

EVOLUTION DES FORMES SOCIALES DE LA PRODUCTION
AGRICOLE DANS LA PLAINE DE TANANARIVE

par R. CABANES

O. R. S. T. O. M. Fonds Documentaire

N° : 22510

C. 14 | B

II^e PARTIE - L'EPOQUE ACTUELLE*

A l'heure actuelle, on trouve deux systèmes d'organisation sociale dans la plaine de Tananarive : le système où prédominent les rapports sociaux que prône l'idéologie du *foko* d'hommes libres : c'est largement celui des petits propriétaires exploitants ; le système du métayage en grande partie assuré par les anciens esclaves.

Il est difficile de dire exactement l'importance respective de chacun de ces systèmes. Cependant, d'après une enquête sur les structures foncières (1) effectuée en 1967, les paysans propriétaires exploitants résidant à la campagne possèdent 51,22% de la surface rizicole totale ; le reste des terres appartient donc à des propriétaires résidant en campagne mais non exploitants, ce qui doit être négligeable (2), soit à des propriétaires résidant en ville. C'est donc 48,78 % des terres qui sont cultivées en faire-valoir indirect (métayage, location, mise en page, prêt) et possédées par des citadins. Les renseignements manqueront donc sur la taille de la propriétaire citadine petite ou grande propriété. En ce qui concerne la mise en valeur, nous n'avons aucu-

* La 1^{ère} partie de l'article, consacrée à l'histoire des formes sociales de la production, fut publiée dans les cahiers n°10.

(1) Enquête menée par la section Géographie (Melle Wurtz, MM. Bied-Charreton, Lebras) de l'ORSTOM en 1966-67. Les chiffres que nous employons dans cet article concernent, sauf contre-indication, la zone des vallées de la plaine de Tananarive, où la surface en rizière occupe 58 % de la surface totale, alors que sur la zone des collines de cette même plaine elle n'est que de 23 %. Dans cette zone, 20 % de la surface des collines n'est pas cultivée, la terre étant trop stérile et les rendements sur les zones cultivées sont faibles. Grossièrement, la zone des vallées entoure la ville de Tananarive et la zone des collines fait cercle autour de la zone des vallées.

(2) Puisque le critère de recensement des exploitants était l'exploitation d'au moins une parcelle, ne serait-ce qu'un jardin.

ne raison de penser sur la base des exemples connus, que les rapports entre propriétaires et non-propriétaires sont qualitativement différents de ceux que nous allons décrire.

Sur les terres de propriété paysanne, les surfaces en faire-valoir indirect représentent 11,87 % de la surface rizicole totale, dont 6,60 % en métayage. Si l'on estime que les terres de propriété citadine sont cultivées en métayage dans cette même proportion, (56 %), ce qui est certainement sous-estimé puisqu'un propriétaire absentéiste donne plus sûrement ses terres en métayage qu'en prêt ou mise en gage, le fermage étant pour toute la plaine quasi-inconnu, (0,47 %), on a plus de 26 % des terres cultivées en métayage, ce qui fait au total au moins 37,60 % des rizières en métayage, et plus vraisemblablement dans les 40 %.

Du point de vue de la répartition des exploitants, toujours en ce qui concerne la propriété paysanne (riz + terres de colline), il y a :

- 30 % de propriétaires qui possèdent tout ce qu'ils cultivent (dont 7 % donnent une partie de leurs terres en faire-valoir indirect.
- 17 % d'exploitants qui sont uniquement métayers
- 53 % d'exploitants qui sont à la fois propriétaires-exploitants et métayers, (dont 15 % donnent aussi en métayage des terres qu'ils ne peuvent cultiver pour des raisons pratiques):

Le chiffre de 17 % de métayers est déjà important ; en réalité, on peut considérer que les ménages où le métayage est dominant sont plus nombreux, car beaucoup, notamment les anciens esclaves sont parvenus à acquérir quelques parcelles d'importance négligeable, qui les font passer dans la catégorie des propriétaires-métayers. Tous les métayers ne sont pas d'anciens esclaves, mais, d'après des observations qualitatives, la grande majorité d'entre eux.

A titre indicatif, et seulement pour les terres de propriété paysanne, le propriétaire et le métayer ne sont pas liés par des liens de parenté dans 67 % des cas. C'est donc dans 33 % des cas que les liens de métayage coïncident avec les liens de parenté et ce presque exclusivement à l'intérieur de la caste des hommes libres. On peut déjà apercevoir les 2 types de métayage : métayage assuré par la caste des anciens esclaves, métayage interne à l'ancienne caste des hommes libres où propriétaire et métayer sont souvent apparentés.

Ces éléments suffisent pour évaluer l'importance respective du système du *foko* où domine la petite propriété-exploitation paysanne, et du système du métayage où opèrent un propriétaire citadin ou campagnard et un métayer le plus souvent descendant d'esclave. Avant de décrire l'impact du métayage sur le système du *foko*, on va d'abord décrire les transformations de ce dernier.

A - Le *Foko*.

Le *foko*, ou patridème (1) est un groupe de descendance à filiation bilatérale indifférenciée, mais avec accentuation sur la filiation patrilinéaire, allié à un territoire donné et pratiquant largement l'endogamie. Son unité se représente d'abord dans la compacité de son terroir et dans quelques terres indivises qui ont une valeur plutôt symbolique, ensuite au niveau idéologique dans la tombe des ancêtres fondateurs, «pôle mystique autour duquel le groupe vient retrouver sa cohésion» (2).

Le groupe d'ancêtres du *foko* est un terme de référence permettant de s'identifier à une terre donnée ; il fournit l'idéologie que la terre doit rester au *foko* et que l'endogamie est nécessaire. Cependant le *foko* n'a actuellement pas de représentants statuaires et les conflits qui pourraient naître autour de la terre ne peuvent être arbitrés par lui : étant groupe endogame de filiation bilatérale, chaque descendant a, par son père et mère, puis par ses 4 grands-parents, etc... des groupes descendants qui se recoupent entre eux, et qui ne peuvent donc régler les conflits dans le cadre d'un affrontement entre groupes distincts défendant chacun une partie contraire. ment à ce qui peut se passer dans le cadre d'une filiation unilinéaire.

Ces représentants statuaires existaient pendant la période pré-coloniale : c'étaient des personnages qui occupaient une position stratégique entre le *foko* et l'Etat, à la fois chefs familiaux et administrateurs de l'Etat ou riches commerçants, et qui personnifiant l'unité du groupe (3), pouvaient facilement régler ses conflits. On a vu comment la colonisation, en rendant possible politiquement et économiquement la mobilité géographique, a favorisé la scission des *foko*, et la constitution de fokonolona, association de segments de *foko* divers habitant des villages voisins et exploitant un même territoire, de même que s'est développée une segmentation interne aux *foko* (4).

Aussi les divers conflits se règlent actuellement dans le cadre de ces segments de *foko* appelés *fianakaviana* : groupe de descendance bilatéral remontant jusqu'aux grands-parents, parfois aux arrière grands-parents. C'est généralement le groupe de solidarité effective qui peut faire fonction de sécurité sociale ou au contraire d'«ac-

(1) Les définitions et les descriptions qui suivent sont empruntées à l'ouvrage de R. Waast : «Plaine de Tananarive, la parenté», ORSTOM, 1967.

(2) G. CONDRAMINAS : «Fokonolona et collectivités rurales en Imerina», Ed. Berger-Levrault.

(3) La patridème est bien ici aussi, comme le fait remarquer Murdock pour d'autres pays, une unité plus politique que lignagère.

(4) Cf. le cas décrit par M. Bloch : *Placing the Dead*, p. 212.

«cumulation primitive». Au niveau de ce groupe l'exogamie est stricte, et le travail des jeunes pour les membres du groupe est nécessaire tant qu'ils ne sont pas mariés. Leur bonne conduite leur garantit l'héritage et la dot lors du mariage qui n'est pas cependant très élevée.

Une fois pourvu en terres par l'héritage, le ménage (*tokan-trano*) jouit d'une indépendance totale ; c'est la véritable unité de production-consommation, le travail en commun n'existe plus, nous expliquerons plus loin comment il fut abandonné. La plupart des travaux s'effectuent maintenant avec des salariés. Mais c'est toujours au sein de la famille (*fianakaviana*) que se règlent les querelles d'héritage, l'attribution des terres en métayage, la part que chaque ménage doit donner pour les cérémonies familiales, les conditions de remboursement des prêts.

L'héritage (1) se transmet principalement par le père (53 %), la mère (15 %) et les grands-parents (10 %). 75 % des terres se transmettent par les hommes, 25 % par les femmes (les auteurs pensent que les conditions de l'enquête ont fait sous-évaluer l'héritage par les femmes qu'on peut estimer au 1/3).

En supposant qu'un tel système fonctionne normalement sans interférence avec l'extérieur, nous aurions du point de vue économique des écarts de propriétés faibles et très peu d'achats. Qu'en est-il en réalité ?

Si l'on ne considère que les rizières, on a les chiffres suivants :

14,8 % des propriétaires ayant moins de 10 ares cultivent 2,48 % de la surface rizicole cultivée.

51,4 %	—	—	entre 10 et 50 ares	— 22,25 %	—
23 %	—	—	— 50 et 100 ares	— 29,93 %	—
5,7 %	—	—	— 100 et 150 ares	— 13,90 %	—
5,7 %	—	—	— plus de 150	— 31,28 %	— (2)

Si nous mettons à part la catégorie des moins de 10 ares dans laquelle les descendants d'esclaves doivent être nombreux, on voit que 51 % des propriétaires de 10 à 50 ares possèdent 22 % de la surface cultivée, et que 5,7 % de plus de 150 ares en possèdent 31 %. Il y a donc des écarts relativement importants, mais qui ne permettent quand-même pas de parler de grosse propriété foncière.

Néanmoins la différenciation existe : on peut s'en apercevoir encore plus nettement dans la zone des collines où la densité de population est moins élevée, et où les terres appropriées ne sont pas toutes cultivées :

(1) Enquête Géographique, de même que les chiffres suivants.

(2) La structure de l'exploitation ressemble de près à celle de la propriété.

21 % des propriétaires ayant moins de 10 ares possèdent 0,44 % de la surface totale

24,4 %	—	—	entre 10 et 50	— —	2,62 %	—
27,9 %	—	—	— 50 et 150	— —	9,64 %	—
27,9 %	—	—	— 150 et 1000	— —	32,20 %	—
6,8 %	—	—	— plus de 10 hectares	— —	55,10 %	—

Si l'on se préoccupe maintenant de savoir de quelle manière cette différenciation s'est opérée, on s'aperçoit que 87,53 % des terres sont héritées dans la zone des collines et 6,06 % achetées : ce n'est donc pas par l'achat que les écarts se sont faits ; la principale raison étant que ces terres de colline ne sont pas encore rentables du point de vue économique. Mais le programme d'amélioration agronomique et de vulgarisation actuellement en cours, qui s'accompagne déjà d'une vague de spéculation sur ces terres, permettra de suivre un deuxième type de concentration.

Par contre, dans la zone des vallées, 58 % des terres ont été héritées et 31 % achetées. Parmi les terres achetées, 68 % concernent des rizières. Ces transactions se font dans une forte proportion à l'intérieur du *foko* ou *fokonolona* : 37 % des vendeurs résident dans le même hameau que l'acheteur (un *foko* regroupe 4 ou 5 hameaux, quelquefois plus) et 82 % des vendeurs résident dans le même canton que l'acheteur (un canton regroupe plusieurs *foko* en nombre variable).

On peut donc en conclure que la différenciation sociale se fait largement de manière interne au *foko*, et qu'elle emprunte des voies commerciales (achat) sinon majoritairement, du moins dans une proportion suffisante pour indiquer que le phénomène est courant. Au total, 22 % de la surface rizicole a été achetée. Ce phénomène est récent puisque 83 % des achats ont été effectués en 2 périodes. La première période est celle de la guerre et de la pénurie, où il fut facile d'acheter la terre aux plus pauvres, suivie de la répression de la révolte de 1947 après laquelle il y a eu un mouvement de retour des *merina* résidant en d'autres régions de l'île ; la deuxième période est celle de l'indépendance et du dénouement du bas de laine. Cela ne veut pas dire que l'on soit passé d'une situation égalitaire qui aurait duré jusqu'en 1940 à la situation inégalitaire que l'on observe actuellement. Nombreux dans l'histoire, et particulièrement dans l'histoire pré-coloniale, sont les faits qui prouvent d'une manière irréfutable l'existence d'inégalités sociales à propos de la terre. Mais la différenciation actuelle ne ressemble pas aux différenciations passées pour lesquelles, nous l'avons vu, le rôle de l'Etat a été déterminant puisque ses fonctionnaires sont aussi les grands propriétaires fonciers en ce sens qu'elle se fait systématiquement par l'achat et dans une conjoncture plus économique que politique, où le problème pour les plus faibles est seulement de survivre. Si donc cette richesse nouvelle concerne certainement dans une forte proportion les citadins qui ont des fonctions quelconques dans l'Etat ou le commerce, il ne s'agit pourtant pas de la richesse «naturelle» que pouvait se faire octroyer un fonctionnaire royal du simple fait qu'il était à la cour - fonctionnaire qui d'ailleurs était déjà certainement relativement «riche» en terres dans le cadre des inégalités familiales. Les informa-

ions, nous manquent sur les catégories d'acheteurs actuels, mais on peut imaginer, en regardant le tableau de la répartition foncière qui indique une concentration relativement modeste, qu'il s'agit de catégories moyennes. Quant aux achats qui s'effectuent entre personnes du même hameau (37 %) ils indiquent une différenciation au sein même de la catégorie paysanne, entre parents.

