

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

CENTRE DE TANANARIVE

**COMMUNAUTES VILLAGEOISES
DE LA COTE ORIENTALE
MALGACHE**

(BETSIMISARAKA)

I

par

G. ALTHABE

TANANARIVE

1966

COMMUNAUTES VILLAGEOISES
DE LA
COTE ORIENTALE MALGACHE
(Pays Betsimisaraka)

Gérard ALTHABE
(O.R.S.T.O.M.)

CHAPITRE I

COMMUNAUTES VILLAGEOISES ET EXTERIEUR

PRESENTATION DE LA REGION

DE

FETRAOMBY

PRESENTATION DE LA REGION

DE PETRAOMBY

Cette région est prise dans la double contrainte d'un climat et d'un paysage qui tendent non seulement à la couper de l'extérieur, mais encore **rendent** extrêmement difficile les relations intérieures. Il pleut en moyenne deux cent cinquante jours, d'une manière uniforme tout au long de la durée annuelle ; les variations de saisons sont peu marquées. A la pluie s'ajoute un paysage **tourmenté** de collines recouvertes des restes d'une végétation forestière mise à mal par des brûlis répétés. Des pistes étroites rejoignent les villages, et elles sont impraticables la moitié de l'année pour le moins. La route Anivorano (gare du chemin de fer) - Petraomby est carrossable un tiers de l'année, suivant les hasards des rémissions de la pluie. En dehors de cette voie, les transports se font à pied, ce qui rend particulièrement pénible l'évacuation de la production de café qui s'effectue à dos d'homme jusqu'à Fétroamby. L'ensemble de la région est constitué de communautés ayant de 100 à 250 habitants ; pas de hameaux, pas d'éparpillement en fermes isolées, mais concentration en des unités villageoises **reliées** entre elles par des sentiers bourbeux. En dehors de ces communautés villageoises, nous avons deux réalités différentes :

- des Centres ruraux.
- des Concessions.

Les Centres ruraux

Il s'agit de Petraomby, qui **est** le centre administratif et commercial : chef-lieu de canton, il possède aussi l'école (trois instituteurs), le Centre de paysannat (un contremaître d'agriculture et trois moniteurs) ; il est aussi le siège de la commune rurale. Centre commercial, avec quatre boutiques : deux appartenant à des commerçants chinois, deux autres à des commerçants merina. Petraomby,

qui compte trois cent dix habitants, est une réalité complètement distordue ; d'une part centre administratif et commercial, de l'autre communauté villageoise identique à tous les autres villages. En aucune façon avons-nous eu le processus classique de création des petits centres urbains secondaires dans lesquels les habitants sont des villageois ayant quitté leur communauté et formant, dans le centre, une réalité originale se créant dans le dépassement de la communauté villageoise (phénomène que l'on rencontre surtout en Imerina). Une question se pose donc : pourquoi un tel processus de création du centre urbain secondaire n'a-t-il pas eu lieu ?

Malgré son rôle de chef-lieu administratif, Petraomby n'est pas le seul centre rural ; nous en trouvons trois autres :

- Ambalatenina Nord
- Sahalampona
- Seranantsara

Il y a, dans chacun, un ou deux commerçants chinois, merina ou betsimisaraka, et autour d'eux se sont établis quelques foyers d'étrangers ou d'anciens combattants (Sahalampona), et cela en extériorité avec la communauté villageoise, qui est à côté et qui ne forme nullement, avec l'élément commercial et étranger, une réalité intégrée.

Les Concessions

En dehors de ces centres, les concessions sont extérieures aux communautés villageoises : toutes les terres de berge le long du Rianila et du Yampanga sont occupées par des concessions étrangères, européennes ou merina. La rive droite du Rianila appartient à une Compagnie sucrière et à deux colons d'origine réunionnaise. La rive gauche s'émiette en concessions appartenant à des réunionnais (5), des merina (10), et des betsimisaraka (8). La partie aval du Yampanga est partagée par un colon réunionnais et un colon chinois, les merina occupant la partie supérieure de la rivière. Les communautés villageoises ont été rejetées vers l'intérieur.

Cette région est organisée suivant le double réseau administratif et religieux.

Organisation administrative

Fetraomby, disions-nous, est le chef-lieu administratif, comportant un chef de canton chargé avant tout de la collecte des impôts, une équipe d'agents techniques des services d'agriculture et trois instituteurs. Face à ce groupe de fonctionnaires, la région est divisée en "trois quartiers", chacun ayant à sa tête un chef de quartier choisi par le chef de canton parmi les villageois. Son rôle est surtout centré sur la collecte des impôts. Enfin, chaque village a son chef de village, élu tous les deux ans par l'ensemble des habitants (trois candidatures sont obligatoires). Il s'agira pour nous de définir le contenu du rapport entre ces fonctionnaires et la population villageoise, et la nature véritable du rôle que jouent ces chefs de quartier et de village dans ce rapport.

Organisation religieuse

Trois confessions, d'inégale importance, se partagent la population : catholique, protestante et anglicane. Jusqu'en 1960, la quasi-totalité de la population était insérée dans une des trois églises. A cette date, les proportions peuvent être évaluées ainsi :

- Catholiques 60 %
- Protestants 25 %
- Anglicans 15 %

Ce ne sont que des estimations valables en 1960. Depuis, il y a eu, sous l'influence du mouvement de possession Tromba, une désertion importante des paroisses chrétiennes ; la signification de ce phénomène sera analysée. A Fétraomby, nous rencontrons un pasteur, un prêtre anglican et un ~~catéchiste~~ (la mission des prêtres catholiques est à Anivorano). De par leur petit nombre, les Anglicans de l'ensemble du canton forment une seule paroisse. Par contre, protestants et catholiques ont créé une paroisse par "quar-

tier", chacune d'entre elle ayant son lieu de culte. D'ailleurs, temples et églises (la plupart en matériau végétal) sont beaucoup plus nombreux que les paroisses. On compte environ pour la région, six temples et une dizaine de lieux de culte catholique. Chacune de ces paroisses est organisée d'une manière précise : face à l'agent religieux extérieur se place un conseil des Anciens de la paroisse élu par les fidèles ; il en gère le budget, décide les constructions, organise matériellement les cérémonies, etc...

La région de Petraomby et l'extérieur

Le canton de Petraomby est une des douze circonscriptions administratives formant la Sous-préfecture de Brickaville. C'est Anivorano cependant (600 habitants), qui se trouve à six heures de marche (dont deux rivières à traverser en bac), qui est le centre de liaison de la région avec l'extérieur. C'est là en effet que nous trouvons un hôpital et le premier médecin, et c'est là qu'aboutit le café produit, et que les commerçants chinois et merina s'approvisionnent en produits manufacturés, pour alimenter ce commerce de traite dans lequel la région est toujours insérée.

LA COMMUNAUTE VILLAGEOISE

Ce qui, dès l'abord, caractérise la communauté villageoise, c'est la dualité entre le village, construit le long de la voie de communication menant à Petraomby et au delà, et les collines, où est cultivé le riz de montagne, et sur lesquelles sont construites des maisons provisoires en matériau léger. Ces collines, se situant à l'arrière du village, sont appelées "tavy" ; ce mot désigne à la fois la zone et l'activité de production du riz. Le village, avec ses maisons permanentes rangées en file le long de la piste, est enserré par le terroir de plantations de caféiers : c'est durant les années 1938-40 que le pouvoir administratif colonial a ouvert ces pistes, contraint les villageois à reconstruire leur village tout autour et à créer ces plantations de caféiers. Les collines au contraire, sont parsemées de cases éparpillées, chacune correspondant à un foyer conjugal ; dans ces collines sont gardés les troupeaux de boeufs qui y séjournent en permanence, et ne viennent pratiquement jamais au village. La culture du riz est itinérante : chaque année, on change de place, on reconstruit la case dans la zone que l'on vient de défricher, on ne reviendra sur l'emplacement déjà cultivé qu'après une période variant de cinq à dix années, de manière à permettre à la terre de renouveler sa couche végétale.

Cette dualité entre le village et les cases temporaires des collines, entre la plantation de caféiers et le riz, est traduisible dans une organisation de la durée annuelle : le cycle de production du riz en forme l'ossature, les activités liées à la plantation de caféiers en dépendent entièrement. Début novembre sont effectuées les trois premières opérations de production du riz : défrichage, brûlis et semis ; entre chacune d'elle s'écoulent deux à trois semaines, et le semis se fait à la mi-décembre. L'entretien du champ ensemencé se poursuit épisodiquement jusqu'au mois de mars ; à partir de cette date, la montée des jeunes pousses exige une pré-

sence permanente (les membres du foyer conjugal, enfants compris, se relaient) pour chasser les oiseaux et, éventuellement, les sangliers qui peuvent détruire la récolte. En juin-juillet, encore trois opérations : la récolte, le transport au village et enfin le décorticage. Dans la seconde semaine de juillet, le cycle du riz est terminé, et les cases des collines sont abandonnées. De la mi-juillet à la fin octobre, les activités sont orientées autour du café (1) : on effectue la récolte et, en même temps, on nettoie les plantations que les herbes ont envahi. Dès novembre, le cycle du riz recommence, et la plantation de caféiers ne sera plus touchée jusqu'en juillet suivant : il y a une coupure absolue entre les activités de production de riz, et le café ; durant les neuf mois du cycle du tavy, on laisse la plantation de caféiers entièrement à l'abandon ; en aucune manière, elle n'est l'objet d'un entretien permanent (qui serait possible, vu le temps libre que laisse la culture du riz). En résumé, on peut diviser la durée annuelle en trois périodes :

- Mi-juillet - fin octobre : village et récolte de café.
- Novembre - fin mars : alternance des séjours au village et dans les collines.
- Avril - mi-juillet : tavy avec récolte du riz.

L'unité de base de l'organisation sociale de la communauté villageoise est le "Fehitra", c'est-à-dire le groupe étroit de descendants remontant généralement à la quatrième/cinquième génération ; nous l'appellerons indifféremment : lignage, groupe de descendants ou fehitra.

- le fehitra correspond à un quartier du village.
- le territoire de collines sur lequel s'effectue la culture itinérante du riz appartient collectivement au fehitra : au

(1) Pour l'ensemble de la région, nous avons :
- en moyenne 650 pieds de caféiers par foyer conjugal ;
- le revenu monétaire annuel du foyer ne dépasse que très rarement 15.000 Fmg, la majorité alternant autour de 5 à 8.000 Fmg.
(1 fmg = 2 centimes).

début du cycle de production chaque foyer conjugal qui en fait partie reçoit sa zone de défrichage.

- le troupeau de boeufs appartient au fehitra en tant que tel ; il ne s'agit nullement de l'addition d'une série de bêtes liées à des propriétaires différenciés.
- le territoire de colline contient le tombeau collectif du fehitra, qui est le point de focalisation de ce groupe.

Par contre, cette unité du fehitra éclate au niveau des plantations de caféiers, qui sont individualisées : les membres d'un même fehitra possèdent leurs plantations les unes à côté des autres, mais en aucune manière avons-nous constitution, comme pour le territoire des collines, d'une plantation collective lignagère.

Il n'est pas question pour nous, dans cette première prise de contact, d'analyser le contenu de cette unité lignagère : superficiellement, elle apparaît comme dirigée par le conseil des Anciens (les Ray amandrony : les pères et mères) ; tout homme de plus de 55 - 60 ans appartient généralement à ce conseil, mais la désignation de ses membres est plus complexe que le simple critère de l'âge ; ainsi, l'aîné d'une branche du lignage peut faire partie du conseil, même s'il n'a que 45 ans. Parmi ces Anciens, il en est un qui est spécialisé : le mpisikidy ; c'est le devin qui possède un mode d'interrogation de l'avenir dont nous ferons l'analyse ultérieurement.

Traduisons cette organisation dans le cas du village d'Andouba, sur lequel nous avons concentré notre attention. Il est composé de trois groupes de descendants, qui se répartissent de la manière suivante :

Noms du lignage	Nbre de foyers conjugaux	Nombre de Ray amandrony	Nbre de boeufs
LEVASATONO	12	3	71
ZAFINDRAKOBO	13 (+ 1 veuve)	4	35
ZAFINIAMBANA	19 (+ 2 veuves)	6	73

Les trois veuves sont des femmes âgées qui sont revenues dans leur village natal. Nous sommes, dans un cadre patrilinéaire et patrilocal : la femme habite le village de son mari, mais elle est enterrée dans le tombeau de sa propre famille.

- Hors des trois lignages, nous avons deux foyers étrangers :
- un petit commerçant originaire de la région, mais sans apparentement avec les gens de ce village.
 - un Betsileo, venu il y a une vingtaine d'années comme salarié administratif, et qui est resté ; il est frère de sang d'un Ancien du lignage Zafiniamba.

Andouba est donc une communauté villageoise hétérogène, puisque composée de trois lignages différents : pour situer ce cas singulier, signalons que sur seize villages dont nous avons fait l'inventaire, sept étaient composés d'un seul lignage, six de deux lignages et trois de trois lignages. Dans chacun de ces villages, il y a de un à six foyers d'origine ethnique étrangère.

Dans chaque communauté villageoise, nous avons un personnage central : le Tangalamena (Bâton rouge, de par le fait qu'il porte un bâton rouge comme signe de sa fonction) ; choisi par les Anciens du village, il dirige les cérémonies, préside aux réunions qui intéressent l'ensemble de la communauté, c'est-à-dire dans lesquelles sont impliqués les lignages différents et les étrangers.

Telles sont les grandes lignes de l'organisation que nous avons trouvée en 1963 ; c'est le point d'arrivée d'un processus de transformation qui a débuté autour de l'année 1950.

- on a assisté à l'élimination des ensembles familiaux dépassant le fehitra : ce repliement sur le groupe de descendants étroits organisé autour de son territoire de colline, son troupeau de boeufs et son tombeau, est un phénomène récent. Précédemment, ces fehitra étaient insérés dans des ensembles familiaux plus vastes qui les apparentaient les uns aux autres.

- ce processus s'est traduit au niveau du personnage du Tangalamena : auparavant, il se situait au niveau de l'ensemble familial englobant les fehitra : les cérémonies et réunions qu'il dirigeait, mettaient en présence des acteurs apparentés. Actuellement, c'est autour de la communauté villageoise que s'articule le personnage du Tangalamena : il préside des événements dont les acteurs appartiennent à des groupes familiaux différents, mais qui puisent leur unité dans leur insertion dans un même village.

Ces dernières années, on assiste à l'émergence de la communauté villageoise, et cela contre l'extension des liens de parenté au-delà du groupe étroit de descendants.

Signalons pour terminer deux formes de collectifs qui sont extérieurs à cette organisation lignagère, et qui ont apparu au moment de l'Indépendance, autour de l'année 1960.

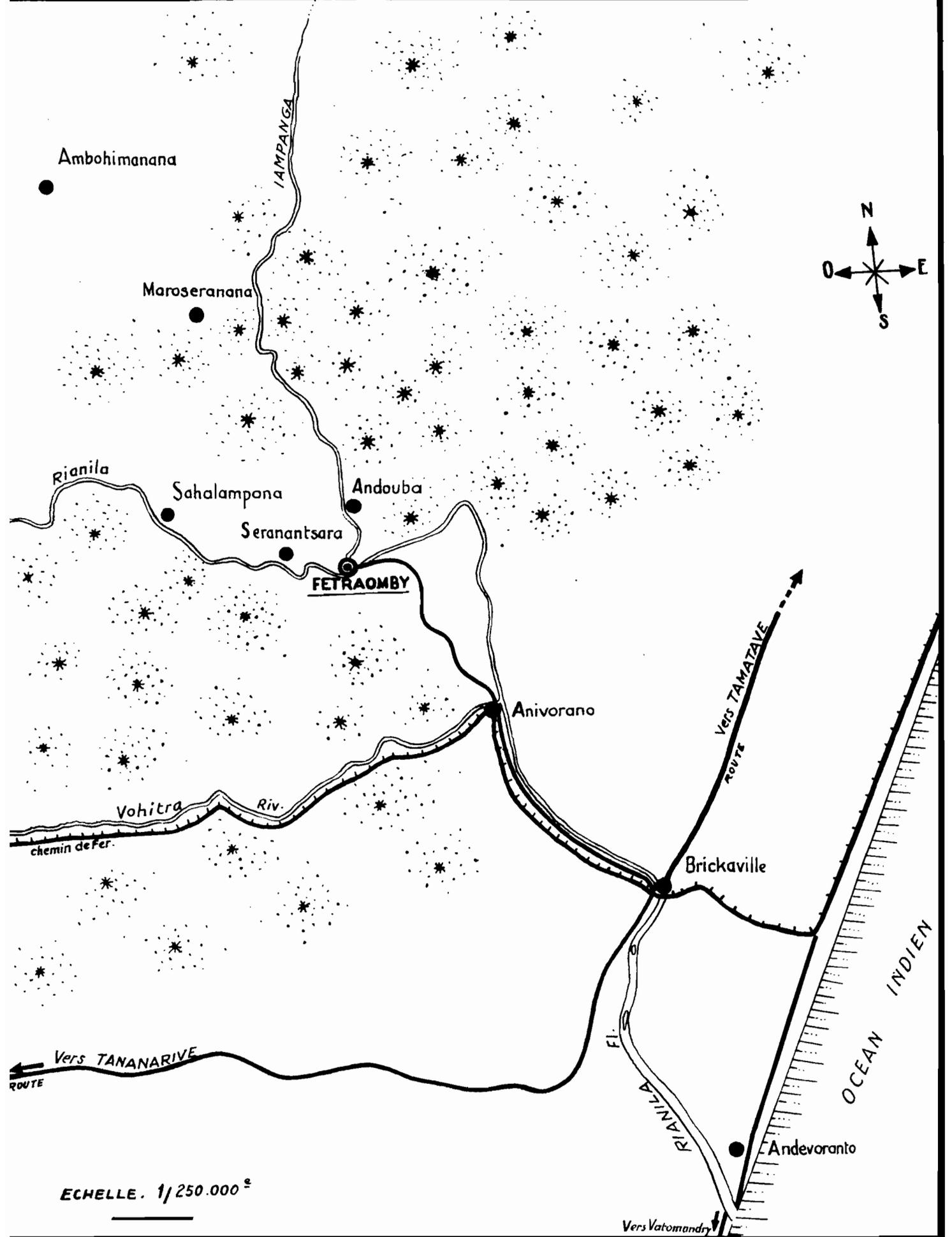
1) Des jeunes garçons, de 15 à 30 ans, se sont organisés en un groupe sportif que l'on peut enfermer dans deux caractéristiques :

- ce groupe dépasse la communauté villageoise, puisqu'il est composé de jeunes gens venant de six villages se situant autour de Fetraomby ;
- il est lié aux notables et fonctionnaires de Fetraomby, qui en sont les "Ray amandreny".

Ce groupe sportif sera intéressant à analyser en tant que cadre de communication se situant hors de la communauté villageoise.

2) Phénomène lié de même à l'Indépendance, et que nous analyserons longuement : un nombre important de femmes du village (13 pour Andouba) sont possédées par le tromba, des cérémonies tournant autour de la possession sont organisées, et, dans chaque lignage, nous avons un groupe féminin, singulièrement actif, de possédées.

Dans la suite de notre exposé, nous répondrons aux multiples questions que suscite ce simple inventaire : quelle corrélation peut-il y avoir entre l'Indépendance et l'apparition de ce groupe indépendant de jeunes ? Le phénomène du tromba, qui a pris une extension spectaculaire autour de l'année 1960, est-il, lui aussi, lié à l'Indépendance ? Quel est le contenu du rapport qui s'est créé entre ce groupe de jeunes, entre ces tromba féminins, et les lignages construits autour de l'autorité des plus âgés ?



Ambohimana

Maroseranana

Rianila

Sahalampona

Andouba

Seranantsara

FETRAOMBY

Anivorano

Vohitra Riv.

chemin de Fer.

Brickaville

Vers TANANARIVE

ROUTE

Vers TAMATAVE

ROUTE

FI.

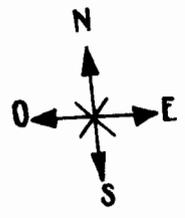
RIANILA

Andovoranto

OCEAN INDIEN

Vers Vatomaniry

ECHELLE. 1/250.000



HISTORIQUE

Nous allons présenter schématiquement les différentes périodes vécues par la région qui nous occupe.

- Nous ne remonterons pas jusqu'au XVIIIe siècle et aux aléas de la fédération betsimisaraka, ni à la conquête du pays par les merina au début du XIXe siècle. Signalons cependant que la création de Petraomby remonte à l'époque de l'implantation merina : c'était le lieu de résidence d'un chef local choisi par le gouverneur merina, et chargé de le représenter, surtout de ramasser déjà les impôts.
- Nous ne dirons rien non plus de la période coloniale, durant laquelle Petraomby a continué à être le siège du pouvoir extérieur, puisqu'il a été transformé en chef-lieu de canton. Néanmoins, les années 1935-40 sont essentielles : l'administration coloniale introduit dans la région le caféier (les plantations ont été faites sous la contrainte administrative) ; en même temps, des colons étrangers viennent s'y installer (européens, réunionnais et merina). La guerre a vu une accentuation de la contrainte : en sus du café, un quota d'or et de caoutchouc était exigé des villageois. La brutalité des agents européens responsables de la collecte d'or est entrée dans les légendes villageoises : ils en sont devenus les personnages terrifiants.
- En 1947, la région de Petraomby a été prise dans la révolte généralisée de la Côte orientale, et, évidemment dans la répression militaire et administrative qui a suivi son écrasement.
- Depuis 1950 enfin, la région, comme l'ensemble de l'Ile, a été englobée dans les aléas de la décolonisation, et cela dans la double perspective : politique et économique.

Nous n'avons nullement l'intention de faire une étude historique, cependant, pour la compréhension de l'univers villageois actuel, il est nécessaire d'analyser de plus près la dernière période, celle qui recouvre la révolte et sa répression, et la décolonisation.

La révolte de 1947 dans la région de Fetraomby

Les faits globaux sont connus : fin mars 1947, des villes et des camps militaires sont attaqués par des groupes armés de plusieurs centaines d'hommes ; les cadres du parti nationaliste, accusés d'être directement responsables de ces troubles, sont arrêtés ; la révolte s'étend dans une région comprenant l'ensemble de la Côte Est ; la plupart des unités rebelles s'écrasent, dans des assauts vains et meurtriers, contre des Centres Urbains secondaires. Vers la moitié de l'année 1948, la révolte est considérée comme terminée. Les véritables instigateurs de cet événement, le bilan exact des victimes, sont encore hypothétiques. Contentons-nous de décrire rapidement ce qui s'est passé à Fetraomby :

- Au début de mai 1947, des agitateurs venus du lac Alaotra, ont constitué, dans les zones proches de la forêt, des bandes qui sont descendues vers la plaine, vers les villes. Fetraomby, géographiquement, est en situation médiane. C'est un relais entre la forêt et Anivorano. Donc, un groupe de rebelles est entré dans la région le 8 mai et la quasi-totalité des jeunes gens des villages est venu grossir ses rangs. La bande comportant plus d'un millier de membres, était commandée par un Sihanaka donc un étranger, entouré d'un conseil de représentants, plus ou moins élus, des régions où le recrutement des hommes avait été effectué. La ligne de direction de la propagande : la lutte contre les étrangers et leurs agents malgaches.
- Les maisons des colons européens et créoles (que leurs propriétaires avaient abandonnées pour se réfugier à Anivorano) ont été pillées et brûlées.

- Les agents administratifs malgaches, les petits colons merina, ont été systématiquement tués.
- Les agents, d'origine locale, de l'administration (chefs de quartier, petits commerçants), ont vu leurs maisons brûlées, eux-mêmes ont été battus et humiliés de mille et une façons.
- Tous les lieux de culte ont été brûlés, et les agents religieux, qui n'étaient pas du côté des rebelles, tués.
- D'une manière générale, toutes les maisons ayant un toit de tôle, ou un étage, ont été brûlées. Ce matériau européen ou cette architecture étrangère étaient une matérialisation de cette subordination aux étrangers dont on cherchait à se libérer.
- Ces bandes étaient composées d'hommes généralement très jeunes et la révolte a été perçue comme une libération des jeunes de l'autorité des Anciens. C'est un des thèmes principaux qui revient lorsqu'on évoque ces événements. Les chefs locaux de la révolte semblent avoir systématiquement joué sur ce conflit de générations : par exemple, ils transformaient, pour les humilier, les membres des conseils d'Anciens, en serviteurs des troupes rebelles, leur faisant faire la cuisine, etc...

Continuons donc le récit des événements : le 14 mai 1947, on assiste à la concentration de trois bandes rebelles, composées de plusieurs milliers d'hommes, devant Anivorano, et l'assaut est donné. Le combat dure plusieurs heures ; les rebelles armés de lances et de quelques fusils à pierre, s'écrasent sous le feu des mitrailleuses. Il y a plusieurs centaines de morts qui jonchent les rues de la ville.

La bande, désorganisée, reflue vers sa zone de départ, poursuivie par des colonnes de militaires et de colons armés. Elle repasse par Petraomby et va se réfugier à Maroserana, à la lisière de la forêt. La colonne européenne entre à Petraomby le 20 mai,

trouve le village déserté par sa population, le détruit entièrement (comme d'ailleurs ont été détruits tous les villages le long de la route Anivorano-Petraomby). La colonne ne va pas plus loin, et se retire sur Anivorano.

Fin mai, la situation se présente ainsi : les rebelles sont installés à Maroserana et les troupes européennes à Anivorano. La région qui nous occupe est entre les deux. Alors a lieu un phénomène intéressant : la constitution d'un petit gouvernement local d'auto-défense, ayant son tribunal et son armée (qui tend à copier la hiérarchie de l'armée française). Les cadres de ce gouvernement local sont constitués essentiellement d'anciens combattants revenus dans leur région natale. Le but : se défendre, à la fois contre les européens et contre les rebelles, et cela, au nom de la communauté née de l'appartenance à une région unique. Ainsi une colonne d'insurgés, en août 1947, a commencé à descendre le Rianila et à piller et brûler les maisons des notables. Elle a rencontré la troupe du gouvernement de Petraomby à Seranantsara. Le combat a fait une trentaine de morts. Il eût été intéressant d'approfondir le mode d'organisation de ce gouvernement, en particulier le fonctionnement du tribunal, mais ses acteurs, qui ont passé plusieurs années en prison, sont particulièrement réservés, surtout à l'égard d'un interlocuteur européen. Ce gouvernement local fonctionnera de fin mai au début novembre 1947. Les troupes françaises occupent Petraomby le 10 novembre, et, à partir de cette base résorbent peu à peu les groupes rebelles acculés à la forêt. En mars 1948, le chef local de la révolte, errant dans les bois, sera pris et exécuté.

Il est inutile d'insister sur la répression, qui a pris les deux formes classiques : individuelle (recherche de ceux qui ont participé aux bandes, et multiplication des dénonciations qui suivent de telles recherches), collective (mise au travail obligatoire pour tous, sur les routes, les chantiers administratifs, voire dans les concessions de colons). A partir de 1951-52, cette

répression perd peu à peu de son extrême rigueur ; jusqu'en 1958, cependant, les relations entre la population et les agents administratifs se sont toujours placées dans le cadre de la domination coercitive ; jusqu'à cette date, des patrouilles de gendarmerie sillonnaient périodiquement la région.

La décolonisation

Depuis 1958, la région de Fetraomby est prise dans le mouvement global de décolonisation.

Avant cette date il est facile de comprendre que toutes les tentatives de susciter un dialogue entre la population et le pouvoir administratif n'avaient aucune signification dans le contexte répressif lié à la révolte. Nous ne dirons rien de l'élection des conseillers provinciaux et députés, de la constitution des conseils de notables, de l'élection de conseillers de canton. Il ne pouvait s'agir que de cérémonies tristes, dont les fonctionnaires étaient les organisateurs.

A partir de 1958, deux domaines d'action administrative apparaissent :

- 1) Le développement économique : la pédagogie technique pour améliorer l'activité productrice de café ; en 1959, est construit à Fetraomby "un Centre de Paysannat" où un ingénieur agricole européen dirigeait une équipe de moniteurs et contremaîtres malgaches.

A partir du Centre de Paysannat, on a essayé de dépasser la simple pédagogie, soit par des prêts monétaires, soit par la constitution de coopératives et organisations similaires.

- 2) L'intégration politique : si la participation de la population à la vie politique du pays par les élections à l'Assemblée nationale est toujours aussi peu significative, par contre, l'administration a transformé le canton en commune dirigée par un maire élu par un conseil municipal. C'est en 1961 que la commune de Fetraomby a été mise en place.

Dans la suite de notre exposé, nous essaierons de faire le bilan de ces actions de développement économique et de cette tentative, par la commune, de susciter, face au pouvoir administrative, un organisme représentatif de la population.

* *
 *
 *
 *

LA POPULATION VILLAGEOISE
ET
L'ADMINISTRATION

SCHEMA DE L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE

Préfet	:	Tamatave
"		
"		
"		
"		
"		
"		
Sous-Préfet	:	Brickaville
"		
"		
"		
"		
"		
"		
"		
Chef de canton et maire	:	Fetraomby
"		
"		
"		
"		
"		
"		
"		
Chef de quartier	:	villageois choisi par le chef de canton, recevant un pourcen- tage sur la rentrée fiscale.
"		
"		
"		
"		
"		
"		
Chef de village	:	élu par les villageois pour deux années (aucune rétribution).

LA PRESSION FISCALE

La perception de l'impôt est l'épine dorsale de l'action administrative : elle tient toute la région en haleine, d'un bout de l'année à l'autre. Le chef de canton reçoit du sous-préfet une tâche mensuelle ; il est noté sur sa réalisation, son avancement en dépend, une compétition entre les douze chefs de canton de la sous-préfecture est, en permanence, ouverte ; le sous-préfet sera lui-même noté et jugé administrativement, sur le critère suprême qu'est le recouvrement fiscal. Cette "tâche" mensuelle est étalée sur toute l'année, avec une hausse du volume des sommes fixées, au moment de la récolte du café (mi-juillet, août, septembre, mi-octobre). Cette somme est partagée entre les trois chefs de Quartier qui, eux-mêmes, la divisent entre les villages de leur circonscription, sous la responsabilité des chefs. Le 21 de chaque mois, sous la conduite de leurs responsables de Quartier, ils sont réunis au Bureau du canton, et là, ils rendent leur compte, et reçoivent encouragements et menaces. A la fin de chaque mois, le chef de canton porte la somme ainsi rassemblée à Brickaville. Le mois est entièrement organisé autour de ce recouvrement fiscal : le chef de canton (accompagné ou non du maire) fait des tournées dans les villages, de même, le chef de quartier parcourt sa circonscription ; enfin, à l'intérieur du village, le chef multiplie les réunions, les appels dans lesquels alternent menaces et supplications. Dans les vingt quatre journées dont nous avons enregistré le déroulement quotidien, nous pouvons recenser cinq réunions du chef de village ; tous les matins, le "crieur public" rappelle aux gens qui s'éveillent, qu'ils ne doivent pas oublier le "karatra" ; enfin, deux "visites" de supérieurs, destinées à contrôler et presser la rentrée fiscale : le chef de canton et deux conseillers ruraux envoyés par lui.

Dans sa "tournée", ce dernier est accompagné de deux policiers ruraux : sur la route, ils demandent le "Karatra", c'est-à-dire

la carte d'identité obligatoire, comprenant un volet mobile sur lequel est portée la situation fiscale de l'individu. Les retardataires, soit désignés par le chef de quartier, soit surpris lors d'un contrôle sur la route, sont encordés et ramenés à Petraomby où, en guise d'amendes, ils sont astreints à un nombre variable (3 à 10) de journées de travaux (chantiers de la commune, réparation des routes et ponts, transport d'eau ou jardinage pour les foyers de fonctionnaires, etc....) Signalons que ces journées de travail sont considérées comme des amendes punissant la négligence fiscale : relâché, le retardataire doit rassembler le plus rapidement possible son impôt, sinon, il refera un séjour de travail obligatoire. Ainsi avons-nous vu une forte tête se trouver "cassée" par deux mois pendant lesquels il passait huit jours à Petraomby en travail administratif, et huit jours dans son village "pour ramasser l'argent" qui l'aurait délivré ; et cela, jusqu'à ce que ses parents l'aient pris en pitié et aient payé son impôt.

Ces moyens de pression directs sont relativement moins efficaces que les moyens indirects qui, d'ailleurs, mettent en jeu d'autres fonctionnaires que le chef de canton, en particulier l'Agent d'agriculture et le Maire. Ils portent sur deux domaines :

- le riz de montagne
- les cérémonies.

1. Le riz de montagne : l'économie du village, avons-nous dit, est obligatoire : le long des routes et des rivières, nous trouvons le village-caféiers, avec son terroir de plantations ; et, dans l'arrière pays, fortement vallonné, nous constatons un éparpillement d'habitations, pour la culture du riz de montagne (le tavy). La durée annuelle est organisée autour de ces deux pôles ; le cycle du riz débute en novembre, pour se terminer à la mi-juillet, la récolte de café se concentre entre ces deux dates. Cependant, la dichotomie n'est pas affirmée avec netteté : il y

a un va-et-vient incessant entre le village caféier et la maison du tavy. Le riz de montagne est la base de la subsistance, et le café, l'unique source d'argent. Les agents administratifs jouent sur cette situation : partant de la constatation que la culture sur brûlis, telle qu'elle est pratiquée dans cette région, entraîne une stérilisation de la terre (la destruction de la forêt favorisant l'érosion), l'administration, depuis une vingtaine d'années, l'a réglementé. Dans ce cadre général, l'Agent d'agriculture de Fetraomby doit :

- a) en juillet : désigner, par village, la surface qui pourra être mise en culture ;
- b) en novembre : donner à chaque village le permis officiel de mise à feu.

Entre le chef de canton et le contremaître d'agriculture existe un accord : l'obtention de surfaces et la détermination de la date de mise à feu sont conditionnées par la situation fiscale des villageois. On peut jouer d'une part sur la qualité et la quantité du terrain octroyé, d'autre part sur la date. Quelques remarques sont à faire :

- l'extrême sensibilité de cet instrument de pression : suivant la nature du terrain, la récolte peut varier du simple au double ; un retard de huit jours pour la mise à feu la compromettre quasi entièrement.
- l'efficacité de ce moyen n'est pas à démontrer : il touche la base même de la subsistance, il met en question la survie ;
- il a un caractère collectif, qui ne peut qu'accroître son efficacité : les terrains de culture et la date de mise à feu sont donnés pour l'ensemble du village, d'où l'auto-police fiscale des villageois, qui contraignent les mauvaises volontés, ou sont obligés de payer pour ceux qui, vraiment, n'ont pas d'argent.

Le tavy intervient dans la pression fiscale d'une seconde manière : pour obliger les villageois à récolter leur café, la

date de retour définitif au village de la route (juillet), est fixée par l'administration, et les contrevenants risquent des peines sévères de travail obligatoire. Cette contrainte sur la date de retour du tavy a été officialisée par une ordonnance gouvernementale de 1960 : ce règlement était tombé en désuétude durant les années 1950, et s'est retrouvé exhumé, dans le cadre de la tentative actuelle de l'administration malgache de résorber les négligences fiscales qui étaient apparues vers 1958 (1).

2. Les cérémonies : le deuxième domaine où s'exerce la pression administrative est constitué par les cérémonies, fêtes de toutes sortes qui émaillent la quotidienneté villageoise : la cérémonie, en tant que manifestation publique, est taxé d'un droit de 1.000 fmg. Chaque boeuf qui y est sacrifié donne lieu à une taxe de 600 fmg. Ce n'est pas tout : pour chaque cérémonie, il faut obtenir un "permis officiel" signé du chef de canton ; il ne le donne qu'en tenant compte de la situation fiscale. Le permis ne sera obtenu que si tous les membres du village ont payé leur part d'impôt ; cette exigence entraîne des tensions considérables, car la majorité des cérémonies se fait dans le cadre de relations familiales qui ne correspondent pas à cette unité territoriale qu'est le village. Le moyen de chantage apparaît énorme, surtout pour les enterrements.

La pression administrative se manifeste d'une autre manière : les cérémonies exigent des dépenses qui sont jugé exagérées, et

...

(1) Dans une perspective plus vaste, il existe une stratégie qui est la politique constante de l'administration depuis une vingtaine d'années : faire peu à peu dépérir la culture du riz de montagne, de manière à ce que l'ensemble des activités villageoises se concentre sur la plantation de caféier ; le revenu monétaire caféier permettant l'achat du riz du lac Alaotra. L'échec a été patent ; il est né de la méconnaissance de ce qu'est le riz de montagne.

qui se trouvent détournées de l'impôt. Les fonctionnaires tentent de contrôler le déroulement lui-même de la cérémonie : la durée de l'enterrement est limitée à 24 heures, au lieu de quatre à huit jours ; jusqu'en 1961, le mois de novembre donnait lieu à des séries de fêtes mortuaires (les familles se réunissaient sur les tombeaux, et effectuaient des libations et des invocations) ; les différentes familles s'invitaient réciproquement, et l'ensemble du mois se trouvait ainsi entièrement occupé ; le chef de canton et le maire ont décidé que, désormais, ces cérémonies ne dureraient qu'une journée, et tout le monde les organiserait en même temps. L'objectif est toujours le même : comprimer les dépenses intérieures à l'univers villageois pour faciliter la rentrée fiscale.

Fonctionnaire et villageois

Il ne faut pas, semble-t-il, limiter l'action administrative à une simple contrainte pour récolter les impôts. Le chef de canton, l'agent d'agriculture, les instituteurs, veulent "gouverner", au sens plein du terme : gouverner, pour eux, c'est transformer les villageois à travers les critères de valeurs qui sont les leurs. Nous prendrons comme exemple la note du chef de canton réglementant les veillées funèbres. Il ne s'agit pas de comprimer les dépenses mais de transformer le contenu du rite : plus de danses lors de la veillée, plus de cortège avec le mort balancé d'un côté et de l'autre (principe de ce chahutement du cadavre : lui faire perdre sa route entre le village et le tombeau, afin qu'il ne puisse revenir hanter ses parents et sa maison) ; et cela, au nom de la "civilisation", du "christianisme", et de l'honneur betsimisaraka par rapport au jugement des morina.

Autre domaine : le chef de canton décide que toute femme doit posséder un certain nombre de marchandises d'importation : trois coussins, deux couvertures, quatre assiettes. Des contrôles sont effectués, et les maris de celles qui ne possèdent pas ces objets, condamnés à l'amende.

Troisième domaine où nous avons pu déceler cette volonté de "gouvernement", l'état civil. On contraint les parents à inscrire les enfants à la Commune, et tous les adultes doivent posséder une carte d'identité. Ce qui, dans le cadre de nos sociétés, apparaît comme banal, prend ici une grande signification : la carte d'identité, l'inscription à l'état civil, sont la marque de l'acceptation de l'autorité des fonctionnaires. Depuis une année, il semble que cela ne suffise plus, puisque dans le cadre de cette affirmation de la subordination à l'Autorité, on impose la carte du parti gouvernemental (P.S.D. : Parti Social Démocrate).

On ne peut comprendre la réalité du rapport fonctionnaire-population villageoise qu'en essayant de saisir le contenu vécu des contacts. Nous avons parlé des "tournées" périodiques du chef de canton, nous avons assisté à son passage à Andouba. La veille, une circulaire est arrivée, l'annonçant. Le chef de village a rassemblé tous les hommes, pour réunir le maximum d'argent. Le matin, tout le monde s'affaire pour nettoyer les maisons et le village. On s'habille à l'européenne et on attend ; Lahady (nom du chef de canton), un fusil sur l'épaule, apparaît ; il est accompagné de deux policiers et de deux porteurs. On crie à travers le village : "le vazaha" (1) est arrivé, le vazaha est arrivé". Le village se rassemble (une centaine de personnes) ; devant la foule, le groupe des Anciens (Ray amandreny), et encore plus avant le chef de quartier et le chef de village. La cérémonie de réception commence : on s'enquiert de la santé du fonctionnaire, on le remercie d'être venu, on salue à travers lui l'Administration (le fanjakana). Ce qui est curieux, c'est qu'on lui donne le titre de RAGOVA ("gouverneur" dans l'administration merina pré-coloniale). Le Tangalamena lui offre, sur une natte, un poulet et du riz. Lahady remercie et, s'adressant aux deux chefs administratifs, s'enquiert des impôts. Le chef de village lui affirme qu'Andouba a atteint 60 % du recouvrement. Le Ragova daigne s'estimer satisfait. Il dit : "Oui, je loue ces deux responsables ; le village d'Andouba sera donc le deuxième après Ambatoharana à recevoir la

...

(1) l'étranger.

permission de défrichement du tavy. On ne mérite pas le tavy quand l'impôt n'est pas versé. Vous, chef de quartier et chef de village, surveillez bien les gens, qu'ils n'aillent pas dans le tavy dès maintenant". Lahady fait ensuite un discours à la population (le Kabary officiel) : il la félicite de son effort fiscal, il la pousse à ne pas se relâcher et à continuer à travailler, il exalte l'obéissance envers le fanjakana et le Président de la République.

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

Nous avons affaire à un véritable cérémonial, et ces scènes se renouvellent, non seulement pour la "tourné" mensuelle du chef de canton, mais aussi pour n'importe quel fonctionnaire, qu'il s'agisse des agents d'agriculture, ou des missions administratives temporaires. On peut dire que c'est cinq ou six fois par mois que chaque village a l'honneur de "recevoir" ainsi un fonctionnaire.

Si les fonctionnaires vont ainsi dans l'univers villageois, et si leur contact avec lui donne lieu à de telles cérémonies de

réceptions, les villageois sont périodiquement rassemblés à Fetraomby. Dans l'année, il y a deux dates fixes : le 26 juin, proclamation de l'Indépendance, et le 14 octobre, proclamation de la République. De plus, de tels rassemblements ont lieu chaque fois que Fetraomby reçoit un fonctionnaire de haut rang : sous-préfet, préfet, ou chefs de service. On peut compter qu'il y a, en moyenne, un rassemblement par mois. Que se passe-t-il ? Nous avons assisté à la fête du 26 juin. Tout d'abord, la topographie est révélatrice : la population (en habits européens), les notables, les chefs administratifs, tous hiérarchiquement massés au pied de la maison du chef de canton ; celle-ci est quelque peu surélevée et a une véranda qui surplombe la foule ; c'est là que les fonctionnaires sont assis sur des chaises (les trois instituteurs, les trois agents d'agriculture, le maire, entourent le chef de canton). Le cérémonial est immuable : une harangue du chef de canton, qui semble particulièrement énervé ; il a attaché une corde à la poutre de la véranda, et dans son discours, il la désigne d'un air menaçant : c'est le sort qui attend tout réfractaire à l'impôt. Son discours n'est que menaces des foudres de l'autorité supérieure (gendarmes) si l'impôt ne rentre pas plus vite. Un représentant de la population lui répond : il le remercie, il remercie l'Administration qui, en tant que "père et mère", a raison de les bousculer ; il promet, au nom de tous, d'obéir désormais, de travailler pour payer l'impôt. Nous retrouverons cette fête du 26 juin ; il convient de signaler cependant que ce discours officiel a lieu vers 10 heures et qu'avant, les délégations des villages ont porté à chaque foyer de fonctionnaires le djaka (le don), composé de riz et de poulet ; et chacun de ces dons donne lieu à des discours où les villageois affirment leur obéissance, leur subordination à l'administration et à son représentant auquel, en signe d'allégeance et de respect, on présente ce don.

La visite d'un fonctionnaire de haut grade donne lieu à des cérémonies du même genre, avec présentation par le chef de canton, et le discours officiel dudit fonctionnaire, qui tourne toujours

autour des mêmes thèmes (impôt, travail), et a toujours la même forme (menace, admonestation paternelle, promesses, etc...).

Ces cérémonies officielles, qui tendent à se multiplier, ne font qu'exprimer, dans cet événement ritualisé, une situation permanente. Le contact entre n'importe quel fonctionnaire et les paysans n'est jamais indifférent : il est joué suivant les règles signifiant la domination de l'un et la subordination de l'autre. Sur le plan des formules de politesse, on emploie les termes par lesquels le fils s'adresse à son père. Dans la conversation, on agira de même : on ne parle pas avant lui ; quand on prend la parole, on s'excuse d'oser ainsi ouvrir la bouche devant un "Ray amandreny". Sur le chemin, on ne le dépassera pas ; si par hasard, il porte quelque bagage, on l'en déchargera. Tout contact avec le fonctionnaire est un événement significatif.

LES FONCTIONNAIRES

Il est banal de constater que les fonctionnaires tentent, dans leur mode de vie, de se séparer de la population rurale. Ceux de la région où nous sommes, ne font pas exception à la règle. Séparation à deux niveaux :

- le mode de vie personnel.
- les relations inter-personnelles.

1. Le mode de vie personnel : le niveau de revenu des petits fonctionnaires auxquels nous avons affaire, est de vingt à trente fois plus élevé que celui des paysans qui les entourent (salaires mensuels de 20.000 à 35.000 fmg). Ce revenu monétaire se traduit par une accumulation dans leur foyer d'objets d'importation : mobilier, literie, vêtements, etc.... ; d'une manière générale, ces marchandises sont étalées et visibles à tous. Elles moulent leur vie quotidienne qui tend à s'organiser à l'européenne : double repas pris sur des tables, etc... Parfois, le fonctionnaire aura une voiture. Ce mode de vie le coupe entièrement de la population rurale. Cette rupture est marquée aussi dans la topographie de Petraomby : la maison du fonctionnaire est entourée d'une clôture de deux mètres, défendue par des pieux en bambou effilé. Elle souligne la volonté absolue de séparation qui imprègne la quotidienneté du fonctionnaire.

2. Relations entre fonctionnaires : les agents locaux ont tendance, à leurs moments libres, à partir hors de leur circonscription, et à se réunir entre eux à l'occasion des fêtes, mariages en particulier, soit à Anivorano, soit à Brickaville. Accompagnant les fonctionnaires de Petraomby, nous avons assisté, à Brickaville, à un mariage de ce genre : il s'agissait d'un secrétaire administratif dont le père était fonctionnaire en retraite. Ce fut une véritable manifestation collective des fonctionnaires, avec

volonté absolue de s'inscrire dans les rites européens : un déluge de vêtements, une procession à travers la ville, et un repas dont le fond était le riz et le poulet, mais dans lequel le pain, coupé en petites rondelles, servait de dessert.

En dehors de ces grandes réunions au niveau local, les fonctionnaires se reçoivent entre eux (fêtes, anniversaires, arrivée d'un nouveau, départ, etc....) : la réception est entièrement européanisée : petits gâteaux et boissons d'importation, avec un processus quasi immuable : à mesure que l'alcool fait son effet, on parle français, chacun affirme sa dignité, proclame ses galons, on se donne les titres administratifs ("Monsieur le Secrétaire administratif de deuxième classe", par exemple).

On peut enfermer le mode de vie des fonctionnaires dans un système où ils cherchent à affirmer, à travers leurs paroles, leurs gestes, leurs habits, leurs maisons, un personnage européanisé.

LE VILLAGE PRIS DANS LA DOMINATION ADMINISTRATIVE

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est le village, en tant que collectivité qui est l'objet de la domination administrative. La pression fiscale est collective (cérémonies et tavy). Cette collectivité est désignée par un terme spécial : "le fokon'olona" elle possède une organisation interne stricte ; le village est divisé en deux moitiés (le Nord et le Sud), et ce, tant au niveau des hommes que des femmes. Chacune des deux moitiés féminines, à sa tête, un "chef de femmes" (élue). Cette dualité intervient lors du recouvrement des impôts et des travaux administratifs communs (par exemple, les douze journées obligatoires de réparation des routes). Le partage de la population féminine entre surtout en jeu lors de la réception des fonctionnaires : les deux moitiés se relaient pour l'organiser et en supporter les charges, le chef de la moitié chargée de la réception servant le fonctionnaire lors du repas précédemment décrit.

Le chef de village est élu par la population ; son mandat dure deux années ; il reste **inséré** à la collectivité ; ce n'est qu'un simple intermédiaire, choisi pour les qualités qu'il peut montrer dans les contacts du village avec l'administration. Il n'a, en aucune façon, un statut d'autorité. Ces dernières années, on a tendance à choisir des chefs jeunes, ayant été scolarisés, et de ce fait, ayant quelques connaissances de français (à peu près 50 % des chefs de villages actuels).

Qu'est donc véritablement cette collectivité villageoise qui se crée dans le cadre de la domination administrative ? On ne pourra en définir la nature qu'en revenant à la quotidienneté d'Andouba telle que nous l'avons enregistrée. Première constatation : les villageois font une distinction absolue entre les événements où ils se situent dans leurs rapports avec l'Administration, et les autres événements. Ainsi avons-nous pu assister à cinq réu-

nions organisées par le chef de village, pour traiter des questions de relations avec l'Administration. Les hommes adultes (ceux qui paient l'impôt) se présentent en vêtements européens. La réunion a lieu devant la maison du chef de village. Les gens du Nord s'assoient au Nord, et ceux du Sud au Sud ; entre les deux groupes, le chef de village. Dans les groupes, tout le monde est mélangé, alors que dans un rassemblement non administratif, les unités sont construites sur les lignages, avec les Anciens en avant. Le chef de village prend la parole : il n'emploie pas les formules normales d'excuses (qui devraient s'accumuler de la part d'un homme parlant devant des gens plus âgés que lui). Il répète d'une voix monocorde les ordres qu'on lui a donnés au bureau administratif. Souvent, on ne lui répond même pas, on se disperse. Si l'ordre exige une réalisation (réception d'un fonctionnaire, travail collectif, etc....), la discussion s'effectue hors de tous les cadres précis qui, normalement, devraient l'organiser. Par exemple :

- celui qui répond à un autre ne répète pas ou ne résume pas ce qu'a dit son interlocuteur.
- les jeunes, les vieux, n'importe qui peut parler, et cela sans qu'il y ait emploi des formules nécessaires.

