une participation à la vie quotidienne du village (discussions spontanées, travaux des champs, travaux domestiques, etc.).

Les résultats de ce premier séjour d'imprégnation ont été assez satisfaisants. Dans son rapport de stage, l'élève agronome fait remarquer qu'à la fin de notre séjour les paysans semblaient disposés à engager le dialogue avec nous et que, en comparaison avec ses autres séjours sur le terrain, les conditions de l'enquête lui paraissaient satisfaisantes. A l'effet de surprise qu'avait provoqué au début de notre présence, un vazaha (1) et un malgache citadin venant partager la vie quotidienne des villageois — avait fait place un certain intérêt, une curiosité sans arrière-pensée sur les buts que nous poursuivions. Et il nous semble que nous aurions pu très bientôt organiser des discussions de groupe sur des thèmes qui étaient souvent apparus au cours de discussions libres : l'entraide pour les travaux agricoles, la mise en culture des tanety (collines), le paysan face à

l'extérieur — une discussion spontanée et très animée avait eu lieu en effet entre les villageois sur le thème : nous paysans, nous achetons cher et nous vendons bon marché, tout le problème est là.

Malheureusement ce stage était d'une durée limitée, et le stagiaire a dû regagner Tananarive ainsi que nous-même.

Les crédits pour le recrutement d'un collaborateur n'arrivant toujours pas, nous avons décidé de repartir pour Ambohibary et de procéder de manière classique : avec un interprète, tailleur du bourg qui nous avait été présenté précédemment. L'objet de notre enquête devait, à l'origine, être le village de *Sahabe* proche d'Ampantraofana. Nous avions à dessein choisi un autre village pour y séjourner avec le stagiaire, l'expérience ayant démontré qu'il est très néfaste de venir avec des individus différents sur le même terrain. Vu nos nouvelles conditions de travail, nous avons pensé qu'il serait bon de profiter de notre première insertion à *Ampantraofana*.

Nous y sommes donc retourné, la première fois seul. Nos quelques connaissances en Malgache nous permettaient en effet sinon de dialoguer réellement avec les villageois, au moins de les comprendre et de nous faire comprendre sur des sujets courants. Cela a d'ailleurs été positif dans la mesure où les villageois étaient flattés de voir que nous faisons un effort pour parler leur langue. Eux-mêmes ne montraient aucune impatience lorsque nous ne saisissions pas le sens de leurs propos. Bien au contraire, ils faisaient de leur côté un effort certain.

Après quelques jours de présence « passive », nous avons commencé notre enquête par une étude sur les groupes de parenté dans le village et leur localisation dans l'espace. Dès cette première phase d'ailleurs nous avons pu percevoir une différence très significative dans l'attitude à notre égard entre le quartier *hova* (anciens hommes libres descendant d'un ancêtre commun Rainiantoandro dont les deux derniers fils sont encore vivants) et le quartier *andevo* (anciens esclaves descendant de quatre sœurs autrefois esclaves de Rainiantoandro). Les premiers se sont prêtés très complaisamment à nos questions pour lesquelles nous prenions beaucoup de précautions pour éviter une ressemblance possible avec un recensement administratif du village. Un incident très révélateur mérite d'être cité. Essayant de voir s'il existait des réseaux d'échanges matrimoniaux nous demandions systématiquement aux villageois interrogés de nous dire l'origine géographique de leurs épouses. Au cours d'un de nos entretiens auquel assistaient cinq ou six personnes, l'une d'elles nous a demandé pour quelle raison

(1) Étranger européen.

nous posions cette question. A la suite de nos explications, il s'enquit de notre opinion personnelle : était-il préférable pour la population d'un village de pratiquer les échanges matrimoniaux avec un seul village ou au contraire avec de nombreux villages ? Interloqué, nous avons cru bon de répondre que la deuxième solution était la meilleure car elle permettait « d'agrandir la parenté » et cette simple réponse a eu un effet immédiat dans nos rapports avec ces quelques personnes. La discussion a alors pris un tour beaucoup plus libre et spontané et nous croyons pouvoir avancer que cela témoignait d'un préjugé assez favorable à notre égard. L'un des participants nous a d'ailleurs invité à partager son repas et, signe d'amitié particulièrement remarquable en milieu rural, nous avons mangé dans la même assiette. Le contenu de la conversation de notre hôte, les *fomban-drazana*, coutumes des ancêtres, les *ohabolana*, proverbes malgaches dont la richesse a maintes fois été soulignée — le ton employé, témoignaient d'ailleurs de ce que nous étions considéré avec bienveillance comme quelqu'un désirent sincèrement connaître la société traditionnelle paysanne.

Mais nous sommes allé trop vite. Nous n'avions pas conscience de ce que les quelques personnes auprès desquelles nous étions bien introduit appartenaient à un groupe particulier, plus ou moins marginal par rapport à la société villageoise tout en ayant une position dominante sur le plan économique, celui des « néo-paysans » dont il sera question plus bas. Être introduit auprès d'eux ne signifiait nullement que notre intégration progressait au sein du village. Ainsi, nous avons remarqué que les villageois de ce groupe appréciaient beaucoup que nous fassions allusion à leur ascendance, à leur descendance, à leur parenté, au cours des conversations diverses que nous avons eues avec eux par la suite. Nous ne manquions donc pas, chaque fois que l'occasion s'en présentait, de faire allusion à leurs familles. La même tactique utilisée avec les autres villageois s'est révélée au contraire très négative. Ils étaient en effet portés à être d'autant plus méfiants à notre égard que nous connaissions un certain nombre d'informations les concernant de trop près.

Quant aux anciens *andevo*, et à part leur *ray aman-dreny* (« ancien »), nous nous sommes heurtés dès cette première phase de l'enquête à un refus systématique de répondre et nous avons préféré ne pas insister. Curieusement d'ailleurs, c'était une des familles du quartier *andevo* qui nous avait offert l'hospitalité, c'est donc dans cette partie du village que nous résidions. Nous n'avons pu savoir si cela résultait d'une décision du chef de village, ou si la maison où nous étions était la seule disponible, ou si enfin les gens chez lesquels nous avons été logés

s'étaient proposés spontanément. Ce dernier point n'est pas sans importance car on a pu remarquer que ceux des anciens *andevo* qui ont acquis une position économique élevée depuis une époque récente ont tendance à « s'extérioriser » beaucoup plus que les autres groupes sociaux en faisant des dépenses ostentatoires souvent disproportionnées à leurs revenus. Recevoir un hôte étranger pouvait représenter un signe de prestige personnel important. Nous habitons d'ailleurs au rez-de-chaussée d'une habitation « somptuaire » (toit de tôle, couleurs ostentatoires, orientation résolument dirigée vers la route, c'est-à-dire à l'opposé de l'orientation des maisons traditionnelles du village) la seule, d'ailleurs, dans le quartier *andevo*, située au bord de la route, un peu à l'écart des autres habitations, dans une position symétrique, par rapport au chemin de séparation des deux quartiers, à une maison identique du quartier *hova* qui avait manifestement été prise pour modèle.

*
* *

Dans une deuxième phase de notre travail l'interprète nous a rejoint. Nous avons alors procédé, pour conserver le caractère non dirigé que nous voulions donner à notre enquête, en recueillant des *autobiographies d'individus*.

C'est alors que s'est manifesté d'une façon évidente le clivage évoqué plus haut et qui interfère en quelque sorte avec le clivage des castes, à savoir celui entre les « paysans purs » d'une part, les « néo-paysans » d'autre part. Par néo-paysan, nous entendons ceux qui ont des activités extra-agricoles leur procurant des revenus monétaires importants. Ces activités (charpentier, maçon, parfois commercialisation de produits agricoles), servies par une infrastructure routière et ferroviaire d'intérêt national reliant Ambohibary aux principaux centres des plateaux, les ont amenés à beaucoup voyager pendant leur jeunesse. Pendant qu'ils étaient à l'extérieur, les économies faites sur leurs salaires ou leurs gains monétaires étaient utilisées pour payer des ouvriers agricoles qui cultivaient leur terre à Ampandraofana. De retour à Ampandraofana, ils ont souvent continué à exercer leur métier non agricole — soit à façon, soit en tant que salariés dans le canton d'Ambohibary — à l'exclusion pour certains d'entre eux du travail de la terre, toujours confié à des ouvriers agricoles. La carrière d'un de ces néo-paysans qui représente toutefois un extrême, mérite cependant d'être retracée.

Il s'agit de R..., dernier fils de l'ancêtre du lignage *hova* d'Ampandraofana, âgé de 80 ans.

En 1907, il a alors un peu plus de 20 ans, il réussit à un concours d'entrée à l'école professionnelle d'Antsirabe — centre

urbain assez important situé à 40 km au Sud d'Ambohibary — où il passe un an à apprendre le métier de charpentier.

Retour à Ampandraofana. En 1909 repart pour Antsirabe où il travaille en usine jusqu'en 1910. Retour à Ampandraofana.

Fin 1910, il part pour Miarinarivo, — 100 km au N. W. d'Ana — où pendant 2 ans il travaille en usine. Retour à Ampandraofana.

Entre 1913 et 1929, il a été successivement :

— chef cantonnier à Faratsiho — 40 km à l'Ouest — puis à Ampitatafika — 40 km au Nord — puis à Blis (??) près de Fisakana — 170 km au S.-E.

— charpentier à Tananarive dans deux entreprises différentes.

— enfin charpentier à la gare de Sambaina pendant 2 ans, tous ces séjours à l'extérieur étant entrecoupés de retours d'une durée plus ou moins longue à Ampandraofana.

Il est évident qu'une vie aussi mouvementée ne pouvait que donner matière à une autobiographie très riche, ce qui a été le cas pour la majorité des paysans appartenant à ce groupe. L'habitude du contact avec l'extérieur était d'autre part aisément décelable dans les nombreuses digressions qui nourrissaient leurs propos.

Mais, comme cela est bien évident, ce groupe représentait une minorité de la population villageoise. Quant aux paysans purs, une période d'imprégnation beaucoup plus longue aurait été nécessaire pour établir le contact. Ils restaient à peu près muets en effet au cours de nos entretiens. Nous étions donc amené à multiplier les questions auxquelles, soit ils répondaient sous la contrainte, soit ils se dérobaient astucieusement. La présence d'un collaborateur nous a alors cruellement fait défaut car l'interprète a été absolument incapable, dans ces cas-là, de sauver la situation, de faire dévier la discussion, de remplir les temps morts, de perdre du temps sur des sujets qui ne nous intéressaient pas particulièrement, etc.

Nous étions vis-à-vis des paysans dans un rapport de contrainte, l'interprète le sentait parfaitement mais il jouait la carte de la contrainte. A plusieurs reprises nous l'avons entendu dire à nos interlocuteurs qu'ils devaient répondre car nous n'étions pas « n'importe qui », nous avons un ordre de mission qui avait été signé par le chef de canton, etc. Dès lors tout dialogue authentique avec la population enquêtée devenait impossible. D'autant plus que l'interprète, habitant du bourg d'Ambohibary, était perçu par les paysans comme un notable étranger à la vie rurale et plus ou moins lié à l'Administration locale. Son comportement justifiait en quelque sorte cette présomption. Il montrait souvent des signes

de lassitude pendant les entretiens avec les paysans et n'était pas réellement motivé par notre travail. Il est probablement assez représentatif d'une certaine bourgeoisie née avec les petits centres urbains du type d'Ambohibary. Politiquement consciente, elle se rend compte qu'elle ne peut rien faire sans le paysannat mais elle se trouve dans l'incapacité à recréer un contact, rompu par sa propre promotion, avec les paysans.