On ne peut manquer de mettre en parallèle le phénomène des achats entre non-parents avec le brassage de population que connaît la plaine. Nous prenons à dessein l'exemple d'un des *foko* les mieux «conservés» de la plaine (1), donc où l'endogamie de *foko* doit être la plus forte, puisqu'elle a jusqu'ici assuré l'unité du *foko* et de son terroir :

1900-1950		Après 1950
%		%
45	Endogamie de village	21
20	Endogamie de <i>foko</i>	9
9	Mariages dans des <i>foko</i> adjacents	12
7	Mariages dans le canton	17
7	Mariages dans la plaine de Tananarive	22
3	Mariages à Tananarive	6
2	Mariages en Imerina	8
0	Mariages hors Imerina	2
7	Inconnu	3

L'endogamie de *foko* varie donc de 65 % avant 1950 à 30 % après. La décomposition est à l'œuvre.

Si enfin l'on met en rapport cet effilochement du *foko* avec l'origine des chefs de ménage habitant actuellement la plaine, on aura une confirmation à un niveau plus général du phénomène précédent :

49 %	des chefs de ménage sont nés au hameau où ils habitent.
12 %	— — — dans le canton.
11 %	— — — à Tananarive.
14 %	— — — dans la plaine de Tananarive.
14 %	— — — hors de la plaine.

Les transformations de la propriété foncière ne permettent donc pas de parler du développement d'une grande propriété ; mais elles donnent à observer que le système familial de dévolution de la terre par héritage est un processus de plus en plus concurrencé par le système de l'achat, et très vraisemblablement (nous n'avons que des exemples qualitatifs mais pas de données quantitatives) par un système de concentration des terres sans achat qui a son origine dans l'usure. Nous allons décrire, pour exemple, le développement récent d'une frange de notables issus de la terre.

(1) Rolland WAAST, ouv. cité.

B - Les nouveaux notables.

Nous avons montré par les statistiques que le développement de «notables» se réalisait d'abord à l'échelle du village. Leur succès repose ensuite sur la possibilité qu'ils ont de dépasser ce cadre. La réforme communale, mise en œuvre dès 1949, leur fournit cette possibilité. L'on a déjà observé, au cours de l'histoire pré-coloniale, le développement d'une administration et d'une économie commerciale greffées sur la propriété foncière, mais ensuite assez indépendante d'elle. A partir des années 50 au contraire, c'est à l'intérieur du monde rural que se produisent les transformations.

Déjà, lors des grands travaux entrepris un peu partout dans l'île et particulièrement à Tananarive, dans les années 30, quelques propriétaires assez riches avaient envoyé bœufs, charrettes et salariés travailler pour l'administration, et s'étaient enrichis comme des entrepreneurs de travaux.

Avant l'établissement du cadastre, les notables (1) utilisaient les tribunaux terriers ambulants (2) pour immatriculer à leur nom les terres des hommes libres partis sur les côtes après la colonisation, ou celles des gens sans défense. C'était un peu le salaire que leur concédait l'administration, qui avait aussi besoin que ces gens-là exercent un peu discrétionnairement leur pouvoir afin de montrer qu'elle-même en disposait comme elle voulait.

Le cadastre, à partir de 1938, fixe les terres mais permet aux mêmes notables d'immatriculer pour eux les terres encore collectives et non cultivées et de profiter par la suite des aménagements éventuels de l'administration ; le cadastre est aussi pour eux l'occasion de faire opposition, au nom de leur propriété ancestrale, à nombre de propriétaires qui possèdent des terres jouxtant les leurs et de les accaparer. On peut aussi, en payant l'impôt de quelque petit propriétaire, remboursable oralement en un an mais sur le papier en 3 mois, s'approprier sa terre. Ces procédés sont tout de même limités en n'aboutissent pas à la constitution d'un domaine foncier important.

Les Collectivités Autochtones Rurales (CAR) en 1950, les Collectivités Rurales Autochtones Modernisées (CRAM) en 1954, les Groupements de Collectivités en 1956, la Commune à l'Indépendance, fonctionnent à l'aide d'un budget (développement au ras du sol) fourni en majeure partie par l'Etat, et du travail, fourni par la population : construction de dispensaires, écoles publiques, routes, travaux d'hydrau-

(1) Notables, créés par l'administration en 1943. Informateurs du pouvoir central et arbitres des conflits qui ne sont pas portés devant l'administration : personnages traditionnellement influents.

(2) R. Rarijaona : Le concept de propriété en droit foncier de Madagascar. Ed. Cujas, 1967, p. 154-155.

que, vulgarisation du progrès technique... ; de plus ces organismes ont la possibilité d'aliéner ou de louer des terres communales, de récupérer les terres vendues à l'administration par les colons français qui s'en vont. Toutes ces réalisations sont par principe d'abord favorables aux notables, devenus depuis maires ou conseillers généraux ou sénateurs, et secondairement aux membres du conseil municipal.

Il est en effet remarquable que dans la commune où nous avons travaillé, depuis l'ordonnance d'octobre 1960 qui autorise et encourage l'initiative de chaque *fokonolona* (au niveau du hameau) en l'assurant de l'aide de l'Etat, aucune réalisation n'ait été effectuée à ce niveau, toutes passant par l'intermédiaire des notables.

D'autre part, on remarque que la préoccupation essentielle des conventions de *fokonolona* réalisées à Madagascar de 1960 à 1964 (1) est d'assurer la solidarité collective et de préserver une certaine cohésion sociale : cotisations lors d'événements malheureux touchant une personne, amendes pour les vagabonds, voleurs, etc...). Toutes les réalisations économiques restent en pratique l'affaire de la commune rurale « cellule de base » (p. 730).

Un exemple : les coopératives. En 1961 sont créés dans les communes de la sous-préfecture de Tananarive des pré-coopératives, simples magasins de vente de produits nécessaires aux paysans et d'achat des produits de la terre, tenus par un salarié de la coopérative. La part sociale est de 200 Fr.

En 1964, sur décision sous-préfectorale, la pré-coopérative qui nous occupe devient coopérative. Elle-même s'occupera de transformer en riz le paddy de ses membres ; elle achète du riz pour le revendre aux paysans en période de soudure, et vend des semences sélectionnées. La part sociale est de 250 Fr ; chaque coopérateur ne peut prendre plus de 5 parts. Elle est également apte à emprunter et à utiliser des subventions pour les travaux la concernant ou tous autres travaux d'aménagement rural.

Elle comprend 105 membres. Sur tout le territoire de la commune sont répartis 12 postes d'achat. La coopérative emprunte chaque année une certaine somme pour la campagne d'achat du paddy. Tous les paysans, coopérateurs ou pas, peuvent lui vendre. Le paddy suit deux destinations : une partie est remise au Président qui la fera décortiquer ; une partie est gardée au village en vue d'être redistribuée à la période de soudure. Dans ce dernier cas, lorsque le paysan rachète, soit il paye le riz au prix de la période de soudure, mais légèrement moins cher que chez le commerçant-collecteur ; soit il emprunte le riz qu'il rendra à la prochaine récolte à des taux variables, officiellement 5 Kg rendus pour 4 Kg prêtés.

(1) H. Raharijaona : Les conventions de *fokonolona*, le droit malgache et le développement rural, Bulletin de Madagascar n 220, p. 717-739.

Au niveau du canton, il y a un mécanisme supplémentaire : en général tout l'argent du prêt de campagne n'est pas distribué dans les postes d'achat et le président dispose, et lui seul, d'une somme liquide qu'il prête, à l'époque des grands travaux ou juste avant la récolte, ce qui lui permet d'être assuré de rentrer du riz à la récolte. A quel taux ? Il est difficile de le dire vu les diverses informations obtenues ; ils diffèrent de client à client, au gré du prêteur.

Le fonctionnement de la coopérative s'appuie donc sur deux mécanismes : les prix du riz qui, entre la période de récolte et la période de soudure, varient du simple au double ; l'endettement assez général qui a lieu pendant la période de soudure ou le besoin d'argent à l'époque des grands travaux des rizières. Rien donc qui ne la différencie foncièrement des collecteurs.

Mais elle tend cependant à créer, par-dessus les systèmes agricoles du *foko* et du métayage, une solidarité objective des notables paysans, car tous dépendent du montant de l'emprunt de campagne et de la quantité de riz mise en vente à la période de soudure pour réaliser leurs opérations ; et la solidarité peut-être d'autant plus forte que chacun a ses petites opérations secrètes à cacher. C'est là un point d'articulation réel, et pour l'instant essentiel, entre les petits notables de village, responsables de postes d'achat ou membres du conseil d'administration de la coopérative, et la petite bourgeoisie communale qui assure les rapports avec l'extérieur et donc le financement de chaque campagne. Comme l'on a vu d'autre part que les paysans en retireraient quelques avantages, mêmes minimes, il semble donc que ce système puisse continuer à se développer, et que la solidarité des petits notables et de la petite bourgeoisie ira en se fortifiant.

Toutes ces opérations se déroulent au niveau de la commune, sans que la présentation annuelle du bilan de la coopérative à l'Union des Coopératives puisse être un moyen d'information et de contrôle suffisant pour les éventuels responsables qui aimeraient voir respecter un esprit coopératif. Il en est de même pour toutes les autres opérations qui font intervenir un organisme ou un financement extérieur à la commune ; ce sont les notables qui décident de l'utilisation de l'argent en veillant à leurs intérêts personnels d'abord. En d'autres termes, cette opération de « développement », loin d'enclencher un processus harmonisé, égalitaire, comme on feint de le croire, renforce la structure sociale déjà en place.

La petite bourgeoisie s'appuie à la fois sur des positions administratives et politiques pour ce qui est des rapports avec l'extérieur (faire allégeance au pouvoir central, c'est avoir les mains libres chez soi) et sur des positions principalement économiques - qui au départ étaient certainement familiales - l'intérieur.

C'est d'abord au sein du *foko* que le premier effort doit se faire, et certaines contraintes idéologiques se font alors réellement sentir : impossibilité d'accaparer trop systématiquement la terre des plus pauvres, nécessité de les aider tout en prenant leurs terres ; mais l'idéologie joue aussi un peu pour le notable puisque la terre doit rester au sein du *foko*.

Au-delà du *foko* ou de la *fianakaviana*, les contraintes idéologiques sont moins prégnantes. La petite bourgeoisie les contourne facilement, soit en hypertrophiant la seule idéologie du système familial (en faisant pour sa famille des cérémonies importantes où sont invités des *foko* adjacents, voire des personnages haut placés sans lien de parenté avec l'organisateur) ou en jouant un rôle financièrement spectaculaire dans la paroisse, soit, purement et simplement, en se déclarant moderne et dégagée des traditions ; elle est alors porteuse de l'idéologie libérale classique, de la nécessaire lutte individuelle et de l'égalité des chances au départ.

Pour l'instant cependant, cette petite bourgeoisie ne prolétarise pas les petits propriétaires, peut-être par prudence politique, (car il n'est pas sûr que ces nouveaux prolétaires partent tous en ville), mais aussi parce que c'est une manière commode pour elle d'avoir salariés et métayers sur place, qui, étant aussi petits propriétaires, sont moins revendicatifs que de purs salariés, et sont d'autre part obligés de rester sur place pour s'occuper de leurs terres. Elles les contrôlent très facilement, vu leur toute petite propriété, en leur prêtant à maintes reprises riz ou argent. C'est d'ailleurs par ces divers prêts, remboursés à des taux qui peuvent être usuraires, que s'amorce le processus de mise en gage, puis de vente des terres par le petit propriétaire, qui devient métayer ou salarié du grand.

C — Le métayage.

Nous allons appuyer notre étude d'abord sur l'exemple d'un hameau dont voici, pour ce qui nous concerne, les caractéristiques essentielles. Se reporter également au tableau de la page 25

D'abord quelques remarques qui aideront à lire le tableau ; à quelques exceptions près, tout le monde cultive des parcelles de riz en métayage qui représentent les 2/3 des surfaces cultivées en riz et appartiennent pour la plupart à des grands propriétaires de la ville.

18 ménages ont été l'objet d'une enquête parcellaire ; pour ces ménages-là, les superficies sont exactes, achats et ventes ont été recensés ; pour les autres, les superficies ont été estimées au nombre de repiqueuses nécessaires pour effectuer en une journée le repiquage d'une rizière (1 repiqueuse pour 3 ares).