A travers les événements que créent les rapports avec l'administration, nous pouvons dégager un principe d'organisation : l'égalisation affirmée ; cette égalisation puise son principe dans cette domination extérieure supportée en commun, et qui est concrétisée dans le fait que tout individu est assujéti à l'impôt. Cette égalisation dans la subordination à l'Administration est ressentie par les villageois eux-mêmes : évocant les antagonismes entre les trois lignages d'Andouba, un de nos interlocuteurs ajoutait : "Quand il s'agit du "travail administratif", nous redevenons tous unis, il n'y a plus de lignage, il n'y a plus de dispute, il n'y a plus rien". Il faut préciser les limites, et de cette égalisation, et de cette collectivité villa-

geoisie dont elle est la base. Comme nous le disions, c'est une égalisation (et une collectivité) qui puise sa réalité dans la subordination commune ; les événements dans lesquels elle se crée sont marqués par ce principe de subordination. On reçoit l'ordre venu de l'autorité ; on ne discute que pour définir une réponse éventuelle ou organiser l'obéissance. Dans ces réunions, dans ces événements que sont la réception d'un fonctionnaire ou le travail administratif, on s'habille obligatoirement à l'euro-péenne et on emploie un langage émaillé, au maximum, de mots français.

Le contenu de cette circonscription administrative qu'est le canton de Petraomby peut se résumer en trois propositions :

1. L'objet essentiel des rapports entre la population et les fonctionnaires reste la collecte des impôts ; ces rapports s'enforment dans des événements significatifs, expriment et affirment la domination des uns et la subordination des autres.
2. Les fonctionnaires sont intégrés dans un mode de vie quotidien qui les coupe de la population, qui en fait des étrangers.
3. L'action administrative fait du village une collectivité servile ; elle se manifeste dans des événements où les gens se perçoivent comme fondamentalement égaux et agissent en conséquence ; cette égalité tire son principe de la subordination supportée en commun

* * *

*

Nous allons poursuivre notre essai d'explication de cette réalité administrative en analysant la crise actuelle dans laquelle elle est plongée ; ensuite, nous suivrons les vains efforts des fonctionnaires pour la surmonter.

...

LE 26 JUIN ET LE 14 JUILLET

Le remplacement du 14 juillet par le 26 juin (Anniversaire de la proclamation de l'Indépendance), a donné lieu à une série d'incidents que nous allons décrire et interpréter.

1. 26 juin 1962

Nous avons déjà fait allusion à cette fête, durant laquelle la population, par les djaka (dons), affirme sa subordination au groupe des fonctionnaires. En 1962, la population a très nettement boudé la fête (trois cents personnes sur les deux mille attendues). Et le discours du chef de canton a retenti d'imprécations contre les absents : "Il y a des gens qui ne veulent pas considérer le 26 juin comme notre fête nationale ; le 14 juillet, c'est la fête française, ce n'est pas notre fête ; le 14 juillet ne sera pas une fête ; j'ai reçu une circulaire du sous-préfet, on sera obligé de revenir aux méthodes anciennes, c'est-à-dire forcer les gens, vous punir de prison pour vous obliger à venir célébrer notre fête nationale, la fête de notre Indépendance". Puis, dans le même cadre, il a parlé des impôts : "Nous sommes indépendants, donc nous sommes une nation, et toutes les nations du monde paient l'impôt. L'impôt, c'est l'essentiel du Fanjakana. Il faut payer, que vous le vouliez ou non ; il faut payer, n'attendez pas que je vous fasse amener par les gendarmes de Brickaville, par les policiers de Tananarive ; je connais les moyens que je vais employer pour vous faire payer ; je ne vous les dits pas, vous les connaîtrez si vous m'obliger à frapper dur.....".

2. 14 juillet

Que se passait-il jusqu'au 14 juillet de l'année précédente ? Le matin, tout le monde se rendait à Petraomby ; on présentait le "djaka" à chaque fonctionnaire et on assistait à la cérémonie

au pied de la maison du chef de canton. L'après-midi, il y avait toute une série d'échanges de dons, désignés d'ailleurs par le même nom que ceux du matin (djaka).

En 1962, il est annoncé dans tous les villages que le 14 juillet ne doit plus donner lieu à festivité ; l'annonce se fait sur le thème : "Nous avons notre Indépendance, donc le 14 juillet, qui est la fête des européens, est supprimé ; les fêtes de notre nation sont le 26 juin et le 14 Octobre".

La population du village se sent brimée, les gens se promènent, désœuvrés, parmi les cases, toute la matinée ; on cherche à expliquer une telle décision ; on apprend, de plus, qu'énervé par cette atmosphère, le chef de canton a tiré un coup de fusil au-dessus de la tête d'un homme plus ou moins ivre. L'après-midi, les anciens des trois lignages se rassemblent devant la porte du "Tangalamena". Ils lui présentent le djaka (riz et poulet) comme ils le faisaient tous les 14 juillet. Après les avoir remerciés, le prêtre refuse l'offrande : "Non, il ne faut pas attirer des histoires sur Andouba ; cette offrande a été supprimée par le nouveau fanjakana". Cependant, chaque groupe familial organise clandestinement une cérémonie qui se passe à l'intérieur de la maison : par cotisation, on achète du betsabetsa (vin de canne à sucre) ; le père attire la bénédiction de Dieu (Zanahary) sur les participants, on lui présente sa part ; ensuite, chacun boit le betsabetsa mis dans un seul récipient ; le père de famille chez lequel notre collaborateur avait été invité, devait terminer cette cérémonie familiale par ces mots : "Le fanjakana nous a interdit de fêter le 14 juillet ; nous avons quand même organisé cette "fête familiale" pour remplacer le djaka habituel. Je vous demande de garder le silence sur cette fête, ne faites pas de bruit ; le betsabetsa est épuisé ; allons dormir en silence, que chacun rentre dans son foyer ; et toi, Zanahary, conserve-nous en vie jusqu'au 14 juillet prochain".

Nous avons organisés des réunions sur ces incidents ; notre collaborateur reprenait les arguments administratifs qui apparaissaient évidents : "Le 14 juillet est reporté au 26 juin, nous sommes indépendants, donc nous avons notre propre fête et non plus celle des européens". Aucune discussion n'était possible. Les réponses étaient invariables : "le 26 juin, c'est la fête des fonctionnaires ; elle ne nous regarde pas, à nous les villageois". "Notre fête à nous, la fête de nos ancêtres, c'est le 14 juillet". Quand nous cherchions à raisonner sur les thèmes de l'indépendance créatrice de la nation malgache, la réponse est toujours la même : "L'Indépendance, c'est l'Indépendance des fonctionnaires, pas la nôtre" (1).

Les incidents que nous avons pu observer à Petraomby ont été généralisés ; c'est l'ensemble des villageois de la région qui a réagi d'une manière identique à l'annonce de la suppression du 14 juillet.

Dans cet incident, nous pouvons dégager deux directions d'analyse :

- le refus d'accepter l'affirmation de l'autorité des fonctionnaires est lié à l'Indépendance (dont le 26 juin est le symbole), et plus précisément, à une interprétation particulière de l'Indépendance, "qui est l'affaire des fonctionnaires".
- la liaison qui s'établit entre la cérémonie où s'affirme la subordination à l'autorité supérieure, et la réactivation, pourrait-on dire, de certains rapports internes à l'univers villageois. Nous chercherons à démontrer cette liaison.

...

(1) cette réponse, nous l'avons entendu répétée maintes et maintes fois, dans l'ensemble de Madagascar ; et, en termes identiques, au Nord Congo, lors d'une étude effectuée en 1961.

L'explication de la première constatation est relativement simple : les fonctionnaires n'étaient honorés et ne recevaient le djaka qu'en tant qu'agents de l'autorité étrangère ; à travers eux, c'était à cette autorité étrangère que l'on affirmait sa subordination lors du 14 juillet. Le fonctionnaire n'est que l'agent des européens, c'est de sa propre subordination à l'européen qu'il tire son pouvoir, le contenu de sa réalité. Cette perception du fonctionnaire malgache ressort d'une manière claire d'une légende que nous pouvons interpréter comme la réaction imaginative des villageois à la domination administrative : "le mpaka-fo (l'arracheur de cœur)", les européens sont organisés en secte et ont besoin, pour des cérémonies qui leur sont propres, et dans lesquelles, d'ailleurs, ils puisent leur pouvoir, de manger des cœurs de jeunes enfants malgaches ; ces victimes rituelles sont enlevées par les fonctionnaires malgaches (jamais par les européens eux-mêmes) qui les apportent à leurs maîtres étrangers. Nous avons pu constater que l'Indépendance n'a nullement entraîné la résorption de cette légende, tout au contraire. Dans cette construction imaginaire, le fonctionnaire se définit uniquement comme serviteur des européens. Le 26 juin, qui est la fête de l'Indépendance, les discours réétés expliquant la rupture avec les **européens entraînent** une crise : le pouvoir des fonctionnaires n'a plus cette légitimation qu'ils tiraient de l'asservissement à des étrangers.

Cette crise ne serait pas grave si elle ne touchait que les relations directes villageois-fonctionnaires ; elle met en question les principes sur lesquels sont établis certains rapports internes à l'univers villageois, et c'est dans la corrélation entre la réaffirmation explicite de la subordination au pouvoir extérieur (le matin du 14 juillet), et la réaffirmation de certains rapports internes (l'après-midi du 14 juillet), que nous pourrions mesurer l'ampleur de la crise née de l'Indépendance. Nous nous trouvons obligés de décrire d'une manière schématique l'organisation interne de l'univers villageois.

L'univers villageois est constitué d'un **noyau** familial, le lignage, dans lequel les individus se définissent et définissent leurs rapports par des relations de filiation (suivant la ligne paternelle) ; à l'intérieur du noyau familial, nous avons des rapports nécessaires qui puisent leur principe dans le fait qu'on a une série d'ancêtres communs. Nous démonterons ultérieurement le mécanisme de ce noyau familial composé de gens intégrés dans une même généalogie. Hors de ce noyau lignager, c'est le monde des étrangers ; c'est-à-dire, dans le cas précis qui nous occupe, de ceux qui n'ont pas de filiation commune, de ceux qui sont pris dans une généalogie autre, les non-parents enfin. Cependant, on établit des relations avec ces étrangers, la plus importante étant évidemment le mariage (par définition, on ne peut se marier à l'intérieur du groupe de descendants d'un même ancêtre). La seconde série est constituée par les "fatidra" (fraternité de sang), qui unissent les villageois à des gens d'ethnie non-betsimisaraka (merina, antandroy). Le problème que posent ces relations entre étrangers est le suivant : il faut dépasser la sphère où les gens se définissent par leur filiation ; dépasser et non détruire évidemment ; et se situer à un niveau où on a quelques chose de commun avec ces étrangers. Cette conservation du caractère étranger, et cependant cet établissement de relation, se fait actuellement dans la communauté qui se crée dans la subordination à un pouvoir européen. On en prend conscience quand on fait l'analyse comparative des cérémonies où se créent ces rapports, et des cérémonies qui se situent à l'intérieur du cadre lignager. Dans les premières, on revêt systématiquement des habits européens, on consomme du vin, du rhum ; dans les secondes, on s'habille en rabana (1), on consomme les boissons ancestrales (badakra (2) et betsabetsa). Cependant, leur nature ressort par-

...

(1) rabana : tissu local fait de fibres végétales.

(2) badakra : alcool de canne.

ticulièrement de deux faits :

- le rôle essentiel qu'y joue l'argent.
- le fait que l'on place l'union sous le signe de Zanahary (dieu).

Comme nous le verrons, la cérémonie du mariage est le jeu du dépassement de la distance entre étrangers ; ce dépassement se fait par la dot, uniquement en numéraire, et par l'invocation à Zanahary, qui s'effectue sur une pièce de monnaie ou des billets de banque.

Dans le fatidra, les Ancêtres n'interviennent en aucune manière. Le serment se fait face à Zanahary et sur un bol d'eau contenant une pièce de monnaie.

Retournons à Andouba le 14 juillet. Les cérémonies familiales, cette communion de laquelle les liens sortirent renforcés, intéressent les deux catégories de relations que nous avons signalées précédemment. Les participants à la cérémonie à laquelle notre collaborateur a assisté sont :

- le mari, la femme, leurs enfants mariés avec les conjoints.
- le frère de sang du mari avec sa famille.

La crise née de l'Indépendance met en cause ces liens internes : on a dépassé l'opposition entre étrangers appartenant à des ensembles familiaux différents par la communauté née d'une subordination à des étrangers vainqueurs, et les cérémonies de création de ces liens sont la manifestation de ce dépassement (cf. le rôle essentiel qu'y joue l'argent, matérialisation de l'étranger, plus exactement signe de la subordination à l'étranger par l'impôt). Ce sont ces rapports qui sont mis en question, lorsque l'on affirme que l'étranger a cessé sa domination (l'Indépendance).

Le 14 juillet s'inscrit dans une durée cyclique annuelle, où la relation de dépendance à l'égard de l'étranger et les rapports internes qui lui sont liés sont réactivés par des cérémonies

significatives, où se jouent et la subordination, et l'unité des liens. Aussi peut-on comprendre les deux éléments de la crise née de la décolonisation :

- les fonctionnaires veulent perpétuer la situation précédente à leur profit : les étrangers dominateurs partis, il s'agit pour eux de récupérer entièrement leur pouvoir, et cela dans les mêmes formes.
- pour les villageois, le pouvoir des fonctionnaires n'est légitime que dans la mesure où ils sont agents des étrangers. L'opposition à un dépassement (prise de conscience de l'Indépendance et de la Nation) de cette perspective est accentuée dans la mesure où la subordination à ce pouvoir européen est le principe d'organisation des relations matrimoniales et des fraternités de sang.

L'incompréhension entre les deux parties est totale.

LE COMPORTEMENT DES FONCTIONNAIRES

Cette définition du fonctionnaire comme agent de supérieurs européens, explique leur comportement au moment de l'Indépendance et des années qui l'ont suivie : dans les maisons, les uniformes, le mode de vie, l'attitude envers la population, ceux qui étaient chefs de canton ou secrétaires de districts, et qui sont devenus préfets, sous-préfets, ont intégralement copié ce qui avait été la vie de leurs anciens maîtres. Ce n'est là qu'une accentuation (de par l'augmentation des revenus) de ce qui caractérisait l'administration coloniale ; l'agent local mimant son supérieur étranger. Cette volonté d'assimilation à l'étranger a pris, après l'Indépendance, des allures parfois folles. Ce mimétisme ne se cache pas dans les maisons, mais doit obligatoirement s'extérioriser, s'affirmer (maisons, voitures, vêtements, etc...). Les fonctionnaires coloniaux, en copiant leurs maîtres, devenaient étrangers à l'environnement rural ; ils étaient des sous-produits (caricaturaux quelquefois) du maître d'où ils tiraient toute leur leur puissance. Actuellement, les fonctionnaires, restés seuls, poursuivent désespérément cette assimilation aux européens ; c'est dans cette accumulation des cadres matériels qu'ils recherchent cette légitimation de leur pouvoir, qu'ils tiraient jadis de leur subordination à des maîtres européens. Ils n'y arrivent pas, d'où la crise. Face à leur mode de vie, face à leur consommation ostentatoire, les observateurs (sociologues ou économistes) ont des réactions de type moral : une insulte à la misère paysanne ; et ils tombent dans le discours moral (cf. René Dumont (1)). En fait, cette consommation ostentatoire s'inscrit dans une tension permanente vers l'europanisation (il s'agit de devenir ces étrangers qui sont partis), et n'est que la manifestation nécessaire de la situation actuelle, née d'une décolonisation qui a voulu changer la couleur des responsables, sans que l'édifice soit modifié d'un

...

(1) "L'Afrique Noire est mal partie".

détail. La morale et le prêche n'y peuvent ; mais rien ne sert de s'indigner devant ce spectacle qui nous a été donné de voir ; un chef de canton rejoignant son poste en voiture ; à ses côtés, sa femme, en pantalon corsaire ; lui, conduisant sa voiture à travers les chemins boueux, les mains gantées, faisant attention de ne point troubler l'ordonnance de son costume sombre et de sa cravate. Evidemment, devant un tel tableau mandarinal, on peut hurler, d'abord au scandale (les villageois pour lesquels est organisée cette parade ne gagnent-ils pas 10.000 francs par an ?), ensuite à la folie : ce petit fonctionnaire défilant ainsi cérémonieusement, ne s'est-il pas endetté pour des années pour acheter ces vêtements et cette voiture d'occasion ? Ne va-t-il pas mourir quasi de faim pour rembourser ses dettes ? Il est tout simplement pris dans la cohérence d'un pouvoir administratif où il ne peut faire autrement que d'affirmer l'impossible : qu'il est un administrateur européen, qu'il est lui-même cet étranger dominant, seul moyen pour lui de conserver son autorité, de recouvrer la légitimité qu'elle a perdu avec le départ de ses anciens chefs.

LES FONCTIONNAIRES DANS LA CRISE ACTUELLE

Entre 1957 et 1960, l'autorité administrative s'était dégradée, dégradation qui se manifestait par la chute spectaculaire de la rentrée des impôts. Depuis 1960, l'administration malgache tente de reprendre la situation en main, et, si on continue à se baser sur le critère de la recette fiscale, elle y a réussi. Nous avons essayé de comprendre ce qu'est, au niveau de Petraomby, cette reprise en main : il s'agit d'un mouvement général, orchestré, en particulier, par la radio. Nous allons décrire sa traduction concrète, dans le cadre d'une circonscription ressemblant à toutes les autres. Pour les fonctionnaires, le problème est simple : conserver leur domination sur la population rurale, et ce, malgré le départ des colonisateurs européens de la subordination auxquels ils tiraient leur pouvoir. Tout d'abord, il y a la multiplication des événements significatifs, tels que nous les avons décrits précédemment (réceptions, fêtes à Petraomby, etc....) et l'affermissement des mesures **coercitive** (travail administratif et tactique au niveau du tavy et des **cérémonies**). Mais ce pouvoir, se manifestant de cette manière, ne peut exister en lui-même, cette domination doit se légitimer. Précédemment, pas de problème : les agents malgaches de l'administration coloniale tiraient le principe structurel de leur statut, de leur subordination à des maîtres étrangers. Ils en étaient l'image, et leur mode de vie les reflétait. Aucun dialogue avec la population n'était nécessaire : l'agent administratif malgache, ou bien appartenait au monde des européens en tant que subordonné, ou bien se situait dans celui des colonisés, et trouvait une communauté avec les villageois dans la subordination coloniale. Actuellement, une telle alternative, appartenir au monde étranger dominant, ou s'inscrire dans la communauté des dominés, n'est plus possible. Pour les fonctionnaires, il s'agit de perpétuer la domination qu'ont

établi, dans le passé, les étrangers ; mais comme ils ne sont pas des étrangers, il faut obligatoirement qu'ils situent leur domination dans un univers qu'ils partagent, d'une quelconque manière, avec les villageois. Cette nécessité de créer cet univers conservateur de la domination, ressort du flot de paroles de la propagande radiophonique, de la multiplication des discours. A Fetraomby, les fonctionnaires organisent des réunions avec la population, ces réunions se veulent événement originaux ; elles sont désignées par le mot français de "conférence" ; on n'y donne pas d'ordres ; ce n'est pas tout à fait un dialogue, c'est une explication. On peut y relever un certain nombre de thèmes :

1. La lutte contre les "fomban-drazana" (coutumes ancestrales), en particulier :

- les interdits
- le tavy
- les cérémonies

cela au nom d'un certain nombre de principes :

- le "calcul économique" (les dépenses occasionnées par les fêtes, les pertes d'argent liées au Tavy, les pertes de temps de travail liées aux interdits) ;
- "la civilisation européenne" ; ils démontrent aux paysans qu'il s'agit de devenir comme eux ; ils les encouragent à acheter des objets d'importation (nous avons vu que cet encouragement prend parfois une forme obligatoire, puisque chaque foyer doit posséder dans son foyer un nombre précis de marchandises européennes).
- ce mode de vie européen est aussi lié au christianisme. Les chrétiens qui ne suivent plus les interdits, les fêtes, sont donnés en exemple.

Nous avons là une perception progressive du monde, dans laquelle il y a une lente montée vers la civilisation, vers la véritable humanité. C'est un phénomène vieux comme le

monde ; les fonctionnaires reprennent les anciens rêves assimilateurs des colonisateurs d'hier. Il s'agit pour eux d'intégrer l'univers villageois dans leur monde à eux ; ce n'est que dans cette intégration qu'ils peuvent espérer sauver leur domination.

2. Deuxième thème : situer la population dans des ensembles où il y a communauté entre elle et les fonctionnaires.
 - la nation malgache liée à l'Indépendance.
 - l'ethnisme, l'exaltation de l'appartenance ethnique. Nous avons eu, après l'Indépendance, un remplacement généralisé des fonctionnaires merina par des betsimisaraka ; ces derniers exaltent l'ethnie betsimisaraka contre les merina. C'est la seule chose qu'ils ont en commun avec les villageois. Les non-betsimisaraka recherchent le dialogue, en dénonçant les étrangers plus lointains, les chinois par exemple. Un contremaître d'agriculture devant faire un recensement des terres cultivées, pour surmonter l'opposition passive de la population, déclarait : "Dites vos produits, dites vos surfaces, sinon les chinois communistes surpeuplés vont venir prendre vos terres".
 - la circonscription elle-même, qui est présentée comme prise dans une compétition avec les autres cantons. Dans la collecte des impôts : "Nous sommes onzième sur douze. Quelle honte !"

Comme nous le disions, ce n'est là que le reflet concrétisé au niveau de Fetraomby de l'ensemble de la propagande radiophonique, qui est quasi entièrement orientée sur deux thèmes :

- le développement économique perçu comme une lutte contre les fomban-drazana (coutumes des ancêtres).
- l'ethnisme, soit intérieur, opposant côtiers à merina ; soit extérieur, présentant Madagascar convoité par toutes sortes de gens.

Ainsi, dans un contexte essentiellement verbal, les fonctionnaires essaient de redonner des assises à leur domination, en créant un cadre qu'ils partagent avec les villageois, et dans le quel, non seulement ils conservent leur domination, mais encore ils la justifient, la légitiment. Ce qui frappe, dans cette tentative de construction par les fonctionnaires d'une communauté, c'est son aspect de propagande, plus exactement, sa nature essentiellement verbale. Cet univers se crée dans un discours émaillé de mots français. C'est un déluge de phrases, qui se déverse du haut vers le bas. Il n'y a pas d'échos, pas de réponses, si ce n'est une certaine lassitude, un refus passif du dialogue. On continue à obéir dans le cadre d'un pouvoir lié aux étrangers. On met en question ce pouvoir, dans la mesure où les étrangers sont censés être partis. Cette tentative est une véritable opération de magie verbale, et il est regrettable que des spécialistes de Sciences Humaines donnent matière à cette opération, en analysant les "coutumes ancestrales" dans l'optique du développement économique, et soulignent le caractère anti-économique de ces "coutumes". Il y a plus : ils ne se contentent pas d'écrire des rapports ; ils prennent leur bâton de pèlerin pour aller prêcher le développement et la destruction des idoles ; ainsi, les fonctionnaires participent à des sessions de formation socio-économique, sessions organisées, plus ou moins, dans le cadre de l'Université de Tananarive, et dans lesquelles des professeurs spécialisés viennent faire des homélies sur le développement. Ils démontrent, au nom de la rationalité économique, l'irrationalité des interdits, du riz de montagne ou des enterrements ; ceci n'est qu'ethnocentrisme, et c'est cet ethnocentrisme qui se trouve repercuté, au niveau de Fetraomby.

On peut rechercher une explication possible du contenu de cette circonscription administrative que nous venons de décrire, en remontant quelque peu dans le temps, et en la situant dans le processus historique global qu'est la décolonisation. Nous allons très rapidement brosser ce qu'a été la structure coloniale, et ce qu'est cette décolonisation dans laquelle nous nous situons.

LA STRUCTURE COLONIALE

Ce qui peut le mieux caractériser l'autorité administrative coloniale, c'est la contrainte à l'égard des populations rurales, contrainte s'exerçant avant tout dans le domaine de l'activité productrice de cultures d'exportation. Nous pouvons brosser un rapide historique de cette contrainte.

1. Avant la guerre de 1939

La contrainte s'exerce dans trois domaines principaux :

- en 1938-1939, l'administration oblige les villageois à planter des caféiers ;
- les routes, qui se multiplient avec le commerce de traite du café, sont ouvertes et entretenues par le système des prestations obligatoires.
- enfin, obligation de travailler dans les concessions européennes. Cette contrainte fonctionne de deux manières :
 - obligation directe : le village doit fournir un nombre déterminé de "journées" de travail sur les routes ou dans les concessions européennes.
 - contrainte indirecte, par la fiscalité : pour payer l'impôt, le villageois doit produire du café, ou s'employer comme salarié dans les concessions. Le volume de recette fiscale équilibrait le revenu monétaire ; le surplus était quasi inexistant.

2. La guerre de 1939-1944

La guerre, de par les conditions particulières dans lesquelles s'est trouvé Madagascar, a été une période d'accroissement de la contrainte. Se sont ajoutées aux obligations précédemment signalées :

- l'extraction obligatoire de l'or et la cueillette du caoutchouc ;

- les razzias d'hommes pour les différentes armées belligérantes.

3. La révolte de 1947 et ses conséquences

Les années 1945/1946 furent troubles : l'Administration tente de desserrer le système de contrainte, et aussitôt, la production s'écroule, et les concessions se vident de leurs manoeuvres. Nous retrouvons le phénomène de la révolte (avril à novembre 1947 pour Petraomby). De 1947 à 1957/1958 : répression militaire jusqu'en 1948 et stabilisation dans le cadre d'une étroite coercition ; jusqu'en 1957, on en revient aux méthodes de contrainte directe sur l'activité productrice.

4. La décolonisation

Ce n'est qu'à partir de 1958 que se sont accumulées les différentes actions administratives que l'on a coutume de placer sous le terme de "décolonisation", et qui nous conduisent à la situation (1963) décrite précédemment. Nous n'approfondirons pas l'analyse du contenu de cette structure coloniale. Nous ne ferions que nous répéter ; on peut l'enfermer dans deux éléments :

- les événements significatifs dans lesquels le contact direct entre le colonisateur et les villageois est toujours l'affirmation jouée de la domination du premier et de la subordination du second. Les agents malgaches du colonisateur étranger se définissent dans ce contexte et tirent leur pouvoir de leur proximité des maîtres étrangers.
- la domination coloniale crée, au niveau du village, une collectivité servile, qui est vécue comme telle, et elle provoque une transformation interne de l'univers villageois.

On ne peut manquer de se poser la question suivante : pourquoi, au-delà de l'Indépendance, avons-nous toujours affaire à cette structure coloniale ? Pourquoi la crise que nous avons décrite se situe-t-elle à l'intérieur de cette structure ? Qu'a donc été réellement, au niveau de la population rurale, le processus de décolonisation ?

LA DECOLONISATION

Notre analyse révèle un certain échec de la décolonisation. Elle se veut négation, liquidation de la structure coloniale, et l'on ne peut que constater la continuité de cette dernière. Il y a eu deux mouvements :

- au niveau de l'administration.
- au niveau de la population.

Au niveau de l'administration, c'est le processus de malgachisation des cadres administratifs, ce, par une formation technique appropriée des agents subalternes de l'administration coloniale. Nous n'insisterons pas.

Cette malgachisation s'est accompagnée d'une action sur la population rurale, dans deux domaines :

- politique
- économique

1. Domaine politique : l'administration européenne a cherché à établir un dialogue avec la population en deux temps :

- recherche d'interlocuteurs élus avec lesquels elle engageait un dialogue, et qui représentaient la population (ce sont les députés aux Assemblées métropolitaines et les premières Assemblées représentatives provinciales).
- ces interlocuteurs se sont mués en représentants de la population ; leurs Assemblées ont été transformées en organismes de gestion politique. Ce qui était cadre du dialogue "administration étrangère " et "représentants de la population" s'est trouvé mué en Assemblée conséc assumer toutes les responsabilités du pouvoir.

Cette action politique s'est située à deux niveaux sans intermédiaire :

- Le Parlement, pour la nation.
- la commune.

A ces deux niveaux, on peut suivre entre 1957 et 1963, la transformation que nous avons signalée ; les interlocuteurs du dialogue avec l'administration coloniale se transformant en agents d'organisme de gestion politique.

Petraomby a participé à cette intégration dans ces ensembles : national et communal. Le député qui représente la circonscription dont fait partie Petraomby est un fonctionnaire (instituteur) qui était venu s'installer à Petraomby pour jouir de sa retraite. Il s'était signalé comme "ouvreur de route" des colonnes militaires qui, en novembre 1947, ont reconquis la région. Il a bâti sa campagne électorale de 1960 sur l'exaltation ethnique des botsimisaraka, et la libération de la tutelle merina ; puis il a quitté le pays et on ne l'a plus revu.

La commune est composée d'un groupe de notables qui ne disent rien, qui servent de hérauts aux décisions de l'administration ; et le maire (adjudant en retraite de l'armée française) participe aux jeux du groupe des fonctionnaires, concurrençant le chef de canton à l'intérieur du système de domination de la région.

Après cinq années d'effort, nous nous retrouvons dans une situation qui s'est perpétuée au delà de ces réformes largement présentées à l'extérieur comme révolutionnaires.

2. Domaine économique : l'avortement de la politisation de la population rurale s'est accompagné d'un échec aussi clair des actions de développement économique. Dès 1958, a été installé à Petraomby un centre de paysannat, avec une équipe de techniciens ayant à sa tête un ingénieur agricole européen. Nous ne pouvons décrire les nombreuses tentatives de cette équipe, qui ont toutes été vouées à l'échec :

- distribution gratuite de plants de caféier, pour renouveler les pieds plantés en 1959. En 1963, pas un pied n'avait été renouvelé.

- pédagogie technique pour améliorer la productivité de la culture caféière :
 - plantation expérimentale à Fetraonby ;
 - un ou deux "planteurs pilotes" dans chaque village, auxquels les techniciens faisaient la plantation ;
 - conférences diverses, propagande par affiches ;
- cette pédagogie technique s'accompagnait de primes pour récompenser les efforts ; en vain.
- échec de tout essai de diversification des cultures.
- échec enfin de toute organisation du genre coopérative.
- échec d'une politique de prêts qui se transformaient automatiquement en dons qui alimentaient tout autre chose que l'activité économique.

Cet effort de pédagogie et d'organisation a duré, d'une manière intensive, de 1958 à 1961 ; devant l'échec patent, il a été peu à peu abandonné, et nous nous retrouvons actuellement dans la même situation que précédemment : une production tenue à bout de bras par la fiscalité et les diverses mesures de contrainte .

Il est nécessaire de comprendre l'échec de cette décolonisation rurale, pour dénouer les fils de la situation actuelle. Tout d'abord, cette décolonisation a été pensée et réalisée par le groupe étranger dominant et, automatiquement, par une logique interne à ce genre de situation de domination-subordination, il a agi comme s'il était porteur de l'universel humain ; la stratégie de décolonisation a voulu amener à existence une réalité qui était étouffée ; en fait, il y a là une double erreur :

- sur la nature de l'administration coloniale ;
- sur la nature de la structure coloniale.

1. On a cru à l'aspect fonctionnel de l'administration coloniale (cela, de par sa transformation interne après 1945, qui a accru et la diversification des fonctions, et son aspect bureaucratique). Plus exactement, on a cru que l'organisation fonction-

nelle de l'administration correspondait à un rapport fonctionnel entre ses agents et la population rurale. L'erreur était profonde : l'organisation fonctionnelle de l'administration étant une affaire interne à elle-même, dans son rapport avec la population, elle se traduisait par des relations de domination directe, qui n'ont rien à voir avec un lien fonctionnel qui suppose la dépersonnalisation du rapport. Ainsi, le processus de malgachisation n'a été qu'une transformation interne à l'administration : pousser la technicité des agents n'a rien à voir avec une révolution dans leurs rapports avec la population.

2. Les tentatives de politisation de la population rurale partent, elles aussi, d'un pari aventureux : qu'un système de représentation par élection individuelle a une quelconque signification. Alors que tous les événements politiques que l'on peut recenser, ces dernières années, peuvent se résumer dans un rapport démagogique entre les anciens agents de l'étranger et une population qui n'est qu'objet, qui répond ou ne répond pas aux appels de gens qui sont hors d'elle. Les conseillers, les députés, avaient une réalité dans le premier moment ; celui d'interlocuteurs auprès de l'administration étrangère ; alors était obligatoirement choisi celui qui était le plus proche de l'étranger, celui qui avait le plus de chance de se faire entendre. A partir du moment où ces interlocuteurs sont devenus les représentants gestionnaires, la coupure a été totale. Ils ont voulu devenir eux-mêmes les étrangers dominants.

3. Le pari aventureux ressort particulièrement (parce qu'il y a tentative de transformation directe de l'univers villageois) dans le développement économique. Que supposent les actions dont nous avons fait l'inventaire ? Que la condition économique individuelle peut être isolée, et qu'une stratégie permettant le progrès de cette condition économique est possible. Nous retrouverons le problème. Qu'il nous suffise de dire que l'isolement de la

condition économique individuelle et son progrès interne par une action administrative supposent que le rapport coercitif sur cette activité économique a été dépassée : c'est-à-dire, a créé cette réalité économique objective, sphère de l'action. Comme nous le verrons, il n'en est rien, et cette action de développement économique est restée inscrite dans le système de domination administrative directe, obéissance quand il y a coercition, passivité absolue hors d'elle.

Dans cette action de décolonisation, nous avons l'image de ce que le colonisateur juge qu'il est, et qu'il extrapole classiquement à l'universel ; les deux principes structuraux de cette réalité :

- l'individu isolé qui est défini essentiellement par sa condition économique ;
- ces individus qui établissent entre eux des rapports objectifs, dans lesquels les relations personnelles sont domestiquées par des règles, des contraintes extérieures aux acteurs (cf. la fonction administrative, le rapport à l'intérieur des coopératives, la représentativité).

Au-delà de cette mythologie, au-delà de cette apparence affirmée, claironnée, analysée, qu'avons-nous ? La malgachisation de l'administration est achevée (sauf la gendarmerie). La nation indépendante a été créée, avec différents organismes : gouvernement, parlement ; et cependant, au niveau rural, nous avons une perpétuation de la structure coloniale ; en fait, en partant d'une analyse de la situation qui s'inscrivait dans la projection ethnique des étrangers dominants, les seuls qui pouvaient jouer le jeu qu'on leur demandait étaient les plus proches du groupe étranger, les agents subalternes de l'administration coloniale. Ce sont eux qui ont fourni le personnel administratif (malgachisation) et politique ; ce sont eux qui ont servi d'intermédiaires avec l'administration étrangère, et ce sont eux qui sont passés du statut d'intermédiaires à celui de gouvernants. Toutes ces mutations (qui ont

ou lieu en quelques deux, trois années) n'ont nullement changé leur nature : des agents des européens, tirant leur réalité fondamentale de leur proximité, de leur subordination à l'étranger. Nous nous retrouvons évidemment dans la situation précédemment décrite ; une tension entre un appareil administrativo-politique qui, au-delà de ses propres contradictions, veut affirmer à son profit la pérennité de la structure de domination coloniale, et une population rurale qui refuse (pour le moment) cette nouvelle situation, dans la mesure où le départ affirmé des européens enlève toute assise à des gens qui se définissent comme leurs agents.

Telle est la situation à Madagascar, et particulièrement sur la Côte Est ; un éclairage à partir de l'Imerina donnerait des résultats sensiblement différents. C'est qu'en comprenant cette situation rurale que sont rendus intelligibles un certain nombre d'évènements : l'affirmation réitérée du gouvernement, du Président de la République en particulier, de sa subordination à l'ancienne métropole, la volonté affirmée d'avoir des contingents importants de l'armée française sur le sol malgache, la non malgachisation de la gendarmerie, le décorum outrancièrement européanisé des manifestations collectives du nouveau pouvoir, depuis les 26 juin à Tananarive, jusqu'aux uniformes des préfets et sous-préfets. Il s'agit de rompre la contestation du pouvoir en continuant très exactement le mode extérieur du pouvoir colonial, et en affirmant la continuité de la domination européenne.

La distance entre les objectifs affirmés de la décolonisation et ses résultats provient d'une erreur d'appréciation de la réalité de la structure coloniale. Nous avons affaire à deux groupes étrangers l'un à l'autre. Le premier ayant asservi l'autre à la suite d'une conquête militaire (la répression de la rébellion est une reconquête militaire) ; on croit que cette dichotomie en deux groupes étrangers va, dans la durée, se résorber ; plus exactement, se dépasser en une réalité nouvelle qui sera plus ou moins

une assimilation du groupe dominé, ou une transformation interne de ce dernier, qui tend vers un modernisme. Les études sociologiques ont analysé cette transformation interne, cette accession à la modernité qui est, comme par hasard, le mode d'existence du groupe dominant étranger. On a étudié le groupe dominé comme étant le négatif, l'irrationnel de l'autre, et tout "progrès" doit être tout simplement l'émergence des dominés à la véritable humanité, c'est-à-dire au mode d'existence de leurs maîtres étrangers. Or, le mécanisme interne provoqué dans le cadre de la structure coloniale ne semble nullement correspondre à ce schéma. Nous avons deux directions dans lesquelles on peut analyser l'action du groupe étranger :

1. Dans le cadre de la domination, nous avons un village qui peut s'enfermer dans une image de collectivité : cette dernière est construite sur l'égalité de chacun dans la subordination à l'administration étrangère. Cette image servile du village est née de la coercition, et disparaît avec elle. Hors du rapport avec l'administration, elle n'a plus d'existence, comme n'a plus d'existence l'individu-serf interchangeable. Elle est un masque qui ne pénètre absolument pas dans l'univers villageois, qui reste fondamentalement hétérogène à ce groupe dominant et en rapport avec lui.
2. Nous avons donc un univers villageois complètement étranger au groupe dominant, qui est en extériorité absolue avec lui. Cependant, le groupe dominant exerce une action de transformation à l'intérieur de l'univers villageois (cf. l'exemple signalé des relations matrimoniales ou des fraternités de sang). Nous étudierons, tout au long de notre analyse, ces transformations. On peut souligner :
- elles naissent de la présence et de l'action du groupe

- groupe dominant ; elles se situent dans l'intégration de l'univers villageois dans la structure coloniale.
- elles ne signifient nullement la destruction de l'univers villageois au profit d'on ne sait quelle assimilation ; elles se situent à l'intérieur de ce monde, et elles en suivent les méandres, elles en sont le dépassement. Le non-dépassement de la dichotomie entre deux groupes étrangers ressort du fait que c'est en tant que pouvoir étranger qu'intervient l'administration dans la transformation interne ; de même l'argent dépensé dans l'univers villageois entraîne des transformations, mais en tant qu'objet étranger et signe de la subordination à l'étranger.

Actuellement, les stratégies et la multitude d'études qui se situent dans la perspective du développement économique supposent comme évident :

1. que la structure coloniale pouvait se détruire en faisant apparaître une réalité socio-économique identique à celle du groupe dominant, curieuse opération de prestidigitacion.
2. que cette réalité socio-économique n'est que la forme d'existence universelle de l'homme, qu'il suffit de la développer, de l'affermir, de la délivrer du non-humain de la tradition.

Pour cela, il eût fallu que la structure coloniale permette de dépasser ce qui était son essence : la dichotomie entre deux groupes étrangers, reliés entre eux par un rapport de force.

L'analyse que nous venons de faire soulève le difficile problème de l'administration (ou de l'état) ; difficile, car c'est le problème qui est le plus entouré d'interdits et de passions.

1. Madagascar est constitué d'un millier de circonscriptions **santonales** : prises dans quatre vingt douze sous-préfec-

tionnaires

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

population, mais des rapports qui passent obligatoirement par les agents locaux. Ce qui, dans son apparence formelle, est une organisation fonctionnelle ayant sa hiérarchie de fonction et un partage des tâches, avec une articulation objective, n'est qu'une pyramide de type seigneurial ayant avec la population rurale non point des relations de gestion, mais de domination directe. Cette réalité entraîne des conséquences évidentes :

- au niveau de la transmission des directives gouvernementales, de l'application des lois votées au parlement. Les lois non répressives ne sont pas appliquées, ne peuvent l'être. Une anecdote révélatrice : le gouvernement, dans un souci de dépassement de la structure coloniale, décide de demander aux communes de voter le principe d'un certain nombre de journées de travail volontaire pour réparer les routes, à cet effet, la commune doit organiser des réunions au sein des villages : un *dinan-pokonolona* ("convention du peuple") est signé, décidant du nombre de ces journées et de leur organisation. En réalité, le sous-préfet de Brickaville a convoqué les maires à son chef-lieu : douze "conventions du peuple" avaient été préparées par lui-même. Il fait un discours, dit que l'administration centrale avait décidé, cette année, que tout le monde serait astreint à douze jours de travaux routiers ; et il demande de signer les conventions. Lesdites conventions ont été envoyées à Tananarive et chacun des maires a réuni les gens pour leur annoncer que l'administration avait fixé à douze jours le travail obligatoire. Chacune des décisions du pouvoir central est réinterprétée à travers la logique interne de la situation seigneuriale de fait. Ce qui peut accroître la domination intervient comme accroissement de l'arsenal des moyens de pression, ce qui

est censé mettre en question cette forme de pouvoir est tout simplement transformé, avec quelques jeux d'écriture parfois, masquant l'opération auprès du pouvoir central (qui d'ailleurs n'est pas dupe).

- deuxième conséquence : dans l'administration elle-même nous avons ce genre de liens de domination-subordination directe, avec tout ce que cela comporte. Un sous-préfet a des relations de clientèle sur ses chefs de canton ; ce qui compte, c'est la fidélité, l' "allégeance" , beaucoup plus que l'efficacité. Il en est de même aux autres niveaux. On peut imaginer combien ce système débouche sur les passe-droits et le favoritisme ; il y a toute une série de féodalités locales avec lesquelles il est nécessaire de négocier ; on échange les postes, comme à l'époque médiévale les fiefs. L'administration est donc une apparence : celle d'un appareil administratif gestionnaire, épuisant sa réalité dans sa fonctionnalité ; et une réalité : un ensemble hiérarchique de relations personnelles directes.

2. On ne peut ignorer cette situation ; mais quelle attitude peut-on prendre à son égard ?
 - a) la plupart des experts se situant dans les études qui doivent amener le développement économique ignorent la réalité du contenu des relations Administration-population rurale. Ils font comme si l'administration était un instrument fonctionnel d'exécution, neutre en quelque sorte, comme si elle était une simple matrice à réaliser leurs projets. Il n'en est rien : l'administration replace obligatoirement les projets dans ses rapports avec la population : soit ils ne voient pas l'ombre d'une réalisation (ce qui est le cas à 80 %), soit ils servent à résoudre les problèmes de la mise en question de la crise actuelle (les coopératives, l'animation rurale). Dans le cadre des

bureaux d'études des ministères techniques et économiques (agriculture, commissariat au Plan surtout), nous rencontrons toute une activité fébrile qui multiplie projets et propositions ; activité dans laquelle se heurtent ou s'allient **des** dizaines d'experts étrangers et de fonctionnaires malgaches ; activité qui reste dans l'impasse de l'accumulation forcée de papiers, de dossiers (l'établissement du plan a donné lieu à une activité de ce genre).

b) Il y a une autre attitude, beaucoup plus rare, mais qui, lorsqu'elle se manifeste, fait quelques remous ; on dévoile certains détails des rapports entre l'administration et les villageois : la voiture du fonctionnaire, les dépenses de parade face à la misère paysanne, les salaires vingt, trente, cent fois plus élevés que le revenu monétaire rural. On crie au scandale (M. René Dumont s'est fait une spécialité de ces dénonciations) et on fait de la morale : tout devient **une** affaire de conscience individuelle. Cela ne signifie pas grand'chose : la conscience morale n'a rien à voir dans le comportement des fonctionnaires envers la population, dans l'ostentation de leur mode de vie. Ils sont poussés par les nécessités internes **de** leur situation née d'une décolonisation qui a pris une forme très particulière. Il y a là un défaut flagrant d'analyse.

c) Il apparaît, depuis quelques années, un approfondissement de l'analyse de ce rapport administration-population rurale, dans le sens d'une certaine théorisation de la révolution paysanne. Les fonctionnaires sont la nouvelle classe bourgeoise et c'est contre elle que la paysannerie s'organisera et organisera la révolution. Il s'agit d'une forme "paysanne" de marxisme. Perception absurde :

Le lien actuel entre les fonctionnaires s'enferme dans la structure coloniale qui est de domination personnelle, et n'a rien d'un rapport de classe. L'organisation révolutionnaire puise ses principes objectifs dans l'objectivité du rapport de classe (le contrôle des moyens de production entraînant la domination indirecte des ouvriers). Or nous avons affaire à un univers de pouvoir de domination personnelle directe. Cet univers possède en lui-même ses prolongements internes de conflit, de lutte, mais dans ses possibilités, il n'y a pas ce schéma de classe. Dans ce cas, l'analyse "marxiste" apparaît comme une vision d'étranger, qui, en aucune manière ne s'inscrit dans le possible du développement de la situation dans laquelle nous sommes plongés.

* *
 *
 *
 *

..

LA REGION DE FETRAOMBY

.

Nous allons continuer à analyser ces groupes qui, comme les fonctionnaires, semblent se situer hors de l'univers villageois, et se différencient, dans une première perception, par leur condition économique. Cette population, extérieure au village, peut être divisée en deux groupes :

- les étrangers, qui sont venus dans cette région en tant qu'immigrants.
- les notables originaires, ayant acquis une position qui les situe hors de ce que nous appelons l'univers villageois.

L'importance **numérique** de ces catégories est faible : **moins** d'une centaine de familles conjugales, sur les **huit** cents que compte la région ; il est cependant évident qu'on ne peut évaluer au **peids** l'importance qui est la leur.

LES ETRANGERS

Les étrangers à la région sont des concessionnaires, ou des salariés liés à ces concessions ; certains d'entre eux ajoutent à leur exploitation agricole des activités commerciales. Deux catégories peuvent être distinguées :

- les concessionnaires réunionnais.
- les concessionnaires malgaches, merina pour la plupart.

1. Les concessionnaires réunionnais

La petite région qui nous occupe s'inscrit dans l'ensemble de la Côte Est, où s'est effectuée une colonisation d'originaires de l'île de la Réunion ; colonisation qui a débuté bien avant la conquête française, et c'est en partie à cause d'elle que cette dernière a été faite. Les concessions réunionnaises se sont établies le long des rivières : elles sont variables à l'infini quant à leur surface, depuis des Sociétés à capitaux réunionnais (la Compagnie coloniale, les Sucreries de Maromamy) jusqu'à la petite concession d'une ou deux dizaines d'hectares du planteur individuel.

L'implantation de la colonisation réunionnaise dans notre région a été tardive (de par l'éloignement de la côte) : commencée autour de 1935, elle accuse une dualité géographique tranchée. Ce sont les rives du Rianila et de son affluent le Yanpanga qui sont en cause ; en aval de Petraomby, les terres ont été occupées par de grandes sociétés qui y ont cultivé des cannes à sucre, destinées à approvisionner les usines de Brickaville ; en amont, nous retrouvons les concessionnaires individuels qui résident sur leur terre et organisent eux-mêmes leur production (de café avant tout). La quasi totalité des meilleures terres de berges est ainsi aux mains de concessionnaires réunionnais. Ces concessions ont été obtenues d'une manière classique : cette région était incluse dans un des "périmètres de colonisation", qui étaient des zones ouvertes à l'installation des colons, il suffisait de payer une redevance minime à l'administration. Cette situation n'a pas été remise en question par l'indépendance, et l'obligation de verser un droit de sept cents francs malgaches par hectare, sur les terres non mises en valeur, n'a eu aucune répercussion. De part et d'autre du Rianila, nous avons toujours le chapelet de concessions appartenant aux réunionnais. Nous n'avons nullement l'intention de faire leur historique ; elles ont eu leur moment de plus grande prospérité un peu avant la guerre et pendant les hostilités. Leur existence a été mise en question par la suppression du travail obligatoire et, en 1947, tous les réunionnais présents ont fui à Anivorano (où la résistance a été organisée, et où sont venus s'écraser les colonnes rebelles), leurs maisons ont été pillées et brûlées. Après la rébellion, ces concessions ont repris vie grâce à de substantiels dédommagements, et ont connu une prospérité de cinq - six ans créée par la conjonction des hauts cours du café et des pressions sur la population (prenant l'allure d'une reconquête militaire d'une administration fournisseuse de main-d'oeuvre) ; cette situation s'est dégradée à partir de 1957 par la baisse des prix du café, et le desserrement administratif supprimant l'apport de main

d'oeuvre. Actuellement, les concessionnaires toujours présents sont dans une situation fort précaire qui, pour des raisons politiques et économiques, semble sans issue.

La concession réunionnaise ne nous intéresse pas en elle-même ; nous allons essayer de comprendre ce qu'elle est dans le contexte régional, essayer d'analyser le contenu de son articulation avec la population. Entre les concessions réunionnaises et la population, il y a deux domaines de contacts possibles :

- la main-d'oeuvre salariée
- la terre, en tant qu'objet de la spoliation des années 1930.

a) La concession réunionnaise, en tant que noyau employeur de salariés.