Toujours est-il qu'au fur et à mesure que nous avançons, nous pouvions percevoir un durcissement très net dans le comportement des villageois. Une fois terminées les autobiographies, nous avons procédé à une investigation sur l'entraide, le salariat et le métayage à Ampandraofana, plus particulièrement sur l'entraide, problème tout à fait neutre dans la mesure où elle n'existe pratiquement plus, sauf pour un groupe qui s'est dérobé d'ailleurs à nos questions. Malgré cela les réponses étaient de plus en plus évasives, le contact de plus en plus difficile et une série d'incidents significatifs nous ont amené à interrompre notre enquête.

A notre dernier séjour, la famille qui habituellement préparait nos repas (1) a refusé de le faire, prétextant qu'elle n'avait plus le temps. Ce refus étant sans recours, nous avons parcouru le village avec notre interprète sans plus de succès. Finalement, seul l'un des « néo-paysans » avec lesquels nous étions en bons termes, A..., a accepté de le faire. Par la suite, nous avons dû à plusieurs reprises interrompre des entretiens avec les villageois pour refus plus ou moins déguisé de répondre. Enfin, les visages fermés de la majorité des habitants trahissaient, comme à livre ouvert, notre situation d'indésirable dans le village.

Nous avons donc décidé de rentrer à Tananarive et avons chargé notre interprète de sonder l'opinion des villageois à notre égard pendant notre absence. Dès notre départ en fait, il a reçu plusieurs visites à son domicile d'Ambohibary, qui ont confirmé que les incidents que nous avons relatés avaient une origine très profonde. La famille qui nous préparait nos repas d'abord, qui lui a déclaré qu'elle avait reçu un blâme du *fokonolona* (assemblée des villageois) et que par conséquent elle ne voulait plus avoir de relations avec nous. Notre nouvel hôte, A... qui a déclaré que « même ceux qui étaient en bons termes avec moi ne me considéreraient plus désormais comme un ami ». Il refuserait donc à l'avenir de préparer mes repas (2).

(1) Précisons toutefois qu'il ne s'agissait pas de « repas spéciaux », mais, comme c'est le cas pour les autres sociologues, de la nourriture paysanne traditionnelle.

(2) Ce fait est important. Il montre que le groupe des paysans économiquement dominants s'est soumis aux vœux du *fokonolona*, à la pression de la collectivité. Il révèle à quel point le pouvoir économique ne peut être confondu avec le pouvoir social au sein de l'univers villageois.

Tout s'est passé au fond comme si l'acquis positif de notre premier séjour avec le stagiaire avait été réinterprété en notre défaveur. Notre retour avec un interprète donnait, en effet, une nouvelle signification à notre premier contact « passif », perçu par les paysans comme une manœuvre, une ruse pour mieux pouvoir leur soutirer des informations.

Il est évident que dans de telles conditions, il valait mieux interrompre l'enquête, d'autant plus que, par le manque de moyens et les méthodes utilisées, elle ne pouvait en aucun cas être comparable aux enquêtes effectuées par les autres sociologues en Imerina. Cette expérience n'aura pas été totalement négative. Elle nous aura au moins permis d'analyser les raisons de notre échec. Par ailleurs nous avons quand même recueilli un certain nombre d'informations intéressantes quoique comportant beaucoup de lacunes. Nous avons, bien entendu, été en contact très fréquent avec J. BONNEMAISON qui fait une enquête dans le Nord de la vallée où les conditions historiques (population d'implantation récente) et économiques (colonisation des tanety aux riches sols volcaniques) semblent cependant bien différentes.

Un point essentiel mérite d'être souligné en conclusion. Il concerne la nature du *village* en tant qu'*unité de la vie sociale*. Car si nous ne tenions compte que de nos observations personnelles, lesquelles sont directement conditionnées par la méthode d'enquête utilisée, le village représenterait pour nous une poussière de relations inter-individuelles sans unité sous-jacente. La vie communautaire, en effet, ne se manifeste qu'occasionnellement. Tous les paysans interrogés ne la situent guère que dans le *famadihana*, cérémonie d'exhumation, dont l'« espace social » dépasse d'ailleurs le niveau du village. Quant aux conflits personnels internes au village (propriété des terres, dégradation des cultures par le bétail par exemple) il semble qu'ils fassent l'objet d'arrangements à l'amiable entre les individus concernés et que, faute d'accord, les *ray aman-dreny* tranchent le débat. *A fortiori* n'y a-t-il pas de cadre d'organisation sociale prenant en charge les problèmes communs aux villageois et donc susceptible d'être utilisé comme cellule de base du développement.

Mais ces impressions personnelles ne sont vraisemblablement qu'une des manifestations du repli sur soi du village face à l'extérieur et à ses agents. D'où l'importance qui doit être attachée à l'élaboration d'une stratégie d'enquête puisque tout rapport avec l'extérieur est vécu par le paysan comme étant biaisé par un malentendu fondamental dont il est indispensable, absolument, d'élucider le contenu.

* * *

II. Le village et l'histoire

Le premier contact « scientifique » avec la société

paysanne de l'Imerina semble, paradoxalement, conforter un stéréotype à savoir celui de « sociétés sans histoire » indistinctement appliqué à toutes les formes de civilisation extra-européennes. Curieusement aussi ce stéréotype s'applique autant à l'histoire pré-coloniale et coloniale, qu'à l'histoire « chaude », celle des quelques années qui ont suivi l'indépendance et qui n'ont pas (encore?) donné lieu à des transformations sociales d'envergure.

Le paysanat a passé au travers de grands bouleversements historiques — passage à l'État, conquête coloniale, décolonisation — comme s'il n'était pas concerné, comme si l'histoire devait se faire sans lui, comme si enfin elle ne pouvait se faire que contre lui. Il a connu, connaît encore aujourd'hui, des situations de crise mais aucun indice « objectif » ne permet d'en saisir le contenu. La démographie est équilibrée ; la production plus ou moins stagnante, cependant suffisante pour couvrir les besoins essentiels. Les structures familiales, bien qu'engagées dans un processus de segmentation rapide, n'en sont pas pour autant disloquées. Le *famadihana* enfin, moment privilégié de la vie sociale, institution ante-historique aussi bien qu'anti-historique, replonge périodiquement la communauté villageoise dans un éternel présent.

Ici donc, rien de semblable à la déstructuration brutale et totale aisément décelable dans nombre de sociétés colonisées. A première vue — et malheureusement il ne nous a pas été possible d'aller beaucoup plus loin — la vie rurale se déroule, monotone et paisible, indépendante des pouvoirs politiques qui se sont succédé en se reproduisant. Dans ses contacts avec les agents de l'extérieur le paysan présente un monde « réifié » dans un langage « réifié », le seul qu'à ses yeux nous puissions comprendre. Il « achète », il « vend », il est « propriétaire » et une observation superficielle en viendrait vite à présenter l'univers villageois comme un monde de petits-bourgeois, un petit monde sans problèmes puisque sans inégalités sociales, sans dynamisme propre puisque sans conflits internes.

Cette « représentation » comporte pourtant une part de vérité. Elle reflète en effet la relative — et récente — autonomie de la famille — ménage dans le processus de production donc, l'indépendance pour ce qui est des conditions de la vie matérielle, de l'exploitation familiale à l'égard de la communauté villageoise.

Nous nous trouvons donc en présence de deux phénomènes essentiels pour la compréhension de la société paysanne :

1° Le niveau de conscience du paysan ne dépasse pas l'horizon du village.

2° Il tend, du fait des conditions de la production,

à s'enfermer dans la cellule familiale restreinte. C'est dire que le *village* tend de plus en plus à n'avoir d'existence qu'*idéologique*.

On pourrait dire que d'une part la société paysanne est « *surdéterminée* » de l'extérieur, que d'autre part elle se refuse à penser son rapport avec l'extérieur comme un *rapport historique* donc susceptible de se modifier. Elle se refuse à « agir » ce rapport. Bien au contraire, elle le subit comme une donnée irréductible. Pourquoi ? La question est d'importance. Car le passage à l'État ne signifie-t-il pas pour toute société élargissement de l'« espace social » des groupes restreints autrefois autonomes ? Comment se fait-il alors que dans une société qui depuis le début du XIX^e a un État doté d'une organisation politique et administrative élaborée, le village soit à ce point replié sur lui-même ?

Une brève incursion dans l'histoire malgache précoloniale nous donnera des éléments de réponse à cette question. Au fond, on pourrait avancer que l'État Malgache, l'État Merina, a surgi trop tôt et trop vite.

Trop tôt. A cet égard, il convient de souligner à quel point le processus du passage à l'État a pu être différent à Madagascar de la lente maturation — transformations sociales internes au monde paysan, apparition de groupes sociaux antagonistes — qui a abouti à la société féodale en Occident. Le système féodal a été le produit du développement des contradictions internes de la société villageoise. Dans le cas de l'État Malgache, par contre, la mise en place d'un pouvoir hautement centralisé avec ANDRIANAMPOINIMERINA (1787-1810) apparaît comme une excroissance liée à des conditions historiques contingentes, on pourrait presque dire à un accident historique. Plus exactement, les conditions socio-économiques de l'apparition de l'État n'étaient réalisées à l'époque que dans certaines régions de l'Imerina. Dans le reste du pays Merina, le village, le monde rural étaient encore à un stade pré-historique ; donc, d'autant plus vulnérables qu'ils se trouvèrent brutalement projetés dans une histoire qui était extérieure à leur univers, dans l'histoire. Cette absence de médiations entre la communauté rurale d'une part, l'État de l'autre, ce décalage entre le Centre (développé) et la périphérie (sous-développée) sont très clairement exprimés dans ce que l'on pourrait appeler le « productivisme militant » d'ANDRIANAMPOINIMERINA. « Il n'y avait pas de terre de la grosseur de ceci (le vieillard qui rapportait cela prenait un peu de terre de la grosseur d'un grain de maïs) qui n'eut fait l'objet des lois d'Andrianampoinimerina et où il n'ait appliqué ses pensées. » Tels sont les propos d'une information

du R. P. CALLET (1). De même, G. CHAPUS (1925), note combien les discours du souverain contenaient beaucoup plus ce qui doit être que ce qui est, reflétant ainsi l'avance de l'État sur les conditions sociales et économiques de l'époque. Véritablement ici ce sont les superstructures qui gouvernent l'infrastructure et la modèlent à leur image. Le volontarisme d'ANDRIANAMPOINIMERINA est tout à fait anachronique. Il rappelle très précisément celui de la Chine Populaire, ou, à une époque plus récente, celui des gouvernements des Pays dits sous-développés.