On s'est efforcé d'estimer la consommation moyenne de riz par individu (à partir de 3 ans) et par jour, pour en montrer l'élasticité, en supposant que tout le riz produit est consommé (1).

Les sources de revenu supplémentaire illustrent l'interpénétration de l'économie rurale et de l'économie globale. Quant aux jours de salaire versés par les exploitants aux salariés (100 à 125 Fr/jour en moyenne, en employant la bêche), ils sont indiqués pour permettre le calcul théorique d'une rentabilité. Il suffirait d'ajouter à ces dépenses d'exploitation la part réservée au propriétaire (généralement 1/3), la se-

mence et le fumier organique ou chimique, acheté dans la plupart des cas. Il n'a pas paru utile de calculer cette rentabilité puisque le riz est dans toute la mesure du possible réservé à la consommation.

1 — Métayage et achat de terres.

Pour le tiers des exploitations on remarque que sur un total de 2,34 ha possédés et exploités par leur propriétaire, il y a 93 ares achetés soit 40 %. C'est une relativement forte proportion, mais qui tient surtout à la faible importance des terres héritées. La superficie moyenne achetée par ménage n'est que de 6 ares. Sur la totalité des terres cultivées, 14 % seulement ont été achetées, ce qui est peu si l'on considère que l'esclavage est supprimé depuis 70 ans, et que depuis les anciens esclaves cherchent à acheter des terres.

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

(51), travailleur régulier en ville, est seul de sa catégorie à avoir employé régulièrement son argent à l'achat de terres. Il a acheté ses 37 ares en 14 ans et à 4 reprises.

Toutes les ventes de *hova* à *mainity* se font au comptant ; c'est essentiel, une terre promise peut être retirée si l'acheteur ne paye pas sur le champ. Ceci expliqué peut-être en partie leur faible importance.

On remarque que les plus riches du village, en particulier le guérisseur (43), le «patron» du sous-métayage (42), un autre travailleur régulier en ville (16), ne fondent nullement une stratégie de domination sur l'achat de terres. Guérisseur et travailleur de la ville comptent beaucoup plus sur l'instruction de leurs enfants que sur l'achat de terres. Le «patron» du sous-métayage n'a pas d'enfant ; pour lui - de même que pour les autres villageois, mais de manière moins nettement visible - il est essentiel qu'il reste à sa place : étant le principal métayer, l'homme de confiance des propriétaires, il ne peut en même temps être le propriétaire de leur terre. Terre ancestrale des maîtres, il est interdit de se l'approprier. Ces derniers d'ailleurs répugnent à la vendre à des *mainity* ; les achats de (32) concernent des bouts de parcelles de 2 à 3 ares. Il y a statistiquement et sur une longue durée complémentarité dans les rapports à la terre : le maître possède, le serviteur exploite.

2 — L'héritage.

Sur 14,72 ha de terres exploitées, 4,34 ha ont été hérités, soit 29 %. C'est une faible proportion due au fait que ces descendants d'esclaves n'ont eu aucune terre au moment de la suppression de l'esclavage. Les propriétaires, qui depuis sont partis à la ville, ont conservé la terre, génération après génération. Il y a un seul cas où l'un d'eux a vendu la totalité de ses terres et sa maison il y a 30 ans à un ami de la ville (et non à ses métayers).

On compte pour tous les ménages exploitants (en incluant certains qui possédaient déjà leurs terres comme le groupe du Nord, descendant d'esclaves royaux) une propriété moyenne de 10 ares/ménage

(1) Ce qui évidemment est faux : on vend le riz pour payer les impôts, pour faire face à des cotisations diverses, et en règle générale, chaque fois qu'il y a un besoin immédiat d'argent.

Statistiquement, l'héritage paraît refléter les conditions du mariage : si la femme vient d'ailleurs, c'est l'homme qui a hérité ; si l'homme vient de l'extérieur, c'est que sa future femme a un héritage (plus important que le sien). Pour 3 cas où l'homme est venu se marier au village, il y avait un héritage des femmes de 78 ares. On sait que sur 41 ménages cultivant des rizières, il y en a 8 pour lesquels l'homme est venu de l'extérieur, soit 19,50 %. D'autre part, sur 14 parcelles connues, l'héritage par les épouses représente 17 % de la superficie.

3 — Caractères généraux du métayage.

Les terres en métayage représentent 65 % de la totalité des terres cultivées en riz, 17 ménages sur 38 qui cultivent des rizières ont une superficie en métayage supérieure à leur propre propriété ; 12 ne font que du métayage.

Totalité des terres exploitées en riz	14,72 ha.
Faire-valoir direct	5,27 ha.
Métayage :	9,45 ha.
Superficie des 5 grands propriétaires	7,50 ha.

N. — Cette dernière superficie est une estimation car les propriétaires, ne résidant pas au village, n'ont pu être interrogés ; et les villageois n'ont qu'une connaissance approximative de leurs surfaces.

Il y a deux catégories de propriétaires non-exploitants. D'abord les grands propriétaires (cinq) partis à la ville depuis plusieurs générations, parfois avant la colonisation, et ayant généralement réussi. Le plus grand d'entre eux, une veuve, habite en permanence sa résidence secondaire au village ; 3 autres, originaires du village résident en ville et ne viennent au village qu'une fois par an, au moment de la récolte ; le dernier a acheté globalement toutes les terres d'un originaire parti à la ville, il n'a absolument aucun lien de parenté ou de localité avec quiconque. Tous les 5 ont une surface de rizières avoisinant 7,50 ha ; 4 ha sur 7,5 sont pris en métayage par les gens du village. Outre cette catégorie de grands propriétaires qui ont plusieurs métayers dans le village, il y a beaucoup de propriétaires plus petits, travaillant à la ville depuis peu et résidant dans les villages ou au bourg voisins ; ces derniers trouvent parfois plus avantageux ou plus commode de céder leur terre à des métayers.

Les « contrats » de métayage sont stables. Sur 46 cas pour lesquels on connaît la durée du contrat, et où bailleur et preneur ne sont pas parents, il y en a 21 qui durent depuis 30 ans, 12 dont la durée varie entre 7 et 13 ans, et 13 entre 5 et 1 an. Cela ne donne en rien des indications sur les droits des métayers, car justement la stabilité n'est effective que tout autant qu'elle n'est pas revendiquée : le métayer doit observer une attitude de soumission envers le propriétaire.

Entre parents, le prêt (18 cas) est plus fréquent que le métayage (11 cas). Sur une longue durée, il correspond à un pré-héritage avant la mort des parents qui entraîne l'obligation de les nourrir si nécessaire ; il s'agit en général de parents trop vieux pour s'occuper de la terre. Sur une courte durée, il correspond à une entraide qui ne va pas généralement sans contrepartie (cadeaux en nourriture en particulier) et qui s'inscrit dans le réseau des relations familiales ; en ce cas, le prêteur exerce généralement un travail salarié qui ne lui permet pas de cultiver la terre ; le prêt est

fondamentalement différent du métayage, car il ne fait jamais l'objet d'une convention de répartition du produit.

4 — Types de métayage.

a). Métayage à l'intérieur d'une grande famille (Tableau 1)

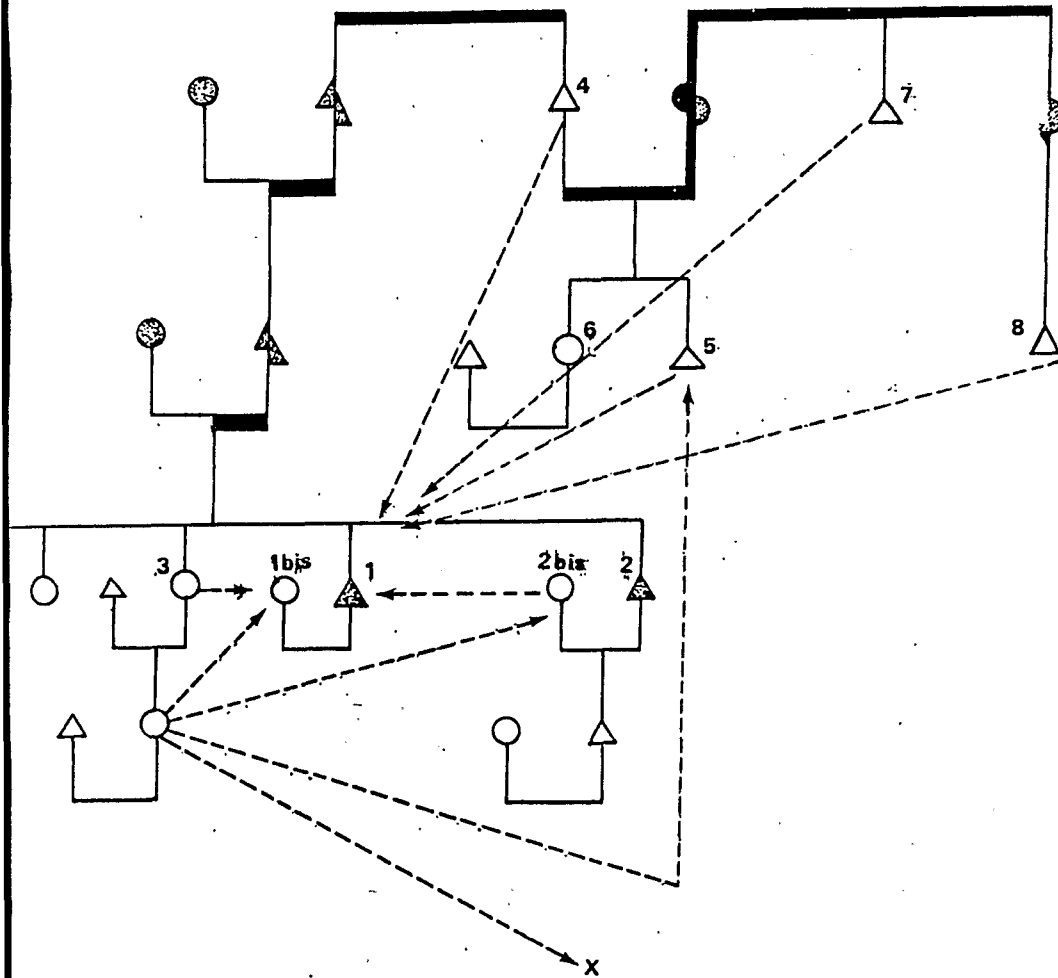
En 1935, arrive au village le gardien de tombeau avec ses 5 frères et sœurs. L'une d'elles (2 bis), qui était de caste *mainty* (ancien serviteurs) épouse un *hova* (homme libre) membre d'un lignage riche en terres. Ils adoptent un garçon. Le mari meurt en laissant une partie de son héritage à sa femme, faible partie car les parents du mari (2) n'étaient pas encore morts et c'est un frère (1) du mari qui hérite de la majeure partie (1,80 ha à peu près). La sœur cadette (3) hérite également d'une faible proportion des terres (30 ares) ; son mari, venu de l'extérieur, n'a apporté aucune terre. Actuellement donc, les membres de cette famille sont tributaires de (1). Un grand oncle (4) de ce dernier a comme parents au village un fils non marié (5), une fille mariée (6). A la suite d'une affaire en justice qui l'a contraint à vendre la plupart de ses terres, (4) et sa famille se trouvent également quémandeurs en terres. Le fils non marié est journalier maçon ; seule la fille, mariée à un planton en ville, ne cultive pas de riz.

Lorsque la fille de (3) se marie sur place, son mari n'hérite de ses parents que 4 ares de rizières. Il leur faut donc trouver des terres. De même pour la veuve de (2) qui entretient son frère malade, et pour les parents de (4). C'est donc (1), ou plutôt sa femme (1 bis) car il est mort, qui va en donner un peu à tout le monde, ainsi que la veuve de (2), qui elle-même métayère de personnes extérieures à la famille, cède en sous-métayage à la fille de (3) une parcelle de 12 ares.

Ainsi donc, (3), (2), famille de (4), sont métayers de (1) pour des parcelles ne dépassent pas chacune 12 ares. Le gendre de (3) est de plus métayer de (2 bis) et du fils de (4), eux-mêmes métayers, mais se devant de l'aider, car, nouvellement marié et étranger au village, il n'a pu encore trouver lui-même des parcelles. De plus, la belle-famille lui a trouvé des parcelles parmi des propriétaires de hameaux voisins.

Il faut dire enfin que (1) ne donne en métayage à sa famille qu'une partie de ses terres, inférieure à la moitié. L'autre partie est donnée à des non-parents de villages voisins.

Tableau 1



- Toutes ces personnes habitent au village.
- En noir, personnes décédées.
- Flèches en pointillés = relation de métayage :
la flèche part du quémandeur de terres pour aller vers le donneur.