Le problème de la main-d'oeuvre salariale dans les concessions européennes dépasse la petite région où nous nous trouvons ; à une quinzaine de kilomètres de Fetraomby, nous avons les grandes concessions de canne à sucre et, à vingt cinq kilomètres, non loin de Brickaville, l'ensemble industriel sucrier, employant un millier de salariés. Or, que nous nous situions au niveau de la petite région de Fetraomby ou de l'ensemble régional de Brickaville, avec ses petites sucreries, nous ne pouvons que faire une constatation négative : il n'y a pas de salariés permanents originaires de la région qui nous occupe ; quelques jeunes gens, en très petit nombre d'ailleurs, s'emploient pour une durée qui ne dépasse pas un mois, pour ramasser leur impôt (salaire d'un mois : 2.000 FMG en moyenne). Le noyau permanent de salariés aussi bien les cinq ou six permanents de la concession individuelle que la masse des unités industrielles, est constitué d'émigrants étrangers : pour les manoeuvres, Antandroy et Antaisaka et, pour les cadres, des Merina, (et quelques Betsileo). Le phénomène de la main-d'oeuvre dans les concessions réunionnaises mériterait une étude historique poussée : en effet, cet emploi d'émigrants étrangers est récent ; il est la conséquence de la liquidation des pressions directes administratives pour la main-d'oeuvre ; liquidation qui ne s'est com.

plètement réalisé qu'autour des années 1957 - 1958. Avant, tous les moyens étaient bons, pour avoir une main-d'oeuvre réticente ; depuis les prestations administratives en journées de travail (surtout pour les grandes concessions industrielles) jusqu'aux "ententes" entre le concessionnaire et les villageois, soit que le rapt des terres ait réduit les seconds à la disette, soit qu'ils trouvent dans cet emploi un moyen d'éviter les prestations administratives.

Dans le cadre de la domination coloniale (pour notre région, jusqu'en 1957), le colon réunionnais avait à sa disposition plusieurs moyens d'obtenir la main-d'oeuvre qui lui était nécessaire ; en voici quelques échantillons :

- la concession comportant généralement une boutique, il pouvait s'attacher les salariés par l'endettement perpétuel ; l'opération était facilitée par les prix des marchandises vendues, qui étaient majorés d'une manière fantaisiste.
- une tactique plus subtile permettait d'obtenir des salariés sans payer quoi que ce soit : tout salarié régulier (18 jours de travail mensuel dans une concession européenne) n'était pas astreint aux prestations administratives ; le concessionnaire réunionnais inscrivait le villageois sur ses registres, celui-ci venait travailler un ou deux jours par semaine pour rien (généralement les jeudis et mardis qui sont, comme nous le verrons, les jours "interdits", c'est-à-dire pendant lesquels il est interdit de cultiver sa propre terre ; mais on peut travailler sur celle des autres).
- le colon a, dans la concession qu'il a reçue de l'administration, les terrains de culture vivrière de un ou plusieurs villages ; les villageois ont la permission de cultiver les collines, mais en échange, ils devront un certain nombre

de journées de travail dans le mois. Variante de cette situation : le colon exige la moitié de la récolte en produits vivriers (riz essentiellement) ; l'impossibilité de se nourrir entraîne une obligation à travailler chez le colon, qui vendra du riz (le même parfois).

Le travail salarié n'a pu se détacher de son contenu de force ; il a toujours été un travail servile, et il l'est encore, dans la mesure où les quelques cas de salariat que l'on peut déceler sont directement liés à l'impôt, c'est-à-dire à l'instrument de la domination extérieure.

Cette situation ne peut manquer d'entraîner quelques réflexions : le travail salarié est enfermé dans le contexte servile de la domination étrangère ; son reflux actuel est inscrit dans la cohérence de la dynamique de cette réalité ; la coercition, en s'éliminant, élimine automatiquement ce qu'elle semblait avoir créé. La concession, dans une perspective d'ensemble régional, est un noyau étranger, c'est-à-dire une réalité non intégrée ; entre elle et la population qui l'entoure ne s'établit, en aucune manière un rapport créateur de quoi que ce soit, la concession et l'univers villageois ne pouvant s'enfermer dans une structure quelconque où ils auraient un conditionnement commun. On peut retrouver les conséquences de cette situation dans deux domaines :

- la concession en tant que centre possible de diffusion de technique : nous pouvons faire une constatation qui pose un problème, voilà des unités de production caféière bénéficiant d'une organisation technique rationnelle, orientée vers la productivité maxima ; de nombreux villageois, eux-mêmes producteurs de café, y ont été employés, et cependant, il n'y a jamais eu trace d'un transfert quelconque de ces techniques à l'univers villageois. Pourquoi ? Il faut mettre en cause la nature même du travail servile, qui ne peut

être le cadre où s'exercerait une pédagogie quelconque ; il serait en effet nécessaire qu'elle puisse devenir une réalité autonome, qui serait l'objet même de l'apprentissage, le travail servile auquel nous avons affaire nous plonge dans l'univers du lien personnel de domination et d'asservissement dans lequel l'objectivation de l'activité est impossible.

- les salariés actuels (immigrants temporaires Antandroy et Antaisaka) sont des gens pour lesquels le séjour dans la concession n'est qu'une parenthèse : ils s'emploient pour une durée variant de un à cinq ans et amassent le plus d'argent possible, compriment leurs dépenses à un minimum qui les place à la limite de la survie. L'argent ainsi épargné servira à l'achat de boeufs qui seront ramenés au village natal ; la durée du salariat dépend du nombre de boeufs que l'individu s'est fixé. Ces boeufs sont intégrés dans la structure familiale, dans laquelle ils jouent un rôle éminent : ce salariat ne trouve sa raison véritable que dans la place que l'ancien manœuvre projette de tenir, au sein de son village, pris dans son organisation traditionnelle.

Ainsi, ces salariés temporaires n'assument en rien leur condition salariale ; cela se manifeste dans l'absence de toute organisation bâtie sur cette condition commune : aucun syndicat, aucun groupe de défense, qu'il s'agisse des quatre ou cinq Antandroy des concessionnaires individuels ou de la masse des mille manœuvres de l'ensemble sucrier de Brickaville. Cet emploi salarié n'est qu'un destin individuel qui permet de ramasser l'argent nécessaire au fonctionnement de l'organisation traditionnelle villageoise. On n'est en aucune manière, déterminé par lui, et en aucune manière ne peut-on engager avec les autres des rapports supposant cette détermination. L'étude des salariés agricoles malgaches pris dans un système complexe de migrations, reste à faire : elle ne pourrait que révéler l'originalité du phénomène.

En reprenant notre perspective régionale : ces salariés ne forment pas un groupe défini, face aux concessionnaires ; ils ne peuvent non plus, en tant que salariés, s'articuler, d'une quelconque manière, avec les "paysans", qui seraient définis, eux aussi, par leur condition économique commune. Salariés Antandroy ou Antaisaka et villageois sont des étrangers les uns aux autres, nul rapport objectif ne peut être établi entre eux (1).

La concession réunionnaise, quel que soit son volume, est un noyau étranger : elle est en extériorité absolue par rapport à l'environnement villageois ; d'une manière de moins en moins affirmée, elle est un des termes de la coercition extérieure (argent ramassé dans le salariat) ; plus exactement, elle s'est transformée : de centre de domination et d'exploitation de la force brute de travail (jusqu'en 1957), elle est devenue une unité productrice, sans contact avec la population, employant des salariés qui sont eux-mêmes étrangers.

b) la terre

L'occupation des terres, aux alentours de 1935, pourrait donner un contenu au rapport villageois-concessionnaires. Ce phénomène pourrait nous situer dans le contexte objectif d'une contestation du rapt des terres, une prise de conscience de ce rapt, et une organisation des villageois pour récupérer les dites terres ; c'est le schéma d'un révolutionnarisme paysan qui semble être appliqué partout où il y a, face à une propriété foncière puissante, une masse paysanne dépossédée (ou sans terre) ; nous avons là, parmi d'autres, l'exemple d'un schéma théorique, qui n'exprime en rien une réalité, mais qui la recrée de toutes pièces. Que se passe-t-il dans notre région ? Il y a deux catégories

...

(1) Ce paragraphe est tiré des conclusions que l'on peut extraire du rapport de G.ROY : "Etudes sur les migrations intérieures de population à Madagascar".

de terres : les terres de berge, où sont plantés les caféiers et les terres de colline (le tavy). On ne peut déceler les indices de contestation (ou de prise de conscience) ; bien mieux, deux concessions du Yanpanga, abandonnées depuis une vingtaine d'années (et qui, juridiquement, sont redevenues de ce fait, domaniales), ne sont pas touchées par les villageois ; elles sont laissées en friche, alors que les plantations villageoises les entourent.

- les terres de berges portent les plantations de caféiers ; comme nous le verrons ultérieurement, elles restent situées dans le rapport de domination étrangère, et dans ce contexte elles ne peuvent être contestées : pour que la propriété de ces terres soit contestée, il eût fallu qu'elles existent en tant que moyen de production dont on a été spolié. Or, la terre ne peut prendre cette forme d'objectivité dans une structure de domination-subordination.
- les terres de collines sont, d'une manière générale, les territoires lignagers ; c'est en tant que tels qu'elles pourraient être considérées comme ayant été volées, et donner lieu à conflit. De fait, il y a des conflits (plus exactement des plaintes), et il y en a en permanence depuis 1955. Le territoire lignager est revendiqué par les descendants d'ancêtres qui y ont vécu ; ce territoire est unique, spécifique comme est spécifique la généalogie et le groupe qui forment les vivants de cette généalogie. Cette spécificité fondamentale du territoire lignager rejette dans un monde étranger ce qui n'est pas lui, tout comme le groupe familial pour lequel toute personne extérieure à la généalogie est étrangère. Ainsi ne peut se créer une organisation horizontale de l'ensemble des villageois d'une région. Nous avons des incidents multiples, mais les villageois n'appartenant pas au groupe familial intéressé restent spectateurs. Une communauté, une unité se créant dans

cette spoliation des terres est impossible dans la mesure où les différents territoires en question ne peuvent se situer dans un ensemble objectif. La terre n'étant pas un moyen de production et, d'une manière générale, n'étant pas un point de référence extérieur permettant l'unité des villageois et leur organisation, il n'y a pas ce qu'on appelle un problème foncier. (N'est-il pas révélateur que, parmi les slogans des révoltés de 1947, il n'y ait jamais eu celui de la récupération des terres occupées par les européens.)

2. Les concessionnaires malgaches

Résultat d'une immigration qui a commencé autour de 1920, ils sont dans leur majorité des Mérina (75 sur 88 concessionnaires), auxquels se sont joints un groupe de Betsimisaraka originaires des rives aval du Rianila, qui ont été chassés de leur village par les Compagnies. Parmi ces familles, nous avons les descendants de l'immigrant du départ et, ainsi, s'est constitué un petit noyau merina de deux à quatre familles élémentaires. Le processus de pénétration et d'installation est homogène : l'immigrant se lie par fraternité de sang (fatidra) avec un villageois ; celui-ci, de ce fait, le reçoit dans sa maison, il lui permet d'ouvrir une plantation sur sa terre lignagère ; d'une manière générale, il est responsable de ses faits et gestes auprès des autres villageois. Le colon merina, sa plantation ouverte, la fait titrer et border dans le cadre administratif. Donc un processus à deux faces : fraternité de sang et titrage administratif. A partir de là, d'ailleurs, il peut y avoir toute une dynamique d'accumulation de terres, plus exactement de plantations caféières. Le planteur mérina prête de l'argent, et, ne pouvant le récupérer, se fait donner, non point la terre, mais la plantation de caféiers. Ainsi avons-nous des concessionnaires merina (une dizaine) ayant acquis une condition économique pouvant se traduire par un revenu

annuel de plus de 100.000 fmg. On peut déterminer, à travers les villages les différents moments de cette insertion du concessionnaire merina : d'abord, il recherche un fatidra, puis il s'installe dans la maison de ce dernier et ouvre sa plantation ; enfin il bâtit sur le terrain de sa plantation titrée une maison. Chaque des villages de la région a, dans son sein, une ou plusieurs concessions étrangères (pas plus de quatre) ; étrangère sur tous les plans : elle est entourée de clôtures de bambous de deux mètres de haut, il y a un jardin et un élevage organisé de volailles, la plantation de caféiers est parfaitement entretenue, et elle aussi, entourée d'une clôture, les pieds sont renouvelés régulièrement, et la récolte est faite systématiquement. Tout cela contrastant avec les plantations betsimisaraka. Le concessionnaire merina, ainsi installé à l'écart, n'épousera que très rarement une femme betsimisaraka ; il est habillé en permanence de vêtements européens ; et il participe à toutes les réunions et manifestations qui se placent dans le contexte des relations du village avec l'administration. (Au début de notre étude, lorsque nous n'étions, pour la population, qu'un groupe d'agents administratifs, c'était au concessionnaire merina que les villageois demandaient de nous répondre). On retrouve les plus anciens immigrants dans les organismes officiels de représentation, la commune par exemple (cinq conseillers sur 16).

Deux remarques :

- Ils emploient des salariés, soit permanents (une dizaine de concessions employant en permanence cinq ou six salariés), soit temporaires (récolte du café). Jamais nous n'avons pu déceler un originaire de la région s'employant ainsi auprès de concessionnaires merina ou betsimisaraka. Ce sont des Antandroy qui parcourent les plantations. Les villageois réagissent avec violence quand on leur suggère une possibilité de gagner de l'argent par un tel salariat.
- C'est dans ce groupe de concessionnaires merina que nous

trouvons les seuls artisans qui vendent à la population villageoise des meubles, ou qui font les charpentes des maisons ; il n'y a aucun artisan local.

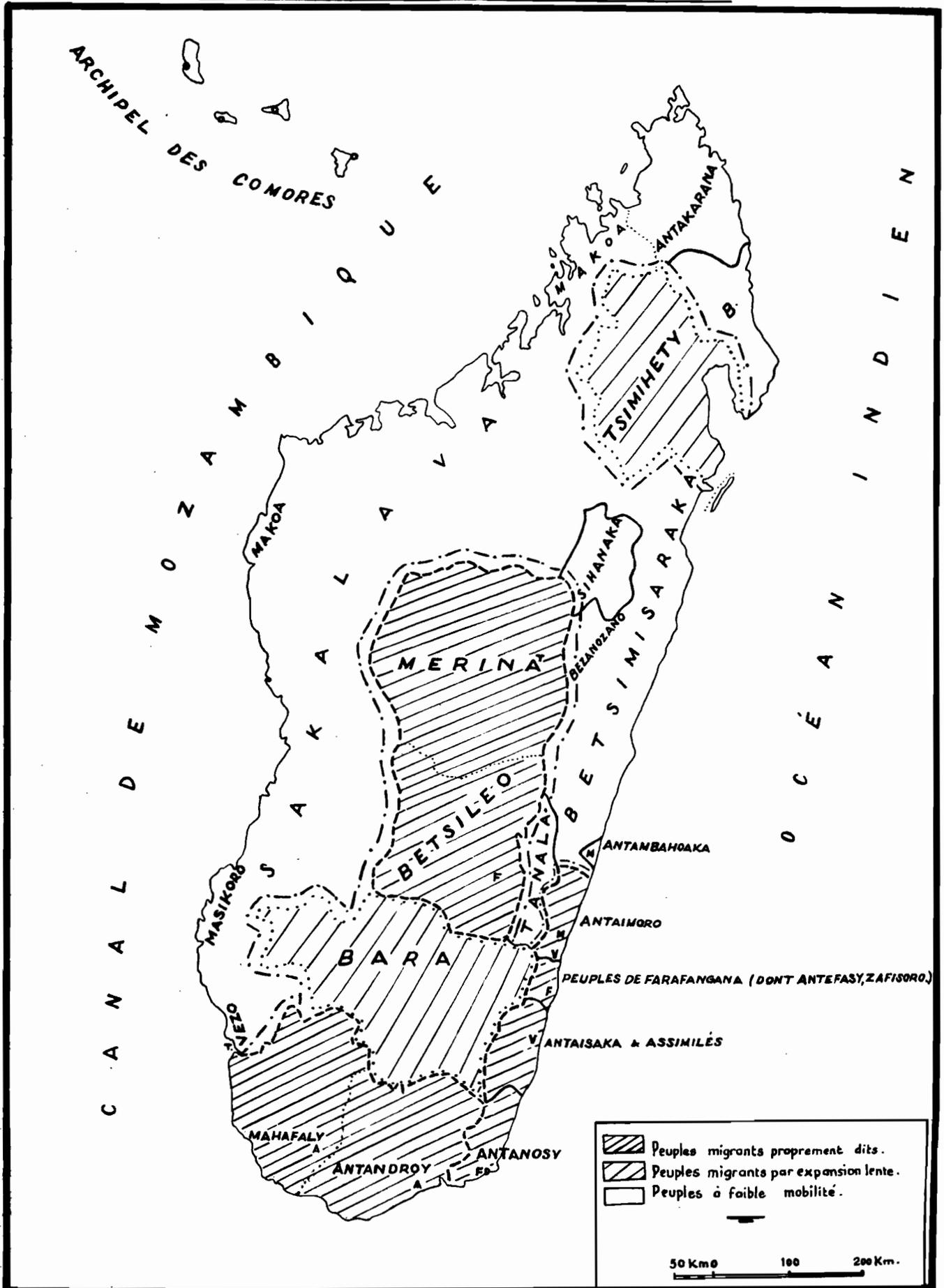
Le problème foncier de ces petits concessionnaires éparpillés sur l'ensemble de la région est relativement plus complexe que celui posé par les terres européennes ; nous devons le replacer dans la structure coloniale, telle que nous l'avons décrite précédemment ; il y a deux thèmes en corrélation : le titrage auprès de l'administration, et les liens de fraternité de sang (ou, en des cas plus rares de mariage). Ces deux phénomènes sont indissolublement liés entre eux. Nous analyserons ultérieurement le lien entre le mariage et la fraternité de sang d'une part, et le rapport avec l'étranger européen d'autre part : le lien entre le villageois et le colon merina se crée dans le dépassement de leur différence ethnique, il s'agit de l'affirmation de leur condition commune, c'est-à-dire de leur subordination aux étrangers ; on peut lire ce dépassement dans le contenu des cérémonies de mariage ou de fatidra. Dans l'asservissement supporté en commun, on trouve cette égalité nécessaire, qui est le cadre minima pour la constitution d'une liaison.

Nous percevons les données de la crise actuelle : la décolonisation affirmée met en question ces liens de fatidra et de mariage ; et elle met aussi en question le titrage officiel de la terre. Les signes d'un tel malaise sont perceptibles, mais on reste à un stade verbal, dans la mesure où la domination étrangère apparaît comme encore présente.

LES COMMERÇANTS

L'appareil commercial est quasi entièrement aux mains d'étrangers ; boutiques chinoises et boutiques merina composent l'ensemble de l'appareil commercial qui fait vivre économiquement la région : achat du café et vente de produits d'importation, dans

CARTE DE POSITION DES ETHNIES



la plus pure tradition du commerce de traite. D'une manière générale, chacun de ces commerçants est aussi concessionnaire de plantation de caféiers. Ils sont éparpillés dans toute la région, quoique quatre d'entre eux (deux chinois et deux méridina) soient concentrés à Petraomby. Ces boutiques ont des petites succursales, plus exactement de petits dépôts dans les villages, points de rassemblement de café et de vente de produits de première nécessité : cigarettes, savon, pétrole, allumettes. Ces dépôts sont, eux aussi, tenus à 80 % par des étrangers.

L'image que nous venons de brosser de la région ne peut manquer d'appeler quelques commentaires : nous sommes en présence d'un univers villageois sur lequel, en quelque sorte, se greffent des unités de production, et des boutiques commerciales qui lui sont étrangères, tant au niveau de l'ethnie des agents (réunionnais, merina), que l'articulation avec elles : pas de salariat (il y a un réseau de main-d'oeuvre sudiste qui passe en dehors de l'univers villageois). Nous allons essayer de comprendre les rapports entre les villageois et ces divers groupes, en analysant les cas, très rares, d'originaires qui sont, en apparence, intégrés dans ces catégories.

LES NOTABLES LOCAUX

Nous trouvons un certain nombre de notables locaux (une trentaine de familles élémentaires) dont nous pouvons dire qu'ils se trouvent et s'affirment en dehors de l'univers villageois. En fait, il y a un certain nombre de catégories, qu'il nous est impossible de mélanger :

- les émigrants (anciens combattants, anciens fonctionnaires) qui sont revenus vivre leur retraite dans leur village d'origine ; soit ils sont phagocytés par l'univers villageois, soit ils deviennent des concessionnaires comme les merina, prenant une concession sur leur territoire lignager, en la faisant titrer ; ils sont une dizaine, et ils ne jouent un rôle que dans les rapports

avec l'administration. Ils ne nous intéressent pas directement si ce n'est comme illustration d'un phénomène de choix, pour l'émigrant de retour : soit redevenir villageois, soit devenir un étranger au village.

- Ceux qui nous intéressent, sont les notables qui ont toujours vécu dans la région, et qui se sont détachés de l'univers villageois. Tout d'abord, ce sont des gens âgés, et surtout il y a une conservation des situations acquises avant 1947. En effet, il y a une rupture dans le processus historique : en 1947, les notables ont été massacrés ; dans le meilleur des cas, ils ont été matraqués, leurs biens pillés, leurs maisons brûlées ; et les notables que nous pouvons trouver actuellement sont les restes, pourrait-on dire, du groupe des notables d'avant 1947. La mort n'entraîne pas le renouvellement : leurs enfants quittent la région ou redeviennent des villageois comme les autres. Il y a deux catégories de tels notables :

- celui qui reste dans son village et qui exerce une autorité directe, grâce à son rôle administratif (une dizaine de cas).
- celui qui quitte son village et va en fonder un. Il rassemble autour de lui les gens qui n'acceptent plus de rester intégrés dans l'univers villageois. Dans la région, nous avons cinq petits centres de ce genre, soit deux cents personnes environ).

Nous allons analyser deux cas : Botoavaratra et Tsihomanana.

1. Botoavaratra, d'Ambalatenina. C'est un vieillard de 70 ans, qui est chef de quartier depuis 1947 et qui est en même temps commerçant. Sa maison, recouverte d'un toit de tôle, est posée sur une éminence, avec les maisons villageoises qui se pressent autour. Devant sa maison, un mât qui portait, avant 1960, un drapeau français, et qui est vide depuis. (Il n'accepte pas d'y mettre le drapeau malgache). Il contrôle non seulement son village, mais l'en-

semble de la région, grâce à une stratégie couplant les activités commerciales et l'impôt. En effet, il a trois silos à riz ; il presse l'impôt, obligeant les gens à lui vendre un riz qu'il conserve et qu'il revend en période de soudure, le double du prix. Il est aussi conseiller communal, et le seul intermédiaire entre la petite région et l'administration. On pourrait établir une hiérarchie régionale dans son pouvoir : d'abord le village même, Ambalatenina, où il est né et sur lequel il exerce une domination qui, jusqu'à ces dernières années, était absolue ; son frère aîné est le tangalamena, son neveu est le chef de village. Sur le reste de la région, son pouvoir est plus indirect évidemment, quoiqu'il y ait des petits seigneurs ("notables décision") qui lui sont directement liés. Il faut souligner qu'il ne s'agit nullement, au niveau régional global, d'une toile d'araignée aux articulations fines, enserrant l'ensemble de la population ; il s'agit d'unités de domination ayant parfois un relais, mais assez distendues ; ce sont des îlots qui ne s'organisent pas entre eux.

2. Tsihomanana (70 ans). Nous trouvons, avec lui, la plus grande réussite vécue par un originaire. Il a monté un magasin qui est de la catégorie des boutiques chinoises. Il a bâti une grande maison à étage ; et autour de lui, il a rassemblé un certain nombre d'étrangers (merina), ou d'originaires ayant émigré. C'est le village de Sahalampona, qui s'est créé depuis 1930, et qui a été complètement détruit en 1947 (les rebelles voyaient en lui le symbole de l'assimilation à l'étranger). Il est bien évident que ce village est étranger à l'univers villageois. Chaque foyer a une plantation titrée de caféiers ; c'est un village de planteurs individuels. Examinons de plus près le cas de Tsihomanana. Il a voulu dépasser, en quelque sorte, le stade de la concession individuelle titrée, en organisant son exploitation sur l'image, en plus petit, de la concession créole ; en effet, il y a la maison du maître, à étage, en planches, très exactement la maison réunionnaise ; en face, une petite case de passage, pour

les étrangers en visite ; et à l'écart, le village des manoeuvres, portant le nom de post (poste) ; (c'est ainsi que l'on nomme le village de manoeuvres entourant la maison du colon). Son mode de vie est très précisément le mode de vie créole : toujours vêtu à l'euro péenne, rythme et contenu des repas... D'une manière générale, l'ensemble de la vie quotidienne de Sahalampona reflète l'image d'une vie européenne. Le processus de création de centres comme Sahalampona est facile à comprendre : on recrée une unité de vie étrangère, et on recrée des rapports interindividuels nouveaux ; à partir de cette unité étrangère, on exerce une domination indéniable sur l'environnement villageois, grâce au commerce et à son corollaire, l'usure sur le riz.

Donc, l'ensemble de ces notables forme un groupe qui ne s'est pas renouvelé depuis 1947. Ils cherchent à créer un univers étranger, tant par leur mode de vie, leurs maisons et vêtements que par leurs fonctions administratives et le titrage de leurs terres ; ils rejoignent, en une communauté homogène, l'ensemble des étrangers (concessionnaires européens et merina, commerçants merina et chinois). Ce sont des étrangers dans leur région ; c'est d'ailleurs ainsi qu'ils furent considérés en 1947, puisqu'ils furent victimes de la vague de lutte contre les étrangers **ils y** furent insérés en tant que traîtres.

On comprendrait mal la réalité humaine que forment les étrangers et les notables et on comprendrait mal surtout, la nature de leurs rapports avec la population villageoise, si on ne signalait pas la place qu'ils tiennent dans les paroisses chrétiennes. Il y a disions-nous, trois sortes de religions dans la région : anglicane à Fotraobmy, protestante à Fandriambarika, et catholique un peu partout, mais en particulier à Sahalampona. En examinant de plus près la composition des groupes dirigeants de chacune des paroisses, nous retrouvons l'ensemble des étrangers et notables, avec peut-être une nuance qui n'a guère d'importance

ici : anglicans et protestants pour les merina, catholique pour les etsimisaraka. Le président de la paroisse anglicane de **Fetraomby** est le commerçant merina de cette localité ; le président de la paroisse protestante est le grand concessionnaire merina de Fandriambarika ; quant à Botoavaratra, il a fait construire une **chapelle** dans le village, et Tsihomanana, en 1954, a fait construire à ses frais à Sahalampona, une vaste église. On ne peut évidemment considérer cette situation comme le fait du hasard, d'autant plus que depuis trois années les étrangers et les notables se retrouvent pratiquement seuls (avec les fonctionnaires) dans les paroisses chrétiennes désertées par les villageois. En effet, jusqu'en 1960, la quasi-totalité de la population villageoise participait aux différents cultes ; et depuis l'Indépendance, il y a eu un ras de marée de désaffection et cela, au nom du tromba, au nom d'une élimination du dieu-étranger, de ses saints ; au nom d'un dieu malgache et de héros malgaches précoloniaux ; nous analyserons ultérieurement ce phénomène ; cependant, nous ne pouvons manquer de souligner son importance pour la compréhension des rapports entre les étrangers et les notables d'un côté, les villageois de l'autre. Pour comprendre la violence suscitée par cette désaffection des paroisses, nous allons essayer de décrire ce qu'était la paroisse chrétienne jusqu'en 1960 et la nature de la crise actuelle.

La paroisse chrétienne était le lieu où les villageois, notables et étrangers pouvaient créer une communauté : les différences entre étrangers se trouvaient dépassées par cette subordination aux européens, symbolisée par leur dieu que l'on adorait au sein de ces paroisses. Cette communauté ainsi créée répondait à la double caractéristique : égalisation dans la subordination, et conservation des différences, et cela par une hiérarchie dans la subordination, les premiers rôles étant tenus par ceux qui étaient les plus proches des européens, et un ordre interne s'établissant dans la proximité relative de chacun par rapport aux

maîtres. La paroisse chrétienne, les nombreuses cérémonies dont elle était le cadre, légitimaient en quelque sorte la domination de ces fonctionnaires, concessionnaires, commerçants et notables ; domination dont ils puisaient les principes dans leur propre liaison avec les européens dominants. L'affirmation du départ des européens (Indépendance) s'est traduite par l'éclatement des paroisses : les villageois y ont laissé soliloquer les notables et étrangers ; ils n'ont pas directement mis en question le statut des terres ou l'exploitation commerciale par l'usure, mais ils ont attaqué le principe même de leur pouvoir : la hiérarchie dans la subordination à l'européen.

* *
 *
 *

LA COMMUNE

Il y a une tentative, théoriquement intéressante, d'organisation des villages par la commune. La commune est le point d'aboutissement d'un processus qui a pris deux formes ; en 1952, les conseillers de canton (deux élus par canton) qui étaient censés former, face au chef de district européen, un organisme représentatif ; enfin, en 1960, l'érection de la commune : un conseil municipal de seize membres, un maire et deux adjoints élus par le conseil municipal ; un secrétaire de mairie appointé. Quelques remarques sont à faire :

- Aucun effort n'a été entrepris pour créer une unité quelconque ; on a tout simplement transformé le canton administratif en commune. L'opportunité de la conservation de ce cadre n'est pas évidente : le canton était organisé dans la perspective de la facilité administrative et non pas dans celui d'un auto-gouvernement de la population.
- La commune a été divisée en seize secteurs ; dans chacun, il y a eu trois candidats, généralement désignés (directement ou non) par le chef de canton ; et la population était invitée à choisir un d'entre eux.

Les résultats d'un tel système ne se sont pas fait attendre : les conseillers municipaux sont tous des notables, c'est-à-dire des gens extérieurs à la population villageoise. Dans le cas de Petraomby, le maire élu est un adjudant en retraite de l'armée française, revenu au pays natal.

Sur l'ensemble des communes que nous avons pu analyser, il y a, en gros :

- soit, ont été élues maires des personnalités extérieures à la région, tel que notre adjudant en retraite, des instituteurs en retraite, des commerçants ; ainsi, les conflits entre les notables ont été dépassés.

- soit les conseillers notables ont choisi (ou on leur a imposé) un des leurs, et alors celui-ci n'a pas d'autorité, et on peut dire que, face au chef de canton, le maire n'a pratiquement pas d'existence.

Donc, l'échec de cette révolution communale vient de ce qu'il a été impossible de susciter une représentation des villageois par eux-mêmes ; nous restons dans la frange des notables, qui étaient les intermédiaires auprès de l'administration française ; ils se sont perpétués dans tous les conseils municipaux de l'île.

Nous allons essayer :

- d'analyser le contenu du phénomène ;
- de décrire quelques unes de ses manifestations.

1. Contenu du phénomène.

Il faut reprendre une perspective historique. La commune n'est en rien une révolution malgré les textes juridiques ou les affirmations officielles. Dans le cadre colonial, on a cherché à susciter, non pas des représentants de la population, mais des intermédiaires qui recréent, à leur niveau, le rapport de domination, c'est-à-dire des gens qui recevaient des ordres et veillaient à leur exécution. Il s'agissait d'agents administratifs, pris dans la population, qui servaient d'intermédiaires entre celle-ci et les fonctionnaires extérieurs (malgaches ou européens). Le système colonial a façonné ces intermédiaires ; il les a créés jusqu'en 1958 ; ce sont les notables et ce sont ces mêmes notables que nous retrouvons au conseil municipal. Les effets d'une telle situation sont évidents : la commune n'est qu'une fiction derrière laquelle se cache la situation précédente : l'intermédiaire reçoit les ordres et veille à leur exécution : il recrée à son niveau un noyau de domination au nom du pouvoir extérieur. C'est ce qui se passe dans Fetraomby, et dans la relation de la commune et de

l'extérieur, et dans la vie de la commune elle-même.

- les maires sont réunis et reçoivent les ordres du sous-préfet ;
- liaison maire chef de canton, pour la collecte des impôts ;
- la coercition directe passant par la commune.

Le personnage du maire concurrence le chef de canton dans la perspective du pouvoir ; mais, entre le maire et le conseil, il n'y a qu'un rapport de domination ; les conseillers sont les notables qui répercutent les ordres du maire, qui lui, les tient du sous-préfet. La concurrence du maire et du chef de canton (dans la plupart des communes, elle n'existe même pas) fait ressortir la nature du personnage du maire, qui devient un fonctionnaire (n'est-il pas salarié à 7.000 fmg par mois !), c'est-à-dire s'est intégré dans le groupe des dominants.

Pourquoi une telle impossibilité de transformer les rapports passés de subordination avec le dominant et son agent, en relation de représentativité et de dialogue ? On peut évidemment dire qu'il est impossible d'effectuer un passage direct, qu'il est nécessaire qu'il y ait une éducation et que cette éducation est en cours. Mais n'est-ce point là une perspective mythique ? pour que la commune répondît à ce que l'on attend d'elle, il eût fallu qu'elle s'inscrive en continuité avec l'univers villageois dans lequel elle est plongée, qu'elle soit un organisme représentant réellement ces communautés villageoises.

Or, c'est le principe même d'une telle représentation, et le principe même d'un dépassement des communautés villageoises dans un tel organisme qui est impossible, parce que cette dynamique ne se situe pas dans le possible de cet univers villageois. Ce serait de la magie que de passer de l'organisation lignagère se dépassant dans le jeu des conditions communes, à un organisme construit sur la représentation d'individus choisis, et pour gouverner ce cadre géographique objectif, et pour représenter efficacement la

population villageoise par rapport au pouvoir extérieur. La commune, en dehors de son existence juridique, (la seule reconnue par les observateurs extérieurs) est l'aménagement des rapports de domination entre les fonctionnaires et la population, domination des fonctionnaires sur des notables qui recréent à leur niveau la structure de domination administrative.

.

*

*

*

PARTICIPATION AUX ELECTIONS LEGISLATIVES
ET INTRODUCTION DANS LA REGION DE PARTIS
POLITIQUES

Après 1947, il y a eu un certain nombre d'élections nationales, soit pour les assemblées provinciales siégeant à Tamatave, soit en 1961, pour l'Assemblée Nationale, siégeant à Tananarive. La région de Fetraomby a été en permanence représentée par un instituteur en retraite, Monsieur S.R., qui avait une maison en bois style créole, à Fetraomby, et une concession sur les bords du Rianila. Il avait été instituteur dans la région, et en 1947, avait fui devant l'avance des rebelles ; en octobre-novembre 1947, il avait joué un rôle essentiel dans la reprise en main de la région par les troupes françaises ; c'est lui qui haranguait les villageois, les poussait à se rendre, à dénoncer les chefs insurgés. Resté à Fetraomby lorsque la vie avait repris normalement, il avait été récompensé de ses bons offices par des élections, renouvelées pendant toutes les années 50, aux différentes assemblées. Ce rôle électoral s'est perpétué au-delà de l'Indépendance, et il est toujours député de la région, dans les rangs du parti gouvernemental ; depuis un an, il a quitté le pays, vendu sa maison et sa concession, pour habiter sa région d'origine, dans le sud du pays betsimisaraka.

Remarquons, tout d'abord, la différence existant entre cette région et le Nord de Tamatave, région qui a connu aussi la révolte et qui, à partir de 1956, s'est débarrassé des personnages comme S.R., pour donner ses voix aux cadres d'un parti issu de l'ancien parti nationaliste et que dirigeait l'actuel maire oppositionnel de Tamatave (1).

(1) Battu aux élections municipales du 13 décembre 1964.

Ainsi se pose un problème auquel nous ne pouvons répondre : pourquoi une différence aussi flagrante, dans la zone betsimisarakaka insurgée, entre le Nord et le Sud ? Quelle est l'ampleur du changement intervenu dans le Nord, et qui n'a pas eu lieu dans le Sud, dont fait partie Fetraomby ?

Avec le personnage de S.R., nous pouvons analyser l'ambiguïté et l'artificialité de ces représentations électorales et nous retrouvons, au niveau des parlements nationaux, exactement la même ambiguïté qu'au niveau des communes. On vote, on choisit dans le cadre de la structure de domination du pouvoir extérieur, celui qui semble le plus efficace pour, d'une part, porter à l'oreille du maître les pleurs de la population, et d'autre part, se faire le porte-parole des ordres du pouvoir, de manière à éviter une répression dont on ne connaît pas la raison, n'est-on pas toujours en tort devant le maître ? Ce personnage de fonctionnaire porte-parole de l'armée de la répression, a été l'atout fondamental de S.R., qui avait, en quelques sortes, fait ses preuves devant les maîtres étrangers ; fonctionnaire, il est leur agent, il parle français, il dialogue avec eux, et les succès, la popularité, proviennent de l'efficacité que l'on montre dans ce rôle d'intermédiaire d'agent de l'étranger.

L'Indépendance n'a nullement créé une situation nouvelle. Le pouvoir, c'est toujours le pouvoir extérieur, ce fanjakana et le pouvoir malgachisé tire, en dernière analyse, sa légitimation, de son attachement et de sa sujétion aux anciens maîtres européens (cf. analyse du rapport villageois-fonctionnaires), d'où la perpétuation de la représentation de S.R., qui tire de son rôle de 1947 l'essentiel de son personnage électoral.

Nous devons poser ici l'ambiguïté du phénomène du parti (ou des partis) et c'est la comparaison avec la région nordiste de Fénérive qui nous éclairera. A Fetraomby, le parti gouvernemental

n'a fait son apparition qu'en 1961, avec l'activité zélée d'un chef de canton : c'est tout d'abord aux notables et à tous les gens extérieurs au village (commerçants, concessionnaires) qu'il a demandé de prendre la carte du parti ; actuellement, il cherche à dépasser ce cercle étroit, en faisant des pressions directes sur les villageois, liant l'impôt et la carte du parti. Cela n'a que peu d'importance, et, en fait, l'introduction du parti n'a qu'un intérêt limité de par l'absence d'opposition.

Que s'est-il passé à Fénériver ? Le parti oppositionnel tenait, à partir de 1956-58, la région, avec ses sections ; mais on s'aperçoit qu'il s'agit d'une "notabilisation" parallèle à celle créée par le pouvoir administratif ; les cadres du parti sont des concessionnaires, merina ou locaux, des petits commerçants. On s'est trouvé devant deux catégories concurrentes : les petits agents administratifs, et les notables politisés. La population voyait dans les notables politisés des intermédiaires plus efficaces et moins oppressifs, auprès du pouvoir extérieur, de l'administration ; et il est assez paradoxal de constater que ce que l'on considérait comme un parti nationaliste, était inscrit dans la structure coloniale. A cette ambiguïté correspondait une ambiguïté de la notion même d'Indépendance ; pour les notables, c'était la conquête du pouvoir administratif, pour les villageois, la mise en question de l'ensemble de leur univers. En conséquence, le parti oppositionnel de Fénériver s'est écroulé entre 1962 et 1963, et ses membres ont rejoint le parti gouvernemental.

LES COOPERATIVES

L'une des dernières tentatives d'organisation de la population, dans le cadre du développement économique, est la coopérative de commercialisation des produits d'exportation. Les coopératives ont été installées, sous direction administrative, dans toute l'Ile ; et, à Fetraomby, une coopérative est en voie de création. Qu'en est-il ? Evidemment, nous retombons dans la même situation que précédemment : les promoteurs de ladite organisation sont au nombre de dix, et ils sont tous, sous la direction du commerçant-concessionnaire Tsihomanana, des notables (anciens combattants, commerçants concessionnaires, concessionnaires morina). Ces notables intègrent dans leur clientèle, des villageois et, assez caractéristiquement, les limites géographiques de la coopérative correspondent au "quartier", cette unité administrative fiscale.

Il est évident qu'on ne peut espérer tirer d'une telle organisation un élément de dynamique économique ; on retombe dans la structure de domination : obéissance aux ordres de l'administration ; et les notables reçoivent ces ordres et sont chargés de leur application, le tout dans la plus grande passivité de la population villageoise, qui reste sourde à toutes les campagnes d'explications, et qui paie sa cotisation comme un impôt nouveau.

Or, ces coopératives ne sont ouvertes qu'après une longue campagne d'information sur ses buts, son intérêt ; les fonctionnaires locaux y participent et aussi les agents spécialisés du Haut Commissariat à la Coopération. Les thèmes de la propagande : l'intérêt de chacun, dans la coopérative, l'unité permettant de briser les contraintes du circuit de commercialisation.

Face aux coopératives, nous repons le problème : pourquoi une telle organisation ne réussit-elle pas à briser la structure coloniale et à intégrer la population (ce qui revient au même) ?

Pourquoi restons-nous dans le cadre de cette décolonisation qui n'arrive pas à briser l'héritage du passé ? Pourquoi enfin restons-nous dans un identique problème à celui posé par la pédagogie technique : impossible de sortir de l'activité servile, et, en dernière analyse, de développer la production, caféière en particulier ? Une organisation telle qu'une coopérative pose le problème ainsi : est-ce que la forme des rapports humains que contient implicitement cette organisation est dans le possible de l'univers villageois ? Quels sont ces rapports implicites ? Tout d'abord, qu'il y ait une objectivité économique dans laquelle les villageois seraient plongés, et que cette objectivité économique puisse servir de cadre à des relations entre les gens. Nous découpons artificiellement le problème en deux ; ces relations construites sur l'objectivité économique sont, non pas simplement extérieures, mais étrangères à l'univers villageois ; elles supposent l'égalité de tous les individus dans cette objectivité, et l'objectivité de leurs relations, ce qui est véritablement absurde dans un monde fondé sur des rapports personnels, sur la médiation personnalisée. La coopérative, initiative administrative, ne peut sortir de la domination du pouvoir extérieur ; elle en est une nouvelle mouture parmi tant d'autres, et, en elle, se reconstitue la structure de domination (comme la paroisse). Aussi est-il utile de préciser que les nouveaux agents de Commissariat à la Coopération, quel que soit le soin que l'on met à leur donner une formation adéquate, ne pourront jamais réussir à sortir de leur catégorie spécifique, celle des agents du pouvoir extérieur ?

L'ANIMATION RURALE

Nous allons aborder un mode de développement agricole qui apparaît comme étant le plus sérieux, celui de l'Animation Rurale. Fetraomby, lors de notre étude, n'avait pas encore été touché, quoique les projets prévoient une extension de l'action dans cette région. Nous avons pu observer une expérience dans la région de Fénériver. L'Animation Rurale est l'application de modes d'action mis au point dans d'autres pays, le Sénégal en particulier, et qui ont été introduits à Madagascar à partir de 1961. L'extension a été rapide, et un Haut Commissariat à l'Animation Rurale est venu concrétiser l'importance nationale de cette action. Son schéma est simple : un centre d'Animation Rurale est ouvert, généralement aux abords de la préfecture ou sous-préfecture. L'équipe dirigeant ce centre est composée d'un directeur et de deux adjoints. On rassemble dans ce centre une quarantaine de villageois ; ils sont nourris et logés d'une manière systématiquement modeste, de façon à ce qu'il n'y ait pas une coupure avec le village. Théoriquement, ces stagiaires sont désignés par les "fokon'olona", terme des plus vagues, pour dire qu'ils sont choisis par le peuple. Les animateurs du centre n'interviennent pas dans le choix ; aussi, ce choix est-il le résultat de contradictions des plus variées, depuis la pression des fonctionnaires locaux qui désignent les gens leur convenant, jusqu'à l'assemblée des Anciens du village, qui décident du ou des stagiaires du village.

Quoiqu'il en soit, ces stagiaires sont réunis pendant quinze jours ; ils repartiront au village durant un mois, et reviendront pour un second stage. Le contenu des stages est variable ; le principe repose sur deux éléments :

...

- une explicitation simple des rouages économiques, administratifs et politiques du pays, de manière à faire prendre conscience aux stagiaires de la structure étatique, économique, de la place de Madagascar dans le monde.

- un contact direct entre les fonctionnaires responsables et les stagiaires (justification de l'emplacement du stage au chef-lieu administratif) le fonctionnaire (préfet, techniciens agricoles, voire commissaire de police) fait un exposé et sur son service et sur son action, et il répond aux questions. Le soir, l'équipe d'animation fait des réunions pour contrôler l'assimilation de ce qui a été appris, et pour approfondir la connaissance.

En fin de stage, il y a une fête générale à laquelle assistent les autorités locales, et qui consiste en une série de scènes mimées sur la vie sociale ; généralement, il s'agit d'une critique indirecte des fonctionnaires.

Le deuxième stage sera essentiellement technique ; on apprendra aux stagiaires à concrétiser les éléments du développement rural : mise en culture des rizières, introduction de la charrue, rationalisation de l'élevage, etc... Toute cette pédagogie est adaptée à la région et s'inscrit dans le cadre du développement régional. Ces stagiaires ont pour rôle de répercuter ce qu'ils ont appris sur l'ensemble des villages, par des conférences, par l'exemple de leur propre activité, et les promoteurs de l'animation essaient de les organiser localement ; ils se réunissent, confrontent leurs expériences respectives. Ils conservent d'étroits rapports avec l'équipe permanente d'animation, et des stages d'entretien sont prévus.

Nous ne pouvons juger les résultats de cette action, de par sa nouveauté, et aussi, de par le climat passionnel dont ses promoteurs européens l'entourent. L'opération de Fénérive s'est fort mal terminée ; elle a été close avec l'incarcération, par le préfet, du directeur du centre.

Il y a eu deux éléments :

- les stagiaires n'ont été réceptifs qu'aux analyses objectives de la situation administrative et politique, et pas du tout aux aspects techniques de leur apprentissage.
- rentrés chez eux, ils se sont présentés en pouvoir concurrent à celui des agents administratifs locaux, et, au niveau préfectoral, l'équipe d'animation apparaissait comme concurrente du préfet. Nous avons là la même structure que celle du parti oppositionnel.

Le tout s'est terminé dans des conflits multiples et l'incarcération du directeur du Centre pour un prétexte futile.

Nous pouvons replacer cette action dans l'ensemble, sa traduction s'inscrit dans le possible de cet univers : les villageois stagiaires ont voulu jouer le rôle d'intermédiaire plus efficace auprès de fonctionnaires (les agents de l'animation) qui se présentaient comme liés directement à Tananarive, court-circuitant les fonctionnaires locaux. Nous voyons que nous sommes plongés dans la logique de cette structure, et dans la logique de ce pouvoir. Quant à la pédagogie technique inscrite dans l'action d'animation, elle est vouée au même sort que la pédagogie des agents du service d'agriculture. Ce n'est pas parce que le stagiaire est un villageois, et qu'il est censé être l'agent de transmission de cette connaissance technique, que ces gens sont plongés dans une objectivité économique qui peut devenir cadre du dialogue pédagogique. Il est symptomatique que les stagiaires aient assimilé les analyses objectives de l'Administration, et qu'ils se soient servis de ces analyses pour mettre en question le pouvoir personnel des agents locaux, alors que tout l'aspect technique de leur formation n'a provoqué qu'un intérêt limité.

* * *

*

CHAPITRE II

CONDITION ECONOMIQUE

LE RIZ DE MONTAGNE
(Tavy)

Nous avons souligné précédemment que l'économie villageoise est dualiste : le village le long de la piste avec son terroir de plantations de caféiers, et le TAVY, c'est-à-dire l'éparpillement dans l'arrière-pays montagneux et forestier de petites cases temporaires juchées chacune sur une colline, et à côté, s'étend le champ de riz de montagne. Ainsi l'arrière-pays d'Andouba est divisé en trois territoires familiaux correspondant aux trois groupes de parenté constituant le village. Chacun des foyers conjugaux du groupe familial se voit annuellement attribuer un terrain de culture : cette distribution se fait lors d'une réunion familiale, elle ne soulève aucun conflit : la surface reçue dépend des besoins du ménage, du nombre d'enfants en particulier. Cette culture est itinérante : actuellement, on laisse le champ en jachère pendant quatre - cinq ans, déjà se pose le problème de la stérilisation de la terre, par un retour trop fréquent sur la même zone, retour qui empêche le renouvellement du tapis forestier conservateur du sol.

L'unité de base de la production est donc le ménage, et la concrétisation principale du mariage est l'attribution d'un champ de tavy sur le territoire de la famille du mari ; les jeunes gens non mariés restent insérés dans le tavy de leurs parents. Le cycle de production du tavy est organisé autour d'un partage sexuel très strict des tâches :

- en octobre : le défrichage est effectué par le mari; on laisse sécher les branches et autres pendant un mois, puis c'est le brûlis, qui nous amène à la mi-novembre.
- la terre repose pendant quinze jours, et en décembre, la femme sème ; la terre n'est pas retournée ; on se contente de percer le sol avec un bâton effilé et d'y mettre la semence de riz.
- dès le mois de février, on doit organiser le gardiennage des jeunes pousses qui sont assaillies par les oiseaux ce gardiennage est accompli par tout le ménage, les enfants compris, par un roulement qui laisse quelqu'un en permanence.

- en juin-juillet, la récolte est faite par la femme, et le transport par le mari.
- au village, en juillet, la femme effectue le battage ; les gerbes, placées entre deux nattes, sont foulés aux pieds, et le riz est engrangé dans la maison du village.

On ne peut limiter la description du cycle de production du riz à une activité simplement partagée entre le mari et la femme ; en effet, aux deux extrémités du cycle, nous trouvons un phénomène d'entraide, et ce, aux deux niveaux : masculin et féminin.

- Le défrichement est fait au niveau du groupe familial : il y a un échange réciproque entre les hommes de ce groupe pour effectuer le défrichement des parcelles individuelles.
- Nous retrouvons le même processus au niveau du transport, avec une organisation par journées ; une journée pour le transport de la récolte d'un ménage.