Il ne resta pas purement verbal ; et c'est en quoi l'on peut dire que l'État Malgache est né trop vite. Comme le souligne G. CONDOMINAS (1961), ANDRIANAMPOINIMERINA a fait en 10 ans ce que les sociétés européennes ont mis plusieurs siècles à réaliser. La première tâche à laquelle il s'attela, après la conquête et l'unification de l'Imerina, fut la domestication de l'eau, problème crucial pour le développement de la production rizicole. Un gigantesque programme de construction de digues et de canaux fut élaboré et réalisé en quelques années entraînant un bon en avant de la production agricole et l'on peut avancer que le Pouvoir des successeurs d'Andrianampoinimerina reposa en grande partie sur cet *acquis* dont ils se contentèrent de recueillir les fruits. L'expression est peut-être abusive. Il nous semble pourtant que les bases économiques de la monarchie Merina étaient en place à la mort de son premier souverain et que rien de comparable à cela ne fut fait par la suite. Avec NAMPOINA il y a à proprement parler un *saut qualitatif* de la production et du contenu des rapports sociaux. RADAMA I^{er} parachèvera cette œuvre, mais sur un plan purement extensif — conquête et consolidation du pouvoir sur les régions côtières —. Enfin, à partir de RANAVALONA I^{re}, commence la phase descendante de l'État Malgache caractérisée notamment par un faible développement des forces productives, sinon une stagnation de la production.

Mais ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est essayer d'analyser les modèles de rapports sociaux instaurés par l'État Malgache à savoir le type de relations existant entre l'appareil d'état d'une part, les communautés rurales de l'autre, et aussi, mais les matériaux nous manquent et nous sommes condamnés à des « hypothèses », les rapports sociaux internes à la communauté villageoise, plus exactement le problème de l'esclavage.

L'ÉTAT ET LA COMMUNAUTÉ RURALE.

Il convient tout d'abord de souligner la *faiblesse*

(1) *Tantaran'ny Andriana.*

extraordinaire des moyens de domination de l'appareil d'État sous ANDRIANAMPOINIMERINA : l'infrastructure routière était évidemment inexistante et au-delà de l'enceinte des douze collines sacrées, le contrôle de la population purement théorique, les moyens techniques et éducatifs extrêmement limités. Enfin, ce qui n'est pas le moins, comme le fait remarquer G. CONDOMINAS, l'écriture était inconnue et l'on imagine facilement les difficultés inhérentes à l'administration d'un peuple dans ces conditions. D'autant plus que, en droit tout au moins, le pouvoir était *hyper-centralisé*. En fait, dans les régions éloignées, il était délégué aux seigneurs *tompomenakely*, détenteurs de fiefs, et aux chefs représentants de l'État mais cette « délégation » était éminemment révocable. Pour employer le langage des juristes, il n'y avait pas à proprement parler *décentralisation* mais plutôt *déconcentration* en ce sens que ces personnages étaient détenteurs de privilèges non pas pour en jouir paisiblement mais pour servir l'État, c'est-à-dire lui faire parvenir les redevances qui lui revenaient.

Il en est de même pour les récompenses attribuées par ANDRIANAMPOINIMERINA à ceux qui s'étaient distingués pendant la conquête. Ainsi est-il écrit dans l'Histoire des Rois : « Des *Tsimahafotsy* (1) ANDRIANAMPOINIMERINA fait les pères de la population et il leur donne des enfants (2) dont ils recevront les soins. « Toutefois, même si je vous les donne pour être vos enfants, ô gens d'Ambohimanga, si vous dévorez mes gens, je réduirai en esclavage vos femmes et vos enfants : parce que je vous les donne pour être vos enfants, mais c'est à cause des conditions qui vous permettront de me servir ».

Servir l'appareil d'État incarné dans la personne d'ANDRIANAMPOINIMERINA. Pour fonctionner, en effet, l'appareil d'État devait pouvoir disposer de ressources. Mais là encore, la faiblesse des moyens à sa disposition écartait la contrainte et la coercition. Il est frappant de constater à quel point l'Armée n'a été qu'un instrument de conquête. Une fois la conquête effectuée, l'unification réalisée, son rôle disparut totalement. C'était d'ailleurs sous ANDRIANAMPOINIMERINA une armée de *volontaires* combattant à égalité de forces contre les peuples à soumettre (3) et l'on voit mal comment elle aurait pu s'imposer comme force de coercition politique et policière.

C'est pourquoi la seule possibilité pour l'État de se maintenir et de se développer était d'assurer un *pouvoir de fonction*, d'assumer donc aux yeux du peuple une *fonction* que l'organisation socio-politique antécédente était incapable de remplir avec autant d'efficacité. Cette fonction, ce fût le contrôle de l'eau dont on sait à quel point il est essentiel pour la culture du riz. Contrôle défensif d'abord — digues de protection — puis productif — construction de canaux d'irrigation —. L'État Merina, vus les moyens dont il pouvait disposer en force de travail, pouvait aménager d'immenses plaines rizicoles — le Betsimitatatra — sur lesquelles le travail en miettes n'avait autrefois aucune prise (4). Il pouvait aussi constituer des stocks de sécurité et faire face aux calamités climatiques éventuelles. « La terre est à moi, déclare Andrianampoinimerina, je vous la donne à raison de 1 hetra (5) par personne ». Le grand roi se substitue donc aux collectivités villageoises en ce qui concerne le droit fondamental sur la terre et il la redistribue équitablement aux *citoyens*, c'est-à-dire aux hommes libres.

* * *

Seul un pouvoir de fonction pouvait permettre à l'État Merina de réaliser les conditions indispensables pour le contrôle de l'ordre social qu'il instaurait : à savoir la fixation territoriale de la population et sa fixation « sociale ».

Il est intéressant de constater avec quelle minutie l'Imerina est compartimentée : en districts, puis en tribus, puis en vallées mais ce n'est pas le territoire que l'on divise ainsi, ce sont les *hommes* que l'on recense au niveau de chaque vallée de même que les *hetra*, superficies en rizières qu'ils détiennent, opérations préalables à une organisation rationnelle du tribut en travail et en biens. « La population de l'Imerina est un œuf qu'on ne peut pas changer de nid » dit ANDRIANAMPOINIMERINA, ce qui signifie que la population doit être géographiquement figée, les migrations sous le contrôle exclusif de l'État.

Fixation sociale aussi, nous voulons évoquer ici les rapports entre l'aristocratie dominante et le peuple dont la codification (6) est la condition même de la perpétuation du pouvoir et de l'État. L'esclavage est du domaine domestique. Il n'est point nécessaire de le réglementer dans ses moindres détails sauf

(1) L'une des quatre tribus de l'*Avaradrano*, district de l'Imerina.

(2) Il faut entendre des esclaves.

(3) C'est pourquoi le processus d'unification se fait beaucoup plus, sauf peut-être pour Tananarive, par voie de conquêtes diplomatiques que par la conquête militaire.

(4) Nous schématisons volontairement. Les prédécesseurs de NAMPONA s'étaient déjà attaqués à la mise en valeur de cette plaine mais à une échelle incomparablement plus petite.

(5) 1 hetra : 0,8 ha.

(6) Cf. ci-après.

sur un point qui aura valeur de symbole : désormais les hommes appartiennent au Roi, c'est donc lui, et non leur maître, qui a droit de vie et de mort sur les esclaves.

* * *

La monarchie Merina assumait un pouvoir de fonction. Mais la mise au travail de la population pour l'État exigeait plus que cela. La coercition étant écartée, il fallait obtenir la participation « volontaire » du peuple à l'édification de la nation.

D'où l'emprunt par ANDRIANAMPOINIMERINA de modèles d'organisation et d'action propres aux communautés pré-étatiques. La corvée se fera sur un mode compétitif entre les tribus dont les contingents sont groupés deux par deux, le perdant devant payer une amende au gagnant : c'est le *lokampanompoana* reproduction d'une coutume traditionnelle de compétition entre les villages au travail, le *din'asa* (1). Une fois la corvée effectuée, le Roi offre une fête, un repas communiel où l'on tue un nombre impressionnant de bœufs comme les *ray amandreny* qui, dans les villages, remercient les « volontaires » qui ont accompli pour eux un travail. On pourrait reprendre à propos de l'État Merina ce qu'écrit A. MÉTRAUX à propos des Incas : « C'est moins la communauté qui s'adaptait à une nouvelle organisation que la dynastie des Incas qui, s'identifiant en quelque sorte à l'ordre ancien, s'enracinait dans la communauté ».

D'où aussi cette invocation constante par ANDRIANAMPOINIMERINA de la tradition des ancêtres, et ceci même lorsqu'il introduit des innovations

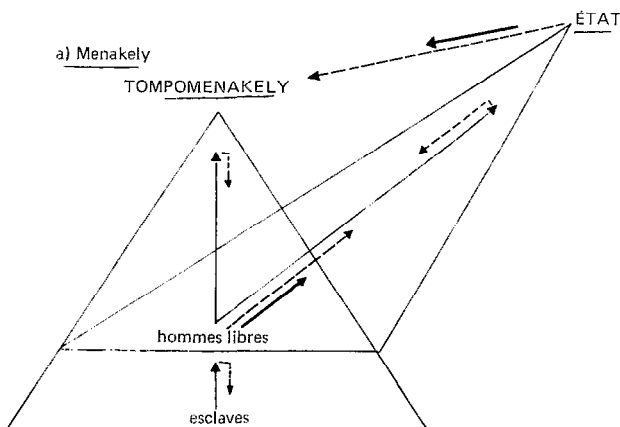
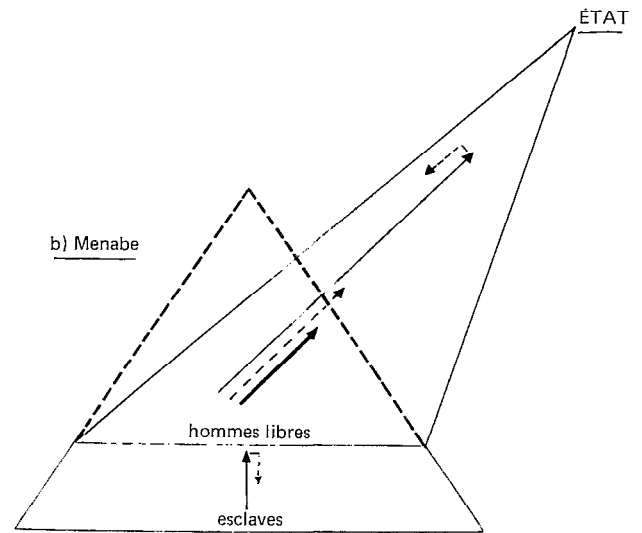


Fig. 1. — Essai de représentation schématique sous ANDRIANAMPOINIMERINA.



-----> prestations en biens : riz essentiellement.
 ———> prestations en travail ; elles sont toujours suivies immédiatement de prestations en biens : repas communiel avec abattage de nombreux bœufs. D'où l'identification avec l'entraide paysanne traditionnelle.
 ———> bien « privilégié » qui revient de droit au pouvoir royal et aux chefs en l'occurrence le *vodihena* arrière-train des bœufs abattus.

Remarque : 1° Noter qu'il y a centralisation au niveau de l'État de toutes les prestations. En menakely il y a rétrocession d'une partie des prestations en biens au tompomenakely. Par ailleurs, le tompomenakely pouvait exiger des corvées pour son service personnel.

2° On ne peut dire que l'esclavage constitue le fondement du système global. Ce n'est pas avec les biens produits par le travail de l'esclave que l'homme libre paie sa contribution à l'État. La majeure partie de celle-ci est en effet constituée par le travail obligatoire de l'homme libre lui-même. Avec la colonisation, hommes libres et esclaves seront confondus dans le service dû à l'Administration.

révolutionnaires. Une contradiction très significative des *Tantara ny Andriana* mérite à cet égard d'être citée : « Il (ANDRIANAMPOINIMERINA) interdisait catégoriquement ce qui était en dehors des recommandations ancestrales... Les douze montagnes devinrent, après les décrets d'Andrianampoinimerina, de *grands fiefs*, contrairement aux ordonnances ancestrales ; on ne put plus en faire de petits fiefs après qu'Andrianampoinimerina eut décidé que ce n'était pas conforme aux ordonnances ancestrales ».