On ne peut donc présenter les relations de métayage au sein d'une famille comme une entraide obligatoire et efficace : il s'agit pour celui qui est pourvu en rizières de faire un geste en faveur des autres membres de la famille démunis : au-delà il est possible de se décharger de tout devoir d'assistance. Cependant, il arrive que la relation de métayage se poursuive avec un parent qui, nécessaire au départ, ne l'est plus maintenant, Une parcelle demeure à ce parent (veuve de 2) qui a valeur de symbole d'une relation familiale.

Il est reconnu qu'on ne peut avoir avec les membres de sa famille les mêmes exigences qu'avec un métayer ordinaire. On entend que le métayer-parent présente lui-même sa part de récolte, et il fait le partage seul, sans la présence du propriétaire, même si le métayer se trouve être d'une génération inférieure, et bien sûr si le métayer est d'une génération plus ancienne, ce qui peut très bien arriver. Mais il n'y a pas non plus dans ce dernier cas une liberté plus grande du métayer, du fait qu'il est l'aîné. Il y a, englobant les arrangements particuliers à chaque famille, une entraide qui semble être un devoir, dans la mesure où certains parents sont démunis, dans la mesure aussi où l'idéologie de la cohésion familiale est suffisamment contraignante. Elle ne l'est pas tout le temps. Le propriétaire (1 bis) a des belles-sœurs (9, 10), dont l'une en particulier peu aisée prend des terres en métayage, qu'elle n'aide pas.

Le mot employé pour désigner le métayer dans le cas du métayage familial est celui de gardien (*mpiandry*) : le gardien est censé défendre les intérêts de la famille puisqu'il en est, il ne travaille pas dans son propre intérêt seulement ; il y a entraide mutuelle entre membres de la famille spécialisés dans des rôles différents. Mais le gardien est aussi en fait celui qui reste sur place pour s'occuper des intérêts du fonctionnaire parti à la ville exercer une profession plus lucrative. L'entraide s'effectue entre partenaires inégaux, elle reflète, on l'a vu, les positions de donneur et de preneur de terres et non les positions généalogiques. Elle ne peut pourtant se réaliser d'une manière apparemment égalitaire que dans le cadre du groupe familial.

D'autre part, corrélativement au fait qu'une position familiale déterminée n'influence en rien les positions de donneur et preneur, il est possible à un étranger de pénétrer dans le cadre familial pour s'assurer une position un peu plus avantageuse que dans un contexte extra-familial. Pour ce faire, il intensifiera la relation d'inégalité en se montrant le plus respectueux, le plus empressé, le plus serviable. C'est d'ailleurs le comportement qu'affichent les métayers non-parents de cette même propriétaire (1 bis) qui, le jour de la remise du tiers, arrivent ensemble avec leurs sacs de paddy, se découvrent lorsqu'elle apparaît à la fenêtre de sa maison, la nomment en termes familiaux affectueux, et lui adressent de longs souhaits de bonheur et de vie plus aisée. Ce qui peut leur servir à prolonger d'une année les contrats qui ne sont pas fixés à l'avance pour une durée déterminée.

En résumé,

1 - le métayage à l'intérieur d'une famille n'est pas la simple concrétisation d'une relation familiale puisqu'il ne se développe pas dans tous les cas où il est possible et nécessaire.

2 - il n'a pas pour fonction d'assurer l'autosubsistance des membres

peu aisés de la famille, résidant au village, puisque certains de ces membres, dans le besoin, ne sont pas aidés.

3 — ce qui est essentiel, c'est la relation donneur-preneur,

— cette relation est présentée comme une entraide fondée et garantie par les liens de parenté. Le propriétaire dit des terres données en métayage : c'est normal puisque ce sont mes parents. Le métayer dit : c'est parce que la propriétaire est mon parent que mon contrat est plus stable et que je peux grignoter sur la part qui lui revient. Tous deux feignent d'ignorer au préalable que moins de la moitié des terres est donnée en métayage à des membres de la famille.

— la relation donneur-preneur ne reflète pas de positions généalogiques puisqu'aussi bien un aîné peut-être métayer de son cadet et observe de ce fait une attitude de subordonné ; la stabilité de la relation en dépend.

b) *Un deuxième type de métayage* concerne une famille d'anciens serviteurs qui a exceptionnellement conservé des relations durables avec les descendants de ses anciens maîtres. Sans terre au moment de la libération des esclaves, l'esclave préféré se voit confier quelques années après, la gestion des terres de son ancien maître parti s'essayer aux plantations commerciales sur la côte. Depuis le maître n'est jamais revenu que provisoirement au village, et l'ancien serviteur a régulièrement exploité ses terrains, conservant régulièrement chaque année la part exacte du propriétaire. Il est à remarquer que c'est le seul agriculteur pur qui soit parvenu à acheter quelques rizières (34 ares en 25 ans et à 9 reprises). La relation s'est poursuivie entre descendants du maître et descendants du serviteur ; ou plutôt l'ancien serviteur, toujours en vie, laisse les terres à ses enfants et petits enfants, qui, ayant fait déjà leurs preuves d'agriculteurs, auront naturellement à sa mort la charge des terres du propriétaire. La relation paraît d'autant plus stable que la hiérarchie est toujours actuelle et acceptée ; de plus elle se justifie par la communauté ancienne mais encore vivante, qui unit maître et serviteur, communauté dans laquelle l'esclave devait partager les ancêtres du maître, les honorer dans les cérémonies, dans un rôle qui signifiait sa subordination aux ancêtres de maître lui-même.

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

La première propriétaire a acheté en bloc les rizières d'un autre propriétaire originaire du village et parti en ville. Elle n'a donc aucun lien d'origine ou de localité avec les villageois. La deuxième propriétaire est une veuve, qui vit au village avec sa fille, et dont les seuls revenus sont ceux de ses terres et de sa maison en ville. Elle est d'un groupe familial *hova* non allié aux groupes *mainity* du village. Troisième personnage : un *mainity* qui après une vie agitée en ville, revient près de son village d'origine se marier avec la nièce du guérisseur, avec lequel il est entré en relations lors d'une consultation. Au village, il n'a de parents que par son alliance ; dans un hameau voisin, se trouvent deux neveux qui constituent la totalité de ses relations familiales.

Il arrive au village au moment où s'effectue la vente concernant la première propriétaire, il ne peut compter ni sur l'appui de sa belle-famille récemment installée aussi, ni sur son argent ; il ne possède, dit-il, qu'un matelas et une moustiquaire. C'est à ce moment qu'il convient avec la nouvelle propriétaire de prendre en métayage une partie de ses terres, en même temps qu'il habite la maison qu'elle venait aussi d'acheter. Depuis, il a obtenu en métayage la totalité de ses terres. Même processus avec la deuxième propriétaire qui pourtant réside au village et n'a pas besoin, comme quelqu'un résidant en ville, d'une sorte de gérant sur place. Actuellement, il ne conserve pour lui-même que les terres qui lui paraissent suffisantes, et confie à ses parents ou à ses amis, au gré de ses relations, les terres restantes. C'est l'intermédiaire utilisé par tous les propriétaires en rupture de métayers, leur homme de confiance.

Cet étranger, inconnu des propriétaires et des villageois métayers a pu parvenir à la position stratégique qui est la sienne actuellement en rappelant son ancienne condition servile, en assurant de sa totale fidélité le propriétaire à circonvier. Il n'est donc pas question de relations particulières entre tel ancien serviteur et tel ancien maître comme dans le deuxième cas. Il suffit d'affirmer une relation générale de subordination que l'on peut facilement replacer dans le cadre des rapports anciens entre maîtres et serviteurs. Une fois la relation établie, il suffit de manifester les signes de la plus grande loyauté : ne jamais faire le partage de la récolte du propriétaire qu'en sa présence, même si les relations sont devenues confiantes ; s'arranger pour que d'une année à l'autre, il n'y ait pas d'écart (surtout de baisse) trop sensible dans la part qui revient au propriétaire. Les villageois qui observent une relation de subordination tout autant réelle, ne la replacent pourtant jamais dans le cadre des rapports maître-serviteur, et c'est certainement pour cela qu'ils n'ont pas de relation directe avec les propriétaires.

Relations de L. avec les villageois.

Il est avant tout l'homme des propriétaires ; il est donc craint non seulement pour la possibilité qu'il a de donner ou de retirer des terres aux métayers, mais encore pour le rôle plus diffus qu'il peut exercer du fait de ses relations avec eux. Pratiquement, les gens qui lui sont « soumis » (il n'est pas question ici de « partir de L... » au sens où une condition commune est acceptée et partagée ; il s'agit d'une dépendance personnelle) sont ceux qui ont affaire à lui pour se procurer des terres, d'abord des parents alliés, puis des villageois des groupes familiaux *mainity*, qu'il traite avec la plus grande désinvolture, leur enlevant des terres pour un motif futile, leur en redonnant l'année suivante sans véritable raison non plus. Chacun recherche son indépendance (ce qui est déjà fait pour un de ses parents) et s'emploie à rester en meilleurs termes avec lui tout en le fréquentant le moins possible.

Les métayers n'ont évidemment pas de relation directe avec les propriétaires et donnent la part de leur riz à L... qui n'exige nullement une sorte de commission de démarcheur, mais qui au contraire refuse tout cadeau de la part de ses subordonnés. Le cadeau, signe de soumission, est également signe de coopération ; s'il l'accepte le supérieur s'engage de quelque manière à maintenir son lien avec l'inférieur ; il limite son pouvoir. L... liquide tout cela. Au contraire, sa femme, l'après-midi, offre manioc

ou riz aux autres femmes qui sont en bonnes relations avec le ménage, parfois à celles auxquelles il vient de retirer une parcelle il y a quelques mois. Ces femmes ne sont en principe ni des parents, ni des métayers sont sa dépendance, mais de simples voisins. Pour des fêtes familiales des villageois, parent ou non, c'est lui qui prononce les discours, gratuitement. On dit de lui qu'il est «rusé», mauvais», et qu'il règne (*manjaka*). Aucune considération qui se fonderait sur l'idéologie familiale décrite dans le premier cas n'entre en jeu. De leur côté, les dépendants subissent leur sort comme un destin individuel.

L... joue également d'autorité avec ceux qui se trouvent en compétition quelconque avec lui : femmes, commerce, disputes pour le poste de chef de village. Il n'a pas là de moyen de pression direct dans la mesure où ces gens ont leurs propres relations de métayage ou sont déjà petits propriétaires. Mais une certaine pression est possible : certains arrivent à construire aux abords immédiats des rizières ou à gagner sur un marécage une nouvelle rizière qu'ils cultivent. Si cette rizière jouxte la terre d'un des grands propriétaires qu'il connaît (ce qui arrive très souvent, vu la superficie qu'ils détiennent) L... lui signale aussitôt qu'on lui vole sa terre, et il obtient en général la parcelle en métayage. Tout cela sans avertir le cultivateur en question qui, une fois l'opération terminée, n'ose plus s'opposer au grand propriétaire.

Seul, le guérisseur auquel il a procuré des terres en métayage, traite directement avec son propriétaire. C'est le seul villageois avec lequel L... ne s'est jamais disputé ; cela tient au personnage du guérisseur qui sait désamorcer les conflits ; cela tient également à sa fonction même : un guérisseur peut facilement ensorceler. L... fait remarquer qu'il n'a pu avoir ses terres que grâce à lui ; en fait le guérisseur pourrait fort bien vivre aisément sans ces terres.

Pour résumer, les rapports propriétaires-métayers ne s'établissent plus dans ce cas par l'intermédiaire d'ancêtres communs, connus ou inconnus, mais par l'intermédiaire d'une institution officiellement inexistante, la caste, qui, en dehors de tout lien familial ou local, définit une relation de subordination très accusée, et en conséquence des rapports d'autorité brutale et fantaisiste entre «l'esclave préféré» et les autres esclaves.

d) Il y a enfin tous ceux qui s'extraitent d'une condition qu'ils jugent humiliante et qui refusent tout métayage avec les propriétaires. Ils n'acceptent que le métayage avec un parent très proche, avec lequel ils sont en bonne entente. Un conflit a été à l'origine de leur rupture : la durée des «contrats». En donnant des terres pour une année seulement, le propriétaire tient en haleine son métayer ; il se réserve le droit de les retirer pour un motif quelconque (récolte insuffisante, terre mal travaillée). Il est maladroit de désirer une terre pour une durée déterminée ; la stabilité des contrats n'est effective que dans la mesure où elle n'est pas revendiquée. Le groupe familial du Nord, une douzaine de ménages, refuse cette subordination. Mais leur attitude est déterminée non seulement par la volonté d'avoir des rapports moins humiliants avec leurs propriétaires, mais par le souci de se démarquer en tant que caste (descendant d'esclaves royaux) des descendants d'esclaves ordinaires.

res. Ayant tenté les premiers d'avoir des relations moins précaires avec les propriétaires, ils ont échoué, et de ce fait, ont supprimé toute relation. Traditionnellement, ils possèdent quelques rizières, mais pas suffisamment ; ils cherchent ailleurs, dans le commerce des bœufs, les vaches laitières, les cultures maraîchères, d'autres revenus.