Côté féminin, nous retrouvons ce phénomène d'entraide, tant au semis qu'à la récolte surtout (qui peut s'étaler sur trois semaines) ; ce ne sont point les femmes du groupe familial du mari qui, ainsi, échangent du travail, mais les éléments féminins du groupe familial de la femme elle-même : ce qui se traduit par des déplacements importants. La récolte donne lieu à des échanges complexes et essentiels où se reconstituent momentanément, au-delà du mariage, les groupes familiaux.

Réduire ce cycle du riz à une simple activité productrice est impossible : les deux extrémités du cycle sont l'occasion de cérémonies importantes dont nous allons essayer de dégager le sens.

- Avant le défrichement, le groupe familial se réunit autour du tombeau ancestral, et là a lieu une cérémonie de sacrifice classique : un boeuf sera tué et consommé communielement ;

de même, du betsabetsa sera bu ; on donne leur part aux ancêtres enterrés dans le tombeau. Ce qui est plus intéressant, c'est le discours que fait le plus ancien du lignage pour expliquer la cérémonie ; il expose aux ancêtres la nécessité dans laquelle ils se trouvent "de déshabiller leur tombeau" ; en effet, il y a l'image du territoire familial comme une robe qui habille le tombeau, et défricher, c'est faire quelques dommages à cette robe, d'où cette cérémonie qui est essentiellement une demande d'excuse pour une telle action ; cette excuse est nécessaire si l'on veut espérer obtenir une récolte de riz suffisante ; c'est le lendemain de cette cérémonie familiale que commencera le défrichement par travail collectif.

- la récolte donne lieu, de même, à une cérémonie, qui, quoique s'adressant elle aussi aux ancêtres, n'est pas identique. Les plus âgés du lignage vont cueillir sur chaque champ de riz les premiers épis presque mûrs (les lango), et, dans la maison du plus âgé, on organise le repas des ancêtres : on fait l'appel des ancêtres, tant du côté des hommes que des femmes, et on leur prépare un repas ; on les remercie de leurs bienfaits ; on leur présente leurs parts ; on leur promet de ne plus déchirer la robe de leur tombeau sans leur avoir fait le sacrifice d'un bocuf. Le repas des ancêtres est mangé par les plus âgés de la famille ; les autres consomment un plat de riz nouveau, et le lendemain de cette cérémonie débute le processus de récolte.

Cette production de riz est enserrée dans un ensemble d'interdits extrêmement complexe, dont il est difficile de percevoir la cohérence.

- Tout d'abord, le paysage lignager n'est pas une zone ouverte librement à la culture du riz de montagne : un espace de cinq cents mètres à un kilomètre autour des tombeaux ne doit pas être touché par la hache du défricheur. Les collines où s'élevaient les villages ancestraux sont interdites elles aussi ;

enfin, il y a des petits groupes d'arbres qui doivent être laissés tels quels ; en général un souvenir s'y attache : tel ancêtre aimait s'y reposer, par exemple. D'ailleurs, ces lieux sont non seulement interdits à la culture, mais à toute cueillette ; on ne peut, en aucun cas, consommer ce qui y pousse.

- Les interdits les plus importants portent sur des "journées" où l'on ne peut cultiver le riz ; ces jours interdits sont au nombre de deux (mardi et jeudi) mais ils peuvent atteindre trois dans la semaine. Ces journées interdites ne portent pas sur le transport, mais seulement sur la culture elle-même.

- Enfin, il y a toute une série d'interdits des plus divers : par exemple, ne pas manger du poulet sur le tavy, la non-consommation de tel légume pendant telle journée ; il y a de nombreux interdits sur le noeud des objets de vannerie, ou l'espèce de joncs employés, etc... On ne peut en faire un inventaire complet ; qu'il nous suffise de souligner l'importance des interdits sur le tavy. Non seulement les interdits généraux, attachés aux personnes, sont encore plus scrupuleusement obéis qu'ailleurs (interdits alimentaires), mais il y a des interdits portant spécialement sur l'activité productrice de riz, et d'une manière générale sur le séjour dans le tavy.

Enfin, dernière contrainte sur le tavy : on y conserve systématiquement le mode de vie ancestral, en contraste avec la vie du village. On ne peut, en aucune façon, porter des vêtements d'origine ou de coupe européenne. La maison est une petite case en roseau et bambou, très légère, dans laquelle on a un strict minimum d'ustensiles ; assiettes et verres sont laissés au village ; on mange comme les ancêtres dans des godets confectionnés en matériau végétal ; l'alimentation ne comporte rien d'origine étrangère ; les cuillères et verres sont confectionnés en feuilles de bananiers. Toute intrusion d'objets et de comportement étrangers sont interdits. Cette affirmation continue

d'un mode de vie ancestral, contre l'étranger, nous a été particulièrement sensible lorsque nous sommes allés rendre visite à des familles que nous connaissions fort bien au village de la route : leur gêne était extrême, nous semblions avoir pénétré dans un sanctuaire où nous n'aurions pas du aller. Ainsi la quotidienneté d'Andouba balance perpétuellement entre le village, avec ses plantations de caféiers, où l'on revêt des vêtements étrangers, où l'on utilise des objets étrangers, et ce tavy où l'on reprend systématiquement la manière de vivre des ancêtres.

Cette production de riz ne reste pas à l'abri de la domination de l'extérieur ; cette domination s'exerce à deux moments : l'attribution des terrains de culture, et le permis de mise à feu ; nous ne reviendrons pas sur cette coercition administrative, élément de la tactique de pression fiscale que nous avons décrite précédemment. Au niveau du produit lui-même, du riz, nous trouvons aussi un rapport avec cet extérieur : les limitations des surfaces par l'administration, la baisse de rendement par l'accélération du rythme de la jachère, l'obligation de vente du riz sous la pression de l'administration par l'impôt, amènent une situation de fait : la quasi-totalité des ménages n'ont pas suffisamment de riz pour terminer l'année, et nous avons une période de soudure allant de un à trois mois (du mois de mars à la récolte). Comme la plupart des villageois n'ont pas d'argent pour acheter le riz, ils font des emprunts en nature, rendant en riz (le double), ou en café (le même poids), au moment des récoltes. Si l'argent intervient dans la transaction, signalons que le riz acheté au villageois est payé moins de dix francs malgaches le kilo et lui est revendu en période de soudure de 25 à 30 francs fmg le kilo.

Telle est la description que l'on peut faire du tavy. Nous allons rapidement essayer de percevoir le phénomène dans une perspective de changements ; en effet, le tavy est le lieu de

transformations significatives, que l'on peut enfermer dans deux catégories :

1. Dans le cadre de la lutte contre le riz de montagne et la culture sur brûlis, l'administration, à partir de 1940, a contraint les villageois à mettre en culture les bas-fonds propres à la riziculture inondée ; c'est ce qui eût lieu à Andouba ; mais, à mesure que la pression administrative perdait de sa rigueur, les rizières étaient abandonnées, et, à partir de 1958, il n'y avait plus de rizière mise en culture. Donc, entre 1950-1958, nous avons un repliement indéniable sur le tavy.
2. Depuis 1960, un processus interne au tavy peut être décelé : un certain nombre de ménages ne se contentent plus de la case légère en bambou, mais construisent des maisons permanentes, telles que nous les avons rencontrées au village. Ces maisons sont entourées de quelques caféiers (en nombre peu important, une ou deux dizaines de pieds au maximum) ; enfin, le tout est entouré d'une palissade en bambous. A l'intérieur de ces maisons commencent à apparaître quelques objets d'importation, en particulier de la vaisselle et des ustensiles de cuisine (pas de vêtements).

Dans les collines d'Andouba, on peut considérer qu'il y a sept ménages (sur quarante) qui ont ainsi construit une espèce de concession dans le tavy ; d'ailleurs, on peut déceler dans d'autres ménages l'amorce du processus ; maison consolidée, ustensiles de cuisine étrangers, quelques caféiers, enfin la palissade entourant le tout semble être l'achèvement du processus. Quels sont les auteurs de ce mouvement encore timide ? La réponse est claire : ce sont les ménages dans lesquels nous avons pu reconnaître les promoteurs et les animateurs du tromba ; cette liaison entre le tromba et cette insertion de la maison villageoise et du caféier dans le tavy est évidente, et ressort du

fait que chacun des lignages a construit dans le tavy la maison où s'effectue la cérémonie de possession.

Schéma récapitulatif

- Le ménage est l'unité de base de l'activité avec partage sexuel strict des tâches.
- Le cycle du riz s'ouvre et se ferme par une cérémonie et une entraide familiale.
- L'activité du tavy est corsetée par les interdits et une volonté de revivre le mode d'existence des Ancêtres.
- La coercition administrative s'y exerce, tant sur le tavy lui-même (désignation des surfaces et permis de mise à feu), que sur son produit (le riz pris dans la fiscalité et l'usure).
- Le tavy a été le domaine de transformations, ces dernières années.
- Entre 1950 et 1959, un repliement sur lui-même par l'abandon des rizières mises en culture sous la pression des fonctionnaires.
- A partir de 1960, insertion par les agents du tromba, d'un mode de vie étranger, se matérialisant dans les maisons et les quelques pieds de caféiers.

* * *

*

Nous venons de décrire le tavy tel qu'il s'est manifesté à nous, à travers nos observations et les enregistrements magnétophoniques de scènes et de conversations ; nous allons essayer de l'intégrer dans un ensemble explicatif qui nous permettra peut-être de l'éclaircir quelque peu. Les interdits, disions-nous, cor-

sètent entièrement et le paysage et les activités de chacun ; nous retrouvons ultérieurement les interdits, il s'agit de la perpétuation dans la vie quotidienne, de l'ordre de l'ancêtre, ordre négatif : "mes descendants ne feront pas telle ou telle chose " ; généralement l'interdit est justifié par le récit de l'événement pendant lequel l'ancêtre a édicté son ordre. A travers l'obéissance aux interdits, les villageois sont définis comme fils, comme descendants ; nous avons des collectifs de fils qui reconnaissent leur unité dans leur ancêtre commun et qui la réalisent dans l'obéissance à des interdits communs. Dans le tavy, nous avons donc affaire à des descendants qui agissent, travaillent sous les yeux des ancêtres ; cette impression est confirmée par les cérémonies ouvrent et ferment le cycle du riz : c'est l'actualisation de ce rapport avec les ancêtres. Dans ce cadre du tavy, nous retrouvons une organisation dont nous ferons l'analyse ultérieurement : les villageois se définissent essentiellement comme des fils, et créent leur unité dans, et par le dialogue avec les ancêtres. Le tavy est ainsi pris dans une forme d'organisation globale ; cependant, il apparaît comme un domaine privilégié de cette organisation, puisqu'il y a l'obligation de mener, par opposition à l'existence du village-caféier, le mode de vie du passé, celui des ancêtres, tant dans le vêtement que dans la maison ou le repas.

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

ces maisons, ces caféciers, ces ustensiles étrangers dans le tavy, sont le signe de la réalisation de ce dépassement, ce n'est que dans cette dynamique que l'on peut comprendre ces manifestations.

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

* *
*

Le tavy est au cœur des problèmes de la Côte Orientale : nous le retrouvons tant au niveau des études que des conceptions stratégiques. Nous ne ferons pas l'inventaire des nombreuses études qui lui ont été consacrées ; nous nous contenterons de dégager les principaux domaines dans lesquels ce phénomène se trouve intégré.

1. ETUDES

Le tavy est inséré dans deux perspectives, bien souvent mêlées.

- Perspective économique : le tavy est uniquement perçu comme une activité productrice, et le phénomène est analysé en tant que tel : des enquêtes statistiques en dévoilent le rendement, l'organisation du terroir, la production ; de telles enquêtes se sont multipliées ces dernières années ; on décrit aussi l'articulation des différents moments culturels que, toujours par l'investigation statistique, on traduit en nombre d'heures d'activité par travail-

leur. Cette analyse du contenu interne du tavy s'accompagne de son articulation au sein d'un ensemble économique (l'économie villageoise) ; on l'articule soit dans la durée annuelle, soit dans la globalité du budget familial, il est mis en perspective avec la production de café et les revenus respectifs des uns et des autres secteurs. C'est sur la base de telles études concrètes que le tavy est inséré dans des discours économiques qui sont destinés à dévoiler les réalités régionales ou même nationales (l'ouvrage de René Gendarme (1) est un exemple de cette insertion de ce phénomène dans une perspective nationale).

- Perspective sociologique : En fait, le tavy n'est jamais réduit à son simple contenu économique ; on nous présente des analyses qui ne peuvent manquer de surprendre. On réduit le tavy à un schéma fondamental : l'activité productrice, et on perçoit les cérémonies, les interdits, les modes cérémoniels d'utilisation du riz comme autant d'éléments qualitativement extérieurs à ce schéma ; ce sont des fioritures folkloriques qui entourent d'une manière mystérieuse une armature fondamentale qui est l'activité productrice. Généralement, les observateurs ne se contentent pas d'une description, même ainsi curieusement faussée : ils jugent, ils condamnent ; le tavy est une activité productrice, donc, en tant que telle, construite sur les principes de la rationalité économique, mais le déroulement normal des virtualités de cette rationalité est freiné, bloqué, par tous ces facteurs traditionnels : on n'a pas assez d'anathèmes pour dénoncer ces blocages dits traditionnels. Il y a là une véritable opération de magie verbale : on décide que le tavy est une activité productrice, donc redevable de la rationalité économique ; on étudie le tavy ainsi conçu, et ce qui n'entre pas dans le schéma est

...

(1) "L'économie de Madagascar". René Gendarme (Editions Cujas 1965).

rejeté comme autre, c'est-à-dire étranger à une logique que l'on a jugé arbitrairement être le fondement structural du phénomène ; bien mieux, on dépasse la simple observation pour juger les éléments constituant cette activité parmi lesquels on établit une distinction de valeur :

- l'armature d'activité productrice ;
- les cérémonies, les interdits, à l'égard desquels on est soit indifférent (cérémonies d'ouverture ou de fermeture du cycle), soit hostile (les interdits qui bloquent l'activité productrice).

Au sujet du tavy, nous trouvons une opération arbitraire qui est d'ailleurs appliquée dans de nombreux autres domaines : on décide gratuitement que l'on a affaire à une activité productrice relevant de la rationalité économique ; à partir de cette décision, plusieurs opérations ont lieu :

- a) On fait des enquêtes qui doivent faire apparaître le contenu de cette activité productrice, les questionnaires employés sont des schémas d'une activité productrice, plus exactement une chaîne conceptuelle qu'est une activité productrice, et on remplit les schémas.
- b) Le phénomène n'est pas entièrement réductible au schéma conceptuel de l'activité productrice, ces interdits, ces cérémonies, soit sont rejetés, oubliés, soit sont signalés comme extérieurs à ce schéma, espèce de folklore.
- c) Il y a cependant une dernière opération plus grave : on juge par rapport à la rationalité inscrite dans l'activité productrice ; ce qui était hors de cette rationalité en devient le négatif, et alors on condamne, au nom d'une évidence que l'on a introduit soi-même dans le phénomène.

Les conceptions pratiques qui se dégagent de telles études se réduisent toutes à un même thème : il s'agit de "réaliser" l'essence de ce phénomène, c'est-à-dire dégager cette activité

productrice de tout ce fouillis traditionnel qui l'empêche de s'épanouir, de réaliser la rationalité qui est inscrite en elle.

2. PRATIQUE

Le tavy est l'objet d'efforts administratifs de tous ordres pour le résorber, tout au moins le limiter d'une manière draconienne. Cette politique administrative a commencé dès 1940, et a eu, jusqu'en 1959, un contenu uniquement coercitif (législation foncière très dure, et multiplication des peines de prison pour délits forestiers). Depuis quatre années, l'administration tente de "dépasser" cette coercition, et cela par le seul moyen possible, "le discours" ; il s'agit de campagnes d'explications, par lesquelles les villageois doivent prendre conscience de la nocivité du tavy, et de l'obligation de changer leur pratique productive. Ces "discours", qu'ils soient radiophoniques ou qu'il s'agisse de réunions organisées par les fonctionnaires des eaux et forêts ou autres, tournent autout de quelques thèmes :

- On démontre le caractère nuisible du tavy : si l'on revient tous les quatre ans sur un même emplacement, le tapis végétal n'a pas le temps de se recréer, et la terre, peu à peu, se stérilise ; d'une manière générale, on démontre la baisse de rendement au riz à mesure que la rotation prend un rythme plus rapide.

- On démontre aussi le peu de profit du tavy comparé à la rizière, et cela par de simples calculs portant sur les temps de travaux et les quantités produites, d'où l'encouragement à transformer en rizières les nombreux bas-fonds du territoire villageois.

- Enfin, toujours à travers des démonstrations simples, construites sur le calcul des temps de travaux et des quantités, cette fois avec une traduction monétaire, on démontre aux villageois qu'ils ont intérêt à limiter leur production de riz, à accentuer leur effort sur les productions marchandes (café), et à acheter

le riz venu du lac Alaotra (c'est la traduction au niveau de l'action paysannale de la stratégie générale consistant à établir une complémentarité régionale entre la Côte Est se spécialisant dans la production d'exportation et le lac Alaotra devenant un grenier à riz).

Ce sont là le corps des thèmes traités dans ces campagnes verbales d'explication ; il y a une évidente continuité entre les études et ces discours : le tavy est une activité productrice, et en tant que telle, relevable de la rationalité économique.

LES BOEUFs

Peut-on parler d'élevage, quand on porte l'analyse sur les boeufs ; nous avons, par lignage, un troupeau de boeufs (71, 55, 73 têtes pour chacun des trois lignages du village), qui reste toute l'année dans le tavy ; on s'y relaie au sein du lignage pour effectuer la garde. Ces boeufs ne sont pas élevés au sens paysan-
nal du terme ; ils errent sur les collines lignagères, à la recherche de nourriture ; ils n'ont aucune utilisation économique : ni le lait, ni la viande, ni le travail ; le troupeau lignager est absolument étranger à toute possibilité d'insertion dans le rapport de production ; d'ailleurs, quand on soulève le simple problème d'une éventuelle possibilité de traire les vaches, on provoque l'hilarité générale. Ces boeufs, cependant, ont un rôle essentiel lors de cérémonies dans lesquelles il y a le sacrifice de une à cinq bêtes. On ne peut définir le boeuf qu'à travers son rôle cérémoniel. Les boeufs malgaches ont fait couler beaucoup d'encre ; en effet, on a souligné la spécificité de leur réalité et de leur élevage, on a longuement disserté sur les difficultés d'un passage à un élevage rationalisé. Le troupeau de boeufs est lié au lignage, et non aux individus ; il n'y a pas d'individua-
lisation des boeufs, si ce n'est pour le fisc (qui fait payer un

impôt sur chaque tête, et cet impôt est obligatoirement individuel). Qu'est-ce que le troupeau de bocufs ? On ne peut séparer le territoire lignager où se situe le tavy, le groupe généalogique et le troupeau de bocufs, qui sont liés d'une manière absolue avec les Ancêtres ; le troupeau de boeufs fait partie de cette totalité, et c'est en tant que tel que l'on peut comprendre le rôle du bocuf dans le sacrifice ; le lignage se sépare d'une partie de cette totalité, et, dans ce sacrifice, on établit la liaison avec les ancêtres ; dans cette liaison se réalise l'union, union des membres du lignage et surtout, étalement de relations d'union avec ceux qui sont hors du lignage et qui mangent une partie de ce boeuf de sacrifice ; boeuf partagé en autant d'unités correspondant à 25 francs fmg. Cette viande de bocuf qui couvre en quelque sorte toute la région, est consommée rituellement (elle est entourée de nombreux interdits).

Ce troupeau de bocufs est l'image concrète du lignage, de son unité et de sa progression biologique par les naissances ; et, dans le sacrifice et le partage, c'est une partie du lignage lui-même qui est diffusé et distribué. On peut comprendre maintenant ce que signifie et l'engouement pour les boeufs entre 1948 et 1960, et le ralentissement de cet engouement. Les bocufs étaient la partie la plus importante des dépenses, durant la première période (1948-1960). En fait on ne peut manquer de souligner

l'individualisation de la plantation de caféiers et du revenu monétaire, et les dépenses perdant leurs caractéristiques individuelles : cérémonies et surtout troupeau de boeufs. Le troupeau de boeufs est l'un des éléments clé de la structure familiale : unité de lignage et moyen de relations avec les gens qui sont hors du lignage, rapport avec les ancêtres où le lignage puise ses principes d'unité. Au même titre que pour les cérémonies, les dépenses monétaires en achat de boeufs ne faisaient qu'affermir, en quelque sorte, cette structure familiale.

Lorsqu'une partie de l'argent reçu est détourné de ce rôle c'est la structure familiale qui est mise en question ; nous n'avons évidemment pas les éléments pour percevoir l'ensemble du problème : disons que certains villageois veulent dépasser ladite structure familiale en conservant pour eux-mêmes les revenus monétaires, en les utilisant comme instrument de ce dépassement.

* *
 *
 *

LA PLANTATION
DE CAFEIERS

Le long de la rivière s'étalent les plantations de caféiers. Ces caféiers ont été plantés en 1938-1939 ; c'est l'ouverture de ces plantations qui a entraîné la construction du village sur son emplacement actuel. Ces plantations (et la reconstruction du village) furent faites dans le cadre du travail obligatoire : sous la surveillance de fonctionnaires, tous les hommes adultes ont défriché les terres de berges du Yanpanga et ont planté les jeunes pieds. Puis les agents administratifs ont partagé cette immense plantation en parcelles individuelles à peu près égales, qui furent attribuées à chaque homme adulte, payeur d'impôt. L'administration devait continuer à exercer une surveillance permanente et tatillonne sur ces plantations : leur mauvais entretien étant puni d'amendes et de journées de prestations. Ce contrôle direct devait se tempérer à partir de 1958 ; cependant, le chef de canton tend, ces deux dernières années, à punir à nouveau d'amende le mauvais entretien des caféiers ; mais ce n'est pas tant une stratégie d'ensemble, qu'un moyen, parmi d'autres, de briser une mauvaise volonté fiscale. On ne peut que constater les résultats du desserrement de la pression administrative : la plantation est devenue une forêt où l'on n'exerce plus qu'une activité de cueillette. Une période dans la durée annuelle (de la mi-juillet à la mi-octobre), entre deux cycles de tavy, est occupée par la récolte du café. Il ne s'agit nullement d'une activité paysanne de culture organisée : on cueille, plus exactement on grappe, un peu partout des grains ; à l'occasion de cette cueillette, on dégage les broussailles qui envahissent le pied de caféier. En octobre, lorsque le cycle du riz reprendra, on délaissera la plantation jusqu'en juillet prochain. Ici se situe une constatation qui a son importance : malgré les efforts administratifs qui ont été orientés sur le renouvellement des pieds (distribution gratuite) et l'amélioration des techniques culturales (avec multiplication des tentatives pédagogiques), malgré la présence d'unités de production caféière techniquement améliorée

(concessions réunionnaises et merina, concessions des notables), nous ne pouvons que souligner l'impossibilité, dans le domaine de cette activité productrice, de dépasser la coercition administrative : à partir du moment où la pression administrative ne s'est plus exercée directement sur la plantation, celle-ci est devenue rapidement l'objet, non point d'une activité paysanne de production (ce qu'elle semblait être dans le cadre de la coercition pour un observateur qui considérerait cette dernière comme élément négligeable), mais une cueillette tout juste améliorée. Ces dernières années, la plantation de caféiers a été le domaine de transformations diverses. Nous avons souligné précédemment qu'il n'y avait eu aucun renouvellement de pieds, ni aucune ouverture de plantations nouvelles depuis 1939 et l'implantation coercitive des plantations caféières. Il est important de percevoir la manière dont a été résolu le problème de la mort du fondateur, ou du grandissement des enfants :

- Quand le fondateur est mort (50 % des cas), ce sont ses enfants qui reçoivent la plantation, mais il n'y a pas de partage entre les ménages de descendants ; les frères et soeurs conservent la plantation paternelle en indivision. A la rigueur, ces deux dernières années, y a-t-il un partage précaire en zones individuelles, mais uniquement pour faciliter la récolte. Ainsi la fille mariée hors du village vient récolter sa part, ou bien, si les frères et soeurs ont organisé la cueillette en commun, reçoit l'argent résultant du partage du revenu tiré de l'ensemble de la récolte.

- Dans l'autre moitié des cas, le fondateur de 1939 est toujours présent. Comme, jusqu'en 1960, le café était l'unique source d'argent, ses enfants masculins venaient récolter avec lui ; il payait leur impôt et leur remettait une somme minime (500 à 1.000 francs fmg) en guise de don. La plantation de caféiers permettait au père de conserver un contrôle efficace sur ses fils mariés.

Aux alentours de 1960, un mouvement s'est généralisé : le père donne à son fils arrivé en âge de payer l'impôt, une parcelle caféière ; le fils y est maître de la cueillette et de l'argent qu'il en retire.

Ce phénomène se situe dans la dynamique plus vaste d'une mise en question de l'autorité absolue des pères sur les fils, des anciens sur les jeunes ; et ce don d'une parcelle de la plantation de caféiers n'est qu'une des manifestations d'un mouvement beaucoup plus vaste, qui sera décrit ultérieurement. A la même époque, et dans la même perspective d'une relative libération des jeunes de l'autorité des pères, des plantations de bananiers ont été ouvertes par les premiers, et les bananes sont directement vendues à Anivorano : on les charge sur des radeaux qui sont amenés à Anivorano en descendant le Rianila ; il faut compter cinq journées de travail pour un gain de 1.000 à 2.000 francs fmg : deux jours pour confectionner le radeau, deux jours pour cueillir les régimes et les transporter au radeau, enfin, une journée pour les amener à Anivorano. La descente du Rianila est rendue extrêmement dangereuse par l'obstacle que représentent des rapides, dans lesquels maints radeaux se sont retournés et où un nombre non négligeable de villageois ont trouvé la mort. Cette vente de bananes est liée directement à l'impôt : le villageois encore assez jeune pour être capable de faire ce qui est, quand même, un véritable exploit sportif, organise une ou deux expéditions de ce genre dans l'année, pour payer son impôt. Cet apport d'argent par les bananes a été rendu nécessaire, à la fois par la baisse du prix du café et la multiplication des gens sur une même surface de plantations ; la traduction évidente a été un desserrement du contrôle des vieux sur les jeunes.

Toujours depuis 1960, la plantation de caféiers est le cadre d'une transformation du travail à l'intérieur du ménage. Jusque vers cette date, et actuellement parmi les ménages de plus de 55 ans environ, la récolte ne s'organise pas au sein du ménage ;

chacun des deux époux est inséré dans l'activité de récolte de son groupe familial : le mari, s'il est âgé, possède sa propre plantation, s'il est jeune, va sur la plantation de son père. La femme âgée n'a pas de plantation, donc pas de revenu ; à la rigueur, elle peut aller chez un frère qui lui fera quelque don en numéraire ; la femme jeune va, comme son mari, sur la plantation de son père, et l'argent qui résulte d'une telle production ne se fond pas en un budget conjugal, mais reste à la disposition de chacun (c'est là, en particulier, l'origine des bijoux en or et en argent des femmes). Depuis 1960, les jeunes couples (moins de 35 ans), tout en continuant une activité de récolte indépendante dans leur groupe familial respectif, essaient, soit dans la plantation du mari arrachée au père, soit (c'est plus rare) dans la plantation de la femme, d'organiser des séances de récolte en commun ; ils vont ensemble à Petraomby, vendre le produit, et ensemble ils effectuent des achats. Cela donne au couple une communauté qui dépasse cette distorsion interne au couple née de l'indépendance complète des sources de revenu du mari et de la femme.

Cette description de la plantation de caféiers et de l'activité à laquelle elle donne lieu ne serait pas complète si nous ne signalions deux phénomènes :

- l'obligation de s'habiller de vêtements européens à tous les moments d'activité qui ont le café pour objet (récolte, nettoyage, vente).
- les interdits qui frappent l'activité caféière.

1. Le caféier rend obligatoire le port du vêtement européen. Le villageois a, à sa disposition, deux jeux de vêtements européens ; celui de tous les jours, en haillons généralement et celui des fêtes. On met le premier pour effectuer la récolte et l'entretien ; on met le second pour aller à Petraomby vendre le café. On s'habille exactement de la même manière que lors des contacts avec les agents de l'administration.

2. Il y a des interdits sur cette activité : contrairement aux interdits qui corsètent le tavy, qui se différencient suivant les groupes de descendants, nous avons un interdit global, celui de travailler le mardi et le jeudi ; c'est l'ensemble des villageois de la région qui nous occupe, qui y est assujéti, quelle que soit leur origine familiale ; il est permis cependant d'effectuer les ventes à Petraomby, ou les transports de bananes à Anivorano ; ce qui est impossible, c'est de récolter le café (ou la banane) et de nettoyer les plantations.

Ce port obligatoire de vêtements européens, cet interdit global frappant les jeudis et mardis sont autant de phénomènes relativement récents : on ne peut en déceler l'existence avant 1950, et on peut en suivre la constitution et l'extension durant les années 1953-57. Ces phénomènes sont corrélatifs au lent desserrement de la coercition administrative s'exerçant directement sur la plantation de caféiers. Il nous faudra comprendre à quelle cohérence renvoie cette traduction (vêtements européens et interdits) au niveau du village, de la levée relative de la coercition administrative.

AMLIORATION DES TECHNIQUES DE PRODUCTION DU CAFE

Un ingénieur agricole européen a été installé à Petraomby ; il quadrillait l'ensemble de la région, grâce à des contremaîtres malgaches. Il s'agissait, d'une part de renouveler les plants de caféiers trop vieux (remontant aux années 1930), d'autre part d'améliorer les techniques culturales en organisant les nouvelles plantations par un nouveau système dit des "fosses aveugles". En sus des innovations, l'équipe du service d'agriculture surveillait la propreté des plantations, et donnait tous les conseils désirables.

Nous passerons sur les moyens de formation mis au point, depuis les réunions explicatives jusqu'à la distribution d'affiches, et,

surtout les exemples concrets ; deux directions :

- l'ouverture, à Petraomby même, d'une plantation modèle.
- le choix, dans chaque village, d'un "planteur pilote", particulièrement choyé par les contremaîtres, et dont la plantation devait diffuser sur l'ensemble du village.

A priori, ni l'absence de moyens, ni la qualité des acteurs ne vouaient cette opération à l'échec. Cependant, dès 1962 (elle avait donc duré trois années seulement) l'échec était patent ; et les services d'agriculture (l'ingénieur européen remplacé par un conducteur malgache) démissionnaient complètement. La plantation modèle était abandonnée, et la végétation reprenait les fosses des planteurs villageois pilotes. On pouvait estimer que, pratiquement, aucun pied de caféier n'avait été renouvelé, et les villageois persistaient à cueillir les grains dans les plantations ouvertes il y a plus de vingt ans.

Quelles conclusions peut-on tirer de cet échec ?

Tout d'abord, il faut comprendre dans quelle dynamique cette action se situait ; essentiellement dans le cadre de la suppression des contraintes héritées de l'époque coloniale, et qui s'exerçaient directement sur l'activité productrice. La plantation avait été ouverte sous la contrainte, et la coercition soutenait la production : une pression, soit directe, soit indirecte, par les amendes sur les plantations non nettoyées. A cette contrainte, on a voulu substituer la pédagogie, faire prendre conscience aux villageois de l'intérêt financier de l'amélioration des plantations, et proposer des techniques simples permettant cette amélioration. L'échec nous fait tomber dans les réflexions désabusées ou écoeurées des responsables, ou alors dans les analyses savantes sur les "coutumes" qui seraient les freins à l'acceptation de ces évidences.

S'il s'agit d'évidence, c'est peut-être pour nous, mais non pour les villageois. Ces évidences ressemblent étrangement à cet

universel que chaque ethnie jette à la face de ceux qui sont hors d'elle, hors de ce qui est la seule, vraie humanité. Quelle est la condition minima de base pour qu'une telle pédagogie de technique agricole réussisse ? Que suppose-t-elle ?

- que l'activité productrice de café soit enfermée dans une objectivité qui soit indépendante des acteurs.
- que cette objectivité dans laquelle se situe l'amélioration proposée puisse servir de cadre au dialogue entre agents techniques et villageois.

Or, l'activité productrice, la plantation de caféiers, n'a pas une telle objectivité ; et c'est peut-être une des erreurs la plus fondamentale de l'époque actuelle que de ne point avoir compris que, dans l'univers villageois, il n'y a absolument pas une telle objectivité de l'activité productrice. La plantation de caféiers et les travaux qui lui sont attachés renvoient et au travail servile et au rapport de domination personnel dont il est la traduction, mais en aucune façon, ils ne peuvent créer cette objectivité de l'activité productrice et cette possibilité de l'enfermer dans ses filaments techniques.

L'élimination de la coercition directe sur la plantation a entraîné un délaissement relatif, compensé par la perpétuation de la nécessité d'obtenir de l'argent pour payer l'impôt ; impôt qui se situe dans le cadre de la domination du pouvoir extérieur. Par l'impôt, d'une manière indirecte, la production de café reste fondamentalement servile, et ne peut aucunement être le cadre d'une pédagogie technique quelconque.

Cette situation a des effets sur la condition pédagogique elle-même. Que voulait-on ? Substituer au fonctionnaire de commandement, base de la domination coloniale, le fonctionnaire technique, bâtissant son action sur la pédagogie ; on introduisait un personnage nouveau, n'existant que par son contenu technique, et justifiant sa présence par son expérience technique (c'est-à-

dire objective). Or, on oubliait une évidence : que le personnage en question s'inscrit dans le rapport avec la population, qui ne pouvait identifier la différence. L'ingénieur agricole était tout simplement un européen, et ses contremaîtres, ses agents malgaches. C'était une nouvelle forme, un nouveau visage que prenait le maître étranger ; mais on n'acceptait, en aucune manière, l'objectivité de son rôle. Et nous rencontrons ici aussi un des problèmes fondamentaux, celui des agents administratifs techniques qui ne peuvent pas se détacher de leur appartenance au groupe du pouvoir extérieur et dominant. On condamne bien souvent leur passivité, on condamne leur assimilation au groupe des exploitants fonctionnaires, or, met-on en question, et la formation qu'ils ont reçue (essentiellement basée sur la spécialisation technique) et le rôle particulier qu'ils doivent jouer ? Se demande-t-on si ce rôle peut avoir une quelconque réalité dans cet univers villageois, et dans le cadre des rapports du village et du pouvoir ? L'évidence du contenu technique de la production de café n'existe que pour nous, et non pour ceux qui la vivent ; pour eux, c'est un moment de la domination du pouvoir extérieur.

* * *

*

A R G E N T

La vente du café, en beaucoup moins grande proportion, des bananes et le salariat temporaire dans les concessions réunionnaises, introduisent un surplus monétaire, au-delà de l'impôt, qui circule dans la région qui nous occupe. Ce surplus monétaire est faible pour Andouba : le plus haut revenu monétaire annuel dépassant l'impôt est de 14.000 francs fmg ; la grande majorité des ménages ont des surplus de l'ordre de 5.000 fmg. Inutile de préciser que de tels calculs sont sujets à caution dans la mesure où les villageois n'ont qu'une conscience très floue de leur revenu monétaire : en effet, durant les trois mois de la campagne, le café est vendu par petits paquets de deux à cinq kilos, suivant les besoins.

Depuis 1950, cet argent a été utilisé de différentes manières : on peut déceler dans son utilisation une transformation qui, comme les précédentes, a débuté autour de 1959-1960. Entre 1948 et 1959, la quasi totalité de l'argent a servi à innover un univers cérémoniel, et cela, de deux manières : par l'accumulation de bœufs qui, par la suite, servaient au sacrifice, et, plus directement, par les achats de boissons (vins et alcool de canne) et de nourriture lors de cérémonies, dont le nombre n'a fait qu'augmenter. Après l'écrasement de la révolte et la répression qui l'a suivi, on a l'impression d'un repliement généralisé sur soi-même, repliement qui se manifestait dans une multiplication des cérémonies ancestrales, qui étaient en quelque sorte innervées par l'argent que l'on retirait du café. Depuis l'indépendance, une transformation se dessine, quoiqu'on ne puisse conclure à une coupure absolue ; il se profile cependant une forme nouvelle d'utilisation de l'argent. Jusqu'en 1958, les objets d'importation, le second aspect du commerce de traite, n'avaient qu'un rôle peu important : quelques vêtements, et un nombre très limité de pièces de vaisselle. Dès 1958, on peut signaler une utilisation de l'argent dans l'achat de marchandises : accumula-

tion de pièces de vaisselle et de literie (moustiquaires, dessus de lit, coussins en nombre parfois important, dix à quinze). Il y a d'ailleurs aussi un dépassement de cette accumulation d'objets d'importation, par l'achat de meubles (chaises, tables et lits) confectionnés par des artisans merina, et enfin depuis un an, la maison elle-même s'inscrit dans l'échange monétaire (sont, en effet, monétarisés: la charpente et le toit de tôle), et toujours avec des artisans merina. Les acteurs de cette transformation sont les mêmes : les ménages de moins de trente cinq ans, et cela est d'autant plus perceptible que cette accumulation de marchandises ne correspond pas aux possibilités monétaires, puisque ce sont les vieux qui possèdent la principale source d'argent (la plantation de caféiers), et ces vieux en question vivent toujours dans un dénuement matériel complet, leurs revenus monétaires se fondant dans le cycle des échanges cérémoniels. On peut résumer la situation en disant qu'à partir de 1960, les jeunes, grâce à une source de revenu indépendante, ont utilisé différemment que les anciens, l'argent qu'ils ont tiré du café ou des bananiers : utilisation dans l'achat de pièces d'aménagement et d'équipement de la maison, et enfin de la maison elle-même.

Cependant, cette transformation de l'utilisation de l'argent ces dernières années n'est pas explicable en elle-même ;

comme nous le disions précédemment, cette libération des jeunes ménages du contrôle des vieux, trouve sa raison ailleurs que dans la libération "économique" ; il en est de même dans le domaine de l'utilisation de l'argent. Qu'est-ce que l'argent dans cet univers villageois ? La question ainsi posée est la réponse à une frusse perception, qui est générale d'ailleurs, de ce qu'est l'argent ; on le définit en lui-même comme point de référence objectif, où se crée l'interchangeabilité des objets, des gens et des rapports ; on en fait une réalité abstraite ; cette forme d'existence de l'argent est liée à notre

propre univers et c'est en lui qu'il puise sa définition ; mais la conserve-t-il quand on passe dans un univers autre ? N'est-ce pas une curieuse attitude d'esprit de penser que l'argent que nous définissons, non seulement conserve sa nature, mais encore, par sa seule présence, transforme le cadre où on le situe. C'est là encore l'universalisme du dominant, qui ne peut définir les populations qu'il a asservi que par rapport à lui-même. La première constatation que nous pouvons faire c'est que l'argent que nous repérons dans l'univers villageois n'a pas cette forme d'existence abstraite qui lui donne son interchangeabilité, et qui donne à ce dont il est le médiateur cette même interchangeabilité : ainsi, l'argent que l'on a reçu d'une dot ne peut servir qu'à l'achat d'un vêtement ; l'argent reçu par salariat ne servira qu'à payer l'impôt ; prenons un exemple plus complexe : une femme a un interdit alimentaire sur le poulet, elle peut cependant en élever et en vendre, mais, en aucune manière, l'argent qu'elle tire de cette vente ne pourra lui servir à acheter quelque aliment ; l'interdit sur le poulet se perpétue sur l'aliment acheté avec le prix de sa vente. Nous n'insisterons pas sur ces faits ; néanmoins, on doit en tirer les conséquences évidentes : l'argent ne crée pas cette interchangeabilité, il n'est pas le médiateur universel qui brise la spécificité des objets et des personnes, et permet de les rédéfinir. Qu'est-il alors ?

Essayons tout d'abord de comprendre un refus, le refus de transactions monétaires à l'intérieur de l'univers villageois, refus de transactions monétaires qui se matérialisent dans leur rejet au niveau des étrangers : l'artisanat autour des meubles et charpentes, le salariat, enfin, la place du marché qui reste éternellement vide depuis sa construction en 159. Pourquoi ce rejet de toute transaction monétaire, ou plus exactement, que signifie ce contenu de rapports, qui fait que l'originnaire n'établit des transactions monétaires qu'en devenant un étranger ? En fait, le rapport monétaire ne crée pas un rapport de type mar-

chand, c'est-à-dire qui objective à la fois les acteurs, les produits et le médiateur, mais il crée une rupture entre les personnes, il n'est possible que s'il s'agit d'étrangers, et les non-étrangers qui font cela deviennent en quelque sorte des étrangers (cf. les notables et le commerce). Donc, l'argent ne pénètre pas dans l'univers villageois en tant que signe abstrait de l'interchangeabilité économique, mais en tant que réalité étrangère, créatrice d'une rupture entre étrangers. Cette rupture est ambiguë, car, par un autre aspect, il peut créer le principe de l'union, dans la dépendance (d'où ambiguïté des notables).

Ce n'est pas par hasard que nous nommons l'argent circulant dans l'univers villageois "un surplus à l'impôt" ; il est nécessaire de comprendre ce qu'est essentiellement l'argent : l'instrument de la domination des étrangers et de leurs agents ; la dégradation des formes directes de coercition a fait de l'argent l'instrument principal de la domination de l'Administration ; argent dans l'impôt, argent dans la multitude des amendes, qui se traduisent le plus souvent en journées de travail. Que peut être l'impôt monétaire dans une telle structure de domination ? Dans le cadre d'une domination qui se traduit en fief administratif, dans lequel on est asservi à des fonctionnaires, qui tirent leur pouvoir de leur propre subordination aux étrangers, et qui, maintenant, tendent à devenir ces étrangers dont on leur a donné la place, l'impôt monétaire ne prend nullement une réalité objective, qui serait une sorte de contrat entre l'individu et l'administration ; l'impôt, c'est l'instrument de la coercition et l'argent ne peut être que le signe matérialisé de la domination des étrangers, et pas autre chose.

Déjà la perspective régionale nous révèle une situation pour le moins ambiguë : l'argent en tant que médiateur du rapport marchand semble rejeté aux frontières de l'univers villageois ; aux frontières ? c'est-à-dire ces transactions sont la pratique

d'étrangers qui ne sont pas intégrés, ou alors, les quelques originaires qui s'insèrent dans ce rapport marchand traduisent cette insertion par une assimilation aux étrangers, à leur mode de vie, et ils tendent à devenir eux-mêmes des étrangers.

Contentons-nous de rappeler :

- le commerce, aux mains des étrangers ; l'originnaire qui devient commerçant se sépare de l'univers villageois ;
- le salariat, refusé dans le double domaine : dans le sens villageois-étrangers, et à l'intérieur de l'univers villageois lui-même ;
- les prêts d'argent, impossibles dans l'univers villageois ; uniquement dans le sens étrangers-villageois ;
- les échanges internes à l'univers villageois sont inexistants ; cette inexistence est illustrée par la place du marché de Fetraomby vide depuis sa construction ;
- les artisans, charpentiers et menuisiers, tous merina, vendent les produits de leur fabrication aux villageois ; il n'y a pas d'échanges de ce genre dans l'univers villageois (et ce, malgré la présence de spécialistes).

Le rapport marchand est rejeté aux frontières, en ce sens que nous n'avons qu'une seule direction villageois-étrangers (boutiques, prêts, produits de fabrication artisanale) ou un refus absolu de salariat (sauf dans les concessions européennes) ; la question qui reste posée : pourquoi cette non intériorisation du rapport marchand ? L'argent tel que nous le trouvons ici ne crée pas un rapport marchand au sens où l'on a coutume d'entendre ce terme : une résorption, en quelque sorte, des différences concrètes des personnes, au profit de l'échange des choses, rendues échangeables grâce à ce point de référence et de comparaison commun qu'est le médiateur monétaire. Ici, il ne peut y avoir cet échange au niveau des choses, car l'argent n'est pas un médiateur entre les choses (créant d'ailleurs les choses en créant leur

interchangeabilité). L'argent, c'est le signe du rapport avec le maître étranger (et ses agents) ; en conséquence, engager un rapport monétaire, c'est recréer dans un événement particulier la rupture entre l'étranger dominant et le villageois. Le rapport d'échange marchand est créateur de rupture entre les personnes. Cette situation nous fût éclairée par un villageois à qui nous demandions pourquoi il n'employait pas d'autres villageois comme salariés : "Si je salue un villageois, je deviens un vazaha" ; c'est-à-dire, si on passe de l'autre côté, on devient obligatoirement des étrangers (le cas des commerçants), et on retombe dans une structure dichotomique dont l'argent n'a pu nous sortir.

L'argent qui pénètre dans l'univers villageois reste ce signe de la domination des étrangers et de la subordination à eux ; c'est en tant que tel qu'il sera utilisé, et c'est en tant que tel qu'on peut comprendre les transformations qui se font jour ces dernières années dans son utilisation. Nous sommes en présence de deux types de réalité de l'argent et des rapports qu'il crée. Dans nos sociétés, dans lesquelles les rapports marchands se sont intégrés et ont modelé le paysage humain pendant des siècles, l'argent crée un univers d'objets interchangeables, ayant une réalité autonome en lui-même, et les individus ont des rapports entre eux par cet univers d'objets ; nous voyons un double mouvement, interchangeabilité des objets dans l'universel que crée l'argent, de même interchangeabilité de personnes, (grâce à ce même universel) qui est de même nature que celle des objets. Cette structure n'a rien à voir avec ce qui se passe à Andôba et dans la région de Fetraomby ; l'argent crée une certaine universalité, qui vient de la condition commune de tous ces gens, et qui est la subordination aux étrangers. On ne peut comprendre le rôle qu'y joue l'argent que si l'on comprend ce qu'est la cérémonie ancestrale, et comment l'argent a permis en

quelque sorte leur multiplication et l'extension du nombre de participants possibles. Nous retrouverons ultérieurement la cérémonie ancestrale ; qu'il nous suffise de préciser qu'il s'agit d'un évènement privilégié dans lequel se joue, comme dans une pièce de théâtre sans spectateur, l'unité des gens, cette unité se créant et se jouant en référence aux ancêtres auxquels on offre repas et sacrifices. Nous saisissons que cette union qui se joue ainsi dans un tel évènement se fait entre gens qui ont des ancêtres communs, c'est-à-dire entre personnes prises dans une même généalogie. Entre les descendants d'ancêtres communs, il n'y a pas de problème. L'union se fait dans l'actualisation du rapport avec l'ancêtre. Le problème se pose lorsque nous avons affaire à des gens qui sont hors de la généalogie ; d'une manière générale, on complique aux maximum la généalogie, on tombe dans le mythe ; c'est sur cela que se dessinent les notions de clans et autres ; tout ce qui dépasse la généalogie perceptible, et c'est par rapport à ces cadres que l'on situe l'union, principe de la cérémonie. Si on ne peut remonter dans le passé et trouver une justification de l'union, la cérémonie n'est pas possible, dans la mesure où l'on est des étrangers, c'est-à-dire on n'a aucun point de relation. Dans cette revivification des cérémonies ancestrales liées aux évènements de 1947, il n'y a pas eu cette complication de la généalogie et cette union retirée d'un passé mythique ; il n'y a plus de clan ou de vastes familles, il n'y a plus que des lignages, c'est-à-dire des groupes de descendants d'ancêtres communs (arrière-grand-père généralement) ; c'est ce groupe qu'on appelle FEHITRA. Donc, hors du lignage, on suit la logique interne à l'univers familial, nous n'avons plus que des étrangers aux ancêtres différents et alors, l'argent entre en jeu, comme signe d'une unité, d'une communauté dépassant les généalogies ancestrales, qu'est la domination supportée en commun ; d'où l'importance et la multiplicité des cotisations de toutes sortes, pour un enterrement, avec con-

sommation de la viande du boeuf sacrifié ; et ces cérémonies, dont le nombre des participants est très important dans la mesure où ; par l'argent, elle sont quasi ouvertes à tous. Les cérémonies ancestrales sont, en quelque sorte, conservatrice de relations existantes ; la cérémonie exprime dans l'évènement, les fondements de l'univers humain ; par contre, il y a des rapports entre groupes étrangers ou entre individus étrangers. Ce sont essentiellement le mariage et le fatidra, dans lesquels l'argent est non seulement le véhicule du rapport (le don), mais est aussi l'objet du culte lui-même, c'est-à-dire, c'est en lui et par lui que l'on crée ce rapport nouveau. Conséquences : la réduction des règles de mariage (d'exogamie en particulier), on doit se situer hors du lignage, et c'est tout, et on passe la rupture entre les deux personnes et les deux groupes familiaux par cet argent qui crée une communauté par rapport à l'étranger dominant.

C'est à peu près cette situation qui épuisait entièrement, jusqu'en 1960, le phénomène monétaire. Actuellement, elle se perpétue, mais elle est prise dans un processus de transformation interne. En même temps que cette accumulation interne à l'univers villageois, nous avons aussi, dans le cadre des paroisses chrétiennes, des espèces de marchés communiels, le VOKATRA, dont on ne peut manquer de parler ; dans le cadre de la paroisse, est organisé, une fois par mois, peut-être plus, une vente aux enchères : les villageois apportent des produits de leur artisanat (paniers), du riz, des poulets, etc... et le dimanche, après le culte, on organise la vente aux enchères de ces produits, ce qui donne l'occasion aux non-villageois d'acquérir des produits, et en plus, de jouer un jeu de concurrence entre eux. Il est à remarquer que les paroisses de confessions différentes, ne se concurrencent nullement, et que les différentes catégories de chrétiens assistent à ces vokatra. C'est, le seul cas d'échanges de produits, organisés, et qui n'est pas une

transaction commerciale, dans la mesure où le vendeur villageois fait un don, et que l'achat se fait au profit de la paroisse. C'est un échange qui se fait, dans la subordination au dieu étranger, qui d'ailleurs en conserve le bénéfice (puisque un pourcentage non négligeable du revenu monétaire de cette vente part vers le centre administratif de l'église) ; mais c'est par cette vente que se crée et se conserve l'unité de la paroisse ; les dons et les achats donnent lieu à une comptabilité écrite très approfondie ; les résultats de la vente sont affichés dans le temple ou l'église. Nous voyons que c'est l'affirmation de l'unité de la paroisse, mais une unité dans la différence, ceux qui ont de l'argent (les non-villageois) prenant les produits des villageois (dans cette région sans marché, les fonctionnaires qui n'ont pas de production vivrière, s'approvisionnement dans ces ventes). Ici, un rapport marchand perdu dans le dieu étranger, recrée cette communauté qu'est la paroisse.