D'où enfin, l'utilisation de structures pré-existantes pour servir les fins de l'État. Le village devient

(1) Il n'est pas sans intérêt de constater à quel point le pari — pari de guerre, pari de corvée, pari sur combats de coqs, compétition de *hira gasy* entre les villages — est un modèle culturel universel de la société malgache. Il pénètre, en effet, tous les secteurs de la vie sociale.

le cadre de la perception du tribut, l'organisation communautaire du village la garantie de son paiement. Quant à l'agencement interne de la communauté villageoise, l'État s'en soucie peu. Il mise sur le « fonctionnement automatique » des communautés rurales. Leur existence « pour soi » ne lui importe pas. Seule compte leur existence « pour lui ». Certes, ANDRIANAMPOINIMERINA réglemente dans leurs moindres détails les affaires domestiques, mais c'est plutôt pour fixer un cadre cohérent de résolution des conflits. Ses administrateurs itinérants, les *vadintany*, se garderont bien de s'immiscer dans les affaires intérieures du village. Ils ne le feront que lorsque la population fera appel spontanément à leurs services. Sinon... « deux maisons peuvent se constituer en tribunal... » D'ailleurs l'unité, la solidarité au niveau du village sont indispensables au fonctionnement du système (1). Des antagonismes locaux menaceraient gravement le pouvoir global ; l'unité dans la servilité c'est ce que comportait en germe l'État sous ANDRIANAMPOINIMERINA. Le peuple — les hommes libres — est en effet uni dans le service qu'il doit au souverain. Ce qui définit le citoyen, c'est la corvée. L'esclave lui n'a pas « droit à verser sa contribution ». « Ambohimanga et Tananarive, déclare ANDRIANAMPOINIMERINA, n'aiment pas l'argent, n'aiment pas les biens... ce qu'elles aiment, c'est que la population qui me sert soit nombreuse » (2). C'est pourquoi nous pensons voir dans le service dû au souverain par les communautés rurales — et non les individus — la structure fondamentale de l'État Malgache. Que dire alors du système des castes et de l'esclavage ?

LE SYSTÈME DES CASTES.

Remarquons que l'organisation du système des castes concerne surtout la caste *andriana*, celle où se trouvent les candidats possibles au pouvoir royal. Andrianampoinimerina ne modifie pas sensiblement l'organisation laissée par ses prédécesseurs. La caste andriana est divisée en sept clans ayant chacun des prérogatives précises et bien définies. Ces clans interagissent avec l'État par un système rigoureux de prestations, d'exemptions, de dons. Chacun d'entre eux a le privilège de certaines fonctions : depuis celui de gouverner des fiefs — c'est le cas des ANDRIAMASINAVALONA, descendants des quatre fils de ce souverain du XVIII^e siècle qui

n'ont pas régné — jusqu'à ceux de garder les idoles royales, d'administrer le tanguin, ou même de « chercher le pilier du milieu » lorsque le souverain construit une maison (*Zanadralambo*). Il est frappant de constater avec quelle précision névrotique le rôle de chaque clan andriana est dramatisé dans les rituels ayant trait à la royauté (3). Mais c'est beaucoup plus l'ordre interne du pouvoir royal que l'ordre des relations du pouvoir au peuple, ou des castes entre elles, qui est réaffirmé en ces occasions. De même pour la fixation du système des castes, il s'agit beaucoup plus de l'organisation interne de l'aristocratie dominante pour limiter l'accès au pouvoir et éviter les luttes intestines que de l'organisation du Pouvoir d'État face au peuple.

L'ESCLAVAGE

L'esclavage pose nombre de problèmes. On ne dispose d'ailleurs que d'un nombre limité de documents reflétant l'organisation du travail au niveau du village et les rapports inter-castes qu'elle mettait en jeu. On peut cependant avancer que l'esclavage dans la société Merina pré-coloniale était de type domestique-paternaliste et non de type productif.

« L'esclavage n'a pas le caractère repoussant qu'il » a dans d'autres pays, écrit SIBREE. Il est générale-ment exempt de cruauté et d'abus d'autorité... » On les cajole, ou les flatte quand on a quelque travail à leur demander... Les exemples de mauvais traitements sont relativement rares et la condition » de la population servile est souvent plus douce » que celle des plus pauvres dans la classe libre. » (4)

On ne peut qu'être frappé par le fait que tous les auteurs « coloniaux » sont beaucoup plus choqués par la corvée que par le système de l'esclavage (5). Là non plus, en effet, la coercition n'était pas la règle dans les rapports maître-esclave. La rareté des terres à rizières jointe à l'idée, fondamentale pour tout Malgache, qu'un homme sans riz ou sans rizières n'est pas un homme, excluaient chez les *Andevo* toute idée de « marronage ». D'ailleurs, on n'a jamais entendu parler de révoltes d'esclaves. Un autre facteur jouait dans le même sens : « L'origine » même de leur état, écrit G. CONDOMINAS, faisait » que cette masse d'hommes avait subi un brassage » considérable, dû aux hasards de la guerre, de la » répartition du butin, puis des ventes successives.

(1) Les références constantes faites par ANDRIANAMPOINIMERINA à l'idéologie égalitaire des *ohabolana* en sont un indice.

(2) Et aussi : « C'est moi qui est leur lien ; (aux 6 divisions de l'Imerina) je suis, moi, Ambohimanga et Tananarive, ce qui les unit ».

(3) Cf. les descriptions du « *fandroana* » (bain royal), des cérémonies d'intronisation, d'inhumation des rois décédés in CHAPUS et MONDAIN, 1953.

(4) J. SIBREE 1958 « Madagascar et ses habitants » in BOITEAU, 1958.

(5) Curieusement d'ailleurs puisque la colonisation s'empresse de restaurer la première, de supprimer la deuxième.

» Ce qui fait que, après leur installation sur une terre, les individus mis en présence étaient rarement parents entre eux ou ne formaient que des noyaux de faible dimension. Leur seul lien était l'appartenance à un maître commun. » (CONDOMINAS, 1961).

La condition de l'esclave, telle qu'elle nous est décrite par Ed. C. ANDRÉ (1899) semble très proche des « relations de clientèle » en Afrique Orientale. « L'esclave », nous dit-il, avait l'usufruit d'une parcelle de la terre de son maître ; s'il avait la charge de la garde du troupeau de son maître, il n'en avait pas moins un troupeau personnel. Le service du maître enfin (mais là on aimerait savoir à partir de quels matériaux est faite cette estimation) ne lui demandait que le douzième de son temps. »

Certes, un certain nombre d'aspects de l'esclavage sont de type essentiellement productif : la condition des esclaves de la Cour, par exemple, et aussi l'existence de la traite avec l'extérieur, de la vente des esclaves à l'intérieur. Nous avons là une des possibilités d'évolution de l'État Malgache : passage de l'esclavage patriarcal à l'esclavage productif, mais il n'en reste pas moins que l'esclavage productif ne faisait que subsister « dans les pores » de la société Merina, de même que les rapports sociaux de type féodal n'y étaient qu'en germe (P. BOITEAU 1964) (1). La contradiction fondamentale de la société malgache est celle qui existe entre la communauté des hommes « libres », c'est-à-dire libres de verser leur contribution, et l'État. Et l'on peut avancer l'hypothèse que la fonction véritable de l'esclavage domestique était précisément de « libérer » des hommes pour la corvée due au Roi et l'État (2). Les hommes libres, libérés du travail de la terre que cultivaient leurs esclaves, constituaient une armée de réserve au sein de laquelle l'État pouvait puiser en fonction de ses besoins propres (3).

En résumé, l'évolution de la société malgache jusqu'à ANDRIANAMPOINIMERINA peut se représenter dans la séquence suivante :

- esclavage domestique,
- domination d'une communauté rurale sur les communautés environnantes (« esclavage » d'une communauté par une autre communauté),

— modèle précédent projeté à un niveau national, « Esclavage généralisé » pour reprendre une expression de MARX concernant la société asiatique (4). La production et la reproduction des biens de subsistance reposent sur l'*andevo*. La production et la reproduction du système socio-économique reposent sur l'homme libre, sur la corvée et l'impôt.

LES SUCCESSIONS D'ANDRIANAMPOINIMERINA

Avec les successeurs du grand roi, le clivage fondamental apparaîtra d'ailleurs plus clairement. Ce ne sera plus la *caste* andriana qui préside aux destinées de l'État, mais une alliance entre une fraction de la caste andriana et une fraction de la caste hova qui constitueront l'*aristocratie dominante*.

Le *pouvoir de fonction* qu'assumait Andrianampoinimera contenait en germes un *pouvoir d'exploitation* et deux lignes d'évolution peuvent être grossièrement dégagées pendant cette période qui se termine avec la conquête coloniale.

(1) *Passage de la corvée pour l'État à la corvée pour la Cour.*

Sous ANDRIANAMPOINIMERINA, la corvée avait un rôle fonctionnel immédiatement perceptible : développement des forces productives. Sous ses successeurs elle devient de plus en plus un instrument au service des caprices de l'aristocratie dominante et de ses désirs de conquête (corvée militaire). De plus, on assiste à une intensification de la corvée qui autrefois n'accaparait pas tout le temps des hommes libres. L'État, la Cour avaient besoin de travailleurs spécialisés — charpentiers, forgerons, etc. —. Plus on était compétent plus était lourd le poids de la corvée. Au niveau de la Cour enfin, l'esclavage tend à devenir purement productif.

(2) *Domination de plus en plus brutale des communautés villageoises.*

L'accroissement des contributions exigées par le Pouvoir implique la mise en place d'un contrôle policier des communautés rurales. Des *vadinlany* de l'époque d'ANDRIANAMPOINIMERINA, on passe aux *Sakaizambohitra* et aux *Antily*, matérialisant dans la vie quotidienne le caractère despotique de l'État. La communauté villageoise perd son contenu

(1) P. BOITEAU souligne que les *tompomenakely* n'étaient pas maîtres de la terre dans leur domaine mais que chaque communauté villageoise disposait de son terroir, d'où la notion de « faun-fief » avancée par les auteurs marxistes.

(2) Dans la citation reprise plus haut sur les *Tsimahafotsy*, ANDRIANAMPOINIMERINA ne dit pas autre chose que : « je vous donne des esclaves pour que vous soyez en mesure de me servir ». Voir à ce sujet l'annexe.

(3) « Dans ces conditions », comme l'écrit Éd. C. ANDRÉ, 1899, « l'esclave ne désirait point outre mesure l'affranchissement... Au jour de la liberté, l'*Andevo* » proprement dit devenait « *Borijano* » (c'est-à-dire « citoyen », « civil ») et devait, comme homme libre, quatre années de service militaire, l'impôt et la corvée. C'était, il faut l'avouer, une perspective peu attrayante. »

(4) Expression reprise par les nouvelles recherches sur le Mode de Production Asiatique (cf. bibliographie) dont nous nous inspirons ici.

authentique local. Elle devient un élément du système global dont le fonctionnement est tout entier tourné vers les fins que poursuit le système global. Le rapport de force autrefois dissimulé sous des formes coopératives apparaît alors à l'état brut. L'État devient appareil répressif et en face de ce durcissement, la seule possibilité de réponse du village c'est le repli sur soi.