5 — Dépendance économique et dépendance politique.

a) En d'autres points de la plaine, d'anciens esclaves sont parvenus à sortir de la dépendance économique des maîtres, quelquefois par leur seul travail agricole, plus souvent grâce aux revenus acquis en ville. Tous achètent quelques terrains de rizières, généralement peu chers parce que mal placés pour être irrigués, donc peu productifs. Mais leur lien personnel à la terre est affirmé et leurs tombeaux sont là à proximité ; on devient maître de la terre au même titre que les vrais maîtres. Leur possibilité de travailler une terre qu'ils possèdent n'est plus subordonnée comme avant à leur qualité de membre, de statut inférieur, de la famille du maître. Leur propriété actuelle est seulement le résultat d'un travail antérieur.

Ainsi, toute idéologie d'une interdépendance structurelle peut-être évacuée, et l'est effectivement. Lors des cérémonies familiales ou particulières, où il s'agit de rendre honneur aux ancêtres des maîtres, les *mainity* économiquement indépendants ne répondent généralement pas à l'invitation des maîtres ; ce qui est d'abord vexant pour ces derniers, le cadre familial de leur autorité étant ostensiblement nié, et aussi, disent-ils, scandaleux dans la mesure où ils ne demandent aux anciens esclaves qu'une présence symbolique (et non, comme avant, de rejouer le rôle de «serviteur» de leurs pères dans ces cérémonies-là), signe de l'identité de la condition de vivant face aux morts. Mais ce que les *mainity* veulent contester en évitant les cérémonies des maîtres, c'est d'être obligés, bien que réalisant leurs propres cérémonies, de montrer leur allégeance aux maîtres, alors que ceux-ci ne peuvent plus mettre en œuvre des mesures de rétorsions efficaces.

Il faut examiner les rapports *mainity*-maîtres au niveau politique local pour voir en particulier dans quelle mesure la dépendance économique limite les possibilités d'évolution de ces rapports, et dans quelle mesure l'indépendance économique reste prisonnière d'une dépendance politique.

Au plan local, les rôles des *mainity* et des maîtres sont nettement différenciés. Ces derniers s'occupent d'une administration villageoise ou communale dont ils sont seuls responsables et les premiers bénéficiaires. Les *mainity*, surtout ceux qui sont quasi-indépendants, économiquement contestent une administration déterminée en théorie par le principe d'un bien commun dont ils ne trouvent jamais d'exemple.

Ainsi lors de la construction d'une route parallèle à un canal d'irrigation : les rizières en contrebas sont menacées. Seuls deux conduits d'eau doivent être creusés sous la route pour ne pas compromettre sa solidité. La commune les construit en face des rizières des deux grands (maîtres). Les autres rizières appartenant à 3 familles *mainity* indépendantes dépendent pour leur mise en eau de celles directement irriguées par les deux conduits. Les *mainity* décident en réunion en village (en pré-

sence de nous-mêmes) de creuser sous la route pour eux un conduit d'eau suffisamment solide, ce qui est permis par les maîtres, officiellement et du bout des lèvres ; mais à la fois, manque de solidarité des *mainity* et menaces de la part des maîtres, rien ne fut réalisé.

Ces derniers voient la situation des *mainity* comme un destin psychologique d'individualisme, et, en exprimant leur condition perpétuellement infantile en ce qui concerne les affaires publiques, expriment aussi la nécessité de les contrôler, puisqu'ils se veulent autonomes, par la force et l'intimidation (1). En fait, bien que dégagés de la stricte dépendance des maîtres, les *mainity* se retrouvent sans liens entre eux, isolés.

Les moyens de pression des maîtres sont évidemment nombreux ; il y a d'abord la maîtrise géographique du milieu naturel : les maîtres entre eux décident des routes, canaux, ouvrages d'irrigation ; les *mainity* qui n'ont pu s'acheter les terres bien placées, trop chères, sont techniquement dépendant d'eux. Il y a aussi les diverses sortes de prêts et de salaires que les maîtres sont les seuls à pouvoir distribuer : prêts à la consommation lors de la période de soudure, aide en argent, lorsqu'un quelconque malheur survient (maladie, grêle), prêts en vue de la production (semences, fumier, paye de salaires pour le labourage). Enfin, quelque cas montrent qu'il est très dangereux de vouloir s'opposer à la volonté du maître, détenteur local du pouvoir politique : certains en ont perdu toutes leurs terres ; les moyens sont divers : opposition à une immatriculation en usant de menaces, faux-papiers de reconnaissance de dettes, prêts usuraires.

Chacun subit la domination politique pleine de menaces des maîtres ; ces derniers les utilisent pour faire masse dans les associations politiques gouvernementales pour lesquelles eux-mêmes éprouvent fort peu de zèle ; c'est là un jeu que les *mainity* essaient de déjouer en tenant de mettre en éveil les supérieurs hiérarchiques des maîtres qui sont de leur propre caste, mais en vain. Ils restent subordonnés à leurs anciens maîtres ; mais le principe de leurs relations n'est plus dicté par l'idéologie d'une interdépendance hiérarchisée, il ne reste plus au maître une autorité de type familial. Le maître use de l'autonomie de la cellule communale et du pouvoir qu'elle lui fournit : cela à se joint la difficulté qu'éprouve chacun, surtout le faible, à entrer dans un engrenage administratif dont il n'imagine pas le terme, puisqu'il n'y a pas de relais naturels entre la commune et l'Etat (2).

(1) «Un manoeuvre ne peut commander un autre manoeuvre. Il leur faut un chef... Ils ne méritent pas qu'on les aide : il faut les commander... On a besoin d'autorité pour leur faire peur de temps en temps ; car ils sont assez sauvages». Un notable rural (12 ha de rizières et 10 ha de collines).

(2) J. Wurtz = «Evolution des structures foncières entre 1900 à Ambohiboanjo». *Etudes Rurales*, n° 37-38-39, Janvier-Sept. 1970, p. 449-479. C'est principalement en n'hésitant pas à se salarier systématiquement que les *mainity* sont parvenus à acheter des rizières = 12 ha sur les 25 qu'ils possèdent (contre 30 possédés par les *hova*). Les 13 ha restants ont été soit hérités (quantité négligeable puisque les *mainity* ne possédaient pratiquement pas de terres pendant l'esclavage), soit défrichés. Néanmoins, même dans ce cas où ils ont acquis un poids économique comparable à celui des *hova*, ils n'ont pas accédé au contrôle politique du village, ni à la représentation au de la Commune.

b) Si nous prenons le cas d'un village où des *mainity*, encore métayers des maîtres, ont trouvé un appui en la personne d'un originaire du village, leur parent, comptable à la ville et métis *mainity-andriana* on s'aperçoit alors que leur «individualisme traditionnel» - dû seulement au fait d'une subordination ancestrale aux maîtres - peut se transformer en solidarité agissante. Ici, les cérémonies familiales ne sont pas désertées, car ce serait s'exposer à une rupture des relations dont les maîtres auraient l'initiative parce qu'ils sont en position de force. Mais aux cérémonies des maîtres auxquelles assistent les *mainity*, c'est en permanence une série de petits incidents qui illustrent leur volonté d'être traités sur un pied d'égalité avec les maîtres ; ils revendiquent en particulier de manger en même temps que les maîtres et au même endroit qu'eux, la même nourriture.

Lors des élections municipales, de multiples incidents naissent souvent violents, (car il s'agit ici d'un domaine traditionnellement réservé aux maîtres, et c'est, pour le *mainity* faire preuve d'une belle audace que de se présenter contre un maître) et ils ne se terminent pas toujours par la victoire des maîtres. Certes, il peut arriver que le *mainity* le plus actif vote au dernier moment pour les maîtres, mais il sera critiqué par ces collègues.

Au sein de la paroisse enfin, mêmes et incessantes revendications de l'égalité et de ses signes : demande d'un pasteur *mainity*, refus de s'occuper de l'entretien matériel du temple alors que les *hova* se réservent la réception des personnalités de passage. En fin de compte, ces multiples incidents n'ont d'autre issue que la scission... qui parfois se réalise.

6 — Les rapports sociaux du métayage.

Si l'on veut décrire le mécanisme des rapports sociaux constitués par les divers types de métayage, il faut accorder une place secondaire à l'idéologie qui présente ces rapports comme une entraide réciproque, plus égalitaire dans les cas de métayage à l'intérieur de groupes familiaux, inégalitaires mais tout aussi complémentaire dans le métayage entre anciennes castes. Cette idéologie ne permet de rendre compte ni du fonctionnement ni de la reproduction des rapports entre propriétaires et métayer.

Le type décrit au paragraphe 4d en est la preuve a posteriori : il montre que lorsque l'interdépendance économique n'est plus un fait, cette idéologie, qu'on peut concrètement observer lors des cérémonies familiales, n'a plus raison d'être.

Les paragraphes 4d et 5b concernent les rapports entre *mainity* et maîtres qui se déroulent à un niveau plus proprement politique ; il nous semble en effet qu'on peut séparer deux domaines : celui de l'économie dont l'idéologie de type familial est étroitement dépendante, et celui des relations de pouvoir (luttres pour le contrôle de la paroisse, de la municipalité) qui paraît - jusqu'à un certain point que l'on essaiera de déterminer - relativement indépendant du domaine économique. Ces paragraphes nous ont paru être un détour nécessaire pour montrer :

1) qu'une idéologie égalitaire peut se développer au grand jour, même lorsque l'interdépendance économique est réelle, dès lors qu'elle ne met pas directement en cause l'idéologie familiale qui recouvre les rapports de métayage ; ainsi dans le domaine de politique et du politico-religieux.

2) que lorsque les rapports de métayage et l'idéologie familiale qui les accompagne n'existent plus, la suprématie des maîtres n'est pas pour autant finie, puisque ces derniers, ayant profité de leurs positions familiales traditionnelles, occupent le pouvoir communal et profitent de son autonomie pour perpétuer leur domination ; mais la nature de leur autorité n'est plus la même.

Pour être complet, signalons que dans tous les cas de métayage internes à un groupe familial ou pas, une idéologie «égalitariste» est commune à tous les métayers, quel que soit le type de leurs relations avec les propriétaires ; cette idéologie, qui prend naissance, semble-t-il, à l'intérieur du groupe familial, apparaît comme un développement nouveau dans le système du métayage familial puis dans les autres systèmes ; mais elle ne peut cependant pas par sa seule force les remettre en question. On peut dire néanmoins que le développement des rapports entre les protagonistes s'inscrit en déviation des conditions qui ont permis l'établissement de ces rapports : au départ, propriétaire et métayer étant membres d'une même famille, le deuxième a une certaine priorité pour l'exploitation d'une terre qui a pu faire partie de la terre de ses ancêtres ; de même, l'ancien esclave doit afficher comme par le passé la plus respectueuse soumission envers un maître pour pouvoir cultiver sa terre ; par la suite, le métayer revendique un statut où il ne sera plus simple cultivateur de la terre mais un gérant stable et non inquiet il met en valeur son travail («le témoin du travailleur, c'est la motte de terre retournée») aux dépens de sa relation de subordination avec le propriétaire.

Néanmoins cette idéologie reste comme emprisonnée par l'idéologie familiale de l'entraide réciproque ; et cette dernière, dans le cas du métayage familial comme dans les autres types de métayage, reste déterminée par les positions de propriétaire ou non-propriétaire, de donneur ou de preneur de terres. Comme par ailleurs les protagonistes qui entrent en rapport (propriétaire et métayer) ne sont pas nécessairement définis par leur position généalogique, l'idéologie familiale ne fait que refléter les conditions de donneur et preneur, et peut-être utilisée par tout preneur présentant un comportement lui correspondant, en forçant un peu sur l'humilité.

On a signalé d'autre part que, lorsqu'ils en ont la possibilité, les bailleurs de terres ne prennent pas toujours pour métayers des parents dans le besoin, mais des étrangers.

On peut donc dire que d'une manière générale c'est la propriété (à la fois propriété personnelle de la terre et propriété collective du terroir irriguée, cette dernière renforcée au niveau politique) qui assure le fonctionnement et la reproduction des rapports entre propriétaire et métayer. L'idéologie qui l'accompagne peut quelque peu varier ; le rapport de production se maintient.

Et même la suppression de l'esclavage (suivie du développement du métayage

qui est un changement radical au niveau juridique), ne modifie pas fondamentalement le rapport de production ; elle permet seulement une nouvelle redistribution du produit entre propriétaire et métayer, en faveur de ce dernier. La propriété restant aux mêmes, les rapports de production entre propriétaire et métayer sont peu changés. De même l'idéologie égalitaire qui se développe actuellement, et dont on peut dater l'apparition aux années 50, puis l'essor aux années 60, ne modifie en rien le rapport de production fondamental, qui permet aux propriétaires et aux non-propriétaires de se reproduire comme propriétaires et non-propriétaires.