Depuis 1960, l'utilisation de l'argent donne lieu à des transformations :

- tout d'abord les vokatra sont désertés ; ce ne sont plus que des lieux d'échanges dérisoires ; cela est consécutif à la désertion des paroisses.
- l'argent, à l'intérieur de l'univers villageois, est, dans certains cas, utilisé à l'accumulation d'objets étrangers, jusqu'à la maison de toit de tôle. De plus, on trouve des cas où le contexte même de la cérémonie perd son caractère, pour devenir une exaltation personnelle.

Nous retrouvons cela toujours dans le même groupe des agents du tromba, et ces ménages de moins de 35 ans. L'argent lui-même est un phénomène beaucoup trop étroit pour que nous puissions saisir la structure d'ensemble née de l'Indépendance, et dont nous avons signalé quelques éléments. Qu'il nous suffise de souligner la double transformation :

- de l'utilisation dans les marchandises
- des cérémonies qui se personnalisent

ce qui va de pair, d'ailleurs, avec une indépendance des jeunes par rapport aux Anciens et l'établissement timide d'un budget conjugal.

Pourquoi une partie de l'argent quitte-t-elle l'univers cérémoniel dans lequel cet argent était enfermé ? Pourquoi les agents de cette coupure sont-ils les ménages de moins de 35 ans, toujours les mêmes, que nous rencontrons aux divers moments de notre étude ?

Nous répondrons ultérieurement à ces questions.

LE CREDIT

L'action d'amélioration de la production caféière était accompagnée d'une campagne de prêt à long terme. Il y a deux moments dans cette campagne :

- tout d'abord, des prêts individuels ;
- ensuite, l'organisation de groupes co-responsables du prêt global réparti entre les membres.

Cette action a évidemment échoué, quoiqu'il soit nécessaire de faire une distinction :

- les colons merina et les notables locaux extérieurs au village ont joué le jeu ; le crédit agricole continue à leur être donné, et ces prêts ont servi à l'amélioration de leurs plantations. Les deux seuls groupes de crédit existant encore sont composés justement de ces gens qui se situent hors du village et de son univers.
- côté villageois, l'opération a échoué ; on peut relever deux attitudes opposées :
 - la majorité a refusé énergiquement de recevoir la moindre somme de l'administration ;

- une petite minorité a accepté, mais comme un don ; cet argent n'a été nullement investi pour l'amélioration des plantations, et il n'a pas été question de pouvoir organiser le remboursement.

Nous retouchons ici le difficile problème de l'argent, et nous retombons dans le même phénomène que l'activité productrice. Pour nous, l'argent est un médiateur objectif ayant une réalité autonome. Sur cette objectivité peuvent se construire, et la notion de prêt et de remboursement, et celle d'investissement; l'argent, dans son objectivité, devient objet simple du calcul. Ici aussi, nous baignons dans l'évidence. Dans l'univers villageois, l'argent n'a rien à voir avec une telle définition ; c'est le signe matérialisé (impôt) de l'asservissement et c'est en tant que tel qu'il est utilisé comme moyen de relations internes ; il renvoie à une condition commune. Tout cela est loin d'une définition objective de l'argent, pris dans le calcul de l'organisation d'une quelconque entreprise agricole individuelle.

CHAPITRE III

LE TROMBA

Des cérémonies les plus diverses tiennent une place considérable dans la quotidienneté villageoise : quantitativement plus de la moitié des journées sont occupées par de telles activités, il y a en permanence dans la région quelque cérémonie à laquelle il est possible à chacun d'assister. Examinons tout d'abord ce phénomène dans un schéma historique : jusqu'en 1947 les cérémonies perdaient peu à peu de leur importance, leur signification se transformait : la cérémonie devenait une manifestation de prestige personnel, et non plus ce dialogue collectif avec les ancêtres et les autres divinités. La période qui a suivi la révolte a donné lieu à une extraordinaire floraison des cérémonies ancestrales et à la liquidation de leur transformation individualiste ; le rôle de l'argent dans cette floraison cérémonielle a déjà été signalé ; il permet l'établissement de la communication entre gens d'origine familiale différente ; ainsi les revenus monétaires tirés du café ont-ils irrigué un univers cérémoniel qui polarisait toute l'existence villageoise. Durant cette période (1948 - 1960) ces cérémonies ancestrales s'accompagnaient paradoxalement de l'intégration de chacun dans une des trois paroisses chrétiennes installées dans la région. A partir de 1960 l'importance quantitative des cérémonies n'a pas diminué, bien au contraire ; deux phénomènes sont cependant apparus :

- aux cérémonies ancestrales se sont ajoutées les manifestations du tromba ; les adeptes du tromba se sont, de plus, insérés en tant que tels dans les cérémonies ancestrales ; il y jouent un rôle dont nous analyserons le contenu. Certains adeptes, enfin, ont tendance à reprendre à leur compte les cérémonies ancestrales individualisées qui avaient été éliminées après 1947 ;
- l'intrusion du tromba s'est accompagné de la désertion quasi générale des paroisses chrétiennes.

LA CÉRÉMONIE DU TROMBA

I - Cadre temporel et spatial de cette cérémonie

Elle a lieu la nuit et s'étalera du lever de la lune à l'aube ; sa date est déterminée par les mouvements de l'astre lunaire, généralement ce sera la pleine lune, quoique des variations considérables puissent intervenir. Une maison spéciale a été construite sur la colline du tavy, c'est-à-dire en dehors du village et sur le territoire appartenant au groupe de descendants des possédés (nous emploierons le terme de possédé au masculin sans préjuger du sexe réel de l'acteur qui est le plus souvent une femme) ; c'est une maison spacieuse, un peu plus grande que celle d'un quelconque notable villageois, avec portes et fenêtres en bois travaillé et surtout un toit de tôle, c'est-à-dire elle a exigé de l'argent pour sa construction. A l'angle Est, une table, sur celle-ci des bouteilles de rhum et de vin, pas d'alcool de fabrication locale ; un couvert est dressé : assiettes, verres, fourchettes ; le tout sur une nappe blanche. Dans une assiette, de l'argent : billets de cinquante et cent francs et des pièces de monnaie. Dans un gobelet plein d'eau sont plongés des bijoux d'argent, un miroir retourné, des paquets de cigarettes. A côté de la table est suspendu un vêtement européenisé et pris dans le rapport marchand, les vêtements sont de tissu européen, la table a été achetée à un artisan merina, tout comme la maison qui est le résultat de l'intervention mercantile de ces mêmes artisans n'appartenant pas à la communauté betsimisaraka ; le couvert est composé d'objets européens et mis à la mode européenne. Cette européanisation du cadre matériel de la cérémonie est en contraste violent avec ce tavy qui, normalement, est cadre d'un retour au mode d'existence des ancêtres, c'est-à-dire au mode d'existence non européenisé ; cette maison, insérée dans le tavy, est un défi, comme sont un défi tous ces objets étrangers. Les assis-

tants se pressent autour de la table-autel, une centaine de personnes, dont une grande partie restera dehors. La majeure partie de la cérémonie se déroulera à l'intérieur, cependant quelques manifestations (danses des possédés) pourront avoir lieu sur le terre-plein devant la maison.

La simple observation de cette foule appelle quelques remarques :

- Tout le monde est revêtu de vêtements européens, ces habits sont en continuité avec la description que nous venons de donner de la maison ; encore un défi, puisque c'est revêtus de robe de fabrication locale que les gens vivent normalement dans ces collines.

- La topographie de cette foule révèle une véritable anarchie sexes et âges sont mélangés, ce qui contraste avec les autres réunions ou cérémonies dans lesquelles les gens sont regroupés suivant des règles précises. La topographie de chaque réunion est significative : lorsque les gens sont pris dans leur appartenance au groupe de descendants, d'une part les sexes sont séparés, d'autre part les catégories d'âge se placent les unes par rapport aux autres d'une manière parfaitement réglée ; les gens se considèrent insérés dans le rapport avec le pouvoir reconstituent le collectif servile qu'est le village pris dans ce rapport (les deux parties, nord et sud) ; enfin nous avons ce mélange systématique constitutif de cette cérémonie du tromba, mélange dont il nous faudra trouver la signification.

- Un clivage cependant se révèle : d'une part les gens qui sont dans la maison, qui appartiennent au groupe de descendants des possédés ; ils sont assis de la manière anarchique précédemment signalée, mais ils forment, par rapport aux autres assistants, une unité différenciée. D'autre part, ceux qui sont dehors ; il y a des gens venus d'un peu partout, ils n'essaient pas de conserver l'unité des groupes de descendants ou des communautés villageoises, ils se trouvent là à titre purement individuel.

Il n'y a pas de spectateurs, chacun est acteur : on doit participer aux chants, claquer des mains en cadence, suivre les rythmes des ~~trois~~ tambours et de l'accordéon (qui est considéré comme l'instrument de musique européen type) qui sont dans la maison et dont les servants appartiennent au lignage.

Résumons cette mise en place du décor :

- ce cadre matériel européen, ces vêtements étrangers, ce contraste avec ce qu'est l'existence sur le tavy, posent le problème du rapport de l'univers ancestral dont ces collines sont le lieu privilégié d'expression et ce tromba qui s'y insère, en des manifestations de défi ;

- la maison où a lieu la cérémonie a une double caractéristique : elle est composée de matériau étranger acheté, et sa position a été définie par des nécessités astrologiques complexes (ce qui est en corrélation avec la détermination astrologique de la date de la cérémonie) ;

- la conservation du lignage organisateur entourant anarchiquement ses possédés et les assistants venus individuellement participer à cette cérémonie ; se pose le problème du rapport existant entre le tromba et le lignage.

Remarque :

Ce cadre étranger est pris dans des dénominations quine sont pas celles de tous les jours. Un code verbal original s'est créé, les différents objets ne sont désignés ni par leur nom Balgache, ni par leur nom français mais par des mots construits de toutes pièces d'une manière semblant arbitraire. Lorsque l'esprit est présent, il dira souvent en désignant quelque objet : "ce que vous appelez x et qui est pour moi y". Cette construction verbale originale intervient pour les noms de lieu, de village, et surtout pour désigner les acteurs directs, c'est-à-dire les possédés, qui changent de nom dans toutes les activités ayant quelque rapport avec le tromba.

II - L'appel

Le prélude de la cérémonie est fort long. L'agent du tromba (le futur possédé) dirige les chants qui sont systématiquement orientés vers la supplication ; les tambours résonnent avec violence et l'agent de l'esprit invoque, supplie, énumère les dons ; on implore l'esprit de venir à travers tous les modes possibles de communication : sanglots, longues prières, chants, danses, expriment et le désespoir et l'appel. C'est la recherche intense, frénétique même, désespérée souvent, de l'établissement du dialogue avec lui. Contenu de ces manifestations : les gémissements de gens privés de leur protecteur, des serviteurs qui ont perdu leur maître ; tel est le leitmotiv des chants lorsqu'ils contiennent des paroles perceptibles ; on remarque que dans ces chants et ces prières, il n'y a jamais l'actualisation de la condition de fils appelant leur père ; il s'agit toujours de l'actualisation de la condition d'esclaves, de serviteurs abandonnés appelant leur maître étranger absent ; l'agent du tromba dirige ce moment cérémoniel, il renchérit dans les manifestations d'humiliation, de supplication ; il joue son rôle d'intermédiaire, dirige la supplication des assistants et il en est l'acteur principal. Si l'attente est trop longue, on s'interroge dans l'angoisse : y a-t-il un coupable dans l'assistance ? Y a-t-il eu une faute, une erreur dans le choix de la date de la cérémonie ? Il s'agit d'une progression interne au triple niveau : de l'amplitude des lamentations, de l'accumulation des dons monétaires, et de la frénésie chorégraphique de l'agent. Parfois des gens confessent des fautes (le plus souvent transgression d'un interdit) ; pour les effacer, ils ajoutent aux dons monétaires ; parfois il y a dénonciation et le coupable, qui est censé être la cause de la réticence de l'esprit à apparaître, est chassé. Il peut arriver que l'aube pointe et que l'esprit soit resté muet (cas relativement rares) ; alors on systématise l'interrogation : quelle faute ? par qui ? On

attendra un signe (souvent l'esprit apparaîtra à son agent dans un rêve) par lequel il fera connaître la cause de son mécontentement ; on y remédiera avant d'oser l'appeler une nouvelle fois. Si ce signe ne vient pas, l'univers villageois est pris dans un état de tension insupportable ; le groupe des agents du tromba effectue de véritables enquêtes pour rechercher et la faute et le coupable ; cette investigation s'effectue d'abord à l'intérieur de leur lignage et ensuite elle s'élargit à l'ensemble de la communauté villageoise. Il est facile d'imaginer la situation conflictuelle qui est ainsi créée par de telles enquêtes ; elles sont, de plus l'occasion d'une épreuve de force entre partisans et adversaires du tromba. Ces fautes se situent dans un double domaine : soit dans le rapport avec le tromba lui-même, soit dans le rapport avec les ancêtres, l'esprit apparaissant alors comme le gardien de l'obéissance aux ancêtres.

III - Présence du tromba : établissement de sa domination

Le plus souvent, l'esprit répond à l'appel de ses gens ; à un moment donné, tambours, accordéons, chants, claquements de mains s'arrêtent ; le possédé mime l'aigle qui fond sur sa proie, il tombe à terre. Désormais il n'est plus à la tête des suppliants, il s'efface, il est l'incarnation de l'esprit qui parlera par sa bouche. Il se relève, met les vêtements qui avaient été placés près de la table-autel ; le sexe du possédé n'a plus d'importance, il s'habillera suivant le sexe de son tromba, ainsi peut-on voir des hommes habillés en femme parce que possédés par quelque reine, et l'inverse ; il semble que cette inversion soit systématique ; elle est peu perceptible à travers les vêtements dans la mesure où ceux-ci sont des draperies à la neutralité affirmée. Le possédé change non seulement de vêtement, mais aussi d'expression du visage, d'accent, il mêlera des mots étrangers à ses paroles suivant l'ethnie de l'esprit.

Le jeune s'explicité dans deux directions :

- quel que soit le tromba, il s'agit toujours de l'actualisation de la situation du maître étranger et vainqueur et des serviteurs asservis qui le reçoivent.

- dans l'actualisation de cette situation générale, il y a la particularisation du personnage même du tromba ; il est un nom, mais il est surtout un ensemble caractériel. Ce sont ces traits stéréotypés de caractère que le possédé manifestera durant toute la séance : il est méchant, capricieux, il semble bon mais ce n'est qu'hypocrisie, il a des goûts précis pour telle boisson, telle marque de cigarettes ; il aime danser ou plaisanter, il affectionne tel rythme, tel chant. A travers l'expression de son visage, à travers ses paroles, ses gestes, à travers ses danses le possédé exprimera son schéma caractériel sur le fond du rapport maître serviteur.

La corrélation entre ces deux niveaux est évidente ; du personnage réel du tromba, on ne connaît rien si ce n'est son nom, rien de sa vie n'est explicité par la conscience verbale des acteurs, on ne le perçoit qu'à travers des stéréotypes caractériels permettant aux serviteurs d'agir envers lui, on s'adapte à ses humeurs, on désamorce ses colères en agissant de la manière dont on sait qu'elle lui plaira ; dans la cérémonie du tromba on retrouve jouée la perception qu'ont les serviteurs d'un maître étranger.

Nous avons pu déceler trois catégories d'esprits :

- des rois, des reines, des généraux de l'époque précoloniale ; ce sont des personnages non-betsimisaraka, des sakalava et des merina ; on connaît leur nom, mais on ne connaît rien sur le contenu de leurs actes passés.

- certains sont désignés uniquement par l'ethnie à laquelle ils appartiennent : le tromba merina, le tromba sakalava, le

le tromba comorien ; ils n'ont même pas de nom, cette non identité contraste avec la précision de leur schéma caractériel.

- enfin nous rencontrons des êtres encore plus désincarnés : Vorombe (le grand oiseau), Ampelamena (la femme rouge) ; nous pénétrons dans des catégories mythologiques. Ces trois catégories s'articulent entre elles, le passage de l'une à l'autre est un véritable processus d'abstraction du personnage du tromba ; il eut été important de suivre cette abstraction, d'en définir les causes et les conséquences ; mais l'enquête a été quasi impossible, car l'hostilité du tromba envers les étrangers, en particulier l'européen et ses agents, ne se dément jamais.

Il y a réorganisation des rapports : les gens ne s'adressent pas directement au tromba , mais ils passent par l'intermédiaire d'un personnage nouveau, "le vady-tromba" (la femme du tromba, il peut s'agir d'un homme ou d'une femme, le plus souvent il y a inversion si le possédé est un homme, le vady-tromba sera une femme, s'il s'agit d'une possédée, ce sera un homme) ; il est en quelque sorte le héraut de l'esprit. Replacé dans le rapport général maître-serviteurs ; son rôle est classique :

- il intervient dans les relations individuelles entre le tromba et les assistants ; le quémandeur lui exposera à voix basse ce qu'il a à dire et celui-ci le répétera au tromba à l'oreille ; de même le tromba ne répondra aux cas individuels que par cet intermédiaire ;

- il n'intervient pas dans les harangues que l'esprit adresse à l'ensemble de l'assistance, ni dans les chants, gémissements, ou promesses qui sont faites collectivement par tous les gens rassemblés, ce dialogue direct qui occupe la plus grande partie de la cérémonie.

Nous retrouvons ainsi mise en scène la situation maître-serviteurs : le dialogue direct sur le mode de la harangue et les réponses plus ou moins chantées, et l'intermédiaire obligé

pour traiter des cas individuels (le vady-tromba joue le plus grand rôle au moment de la présentation des maladies). Ainsi avons-nous la succession de deux situations, la première dans laquelle le futur possédé tient le rôle d'intermédiaire, la seconde qui se complique de par la présence effective du maître, entraînant l'apparition du rôle d'intermédiaire du vady-tromba.

Le moment qui suit l'arrivée de l'esprit (qui amène immédiatement la réorganisation que nous venons de signaler) reste flou, avec une apparence d'incohérence, le maître étranger revient donc parmi les siens, dans sa maison ; il est salué longuement, on le félicite d'avoir fait bon voyage, on lui demande des nouvelles de santé, de celle de ses parents et amis ; et lui, devant ce débordement, reste dédaigneux, parfois complètement muet ; il examine longuement les gens, les détaillant un à un, il examine les dons, compte et recompte l'argent, hume le contenu des bouteilles avec des grimaces de dégoût, il touche les assiettes, la nappe, il fait observer quelque tache ou quelque fêlure, il prend une cigarette, la porte à sa bouche et la rejette violemment avec mépris. Il a une moue pleine de dédain, il mime une colère qui monte car il est toujours insatisfait, enfin il éclate : il se lance dans de terribles imprécations, de longues et interminables menaces de mort auxquelles répondent les gémissements des assistants, implorant son pardon de mille manières possibles ; il se conduit en tyran capricieux, il donne des ordres saugrenus à des personnes qu'il désigne de la main ; ces ordres s'accompagnent des insultes les plus variées et il est immédiatement et scrupuleusement obéi. Il dirige les chants, il admoneste violemment les chanteurs, les instrumentistes ; il exige d'eux plus de conviction ; sans raison il arrêtera un chant en plein milieu et il insultera les gens parce qu'ils se sont arrêtés ; il leur donne l'ordre de recommencer et il les insulte de le faire car il désobéissent à son ordre précédent. A tous moments il menace de

repartir, on le retient en ajoutant aux dons, en le suppliant, on lui promet de nouveaux vêtements, de nouvelles assiettes, on lui promet une réception plus grandiose la prochaine fois. Parfois il s'acharne sur un individu, il le chasse comme indigne de rester en sa présence ou bien il le ridiculise et les assistants renchérissent, riant du malheureux. Il n'y a pas de rituel précis, mais des variations dans le cadre de l'actualisation du rapport maître-serviteurs ; le maître affirme son pouvoir absolu qui n'a nul besoin de justification (ordres saugrenus qui sont autant de brimades), les assistants manifestent ostensiblement leur subordination, leur obéissance, ils montrent un respect sans limite. Ce jeu dure des heures avec d'imprévisibles rebondissements ; entre l'esprit et les assistants semble se jouer un rapport de force, le tromba brise toute velléité d'insubordination. Il nous a semblé que les victimes de ses brimades étaient surtout des gens dont la conviction de subordination ne se manifestait pas assez clairement. Cette impression de rapport de force joué ressort de notre présence et de celle de notre collaborateur malgache : nous, européen, sommes resté complètement ignoré, par contre notre collaborateur (perçu comme un agent administratif) était l'objet de la vindicte, des insultes du tromba, il a du obéir à ses ordres, obéissance nécessaire, sinon nous aurions été chassés.

IV - Communion et présentation des malades

Lorsque, de multiple façon, et d'une manière intensive, la domination du maître étranger a été longuement jouée, ont lieu deux événements différenciés :

Communion : le tromba prend le rhum, le vin qui sont sur la table ; il les mélange avec un peu de l'eau dans laquelle ont trempé les bijoux d'argent, il boit en premier, et dans le même verre, fait boire les assistants ; il désigne quelqu'un, qui s'avance, se met à genoux et reçoit le verre des deux mains ;

...

manifestent le plus profond respect, il boit une gorgée, et, toujours à genoux, rend le verre ; il se relève, s'incline et reprend sa place en évoluant incliné. Le tromba désigne les gens suivant sa fantaisie ; il ne suit aucune des règles normales de préséance, le fils boit avant son père ou son grand-père, la femme avant son mari, les anciens se retrouvent les derniers ; cette transgression des règles de préséance dans la consommation est systématiquement voulue ; dans cet acte on retrouve l'anarchie que nous avait révélée la topographie des assistants. Il y a communion, donc manifestation de l'unité de tous les assistants, mais communion et unité dans la subordination au tromba, ce maître étranger pour lequel tous les gens sont des serviteurs, des personnes égales entre elles et interchangeables.

Présentation des malades : Chacun des assistants, qu'il soit du groupe de descendants du possédé, ou étranger, peut se présenter ; il manifeste évidemment ~~le plus grand respect~~, il s'adresse au "vady-tromba" auquel il donne une petite somme d'argent (50 francs, parfois une simple pièce de 10 francs fmg) à lui expose la maladie, celui-ci répète le cas à l'esprit en lui remettant la somme d'argent, et toujours par le canal du "vady-tromba" l'esprit donne sa réponse. Durant ces conciliabules qui se font à voix basse, les assistants supplient, sur le mode chanté, le maître de donner satisfaction à la requête qui lui est présentée. Remarques sur le rapport du tromba et de la maladie :

- l'individu qui se présente peut intercéder et pour lui-même, et pour son conjoint, et pour les enfants qui sont encore à son foyer.

- la maladie d'un des membres du foyer est évidemment liée à une faute ; cette faute renvoie soit directement au tromba, soit aux ancêtres. (On retrouve le même phénomène que lors de l'interrogation de la cause de la non arrivée de l'esprit).

- cette faute et la maladie qui en est la conséquence impliquent le foyer en tant qu'unité : l'enfant peut être malade de par la faute de son père ou de sa mère; la femme ou le mari, malade de par la faute de l'autre conjoint ou d'un des enfants ; on ne peut sortir du cadre étroit du foyer conjugal.

- la thérapeutique dépend évidemment du diagnostic ; s'il s'agit d'une faute prise dans le contexte ancestral, le tromba conseille sur le mode de réparation le plus adéquat (sacrifice d'un animal et ampleur de la cérémonie de réparation). Quoiqu'il en soit, dans son rapport avec l'individu le tromba exige des dons (vêtements, alcool, argent, pièces de vaisselle)... tous objets étrangers achetés chez le commerçant, et il impose des interdits draconiens.

- ces interdits sont temporaires, et ils restent pris dans le foyer conjugal ; d'une part tous les membres du ménage y sont assujettis, d'autre part ils n'intéressent que des activités prises dans le foyer (il sera par exemple interdit de manger tel aliment dans la maison, mais on pourra le consommer quand on est à l'extérieur ; il sera interdit d'introduire tel objet dans la maison). Ces interdits, dans le cadre de la vie quotidienne, manifestent l'acceptation de la domination du tromba, l'esprit pourra relever les gens de ces contraintes lorsque la maladie sera guérie.

V - L'apaisement

Après cette libation et cette présentation des malades le jeu se poursuit ; il s'agit toujours de réaliser, d'actualiser le rapport maître-serviteurs, mais il n'y a plus la tension du début, il n'y plus cette volonté de briser une rébellion possible ; le maître est paisiblement installé dans son rôle et les serviteurs dans le leur. Le tromba danse devant ses gens ; quand il s'arrête il est longuement félicité, on le prie de recommencer pour que ses esclaves puissent de nouveau jouir d'un aussi

beau spectacle, il accepte les félicitations, il se fait prier, mais sur le mode badin, et il se remet à danser. Il pourra montrer sa bonne humeur en distribuant à quelques privilégiés une partie des dons monétaires qui sont dans l'assiette. Il pourra raconter des histoires, il parlera du pays d'où il vient, il se confiera, s'avouera fatigué des intrigues qui l'entourent là-bas. Il fera des plaisanteries, les assistants y répondront par de longs rires, il jouira de son effet avec coquetterie, la cérémonie est paisible, le maître et les serviteurs sont désormais pris dans un pouvoir sans tension entre les deux termes.

VI - Le départ

L'aube s'annonce et l'esprit proclame brusquement qu'il va partir, brisant l'espèce d'apaisement du moment précédent ; à cette déclaration brutale répondent des gémissements et des supplications, la tension entre le maître et les serviteurs reparaît ; l'esprit affirme sa volonté de départ, il explique à quel point tous ces gens présents l'indiffèrent, il a condescendu à venir s'intéresser à eux parce qu'il est bon et généreux, mais des affaires sérieuses l'appellent ailleurs, affaires dont il ne parlera pas car tous ces gens ne peuvent les comprendre ; ce sont des affaires entre les maîtres, dans un monde inconnu où, eux les serfs, n'ont aucune possibilité d'accès. Les supplications qui ponctuent ses paroles semblent l'énerver, il se lance dans un discours menaçant , il exprime son mécontentement de la réception qu'il a reçu, il rappelle les devoirs d'obéissance, il énumère les multiples maux dont seront frappés ceux qui transgressent ses ordres ; il lui est répondu par des affirmations de plus en plus frénétiques d'allégeance, la prochaine réception, répète-t-on, sera grandiose. Enfin il ordonne aux tambours, à l'accordéon, aux chanteurs, de se lancer dans un rythme rapide et assourdissant, les claquements de mains se font endiablés, et il danse suivant un rythme de plus en plus rapide, parfois il

accompagne sa danse d'un chant dans lequel il appelle par leur nom les habitants du lieu où il va repartir, et leur dit qu'il arrive.... Il est pris dans un environnement de chants, de cris, de musique extrêmement violent. Brusquement il s'abat à terre, à genoux, la tête entre les mains touchant le sol, il reste dans une immobilité absolue, chants et musique se sont arrêtés dès qu'il est tombé. L'esprit est parti avec les premières manifestations de l'aube. Le possédé se relève, étire ostensiblement ses membres comme s'il se réveillait d'un profond sommeil, il reprend ses vêtements, met de l'ordre dans la maison, tandis que les assistants se dispersent, reprenant le chemin de leurs villages respectifs.

VII- Une double organisation horizontale et verticale

Pour simplifier notre exposé, nous avons supposé qu'un seul possédé se trouvait en scène ; ce cas est très rare, le plus souvent plusieurs possédés appartenant à un même groupe de descendants organisent une cérémonie commune ; le jeu se complique, car il faut tenir compte de la forme des relations existant entre les différents tromba (il y a en général de trois à cinq possédés). Nous trouvons deux types de relations : des relations de parenté, des relations de simple domination-subordination, et ces rapports sont actualisés tout au long de la cérémonie ; le jeu de la subordination entre les tromba s'imbrique dans la subordination générale des assistants ; il n'y a pas de cas où la possession reste autonome, où chaque possédé poursuit isolé les manifestations de sa possession particulière ; il y a toujours organisation dans le sens de la domination-subordination. Si ces rapports ne sont pas clairement établis, on peut assister à de multiples incidents ; quoiqu'il en soit le monde des tromba ne connaît pas l'égalité, ils sont en lutte incessante pour établir les uns sur les autres une domination qui peut être sans cesse remise en question.

Le maître n'est jamais solitaire, il est entouré de son équipe composée de serviteurs, eux-mêmes parfaitement hiérarchisés. Au moment de l'appel, le maître envoie quelquefois un de ses serviteurs, il est porte-parole de ses désirs, de ses mécontentements. Certaines cérémonies sont bloquées au niveau de la possession par un des serviteurs, le dialogue est orienté vers le maître absent, on supplie le serviteur d'expliquer la cause de la non-venue, on le supplie d'intervenir et cela en lui offrant des dons, et le serviteur (qui a, lui aussi, son ensemble caractériel stéréotypé) réagit par la moquerie, le mépris, l'avidité des cadeaux ; par initiative personnelle, il donne quelques conseils pour calmer l'irritation du maître ; la situation peut devenir cocasse : le serviteur se fait passer pour le maître, quand sa ruse est découverte, il est insulté, chassé, dénoncé. L'équipe du tromba peut aussi être familiale, ce qui permet toute une gamme de situation : le fils se présente pour expliquer le mécontentement de son père, on supplie la mère de venir, et on la supplie d'intercéder auprès de son fils.

Annexe : Extrait de la harangue d'un tromba

"..... rappelez-vous, Vonitsara est mort parce qu'il n'a pas satisfait mes désirs, le champ de riz est mort aussi et il continuera à mourir si vous ne me donnez pas ce qui me manque ; pour cela il faut jouer parfaitement de l'accordéon, il faut organiser parfaitement la cérémonie. Tous ceux qui, parmi vous, ont des parents morts, ce sont ceux qui n'ont pas respecté mes lois ; un de vos cousins vient de mourir, souvenez-vous il est mort il y a quelques jours, pourquoi est-il mort ? Parce que, vous tous qui êtes là, vous ne m'avez pas respecté ; tous ces morts, que ce soient les champs de culture ou les parents, sont dû à vos manques de respect envers moi. Craignez, vous tous, que cela ne se retourne sur vous qui êtes encore vivants. Respectez

moi, respectez ma présence dans cette maison, qui est ma maison et non la vôtre. Réalisez mes demandes car c'est vous qui m'avez appelé, vous êtes tous responsables de ma colère, je ne pardonne jamais, je peux tuer à jamais votre terre, et vous tous, vous porterez le deuil, je peux m'en aller à Tananarive, à Farafangana, au-delà des mers (Andafy), et alors les rives du Riabila ne me retiendront plus ; ce jeune homme (le possédé) ne me retiendra plus ; ah, la la, malheur sur vous, toutes les femmes qui sont dans un foyer n'auront plus d'enfants ; très peu de chose peut attirer ma fureur, un petit détail peut me pousser à partir à Andafy ; je peux vous abandonner, vous, votre pays lamentable, pour aller à Tananarive ; je vous laisserai pauvres, abandonnés, et je ne reviendrai plus ; toi (se tournant vers le vady-tromba) ne sois pas fier ; tout peut retomber sur toi aussi....."

RAPPORT TROMBA-POSSEDE

Le processus de possession est à peu près identique pour tout le monde : l'individu s'est senti malade, tous les efforts tentés pour le guérir se sont révélés impuissants ; dans un rêve l'esprit lui est apparu, il lui a annoncé son nom et lui a ordonné de le "faire sortir". Une cérémonie spéciale est alors organisée ; le tromba se manifeste pour la première fois dans une circonstance que l'on rend exceptionnelle, et ensuite il doit "sortir" régulièrement. Tous les possédés insistent sur l'aspect involontaire, fatal, de la possession : ils ont été choisis par le tromba, ils n'y peuvent rien. Etre choisi comme réceptacle de l'esprit est une servitude de tous les instants, au début, le tromba enferme son possédé dans des interdits et des obligations considérables, il va, dit-on, jusqu'à le torturer physiquement ; la tension se relâche quelque peu lorsque le possédé a fait preuve de son obéissance. Cette subordination a des conséquences

terribles : "un possédé ne peut devenir riche" affirme un adage villageois ; le tromba exige perpétuellement des vêtements, des fêtes, de la boisson, de la vaisselle, on doit le satisfaire, sinon on risque la mort pour soi même, sa femme et ses enfants encore au foyer (ou son mari et ses enfants quand il s'agit d'une possédée). La relation du tromba et du possédé est donc un rapport de maître à esclave, et elle est jouée en permanence comme telle ; dans tous les moments de sa vie, le possédé est serviteur, esclave, un seul souci pour lui : ne pas encourir la colère de son maître, satisfaire ses désirs.

Le possédé est celui qui est le plus près du maître. De par cette proximité il est exposé à ses coups, mais il est celui qui sert d'intermédiaire entre lui et les autres villageois non possédés. C'est lui qui transmet les ordres, qui présente les supplications et qui redistribue les bienfaits ; la servitude maxima qu'il vit lui donne aussi la position stratégique essentielle, celle d'être l'intermédiaire obligatoire à qui veut entrer en contact avec le maître. Il affirme sa servitude, et c'est d'elle qu'il tire son pouvoir sur les autres villageois, eux-mêmes en condition de serviteurs, mais à une position hiérarchiquement inférieure ; plus il est esclave, plus il souffre de sa proximité du maître, plus il est astreint à satisfaire des exigences, plus il affirme son pouvoir sur les non possédés : il est celui qui a été choisi, l'élus.

Dans le contenu du rapport du tromba et du possédé nous retrouvons la même situation que celle qui constitue la cérémonie ; le possédé est le serviteur choisi pour recevoir le maître, il subit ses exigences ses caprices, mais cette position est la **matrice** de son pouvoir sur les autres. Le rapport tromba-possédé nous fait sortir de la sphère de la cérémonie : cette subordination du possédé se marque dans tous les moments de l'existence

villageoise, les interdits auxquels il est astreint sont une réorganisation de la vie quotidienne dans la perspective de l'obéissance à l'esprit, les vêtements, la vaisselle utilisés lors de la cérémonie sont exposés dans sa maison, personne n'y touche, ils sont signes matérialisés de la présence permanente du tromba.

LE TROMBA DANS LA CONSCIENCE VERBALE DES VILLAGEOIS

Des réunions ont été organisées pour essayer d'approfondir le tromba, non pas en lui-même, mais tel qu'il est pour les villageois. Les difficultés ont été considérables, elles sont inhérentes au phénomène : "le tromba n'aime pas les européens" nous répétait-on inlassablement pour justifier le refus du dialogue. Réaction révélatrice ; le tromba apparaît comme un phénomène se situant dans l'hostilité aux européens ; aussi l'européen-observateur se trouve pris dans une quasi impossibilité de pénétration. Quoiqu'il en soit, voici les thèmes principaux que nous avons pu relever : le tromba est présenté comme l'ennemi du christianisme, plus exactement comme adversaire des chrétiens. Cette lutte contre les chrétiens est reliée à l'indépendance ; une phrase d'un possédé, ancien cathéchiste, résume l'opinion générale : "Jusqu'à l'indépendance, nous ne faisons qu'adorer les saints européens, blancs, la sainte vierge ; quand nous avons su que notre indépendance allait être retrouvée, nous, les malgaches, nous nous sommes dit : comment, nous n'avons fait qu'adorer la sainte vierge, le saint Joseph, le Jésus-Christ, ce sont des saints blancs, maintenant il est grand temps que nous adorions nos ancêtres malgaches qui sont saints eux aussi".

Le tromba est perçu comme l'intériorisation de l'indépendance, et cette intériorisation se situe au niveau de la malgachisation des dieux. Qui sont les adversaires du tromba ? Que disent-ils ?

Tous sont des chrétiens, ceux qui restent dans les paroisses. Leur opinion est simple ils ne mettent pas en doute la réalité de l'existence du tromba, ils y voient une des manifestations du démon ; pour lutter contre le tromba ils ne préconisent qu'un seul moyen : l'intervention de l'administration, qui, par une loi, doit l'interdire.

En résumé :

- les partisans : le tromba est la forme que prend dans l'univers villageois, l'indépendance qui se traduit par le refus de continuer à adorer les dieux chrétiens remplacés par les héros malgaches précoloniaux.
- les adversaires chrétiens : c'est une manifestation du démon, et l'administration doit directement intervenir pour la liquider.

Il est inutile de souligner le danger possible inscrit dans cette situation : le tromba est la négation villageoise de la domination des européens, et ceux qui ne l'acceptent pas deviennent des traîtres, des séides des étrangers ; le conflit agents du tromba - chrétiens ne se réduit pas à ses apparences religieuses, les chrétiens sont aussi ceux qui continuent d'accepter la domination étrangère.

Nous nous trouvons devant un phénomène pour le moins contradictoire ; en lui-même le tromba est une intériorisation, dans l'univers villageois, de la situation de dépendance liant un maître à des serviteurs ; cette intériorisation imprègne l'ensemble de la quotidienneté et se réalise dans des cérémonies revenant régulièrement. Cette réorganisation interne de l'univers villageois autour de la servitude à l'égard du tromba est perçue comme l'intériorisation de l'indépendance, qui se traduit aussi par l'élimination de l'appartenance au christianisme. Quelques questions ne peuvent manquer de se poser : pourquoi la

traduction de l'indépendance dans l'univers villageois se situe-t-elle dans ce conflit de forme religieuse avec le christianisme ? Comment peut-on expliquer que l'indépendance, phénomène de libération, se traduise par la réalisation cérémonielle d'une servitude ?

TROMBA ET PARCISSE CHRETIENNE

Dans la conscience des villageois le tromba apparaît comme le négatif du christianisme ; pour les chrétiens il s'agit du démon (devoly) qui a repris l'âme des villageois ; les adeptes du tromba le perçoivent par contre comme la réalisation de l'indépendance contre le christianisme, religion des européens. Il y a un conflit évident entre le tromba et le christianisme, non seulement dans la région qui nous occupe, mais dans l'ensemble des régions côtières malgaches. Ce conflit se révèle évidemment dans les paroles prononcées mais aussi dans les maisons ; ceux qui sont encore chrétiens couvrent les parois de leur demeure d'images saintes et de chapelets. A Andouba, il reste cinq ménages encore chrétiens ; ils trouvent dans de telles images et dans de tels chapelets une défense efficace contre le tromba ; celui-ci n'a-t-il pas horreur de l'image chrétienne ? Une anecdote : nous mangions dans une famille, la mère du mari, adepte du tromba, était invitée ; elle est venue mais, est restée assise sur le pas de la porte, tournée vers l'extérieur, de manière à ce que son regard n'effleure pas le gros chapelet noir pendu sur le mur en face de la porte ; interrogée, cette femme nous a expliqué que son tromba entrait en crise s'il voyait un objet chrétien, image ou chapelet ; elle était navrée car elle aimait rendre visite à son fils, mais elle était impuissante ; sa belle-fille qui plaçait ce gros chapelet à un endroit aussi ostentatoire expliquait que, chrétienne, elle se défendait ainsi

contre les tromba qui s'étaient installés dans le village ; on aucune manière ce chapelet n'était signe d'une quelconque hostilité envers sa belle-mère, elle aussi exprimait avec force son impuissance.

Nous avons déjà parlé de la paroisse chrétienne ; nous devons éviter une fausse perception du christianisme que nous insérerions dans un véritable ethnisme religieux ; pour nous le christianisme est d'abord une adhésion individuelle, une adhésion de conscience ; la foi est un état permanent de l'individu. La cérémonie religieuse : un dialogue personnel avec le dieu, et l'évènement qu'est cette cérémonie est constitué par l'ensemble de ces liaisons individuelles avec le dieu. On a cru qu'à Madagascar l'adhésion au christianisme était, de même, individuelle, une conversion personnelle, un progrès personnel ; le reflux actuel apparaît comme un inexplicable recul vers quelque passé enténébré. Il est impossible d'analyser la paroisse chrétienne avec ces concepts d'adhésion personnelle et de liaison individuelle avec dieu.

1. La cérémonie chrétienne (qu'il s'agisse du culte catholique, protestant ou anglican) est un évènement privilégié dans lequel se joue, non point le dialogue personnel avec dieu, mais la subordination à un dieu dont la nature est essentiellement d'être "dieu étranger" ; c'est la contraction cérémonielle de la structure de domination subie des étrangers.
2. Cette domination du dieu étranger permet l'émergence d'une communauté (la paroisse) dans laquelle s'établissent les rapports entre notables, étrangers, fonctionnaires et villageois. Ces rapports se créent dans le cadre d'une domination subie en commun, mais cette égalité dans la domination est conservatrice de la hiérarchisation construite sur la position que chacun occupe par rapport aux maîtres.

La situation peut être ainsi résumée : toute relation entre groupes différenciés et hiérarchisés rend nécessaire un cadre commun dans lequel les divers protagonistes ont une égalité fondamentale ; c'est elle qui rend possible la communication ; cependant cette égalité conserve la domination et les différences hiérarchiques dans lesquelles elle se traduit. Dans le christianisme nous décelons cette communauté entre européens, morina, fonctionnaires, notables et villageois, cette communauté permettant la conservation des liens de domination.

Se pose le difficile problème de la coexistence des cérémonies ancestrales et de l'appartenance aux paroisses ; cette coexistence a été singulièrement manifeste entre 1948-1960, puisque la multiplication des cérémonies ancestrales n'était nullement un obstacle à la participation aux cultes chrétiens et à la vie collective de la paroisse. Il faut replacer cela dans la structure d'ensemble telle que nous l'avons décrite : l'univers villageois est dichotomique ; dans son rapport avec les européens dominants et leurs agents se crée une réalité composée de serfs, la collectivité servile ; cette face reste extérieure à l'univers villageois qui est relié aux ancêtres et divinités diverses. La paroisse chrétienne, le culte chrétien appartiennent à la face servile qui se réalise, dramatiquement, dans la cérémonie où s'exprime la domination du dieu étranger. On a voulu que le christianisme soit un choix de conscience entre le culte des ancêtres et lui-même ; ce sont là des schémas relevant d'une vision d'étrangers. Le christianisme, avec ses cérémonies et ses collectivités paroissiales, a permis l'expression cérémonielle nécessaire de la servilité à des maîtres étrangers.

Que signifie donc cette forme de négation du christianisme qu'est le tromba ? En lui nous avons une tentative très nette de dépasser la structure dichotomique dont nous parlions précé-

domaent, dépassement de cet écartèlement entre un univers s'exprimant dans la cérémonie ancestrale et cet univers de la servilité à l'égard des maîtres étrangers, s'exprimant dans la cérémonie chrétienne. Ce dépassement s'effectue en intériorisant le rapport de subordination dans l'univers ancestral ; nous décelons le processus : l'étranger dominant que l'on sert est désormais malgache et il est intériorisé dans l'univers villageois ; il pénètre en lui et le réorganise ; l'indépendance s'est traduite par une intériorisation, une assimilation de la relation de dépendance.

TROMBA ET CULTE DES ANCESTRÉS

Le contraste entre la cérémonie du tromba et la cérémonie ancestrale est évident ; alors que la seconde se fait généralement en vêtements de rabane avec des ustensiles anciens de fabrication locale, alors que le vin de canne et le riz sont les éléments de base du repas offert aux ancêtres, la première se veut essentiellement jeu étranger : les vêtements sont européens ; la vaisselle d'importation est utilisée en abondance, les boissons pour la réception du tromba sont le rhum et le vin, l'argent intervient directement dans le don à l'esprit ; cette volonté de rupture par l'insertion dans un contexte étranger est confirmée par les noms nouveaux que l'on donne et aux objets et aux personnes ; on arrive à une sorte de langage ésotérique de composition peut-être arbitraire.

On peut déjà opposer la cérémonie du tromba qui est un moment dont le contenu se veut étranger, à la cérémonie ancestrale, qui est au contraire un épurement vers un retour aux formes de vêtements, d'alimentation des anciens ; tout cela doit être replacé dans le schéma significatif des deux sortes de cérémonies : le tromba est la réception du maître, l'ensemble de la scène est organisé autour de cette réception ; la cérémonie ancestrale est

un repas offert aux ancêtres, il peut aller de la simple dualité vin de canne / riz à la consommation du boeuf sacrifié ; il est cérémoniel non seulement en lui-même mais dans le processus de sa préparation ; il est consommé par les villageois qui trouvent en lui la matérialisation de leur union ; la cérémonie, évidemment, se découpe en de multiples moments au contenu gestuel et verbal particulier, mais nous trouvons toujours le repas préparé et consommé communielement entre tous les assistants, repas auquel les ancêtres sont censés participer.

Qu'est-ce qu'une cérémonie ? A la fois un dialogue entre les assistants et un être transcendant, et l'affirmation, la manifestation, dans ce dialogue, de l'unité des assistants :

- dans la cérémonie ancestrale nous avons un dialogue avec les ancêtres, mais on ne dialogue avec eux qu'en tant que fils ; c'est le groupe des fils qui prépare un repas pour ceux qui sont les pères et mères, celui qui prendra la parole pour s'adresser aux ancêtres sera le fils aîné, il est le porte-parole des fils ; l'unité qui est jouée dans le repas communieel est la communauté des fils ; les villageois, dans ce cadre, n'ont de rapports entre eux qu'en tant que descendants d'ancêtres morts, ce sont de ces ancêtres qu'ils tirent leur unité.

- le tromba nous présente une situation entièrement différente : le dialogue avec l'être transcendant est celui qui lie le maître à des serviteurs, la cérémonie est le jeu des serviteurs satisfaisant les désirs du maître.

Ainsi avons-nous : dialogue des fils vers le père et unité des fils ; dialogue des serviteurs envers leur maître et unité des serviteurs.

Ce qui rend la cérémonie essentielle, c'est la place qu'elle tient dans cet univers villageois ; nous en avons signalé la simple importance quantitative ; de plus elle est un moment pri-

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

Nous disions précédemment que le possédé tirait son pouvoir sur les autres de sa proximité du maître : cette position non seulement le plaçait près de ses coups, mais faisait de lui un intermédiaire, rôle qui est la base de son pouvoir. La possession n'est pas un moment temporaire, mais un état permanent ; entre deux cérémonies le possédé surveille les autres, il contrôle l'obéissance aux interdits ; parfois l'esprit lui apparaît en rêve et au matin il délivre le message ainsi reçu. L'esprit est toujours présent dans le village, car il sommeille en la personne du possédé, qui devient ainsi un curieux être ambigu. En dehors de la cérémonie, le possédé tend :

- à établir un rapport de domination sur les autres villageois ; rapport qui plonge dans l'asservissement au tromba et se légitime en lui.
- à fonder avec les autres possédés un groupe ésotérique qui se replie sur lui-même en des activités qui se veulent mystérieuses : bains rituels, séances de déchiffrage des rêves.

Les relations de ce type sont révolutionnaires par rapport à celles de l'univers familial dans lequel les fils sont pris dans la généalogie en tant que descendants, leurs relations sont organisées selon la place occupée en elle ; la personne n'est, en aucune manière, autonome : elle se définit par sa lignée, et les rapports entre les gens sont déterminés par leur origine réciproque. Le tromba introduit une forme d'autonomisation de la personne puisant son principe d'émergence dans la domination du maître étranger ; ce qui traduit un dépassement des déterminismes familiaux :

- le possédé se définit, non plus par son appartenance familiale, mais par son lien de servitude avec le tromba.
- le non-possédé qui accepte la domination de l'intermédiaire de l'esprit se définit aussi en tant que serviteur.

- enfin la communauté d'initiés des possédés se crée dans dans leur asservissement supporté en commun.

Autant de phénomènes qui se situent hors de l'univers familial.

Ainsi la cérémonie du tromba manifeste une transformation interne des rapports : il s'agit du dépassement de l'organisation familiale dans l'autonomie que puise la personne dans son asservissement à un maître étranger.

Que nous révèle la quotidienneté enregistrée ? En dehors de la cérémonie proprement dite du tromba et de la constitution du groupe des possédés pris dans des activités ésotériques, restent trois domaines dans lesquels interviennent les agents du tromba.

1. Le compromis cérémoniel

Les agents du tromba deviennent, en tant que tels, acteurs des cérémonies ancestrales : lors de la cérémonie des prémices du riz, après que le "tangalamona" ait fait l'appel des ancêtres familiaux, et leur ait présenté leur part de riz nouveau, la possédée (dirigeante du groupe familial des agents du tromba) sort de la maison et fait offrande de rhum aux esprits. De même lors du mariage, l'appel et l'offrande aux ancêtres effectués par le prêtre sont suivis d'une invocation et d'une offrande de vin et de rhum aux esprits-tromba. Les exemples pourraient être multipliés. Le moment de l'intervention de l'agent du tromba est significatif : il y a véritable substitution ; après les ancêtres, après leur appel et l'offrande qui leur est faite, le prêtre devrait normalement effectuer la même opération pour les divinités forestières jusqu'à Zanahary mâle et femelle qui les englobe toutes ; la cérémonie est tronquée de cette partie qui est remplacée par l'intervention de l'agent du tromba.