LA COLONISATION

Le système politique *hova* était despotique en son centre, féodal et esclavagiste à sa périphérie. La colonisation parvint à l'uniformiser. L'esclavage était incompatible avec l'esprit de la France libérale et libératrice. On le supprima. On supprima aussi les seigneurs *lompomenakely* dont les privilèges étaient inadmissibles en pays Français.

Sur le plan des rapports entre le Pouvoir Central et les communautés de base cependant, le Pouvoir colonial n'innova guère. La corvée fut maintenue et organisée de façon rationnelle. Comme au temps de l'État Malgache, les artisans et ouvriers spécialisés furent les plus durement frappés : en aucun cas ils ne pouvaient racheter les prestations qu'ils devaient à l'État (1). L'absence de la soupape de sûreté qu'était autrefois l'esclavage domestique amena le Pouvoir à prendre une mesure de clémence : on interdit l'appel aux « prestataires » pendant la période des travaux des champs — trois mois par an — à déterminer en fonction des conditions spécifiques de chaque région.

Comme l'État Merina s'était identifié à l'organisation ancienne, le Pouvoir colonial se substitua à l'appareil pré-colonial. La communauté villageoise avait connu une lente agonie pendant la phase descendante de l'État Merina, la colonisation la liquida avec méthode. Elle utilisa lorsqu'ils servaient la raison d'État les modèles d'organisation communautaire, mais comme le régime précédait, en les réinterprétant dans le sens d'un « collectivisme servile » (ALTHABE, 1962). La collectivité villageoise était en effet responsable de la présence, du travail et du remplacement de ses représentants dans le cadre de la corvée —, elle les nia lorsqu'ils s'y opposaient — droits des collectivités villageoises sur les terres et concessions européennes —. Parachevant l'œuvre de RAINILAIARIVONY, elle vida les communautés villageoises de leur contenu authentique et exclut toute possibilité d'en faire des cellules

responsables, assumant leurs problèmes internes, foyers d'un dialogue véritable avec la superstructure administrative.

On comprendra dès lors que les discours sur la nécessité d'une « participation librement consentie » du monde paysan au développement puissent faire sourire. Surtout si l'on considère le fait qu'à Madagascar comme dans la majorité des pays d'Afrique Noire, la *décolonisation* n'a pas été le produit d'un mouvement social profond, d'une prise de conscience nationale (2). Elle a, au contraire, été *octroyée* par la Puissance Coloniale transformée de la sorte en père bienveillant. La mise en place d'un appareil administratif national, et non plus dirigé de l'extérieur, s'étant faite sans solution de continuité, il est bien évident que l'ensemble des déterminations historiques qui font du village un univers à part, sur lequel nos techniques d'action et d'étude n'ont qu'un impact très relatif, joue encore dans une large mesure.

C'est dire combien nous considérons les quelques pages qui vont suivre, dans lesquelles nous avons essayé d'analyser les clivages dominants dans le village d'Ampandraofana, comme donnant une « image » partielle et probablement partielle de la réalité. Notre méthode d'enquête (3) nous a interdit, en effet, de mettre en évidence les conflits réels tels qu'ils sont vécus par les individus, les groupes sociaux. Une observation dite *objective* laisse complètement de côté le concret vécu et néglige, faute de moyens de l'atteindre, sa spécificité. Elle se borne à élaborer une série d'hypothèses sur le ou les conflits dominants d'une société, à l'exclusion du mode sur lequel la société vit ses propres conflits. Elle est essai d'analyse du *rapport au monde* d'une société (à la nature, aux autres hommes) sans pouvoir atteindre la « façon dont elle vit son rapport au monde ». Elle est « construction », comme toute construction elle est « idéologique ».

*
*
*

III. Un village au présent

Le premier type de clivage à l'étude duquel nous nous sommes attaché à *Ampandraofana* est la distinction entre un quartier *hova* d'une part, un quartier *andevo* d'autre part. L'existence de ces deux quartiers est en effet reconnue sur le plan administratif et elle se manifeste occasionnellement

(1) On sait en effet que la masse des journées de prestataires était généralement supérieure aux besoins réels des Programmes de travail de l'Administration coloniale. L'« excédent » pouvait être racheté en argent par des individus justifiant certains critères.

(2) L'anti-colonialisme militant n'a que rarement dépassé le cadre urbain. L'insurrection de 1947 fut une jacquerie paysanne. Elle était une contestation révolutionnaire d'un ordre inhumain mais son sens s'épuisait dans l'acte même de la contestation : la lutte armée. Elle ne proposa pas de modèle de rechange au système colonial et la brutalité de la répression tua dans l'œuf toutes possibilités d'organisation politique du paysannat.

(3) Voir première partie.

dans la vie sociale du village. A notre arrivée par exemple, les *ray aman-dreny* (1) des quartiers I et II sont venus séparément écouter le *Kabary* de présentation que nous avons préparé. Par contre, chaque fois que cela était possible, les uns et les autres affirmaient péremptoirement que cette distinction était de pure forme.

Nous avons envisagé brièvement dans la première partie la condition de l'*andevo* dans la société malgache pré-coloniale. Les matériaux nous manquent malheureusement pour analyser au niveau de la vallée d'*Ambohibary*, le processus engagé par l'abolition à l'époque de la conquête coloniale. Sujet délicat s'il en est, qui ne peut être abordé en présence des anciens *andevo*, et qui ne suscite chez les *hova* que des commentaires laconiques : « Tout cela c'est du passé. Ça n'a aucune importance. Aujourd'hui, comme le Président le dit et le répète, nous sommes tous égaux ». Aussi en sommes-nous réduits à des hypothèses.

En fait, les villageois d'Ampandraofana II descendent de quatre sœurs autrefois esclaves de *Rainiantoandro*, ancêtre du quartier *hova*. Ces quatre sœurs n'étaient pas mariées au dire d'un des fils de *Rainiantoandro*, encore vivant et les quelques généalogies que nous avons pu recueillir chez les anciens *andevo* le confirment. Elles entretenaient des rapports extra-matrimoniaux, soit avec d'autres *andevo* de la vallée, soit avec les « maîtres » *hova* ou *andriana*.

La première conséquence de l'abolition a vraisemblablement été pour les *andevo* le droit à la « possession » d'ancêtres et son corollaire, la construction d'un tombeau familial. On sait, en effet, que les *andevo* étaient autrefois exclus du *fokon'olona*. « Mort, écrit E. C. ANDRÉ, l'esclave n'a point droit au tombeau de la famille, on le porte quelque part en terre dans les biens de son propriétaire et c'est tout ». Accédant à la citoyenneté entière, les *andevo* s'emparèrent du « bien » suprême qui leur était autrefois interdit, la généalogie (2). Comme les communautés d'« hommes libres » enfin, ils établirent un système de rapports entre le lignage et les

ancêtres qui constitua le fondement de leur cohésion sociale (3). Il est significatif à cet égard que les *hova* interrogés répondent invariablement que les *andevo* descendent de quatre sœurs. Alors que les *andevo* revendiquent comme ancêtre du lignage la mère de ces quatre sœurs à laquelle ils ont adjoint un époux plus ou moins mythique qui serait venu du Sud. Nous croyons voir dans cette attitude des *hova* une survivance du passé — les *andevo* n'ont pas d'ancêtres — et sa contrepartie chez les *andevo*, la revendication de la profondeur généalogique minimale sans laquelle il n'y aurait pas de « *firaisana* » (communauté).

En ce qui concerne l'accès à la terre, le processus engagé par l'abolition a vraisemblablement été différent à *Ambohibary*, grande plaine de 2.000 ha, et dans les petites vallées rizicoles des plateaux (entre 100 et 300 ha). Les plaines du premier type, en effet, en l'absence (sauf dans la plaine de Tananarive) d'un réseau d'irrigation et de drainage élaboré, n'étaient cultivées que dans les parties qui étaient inondées et drainées par le jeu des facteurs naturels ou qui n'exigeaient que de petits travaux d'aménagement. La majeure partie de ces plaines était donc constituée par des marécages.

Les secondes au contraire étaient cultivées en totalité ou presque. Leur caractère exigü ne nécessitant pas de grands travaux d'infrastructure hydraulique, les travaux pouvaient être effectués dans le cadre du *fokon'olona*. Ici, au moment de l'abolition, les *andevo* ne possédant que leur force de travail essayèrent vainement d'échapper à leur condition de serf mais le plus souvent revinrent sur les terres de leurs anciens maîtres à titre de métayers (4).

A *Ambohibary*, le processus fut autre. La densité de population y était encore faible, la terre était en abondance. En outre l'abolition coïncida avec l'apport de techniques modernes de contrôle de l'eau qui permirent de récupérer de nouvelles terres pour la culture du riz. Les *andevo* les défrichèrent en partie et se les approprièrent (5). Au Nord de la vallée, comme nous l'a fait remarquer J. BONNEMAISON,

(1) « Père et mère » littéralement. Ce sont les anciens du village.

(2) De même qu'au moment de l'abolition de l'esclavage aux Antilles en 1848, la possession d'un nom relevant de l'État Civil et non plus du maître prit chez les esclaves libérés valeur de symbole de leur accession à la dignité d'homme.

(3) Sur l'importance fondamentale des ancêtres, il est intéressant de noter que dans la société malgache pré-coloniale, le mariage inter-castes d'une part, le « franchissement de la ligne » d'autre part étaient moralement condamnés car en agissant ainsi on s'appropriait frauduleusement les ancêtres d'autrui ». Notons en passant la différence entre racisme et préjugé de caste. Pour le raciste le mariage inter-racial est une infamie parce qu'il produit des « bâtards ». Ici, le mariage inter-caste est dévalorisé parce que l'époux de caste inférieure s'approprie frauduleusement des ancêtres appartenant à la caste supérieure.

(4) Cf. à ce sujet G. CONDOMINAS, *op. cit.*

(5) Il serait intéressant de voir s'il n'y a pas eu une politique systématique de l'Administration Coloniale dans ce sens. De même il faudrait voir à quoi correspondent exactement les « dons » de terre que les anciens maîtres prétendent avoir fait aux anciens esclaves au moment de l'abolition.

ils eurent aussi la ressource de se lancer dans la colonisation des *tanety* dont les sols riches, d'origine volcanique, pouvaient assurer des rendements immédiats moyennant un travail réduit.

Il est assez significatif que seuls les paysans du quartier *andevo* nous aient entretenu des corvées auxquelles ils furent astreints pendant la première partie de l'ère coloniale, corvées particulièrement dures vu la densité du réseau de communication (routes, voie ferrée) dans la région et la position stratégique (nœud de communication) de la vallée. Nous pensons y voir un indice que nous interpréterions volontiers de la façon suivante : une partie importante des anciens *hova* a quitté le village peu après la conquête coloniale pour échapper à l'autorité de l'Administration et à la corvée. Leur absence du village pendant la plus grande partie de l'année leur permettait, en effet, de ne pas être recensés sur les listes de « prestataires » du canton. Mais il fallait aussi éviter de séjourner trop longtemps dans un canton extérieur de façon à ne pas y être recensé, c'est ce qui expliquerait leurs nombreux changements de résidence (1).