On peut cependant penser qu'une lutte pour la terre et pour des rapports moins hiérarchisés ou moins aléatoires entre propriétaires et métayers ira en s'affirmant dans la mesure où la ville, ne pouvant absorber un surplus démographique croissant, renversa à la campagne ceux qui pour l'instant obtiennent, grâce à elle, quelques sources de revenu supplémentaires. N'est-ce pas déjà ainsi qu'il faut interpréter à l'heure actuelle le développement simultané de l'idéologie égalitaire et de l'accroissement démographique de Tananarive et ses environs. Mais ce développement idéologique reste prisonnier du rapport de production fondamental qui maintient l'un dans sa propriété et qui l'interdit (de droit comme pendant l'esclavage ou de fait pendant la colonisation et à l'heure actuelle) à l'autre. On ne peut dire, dans un cas comme dans l'autre, que la superstructure idéologique est partie intégrante des rapports de production et qu'elle assure leur reproduction, puisqu'elle est contestée par les métayers chaque fois qu'ils en ont la possibilité pratique : à la colonisation, lorsque ceux des esclaves qui ont pu avoir des terres parce qu'ils avaient été favorisés par les maîtres, les ont carrément quittés («aucune reconnaissance» disent certains) ; à l'heure actuelle, où l'ancien *mainty* déserte les cérémonies du maître sitôt qu'il lui est possible de n'être plus son métayer.

Les conséquences du métayage pratiqué au sein du *foko* ou *fokonolona*, sont à replacer dans le système familial de la dévolution de la terre. Là où il est nécessaire, là où le métayage ne peut-être remplacé par des salariés (1), il est certain qu'il tend à détruire les rapports familiaux basés sur l'entraide et la coopération et qu'il contribue lui aussi, à son propre niveau, au processus qui doit aboutir à la destruction de la reproduction des rapports familiaux et à son remplacement par la reproduction de rapports entre propriétaires privés. On sait déjà que nombre de propriétaires préfèrent donner des terres à des étrangers plutôt qu'à des membres de leur famille. On verra plus loin, à titre d'illustration, comment cette émergence du petit propriétaire individuel, du couple, se traduit dans l'organisation des cérémonies familiales, les actes de consommation, et surtout l'organisation du travail agricole.

Néanmoins les développements qui vont suivre et qui mettent l'accent sur la naissance «culturelle» de l'individu, ou sur certaine décomposition plus accusée de la culture traditionnelle, doivent être replacés au sein du processus qui assure la reproduction de la société dans son ensemble dont nous voudrions, avant de poursuivre, donner le mécanisme.

(1) Le métayage ne peut-être systématiquement remplacé par le salariat ne serait-ce qu'à cause de l'absentéisme des propriétaires.

D — Le mécanisme de reproduction du foko et du métayage.

Un nouveau type de propriété tend à se dégager de ses cadres réalisables d'insertion sociale (cas du propriétaire privé qui bâtit sa carrière sur son enrichissement personnel, sans aider sa famille ou être aidé par elle), ou plus fréquemment à les restreindre : il y a une décomposition du foko comme unité endogame de possession de la terre, en même temps que reconstitution de *néo-foko* ou de *fokonolona* autour de segments de parenté plus réduits et de responsables choisis pour une réussite économique, - qui au départ peut avoir, mais pas nécessairement, une base familiale - qui se transcrit rapidement au plan politique.

Le processus de segmentation du foko commence avec l'effondrement de l'état pré-colonial qui le garantissait en tant qu'unité politique sur la base d'un fonctionnement interne qu'il avait lui-même contribué à renforcer : endogamie et unité de possession de la terre, - qui, selon les cas, comprenait une ou plusieurs unités naturelles, au sens d'unités d'irrigation. Si un type de foko segmenté se maintient actuellement sur les mêmes bases, c'est parce qu'il lui a été possible de se replier sur une unité naturelle d'irrigation impliquant l'interdépendance de ses membres ; ce qui lui a permis d'accéder à une expression politique propre par l'intermédiaire de sa classe dominante. Cette dernière, n'étant pas absolument garantie par le pouvoir central, est toutefois susceptible de changer : le pouvoir interne étant moins fort, les entorses à l'endogamie peuvent être plus fréquentes.

Le *fokonolona* est l'association réalisée, au gré des fluctuations de l'histoire coloniale, de segments de foko divers. S'il dispose d'une unité d'irrigation, il est vraisemblable qu'il reconstruit l'endogamie à son niveau, et son fonctionnement ne diffèrera pas alors de celui du segment de foko. En fait, on peut voir des rizières non cultivées, ou cultivées précairement, faute d'une concertation préalable entre villages : les unités d'irrigation sont trop grandes pour les unités sociales actuelles.

Si nous prenons le *fokonolona* au niveau où on le rencontre le plus souvent, au niveau du hameau où 2 à 3 familles sont regroupées, il n'est plus qu'un relais du pouvoir administratif ; et c'est alors la famille (*fianakaviana*) qui assure la transmission des terres. C'est l'étage préalable à la propriété privée.

Ce qui donc permet le maintien des rapports sociaux de production anciens, c'est-à-dire le maintien du foko segmenté, est un système à trois éléments : unité d'irrigation, endogamie, représentation au niveau politique. On voit qu'une taille minima du groupe est un facteur essentiel, à la fois pour que le groupe soit représenté en tant que tel auprès de l'Etat, et pour que l'endogamie ne tourne pas à l'inceste. Cette taille est étroitement dépendante de la grandeur de l'unité d'irrigation qui, nous l'avons dit, oblige à l'interdépendance, mais qui ne peut, à elle seule, l'assurer.

Ce sont ces mêmes éléments qui maintiennent les anciens esclaves dans leur position de métayers. A l'heure actuelle, nous ne pouvons dire si les *mainity* sont toujours tributaires de leurs anciens maîtres, ou si tout en étant métayers, ils ont changé de maîtres ; mais cela importe peu car nous savons que, quels que soient leurs maîtres, leurs rapports avec eux sont fondamentalement les mêmes. Par contre, d'anciens esclaves se sont dégagés de leur condition de métayers et sont

TABLEAU I
Ménages enquêtés. Superficies précises.

N° d'exploitation	Rizières (2) Surfaces en ares			Rc. (3)	Déclaration d'achat du riz	Tf. (4)	Cm. (5)	Autres sources de revenus	Quantité journalière salariée donnée pour rizières.
	H	A	PM DM						
4	29		21	646		8		Commerce bœufs - Vaches laitières	57
16	23		57	915	75 kg x 2 mois	5	730	Fils planton	84
22	37	2,15	10	680	150 kg x 12 mois	6	500	Commerçant	39
23						12		Entrepreneur Taxi- brousse-Eleveur	
26				1245	Vendeur	2			
28	26,50			400	Dur. 4 mois	3		Chef de village	34
32	6	34	62 (°)	1230		(1) 24		2 fils aux chemins de Fer.	50
41	9,50	12,37	50,10	1030	suffisant	4	800	Vendeur cannes.	97
42			96	1440	Vendeur	3		Vendeur cannes. Tonety en métayage	133
43			53	1195	Presq. suff.	5	656	Guérisseur	83
44	14			210				Maçon	0
45			10	150	Très insuff.	4		2 fils salariés	23
51		37	47	990	110 kg x 5 mois	12	430	Chauffeur voiture	123
53					730 kg/an.	5	400	Fait 1500 frs/semal/ culture maraich.	
56		7,50	10,20	200	suffisant	7	235	Elevage moutons, porcs.	27
58	9		12,60	260		3		Tonety en métayage	8
65	141	93,12	428,90	315				Fils bureaucrate à Tananarive	48

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

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

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

(3) Riz net à la copommation sur la base d'un rendement fixe de 1500/kg de riz par hectare

(4) Taille de la famille sans compter les enfants de 3 ans et moins

(5) Consommation moyenne par individu et par jour. Individu à partir de 3 ans.

devenus propriétaires ; si ces cas sont rares, le simple fait qu'ils puissent exister démontre que le système du *foko* ancien n'est plus les unités sociales de base assurent la reproduction de la société dans son ensemble.

Cependant les éléments qui maintiennent pour l'instant les anciens esclaves dans une très grande difficulté d'accession à la propriété restent des éléments qui assurent le fonctionnement et la reproduction des *foko* précoloniaux, et qui maintenaient les esclaves dans leur situation. Il y a d'une part le contrôle hydraulique que les maîtres ont détenu de tout an et qui continue d'entretenir leur solidarité ; même si des *mainty* arrivent à acheter des terres ici ou là, elles restent prises sous ce contrôle. Il y a d'autre part le contrôle politique que les hommes libres continuent à détenir au niveau du village et de la commune. Si, par endroits, un village ou une petite vallée peuvent être contrôlés politiquement par les *mainty*, qui pour des raisons particulières ont pu obtenir préalablement le contrôle économique, nous ne connaissons encore pas de cas où ils contrôlent une vallée de moyenne importance, à plus forte raison une commune.

E — L'organisation du travail.

L'organisation du travail nous paraît être un élément déterminé par l'ensemble du mécanisme de reproduction : il ne fait que l'exprimer. C'est pour cela que nous en traitons en dernier lieu, comme une illustration de la validité du mécanisme. Mais aussi ce domaine permet d'observer les rapports immédiats entre les gens, et de décrire l'ambiance concrète d'un village ; par ce biais il nous semble refléter à l'heure actuelle une certaine influence de la ville, une certaine manière d'être que le mode de production capitaliste dominant a introduit à la campagne.

1) Culture du riz.

Les villageois cultivent un riz de première saison (*vary aloha*) récolté en février et un riz de deuxième saison (*vaky ambiaty*) récolté en avril-mai. Actuellement, tous les travaux, en particulier les plus gros, sont effectués non par les propriétaires ou leurs métayers, mais par des salariés extérieurs au village, recrutés par chaque ménage. Les labours des rizières commencent en septembre, et s'effectuent soit à la bêche soit à la charrue. On prépare en même temps les pépinières du riz de première saison qui sera repiqué en octobre et un peu plus tard, puis celles du riz de deuxième saison repiqué en novembre. Le riz sera sarclé une fois pendant le cycle de culture. C'est ensuite la moisson et le transport au village. Le riz est enfin pilé par les femmes pour chaque repas.

Repiquage, sarclage et transport sont l'œuvre des femmes ; labour et moisson l'œuvre des hommes. Pour le sarclage et le transport, ce sont parfois, rarement, des femmes du hameau qui se donnent réciproquement des salaires ou qui s'entraident. Quelques jeunes non mariés de hameaux voisins recherchent des salaires à l'occasion de la moisson, comme ceux du village qui vont travailler dans les hameaux voisins. Mais la quasi-totalité des salaires est versée à des gens venus de 60 km au Sud de la capitale, qui s'installent à l'époque des travaux sur une colline voisine, faisant un campement avec leurs charrettes. Ils desservent une région assez grande qui comprend une cinquantaine de hameaux. Celui qui a un travail à accomplir va les trouver à leur campement et convient d'un jour pour montrer la tâche et discuter le

prix. Les salariés viennent tous d'une même région mais une bonne partie d'entre eux se renouvelle chaque année. Ils travaillent par groupe de 2 (s'ils ont une charrue et des bœufs) ou de 4 (s'ils emploient la bêche). En ce cas, c'est le représentant des salariés qui discute avec l'exploitant du prix du travail, le plus souvent au forfait, parfois à la journée. De plus en plus, la charrue, plus rentable, est employée. Ceux qui ont des charrues dans le village ne travaillent pas pour les personnes du village, excepté pour leurs parents très proches. Il n'y a donc aucune relation nécessaire entre villageois suscitée par la division du travail ; le salariat est occasionnel et concerne principalement des jeunes.

L'emploi des salariés étrangers a été pratiqué pour les travaux du riz depuis les débuts de la colonisation. L'entraide traditionnelle qui eût été possible à grande échelle après l'abolition de l'esclavage, n'a été pratiquée que peu de temps dans la première période qui a suivi l'abolition. Ce n'est qu'actuellement qu'on remarque, parmi les journaliers travaillant ou ayant travaillé en ville, une tendance encore très timide à réduire le salariat et à faire le maximum de travail par eux-mêmes, en famille ou en coopération restreinte.

Le salariat se fonde sur une nécessité technique puisque les travaux doivent être faits à peu près à la même époque, mais la coopération entre villageois pourrait aussi bien satisfaire, au moins dans une certaine proportion, à cette nécessité ; signalons à ce propos que les dépenses de salaires représentent 30 à 40 % du revenu du métayer.

2) Cultures de colline.