Toujours dans la même direction, les agents du tromba tendent à se substituer au tangalamena pour toutes les cérémonies où se réalise le rapport avec les divinités forestières ; ainsi la première coupe de cheveux, la circoncision. Nous sommes dans le compromis cérémoniel, le prêtre fait l'appel aux ancêtres, effectue les offrandes et laisse aux agents du tromba tout ce qui dépasse les ancêtres, l'articulation entre les deux variant suivant les cérémonies : dans certaines on réalise essentiellement le rapport avec les ancêtres, dans d'autres avant tout le rapport avec les divinités forestières et alors l'agent du tromba devient l'acteur principal de l'événement.

2. Conflit avec le devin (mpisikidy)

Nous assistons à la même mise en question des divinités forestières et du rapport avec elles, dans une série de conflits mettant aux prises les "mpisikidy" et les agents du tromba. Qu'est donc le sikidy ? Une manière de divination, d'interrogation ; à l'occasion de quelque malheur, la maladie en particulier, on questionne les divinités forestières. La méthode est la suivante : seize grains, chacune d'elles désignant de une à trois choses à dénomination esotérique ; suivant des règles précises on lit le message que les grains présentent. Quelle est la question posée ? Une maladie, un état de stérilité, un quelconque accident, sont autant de signes que l'on est sous la vindicte d'un ancêtre ou d'un vivant ; pour y échapper, il faut en connaître la cause, d'où cette interrogation ; on ne peut évidemment interroger directement les responsables possibles (ancêtres ou vivants), mais des êtres qui enveloppent les deux termes tout en leur étant extérieurs, et nous rencontrons toute une faune de génies des eaux, de nymphes des sources, d'esprits accrochés aux arbres ou peuplant les cavernes : ce sont eux qui guident la

main du devin quand il jette ses graines, eux qui provoquent le message qu'il se contente de lire. On s'étonne de la multiplicité des divinités forestières dans les aléas de la vie quotidienne ; elles sont les conditions nécessaires du dialogue avec les ancêtres, en particulier de cette interrogation qu'est le sikidy ; elles suppléent au silence des ancêtres. Le deuxième moment du sikidy est thérapeutique ; la cause du malheur découverte, les "ody" (médicaments) divers (plantes, pierres, etc...) servent à le supprimer ; c'est une tentative de dépasser les rapports directs avec les ancêtres, de les relativiser et de les maîtriser. Le "ody" est la matérialisation de l'alliance avec les divinités forestières pour maîtriser le rapport avec les ancêtres. Ces divinités forestières, ce lien avec elles, la réalité de ces "ody" sont vagues, variables, peu élaborés ; c'est la pointe extrême de la conscience des villageois pour maîtriser le rapport fondamental qui les lie aux ancêtres.

La quotidienneté révèle une mise en question brutale du sikidy par les agents du tromba. Un exemple : un accident fortuit survient à un homme alors qu'il est en compagnie d'un parent ; le mpisikidy consulté rend son verdict : entre les hommes existe un différend non réglé ; de plus ils ont transgressé un interdit rendant impossible de couper du bois dans cette partie de la forêt liée à une divinité forestière. Le sikidy avait été fait dans une maison avec comme témoins les anciens du groupe familial des deux protagonistes. Dès que le résultat de la divination est proclamé, les agents du tromba se sont mis à insulter publiquement le vieillard, à le couvrir d'injures, se moquant de sa sénilité. Ce conflit ouvert contre le sikidy s'accompagne d'une substitution à lui ; les agents du tromba ont tendance à effectuer, eux aussi, de la divination ; et cela en dehors des cérémonies de possession. Ainsi un enfant de quelques jours meurt : la famille consulte non point le mpisikidy, mais l'agent

du tromba. Nous n'avons pu assister à la forme que prend la consultation, mais les résultats ont été proclamés : d'une part un interdit avait été transgressé durant la grossesse de la mère, d'autre part la soeur de la mère avait insulté, toujours durant la grossesse, leur père commun. La thérapeutique n'est plus la même : en plus de l'offrande ou de sacrifices aux ancêtres, il y a offrande ou sacrifice au tromba, qui suit et enveloppe le précédent.

En résumé :

- conflit ouvert contre le mpisikidy
- tendance à remplacer le mpisikidy dans les consultations.

Le contenu de la thérapeutique, des deux côtés, conserve le rapport avec les ancêtres ; mais il y a différence dans le cadre qui le dépasse ; pour le mpisikidy, le rapport avec les divinités forestières (ody), pour les possédés, le rapport avec leurs tromba.

3. Imposition de l'astrologie par les agents du tromba

Troisième aspect, surprenant, des effets perceptibles du tromba dans l'univers villageois : l'introduction de l'astrologie, de la consultation du mpanandro (astrologue). Dans ce cadre de nombreux conflits sont en cours. Voici l'exemple d'un incident : une famille effectue une importante cérémonie ancestrale, avec sacrifice d'un boeuf, le lendemain de la fête un enfant d'une dizaine d'années du groupe familial en question tombe gravement malade ; les agents du tromba de la famille se sont réunis pour consulter leurs maîtres ; la réponse a été proclamée : on avait oublié de consulter un astrologue, et ainsi la cérémonie s'était faite à une phase néfaste de la **lune**. D'une manière générale le refus ou l'adhésion au tromba se jugent sur le **critère** de la consultation de l'astrologue (celui de la région est

un merina habitant à l'écart des villages). Ceux qui acceptent la domination du tromba consultent l'astrologie pour la date des cérémonies ancestrales, l'emplacement des maisons à **construire**, **ils essaieront** de deviner le destin des enfants de par leur jour de naissance etc.... Ainsi **avons-nous** un double mouvement corrélatif :

- la périodicité des cérémonies du tromba est liée au cycle de la lune, l'importance de la cérémonie dépendant de la "force" de la position de la lune. Il en est de même pour les activités du groupe des possédés, hors de la cérémonie proprement dite.

- en plus les agents du **tromba** cherchent à imposer la consultation astrologique pour les différentes activités de la vie quotidienne, et cherchent à ce que les gens se définissent et définissent leurs rapports par les contraintes de leur destin astrologique respectif.

(Il en est de même pour l'organisation interne de la maison et pour le choix de son emplacement ; ainsi les maisons permanentes qui se dressent dans le tavy ; apparition de conflits dont l'objet est la position réciproque des maisons suivant les "destins" de **leurs** habitants).

UNIVERS FAMILIAL

Pour comprendre ces diverses manifestations, il est nécessaire de brosser schématiquement le contenu de l'univers familial, il est construit sur le groupe de descendants (FEHITRA) et sur son dépassement. Le groupe de descendants est constitué de gens dont les relations passent par des ancêtres partagés ; c'est par eux que se réalise, dans les cérémonies, la communauté qu'ils forment en tant que descendants. Les acteurs d'une telle communication construite sur la médiation des ancêtres sont dans l'absolue impossibilité de communiquer avec des gens qui ne sont pas pris dans une généalogie commune, il s'agit d'étrangers, rattachés

chacun à une lignée ancestrale singulière qui replichaque groupe sur lui-même. Il est ainsi nécessaire pour que des gens appartenant à des généalogies étrangères puissent établir des rapports entre eux, qu'ils s'insèrent dans un cadre qu'ils partagent, en ce que nous appelons une communauté de dépassement. Décrivons cette communauté de dépassement : les membres de groupes de descendants différents communiquent entre eux en réalisant une communauté nouvelle, celle dans laquelle ils assument leur condition d'homme et de femme, c'est-à-dire la dualité sexuelle, face aux divinités forestières (également sexualisées). Notre prochain chapitre portera sur l'analyse du passage nécessaire à cette communauté nouvelle, cadre des rapports entre groupes de descendants étrangers, et sur celle du contenu de cette communauté dans laquelle on réalise la condition sexuelle dans la liaison avec les divinités forestières.

Anticipons cependant sur nos analyses, présentons en quelques éléments importants, qui nous permettront d'apprécier la révolution interne introduite par le tromba. Il y a continuité entre le groupe de descendants et la communauté de dépassement ; cette continuité se résume en deux moments :

- la communauté de dépassement émerge de la résolution de contradictions internes au lignage.
- la communauté de dépassement (dualité sexuelle) apparaît comme étant la genèse du groupe des fils et filles.

Cette continuité entre les deux communautés, la seconde permettant de dépasser la rupture existant entre les autres, a des conséquences évidentes : on s'inscrit dans la communauté nouvelle en tant que groupe de descendant, et c'est ce collectif en lui-même qui est sujet de la communication. La manifestation de cette situation est décelable dans les différentes cérémonies dont nous ferons l'analyse, ou dans l'alliance matrimoniale.

Originalité de la période 1948-1960

Nous avons signalé précédemment le rôle que joue l'argent dans l'univers villageois : les manifestations observables dans lesquelles l'argent joue un rôle ne sont co érentes qu'à la condition de voir en lui le signe matérialisé de la condition de subordonnés aux européens. Depuis 1948, l'argent, signe de cette condition, facilite les rapports entre les groupes de descendants (rôle de l'argent dans l'alliance matrimoniale, dans la cotisation de l'enterrement). L'argent doit être replacé dans l'ensemble des manifestations de cette condition : port de vêtements étrangers, emploi de mots français ; aussi les villages tendent-ils à réaliser cette condition de subordonnés, non seulement à travers l'argent, mais encore à travers le vêtement, les objets manipulés ou le langage.

Délimitons la place occupée par cette communauté de subordonnés telle qu'elle était jouée dans l'univers villageois jusqu'en 1960. Elle s'y inscrit en tant qu'instrument facilitant l'établissement des rapports ; elle rend possible la communication entre groupes de descendants étrangers les uns aux autres, mais elle débouche obligatoirement sur la communauté de dépassement du groupe de descendants, telle que nous venons de la décrire ; simple instrument général permettant l'établissement des rapports ; son introduction dans l'univers villageois a eu pour effet de replier le lignage sur lui-même, de casser la recherche de l'ancêtre commun qui, d'ailleurs, semblait dans la liaison avec les ancêtres mythiques. Cette recherche ininterrompue qui se manifeste et dans les personnages d'ancêtres réels, et dans les récits mythiques, a été éliminée brutalement après 1947, et remplacée par la réalisation de cette communauté de subordonnés au pouvoir européen, communauté générale qui créait la base de communication à partir de laquelle on pouvait pénétrer dans la communauté de dépassement.

La révolution introduite par le tromba

Le tromba s'inscrit dans une telle organisation des rapports. Les manifestations signalées précédemment (conflit ouvert contre le mpisikidy, compromis dans les cérémonies ancestrales) démontrent la stratégie victorieuse des agents du tromba. Ils tentent de supprimer la communauté de dépassement, ils veulent supprimer le rapport avec les divinités forestières et autres, les remplacer par la communauté créée par le tromba et la subordination des villageois. On perçoit cela dans le rôle que les possédés jouent durant les cérémonies ancestrales non directement reliées au tromba : après l'appel aux ancêtres, la femme tromba fait ses offrandes aux maîtres nouveaux, et puis, substitution aux mpisikidy et tangalamena pour les cérémonies dans lesquelles n'intervient que le rapport avec les divinités forestières (première coupe de cheveux, fatridrà (fraternité de sang), circoncision). Le conflit pour que les agents du tromba s'assurent le contrôle du cadre de communication dans lequel les différents groupes de descendants résorbent leur rupture est général.

Il est important de décrire le rapport entre cette communauté de tromba et le groupe de descendants dans lequel elle s'introduit, et surtout, quelle est sa différence avec la communauté de dépassement décrite ultérieurement, et mise en question par elle. La situation est claire, le groupe de descendants (vivants et ancêtres) est dominé par le tromba : c'est une communauté qui ne dépasse pas, mais domine. Le maître (tromba) commande non seulement aux vivants, mais aussi aux ancêtres ; et nous arrivons à une situation entièrement nouvelle : les villageois enfermés dans la sphère de leur lignage respectif ne peuvent communiquer entre eux qu'à travers leur asservissement au tromba, à travers la communauté qu'ils forment dans cette

subordination (la maison dans le tavy, ce cadre géographique où se joue particulièrement le lien avec les ancêtres, est matérialisation de cette domination).

Or, cette communauté née de l'asservissement au tromba :

1. n'est pas simple instrument, comme l'était la subordination aux étrangers ; en aucune manière elle ne débouche sur la communauté de dépassement.
2. n'est pas en continuité avec le groupe de descendants ; elle est le résultat de la résolution de la contradiction du rapport avec le pouvoir étranger, contradiction née de l'indépendance.

Bloquage conflictuel actuel et sa résolution.

Les conséquences nous montrent à quel point nous nous trouvons dans un moment de transition : chaque groupe de descendants composant l'univers villageois possède en lui un noyau de tromba, et ces agents du tromba ont une stratégie double :

- affermir leur pouvoir de domination à l'intérieur de leur propre lignage (lutte contre le mpisikidy, compromis dans les cérémonies ancestrales).

- conflit avec les autres lignages qui ont, eux aussi, leur noyau tromba. Conflit en ce sens que chaque noyau tromba veut affirmer son pouvoir sur les autres ; sont indissolublement liés le lignage et son noyau de possédés. Les conséquences sont les suivantes :

- le conflit entre les groupes de descendants est ouvert. Il n'y a plus les possibilités de constitution d'une unité par la réalisation de la communauté de dépassement. Le conflit est brutal, sans nuance : le lignage adverse doit accepter la domination des tromba du lignage concurrent ; les heurts entre les deux groupes tromba sont nombreux.
- le conflit dans lequel sont intimement mêlés lignage et tromba interdit aussi l'unité des tromba du village, de la région. Il y a repliement sur chaque groupe de tromba lignager, qui a ses activités culturelles particulières.

Il s'agit d'une période transitoire, disions-nous (trois années). En effet, il semble (de par les observations dans d'autres régions) que le groupe tromba, en écrasant sous sa domination le groupe des descendants, et en créant une situation intenable de conflit interdisant la communication entre les lignages, puisse se développer dans plusieurs directions :

- les groupes se réunissent (plus de conflit), et cela dans une transformation culturelle, une abstraction de plus en plus grande de ces tromba.
- l'aspect "conflit" de domination s'étirole, et les groupes de descendants, par la communauté des tromba, peuvent désormais recommuniquer entre eux.

Voie ouverte par le tromba

Jusqu'à présent, nous sommes restés dans les transformations que subit, de par le tromba, le cadre de communication entre les gens. Essayons cependant d'envisager ses conséquences dans deux directions :

- par rapport à l'univers familila.
- possibilité de collectifs nouveaux.

1. Dans l'univers familial, les rapports sont définis par la généalogie, c'est-à-dire dans le rapport avec les ancêtres ; comme nous le verrons, la cohérence d'une telle communauté donne l'autorité aux anciens, et ce sont ces mêmes anciens qui sont les maîtres de la communauté de dépassement (mpisikidy, tanga-lemena). Cette autorité, les anciens l'assument en tant que fils devant rendre compte à des pères (ancêtres). A l'intérieur du groupe de descendants, et dans le fait que la communauté de dépassement contient le lignage en tant que tel, nous n'avons que des rapports verticaux, de fils à père, et les anciens n'ont qu'une autorité déléguée, en tant que fils ; d'autre part, tout

rapport en dehors du lignage passe obligatoirement par celui-ci (mariage), puisque c'est lui qui est objet constitutif de la communauté de dépassement.

Or, le tromba brise avec cet enfermement dans le lignage; il y a en lui une paradoxale libéralisation des personnes : l'asservissement au tromba n'a rien à voir avec les rapports familiaux ; c'est une sphère qui leur est entièrement extérieure, et, en elle, il y a la condition de subordonné à un maître étranger à l'univers familial, d'où communication entre gens qui ne sont pas obligatoirement membres d'un lignage, insérés dans une généalogie commune. Ils communiquent entre eux par cette subordination à un maître étranger, ce qui est une libération de l'univers familial, libération paradoxale dans la mesure où elle s'effectue dans la subordination. Ceci explique quelque peu que les agents du tromba soient des femmes (au début, il y a seulement des femmes et, ensuite, elles représentent de 70 à 80 % des possédés). On peut en trouver l'explication, non pas tant dans les nécessités psycho-somatiques de la possession, que par leur statut à l'intérieur du lignage de leur époux ; elles y sont des étrangères, leur mariage reste une alliance précaire entre les deux groupes de descendants ; **elles continuent à aller dans leur famille, ne serait-ce que pour l'entraide du riz, la récolte du café ; mortes elles repartiront vers le tombeau de leurs propres ascendants.**

- l'unité conjugale s'inscrit dans la communication par la communauté de dépassement ; elle interdit tout rapport direct entre les deux époux.
- le tromba féminin est une négation de cette situation : il liquide justement le mode de communication qui faisait de la femme une étrangère dans la famille de son mari.
- nous retrouvons fraternellement unies dans la communauté du tromba, les femmes mariées "étrangères" et les femmes du lignage local.

2. Ainsi le tromba est avant tout la libération de la femme de l'univers familial ; ce qui explique la violence, parfois inouïe, du rejet des manifestations de la communauté de dépassement. On ne doit pas rester enfermé dans cette libération féminine : le tromba, en contrôlant la communication entre lignages étrangers, et en liquidant la communauté de dépassement, permet l'émergence de collectifs nouveaux extérieurs à l'univers familial, il ouvre la possibilité de rapports horizontaux entre les gens (nous en analyserons deux : le ménage et le groupe des jeunes). Evidemment, ces collectifs libérés de l'univers familial doivent correspondre aux nécessités inscrites dans le tromba : ses acteurs établissent des rapports dans la subordination commune à un maître étranger à l'univers familial. D'une manière générale, la libération de l'univers familial s'effectue dans la communauté que crée la subordination à un maître étranger.

Pourquoi l'astrologie ?

Une dernière question reste posée : pourquoi cette intériorisation, créatrice de conflits, de l'astrologie ? Quel mécanisme permet de la rendre intelligible ? Reprenons le mode de communication dans lequel nous sommes plongés : à travers les cérémonies, à travers les événements de la quotidienneté, les villageois réalisent, disions-nous, une communauté qui est expression du rapport avec des médiateurs partagés (ancêtres et divinités forestières de l'univers familial ; ou esprits dans la communauté créée par le tromba). Ultérieurement, nous verrons qu'un tel mode de communication possède en lui la nécessité de son propre dépassement, c'est-à-dire la nécessité que les médiateurs et les acteurs soient pris dans un cadre commun ; c'est là une des conditions constitutives de cette communication. Nous en avons déjà trouvé un exemple : la paroisse chrétienne, dans laquelle se créait cette communauté entre villageois, nota-

bles et fonctionnaires, dans une subordination commune au dieu étranger ; le mode de cette subordination était tel qu'elle contenait en elle les différences hiérarchisées entre les catégories composant la paroisse. Il en est de même pour la communauté du tromba, des possédés, des non-possédés acceptant la domination du tromba. Il est nécessaire que cette communauté se situe dans un contexte plus vaste qui la détermine, et ce sont ces règles astrologiques objectives auxquelles tout le monde est soumis, l'esprit étant lui-même assujéti à cette obéissance.

Ces règles astrologiques **objectives** forment ce cadre de base dans lequel est prise la communauté et des gens et des médiateurs ; le tromba introduit une rupture essentielle à l'intérieur de l'univers villageois.

- dans le cadre de l'univers familial, les communautés se dépassent dans l'insertion des deux termes dans le rapport avec un médiateur personnalisé (l'ancêtre et sa descendance pris dans un lien avec un ancêtre **plus éloigné**, l'ensemble des ancêtres et des villageois de la généalogie pris dans le rapport des divinités secondaires et **oo** jusqu'à Znahary, le médiateur personnalisé suprême, réalisant le personnage du père).

- dans le cadre du tromba, il n'y a plus cette médiation **personnalisée s'enveloppant en un processus ininterrompu** ; **au-delà du maître tromba**, il y a les règles astrologiques objectives.

Cette situation peut s'expliquer par le contenu du rapport maître-serviteur ainsi introduit dans l'univers familial ; au-dessus du maître, il ne peut y avoir un maître, c'est-à-dire un autre médiateur personnalisé ; et cependant, entre le maître et le serviteur, il est nécessaire qu'il y ait un cadre partagé permettant leur rapport, le justifiant ; la résolution

de cette nécessité doit être recherchée dans cette subordination de tous aux règles objectives de l'astrologie.

Nous avons essayé d'ordonner les multiples manifestations du conflit interne ouvert par le tromba. La communauté des serviteurs du tromba cherche à devenir le cadre de la communication entre les groupes de descendants différents; une telle communauté rompt son obligatoire repliement sur elle-même en insérant tous les villageois dans le cadre des contraintes astrologiques objectives.

TROMBA ET EXTERIEUR.

Le tromba est la traduction villageoise de l'indépendance : négativement, ce mouvement s'est accompagné d'une désertion passionnée des paroisses chrétiennes; les européens sont partis, leurs dieux doivent partir, clame-t-on dans les villages. Nous avons élucidé la crise dans laquelle sont plongés les rapports entre les villageois et les fonctionnaires : ces derniers étaient perçus uniquement comme les agents des européens; c'est en tant que liés à ces européens qu'ils possédaient un pouvoir local qui était la reconstitution, à leur niveau, du pouvoir global de domination des étrangers. Le pouvoir européen disparu, les fonctionnaires ont perdu les assises de leur autorité. D'un côté, nous avons les villageois qui ne reconnaissent plus cette autorité, de l'autre, des fonctionnaires qui, dans une poursuite désespérée du mode d'existence des anciens maîtres, cherchent à conserver le pouvoir construit sur la domination de l'étranger.

Schéma de l'organisation entre 1948-1960.

Raisonnons en termes de sphères de communication, nous avons une organisation dichotomique :

- l'univers villageois lui-même
- l'univers villageois dans son rapport avec le pouvoir extérieur.

1. L'univers villageois en lui-même est composé d'une première sphère de communication fondamentale : le groupe de descendants. Et d'une sphère plus vaste dans laquelle les groupes de descendants dépassent la rupture qui les coupe irrémédiablement les uns des autres ; cela, en intégrant les acteurs dans une communauté où ils réalisent la dualité sexuelle face aux divinités forestières.

Dynamique interne de cet univers villageois : la poursuite de médiateurs personnalisés de plus en plus partagés, donc de plus en plus abstraits, de manière à ce qu'il y ait de plus en plus de gens qui se trouvent pris dans un rapport possible.

2. Cet univers villageois, en tant que tel, est pris dans la domination du pouvoir étranger, non pénétré par elle ; nous avons déjà décrit les manifestations de ce rapport : événements significatifs où se rencontrent fonctionnaires et villageois, dans lesquels se réalise la domination des premiers et la subordination des seconds ; ce collectif servile qu'est le village, son organisation (dichotomie, chef de village), ses manifestations internes (les réunions s'inscrivant dans la relation avec le pouvoir administratif se faisant en vêtements européens, sans nulle règle, les gens topographiquement

installés suivant les deux moitiés constituant le village servile).

Soulignons

- le rapport entre l'univers villageois et le pouvoir étranger est un rapport de domination, donc il conserve l'univers villageois replié sur lui-même, sans qu'il y ait pénétration directe.

- ce rapport entre l'univers villageois et le pouvoir étranger peut être étudié à deux niveaux : d'une part ses manifestations directes (événements dans lesquels il se joue), d'autre part ses effets induits.

Effets induits.

Un des exemples de tels effets induits est la pénétration de l'argent dans l'univers villageois. L'argent, signe de la condition de subordonnés aux européens, condition générale parce que partagée par tous, a facilité le fonctionnement de l'univers villageois en étant un instrument, un point de départ général pour l'intégration dans la sphère de dépassement des groupes de descendants étrangers les uns aux autres.

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

Organisation vers laquelle tendent les agents du tromba.

Simplification générale, nous avons :

- Une série de groupe de descendants étrangers les uns aux autres.
- Le contexte de subordination au tromba cherche à devenir le seul cadre dans lequel ces groupes de descendants pourront communiquer entre eux.

Nous pouvons brosser un schéma théorique exprimant ce vers quoi tendent les agents du tromba; la dichotomie sur laquelle est bâtie la situation précédente (univers villageois déroulant son existence propre dans le carcan d'une domination étrangère qui ne le pénètre pas) disparaît. Il n'y a plus de pouvoir étranger dominant, les fonctionnaires locaux ne sont plus les agents d'un tel pouvoir. La forme du rapport qui existait entre l'univers villageois et le pouvoir étranger se situe désormais dans l'univers villageois; cette intériorisation s'est effectuée d'une part par le choix de maîtres étrangers malgaches auprès desquels ce sont les villageois qui sont les intermédiaires, d'autre part par le fait que lesdits maîtres sont des constructions de conscience.

Ainsi la traduction de l'indépendance :

- les villageois ont choisi leurs maîtres avec lesquels ils créent le rapport de domination (du même type que celui qui les reliait au pouvoir colonial)
- les villageois possédés sont devenus les serviteurs-intermédiaires, tels qu'étaient les fonctionnaires par rapport aux européens.

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

Les effets du pouvoir étranger sont de relativiser toutes les différences (famille, région, ethnie, sexe, âge) et de créer une condition commune universelle, celle d'asservis à ces étrangers avec lesquels nul lien n'est possible. Dans la première période, nous avons signalé les manifestations de cette condition, tant au niveau des rapports directs avec les agents de ce pouvoir que dans son effet induit (argent dans l'univers villageois).

Dans cette condition de subordonnés aux étrangers, il y a l'égalité de tous, c'est l'uniformisation dans la servitude. Cette égalité dans la servitude est extérieure à l'univers villageois qui, lui, est construit sur des conditions différentes, des médiateurs personnalisés **partagés** ou non; le principe de son fonctionnement étant de faire partager des médiateurs personnalisés pour réaliser des conditions communes.

Si, dans la conscience des villageois, le pouvoir n'est plus aux mains des étrangers, ces médiateurs créant cette condition commune, l'égalité dans la servitude, l'univers villageois rompt la dichotomie en intériorisant la condition d'asservi, en intériorisant dans sa structure et à travers sa cohérence, les médiateurs, les maîtres qui sont désormais installés parmi les ancêtres, au-dessus d'eux, les dominant (et non plus en **chair** et en os à l'extérieur), désormais, les principes qui soutenaient la dernière face de la dichotomie

sont intégrés dans l'univers villageois lui-même et le bouleversent de fond en comble; c'est ainsi que les villageois se libèrent du pouvoir colonial, c'est ainsi qu'ils interdisent que soit perçue la situation actuelle comme une simple perpétuation de la précédente. D'autre part, le tromba actuel est une intériorisation de l'indépendance, il ne faut pas tomber dans une espèce de vision apocalyptique d'un retour à on ne sait quelles ténèbres du passé; c'est un phénomène entièrement nouveau.

3. Conséquences.

a) Conflit possible avec les fonctionnaires : la possibilité d'un tel conflit vient du renversement structural contenu dans le tromba : l'intériorisation du rapport de domination est un véritable renversement de la situation précédente; alors qu'avant 1960 le fonctionnaire était le médiateur obligé entre les villageois et les maîtres européens, désormais les villageois sont devenus ces médiateurs nécessaires et théoriquement les fonctionnaires doivent se soumettre à cette domination. Nous vous trouvons en présence d'un renversement du contenu du cadre de communication : précédemment, la condition commune d'asservis aux européens donnait aux fonctionnaires le pouvoir délégué par les dits européens; dans la période actuelle, la condition d'asservis au tromba, théoriquement commune, donne l'autorité déléguée du tromba aux possédés, c'est-à-dire à des villageois : c'est là la genèse d'un conflit potentiel, conflit qui était impossible dans la situation précédente.

b) L'appartenance au christianisme change de signification, alors que dans la période 1948/1960 la paroisse chrétienne était un des cadres où se réalisait la condition

commune de subordonnés aux européens; désormais, elle n'est plus que le refuge des notables, fonctionnaires et étrangers qui, dans la conscience des villageois, sont devenus des traîtres. En effet, la paroisse chrétienne est

liée à la condition de subordonnés au pouvoir européen; à partir du moment où cette condition est mise en question, continuer à rester dans la paroisse, c'est devenir un traître, un agent des européens, c'est devenir celui qui refuse de se soumettre aux dieux malgaches.

Cette analyse doit se situer à deux niveaux :

- les gens extérieurs à l'univers villageois (fonctionnaires, notables, étrangers)
- les quelques villageois qui s'accrochent à l'adhésion chrétienne.

(Ces deux niveaux, hérités de la période précédente, disparaissent : il n'y a plus que deux groupes en conflit : les chrétiens et les agents du tromba).

Le possible inscrit dans ce conflit se situe dans la corrélation qu'établit la conscience villageoise entre l'appartenance à un pouvoir sans légitimité (départ des européens) et une adhésion à un dieu étranger. Dans la crise, le pouvoir actuel est lié à un dieu étranger qui désormais se dresse contre les dieux malgaches, lutte religieuse indissolublement liée à la lutte contre la domination administrative.

Annexe.

L'intrusion du tromba dans l'univers villageois à la suite de l'indépendance, entraîne l'affrontement du Sikidy et de l'Astrologie; affrontement dont les acteurs sont d'une part l'Ancien du groupe de descendants spécialisé dans le sikidy, d'autre part les agents du tromba qui, victorieux, obligent à faire appel aux services du Mpanandro merina qui possède cette science étrangère qu'est l'astrologie; au-delà de cet affrontement, nous avons à la fois un transfert de pouvoir (des anciens aux possédés) et une véritable recréation de l'univers de communication (alors que le sikidy se situe dans les communautés de dépassement nées des contradictions internes au groupe de descendants, l'astrologie suppose une communauté universelle dans laquelle se dépassent les unités constituées dans le tromba). Nous présentons deux textes qui sont des descriptions de chacun de ces deux instruments de divination et de maîtrise des destins personnels et des relations entre les gens. Ils sont tous deux d'origine arabe, leur utilisation ou leur rejet sont, aujourd'hui, signes de l'acceptation ou du refus de l'ordre nouveau instauré par les agents du tromba.

Annexe I.

Nous présentons un extrait des "Fomba malagasy" (pages 167 à 182 - réédition 1963) qui est un recueil de traditions orales transcrites vers 1880 directement en malgache par le missionnaire anglais W.E. COUSINS, et non traduit. Ce texte intéresse l'Imerina, cependant l'astrologie qui s'introduit à la suite du tromba est directement empruntée aux merina et est donc exactement identique à celle qui est exposée dans ce texte.

"Les mois malgaches et les jours de bon et mauvais augure."

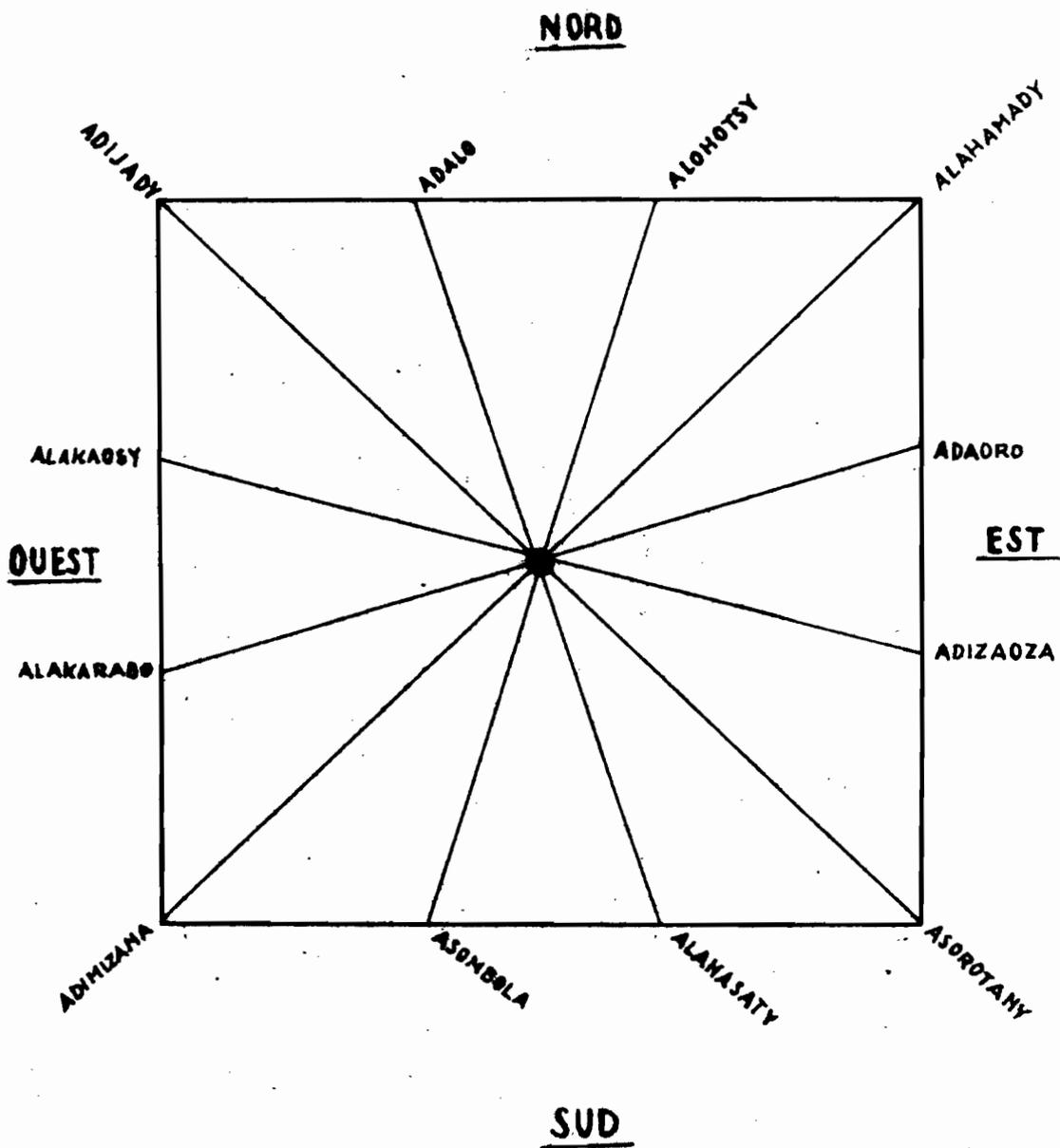
Les Malgaches, tant que leur esprit et le coeur n'ont pas assimilé l'Évangile, croient et se fient à l'existence des destins et à la prévision des bons et mauvais jours, à laquelle se livre le "mpanandro".(1), d'après le déplacement de la lune.

Voici le nom des mois en malgache énoncés suivant leur succession :

Alahamady, Adaoro, Adizaoza, Asorotany,
Alahasaty, Asombola, Adimizana, Alakarabo,
Alakaosy, Adijady, Adalo, Alohotsy.

...

(1) mpanandro : litt. celui qui dit les jours.



Ces 12 noms de mois partagés en quatre groupes sont répartis sur les quatre murs de la maison (cf. fig.), afin de pouvoir connaître la disposition des destins et des bons et mauvais jours. Dans chacun des quatre groupes, on appelle "reni-vintana" (1), destins majeurs, les mois qui correspondent aux quatre coins de la maison, et les mois intermédiaires, eux, s'intitulent "zana-bintana (2) destins mineurs". Le "destin majeur" placé au coin-pour-prier-les-ancêtres (N.-E.) est Alahamady, premier mois de l'année. Les "destins mineurs" situés sur le mur Est sont Adaoro et Adizaozo. Le "destin majeur" au coin-pour-les-poulets (S.-E.) Asorotany. Les "destins mineurs" le long du mur Sud, Alahasaty et Asembola. Le "destin majeur" attribué au coin-de-la-porte-principale (S.-O.) est Adimizana. Les "destins mineurs", assignés au mur Ouest, Alakarabo et Alakaosy. Le "destin majeur" au coin-de-la-fenêtre (N.-O.) se trouve être Adijady. Les "destins mineurs" le long du mur Nord, Adalo et Alohotsy.

De plus, tous les jours contenus dans un mois sont partagés en bons et mauvais jours (jours astrologiques) (3). On rattache à chacun des quatre "reni-vintana", destin majeur, trois jours qui portent les noms de "vava, ouverture", vontto, milieu (4)", vodiny, fermeture", les zana-bintana, destins mineurs,

...

-
- (1) reni-vintana : litt. Mère-destin
(2) zana-bintana : litt. enfant-destin
(3) en français dans le texte
(4) vontto : litt. enflure centrale. La révolution de la lune considérée ici est donc la révolution synodique et non la révolution sidérale dont la durée réelle est de 27 jours 1/3.

ne comprennent que deux jours dénommés "vava" et "vodiny". Si nous prenons comme exemple le mois d'Adalo : le premier jour de nouvelle lune s'appelle "vava-Adalo", ouverture d'Adalo", le lendemain est donc "vodi-Adalo, fermeture d'Adalo", le troisième et le quatrième jours suivants sont "vava-Alohotsy" et vodi-Alohotsy"; les trois jours venant après ces derniers constituent "vava-Alahamady, ouverture d'Alahamady", "vonto-Alahamady, milieu d'Alahamady" et "vodi-Alahamady, fermeture d'Alahamady" (Alahamady, destin majeur contient trois jours); et ainsi de suite jusqu'à ce que le mois d'Adalo soit épuisé.

Les 12 noms de mois se trouvent par conséquent énoncés tout au long des 28 jours du mois d'après les différents groupes de jours. Remarquons cependant que la lune dans sa révolution met environ 29 jours et demi entre le moment où elle est visible (nouvelle lune) et où elle disparaît. Et parce que la numération des jours repose sur la détermination exacte du premier jour de nouvelle lune, tous les mpanandro se voient obligés de se tenir dehors à l'aube naissante à partir du vingt-septième jour du mois. Ils observent le dernier croissant encore visible à l'Est au niveau de l'horizon. Lorsqu'il n'en reste plus qu'une très faible portion et qu'il est évident que la lune disparaîtra le lendemain, les mpanandro annoncent que la lune "traverse pour toucher l'autre bord, teteza-mita" ou encore qu'elle meurt ensuite elle vit, maty koa velona"; en effet, le surlendemain doit apparaître la nouvelle lune suivante. Mais s'il reste une assez grande portion visible de la lune le vingt-septième jour et qu'elle ne disparaîtra que le surlendemain, les mpanandro annoncent qu'elle "fait disparaître un, mamono tokana", et par conséquent il faut ajouter un jour au mois. Et même dans le cas où la portion

de lune visible est encore notable /le vingt-septième jour/ et qu'il semble qu'elle ne disparaîtra pas encore le surlendemain, les mpanandro annoncent qu'elle "fait disparaître deux, mamono roa", donc d'ajouter deux jours au mois. La dénomination de ces jours, en surplus, se conforme et se rapporte à celle du vingt-huitième jour de mois en question, si bien qu'on les surnomme :

"zana-bintana
mihanta
amin-dreniny"

"enfants-destins
se faisant gâter
par leur mère".

Les mpanandro qui ne vont pas dehors à la pointe de l'aube au jour proche de la disparition de la lune sont dits "mamono volana an-trano", faisant disparaître la lune à l'intérieur de leur maison"; en conséquence, ils racontent n'importe quoi sur la révélation des jours.

Lorsqu'on fait le total des mois de 28 jours, ainsi que des jours supplémentaires "mamono tokana" et "mamono roa"; on obtient une année de 354 jours comptée d'après les mois malgaches (année lunaire) (1), c'est-à-dire qu'il manque 11 jours pour avoir l'année comptée d'après les mois européens (année solaire) (1). De là viennent les différences variables dans les concordances des mois malgaches et européens sur les calendriers, et la concordance parfaite ne revient que tous les 33 ans. Cependant, ces 33 ans suivant les mois européens (année solaire) (1) constituent en réalité 34 ans suivant les mois malgaches (année lunaire) (1). Ainsi la nouvelle lune d'Adalo en 1940 se plaçait vers le début de Septembre; ceci

...

(1) en français dans le texte.

ne se reproduira à nouveau qu'en 1973.

La période d'une journée et d'une nuit (24 heures d'une montre) comprenait également 28 divisions portant les noms de "vavany, ouverture de...", "vontony, milieu de...", et "vodiny, fermeture de..." pour les reni-vintana, destins majeurs", et simplement les noms de "vavany" et "vodiny" pour les "zana-bintana", destins mineurs". Ainsi tous les matins, pendant le mois d'Adalo, il y avait le "vava-Adalo, ouverture d'Adalo" qui durait presque environ le "temps de cuire une marmite de riz" (1); le "temps de cuire une marmite de riz" suivant était le "vodi-Adalo, fermeture d'Adalo" et ainsi de suite avec tous les différents noms de mois qui se succèdent jusqu'au lendemain matin au même moment que la veille. Quand on se reporte au schéma des quatre murs, les noms se trouvant dans le prolongement l'un de l'autre, "mifampisompirana" (2), reçoivent les qualificatifs de : "mifandratra, qui se meurtrissent mutuellement ou de "mifanoto, qui se donnent des coups de cornes". Ceux qui se placent de chaque côté du vis-à-vis d'un nom de jour donné sont dits : "miarina (3), qui se relève" ou "miandrina (3), qui se renverse". C'est avec ceux-ci qu'un des tin concorde. La signification de tous ces termes se base sur la "décroissance de la lune, volana miràtra".

...

-
- (1) indray mahamasa-bary : laps de temps équivalent environ à 50 minutes.
- (2) mifampisompirana : litt. dont l'oblique de l'un rencontre l'oblique de l'autre et réciproquement.
- (3) miarina désigne la période de croissance de la lune entre la nouvelle et la pleine lune; miandrina la période de décroissance de la lune.

Prenons un exemple pour illustrer cela : le destin Alohotsy, situé à l'Est du pilier Nord (1) s'oppose ("mifandraatra") au destin Asombola situé à l'Ouest du pilier Sud (2); car tous deux se trouvent dans le prolongement l'un de l'autre ("mifampisompirana"), de plus c'est à partir des jours portant le nom d'Asombola que la lune d'Alohotsy commence à décroître ("miràtra"). D'autre part, /le destin Alohotsy/ "se relève; miarina", avec celui d'Adimizana. Plus précisément, le premier jour de la nouvelle lune d'Alohotsy s'appelle "vava-Alohotsy", le lendemain, "vodi-Alohotsy". Les 2e, 3e et 4e jours se nomment "vava-Alahamady", "vonto-Alahamady" et "vodi-Alahamady"; les 6e et 7e jours "Vava-Adaoro" et "vodi-Adaoro"; les 8e et 9e "vava-Adizaoza" et "vodi-Adizaoza"; les 10e, 11e et 12e jours sont "vava-Asorotany", "vonto-Asorotany" et "vodi-Asorotany"; et enfin les 13 et 14e jours, "vava-Alahasaty". A ce moment là se produit la pleine lune, et dès que l'on arrive au "vava-Asombola", la lune d'Alohotsy commence à décroître, d'où la raison pour laquelle Asombola "s'oppose" au destin Alohotsy. De la même manière, on peut savoir à l'avance, pour chacun des jours du mois, le destin qui le contrarie conformément au mois que l'on parcourt. La lune doit décroître à partir du jour dont le destin se situe dans le prolongement du destin considéré.

Tout ce qui existe dans le firmament, les différents aspects du temps, ainsi que les animaux et les oiseaux, et aussi les lignes des objets servent volontiers aux devins en vue de l'établissement de leurs prévisions pour les destins.

...

(1) donc en position N.N-E.

(2) donc en position S.S-O.

Avec ces dénominations de temps qui s'enchevêtrent et se superposent les devins repèrent la variété des destins et désignent aux gens les "jours favorables" pour accomplir quelque chose, et suivant l'horoscope de chacun. L' "ouverture du jour, vava-andro" est considérée comme plus puissante que la fermeture du jour ".

On prenait bien garde à ce que les personnes qui devaient s'associer pour une affaire quelconque et surtout pour se marier "ne soient pas de destins contraires, hifaniho vintana". Cependant s'il n'y avait vraiment pas moyen d'éviter l'association de gens de destins contraires, on pouvait procéder à une rectification de destin "fanalam-bitana" après "s'être parfaitement entendu" avec un devin.

Nous allons maintenant examiner plus spécialement chacun des mois :

1° - Alahamady.

Alahamady constitue le "destin-majeur, reni-vintana" le plus important et le plus considéré. La position qui lui est assignée se trouve au "zorofirarazana, coin-pour-prier-les-ancêtres "(Nord-Est). Alahamady a derrière lui (1) Alohotsy et devant lui (2) Adaoro. Son nom lui vient du groupe d'étoiles (constellation zodiacale (3) que les Arabes appellent "El-hamal" (Bélier).

...

(1) mibaby : litt. porter sur son dos.

(2) mitotro : litt. porter sur sa poitrine.

(3) en français dans le texte.

Epoque réservée au Roi, Alahamady passait pour un destin faisant accéder à la royauté. Seuls Ralambo, Andriamasinavalona et Andrianampoinimerina naquirent à l'ouverture d'Alahamady, vava-Alahamady. Et il se trouve qu'avec Ralambo on commença à célébrer avec faste la Fête Nationale d'autrefois - la Fête du Bain - et qu'avec Andriamasinavalona et Andrianampoinimerina tous deux rois uniques en leur genre, on vit se produire la réunion de l'Imerina en un seul ensemble; par voie de conséquence, le destin Alahamady, destin de ces trois personnages, en même temps qu'il est réservé au Roi, correspond à un moment consacré et mis à part pour les réjouissances de la Fête du Bain.

Le ciel s'appelait aussi "Alahamady", car tout sur terre élève le regard vers lui. Le chef d'une famille étendue auquel le groupement familial se soumet, représente le "sommet de l'autorité, Alahamadim-panjakana". Les personnes les plus respectables se voient invitées, au cours d'une réunion par exemple, à s'asseoir à "l'emplacement Alahamady, Alahamadintany". Parmi les animaux et les oiseaux on qualifie d'Alahamady ceux qui présentent de belles couleurs, tel l'akanga, pintade (1), l'omby mena tokam-bolo, boeuf à robe rouge, et plus particulièrement la vache volavita. La pintade, oiseau au plumage bigarré, symbolise les idées que l'on peut comprendre de plusieurs façons différentes; le boeuf à robe rouge encore appelé "omby malaza, boeuf célèbre", possède la vertu de rehausser la renommée du gouvernement, tandis que la vache volavita, "omby volavita", a la propriété de faire accomplir des réalisations au gouvernement. Cette vache à robe rouge se

...

(1) akanga : Numida mitrata, Sclater, pintade.

caractérise en plus, par des taches blanches au sommet du front, à l'épaule, sur la bosse, sur les pattes antérieures et postérieures, aux côtes et à la croupe, en outre sa queue est blanche à moitié. Un petit nombre de bêtes seulement répond à toutes ces indications.

Le destin Alahamady a pour contraire celui d'Adimizana. Les destins situés de part et d'autre de ce dernier, en l'occurrence Asembola et Alakarabo sont ceux avec lesquels Alahamady concorde ("se relève" et "se renverse"). (Se reporter également à la "visée de la lune").

2° - Adaoro.

L'étymologie fait remonter ce nom à celui du groupe d'étoiles appelé "Eth-thour , Taureau" par les Arabes.

Adaoro, destin mineur, vient immédiatement au Sud d'Alahamady. Dans la disposition intérieure du mobilier on lui fait correspondre l'emplacement du lit.

On surnommait la période d'Adaoro "époque rouge" ou "époque du feu", et les maisons construites durant cette période passaient pour attirer le feu et être recherchées du tonnerre. Le soleil portait également le nom d'Adaoro, car il brûle toute chose. De là résulte peut-être, pour parler du "tsiny, fait de donner prise au blâme", l'usage de l'expression "tandrok'Adaoro, cornes d'Adaoro" dressées comme des flammes de feu qui brûlent.

Les maisons une fois terminées, si elles n'ont pas vu leur construction débiter à l'époque d'Adaoro, elles doivent

avoir traversé cette époque au cours des travaux; de plus avant d'y pénétrer pour la première fois, on allume un grand feu à l'intérieur /de la maison/, puis quelqu'un se met à crier "May ny trano ! may ny trano ! La maison brûle ! la maison brûle !" Après cela, croyait-on, la puissance du feu était anéantie. En outre, il ne faut pas introduire dans une maison récemment achevée le rebut d'une écorce de "nato" (1), ni des fleurs de "songosongo" (2) et l'on doit sacrifier un coq rouge pour la consacrer. Tout ceci a une couleur rouge et par suite l'emporte sur le feu.

Quant aux enfants nés à l' "ouverture d'Adaoro", on redoute le feu pour eux et ils doivent subir une conjuration de destin.

On procède de la façon suivante ; après avoir construit une hutte creusée dans le sol et recouverte de chaume ou de "horona", la mère portant l'enfant s'y introduit. Lorsqu'ils sont tous deux à l'intérieur, on met le feu à la petite hutte; la mère sort brusquement pour se sauver bien vite et en emportant l'enfant. De cette manière, croyait-on, le feu n'avait plus rien à faire avec cet enfant ! Par-dessus le marché on lui faisait porter autour du cou des "vakana tsileondoza, perles-quelle-malheur-ne-domine-pas ", (perles rouges d'une couleur analogue à celle du feu) afin de dresser une barrière au feu.

Les enfants nés à la "fermeture d'Adaoro" possèdent un bon destin. Si c'est un garçon, il saura prendre la parole avec éloquence, si c'est une fille, elle sera douée de caractère.

...

(1) nato : Faucherea et Sideroxylon, nom d'un arbre à écorce tinctoriale et à bois très apprécié.

(2) songosongo : Euphorbia splendida, petite plante épineuse.

Le destin Adaoro a pour opposant celui d'Alakarabo, et il concorde (se relève) avec celui d'Adimizana.

3° - Adizaoza.