Pour les *andevo*, l'accession à la propriété de la terre représente la garantie d'une indépendance qu'il fallait consolider au plus vite. Ils mirent la terre en culture et s'y attachèrent. Moyennant quoi ils firent leur premier apprentissage de la « liberté » en fournissant une grande partie des corvéables dont le Pouvoir colonial avait besoin pour mettre en place l'infrastructure nécessaire à l'Administration du pays.

Toujours est-il qu'à Ampandraofana il n'existe aucun rapport de métayage entre anciens *hova* et anciens *andevo*. Chaque quartier a son terroir propre et les rizières font l'objet d'une appropriation individuelle au sein de chaque terroir. Nous y reviendrons par la suite.

Il convient de se demander maintenant quelles sont les manifestations *actuelles* du système de castes à Ampandraofana. Notons tout d'abord qu'aucune étiquette sociale ne régit les rapports inter-castes. Les relations de la vie quotidienne s'établissent indifféremment entre gens de même caste ou de castes différentes, les salutations sont les mêmes, les signes d'amitié identiques. Rien dans le comportement de telle personne vis-à-vis de telle autre ne permet de déceler son appartenance de caste. Il existe cependant un clivage d'ordre géographique difficile à interpréter. En haut du village, les relations sont amicales ; les paysans des deux quartiers se

retrouvent devant la boutique du village, au bord de la route, sur un petit terre-plein qui constitue la « place » du village. En bas du village, au contraire, la frontière des castes se précise. On a toujours soin de préciser que telle maison « n'appartient pas à notre quartier » (car le chemin de séparation, fait curieux aussi, n'existe pas dans la partie basse du village). Les *andevo* y sont les « Autres ». On ne se rencontre pas entre gens des deux quartiers, on se tourne soigneusement le dos. Les *hova* de la partie basse ne montent d'ailleurs jamais devant la boutique, les *andevo* non plus. Mais les *hova* d'en bas sont aussi les plus pauvres, et leur condition est très proche de celle des *andevo*, ne serait-ce pas la crainte d'être assimilés aux *andevo* par ceux d'en haut qui les pousse à prendre leurs distances et à maintenir une barrière qui ailleurs n'existe plus ?

Un trait reste commun à tous les *hova*. Comme autrefois, le mariage est aujourd'hui interdit entre *hova* et *andevo*. Le petit-fils d'un *ray aman-dreny hova* a été déshérité parce qu'il avait épousé une *andevo*, malgré l'interdiction de ses parents. D'ailleurs, au dire des *hova*, les *andevo* ont des coutumes matrimoniales « bizarres ». Le premier informateur *hova* que nous interrogeons sur le mariage nous a déclaré que les « gens d'à côté » avaient « de mauvaises manières ». Pourquoi ? Ils se marient entre eux, nous a-t-il déclaré : et en effet nous avons pu remarquer de nombreux mariages consanguins. De plus, les femmes du quartier *andevo* qui se sont mariées avec des hommes d'autres villages résident ici avec leur mari (2) : nous n'en avons vu que deux cas. De toutes façons, si chez les *Andriana* les mariages consanguins sont permis — mariage entre *zanaka mpianadahy*, cousins croisés, — et même valorisés, chez les *andevo* aucune tradition ne fonde cette nouvelle coutume et l'on peut se demander si elle n'aurait pas pour but de sauvegarder l'unité d'un patrimoine familial déjà exigu.

Au moment de l'abolition, en effet, les *andevo* ont défriché et mis en culture la partie Nord-Est du terroir d'Ampandraofana. — Mais les *hova* ont conservé toute la partie du terroir située au Sud-Ouest de la ligne de crête de la colline qui marque la séparation entre les deux quartiers du village. On voit sur la figure 2 que, pour un nombre sensiblement égal d'habitants, le terroir du quartier *andevo* est plus étroit que celui du quartier *hova*, surtout en terres de bas de pente et *tanety*. De plus, les rizières des *andevo* sont plus basses et donc plus vulnérables

(1) Cf. l'exemple cité dans la première partie de cet article.

(2) Le mariage matri-local serait généralement dévalorisé parce que celui qui réside dans le village de son épouse n'honore pas ses ancêtres. Il délaisse l'*anarandray* (le nom de son père).

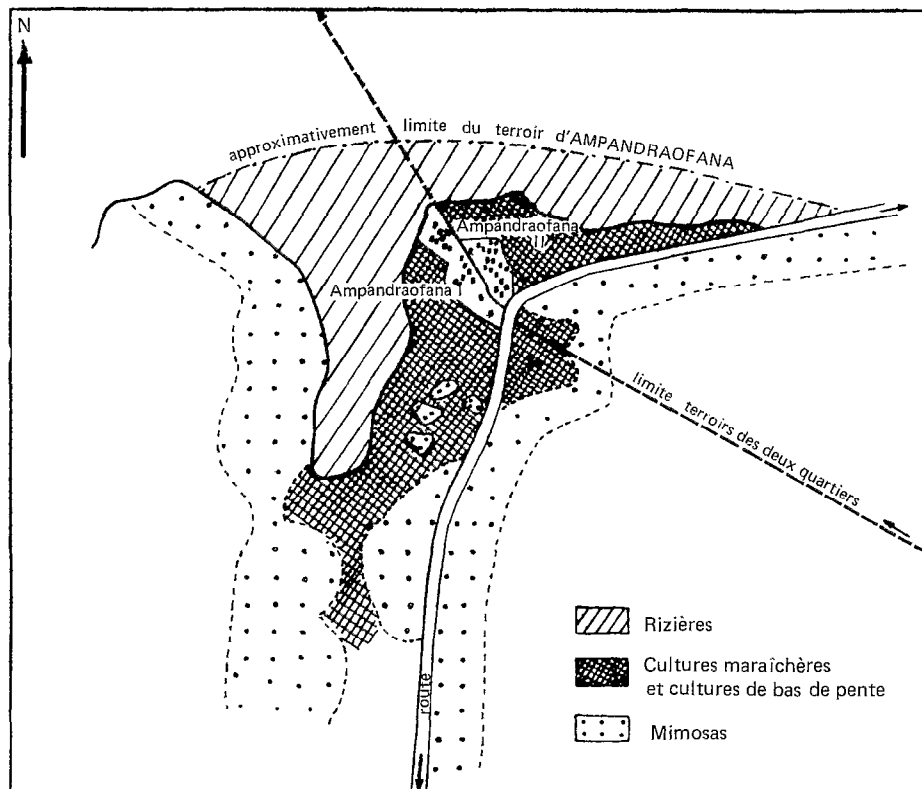


Fig. 2. — Terroir d'Ampandraofana.

à l'inondation que celles des *hova*. Enfin, mais il faudrait un levé de terrain systématique pour le confirmer, il semble que les parcelles de rizières soient plus petites en II qu'en I et cela n'est pas dû à un dynamisme démographique plus grand en II.

Le clivage de castes a donc, à Ampandraofana, un fondement matériel évident et reste un facteur important dans la société villageoise. Mais il est un autre clivage, plus récent et plus important que le premier qui le recouvre en partie sans se confondre en lui. L'observation laisse, en effet, apparaître à Ampandraofana :

— d'une part une *paysannerie pauvre*, condamnée par la précarité de ses conditions de vie à rechercher des ressources monétaires dans le micro-commerce (commercialisation des pommes, des goyaves, du miel) d'où elle retire des profits dérisoires même si on les compare au salaire quotidien d'un journalier agricole. Ce groupe est constitué par la totalité des *andevo* et une partie importante des *hova*. Ces

derniers, mieux nantis en terre, peuvent se procurer un faible revenu monétaire par la commercialisation d'une partie de leur production ;

— d'autre part une « *paysannerie aisée* » dont les membres ont des revenus monétaires annexes importants, parfois plus importants que leur production agricole estimée en valeur. Ces revenus proviennent d'une spécialisation professionnelle acquise de longue date (maçons de tombeaux (1), charpentiers, fabricants de casseroles). Dans ce groupe des « *néo-paysans* » se trouvent précisément les *hova* qui ont émigré dans la première partie de l'ère coloniale. Ils ont appris à l'extérieur un métier qui leur a permis de retrouver une position économiquement dominante — mais socialement marginale — dans le village ;

— enfin un groupe marginal où se recrutent aussi bien des *andevo* (ce sont les plus riches des *andevo*) que des *hova*, composé de paysans qui se louent comme manœuvres à Ambohibary — chez les

(1) Il est à noter que cette profession est auréolée d'un très grand prestige. Autrefois, nous a-t-on fait remarquer, les clients des maçons de tombeaux venaient travailler gratuitement sur leurs terres pour les remercier de leur travail qu'ils avaient pourtant déjà payé en argent ou en produits agricoles.

collecteurs et à l'usine de riz — à la gare de Sambaina et à la station forestière d'Antsampanrano en dehors des périodes de travaux agricoles. Ils perçoivent des salaires quotidiens se montant à 3 ou 4 fois le salaire d'un journalier agricole (1) et profitent des termes de l'échange défavorables à l'agriculture puisque ces salaires leur servent à payer des ouvriers agricoles pour le travail de leurs terres.

Un exemple illustrera le caractère dérisoire des profits réalisés par le premier de ces groupes. Nous avons pu, en effet, suivre d'un bout à l'autre une opération de commercialisation de pommes réalisée par quelques paysans du quartier *andevo* — Pendant une période de quatre mois, en effet, de janvier à avril, trois paysans partent chaque semaine en charrette pour Soanindrariny, grande région productrice de pommes située à 40 km environ au Sud-Est d'Ambohibary pour y acheter des pommes qu'ils revendent au marché d'Ambohibary le jeudi. Voici comment s'est déroulée l'opération pour R... Il a quitté Ampandraofana le dimanche à l'aube et y est revenu le mardi soir. La matinée de mercredi a été consacrée au tri pour la vente le lendemain et il a passé la journée de jeudi au marché pour vendre les pommes avec l'aide de sa femme et sa grand-tante au profit de son grand-père. Cela représente donc quatre jours et demi de travail. Il a payé le contenu de la charrette 500 F à Soanindrariny et l'a *revendue à son grand-père* 1.250 F. Si l'on tient compte de l'amortissement de la charrette, de son entretien, des dépenses extra de nourriture occasionnées par le voyage, de la nourriture des bœufs et de leur fatigue, cela représente un gain par journée de travail d'un peu moins de 100 F, c'est-à-dire 1 fois et demi le salaire d'un journalier agricole. Le produit de la vente à Ambohibary s'est monté à 2.000 F ce qui représente pour le grand-père un bénéfice de 750 F. Il est évident qu'il s'agit là d'un cas particulier où les relations de parenté faussent quelque peu les rapports économiques, mais nous avons pu voir un autre cas où celui qui avait fait le déplacement à Soanindrariny a vendu son chargement entier à 1.250 F à d'autres paysans du village. Pourquoi? avons-nous interrogé? « Parce qu'il ne connaît pas les clients au marché d'Ambohibary » nous a-t-on répliqué. Il n'en reste pas moins que même si l'on prend l'opération dans sa globalité, la valorisation de la journée de travail arrive au tiers à peine de celle d'un charpentier du 2^e groupe travaillant à façon.