Le travail est accompli individuellement ; on salarie les jeunes de hameaux voisins quand il s'agit de gros travaux tels que les labours. L'absence de rapports de salariat à l'intérieur du village est justifiée par le fait qu'il est difficile d'exiger d'une personne parente ou comme un rendement équivalent à celui d'un véritable salarié : personne au village ne tente de devenir un distributeur de salaires pour s'assurer une position dominante. Ou alors il faudrait s'engager dans des rapports qui englobent ceux du pur salariat, et qui peuvent être des rapports où l'échange entre les protagonistes paraît plus égal : ainsi apprendre à certains villageois un métier artisanal et leur demander en échange une aide pour la culture des terres. Mais encore l'argent n'entre pas en compte dans ces cas-là, qui, de plus, se présentent surtout à la périphérie de l'Imerina et peu dans la plaine de Tananarive. La relation de salariat, ici comme dans la production du riz, est totalement définie par l'échange force de travail-salaire. Le seul salariat régulier entre villageois est celui où un propriétaire important emploie un domestique permanent qui est l'homme à tout faire. Par ailleurs, on remarque l'existence « d'entrepreneurs de travaux » qui travaillent avec un certain « capital » : charrue, bœufs, et parfois un ouvrier (payé par eux-mêmes) pour les conduire. Pour les travaux ne nécessitant pas de salariés, l'unité mise en cause dans l'exploitation est le ménage ; le principal instrument de travail (la bêche) est approprié individuellement.

La production des collines est en grande partie vendue. Mis à part le manioc qui permet d'économiser sur le riz, toutes les autres cultures : arachides, cannes à sucre, légumes, fruits, fleurs, sont vendues sur le marché local ou à Tananarive. Trois ménages spécialisés dans le maraîchage, leur principale source de revenu, ont des contrats de vente avec un commerçant en gros qui passe au village chercher les produits. Les travaux sont accomplis indifféremment par l'homme ou la femme où les deux à la fois, selon les commodités particulières du ménage.

Même chose pour l'élevage (vaches, cochons, basse-cour, poissons) : activité individuelle de l'homme ou de la femme, réalisée dans le cadre du ménage, et sans salariat. Personne ne dispose de bœufs qui seraient utilisés au piétinage des rizières ; les vaches mêmes, à cause de leur nombre insuffisant et de l'absence d'entraide, ne sont pas utilisées.

Les activités artisanales (tressage de chapeaux, de nattes) sont féminines ; l'argent est utilisé par les femmes pour des dépenses de petite épicerie ou pour des hommes ; pour quelques travaux de menuiserie ou de crépissage, on fait appel à des salariés.

Que ce soit dans l'organisation du travail (activité individuelle de l'homme ou de la femme sans salariat ou avec un léger complément de salariat) ou dans l'unité de production mise en cause (le ménage), on ne remarque aucune différence entre les ménages qui pratiquent les cultures de colline ou l'élevage comme cultures complémentaires du riz, et ceux pour lesquels ces activités sont essentielles ou uniques. Dans les cas où l'intégration commerciale est la plus poussée (un producteur de lapins vend tous les 3 mois sa production à un commerçant qui lui fournit une partie de leur nourriture, l'autre partie venant des terrains du producteur ; un maraîcher vend régulièrement sa production au commerçant qui lui fournit les engrais), la terre reste la propriété personnelle du paysan.

On peut donc opposer deux formes d'organisation du travail : celle qui met en œuvre la culture du riz où domine le salariat et où les activités sont sexuellement différenciés ; celle pratiquée pour les autres cultures, l'élevage et l'artisanat où domine le travail individuel au sein du ménage. En règle générale, ces activités ne servent pas seulement à dégager un revenu monétaire d'appoint, mais aussi à acheter du riz et à payer le travail des salariés sur les rizières.

3) Travaux collectifs.

Le terme de *asam-pokonolona* désigne les séances de travail collectif (la corvée) où le village est convoquée par l'administration communale (maire) ou cantonale (chef de canton). Ces séances sont diverses et nombreuses : confection chaque année d'un barrage sur la rivière qui permet d'irriguer toute la plaine rizicole de cette petite région (exactement encore comme à l'époque d'Andrianampoinimerina), entretien des canaux principaux et secondaires, réfection annuelle de tous les chemins locaux, accueil des personnalités (arcs de triomphe, chemins décorés, tribune) lors de la foire annuelle, de la fête de l'Indépendance, des diverses inaugurations ou visites des autorités... Pour la seule construction du barrage, le village a été convoqué 4 fois en

l'espace d'un mois. On peut estimer que ces travaux-là prennent vingt à trente journées par an aux paysans.

Il y a en plus divers travaux accomplis pour la paroisse lors de la fête annuelle du saint patron, lors de la procession de la Fête-Dieu. Les plus vieux appellent encore ces travaux les « prestations » (en français). Il y a enfin les divers services que les autorités locales peuvent exiger : entretien de la mairie, des divers bâtiments publics. Bref toute une série de travaux qui apparaissent aux gens comme un impôt supplémentaire, d'autant moins facilement supporté qu'il est esquivé par les nombreux villageois travaillant, régulièrement ou occasionnellement, en ville.

Au début de l'Etat *merina*, le travail collectif a le caractère dominant de « grands travaux de l'Etat » réalisés par plusieurs *foko* réunis que le roi mettait en compétition avec un nombre équivalent de *foko* afin de pouvoir récompenser le groupe le plus efficace. Les travaux s'accomplissent donc sur la base de l'organisation traditionnelle, politique et familiale, les plus petits travaux concernant un seul *foko* étant également effectués sur cette même base. C'est ainsi que la royauté a pu faire aménager de grandes plaines, dont celle de Tananarive en particulier ; ainsi était-elle économiquement et politiquement nécessaire car ces travaux auraient été irréalisables si une autorité supérieure au *foko* ne les avait organisés. Le type d'organisation se perpétue plus ou moins bien lorsque l'Etat atteint son apogée, et bien que la corvée (*fanompona* : service) devienne de plus en plus utile à la cour et inutile au peuple.

C'est cette base d'organisation du travail que la colonisation va employer, en effectuant les réalisations qui lui sont directement nécessaires (chemin de fer, routes) et en fixant le nombre minimum de journées que chaque travailleur doit effectuer. De la même manière, en allant vers le bas de l'échelle, chaque responsable administratif organise les travaux au niveau qui le concerne, et toujours en détournant à son profit une part du travail. Ces responsables administratifs, qui étaient choisis pour leur influence au niveau de l'organisation familiale, sont donc à la fois intermédiaires et utilisateurs de l'appareil administratif que le reste des villageois ne fait que supporter.

C'est ainsi que s'explique la dégradation lente et sûre du type d'organisation en vigueur sous l'Etat *merina* ; ce n'est plus maintenant qu'une corvée individuelle que chacun cherche à éviter, sans qu'il n'engage nullement, par son absence ou par sa présence, ni ses parents, ni à plus forte raison son village. Au besoin, chacun entretient personnellement, hors du cadre du travail collectif, la portion de canal qui se trouve en face de rizière. C'est pour la même raison qu'en certains endroits, et pour les seuls travaux d'entretien de l'infrastructure hydraulique qui intéressent les paysans, une coopération s'organise, qui évince les responsables de leur place d'intermédiaire-parasite, et éventuellement, les met au travail comme tout le monde.

Au matin d'une journée de travail collectif, un crieur public passe dans le village à plusieurs reprises pour convoquer le « *fokonolona* » et lui indiquer le lieu du travail. Le chef de village a été averti quelques jours à l'avance et tout le village est déjà au courant. Vers 9 h, les premiers villageois s'ébranlent par groupe de 2 ou 3 bêches sur l'épaule ; les derniers partiront vers 11 h. En chemin, toujours les mêmes

discussion constatant le mauvais fonctionnement du travail collectif et en attribuant la responsabilité aux fonctionnaires locaux (1). Sur le terrain, longue période d'attente des retardataires. Puis le responsable de la journée, maire, chef de canton ou chef de quartier selon le cas, prend la décision de commencer. Le responsable divise le travail entre les villages présents sans tenir compte du nombre de leurs représentants. Pendant le travail, on n'aide pas les membres peu nombreux d'un village voisin qui ne peuvent terminer leur tâche ; si un village est absent dans sa totalité, sa tâche sera laissée en entier. Il n'y a pas de responsabilité collective au niveau de l'unité (quartier administratif, commune ou village) qui a été convoquée. Parfois, on assiste à de multiples divisions du travail qui finalement mettent en cause 2 ou 3 villageois. Ainsi le village qui a eu sa part délimitée, la divise en 2 secteurs le Nord et le Sud ; chaque secteur la divise à son tour par le nombre de quartier dont il est composé, 4 ou 5 ; et les membres du quartier ne terminent pas le travail si une famille n'a pas de représentant présent. Ce sont donc des individus mâles (les femmes, lorsqu'elles sont convoquées ne se présentent jamais à ces travaux) qui sont mis en cause dans ce travail, et non un collectif villageois.

Le travail commence, pendant que certains restent assis sur la digue à regarder les autres. Chaque individu qui ne travaille pas fait valoir un titre ayant un quelconque rapport avec les services qu'il a déjà rendus au gouvernement et qui justifie à ses yeux son oisiveté : ainsi les chefs de village, les *ray aman-dreny* (anciens, chargés en principe du relais entre chefs de village et villageois), les «partisans» (porteurs de courrier de l'Administration), les anciens combattants (dont certains choisissent justement ce moment pour raconter leurs exploits). Entre eux, ils plaisantent ; aucune autre conversation. Ils partiront quelques heures avant les autres.

Ceux qui travaillent murmurent contre les inactifs : il faut les apporter à l'hôpital, les jeter dans les canaux ; ils sont trop riches, trop haut placés... Toutes ces réflexions pourraient se résumer en une phrase : lorsqu'il est question d'irriguer les rizières, il n'y a pas de titre qui compte ; chacun, *ray aman-dreny* ou pas, chef de village ou pas, mange : il doit donc travailler. On a assisté en fait une semaine après la journée qui vient d'être décrite à une mise au travail de ces gens-là, sous la pression des jeunes. Même les conseillers municipaux et les chefs de quartier travaillaient ; la mise au travail s'arrête au niveau du maire, de son adjoint, du chef de canton et du contremaître d'agriculture. Ce phénomène paraît important car il indique que, au niveau des petits responsables locaux, et en particulier au niveau des conseillers (élus) des communes rurales, l'autorité n'est pas seulement due à la place occupée

(1) Le travail principal du chef de canton qui est nommé (à la différence du maire, élu) est de ramasser les impôts. A cela s'ajoutent quelques fonctions de police qui, dans la plaine de Tananarive, se bornent au renseignement. Le chef de quartier, théoriquement choisi par les villageois sur une liste agréée par l'administration, en fait nommé par cette dernière, est chargé de veiller à la transmission et l'exécution des consignes administratives au niveau d'un groupe de villages. Le Conseil Municipal, comme en France, est élu.

dans une hiérarchie administrative, mais nécessite également une communauté de travail partagée avec les villageois. D'autre part, ce phénomène n'est pas seulement le fait de quelques responsables locaux qui chercheraient à se faire aimer, il est dû à la pression de jeunes adultes, paysans résidant au village ou journaliers ; les travailleurs réguliers en ville, possédant des rizières au village et y résidant, sont également visés. Ces revendications s'effectuent malgré la passivité des *ray aman-dreny*.

Dans un village voisin, l'assemblée du village toujours à l'initiative des jeunes, a envoyé une lettre aux employeurs de chaque personne du village travaillant à la capitale, afin de libérer les ouvriers pour les journées de travaux collectifs. Le projet a été accepté par certains employeurs, refusé par d'autres ; en tous cas, la convention du village oblige chaque travailleur absent à payer la journée d'un salarié qui travaillera à sa place. Les ouvriers qui ont le choix entre leur travail en ville et la journée de travail collectif à la campagne optent toujours pour le travail en ville. Dans le village où se déroulait l'étude, le même type de revendication était en gestation.

Des réunions ont eu lieu sur ce problème qui faisaient nettement apparaître les catégories de «jeunes» et de «vieux». Elles se sont déroulées à peu près sur le même plan : longue réinvocation de la désunion entre jeunes et anciens ; recherche des fauteurs de désunion ; timides tentatives d'union entreprises par le chef de village, avortées que dites. Pourquoi ? Parce qu'elles étaient tentées en présence de personnages que l'on percevait comme étant des fonctionnaires et qu'il s'agissait donc de réactiver une union traditionnelle où les villageois seraient les dociles exécutions des ordres de l'administration transmis par les chefs de village, relayés par les *ray aman-dreny*, sans que soit résolue la question de l'inégalité des villageois devant l'Etat. C'est une nouvelle forme d'organisation que désirent les jeunes ; d'ailleurs on n'emploie pas le mot *firaisana* (union) qui signifie seulement pour eux les charges respectives et inégales que villageois et fonctionnaires doivent assumer simultanément pour la bonne marche de l'Etat ; il s'agit au contraire d'assurer l'égalité de chacun devant l'Etat, au besoin en établissant des rapports de commandement (*fikomandia*) dans le village.