L'on a pris ce nom à celui de la constellation d'étoiles appelée "El-djouza" (Gémeaux), par les Arabes. Adizaoza, destin mineur se trouve au Nord d'Asorotany et au Sud d'Adaoro. Dans la disposition intérieure du mobilier on lui fait correspondre la grande jarre, réserve d'eau.

Alakaosy constitue le destin contraire à Adizaoza, mais Adijady est celui avec lequel il concorde (se relève).

Adizaoza compte parmi les destins pleins de force bien qu'il ne soit que destin mineur venant derrière Asorotany, - en fait ; il s'agit surtout de "l'ouverture d'Adizaoza". Les enfants nés sous ce signe, s'ils ne subissent pas une conjuration de destin, rencontreront constamment des difficultés dans leur vie et deviendront des gens faibles et débiles (miozanzana, sahozanina). Ils n'acheveront jamais ce qu'ils entreprendront, ainsi le veut la croyance, et ils finiront dans la misère et l'infortune.

Pour conjurer le destin Adizaoza, on recourt à une saute-relle dont on a coupé les pattes, sahozanina (1), et qui ne peut ni ramper, ni sauter, mais demeure simplement sur place, ressemblant ainsi à la grande jarre à eau qui ne remue jamais et résonne en creux lorsqu'on la heurte.

...

(1) sahozanina : cf. l'avant-propos.

On apprécie mieux la "fermeture d'Adizaoza" que son "ouverture". Les femmes qui accouchent à cette époque là enfanteront de nombreux enfants même si elles sont plutôt pauvres. Les hommes, eux, n'auront pas beaucoup de chance quand ils voudront amasser les fruits de leur travail.

Cependant, lorsque des gens possèdent déjà quelque bien, par exemple des esclaves pour leur service domestique, de l'argent gardé dans un sac, et qu'ils veulent réaliser une entreprise durable, c'est au cours d'Adizaoza - spécialement la fermeture d'Adizaoza - qu'il leur convient le mieux pour l'effectuer et la commencer.

Tous ceux qui veulent se marier, ou construire une maison, ou encore s'emparer d'un village fortifié, etc... et qui se trouvent dans la situation de gens ayant un destin contraire à celui des jours favorables qui leur ont été indiqués, fixent leur choix sur Adizaoza pour se mettre en action. Ils motivent leur choix par la raison suivante : Adizaoza correspond à une époque stable et immuable comme la grande jarre à eau, aussi dans le même ordre d'idées toute affaire engagée à ce moment là aura-t-elle la chance d'être durable.

4° - Asorotany.

Asorotany destin majeur, se trouve entre Adizaoza qui le suit et Alahasaty qui le précède. On lui attribue comme emplacement dans la maison/le coin-pour-la-volaille. Il s'oppose à Adijady car ces deux destins majeurs sont aussi coriaces l'un que l'autre; en contre partie, Asorotany concorde successivement avec Alakaosy et Adalo. Son nom lui vient de la constella-

tion d'étoiles que les Arabes appellent "Es-saratan" (Cancer) (1).

Asorotany se révèle comme un destin à trop grande puissance, de telle sorte que les enfants nés sous son signe doivent subir une conjuration de destin, à moins de les avoir "asphyxiés dans l'eau", ou à la rigueur de les avoir enlevés à leurs père et mère qui les ont engendrés pour les faire élever par d'autres personnes. Si l'on a malgré tout laissé la vie à un enfant né pendant Asorotany, spécialement pendant "l'ouverture d'Asorotany", il faut lui offrir des rizières en don spécial; faute de ne pas s'être pas vu offert des terres, il héritera tout jeune encore, en d'autres termes ses parents mourront rapidement. De cette croyance sans doute naquit la coutume d'employer l'expression : "Asorotany tsi-satry, Asorotany malgré lui ", pour désigner un jeune enfant orphelin de père et devenu "chiendent dans un village abandonné, fandrotrana an-tanàna aolo".

Les enfants nés à l'"ouverture d'Asorotany", auxquels on n'a pas offert de terres, et qui n'auraient pas **nui** à leurs parents sans même avoir subi une conjuration de destin - car peut-être le destin de leurs parents avait suffisamment de force pour s'opposer au leur - deviendront maladifs, débiles, en butte aux obstacles et seront malheureux et misérables.

Pour les enfants d'esclaves nés à "l'ouverture d'Asorotany" les devins enjoignaient à leur maître de les rejeter d'abord afin d'éliminer leur possibilité de nuire, et ensuite le maître

...

(1) Foza : crabe, symbole du signe du Cancer.

devait mettre le pied sur leur ventre en disant :

" Ne nuis pas à ton maître ! Ne vagabonde pas inutilement, mais sois sage et accomplis bien ton service !"

En ce qui concerne les enfants nés durant la "fermeture d'Asorotany", ils bénéficient pour leur part d'un bon destin, car ce n'est pas la partie postérieure, vodiny, qui porte les coups, mais la partie antérieure, vavany. En effet, la bouche se situe sur la tête du même côté **qua** les **cornes**, et par analogie elles montrent le même comportement et commettent les mêmes torts. Si les enfants de ce signe ne meurent pas au cours de leur enfance, ils vivront vieux et deviendront de gros richards.

Pour opérer la conjuration du destin Asorotany, il faut des éléments de :

- tetezampolaka, litt. pont brisé; terre qui s'écroule à partir d'un bord de fossé alors qu'elle se maintient sur l'autre bord; la terre s'accumule en formant comme un petit pont sous l'endroit dégradé.

- vahitsitafitahady, litt. liane qui n'est pas parvenue à franchir un fossé; il s'agit du chiendent.

- ampangamaty, litt. fougère de la mort, spécimen de fougère qui résiste à l'enfouissement et que l'on utilise pour boucher les interstices des dalles de pierre recouvrant un tombeau.

- hazonavoivoindrano, litt. bois qui a passé et repassé dans l'eau; morceau de pagaie de pirogue.

- ilaozanela, litt. qu'on a abandonné depuis longtemps; poussière prélevée au pied de murs de boue séchée et écroulés depuis longtemps.

On constate, depuis le nom de ces éléments employés pour la conjuration, que les devins inventaient des noms bizarres pour tout ce dont ils se servaient, et c'est dans ce nom bizarre que résidait suivant la conviction des gens d'autrefois la vertu efficace faisant fuir le malheur.

La période d'Asorotany convient le mieux pour commencer les travaux de construction d'un tombeau. Au milieu d'Asorotany, vonton'Asorotany, on ouvre la terre (on donne le premier coup de bêche dans la terre à l'emplacement du futur tombeau).

Le premier rite consiste à effectuer un exorcisme au moyen de "tanivalodia, terre du huitième pied". Plus explicitement, lorsqu'on a décidé et fixé les contours de la fosse, le devin compte huit "pieds" à partir de la délimitation; arrivé au huitième pied, il recueille là une poignée de terre et la répand aux quatre coins de la terre; en même temps, il demande la bénédiction du Créateur et des ancêtres pour l'achèvement du tombeau dans de parfaites conditions, puis il formule le souhait que l'on n'ait pas à ouvrir souvent ce tombeau.

A l'emplacement du huitième pied on donne également le premier coup de bêche, simultanément on égorge là une vieille mère poule noire aux ergots allongés, comme substitut de cadavre à l'égard de la terre que l'on entame, et comme expression du vœu que le tombeau ne s'ouvre que pour l'ensevelissement des vieux tout à fait sur leur déclin.

...

5° - Alahasaty.

Destin mineur, précédant Asorotany, Alahasaty/se situe au coin-pour-attacher-le-veau (S.S-E.). Son nom a été pris à celui de la constellation d'étoiles que les Arabes appellent "El-asad, Lion".

Alahasaty correspond à une période noire, c'est le destin propre aux jeteurs de sorts et l'époque des charmes. Quant aux enfants nés à "l'ouverture d'Alahasaty" et en particulier vers minuit, on redoute pour eux qu'ils ne deviennent des sorciers sortant la nuit ou qu'ils ne détiennent des charmes puissants. En conséquence, ces enfants devaient faire l'objet d'un exorcisme de destin. L' "odifoana" (litt. charme anéanti), sorte d'herbe convient pour la conjuration du mauvais sort représenté par le destin d'Alahasaty, afin que soit anéanti ce qui est nuisible, ce qui n'est pas bien ! Les "mosavinkena" (litt. maléfice-viande), glandes des boeufs servent aussi à exorciser Alahasaty, ~~donc~~ elles emportent tous les sortilèges ! Après la conjuration du mauvais destin, on fait porter aux enfants une chaîne d'argent, volakizo (composée d'anneaux d'argent) et des perles noires du genre "tsiambohitrinimanana, non-pas-au-village-de-ceux-qui-possèdent ", et "maizinkitro, sombre-sabot". De plus, on fait élever par ces enfants des poulets noirs.

"L'ouverture d'Alahasaty" ne convient pour aucun acte sauf uniquement l'élévation des amulettes, en revanche, la "fermeture d'Alahasaty" constitue un moment très favorable pour inaugurer ou étrenner quelque chose ou pour se marier, car c'est le destin des objets noircis par la suie.

Le destin Alahasaty s'oppose à celui d'Adalo mais concorde avec celui d'Adijady.

6° - Asombola.

/Asombola/, destin mineur arrivant après Adimizana, se situe entre le pilier S. et le côté de la porte principale. Son nom provient de la constellation d'étoiles que les Arabes nomment "Es-sounboul, la Vierge (1)". Il s'oppose à Adijady mais concorde avec Alahamady.

Au sujet des gens nés à l'ouverture d'Asombola, on était persuadé, dans le cas des hommes, qu'ils deviendraient marchands célèbres et gagnant beaucoup d'argent ; dans le cas des femmes, qu'elles seraient habiles à fabriquer des ouvrages pouvant les enrichir. Mais cela ne survenait pas automatiquement à moins d'avoir procédé à une conjuration de mauvais sort et offert un sacrifice. La "fermeture d'Asombola" convient pour commencer une affaire importante que l'on aimerait voir réussir et durer ; c'est le moment "favorable" par excellence pour célébrer un mariage. Cependant, pour tout ce qui touche les petits enfants, la période d'Asombola ne se révèle pas "favorable" aux premiers rites les concernant, par exemple la première coupe de cheveux, la circoncision.

Les gens nés durant Asombola s'interdisent d'endosser ou de porter un vêtement à coloris rouge, car enfreindre cela les ferait mourir jeunes, disait-on. Pour procéder à

...

(1) L'éditeur traduit Es-sounboul par Epi de la Vierge qui est en réalité le nom de l'étoile principale de la Constellation de la Vierge.

l'exorcisme de ce destin, on utilisait :

- l'herbe appelée "tsimbolavola" (1)
- du "mamabotsimahatana" (2), (il s'agit de paddy versé en quantité exagérée dans un mortier, il déborde et se répand lorsqu'on y plante un pilon).
- et du "taninandravana" (3), c'est-à-dire de la terre prélevée à l'emplacement d'une maison tombée en ruines.

Comme objets d'offrande conviennent :

- le "tsiazontsampona" (4), (une unité de mesure de riz);
- le "fanantonkantonana" (5) (petit fuseau);
- les "masombola mivady" (6) que l'on porte en collier sans les quitter jamais;
- et enfin il convient d'élever des coqs blancs, des bœufs ou autres animaux à couleur unique blanche.

A l'emplacement réservé à Asombola le long du mur S. /S.S-O/ suivant la disposition du mobilier, on range le mortier, le pilon et le van d'où le nom de "là où l'on pilonne le riz" attribué à cet endroit; par analogie on considère la

...

-
- (1) tsimbolavola : litt. qu'on peut mettre en petites boules.
 - (2) mamabotsimahatana : litt. qui confisque et n'arrive pas à retenir.
 - (3) taninandravana : litt. terre provenant d'une démolition.
 - (4) tsiazontsampona : litt. à qui il n'arrive pas d'accident.
 - (5) fanantokantonana : litt. ce qui sert à suspendre.
 - (6) masombola mivady : litt. anneaux d'argent par couple.

période d'Asombola comme un temps pour dépenser ce que l'on a et un temps pour acquérir des richesses.

7° - Adimizana.

Ce nom a été pris à la constellation d'étoiles que les Arabes nomment "El-mizan, Balance".

Adimizana, destin majeur, est précédé d'Alakarabo et suivi d'Asombola. Il se situe à l'emplacement de la porte principale (S.O.) et par là entre et sort ce qui est bon et ce qui est mauvais.

Adimizana fait partie des époques à destin puissant. Les imprécations lancées contre les personnes nées sous Adimizana se changent en bénédictions pour elles; quand on les frappe, ces personnes n'en meurent pas, car elles sont comme la porte : même si on la pousse et repousse du matin au soir, elle ne va guère loin mais reste un élément essentiel de la maison.

Les gens dont le destin s'oppose à Adijady et qui désirent réaliser des affaires solides et durables, les entreprennent au "milieu d'Adimizana", surtout s'il s'agit d'un mariage. Cependant, on redoute un peu qu'un tel mariage ait été conclu non sans arrière-pensée car une porte est constamment ouverte (emplacement d'Adimizana); aussi enterre-t-on sous le seuil un caillou rond et bien poli pour que les mariés ne puissent pas s'agiter et qu'ils ressemblent à cette pierre enfouie.

Les trois étoiles (1) constituant la Balance sont ainsi appelées à cause de leur alignement qui apparaît comme parfaitement symétrique et qui fournit l'image du fléau de la balance : les moitiés égales peuvent équilibrer le poids des choses.

Alahamady constitue le destin contraire à Adimizana; mais c'est respectivement avec Alohotsy et Adoro qu'Adimizana/ concorde.

Les enfants nés sous le signe d'Adimizana doivent garder une balance et ne jamais porter de "lamba" que l'on a coupé en son milieu par suite d'usure et recousu ensuite par les deux extrémités. S'ils doivent pratiquer l'élevage, il leur faut des boeufs tachetés et des poulets bigarrés pour y réussir.

8° - Alakarabo.

Alakarabo/ destin mineur, se place avant Adimizana. On lui attribue un point du mur O. à partir du côté latéral de la porte principale. Son nom est tiré de la constellation d'étoiles appelée : "El-agrah, Scorpion " par les Arabes.

L'époque d'Alakarabo se révèle celle des récoltes et c'est à ce moment là que l'on fête les prémices du produit des cultures - spécialement celles dont les fruits pendent : bananiers, riz, maïs, etc... D'où la raison pour laquelle on fait des offrandes de bananes bien mûres à chaque nouvelle lune d'Alakarabo.

...

(1) kintana telonohorefy : litt. les étoiles au nombre de trois délimitant une brassée.

La reine Ranavalona II (1868-1883) naquit à l'ouverture d'Alakarabo, aussi durant son règne eût-on tendance à déplacer la Fête du Bain à la période d'Alakarabo; cependant, la population ne put oublier "l'époque chère à tous" d'Alahamady.

Les lois du gouvernement, "Lalàn'ny Fanjakana" (Code des 305) que les gens appelaient : "Ny Dimy venty sy Telon-jato" (1) furent proclamées à Andohalo le 1er Mardi d'Alakarabo (29 Mars) 1881. On avait fait coïncider cette proclamation avec l'anniversaire de la naissance /de la Reine/

Ce qui a rendu l'époque d'Alakarabo mémorable, c'est qu'elle fut choisie pour effectuer le recrutement des soldats durant le règne de Ranavalona II, si bien que les gens disaient et même chantaient :

" Raha midona (2)
ny Alakarabo
zanak'iza
no tsy ho
miaramila ?"

" Lorsque survient l'époque
d'Alakarabo
les fils de qui ne seront
pas /appelés à/
être soldats ?"

Il y avait des corps de soldats portant le nom de : Alakarabo premier, Alakarabo second, etc... concordant avec l'époque de l'enrôlement.

...

(1) Ny Dimy Venty sy Telon-jato : litt. Les 5 sentences et 300 Recueil de prescriptions royales connu sous le nom de Code des 305 articles

(2) midona : litt. venir heurter.

Plus tard, on remplaça le terme Alakarabo par "Volantera" (1) quoique le recrutement ne fût pas basé sur le bon vouloir des enrôlés à cette époque-là.

Le destin d'Alakarabo concorde avec Alahamady mais s'oppose à Adoro. On emploie pour conjurer les malheurs entraînés par le destin d'Alakarabo des "mosavinkena, glandes de boeufs", et du "hazo marary ila, bois en mauvais état sur une moitié" (bois sec sur un seul côté). Comme offrandes pour obtenir en échange des bénédictions, il convient pour cette circonstance de présenter des bananes bien mûres, akondro vokatra, des fruits de vatolalaka (2), ainsi que du riz, betaonany (3).

9° - Alakaosy.

Alakaosy destin mineur, vient derrière Adijady.

La place qu'on lui attribue se situe sur le mur O. et au S. de la fenêtre, donc O.-N.O. . Son nom est tiré de la constellation d'étoiles que les Arabes nomment : "El-quôus, Sagittaire (ou Tireur à l'arc)".

Le destin Alakaosy, d'après la croyance, conférait au laps de temps qui lui correspondait le sort le plus puissant et l'on redoutait que ceux qui l'avaient reçu en partage ne fussent nuisibles, par exemple, des enfants qui se retourneraient contre leurs maîtres. Pourtant, cette période, malgré

...

(1) du français volontaire.

(2) vatolalaka : arbuste : *Caesalpinia Bonducella*, Fleming.

(3) betaonany : litt. que l'on transporte en grande quantité.

tout, était celle qui convenait pour accomplir les besognes au compte du Roi, car ce qui s'effectuera dans ce cas à ce moment là, réussira.

On ne devait pas laisser vivre un bébé né durant Alakaosy, car c'est un petit qui entraîne les adultes; pour cette raison, on l' "asphyxiait dans l'eau" pour le faire mourir alors qu'il venait à peine de vivre (1).

Un tronc de bananier façonné en forme de petite pirogue peut aussi servir à exorciser le destin des enfants nés durant Alakaosy. On étend l'enfant dans cette pirogue en tronc de bananier, et on pousse le tout dans l'eau. Si le tronc de bananier ne coule pas, c'est que la puissance du destin a été enlevée.

Mais dans le cas où le devin se laisse fléchir, parce qu'il est adulé par des dons assez importants, il déclare que l'on peut, au moyen de conjuration et d'offrandes, vaincre la puissance du destin d'Alakaosy. Pour la conjuration, on emploie les objets suivants :

- ahapisaka : litt. herbe plate, sorte d'herbe rampant sur la terre ;

- tany mipararetra ; litt. terre qui tremble, terre prélevée d'un borbier ;

- volontoloho : plume de toloho (2), oiseau qui vole très haut ;

...

(1) raha vao mena vava : litt. dès qu'il a la bouche rouge. Mena vava s'applique aux nouveaux-nés qui ont les lèvres rouges à leur naissance.

(2) toloho : le coucou de Madagascar.

- volon-akoho tsy hita reny : litt. plume de poulet dont on ignore la mère, plume de poulet ramassée sur un tas d'ordures.

D'autre part, le genre d'offrande qui convient consiste en perles de diverses sortes appelées : "ombalahinandriamanitra, taureau de Dieu", "ondrilahy mivolon'osy, mouton à toison de chèvre", et enfin "omby sada mainty, boeuf tacheté de noir". Fréquemment, les enfants ainsi objet d'exorcisme et de sacrifice étaient aussi mutilés d'une ou de deux phalanges à l'un de leurs doigts. Et en dernier lieu, on leur infligeait un nom plein d'abaissement, tel : Itsimandresy, qui ne vaincra pas; Itsimanosika, qui ne poussera pas; Itsimandratra, qui ne blessera pas, etc...

La nouvelle lune d'Alakaosy constitue le moment par excellence pour exalter les amulettes et les idoles; à cette occasion, chaque gardien d'idole et d'amulettes procède aux sacrifices qu'il estime pouvoir être agréés de leur idole et augmenter la capacité intrinsèque de leurs amulettes respectives. Les femmes qui ont encore l'espoir d'enfanter s'abstenaient de consommer des aliments durant le premier jour de la nouvelle lune d'Alakaosy pour ne pas accoucher durant Alakaosy, disait-on; "s'abstenaient" /de relation sexuelle/ comme le voulait la coutume à la veille de circoncire un enfant.

Lorsqu'un roi entrait dans une maison, c'était à l'emplacement d'Alakaosy que l'on étalait la natte où il devait prendre place; quant au lit alcôve où reposait une nouvelle-accouchée, on l'établissait entre Alakaosy, moment plein de puissance, et Alakarabo, période féconde; d'ailleurs, ce lieu se trouvait très près du foyer et recevait la bonne chaleur nécessaire à l'accouchée.

Adizaoza se révèle comme le destin qui s'oppose à Alaknosy, tandis qu'Asorotany est celui qu'Alaknosy recherche pour concorder.

10° - Adijady.

Le nom Adijady provient de celui de la constellation d'étoiles que les Arabes appellent "El-djadi (Chevreau), Capricorne".

Adijady, destin majeur, est précédé d'Adalo et suivi d'Alaknosy. La position qu'on lui attribue se situe au coin de la fenêtre (N-O.)

Les enfants qui naissent à "l'ouverture d'Adijady" ont la réputation d'être renfermés, c'est-à-dire, peu communicatifs et taciturnes, tandis que ceux nés "au milieu" ou à la "fermeture" jouissent d'un bon destin.

Adijady coïncide avec une période de fermeté, qui se révèle "solidement plantée, mijadina"; dans ces conditions, on met en train à ce moment-là tout ce que l'on désire voir durer et subsister le plus longtemps possible. Cette époque influence aussi très favorablement l'acquisition de biens, qu'il s'agisse d'esclaves à acheter, d'animaux pour l'élevage, de riz à mettre en silo, d'argent à conserver dans un sac. Ce destin convient également pour patronner la conquête d'un village fortifié ou la construction d'une maison. Enfin, on tient Adijady comme excellents jours pour la célébration d'un mariage; car celui-ci sera maintenu par une époque de fermeté et ne pourra se dissoudre tant que les époux seront vivants; un mariage célébré durant Adijady est :

" Lamban'akoho
ka faty no
hisarahana ".

" Plumage de poule,
c'est à la mort
qu'on s'en sépare ".

Asorotany constitue le destin qui s'oppose à Adijady ; en effet, tous deux **sont** forts et ne savent pas aller ensemble, en revanche, /Adijady/ concorde successivement avec Alahasaty et Adizaoza.

" L'eau de la **bruine** d'hiver, ranon'erika (1) est considérée comme Adijady, car la bruine d'hiver tombe quand arrive Adijady : les femmes qui vont chercher de l'eau brisent beaucoup de cruches, certaines cours de maisons s'écroulent. Leurs propriétaires commencent à pleurer / à cause du froid / et cela continue durant Adalo qui fait couler beaucoup de larmes.

11° - Adalo.

Le nom Adalo tire son origine de celui de la constellation d'étoiles que les Arabes nomment "Ed-dalou, Verseau".

Adalo se situe entre le coin N-O. de la maison et le pilier principal N. On introduit là les visiteurs pour lesquels on veut faire preuve du maximum d'égards.

La position intermédiaire d'Adalo le long du côté N. fait qu'il concorde avec Asorotany.

...

(1) erika : la petite pluie fine et froide qui survient par intermittences durant la saison sèche et froide en gros du mois de Mai, au mois d'Août à Madagascar et spécialement sur la région centrale.

Le vent porte aussi le nom d'Adalo, car le vent d'Adalo entraîne beaucoup de dégâts, soit dans les cultures, soit sur les maisons.

Les enfants nés durant Adalo faisaient l'objet d'une conjuration de mauvais sort en utilisant de la barbe de maïs emportée par le vent, des feuilles d'arbre tombées et des lambeaux de chiffons soulevés par des tourbillons. Cela suffisait, paraît-il, à éloigner les accidents causés par le vent !

L'époque d'Adalo était "jours de larmes", pleins de tristesse. Les ouvrages qu'on aurait commencés à ce moment là "resteraient continuellement en train, hilalo" sans aboutir jamais à un point final. Les gens ne possédant pas encore d'esclaves n'osaient pas se marier ni construire une maison durant Adalo, car ils n'arriveraient pas à se créer des richesses, ni à terminer ce qu'ils faisaient, croyait-on ! "La vapeur d'amiana, condensée sur un couvercle de marmite, ranomason-takotry ny amiana" possède l'efficacité d'exorciser le destin d'Adalo !

12° - Alohotsy.

Alohotsy/, destin mineur, suit Alhamady. Son nom lui vient de la constellation d'étoiles que les Arabes appellent "El-houts, Poissons".

Le long du mur N., un emplacement à l'E. du pilier principal lui a été réservé E.N-E./ . Là aussi, on range les assiettes et cuillers que l'on prend **matin** et **soir**; pour cette

raison, on considère le temps d'Alohotsy comme "andro maivana, jours sans poids" qui font que l'on ne tient pas en place.

Pour la construction d'une maison ou la célébration d'un mariage, Alohotsy convient assez bien car les jours en sont "légers" et ne rendent pas malades ; pourtant, il faut les faire suivre d'une offrande de "pierre vive, vatovelona (1), de bois de harahara (2) ou de famaho (tous deux étant du genre de bois très dur) que l'on enfouit ensuite à l'Est du pilier Nord (Alohotsy) pour s'assurer la solidité /du mariage ou de la maison/ sans redouter des changements de résidence ou des mouvements.

Le mois d'Alohotsy est " un enfant qui élève ses yeux vers sa mère (Alahamady), aussi l'appelle-t-on également "volampadina, mois des interdits ". Le jour de la nouvelle lune ainsi que le lendemain (ouverture et fermeture d'Alohotsy), personne ne pouvait s'occuper à quoi que ce soit. Tout le long du mois, on prêtait une attention particulière aux enfants, pour leur éviter le contact de tout objet tranchant de peur qu'ils ne soient blessés durant le mois des interdits et ne puissent ainsi guérir ; par conséquent, au cours de ce même mois, on ne leur coupait ni les cheveux, ni les ongles.

S'il arrive involontairement à quelqu'un de se blesser au temps d'Alohotsy, on doit frotter avec de la salive de "aketa (3)" mâle les lèvres de la plaie, car tel est le moyen de conjuration et le remède pouvant provoquer la cicatrisation.

On ne peut pas se rassembler par suite d'un décès qui survient durant le mois d'Alohotsy, car on se tourne déjà vers

...

(1) vatovelona ou vatokaranana : nom du cristal de roche
(2) harahara : arbre, de bois très dur.
(3) aketa : genre de sauterelle.

"l'Asaramanitra, mois agréable au coeur", aussi les gens décédés au cours du mois sont-ils enterrés discrètement sans le concours d'une nombreuse assistance.

Le destin Alohotsy s'oppose à Asembola mais concorde avec Adimizana.

Pour exorciser le destin d'Alohotsy, on recourt aux éléments suivants :

- akofambary, de la balle de riz ;
- tany mitoetra ila-hoho, litt. terre occupant le côté d'un ongle, c'est-à-dire de la terre qui s'effrite et sur le point de s'écrouler ;
- tsimahatohantena, litt. qui ne peut se maintenir lui-même, c'est-à-dire un balai.

Quant aux offrandes, pour obtenir en retour des bénédictions sous le destin d'Alohotsy, elles consistent en :

- harentsimaty, litt. richesse sans fin ;
- lambotsimarofy, litt. sanglier non malade; ces termes correspondent à des noms de perles ;
- fatotraharahara, nom donné à un piquet de métier à tisser.

*

*

*

...

Deux remarques pour clore ce chapitre :

1° - Nous sommes bien loin d'avoir épuisé les idées et les rites se rattachant aux "mois malgaches" et aux "jours de bon et mauvais augure" dans le cadre de cet exposé. C'est à dessein que tout ce qui touche ce domaine se révèle entremêlé et confus afin de mettre les gens du commun dans la quasi-impossibilité de comprendre ce qui en est et par là même d'en laisser l'apanage exclusif aux "spécialistes". Les notions développées ici constituent les quelques-unes que nous avons pu recueillir lorsque ces "spécialistes" se sont laissés observer dans "l'exercice de leur fonction". Dans ces conditions, il n'y a ici qu'un échantillon. Les éléments cachés restent nombreux et de loin, ils permettent d'étourdir les gens d'esprit simple et d'obtenir leur obéissance sans discussion. Parmi les "choses cachées", il faut compter le changement constant du nom des objets utilisés pour la conjuration des mauvais sorts et comme offrandes pour les sacrifices.

2° - Comme nous l'avons rapporté au début de ce chapitre, ce sont les intelligences et les âmes où ne régnait pas encore la puissance de l'Évangile qui croyaient et accordaient créance à l'existence des destins et des jours de bon et mauvais augure. Il ne faudrait cependant pas dans la révélation des anciennes "coutumes malgaches" avoir ici l'intention de les ressusciter afin de leur redonner vie ou afin de les donner en exemple à suivre aux générations actuelles. Car il s'agit d'une révélation en vue d'un exposé pur et simple, analogue à l'exhibition de ces meubles et parures enterrés dans la sépulture de certains rois d'autrefois (Andrianampoinimerina et les autres) et que l'on a remis au grand jour et placés en

évidence dans un Musée pour offrir aux gens d'aujourd'hui une vue des choses d'il y a longtemps. L'étude des anciennes "coutumes malgaches" concernant le chapitre des "mois malgaches et jours de bon et mauvais augure" fournit le moyen de constater le pas franchi par les générations postérieures et qui est le fruit de l'élévation d'esprit faisant suite à l'enseignement et à l'action éclairante de l'Évangile. Et souvenez-vous du proverbe ancestral :

" Izay adala
no toa
an-drainy "

" Ce sont les imbéciles
qui en restent à ce
qu'était leur père ".

*

*

*

Annexe II.

Nous présentons un extrait de l'ouvrage du R.P. COTTE "Regardons vivre une tribu malgache : les betsimisaraka" (1947 pages 81/87) qui nous donne la description d'une séance de divination SIKIDY. La description de l'opération est valable, mais on remarquera les réflexions personnelles de l'observateur qui expriment un racisme religieux assez délirant.

"Le devin en action : méthode d'interrogation de l'oracle.

L'appareil utilisé par le devin "pour surprendre la voix des Esprits ", est simple.

Il y emploi des noyaux de fruits de l'arbre Félonia, ou ceux du Rahiaka; à défaut, toute graine, serait-elle celle du maïs.

Presque toujours, il est vrai, les devins y joignent, mais sans les y mêler, des sachets de gris-gris (aody), des verroteries, des parcelles de quartz ou de toute autre pierre brillante, qui "a des yeux", disent-ils. Mais ceci est pure mise en scène pour impressionner, dirait-on. Convenons toutefois que la recherche spectaculaire n'est pas trop poussée à l'excès.

Quand les graines du Sikidy qui entrent dans le jeu auront été abattues, elles devront être disposées en deux rangées égales, de huit rangs chacune.

Chaque rang porte un nom; nous y ajouterons un numéro d'ordre pour la facilité du lecteur.

Tous ces noms presque sont d'origine arabe (ce qui montre assez l'origine du Sikidy). Ils ne signifient plus rien actuellement de compréhensible pour les indigènes. Même ceux qui sont tirés de la langue malgache y ont un sens quelque peu différent dans la langue ésotérique du Sikidy. Voici ces seize noms et leur signification conventionnelle.

Première rangée :	Deuxième rangée :
1. Tale, Homme;	9. Fahasivy, Eau;
2. Mady, sortilège, Chair, blessure;	10. Ombiasa, Sorcier;
3. Fahatelo, Chien, bête, pierre;	11. Haza, Nourriture;
4. Bilady, Terre;	12. Zanahary, Divinité;
5. Fianahana, Enfant;	13. Solotana, Ancêtres;
6. Abidy, Vieille femme;	14. Sidy, jeune personne;
7. Betsimisay, fille, femme;	15. Safary, Chemin;
8. Fahavalo, Maladie, ennemi.	16. Trano, Maison.

Pour résoudre l'énigme, le devin doit posséder mentalement l'ordre rigoureux et la signification des rangs de graines, comme nous possédons notre table de multiplication. Remarquons au total seize rangs différents, disposés sur deux lignes parallèles : une de un à huit, l'autre de neuf à seize, neuf étant placé en face de un, dix en face de deux, etc...

La traduction de chaque nom ésotérique de chaque rangée comporte parfois plusieurs mots malgaches qui ne sont pas du tout synonymes. Au total, 21 mots : les esprits sont peu bavards, comme on sait, même à Madagascar. Et les devins y sont d'une clairvoyance d'imagination admirable, pour déchiffrer les charades !

Au fait, les solutions à trouver ne sont pas très nombreuses : la vie malgache n'est guère compliquée, et ce qui la

contrarie, c'est soit un méchant sorcier qui jette des sorts, soit un Ancêtre qui "pue", c'est-à-dire, nous le savons, mécontent d'être un peu trop délaissé, ou peut-être les malins esprits qu'un rien met en fureur... Le devin va démêler cela.

La séance commence :

Très gravement, le devin répand sur une petite natte une poignée de pierres brillantes comme des yeux, puis il range des petits sachets de gris-gris, et des écorces ou des bouts de bois réputés doués de puissance magique.

A côté, maintenant, il verse en vrac un petit tas de graines, et il demande au client :

- Que désires-tu ?

- Ah ! Ah !... Je suis triste. Mon enfant est malade : il souffre des dents, il tousse, il ne mange même plus. Quelle est, dis-moi, la cause de son mal ?

- Hê... soupire le devin apitoyé.

Alors, crachant dans ses mains, il se met avec celles-ci à caresser les graines, les tournant, les retournant tout doucement, tout doucement.

Puis il éclate, il se met presque en transes, et il crie à pleins poumons :

" Lève-toi, lève-toi, lève-toi...

"Grand Oracle qui ne te couches pas, Grand Oracle qui ne dors pas et entends les choses dites par la divinité; moi, je couvre le sens de tes paroles.

"Or, le motif qui me fait t'exciter pour que tu te lèves, c'est que l'enfant de la personne ici présente est gravement malade. Quelle est la cause de cette maladie ? Est-ce une maladie qui vient de toi, ô divinité, alors dis-le. Vient-elle de la mauvaise odeur des morts (du maimbo), fais-le connaître... Si ce n'était pas cela, mais plutôt le petit morceau de bois du sortilège (aody mosavin'olona), placé par quelqu'un, eh ! bien, déclare-le.

" Ou bien encore, si l'on doit incriminer les Esprits des défrichés des rizières (rosaka, raha, biby an-tavy), parle... Enfin si ce n'est pas l'une de ces causes, mais une autre, qu'est-ce donc qui produit cette maladie ? "

Son adjuration terminée, il commence de disposer les graines pour interroger le sikidy. Voici le détail de l'opération :

Comme fauchant avec sa main droite, il saisit rapidement sans choisir, une poignée de graines. Il les verse sur un coin de la natte et se met en devoir de les compter, ou plutôt, par soustractions successives de deux, il les élimine toutes, sauf le reliquat de une ou de deux graines; s'il avait versé six graines, il en élimine deux, puis deux, il reste deux. Ces deux dernières il les place l'une à côté de l'autre pour former le premier rang, qui est Talé.

Pour former le deuxième rang (Mady), il pêche de nouveau dans le tas de graines. S'il retire une poignée de cinq graines, il retire : deux + deux, et il reste une graine qu'il place au second rang sous le premier. Ainsi de suite jusqu'au huitième rang (fahavalo).

A ce point, il continue sa pêche, mais pour former une ligne parallèle, de façon que le neuvième rang (fahasivy), soit en face de Un ou Talé, le dixième en face de Deux ou Mady.

Cette opération donnera deux rangées de huit rangs chacune où l'on remarquera des rangs ayant deux graines, d'autres n'en ayant qu'une : les premiers s'appelleront Asombola, les seconds Tarèky.

Mais comment faire ensuite l'interprétation du tableau, ou, comme dit le devin, "faire parler les graines" ? ou plutôt le Sikidy ?

Notons d'abord que l'oracle sera muet : 1° quand en comparant les deux rangées parallèles, on trouve un total de rangs à une graine (tarèky) égal au total des rangs à deux graines ou Asombola; 2° si la première rangée totalise quatre rangs de deux graines, tandis que la deuxième rangée en a huit. On dirait chez nous : il y a alors mal-donne. Le devin recommence, et si mal-donne s'obstine, il pourra déclarer : aujourd'hui le Sikidy veut rester muet, laissons-le.

L'oracle parle avec éloquence, dirions-nous, s'il y a neuf rangs de graines Asombola contre sept de graines Tarèky, ou même inversement.

Donnons un exemple graphique d'un résultat positif :

1	2	3	4	5	6	7	8
0	0	0	00	0	00	0	0
9	10	11	12	13	14	15	16
0	0	00	00	00	00	00	00

On commence la lecture par les rangs de deux graines (Asombola), et par le plus faible, de un à seize.

Nous lisons donc :

Bilady, abidy, fahasivy, haza, Zanahàry, solotàny, sidy, safàry, et trabo ; ce qui veut dire : terre, vieille femme, eau, nourriture, divinité, ancêtre, jeune homme, chemin et maison.

Voilà qui établit bien (vous l'avez peut-être compris vous-même) la situation du consultant : c'est tout à fait ça. Vous n'y êtes pas ? Allons, ayez de l'imagination ! La plaignante gémissait sur son enfant malade ? Eh ! bien, le devin traduit justement : "les larmes (car les larmes, c'est bien de l'eau), les larmes de la vieille femme dans la poussière du chemin, devant la maison, au sujet de son enfant qui est une jeune personne (sidy), sont vues de l'Ancêtre et de la divinité".

Et si ces larmes sont vues de la divinité et des Ancêtres, ne voyez-vous pas que tout va s'arranger ? Car on va trouver la cause de cette maladie. Pour ce, lisez les rangs à une seule graine, les tarèky : homme, sortilège, bête, enfant, femme, ennemi (ou maladie, et Sorcier).

Faufilons, cousons les idées sous ces mots, comme le devin :

"Le sorcier a délivré à un homme jaloux le sortilège des bêtes, (les mauvais génies, nous le savons), contre l'enfant de la femme, lequel en éprouve sa maladie".

Bravo ! Dès que le devin a prononcé l'Oracle, le cri général des assistants est : Ah ! il a vu ! L'Oracle est efficace et puissant : Masina, sacré !

La femme éplorée sait maintenant ce qui lui reste à faire : acheter au devin un bon gris-gris, connu de tout indigène : le fanàmba, préservatif contre les sorts des méchants, et observer les "fady", c'est-à-dire les abstinences de caractère religieux, prescrites pour son cas. Le malade, ainsi, doit guérir. S'il ne guérit pas, la faute en sera aux "fady" mal observés.

D'autres fois, la lecture des graines tarèky révèle que tel mort lointain est mécontent et se venge, par ce que l'on n'a pas dressé sa pierre commémorative : on voudra bien se hâter de lui donner satisfaction, et tout rentrera dans l'ordre.

Mais la révélation la plus sensationnelle est celle du Dika. Il s'agit là de menaces d'un malheur personnel ou sur un membre de la famille. Le devin qui peut discerner cette menace dans l'avenir, augmente et son prestige et ses honoraires. Dans ce cas, comme il s'agit d'apaiser les Esprits, l'oracle est chargé d'indiquer l'offrande qui leur convient : soit du miel, soit quelques grains de riz (dix ou vingt grains bien comptés), ou un coq rouge ou noir, même un boeuf, à moins que l'oracle préfère trois écailles de bois mort ou une racine de longoza;

étant bien entendu que l'offrande sera placée sur un arbre élevé ou une toiture, si elle est destinée à la divinité qui fréquente les hauteurs, ou à même le sol, si elle est offerte aux Ancêtres qui dorment à terre. Ceci s'appelle : Fanalàna Dika : ôter le malheur.

On le voit, pour être devin, à Madagascar, il n'est pas nécessaire d'avoir une imagination très fertile : une douzaine peut-être de solutions à trouver, pour des cas d'espèce qui se ressemblent ; après un interrogatoire du client qui met sur la voie ; avec un petit jeu de patience d'une vingtaine de mots cousus de fils blancs et donnant le fin mot de la charade, qui n'a rien de sybillin.

Mais nous sommes en plein Magisme : et la pauvreté de ce magisme va puiser son autorité dans un fétichisme fécond en formules et inventions!"

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRÉ-MER

CENTRE DE TANANARIVE

COMMUNAUTES VILLAGEOISES
DE LA COTE ORIENTALE
MALGACHE

(BETSIMISARAKA)

II

par

G. ALTHABE

TANANARIVE

1966

CHAPITRE IV

L'UNIVERS FAMILIAL

Après la révolte, l'univers familial s'est recréé ; d'une manière générale, il s'est conservé jusqu'en 1960, époque où il devient le cadre des conflits créés par l'introduction du tromba, nous l'appréhenderons en deux moments :

A - Nous présenterons quatre domaines de manifestations, chacun étant analysé indépendamment des autres.

1. cérémonies : enterrement et immolation du bocuf (sorona)
2. incidents interindividuels et mode de règlement
3. les interdits
4. l'autorité des anciens.

B - Nous essaierons de retrouver la cohérence interne de ces manifestations, espérant atteindre ainsi les bases constitutives du mode de communication entre les villageois.

ENTERREMENT :

DESCRIPTION

Nous commencerons par décrire l'enterrement, et ensuite, nous essaierons d'en comprendre la signification. Nous sommes contraints d'ordonner quelque peu les différents moments ; il nous faut établir une distinction préalable entre les activités de la famille du défunt et celles des différents groupes étrangers qui participent à cette cérémonie.

1. La famille du défunt.

Dès que la mort a été constatée, on assiste à un rassemblement des parents du défunt. De qui s'agit-il ? Des membres de son "fchitra", c'est-à-dire du groupe de descendants directs. Aussitôt, on s'occupe du cadavre, les acteurs sont obligatoirement des gens de son lignage : quatre personnes âgées, du même sexe, lavent le mort, l'entourent de son linceul (un grand tissu d'étoffe blanche, qu'il a pris soin d'acheter de son vivant), et l'installent dans sa maison, la tête tournée vers l'Est. Quatre jeunes filles vont chercher l'eau nécessaire au lavage, et quatre jeunes garçons vont ramasser le bois qui servira au chauffage de l'eau. Le cadavre ainsi préparé ne sera plus touché jusqu'au lendemain matin.

Fin de cette première phase :

- Les quatre personnes âgées qui ont été en contact avec le cadavre se lavent rituellement dans une eau mise dans un mortier à riz, et dans laquelle ont macéré certains produits végétaux.

- Les objets qui ont servi à cette préparation du cadavre : aiguilles avec lesquelles on a cousu le linceul, bois qui a permis de porter l'eau, sont détruits et jetés dans la forêt. Tout ce qui a touché le cadavre, la natte en particulier sur laquelle il est étendu, sera détruit, et les morceaux éparpillés au plus profond de la forêt.

Ces premières opérations se passent dans le silence. Dès que le cadavre est étendu dans son linceul, et que les acteurs de sa préparation ont effectué leur lavage rituel, la famille du mort se partage en deux : les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Les premières s'installent autour du corps ; elles sont habillées de vêtements traditionnels, la plupart du temps de lamba de travail, déchirés et sales ; leurs cheveux sont dénoués. Jusqu'au lendemain matin, elles resteront ainsi auprès du cadavre, faisant alterner les lamentations bruyantes et les chants. Les hommes, quant à eux, se réunissent dans la maison du plus âgé du groupe familial ; ils sont revêtus d'habits européens. Les plus jeunes sont envoyés dans les villages de la région pour annoncer la mort. Un ancien part au bureau de canton pour payer le droit à la cérémonie (1.000 FMG) et le droit de sacrifice de boeuf (600 FMG par animal). Ils s'installent, suivant une hiérarchie par âge et par branche dans la maison et reçoivent les délégations villageoises qui, rapidement, commencent à arriver. Nous retrouverons, lors du paragraphe suivant, le contenu de la réception de la délégation villageoise et, d'une manière générale, l'articulation de ce groupe masculin de la famille du défunt avec les visiteurs. Jusqu'au lendemain (ou surlendemain) la famille du mort conservera d'une façon très stricte cette séparation en groupes masculins et féminins ; en particulier, ils mangeront séparés.

2. La délégation villageoise.

Nous **nous** sommes trouvés à Andouba lors de l'arrivée de l'émissaire annonçant la mort. Les Anciens des trois fohitra se réunissent sous la présidence du "tangalamena" Rainibotosily: lors de cette réunion très rapide est décidé la composition de la délégation qui représentera le village. On effectue, au préalable, le rassemblement de la cotisation, qui se fait **toujours suivant le même** circuit : les anciens, qui ont assisté à la réunion, annoncent à leurs descendants respectifs la mort et la cotisation. Cette annonce se fait aux descendants directs (le père à ses fils) et ceux-ci répercutent la nouvelle et la demande de cotisation à leurs propres descendants. Il est évident que nous avons là un processus ritualisé, dans la mesure où la nouvelle de la mort est connue très rapidement de tous ; mais elle n'est officialisée **que** par ces annonces suivant la voie familiale. La cotisation est rassemblée selon le même circuit, mais à l'envers : les fils mariés portent leurs 50 ou 100 FMG à leur père; en leur présence, celui-ci présentera sa part, mélangera les sommes, et cela en prenant Zanahary (Dieu créateur) comme témoin; il portera cette somme à son ascendant, qui effectuera à son niveau le même mélange, avec la même invocation à Zanahary.

Ainsi arrivons-nous à une somme globale **pour** le lignage, généralement, le plus ancien fait marquer sur un carnet les sommes données par chaque foyer, car, bien souvent, à l'intérieur du groupe familial, il y a des prêts lorsque les gens n'ont pas d'argent disponible.

La délégation se rassemble : elle est composée de quatre hommes, quatre femmes, et trois ~~anciens~~, représentant **chacun** des trois fehitra composant le village. Ce sont eux qui portent la somme de la cotisation de leur propre groupe familial. Ces membres de la délégation sont habillés à l'européenne : les femmes en jupe, souvent maquillées avec rouge à lèvres, les hommes en pantalons, chemises et chapeaux de fabrication étrangère, ceux qui en ont la possibilité mettront des souliers. Dès que la délégation a atteint la sortie du village, les sommes d'argent des trois groupes de descendants sont rassemblées et confiées au "Tangalamena" ; celui-ci effectue le mélange suivant le même procédé décrit précédemment, consistant à prendre Zanahary comme témoin.

3. Réception de la délégation villageoise.

A son arrivée dans le village où il y a le mort, la délégation se rend directement à la maison où la partie masculine de la famille en deuil est installée. Le tangalamena prend la parole :

- "Cette vie est partie ; ne nous soupçonnez-vous pas d'un crime, nous les gens d'Andouba, qui sommes vos serviteurs ?"

Le porte-parole de la famille en deuil réagit, coupant la parole :

- "Zanahary est notre témoin : nous ne vous soupçonnons pas, vous avez toujours bien agi, ne vous accusez donc pas".

Le tangalamena présente alors le don monétaire :

- "Nous voici donc, nous, les gens d'Andouba ; nous avons appris votre douleur, nous ne rions pas, nous ne dansons pas, nous sommes attristés comme vous. Voici notre don, 3.000 FMG; c'est un don offert par nous, et au mort, et à vous pour essuyer vos larmes; qu'à l'avenir, une telle réunion ne se présente plus ".

Le porte-parole de la famille remercie, répétant le souhait qu'une telle réunion ne se reproduise plus, et que ce soient des circonstances joyeuses qui occasionnent de prochaines rencontres.

4. Une maison du village est désignée à la délégation ; le choix de cette maison n'est pas fait au hasard ; on cherche à recréer, au niveau du village, les positions qu'occupent, au niveau **régional**, les villages, les uns par rapport aux autres. Dans la maison, il y a tout ce qui est nécessaire à faire la cuisine : foyer, mortier et pilon à riz, etc..., et aussi du riz. Dès que la **délégation** est installée dans la maison qui lui a été désignée, elle récrée, à son niveau, les **activités** du foyer, avec le partage sexuel des tâches : les quatre femmes vont chercher de l'eau à la rivière, les quatre hommes vont ramasser du bois; les femmes pilent le riz dans un seul mortier, le feu est allumé et le riz mis à cuire; les **quatre** hommes balayent ostensiblement le pourtour de la maison ; quant aux trois anciens, ils s'installent à l'angle Est de la demeure, bavardant et surveillant les travaux de préparation du riz, donnant systématiquement des conseils. Il y a très nettement la volonté de recréer, partagées par

tous les membres de la délégation, les activités du foyer conjugal construit sur le partage des tâches.

5. La mise à mort du (ou des) boeuf.

Lorsque toutes les délégations sont arrivées, que le riz est en train de cuire, les boeufs qui vont être tués sont lâchés dans le village ; excités, affolés par les cris et les coups, ils courent à travers les maisons, renversant bien souvent les foyers. Les jeunes gens des délégations luttent avec les boeufs, sont renversés, s'accrochant à leurs cornes, certains sont piétinés, et les accidents, parfois graves, sont coutumiers. Le boeuf est terrassé par le plus fort ou le plus habile, qui tire de son exploit des satisfactions de prestige non négligeables. Le désordre dure trente minutes environ, il s'arrête sur l'ordre d'un ancien de la famille du défunt, et la foule se réunit autour de lui, les boeufs attachés à un poteau, les anciens au premier rang, quoique groupés par délégation ; et le cercle reconstitue la position réciproque des villages ; c'est l' "Ambolamena", c'est-à-dire l'annonce officielle de la mort. Le porte-parole de la famille dit :

" X est mort, nous sommes réunis pour pleurer X ; je vous remercie d'être là, gens de... (liste des villages qui ont envoyé une délégation). Nous sommes réunis pour pleurer X, lui donner ce qui lui appartient. Nous lui offrons cette dame-jeanne de **betsabetsa** (1) ; voici aussi ce boeuf , il est petit ; voici cette dame-jeanne de **betsabetsa**, elle est petite. Mais qu'on la boive en paix, que ce soit en paix que l'on mange ce boeuf. On vous a fait venir pour pleurer, non pour vous

...