LES « NÉO-PAYSANS »

Ces différences importantes dans les revenus monétaires entre le premier groupe d'une part, le deuxième et dans une moindre mesure le troisième groupe d'autre part ne sont pas sans effets sur l'organisation du travail agricole. Les « néo-paysans » ont recours de façon permanente à la main-d'œuvre salariée pour le travail de leurs terres. Le niveau élevé de leurs revenus monétaires leur permet d'engager un nombre important de salariés, partant de mettre en culture de plus vastes superficies que celles des paysans du premier groupe. L'absence temporaire ou définitive d'une grande partie de la population active qui, suivant l'exemple de ses pères, occupe des emplois d'ouvriers spécialisés à l'extérieur, ne nuit pas ici au développement de l'agriculture. Elle nourrit au contraire le système revenus annexes — emploi de salariés, puisque les migrants reviennent aux périodes de pointe des travaux agricoles pour surveiller les journaliers qu'ils paient avec l'argent gagné à l'extérieur (2). Les migrations extérieures n'ont pas ici le caractère pathologique et désordonné qu'elles ont dans le groupe des « paysans purs ». La migration est organisée, « digérée » par la structure sociale dont elle constitue finalement un élément. Les liens entretenus entre les migrants et les « néo-paysans » — à travers eux, le village — sont très étroits et valorisés de part et d'autre.

Les revenus monétaires acquis par les activités extérieures pour les migrants, par les activités non-agricoles pour les paysans de ce groupe leur ont permis de se passer aisément de l'entraide pour les travaux agricoles tombée de ce fait en désuétude. Aucune trace de nostalgie n'existe dans les propos des néo-paysans qui évoquent les parties d'entraide d'antan. Leurs compétences les ont libérés du travail agricole, certains le soulignent avec fierté : « Je n'ai pas les mains calleuses, c'est le propre des gens qui travaillent aux champs » nous disait l'un d'eux. Pourtant la majorité d'entre eux répond que l'agriculture est plus importante que leur activité extra-agricole, même si cette dernière est plus importante en valeur. D'ailleurs précisent-ils, si nous sommes artisans c'est pour avoir de l'argent qui nous permettra de payer les travailleurs agricoles pour la culture de nos rizières. Seule compte la rizière, c'est ainsi que dans leurs propos réapparaît l'extrême valeur affective attachée au riz.

Enfin les revenus monétaires importants de ce groupe lui permettent d'accumuler sous forme de

(1) Salaire du journalier agricole : 70 F par jour + le repas de midi. Salaire de manœuvre à l'extérieur = de 200 à 300 F par jour.

(2) Ces retours périodiques sont bien entendu facilités par la proximité de la voie ferrée et de la route nationale. Il est cependant curieux qu'il n'y ait pas un seul cas de terre confiée en métayage ou en fermage par un propriétaire vivant à l'extérieur à des parents ou autres paysans du village.

biens de prestige en maisons d'habitation notamment. Il y a là un phénomène qu'il serait intéressant d'analyser plus à fond, à savoir le passage du *don ostentatoire* — les pères renforçaient leur prestige personnel en offrant des repas somptueux et des fêtes en toutes occasions, surtout à la suite des parties d'entraide — à la *consommation ostentatoire* — les fils entretiennent le leur (y réussissent-ils?) en accumulant des biens personnels, donc en quelque sorte en refusant de donner —.

LES « PAYSANS PURS »

Chez les « paysans purs » au contraire, les migrations ont un caractère anarchique. Elles ne sont pas le fait d'une longue tradition mais la conséquence immédiate d'une récente pression du rapport population-terres. L'un des *ray aman-dreny*, R... et son petit-fils E... partagent 2,20 ha de rizières et 3,5 ha de tanety (dont une partie inculte) ce qui est à peu près suffisant. Mais dans ce cas, il n'y a que deux ménages sur trois générations. L'autre *ray aman-dreny*, R... doit vivre sur la même superficie de terres avec 2 fils mariés et ayant des enfants, 1 fils célibataire, 1 fille mariée dont le mari ne dispose que de peu de ressources et 1 petite fille déjà mariée. « Les jeunes s'en vont tous » nous ont déclarés les paysans. « Ils partent définitivement et reviennent épisodiquement. Dans le meilleur des cas, ils vont chercher un travail à l'extérieur pendant quelques mois de l'année et reviennent ».

La nécessité de recourir à une main-d'œuvre extérieure en période de pointe des travaux agricoles, la faiblesse des revenus monétaires de ce groupe qui exclut le recours — sauf occasionnellement — au salariat ne laissent que deux alternatives possibles pour l'organisation du travail des champs :

— *l'entraide*. Mais celle-ci est compromise par l'absence permanente ou temporaire d'une grande partie de la population active. « Maintenant, disent les paysans, les gens partent souvent et parfois longtemps, on ne peut plus compter sur eux ». Seul une équipe d'entraide très cohérente — et très importante puisqu'elle groupe vingt deux membres (cf. Annexe) — a pu résister jusqu'aujourd'hui. Les autres se sont dissoutes ;

— *l'accroissement de la productivité*. C'est le cas pour un petit nombre de paysans qui ont acquis des charrues leur permettant de travailler seuls. Une nouvelle forme d'entraide est d'ailleurs apparue — prêt de charrue (cf. Annexe) — avec cet instrument.

Ce fait est assez remarquable car chez les « néo-paysans » au contraire, l'utilisation généralisée de

salariés constitue un facteur important de résistance au progrès. Interrogés sur les raisons pour lesquelles l'*angady* est préférée à la charrue, ceux-ci répondent d'une manière « idéologique » : c'est l'outil par excellence des ancêtres, du vrai malgache ; les sillons de la charrue ne sont pas assez profonds, la terre pas assez retournée tandis que l'*angady* retourne entièrement chacune des mottes (1). Nous nous trouvons donc en face d'un paradoxe remarquable qui pourrait se formuler dans les termes suivants :

C'est le groupe de paysans qui est le plus largement intégré aux circuits monétaires et aux rapports de production de l'économie d'échange qui tourne le dos de la façon la plus stricte aux comportements induits par l'économie d'échange :

1° Il accumule en biens de prestige, affectant ainsi à des investissements non-économiques les ressources qu'il pompe sur un circuit économique.

2° Il refuse les techniques productives de l'économie marchande. Il est d'ailleurs à noter que les premiers paysans qui ont adhéré à la méthode dite de riziculture améliorée appartiennent tous au groupe des « paysans purs ».

C'est là qu'aurait dû réellement commencer notre enquête. Car les comportements collectifs du groupe des néo-paysans ont une finalité qu'il est indispensable de connaître pour la mise en œuvre d'une politique de développement. Toute stratégie sociale comporte une théorie sociale implicite ou explicite. Par exemple, dans la perspective d'une mise en place de coopératives villageoises, faut-il y intégrer les néo-paysans, leur donner un rôle de leaders? Oui, s'ils réunissent les conditions suivantes :

— être un foyer du dialogue avec l'extérieur ;
— être représentatifs de la société villageoise, donc y être intégrés.

Bref, si le groupe des néo-paysans est un groupe marginal, ou s'il exerce une domination brutale sur le reste de la société paysanne, il serait absurde d'en faire la clef de voûte d'une stratégie de développement. Mais à ce stade, un autre point doit être envisagé.

En effet, si le *clivage entre néo-paysans et paysans purs est le clivage dominant de la société villageoise, est-il vécu comme tel par celle-ci?* En d'autres termes, peut-on miser sur la scission à brève échéance de la communauté villageoise en deux groupes antagonistes? Ou est-ce que ces deux groupes s'ignorent mutuellement? Ou encore est-ce que les forces qui tendent à les séparer sont moins importantes que

(1) Par contre les « paysans purs » reconnaissent tous les avantages inhérents à l'utilisation de la charrue.

celles qui les réunissent (ancêtres communs, histoire commune qui a mis en jeu la solidarité interne du village pour se protéger de l'extérieur)? Il est remarquable, en effet, que les néo-paysans n'aient, à notre connaissance, aucune stratégie de domination au sein du village. Ils n'utilisent plus l'entraide traditionnelle qui fondait d'une certaine manière et confirmait le pouvoir de leurs pères. Ils n'ont pas de métayers, ne jouent pas le rôle de prêteurs, prennent bien soin enfin de recruter leurs salariés à l'extérieur du village. Reste à savoir s'il n'existe pas d'autres formes de domination plus importantes et plus « valorisées » dans le cadre de l'univers villageois. Notre méthode de travail nous a fermé

ce champ de recherches. L'incident relaté dans la première partie où les néo-paysans se sont soumis aux décisions de la collectivité tendrait à prouver qu'ils ne détiennent pas le pouvoir dans le village. Or ils font tout — ostentation, refus de techniques qui ne sont pas fondées sur les traditions ancestrales — pour accroître leur prestige. Pourquoi cet échec? Et d'ailleurs quelles sont les caractéristiques attachées au Pouvoir dans la société traditionnelle? Autant de questions auxquelles nous ne pouvons répondre à ce stade de notre recherche et que, vues nos nouvelles conditions de travail, nous pensons étudier de façon plus approfondie au cours de notre prochaine enquête.

ANNEXE

L'entraide paysanne

Deux types d'entraide sont couramment évoqués et distingués par les paysans lorsqu'ils parlent de l'organisation du travail autrefois :

I. — LA PREMIÈRE n'a pas de nom spécifique. Les villageois disent qu'elle consistait à *manainga olona*, littéralement *lever les hommes* ou *aller chercher les hommes* ou encore à *mindrana olona* : *emprunter des hommes* (*indrana*, emprunt étant utilisé aussi bien pour un emprunt d'objet que l'on rendra par la suite que pour un service gratuit que l'on demande).

Cette forme d'entraide était généralement utilisée par, sinon réservée aux notables, aux *ray aman-dreny*, anciens du village. Les paysans la décrivent comme suit : « Lorsqu'un homme important avait besoin » d'assistance pour un travail, — labourage des » rizières et autres travaux agricoles essentiellement » mais aussi construction de maisons, de tombeau, etc. » — il faisait appel au peuple. Au jour dit, on se » réunissait, on répartissait le travail — la rizière » par exemple était divisée en longueurs de bèches » qui constituaient l'unité de travail — qui commen- » çait, sous la surveillance du *demandeur* à 7 heures » du matin. A 11 heures il y avait une pose. Les » « invités » prenaient un premier repas très copieux » constitué de riz auquel étaient ajoutés de nombreux » « *laoka* » (mets d'accompagnement) contenant beau- » coup de viande. Le travail reprenait ensuite et » s'arrêtait vers 4 heures où un deuxième repas, plus » copieux encore que le premier venait clôturer la » journée de travail. Les mets étaient tellement en » abondance que chacun des participants recevait » un morceau de viande qu'il rapportait chez lui » pour sa femme et ses enfants. » Le repas portait d'ailleurs un nom révélateur : *toko-kena* ou tas de viande. Il était préparé par la femme et les enfants de l'hôte.

Qui venait à ces parties d'entraide? Il n'y avait aucune obligation pour personne, répondent les

paysans. Venait qui voulait (*sitra-po*). A cet égard d'ailleurs, les termes utilisés pour caractériser cette forme d'entraide sont intéressants à analyser. Dans le verbe *manainga* : lever, aller chercher, il y a l'idée d'une invitation, d'un recours à la persuasion plutôt qu'à l'autorité, l'idée aussi de séduction. Venaient ceux qui étaient séduits, séduits par le prestige du demandeur. Les gens acceptaient donc parce que c'était un personnage important. *Mais aussi* : c'était un personnage important parce que les gens venaient nombreux. *Et enfin* : c'était un personnage important car il *savait donner* à tous.