La décadence du rôle de chef de village, qui était auparavant le porte-parole écouté et craint de l'administration coloniale, est particulièrement soulignée : un chef de village qui ne peut commander de simples *bourjanes* (paysans pauvres, manœuvres) n'a qu'une chose à faire : prendre la bêche, non seulement en travaillant comme tout le monde, mais en donnant l'exemple. Les *ray aman-dreny* sont un peu moins brutalement associés à cette critique, mais on constate leur perte d'autorité totale due selon les villageois au fait qu'ils ont utilisé pour eux-mêmes leur fonction d'intermédiaires de l'administration, en abusant de l'autorité de type familial qu'ils détenaient déjà. Encore maintenant, des paysans accomplissent la corvée sur les terres de ces intermédiaires. Ceux-ci répondent que le travail collectif n'est plus une affaire de *fokonolona* (au sens d'un village organisé et contrôlé par ses *ray aman-dreny*) comme il l'était avant, mais une affaire du peuple, de la masse (*raharahambahoaka*) conglomérat d'individus sans lien entre eux et directement soumis à l'autorité administrative. Ils déclinent toute responsabilité dans les rapports village-Etat.

Ainsi, à l'effondrement de la situation coloniale, correspond au niveau du village l'effondrement d'une gérontocratie se fondant sur des rapports familiaux. Au moins dans le domaine des rapports village-Etat, il y a un véritable bouleversement de l'organisation familiale. «Maintenant, nous n'allons plus dépendre de (reposer la tête sur) nos *ray aman-dreny*, mais nous allons dépendre de nous-mêmes nous les *bourjanes*». Ces paroles se traduisent par la mise au pas des «vieux» accomplissant le travail collectif en même temps que les «bourjanes», et par la récupération des travailleurs de la ville.

Signalons le glissement de terme de *zanaka* à *bourjane*. Le rapport parent-enfant (*ray aman-dreny - zanaka*) exprime en principe une unité qui ne peut être décomposée en deux, l'unité parent, l'unité enfant. Car cette unité définit des rôles complémentaires et indépendants qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, qui n'existent que dans leur rapport entre eux. Ce qui se passe actuellement, c'est la liquidation de ce rapport et l'apparition de deux unités autonomes et séparées (*ray aman-dreny* et *bourjanes*) qui rentrent en rapport entre elles mais qui n'existent pas seulement du fait de leur rapport. Le changement de terme (de *zanaka* à *bourjane*) indique que la relation familiale est détruite, verbalement au moins, et que les rapports politiques percent sous les rapports familiaux. Il n'est pas étonnant d'autre part que la revendication fondamentale de ceux qui se nomment *bourjanes* soit l'égalité. Parler d'égalité suppose l'existence de l'individu en tant que tel, séparé des autres et confronté aux autres. Cet acquis de base rend possible l'établissement de rapports contractuels de commandement (*fikomandia*) qui remplacent l'ancienne union hiérarchisée (*fi-raisana*).

Ces nouveaux rapports de coopération égalitaire montrant que le travail collectif (attribut de la catégorie des *zanaka* dans l'ancien système qui étaient seulement contrôlés et supervisés, mais aussi rendus efficaces par les *ray aman-dreny*) peut se dégager de son rôle d'illustration des rapports parent-enfant et de son caractère de subordination à l'administration, pour se transformer en travail utile aux membres de la collectivité définis comme cultivateurs de la terre (*bourjanes*) et consommateurs de riz ; ceci n'étant vrai que pour les travaux collectifs concernant l'entretien de l'infrastructure hydraulique, et non pour les autres travaux qui gardent le caractère de corvée.

D'autre part, ces nouveaux rapports ont lieu sur un terrain qui est propriété publique ; on peut donc proposer à l'absence de coopération en vigueur sur les terres de propriété individuelle (rizières ou collines) la coopération égalitaire sur la propriété publique ; au propriétaire isolé sur sa terre, les travailleurs en action sur une terre commune. Le fait d'autre part que cette nouvelle forme de travail est due à l'initiative des jeunes adultes méritera une explication plus approfondie. Cependant, cette entraide égalitaire n'est pas totalement ignorée sur les terres de propriété privée.

Lorsque l'on observe actuellement les rares phénomènes d'entraide, l'aspect technique apparaît dominant : arrivée à l'heure d'un groupe restreint, émulation au

travail, repas ordinaire. Auparavant au contraire un autre aspect dominait : on rappelle les larges rassemblements de paysans qui venaient travailler sur la rizière d'un grand, l'atmosphère de fête qui régnait tout au long du travail, le repas copieux qui le terminait.

Cette entraide était effectuée, ou était décidée, au niveau du *foko* dont tout individu était dépendant puisque, hors de ce cadre, il ne pouvait avoir accès à la terre ; elle entrait donc dans le cadre de rapports de dépendance politico-économique avec les grands du *foko*, qui rappelons-le, joignaient à une propriété foncière assez importante une ou plusieurs professions qui les mettaient en rapport avec l'extérieur ; commerçants, militaires, administrateurs. Le relatif isolement du *foko*, l'impossibilité d'acquérir des revenus autres que ceux de l'agriculture ou de l'artisanat rural, la position stratégique des grands, expliquent que ces derniers aient pu opérer le contrôle de l'organisation du travail, entre leurs dépendants, et pour eux-mêmes ; c'était la seule extorsion de travail qu'ils opéraient à l'intérieur du *foko*. Ces phénomènes allaient de pair avec la forte prégnance de l'idéologie selon laquelle le *foko* constituait une entité qu'on ne pouvait remettre en question ni par des mariages à l'extérieur ni par la dispersion des terres, idéologie incarnée par le personnage qui était à la tête du *foko*, de la même manière que l'idéologie unitaire de l'Etat s'incarnait dans le personnage du roi ; l'aspect de fête des travaux en commun en était une illustration, en même temps qu'un élément de redistribution.

Il est difficile de dater précisément le moment à partir duquel les villageois n'ont plus supporté que les grands détournent l'entraide à leur profit, certainement peu après la colonisation où l'Etat, s'étant effondré, n'a plus pu leur donner sa caution politique et idéologique, et où leurs sources de revenu externes ont disparu. Comme il y eu également un remplacement des «élites» traditionnelles par de nouveaux intermédiaires entre le village et l'Etat colonial, on peut supposer que l'autorité de ces derniers était moins assise et leur administration plus difficile à exercer ; pour s'assurer leur fidélité, l'Etat tolérait qu'ils utilisent la corvée, leur principal travail et leur principale responsabilité, à des fins personnelles. On signale d'autre part que l'une des formes, ou des étapes, de la dégradation de l'entraide se réalisait dans la compétition entre plusieurs grands pour avoir le plus grand nombre de travailleurs sur le champ. Ainsi l'entraide que les grands organisaient auparavant devient impossible, non seulement pour eux, mais également entre membres ordinaires du *foko*.

Actuellement, l'entraide n'est possible que dans le cadre étroit du ménage, où l'inégalité parent-enfant est acceptée, surtout tant que ces derniers ne sont pas mariés. L'entraide «égalitaire» est très rarement pratiquée : de nombreuses anecdotes circulent qui racontent les mille et une manières d'en faire le moins possible sur le champ du voisin ; elle est incompatible avec la volonté d'indépendance actuelle.

D'autre part, on ne peut penser que l'entraide traditionnelle était seulement déterminée par une nécessité technique : ce n'est pas l'introduction de la charrue qui a rendu possible la suppression de l'entraide ; en de nombreux points où la charrue n'est pas utilisée encore actuellement, l'entraide n'existe plus.

À l'époque de l'unité réelle du *foko*, l'entraide illustre un consensus idéologique et une autarcie : certes la terre était déjà une possession personnelle, mais il n'était possible d'y accéder que par l'intermédiaire du *foko*. A l'heure actuelle, si l'organisation du travail était déterminée au niveau de l'unité qui assure en grande partie le procès de reproduction, la *fianakaviana*, on trouverait donc une entraide au niveau de la *fianakaviana* qui est l'unité sociale par laquelle il faut passer pour accéder à la terre. En fait on ne la retrouve pas à ce niveau, car il est finalement possible, en travaillant dans le secteur non-agricole, de s'affranchir de la tutelle familiale, et ceux qui restent à la terre jouissent de l'indépendance qu'ils désirent. L'organisation du travail est donc en ce domaine un élément précurseur, un trait déterminé par l'existence et la proximité d'un système économique autre qu'agricole.

Par ailleurs, nous avons signalé que la proportion des surfaces rizicoles achetées dans la zone des vallées était loin d'être négligeable (22 %) ; c'est donc que la *fianakaviana* assure moins systématiquement qu'auparavant la répartition des terres. D'autre part, 63 % de ces achats s'effectuent entre chefs de ménage qui ne sont pas du même hameau ; il y a donc une nette dispersion des propriétés de la *fianakaviana*, puisqu'en règle générale, les terres d'une même *fianakaviana* ne dépassent pas le cadre du hameau.

On pourrait aussi se demander pourquoi les villageois ne pratiquent guère le salariat entre eux, et font appel à des salariés des régions voisines. Un « propriétaire » ne peut sans déchoir se transformer en salarié dans son propre village ; seul le jeune, ou celui qui a un statut équivalent (paysans sans terre) se salarie. Encore les métayers non seulement se donnent réciproquement des salaires, mais payent des salariés de l'extérieur. Il ne semble pas qu'il y ait des raisons nécessaires à cette quasi-absence de relations de salariat internes au village. La condition de salarié est bien sûr toujours entourée de l'auréole discréditante du travail pour le colonisateur, ce qui explique que l'on recherche des aménagements à cette condition : négociation du salaire, proposition de travailleurs avec un outil autre que la bêche (sarcluse, charrue) qui fait du donneur de travail moins un patron qu'un client au sens commercial du terme. En tous cas, les relations de salariat à l'intérieur d'un même village existent quand même, fût-ce à l'état embryonnaire, et la relation de travail est totalement définie par l'échange force de travail-salaire ; elle n'est en elle-même porteuse d'aucune autre relation. Pour l'instant la très forte majorité des salariés est constituée de paysans faiblement pourvus en terre qui viennent de régions voisines, où les travaux ont lieu plus tôt, pour avoir un supplément monétaire. Certains parmi eux, qui possèdent charrues et bœufs, peuvent être considérés comme de petits « entrepreneurs » saisonniers.

Ce sur quoi nous voudrions insister maintenant - pour terminer - a trait au domaine de la consommation. On a souvent dit que les cérémonies familiales (cérémonie de réenveloppement des morts en particulier) qui s'effectuent sur la base minima de la *fianakaviana* et souvent au-delà, étaient l'illustration d'une reproduction inébranlable des rapports familiaux. Le fait que des dépenses parfois importantes soient engagées de façon commune pour honorer les ancêtres (qui sont un exemple pour l'unité organique des vivants, leurs descendants), montrerait que les rapports d'alliance réciproque entre *fianakaviana* qui viseraient à assurer la reproduction de

chaque *foko* en tant qu'unité de parenté et qui en même temps éviteraient la dispersion des terres hors du territoire du *foko*, sont toujours vivaces et tenaces.

Nous pensons en fait qu'il n'en est rien - il suffit d'observer la décomposition des *foko* - et que même à un niveau symbolique (reconstitution provisoire d'une unité passée), l'affirmation de cette unité de *foko*, ou seulement d'ayant droit à une même parenté, reste précaire. Il suffit pour cela de décrire l'organisation concrète de quelques cérémonies que l'on a pu observer dans la plaine de Tananarive. Nous savons que le ménage est le cadre de la production immédiate. Il est aussi le cadre d'une consommation que l'on peut facilement observer : maisons, mobilier, parure des femmes, dépenses de scolarisation, achat de terres... Cette consommation est tout aussi importante aux yeux des gens que les dépenses à effectuer pour les cérémonies familiales. On veut satisfaire également à ces deux-exigences. Or on observe que le cadre de consommation qu'est le ménage tend aussi à s'imposer lors des cérémonies familiales : ménages qui ne peuvent se mettre d'accord pour faire une cérémonie à leurs ancêtres et qui font chacun la leur à des moments différents, descendants qui font ensemble la cérémonie, mais avec un budget et des repas séparés pour chaque ménage organisateur ; ostentation enfin de la part de certains ménages riches qui affirment par là spectaculairement la fausse continuité d'une tradition. Toutes ces données illustrent le fait de l'individualisation du culte rendu aux ancêtres ; individualisation en cours certes et non encore généralisée (certains cependant ont purement et simplement abandonné ces cérémonies) mais qui exprime l'indépendance et la volonté d'autonomie de chaque ménage au sein de la grande famille : l'union organique de la *fianakaviana* et du *foko* autour de ses chefs naturels, les anciens, n'est plus indispensable ; seule demeure la volonté de chaque individu d'honorer personnellement ses ancêtres.

Nous avons ici une deuxième illustration - après celle qui montrait que lorsque disparaissaient les rapports de métayage, l'idéologie familiale de l'entraide réciproque disparaissait avec eux - que le domaine des rapports familiaux et celui de l'idéologie familiale, est étroitement dépendant du domaine économique. Le ménage, sans remettre directement en question l'existence de la *fianakaviana*, acquiert en son intérieur beaucoup d'autonomie. A l'affaiblissement des rôles du *foko* et de la *fianakaviana* dans la répartition des individus et la transmission des terres correspond une organisation relâchée des cérémonies familiales.

*

*

*