Que se passait-il si le repas ne répondait pas à l'attente des invités? Cela n'arrivait jamais, répondent les personnes interviewées. En donnant un repas insuffisant, l'hôte se serait exposé au courroux, aux insultes de ses invités. Il y aurait eu des bavardages, des murmures réprobateurs (*menomenona*). La fois suivante, personne ne serait venu.

Pouvait-on se faire remplacer par un ou plusieurs esclaves? Oui, il suffisait de se faire « représenter ».

Lorsque l'un des participants enfin avait un travail à faire ultérieurement, l'hôte devait-il y participer? Non puisqu'il avait donné une fête, il n'était pas lié par le travail des autres.

Cette première forme d'entraide correspond à ce que les auteurs anglo-saxons appellent des « festive parties » (1). Elle est révélatrice de l'existence d'inégalités sociales à l'intérieur même de la société villageoise mais aussi de « mécanismes compensateurs » tendant à annuler l'incidence économique de ces inégalités : le riche doit être généreux. Elle n'existe plus à Ampandraofana de même que dans l'ensemble de la vallée d'Ambohibary.

II. — LA DEUXIÈME FORME D'ENTRAIDE, la plus connue et la plus actuelle en Imerina aujourd'hui, c'est le *farimbonasa* : littéralement *entraide pour le travail* encore appelé *valintànana*, *échange de main*. Ici la réciprocité est absolument impérative. Si l'un des membres est malade, il sera débiteur de

(1) Voir à ce sujet l'intéressant article de Charles J. ERASMUS « Culture Structure and Process : the Occurrence and Disappearance of Reciprocal Farm Labor » in *Southwestern Journal of Anthropology* winter 1956.

l'Association (*fikambana*) pour une ou plusieurs journées de travail selon le cas. S'il ne vient pas sans motif sérieux il en sera exclu. Chacun des membres de l'équipe d'entraide est tenu à la réciprocité par un serment prêté solennellement à la fondation de l'association : le *velirano* consommation communuelle de terre mélangée d'eau. Un vieillard du village nous racontait qu'appartenant autrefois à l'une de ces équipes d'entraide il demanda un jour à ses coéquipiers s'il pourrait désormais se faire remplacer par un ouvrier agricole car il était trop vieux et ne pouvait plus travailler la terre. L'association refusa, il dut la quitter. C'est dire la force des liens interpersonnels existant entre ses membres. Ici l'homme n'est pas une unité interchangeable. Et pourtant les liens existant entre les membres des associations n'apparaissent pas clairement. Il s'agit de parents, d'amis, de voisins de maisons ou de terres, bref il n'y a pas de relations privilégiées à partir desquelles on crée une équipe d'entraide.

De telles équipes réunissent généralement de 4 à 10 personnes qui travaillent à tour de rôle sur les terres de chacun. Ici, pas d'ostentation, pas de fêtes somptuaires. Le repas est copieux, mais modeste, l'incitation au travail très forte alors que dans le *mauainga olona* le « droit à la paresse » est implicitement reconnu. Enfin s'y reflète la division par sexe du travail agricole. *Les femmes avaient leurs propres associations* — pour le repiquage essentiellement, et aussi pour le sarclage — et tous les informateurs ont bien soin de préciser qu'elles ne coïncidaient pas nécessairement avec celles de leurs époux. Elles étaient libres de s'associer avec qui elles voulaient.

Ce « modèle » de relations a cessé aujourd'hui d'être général. Les villageois en parlent comme d'une survivance — heureuse certes — mais de plus en plus rare. Elles tendent à prendre un caractère familial au sens strict du terme (frères, cousins germains) et leur dimension s'est encore réduite : de 2 à 4 membres. Une seule association groupe, c'est un fait étonnant et nouveau, 22 membres. Nous y reviendrons plus loin.

* * *

Dans leurs réponses à nos questions sur les causes de la disparition de l'entraide, les villageois ne distinguent pas entre les deux types d'entraide. Les raisons invoquées concernent d'ailleurs toutes le *farimbonasa*, le *manaing olona* étant toujours évoqué sur un mode presque mythique. Notons

cependant qu'il est surprenant que cette première forme d'entraide soit si aisément et si rapidement tombée en désuétude. Elle reflétait un certain type de pouvoir (relations de clientèle) donc un certain type de société (1). Elle aurait pu être réinterprétée en fonction de l'économie monétaire nouvellement introduite. En pays Betimisaraka, par exemple, on a pu repérer de nombreuses « déviations mercantiles » de l'entraide, la réciprocité *travail des participants* — *dons du ray-aman-dreny* tendant à disparaître au profit de ce dernier. On rogne sur les repas pour « rentabiliser » l'opération. A Ambohibary, rien de semblable.

Quant à l'entraide du deuxième type — *farimbonasa* — plusieurs ordres de raisons sont invoquées pour expliquer sa disparition :

— « Les gens sont partis chercher de l'argent, on ne peut plus compter sur eux ».

Cette raison est valable dès le premier départ de ceux qui sont aujourd'hui les « néo-paysans ». Dans ce sens, elle est à rapprocher d'un autre point souligné par les paysans :

— « Maintenant, chacun a son métier distinct : menuisier, charpentier, briquetier, maçon, fabricant de casseroles, manœuvre à Sambaina ».

Elle est aussi valable depuis une époque récente pour les « paysans purs » dont nous avons évoqué plus haut les migrations anarchiques. Pour eux elle est à rapprocher d'une troisième raison :

— « Les gens travaillent seuls, ils ont des charrues ».
— Des raisons d'ordre personnel, enfin sont avancées. « Je suis trop vieux maintenant pour travailler la terre ». « J'ai quitté l'association parce que je devenais vieux ». Les pères ont quitté, les fils ne les ont pas remplacés.

Mais toutes ces raisons sont englobées dans une explication d'ordre plus général que nous n'avons pu analyser de façon approfondie : la segmentation de la communauté villageoise en ménages individuels, l'atomisation des rapports inter-individuels au sein du village.

* * *

D'autres formes d'entraide sont nées cependant avec l'introduction de l'économie monétaire et de techniques nouvelles. Certaines sont une réinterprétation plus ou moins heureuse des cadres anciens en fonction d'une réalité nouvelle. D'autres ont un caractère novateur évident.

L'introduction de la charrue par exemple a donné

(1) L'idée d'une vie communautaire s'organisant autour de quelques pôles de domination — les *ray aman-dreny* — ne doit cependant pas abuser. Les notables qui « empruntaient des gens » faisaient aussi partie d'associations du type II. C'est dire qu'elles ne rassemblent pas toujours des gens de statut égal. L'unité de compte étant la « journée de travail » un grand et un petit propriétaire peuvent y coexister.

lieu à une entraide d'un type nouveau. R..., l'un des *ray aman-dreny* du quartier *andevo* en a acheté une pour la somme de 10.000 francs voici quelques années. Il la *prête*, mais à un seul homme du village, RAZA... et à travers lui à l'association d'entraide de 22 membres dont il sera question plus bas. Il voudrait bien la prêter à l'autre *ray aman-dreny*, son frère Ralai... mais ce dernier refuse. Il préfère l'employer, lui, sa charrue, ses deux bœufs, en le payant à la tâche (1).

Autre transformation : dans l'ensemble de la vallée, mais pas à Ampandraofana, les membres des groupes d'entraide se louent ensemble comme ouvriers agricoles. Chacun perçoit à tour de rôle la totalité des salaires d'une journée.

Enfin il existe dans le quartier *andevo* d'Ampandraofana un groupe dont le caractère novateur apparaît tant par la dimension (22 membres dont certains viennent de villages voisins) que par la composition (18 hommes et 4 femmes effectuant les mêmes travaux ce qui veut dire que les femmes manient l'*angady*, tâche traditionnellement réservée aux hommes, et que les hommes repiquent le riz, travail spécifiquement féminin) et la polyvalence de ses fonctions (l'association est en même temps groupe de théâtre traditionnel qui se loue pour les fêtes familiales ou officielles, il existe un système d'entraide mutuelle en cas de maladie, etc.). L'asso-

ciation est, en principe, ouverte. Quiconque désire y entrer peut y adhérer. Il suffit, nous a-t-on dit d'être *nama*, ami, camarade. Pourtant elle n'a enregistré depuis sa naissance aucune adhésion de l'extérieur. Son président est élu à vie, la réciprocité dans le travail est sa loi. Si l'un des membres s'absente un jour de travail, il paie le double du salaire d'un ouvrier agricole au propriétaire de la terre sur laquelle a lieu le travail.

L'association n'a donné lieu jusqu'à présent à aucun développement de type pré-coopératif ou coopératif (2). Pas de caisse commune, pas de mise en culture collective de nouvelles terres. Elle représente un phénomène très important. Car si des groupes de 2 ou 3 personnes sont de dimension trop restreinte pour constituer des cellules de base du développement, nous sommes ici en présence d'une forme communautaire riche de possibilités. Mais s'il est vrai que la « réinterprétation dans le sens du progrès » de ces organisations traditionnelles pourrait faire accomplir un bon en avant au développement, il est vrai aussi que le « progrès » — sous sa forme libérale : introduction anarchique de l'économie monétaire — est le principal responsable de leur disparition rapide.

MADAGASCAR, 1965-1966.

Manuscrit reçu au S.C.D. de l'O.R.S.T.O.M. le 15 décembre 1972

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE (G.), 1962. — Problèmes socio-économiques du Nord-Congo. I.S.E.A., n° 31, série 5 : 190-282.
- ANDRÉ (Ed. C.), 1899. — La condition de l'esclavage dans la société malgache avant l'occupation française et l'abolition de l'esclavage. Thèse de Doctorat. Arthur Rousseau, ed. Paris.
- BOITEAU (P.), 1958. — Contribution à l'histoire de la nation malgache. Éd. Sociales, Paris.
- BOITEAU (P.), 1964. — Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale. In : *La Pensée*, n° 117 : 43-69.
- CHAPUS (G. S.), 1925. — Quatre-vingt années d'influences européennes en Imerina. Bull. Acad. malg. Tananarive, t. VIII : 1-349.
- CHAPUS (G. S.) et MONDAIN (G.), 1953. — Rainilaiarivony, un homme d'état malgache. Éd. de la France d'Outre-Mer, Paris.
- CHAPUS (G. S.) et RATSIMBA (E.), 1953. — Histoire des Rois. Traduction des Tantaran'ny Andriana du R. P. COLLET, t. III et IV. Académie malgache, Tananarive.
- CONDOMINAS (G.), 1961. — *Fokon'olona* et collectivités rurales en Imerina. L'Homme d'Outre-Mer, O.R.S.T.O.M., Berger-Levrault, Paris.
- Sur le Système des « Prestations » pendant la période coloniale : — Archives de la sous-préfecture d'Antsirabe.*
- Sur « le mode de Production asiatique » :*
- GODELIER (M.). — « Le mode de Production asiatique ». C.E.R.M. *La Pensée*, n° 114, nlle sér. avril 1964 ; n° 117, nlle sér. oct. 1964 ; n° 121, nlle sér. juin 1965, Paris.
- MÉTRAUX (A.), 1962. — Les Incas. Éd. du Seuil, Paris, 192 p.

(1) Un salaire équivalent à 250 francs par jour à peu près.

(2) A notre connaissance du moins, car comme nous l'avons déjà dit, son président s'est soigneusement dérobé à nos questions et nous ne disposons que de renseignements fragmentaires.