(1) boisson tirée de la canne à sucre fermentée.

réjouir. Vous allez passer la nuit ici. Que ceux qui veulent danser, dansent ; mais qu'ils dansent devant tout le monde ; s'ils vont se cacher dans les cafétars, on va les traiter de ce dont je me refuse à prononcer le nom (1). On vous a convoqué pour pleurer, nous vous supplions de ne pas profiter de cette réunion pour vous battre, pour vous disputer. Vous êtes là, restez donc jusqu'à demain matin".

Pour chacun des boeufs à tuer, le porte-parole dit :

"Voilà ce boeuf, il n'est pas encore tué ; que son propriétaire s'il existe, se montre ; il n'a pas encore été tué. Vous voyez qu'il est noir, qu'il a une tache blanche sur le front (pour chaque boeuf, l'orateur signale ce qui caractérise son aspect) ; s'il appartient à quelqu'un, dites-le, ainsi évitera-t-on le désordre après la cérémonie!"

Le boeuf est tué sans rituel ; en aucune manière il n'est sacrifié aux ancêtres, et la viande est partagée entre les villages. Le tangalamena de chaque village effectue la distribution entre les fehitra, et les membres de la délégation font cuire les parts qui leur reviennent, avec le riz. Le reste est envoyé au village où on le redistribue, toujours en suivant les mêmes circuits que ceux que nous signalions lors du rassemblement de la cotisation. Cette viande, liée à la cérémonie mortuaire, ne se consomme pas n'importe comment : il est interdit de la saler et de la faire cuire avec quelque matière grasse ; elle doit être cuite à l'eau.

...

(1) mpamosavy : sorcier.

6. Les luttes.

Après le partage de la viande, et pendant que le repas continuera à se préparer, des luttes sont organisées. Chacun des villages intéressés par la cérémonie (le village du mort compris, dans la mesure où il est composite quant à son organisation familiale, le lignage du mort est évidemment absent de ces luttes) constitue une équipe. Les lutteurs ne sont pas obligatoirement les membres des délégations mais appartiennent aux villages représentés par ces dernières. Chaque combattant plante un bâton devant lui. Celui qui veut le combattre, en signe de défi, arrache ce bâton. La lutte s'organise ainsi par défis inter-individuels. Les spectateurs, soit par de petites sommes d'argent (100, 50 FMG) excitent l'ardeur des combattants, soit font des paris entre eux. Les équipes villageoises sont composées de trois à six éléments. Ces luttes se font sur l'aire qui s'étend devant la maison où se trouve le cadavre, et d'où sortent les lamentations et chants des femmes, et l'emplacement des équipes correspond, ici aussi, aux positions réciproques des villages dans l'ensemble régional. Une équipe villageoise est solennellement proclamée vainqueur, par addition des victoires individuelles.

7. Le repas.

Le repas est pris sur l'aire, devant la maison mortuaire là où viennent de se terminer les luttes. Chaque délégation villageoise mange le repas qu'elle a préparé d'une manière autonome. Ce qui fait que cette aire est parsemée de petits groupes de mangeurs, et, évidemment, il y a reconstitution des positions régionales des villages. D'ailleurs, l'emplacement des gens dans chacun des petits ensembles que forme

la délégation se fait dans le cadre de la reconstitution des positions du foyer : les Anciens à l'Est, les Hommes au Sud, les Femmes au Nord. Comme nous le disions précédemment, la famille du défunt ne participe pas à ce repas.

8. La veillée.

Le repas est pris vers la tombée du jour, et la veillée s'organise, toujours sur cette aire qui s'étend devant la maison mortuaire. Après le repas, la séparation en groupes villageois disparaît. L'ensemble des gens est désormais divisé en trois catégories :

- I - Anciens (Les Rayamandreny)
- II - Les adultes masculins
- III - Les femmes.

Ces différentes catégories se placent les unes par rapport aux autres suivant les positions qu'elles occupent dans le foyer : les Anciens à l'Est, les femmes au Nord, et se rangent suivant leur âge (ordre décroissant) du Nord à l'Ouest ; les Adultes masculins au Sud, de gauche à droite, eux aussi par ordre d'âge décroissant.

Deux remarques :

- tout comme pour la lutte, la veillée n'est pas limitée aux membres des délégations; tous les habitants des villages intéressés peuvent y assister en plus des membres de la délégation qui, eux, y ont obligation.

- phénomène révélateur dont nous essaierons ultérieurement d'analyser la signification, le groupe II, celui des

adultes masculins, a tendance à se scinder, les jeunes de moins de 30 ans veulent former un groupe autonome par rapport à leurs aînés, ceux de 30 à 50 ans. Ainsi peut-on avoir soit un groupe compact, soit deux groupes à côté l'un de l'autre, les jeunes cherchant à affirmer leur autonomie à travers les activités de la veillée. La veillée se compose de deux activités : la danse et la joute verbale.

9. La danse.

Généralement il y a un orchestre avec un accordéoniste et quatre ou cinq musiciens jouant des instruments de fabrication locale (flûtes et tambourins). Les rythmes sont européens et la manière de danser également: c'est-à-dire par coupe. Ce sont les hommes et les femmes de moins de 30 ans qui participent à ce bal pour le moins inattendu lors d'une veillée funèble. Les musiciens sont payés par la famille du défunt ; il en coûte environ 2.000 fmg pour la soirée.

10. La joute verbale.

Entre les catégories masculines de différents âges s'établit un concours : une question est posée par **les** uns, et la réponse doit être donnée par le (ou les) groupe adverse ; sinon, il doit poser lui-même une question. Ce qui est original, c'est l'esprit collectif de l'élaboration des questions et des réponses : elles sont le résultat de délibérations au sein du groupe. L'individu qui pose la question ou donne la réponse n'est que le porte-parole des siens. Au sein des groupes les discussions sont parfois fort longues et, si l'on

n'arrive pas à donner une réponse ralliant tous les suffrages, le groupe admet son échec et pose lui-même une question. On peut trouver deux formes de problèmes posés :

- soit on établit les débats sur les rapports internes à l'univers familial, ou sur les rapports des villageois et des fonctionnaires.

- soit il s'agit de simples problèmes d'intelligence pratique.

Voici un échantillon d'une veillée à laquelle nous avons assisté :

le groupe des adultes masculins pose cette question :

" Tu es en visite chez ton beau-père ; on tue un poulet, toi et ton beau-père allez vous mettre à manger, quand ton père vient participer au repas. Ton beau-père et ton père se disputent pour savoir qui aura le croupion (1); ils se battent. Un Antakarina (nom d'une divinité forestière) se présente devant la porte, il t'appelle et te dit tout bas : Une de ces deux personnes doit mourir si tu ne brûles pas la barbe de l'un d'entre eux. Alors, de qui vas-tu brûler la barbe, celle de ton père ou celle de ton beau-père ? "

Le groupe des Anciens frémit ; on entend : "Il ne faut pas soulever un problème aussi barbare ".

...

(1) le croupion du poulet est, dans tout Madagascar, le morceau donné au convive le plus honorable.

Leur refus de répondre les oblige à poser un problème :

"Tu traverses une rivière en pirogue avec ta mère et ta femme. Au milieu de la rivière, un grand vent engloutit la pirogue ; ni ta mère ni ta femme ne savent nager ; tu ne peux en sauver qu'une, qui vas-tu choisir ?"

Désaccord : les uns estiment que l'on n'a qu'une seule mère et que l'on a plusieurs femmes possibles ; ils ne peuvent s'entendre sur une réponse.

Ont été relevés aussi des problèmes d'intelligence pratique :

"Voici une île sur laquelle il y a un arbre chargé de fruits, et gardé par Tranobé (divinité forestière de la région). Votre femme, avant qu'elle n'ait été enceinte, vous dit : "Il me faut un de ces fruits, sinon je meurs". Il est impossible d'atteindre cet îlot. Que ferez-vous pour avoir ces fruits ?"

La réponse :

"Je vais faire en sorte que Tranobé se mette en colère, je lui jette des cailloux, et lui va me jeter un de ces fruits".

"Un oiseau veut boire ; il a trouvé de l'eau dans un trou profond ; il voit l'eau, **mais** ne peut l'atteindre. Que fera-t-il pour avoir l'eau ?"

Réponse :

"Il va chercher des cailloux, il remplit le trou, l'eau monte et l'oiseau boit".

"Vous êtes au bord d'une rivière, à minuit ; vous voulez traverser ; il y a une pirogue attachée là, mais le cadenas est bien fermé ; vous avez avec vous un coq. Alors vous faites le sikidy (méthode de divination), et le sikidy répond : quand le

cadena entend un chant de coq, il s'ouvre. Que faites-vous pour faire chanter le coq ?"

Réponse :

"Voici ce que je vais faire : je mets un miroir devant le coq ; j'allume du feu, et je place du riz blanc entre le coq et le miroir ; le coq regarde le miroir ; il trouvera un autre coq en face de lui ; c'est certain qu'il va chanter parce qu'il va avoir envie de se battre contre ce coq qui risque de lui voler le riz".

Ainsi, durant toute la nuit, alternent danses et conversations ; on consomme beaucoup de vin de canne, de l'alcool de toute origine, et du café, fournis par la famille du défunt ; en contraste, continuent de s'échapper de la maison mortuaire, les lamentations des femmes, leur mélodie triste et monotone.

(11) Les fonctionnaires et commerçants.

On ne peut passer sous silence le rôle joué par un groupe particulier, celui des fonctionnaires, auquel s'ajoute parfois celui des commerçants. Ces fonctionnaires se présentent ensemble dans l'après-midi ; le chef de canton est leur porte-parole. Ils font un don monétaire et reçoivent une part de viande de boeuf ; mais, en aucune manière ils ne se mêlent à un groupe quelconque et ne participent, même d'une façon autonome, au repas. Ils viennent aussi à la veillée ; ils sont installés dans une maison et restent entre eux, consommant café et alcool, conversant et surtout jouant à des jeux comme les dames ou le fanora (jeu de société malgache, pratiqué au 19ème siècle par

l'aristocratie merina). Ils ne prennent jamais part aux activités de la veillée, ni d'ailleurs à la suite de la cérémonie que nous allons décrire, et qui est l'ensevelissement proprement dit.

(12) Dès que l'aube du jour nouveau pointe, les participants de la veillée se rassemblent devant la porte de la maison mortuaire : ils ont changé de vêtements et sont habits ancestraux : les femmes en lamba (1), les hommes en une sorte de chasuble de rabana (2) et chapeaux de paille locaux. La famille du mort quitte alors la maison où est exposé le corps. Les deux groupes restent séparés mais se lancent dans un concert de lamentations communes. C'est la première fois que la famille du défunt et les invités sont face à face et participent à un moment commun.

(13) Le "Féhilova", c'est-à-dire le "remplacement du défunt!"

Une natte est posée devant la maison du mort ; deux hommes sont assis dessus. Ce sont eux qui vont remplacer le défunt ; ils sont ses plus proches parents. Chacun des deux est accompagné d'un Ancien qui en est responsable. Quatre chaises sont derrière les deux héritiers et leurs responsables : celles des quatre Anciens qui sont témoins.

Le Tangalamena du village du défunt dit :

"Peuple, nous vous montrons à tous que ces deux-là vont hériter de X : devant ces quatre témoins, devant nous tous qui sommes là, à partir de ce jour, tout ce qui était à X est à ces deux hommes".

...

(1) grande étoffe dans laquelle la femme s'enroule.

Il salue ces paroles avec du betsabetsa, et l'on en distribue aux participants. Eventuellement, c'est dans le cadre de ce féhilova que la famille du mort présente l'homme ou la femme destinés à le remplacer auprès du veuf ou de la veuve.

(14) Après le féhilova, il y a trois moments enrichis de discours et de consommation collective de vin de canne :

- sortie du cadavre de la maison.
- la famille du défunt, toujours séparée en deux groupes, hommes et femmes, défile six fois devant le corps qui a été étendu sur le seuil, et se renferme dans la maison d'où on l'a sorti.
- Enfin, le corps est attaché sur un brancard confectionné de deux bambous (qui seront jetés au plus profond de la forêt, dès la fin de la cérémonie).

(15) Le cortège vers le tombeau

En tête, la famille du défunt, toujours partagée en deux ; derrière, les invités, eux aussi en deux grands groupes, les hommes et les femmes. Le cortège effectue trois ou quatre fois le tour du village, puis prend la direction du tombeau qui se trouve dans la forêt, à 4 ou 5 km du village. Ce cortège dure longtemps, il est infiniment allongé par mille détours, des zig-zags, des retours en arrière. Ce qu'il faut remarquer, c'est le tohu-bohu indescriptible qui le constitue : on hurle, on ricane, on insulte le cadavre ; parfois, surmontant l'anarchie des cris individuels, se dessinent des chants, un chœur masculin et un chœur féminin se répondant. Ces chants ont des paroles toutes orientées dans la même direction : une description imagée :

des parties génitales et de leur accouplement. Le cadavre lui-même est terriblement balancé, on le laisse tomber. Les porteurs s'arrêtent, exigent de la boisson, on boit en insultant le cadavre, certains se jettent sur lui et font semblant de l'emporter, parfois de véritables combats mimés se dessinent. Les porteurs repartent, s'arrêtent de nouveau, font semblant de ne plus vouloir continuer, on les supplie, on les menace, et on repart, au milieu des cris.

(16) Enfin, on arrive à l'emplacement du tombeau : c'est une butte de terre maçonnée de pierre, se situant sur une colline, sur laquelle on a pris soin de conserver la végétation. Le chemin menant au tombeau est peu dessiné ; deux fossoyeurs, étrangers à la famille, mais souvent du même village, l'ouvrent de leur pelle ; tous les sexes sont mélangés ; on repousse les ossements, on place le cadavre au-dessus des autres, et on referme le tombeau. Tout cela a lieu très rapidement et dans un silence qui contraste avec les hurlements continus qui ont ponctué le cortège.

(17) Le tangalamena du village du mort s'avance, son bâton rouge à la main ; il s'adresse aux morts ensevelis dans ce tombeau :

"Écoutez, vous, là, les morts qui avez changé de peau, et qui êtes devenus les Zanahary de ces lieux où sont les tombeaux. Nous ne savons pas si "tel" (nom du mort) est mort de par la volonté de Zanahary, ou si quelqu'un est responsable de sa mort. Toi, si tu es mort ensorcelé, ne connais pas de repos avant que celui qui est responsable de ta mort ne vienne te rejoindre. Tue-le, ne le laisse pas voir le soleil atteindre le zénith de ce jour. Si ta mort n'a pas été provoquée par quelqu'un, alors ne viens pas nous tourmenter, mais sois pour nous, qui sommes ici, une source de bienfaits".

Le chef du lignage du mort donne une somme d'argent (100 FMG) aux fossoyeurs. Il prononce la formule : "Par cet argent, que s'efface la répugnance qui reste attachée à vous qui avez touché un cadavre".

(18) L'ensemble des assistants revient vers le village du mort. Les hommes et les femmes se sont ostensiblement mêlés ; ils forment un groupe compact, les uns collés aux autres, et ils marchent en silence, et par le chemin le plus court. A la rivière qui est près du village, chacun, toujours en silence, se lave les mains les pieds, le visage, en demandant les bénédictions des divinités forestières. On s'assemble devant la maison mortuaire dans une indifférenciation ostensible, le tangalamena du village marque le front de chacun d'un doigt de kaolin (marque blanche) en disant : "Que Zanahary fasse qu'il n'y ait plus de mort".

Enterrement d'une femme mariée.

Telle est la description que nous avons pu tirer de notre présence, en 1963, à trois enterrements. Lorsqu'il s'agit de l'enterrement d'une femme mariée, dans le village de son époux, il y a complication : dès l'annonce de la mort, le groupe de descendants de la femme est convoqué. Les deux groupes masculins (celui de l'homme et celui de la femme) font une réunion commune, où l'on discute âprement du sort du cadavre. La famille du mari demande à garder le corps, la famille de la femme refuse, parfois d'une manière brutale ; il y a des insultes et, en fait, on arrive toujours à un résultat identique : le processus que nous avons décrit (première journée et veillée) a

lieu une première fois dans le village du mari ; le corps est transporté (cortège tout ce qu'il y a de plus silencieux, mais organisé dans le cadre de la séparation des sexes) dans le village d'origine de la femme, où l'on recommence les mêmes journées et veillée ; enfin le lendemain, c'est l'ensevelissement. De toutes manières, c'est toujours ainsi que cela se passe, et la discussion et le débat orageux entre les deux familles est un événement joué.

ENTERREMENT :

SIGNIFICATION

Cette cérémonie nous apparaît comme une suite de mementos incohérents : il s'agit pour nous d'en dégager la signification. La première manière est l'investigation verbale : on interroge les acteurs sur le sens qu'ont pour eux ces manifestations, et, à partir de ces éléments verbaux, on reconstruit la cohérence de la cérémonie ; c'est la méthode employée par la plupart des anthropologues qui veulent dépasser la simple description. Nous avons effectué une telle investigation : pendant et après la cérémonie, nous avons recueilli les explications que nous en donnaient les villageois. Cependant, nous ne nous sommes pas servi directement des résultats de ces élaborations verbales. Nous avons préféré dégager de la cérémonie entièrement enregistrée, l'ordre, la cohérence qu'il y a obligatoirement en elle ; et les résultats de l'investigation verbale n'ont été perçus que comme manifestation de la conscience qu'ont les gens de cet événement, conscience verbale en continuité de laquelle on ne peut dégager l'ordre inscrit dans la cérémonie, mais que est elle-même déterminée par lui. Ce sont les résultats de cette double investigation que nous donnons ici. Cela d'ailleurs a été une constante dans notre méthode d'enquête : différencier l'enregistrement des événements et la conscience verbale des gens, obtenue par le dialogue (soit sous forme de conversation inter-individuelle, soit sous forme de réunions de groupe).

Enfermons la cérémonie dans un schéma d'ensemble : la première journée se caractérise par la coupure entre la famille du mort et les invités, qui **sont** en même temps séparés du cadavre (les invités ne pénètrent pas dans la maison mortuaire). Ce n'est qu'à l'aube du lendemain que s'articulent, dans des activités communes, la famille du défunt et les groupes d'invités, et cela dans le cadre du rapport direct avec le cadavre

(l'ensevelissement). Posons quelques directions d'analyse :

- Quelle signification donner à ces activités des plus variées, dans lesquelles sont intégrés, lors de la première journée, les invités, et auxquelles les membres de la famille du défunt restent extérieurs ?
- Toujours durant cette première journée, quel est le contenu du rapport existant entre la famille du défunt et les invités ; ce rapport a-t-il une influence quelconque sur les activités de ces derniers ?
- Les activités de cette journée ne peuvent avoir qu'un sens : par elles, les délégations villageoises atteignent le niveau auquel se trouve, dès le décès, la famille du défunt ; et ainsi peut-il y avoir organisation de l'ensevelissement, auquel sont intégrés membres de la famille et invités. Ces activités révèlent donc un processus dont il nous faudra dégager le sens.
- Cette communication entre famille et invités, qui s'actualise à l'aube, ne trouve-t-elle pas sa raison dans le rapport de ces gens et du cadavre ?

Les invités lors de la première journée et la veillée

(1) Les gens se situent les uns par rapport aux autres à travers les cadres de l'organisation de la communauté villageoise et du foyer.

(2) En même temps, ils tendent à européaniser leur aspect extérieur et certaines de leurs activités.

Deux moments s'articulent autour du repas pris sur l'aire qui s'étend devant la maison mortuaire.

...

Le premier moment doit être décrit dans deux perspectives : au niveau global, chaque délégation représente une communauté villageoise, et on recrée, topographiquement, les positions qu'occupent réellement les villages dans la région (emplacement des maisons attribuées à chaque délégation, emplacement des équipes de lutte, des délégations lors de la mise à mort du boeuf, position des groupes lors du **repas**).

Chaque délégation est organisée suivant les rôles au contenu contraignant que jouent les membres composant le foyer : cela ressort de l'endroit où se placent les différentes catégories (Anciens, Adultes masculins et Femmes), et dans la maison, et dans les groupes qui assistent à la mise à mort du boeuf, ou qui consomment le repas. Cette organisation se manifeste aussi dans le partage des activités, qui correspond au partage des tâches entre le mari et la femme dans le foyer quotidien : la femme va chercher l'eau, l'homme le bois, la femme pile le riz, le met à cuire, le mari nettoie les alentours de la maison, l'Ancien, de son coin situé à l'Est, donne ordres et conseils ; on retrouve ces cadres dans lesquels est enserrée la vie quotidienne dans la manière de servir le **repas**, de partager les morceaux de viande. D'ailleurs, cette récréation du foyer au niveau de la délégation villageoise prend une forme outrée : les trois Anciens appuieront leurs conseils, insisteront, parleront à voix haute, les femmes et les hommes exagéreront les manifestations de leur obéissance ; certaines activités, comme le balayage du pourtour de la maison, n'ont aucune réalité matérielle. Il s'agit d'un jeu, au sens théâtral du terme, et les acteurs exagèrent systématiquement le contenu de leurs rôles respectifs, qui correspondent cependant à ce qui se passe dans la vie quotidienne.

...

Le repas pris dans le cadre de cette organisation à double niveau (ensemble des invités organisés en communautés villageoise, chaque délégation représentant un village organisé comme un foyer) entraîne sa résorption. En effet, après le repas, tous les invités s'organisent à travers les cadres du foyer. Les catégories constituant le foyer déterminent et la manière dont les gens vont se situer les uns par rapport aux autres, et les invités qui durant la veillée vont s'affronter dans la joute intellectuelle.

L'insertion dans ces différents cadres s'effectue dans une atmosphère générale qui ne manque pas de surprendre : l'eupéanisation. Dans cette première journée de l'enterrement, les acteurs donnent l'impression de chercher à se recouvrir du masque de l'eupéen, tant au niveau des vêtements, du langage (lors de la veillée, d'aucuns tentent sans cesse de prononcer les quelques mots de français qu'ils connaissent), de la danse (qui se fait à la mode européenne, accompagnée d'un rythme de même origine). A cette manière de s'habiller, de parler, de danser, s'ajoute la cotisation présentée par chaque délégation à la partie masculine de la famille du défunt. Le contenu exclusivement monétaire de ce don ne peut qu'accentuer cette impression générale d'eupéanisation. A l'égard de cet aspect particulier de la cérémonie, on peut prendre une attitude simpliste : le don monétaire serait une manifestation (cérémonielle peut-être) de l'échange, il sert à payer la nourriture que l'on consommera. Quant à l'eupéanisation des vêtements ou de la danse, ce ne serait qu'accident marquant la dégénérescence de la cérémonie. Cette attitude a été souvent adoptée par les ethnologues qui ne voyaient dans de telles manifestations que décadence et symptôme d'une occidentalisation détruisant le passé traditionnel. Comme nous le verrons, ces dons monétaires, ces vêtements, ces danses eupéanisées, ont une signification réelle dans la

cérémonie elle-même. Ils sont nécessaires à un moment précis du processus qui la constitue, et disparaîtront par la suite : dès l'aube de la journée de l'ensevelissement, ne quitte-t-on pas ces vêtements étrangers, pour revêtir des habits de coupe et d'origine locale ?

Peut-on ordonner toutes ces manifestations ainsi jouées dans cette cérémonie ? Quelle corrélation peut-on établir entre cette européanisation qui imprègne l'ensemble, et l'insertion dans les schémas de relations que sont la "communauté villageoise" et le foyer ? Tout d'abord, que sont ces vêtements européens, ces danses, cette musique étrangère, ces mots français prononcés un peu partout ? A travers eux, les villageois actualisent une condition qu'ils partagent et dans laquelle ils créent une communauté : la subordination aux étrangers. Ces gens de villages différents, de lignages étrangers les uns aux autres, communiquent entre eux en actualisant une condition qu'ils partagent. L'argent que nous rencontrons dans la cotisation est signe de cette condition de subordination commune ; ce n'est qu'en le remplaçant dans ce mode de communication où l'on cherche à exprimer une condition commune, et dans cette forme particulière de cette communication qu'est l'actualisation de la subordination aux Etrangers, que l'on peut espérer percevoir le rôle et la forme d'existence que possède l'argent dans cet univers villageois. L'aspect "mime" que nous relevons dans notre inventaire des manifestations de cette européanisation est facile à comprendre : le dominé exprime sa domination en prenant le masque de son maître ; c'est un phénomène universel sur lequel nous n'insisterons pas.

C'est dans cette expression & la condition commune d'as-

servissement aux Etrangers, que se place le jeu dans lequel les invités s'organisent à travers les cadres du village et du foyer. Ces villageois de groupes familiaux différents se placent dans des situations où ces origines sont résorbées, et dans lesquelles ils assument des rôles qu'ils partagent tous et qui dépendent non pas de l'appartenance à un lignage, mais à ces critères universels que sont le sexe et l'âge.

Ainsi, les acteurs de la cérémonie se placent dans des situations qu'ils partagent, et dans lesquelles ils résorbent ce qui les sépare ; cependant les deux situations auxquelles nous avons affaire ont un contenu très différent :

- la situation de subordination aux Etrangers ne crée pas des différenciations internes, c'est une condition qui s'actualise dans l'indifférenciation de tous, par le mime que l'on joue également, quel que soit l'âge, le sexe.
- au contraire, la situation du foyer crée des différences : à l'intérieur du cadre partagé par tous, qu'est le foyer, émergent des groupes définis par le sexe ou l'âge.

A ce moment de notre analyse, nous ne pouvons, ni définir la corrélation existant entre les deux "situations", ni comprendre le sens d'ensemble de ce processus.

Approfondissons le contenu de ces deux actualisations de situation :

- Actualisation du village et du foyer.

Suivons le jeu de la délégation : après son offrande à la famille du défunt, elle représente le village, et cette fiction ressort de la minutie avec laquelle ont été choisis les emplacements des délégations. Il n'y a aucune relation directe entre

les délégations, elles sont toutes passées par la famille du défunt, mais entre elles, elles n'ont aucun rapport.

Ces relations horizontales entre les délégations vont s'effectuer dans le cadre des luttes entre équipes villageoises ; nous rencontrons une constante : les groupes qui se créent dans ce jeu cérémoniel commencent à communiquer entre eux par une concurrence, un combat codifié. Dans ce mode de rapport, nous avons, semble-t-il, deux éléments : l'affirmation de la différence, de la rupture entre les groupes, et l'établissement d'un dialogue entre ces groupes, dialogue dans cette violence maîtrisée, qui annonce en quelque sorte leur résorption. Ainsi ces luttes, dans lesquelles les différentes délégations se rencontrent, dans lesquelles elles se trouvent pour la première fois prises dans une activité commune (la concurrence entre équipes est prise dans une communauté de règles, de manière de combattre), sont le premier moment d'un processus de résorption de la différenciation en délégations villageoises, qui se poursuivra par le repas qui suit les luttes, et est consommé au même endroit (l'aire devant la maison mortuaire).

De même, les groupes de la veillée, créés à travers l'organisation du foyer, se rencontrent dans cette joute intellectuelle dont nous avons donné quelques échantillons. Là aussi, les groupes différenciés dialoguent dans le cadre de cette concurrence, et ce dialogue prépare la résorption de ces groupes, résorption qui interviendra dès l'aube.

Nous pouvons ainsi expliquer :

- et le rôle que jouent ces activités concurrentielles dans l'ensemble de la cérémonie : c'est un mode de dialogue

ambigu, où s'affirment les différences entre les acteurs et où débute le processus de dépassement de ces différences.

- les acteurs de ce dialogue concurrentiel sont les groupes que crée l'actualisation commune : dans les luttes, c'est le village, dans la joute intellectuelle de la veillée, c'est le groupe d'âge. Ainsi s'expliquent cette conservation de l'unité collective pour proclamer le vainqueur des luttes, et la procédure d'élaboration des questions et réponses durant la veillée.

Actualisation de la condition de subordination.

Ici aussi nous trouvons un dialogue concurrentiel, mais les acteurs sont les personnes individualisées ; en effet, dans ces manifestations d'eupéanisation, nous avons la parade individuelle, la concurrence par l'étalement de vêtements européens, de bijoux ; nous retrouvons la même parade inter-individuelle dans l'utilisation des mots français et dans la manière de danser. Cette parade inter-individuelle renvoie au même processus que celui qui a fait intervenir la lutte et la joute intellectuelle : la condition de subordination ne crée pas des groupes qui, ensuite, dialoguent entre eux, mais elle est une condition générale qui, de ce fait, crée l'individualisation des personnes, et cette parade de vêtements ou d'habileté à danser, c'est la forme que prend le dialogue entre ces gens pris dans une condition commune.

Le repas.

Le repas consommé devant la maison mortuaire occupe une place

privilégiée dans la cérémonie : c'est lui qui permet la résorption de la séparation en délégations villageoises, et, après ce repas, l'ensemble des invités s'organise suivant les cadres d'un seul foyer. Le partage d'une même nourriture crée une communauté : c'est là une constatation banale ; cependant, nous allons essayer d'approfondir le mécanisme d'émergence de cette unité nouvelle. Ce repas est composé de riz, de boisson et de viande de boeuf, le tout étant fourni par la famille réceptrice. Signalons au préalable deux particularités :

- Cette nourriture se divise en deux catégories : le riz et la boisson sont obligatoirement achetés chez les commerçants de Fétraomby, la viande provient de la mise à mort de boeufs pris nécessairement dans le troupeau familial du défunt. Nous sommes en face de deux obligations d'apparence contradictoire.
- La famille du défunt ne participe en aucune manière à ce repas : ni directement, en formant sur l'aire un groupe de consommation parmi les autres, ni indirectement, en consommant une part de ce riz et de cette viande dans les maisons où elle se tient enfermée. L'interdiction de consommer cette viande est draconienne : ne dit-on pas que celui qui désobéirait à cette règle deviendrait fou, parlerait seul ? De toutes façons, nul n'est assez téméraire pour tenter l'expérience ! De même, les parents du mort ne peuvent consommer ni la boisson, ni le riz achetés ; durant cette journée, ils mangeront du riz provenant de leur propre récolte.

Pourquoi doit-on obligatoirement acheter riz et boisson ? Pourquoi la famille du défunt ne peut-elle fournir du riz tiré de ses réserves ? De plus, on n'achète pas ces aliments n'importe comment : on les prend à crédit, et on rembourse cette dette avec l'argent tiré des dons des délégations ; cela aussi est une obligation : on agit ainsi quelles que soient les disponibilités fi-

nancières de la famille. Ce riz, cette boisson doivent être replacés dans l'ensemble du processus décrit précédemment : ces villageois d'origines familiales différentes se placent dans une situation commune : celle qui fait qu'ils sont subordonnés aux Etrangers ; nous avons fait l'inventaire de quelques éléments de la réalisation jouée de cette condition. Dans le cadre de l'activité de préparation du repas, où les onze membres de la délégation réalisent la communauté qu'ils forment, le riz s'inscrit nécessairement en elle ; donc, il ne peut que provenir de l'extérieur, et être acheté. D'autre part, la délégation entre également en relation avec la famille du défunt dans le cadre de cette situation de subordination ; (les deux groupes face à face, revêtus d'habits européens) ; le don monétaire qui est la matérialisation de la relation à l'intérieur de cette situation, est échangé, en quelque sorte, contre ce riz acheté.

Enfin, les diverses délégations résorbent leur différence en partageant cette nourriture ; encore faut-il que la communauté créée par ce repas communiel soit possible, et qu'elle se définisse dans le cadre de la situation commune que l'on réalise ; ces conditions sont remplies dans l'origine marchande du riz et de la boisson. La nécessité d'acheter riz et boisson s'inscrit dans le mode de communication dans lequel les acteurs de la cérémonie réalisent leur condition de subordination commune. Le riz acheté est objet partagé par tous.

Le boeuf, cette viande consommée également lors de ce repas, provient du troupeau de la famille réceptrice. Pourquoi y a-t-il possibilité d'une unification des délégations dans la consommation de cette viande provenant d'animaux du troupeau lignager ?

Pourquoi la famille du défunt ne peut-elle participer à cette communauté créée par la consommation de la viande de ses propres boeufs ? Il nous faudrait faire l'analyse de la nature du troupeau lignager, du rapport avec le groupe de descendants, et du rôle de cet animal dans les cérémonies. Nous n'avons pas les données nous permettant cette investigation. Nous disions que riz et boisson achetés créent une communauté résorbant les différences des délégations, dans la condition générale de subordination aux Etrangers. La consommation de la viande de boeuf nous présente un processus identique, mais à un niveau plus profond. La condition que l'on partage et que l'on réalise englobe et conditionne la précédente : c'est l'état de vie partagé universellement, tant par les hommes que par les boeufs. Avant la mise à mort du boeuf, nous trouvons cette lutte entre les jeunes gens et les animaux lâchés parmi les maisons ; le désordre créé par ce combat est la matrice de l'ordre nouveau ; les villageois face à ces boeufs, d'une part affirment leur unité, d'autre part, dans ce dialogue-combat, affirment une unité encore plus grande, au-delà de cette différence, (ce dialogue-combat que l'on peut mettre en parallèle avec les luttes, la joute de la veillée et le combat mimé contre le cadavre) c'est cet état de vie ; dans la mise à mort du boeuf, il y a une espèce de meurtre ; les gens se retrouvent dans la communion d'une viande qui matérialise la vie que tout le monde a.

Un certain nombre de remarques sont nécessaires :

- La dualité existant entre riz et boisson, et viande de boeuf, nous éclaire quelque peu sur l'ensemble du processus. L'actualisation de la subordination commune rend possible la réalisation de conditions plus générales ; c'est une étape et un instrument,

et non une fin en soi. Nous retrouverons cette articulation dans d'autres domaines.

- Se pose aussi le problème important de la non-consommation de viande de boeuf par la famille du défunt : elle est hors de cette condition-état de vie, qui se réalise dans cette consommation de boeuf. La mort d'un de ses membres la rend morte, et justement la cérémonie est la matrice de sa renaissance ; en effet quand nous parlons d'état de vie comme condition universelle, les Ancêtres sont présents, et, paradoxalement, pour nous, participent à cette condition universelle ; la cérémonie d'enterrement consiste à recréer une situation dans laquelle le groupe lignager revient à la vie, les vivants d'un côté, le mort de l'autre sous forme d'Ancêtre.

- Cette famille avec un cadavre en elle reste passive, par rapport aux invités, elle est comme objet passif de leur réunification : elle fournit de la nourriture, des boeufs, elle transmute l'argent en aliments ; elle est un point de référence, toujours présent, mais restant hors du processus.

L'ensevelissement.

L'aube de la journée qui suit la veillée voit donc l'articulation des invités et de la famille du défunt, et, dans le cadre de cette articulation, le traitement du cadavre qui est porté dans le tombeau.

(1) Les invités, dans leur maison avec la famille du défunt, s'organisaient comme cette dernière dès le début de la cérémonie : en deux groupes, celui des hommes et celui des femmes, avec les

origines familiales, les âges, systématiquement confondus. Cette dualité sera conservée jusqu'à ce que le corps ait été enfermé dans le tombeau. On ne peut manquer de rapprocher cette dualité à critère sexuel, au contenu explicite des chants alternés, ou des insultes que subit le cadavre lors du cortège : ce ne sont que des images sexuelles, où interviennent en particulier des descriptions des parties génitales masculines et féminines.

(2) Interviennent aussi les divinités qui habitent la forêt, les arbres, les rochers ou les sources. On adopte une stratégie à leur égard ; c'est par leur intermédiaire que l'on s'adresse au cadavre : elles sont prises à témoin de l'action des acteurs à l'égard du cadavre. Nous analyserons ultérieurement ces divinités forestières : elles ont des noms qui les singularisent et un habitat parfaitement localisé.

- ces divinités sont sexualisées ; elles sont mâles et femelles, et, quand on s'adresse à elles, on précise leur sexe.

- si, à leur sujet, on pousse l'investigation verbale auprès des villageois, elles sont perçues comme des "Lolo" ; il s'agit de morts n'ayant plus de descendants ; ils ont jadis habité cette région, dans une période antérieure à celle où vécurent les Ancêtres qui, eux, sont pris dans le cadre d'une généalogie et d'une liaison avec des descendants.

C'est à l'intérieur de cette situation dans laquelle nous avons une actualisation de la dualité sexuelle, et la présence de divinités forestières que s'inscrit le rapport avec le cadavre, qui semble s'organiser autour de deux objectifs :

- Séparer le mort des membres vivants de sa famille et le faire entrer dans le monde des Ancêtres.

...

- Cette séparation est relative, puisque les Ancêtres conservent, au-delà de la mort, des relations avec les vivants.

L'ensemble de la cérémonie tourne autour du féhitra, ce groupe de descendants que nous avons présenté au chapitre précédent.

- Les activités des invités doivent être interprétées comme un processus de résorption des origines familiales différentes : les gens s'intègrent par des conditions par lesquelles ils communiquent, et qui sont extérieures à leur appartenance lignagère.

- Le groupe de descendants du défunt est mis en question par la mort d'un de ses membres, et l'enterrement sert justement à maîtriser cette mise en question.

Mais qu'est donc le féhitra ?

Nous avons énuméré les éléments matériels dans lesquels il s'objective : un quartier homogène dans le village, le tavy collectif, dans lequel chaque foyer reçoit annuellement une parcelle, le tombeau et le troupeau de boeufs communs. Il s'agit d'un groupe de 30 à 80 personnes, pris dans une même généalogie : d'une manière générale, on peut dire que les relations qu'ils ont entre eux et avec l'extérieur, sont déterminées par les Ancêtres. Nous appellerons ces derniers "médiateurs personnalisés" : ce qui caractérise, en effet, cet univers villageois, c'est que l'organisation des rapports trouve ses principes dans des entités personnalisées, des personnages évidemment construits par la conscience. Dans le cas du féhitra, ces médiateurs personnalisés sont les Ancêtres (les Razana). Ultérieurement, nous analyserons le contenu du groupe de descendants ; contentons-nous de signaler une de ses particularités : les membres du lignage partagent des

Ancêtres qui définissent leur condition de descendants, de fils ou de filles. Or, ces Ancêtres sont singularisés, ils ont un nom, parfois des traits de caractère, ils ont existé dans le passé, et sont liés à des événements précis ; en conséquence, cette condition de descendant, définie de cette manière, ne peut être partagée hors du lien avec ces Ancêtres ; le groupe de descendants est singulier ; chaque lignage, pris dans sa généalogie particulière, est étranger aux autres groupes de même nature. Nous nous trouvons devant une situation d'ensemble qui peut être ainsi résumée :

- une identité d'organisation ; en effet, tous les fehitra renvoient au rapport avec les Ancêtres.
- cette organisation même entraîne la rupture entre les différents lignages, qui ne peuvent qu'être étrangers les uns aux autres.

Nous présentons la forme que prend la communication entre ces groupes. Ils doivent se situer dans des situations qu'ils partagent, et dans lesquelles est dépassée cette condition de descendant renvoyant à des Ancêtres singularisés ; c'est à un tel établissement de communication que nous avons assisté tout au long de l'enterrement.

Nous avons affaire à un mode de communication construit sur les relations médiatisées par des entités personnalisées, qui sont, bien sûr, des constructions de conscience, et par lesquelles s'organisent les relations entre les gens.

- Nous appellerons "situation", la condition commune que les gens vivent de par le fait qu'ils partagent des médiateurs per-

sonnalisés communs.

- Les relations entre les villageois s'enferment dans l'actualisation de cette condition commune dont la raison doit être recherchée dans le médiateur (sa présence est implicite ou explicite) et le rapport que l'on a avec lui. Les statuts et rôles dans lesquels se différencient les acteurs ne sont explicables qu'en les replongeant dans cette condition partagée ; ils créent des rapports qui sont des formes particulières de relation d'ensemble entre gens et médiateur. Nous multiplierons les exemples de ce processus : ainsi, l'autorité de l'Ancien dans le lignage puise ses racines dans le rapport avec les Ancêtres, en eux, elle se justifie ; et le rapport de l'Ancien avec ses descendants est la recreation du rapport qu'il a lui-même avec ses Ascendants morts.

Le mode de communication consiste à actualiser des situations dans lesquelles on partage des médiateurs personnalisés qui déterminent une condition commune.

Tout au long de la première journée et de la veillée, les villageois, étrangers les uns aux autres dans leur condition respective de descendants, ont établi des relations entre eux, en actualisant cette situation qu'ils partagent : la condition de subordonnés aux Etrangers ; cette situation où ils expriment le rapport colonial n'est qu'un instrument qui a facilité, simplifié, l'établissement de la communication ; elle a permis de déboucher sur cette situation ultime dans laquelle les gens actualisent leur condition de père et mère, et cela dans le rapport avec le cadavre. Cette condition de subordination, toute spectaculaire qu'elle soit dans ses manifestations,

reste extérieure au rapport avec le cadavre ; elle ne fait que préparer ce rapport direct avec le mort, que nous allons essayer d'interpréter.

Nous sommes en présence d'une situation dans laquelle les participants à l'enterrement actualisent leurs conditions réciproques d'homme et de femme, et cela avec, comme témoins, les divinités forestières, toujours présentes. Dans ce cadre se situe la manipulation proprement dite du cadavre. Quelle liaison peut-on établir entre cette situation d'ensemble et une telle manipulation ? Reprenons le cortège qui conduit au tombeau ; nous avons précédemment souligné la brutalité des manifestations auxquelles il donne lieu ; brutalité dans les paroles, mais aussi dans les actes : le corps est le jouet de la fantaisie des participants. Un tel phénomène (qui scandalise tant les observateurs étrangers) n'est compréhensible que si on l'analyse dans la même perspective que la lutte, les joutes verbales ou le combat contre les boeufs, c'est-à-dire comme l'expression jouée d'un dialogue. Deux thèmes ressortent :

- Les acteurs affirment leur unité par rapport à cet objet qui leur est extérieur. Unité des vivants, qui est le résultat du long processus précédemment décrit, et rupture avec ce cadavre.
- Dans cette rupture qui se manifeste dans des coups, dans des insultes, il y a aussi affirmation d'un rapport entre les deux termes. Il ne s'agit pas d'un rapport concurrentiel (donc égalitaire), comme pour les luttes, mais expression de la dépendance du cadavre, qui n'est qu'un objet passif, balloté au-dessus des têtes.

Dans ce cortège ressort une situation où les acteurs manifestent la domination absolue qu'ils exercent sur ce cadavre. Cette domination n'est d'ailleurs qu'un élément d'une situation plus complexe : les gens, divisés en deux groupes, mas-

culin et féminin, jouent le rôle complémentaire de l'homme et de la femme, et on fait jouer au cadavre le rôle de produit de cette dualité sexuelle. Nous avons une véritable mise en scène de la procréation : le cortège prépare l'ensevelissement proprement dit ; nous y avons la mise en place des acteurs et l'affirmation de leur position respective (rupture entre les participants et le cadavre, et dépendance du second par rapport aux premiers) ; et l'ensevelissement prend la forme d'un véritable accouchement. On peut trouver une confirmation de cette analyse dans la conscience verbale qu'en ont les intéressés : les images de l'enterrement comme un accouchement, et du sort du mort, qui se joue dans cette cérémonie, comme une deuxième naissance, sont employées par la totalité de nos interlocuteurs.

Cette situation dans laquelle sont intégrés les participants et le cadavre, c'est la réalisation jouée de la procréation, avec ses deux termes et son produit. Dès maintenant, nous percevons le sens des manifestations auxquelles nous avons assisté tout au long de la journée et de la nuit précédente. Le dépassement de tous ces gens vers cette condition d'homme et de femme, de père et de mère, dans le cadre duquel ils communiquent entre eux et transforment ce cadavre en Ancêtre.

Donc, double mouvement parallèle :

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

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

Replaçons le cadavre dans le lignage ; le groupe de descendants est construit sur la fiction de la présence des Ancêtres qui médiatisent toutes les relations entre les gens ; le cadavre devient un tel médiateur personnalisé, aussi ne peut-on comprendre ce que l'on en fait qu'en référence à la cohérence de cette présence fictive. Elle est construite sur la négation de la rupture introduite par la mort, la négation de la séparation de ce membre du groupe familial d'avec les siens ; ce refus de la rupture introduite par la mort entraîne la perpétuation de la condition de descendants, la fiction qui est à la base de la communication interne du lignage est construite autour de cette condition commune dans laquelle se trouvent intégrés vivants et morts ; il apparaît comme une erreur de faire des ancêtres des pères détenteurs de l'autorité absolue, ils ont une position de descendant, s'ils tiennent une place privilégiée dans le rapport avec la divinité véritable détentrice du pouvoir, c'est dans cette condition, en elle se conserve le lien entre les vivants et les morts ; le lignage ne peut exister que par cette perpétuation, au-delà de la mort, du personnage du descendant.

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

Les acteurs de cette cérémonie, dans ce moment final, assument le rôle d'homme et de femme, de père et de mère pris dans la dualité sexuelle créatrice, cette situation générale dans laquelle les gens ont résorbé leurs différences venant de leurs origines familiales différentes. Cette situation est créatrice du descendant; le lignage se contruit dans la résolution de la contradiction venant du fait que toute personne est à la fois fils ou fille, et père ou mère ; comme nous le verrons, le groupe de descendants est le résultat d'un processus d'écrasement de la seconde condition par la première ; à ce niveau cérémoniel, dans lequel l'appartenance au lignage est résorbée, resurgit la réalisation de cette condition de père et de mère.

Remarque I.

Nous disions que l'actualisation de la condition de père et de mère permet de dépasser le lignage ; deux éléments sont à souligner :

- la nécessité de l'extension quantitative des acteurs, ce processus de dépassement des lignages ne peut se faire que par la confrontation, dans un événement commun, de lignages différents ; le lignage du défunt ne peut réaliser seul le processus, pour qu'il puisse assumer cette condition de père et de mère, et ainsi faire du cadavre un produit de cette dichotomie, il doit s'articuler avec les groupes de descendants qui lui sont étrangers, et qui résorbent eux aussi leurs origines familiales respectives.

- Corrélatrice à cette extension quantitative obligatoire des acteurs nous avons la construction de médiateurs personnalisés que l'on partage, ainsi les divinités forestières ; il y a une abstraction à l'intérieur de l'émergence de ces médiateurs personnalisés ; les divinités forestières, par rapport aux Ancêtres, sont des morts qui ont perdu leurs attaches parmi les vivants, c'est une présence de même nature que celle des Ancêtres, mais plus évanescence, et de fait elles peuvent être partagées par tous les habitants de la petite région intéressée par la cérémonie.

Remarque II.

Signalons un phénomène que l'on retrouve dans la plupart des régions de l'Ile : la liaison de la fécondité et du cadavre ; ainsi en Imerina les femmes stériles, à l'occasion des retournements, s'arrachent les bouts de la natte où a été déposé le corps ; dans la région où nous nous trouvons, les accouplements lors de la veillée funèbre sont jugés particulièrement féconds. Ce n'est pas le cadavre lui-même qui aurait on ne sait quelle puissance fécondante ; mais c'est le rapport que l'on a avec lui qui renvoie à la condition de père et de mère ; les acteurs doivent être placés en situation, ils ne touchent le cadavre qu'au bout du processus de résorption de la condition de descendant et en actualisant leur condition de père et de mère.

Remarque III.

Actualisation de la condition d'asservissement et
l'observateur étranger.

Dans notre description de la cérémonie, nous signalions l'intervention des fonctionnaires du canton, venant en groupe ostensiblement hiérarchisé (chef de canton en tête) présenter un don monétaire : durant la veillée, ils sont installés dans une maison, séparés des villageois. Ils jouent un rôle (conscient ?) passif évident. Agents de ces étrangers, par rapport auxquels est défini le cadre de la communication des participants, ils représentent ces médiateurs étrangers ; leur présence ne peut que rehausser la signification de cet aspect de la cérémonie ; comme ces étrangers, ils restent extérieurs ; c'est dans la cohérence de la condition de subordination que les maîtres ont cette position extérieure, les subordonnés s'organisent par rapport à eux. Il est inutile de souligner l'importance que prend la présence d'un Européen ; il ne s'agit plus d'un représentant de l'Etranger, mais d'un maître étranger même. Il est accueilli avec joie ; on l'exhibe, on lui parle, on manifeste à son égard une servilité outrée. Il s'aperçoit rapidement qu'il joue un rôle involontaire, mais parfaitement défini. En effet, il y a des limites précises à ses mouvements : il ne peut s'intégrer, ni au repas, ni aux activités de la veillée ; quand il veut s'asseoir parmi les gens assemblés, on le dirige vers la maison où sont les fonctionnaires ; ces derniers lui donneront ostensiblement la place d'honneur. Surtout, il ne lui sera pas possible d'approcher du cadavre,

de pénétrer dans la maison mortuaire, d'où sortent les chants et les pleurs des femmes ; le lendemain, il devra disparaître : il lui est formellement interdit de participer à l'ensevelissement.

Deux conclusions peuvent être tirées de cet incident secondaire .

- la nécessité d'analyser le rôle que l'observateur est amené à jouer parmi la population ; cette auto-analyse est singulièrement riche.

- le fait de jouer involontairement un rôle peut entraîner une déviation de l'observation ; le domaine d'investigation est sélectionné, et certains de ses aspects sont exagérés de par la simple présence de l'observateur lui-même.

S O R O N A

A l'occasion de ces sacrifices de boeufs sur les tombeaux, que l'on appelle "Sorona", il n'est pas question de reprendre une description aussi minutieuse que celle faite pour l'enterrement. Soulignons tout d'abord l'importance qu'occupe cette catégorie de cérémonies ; il y en a deux sortes :

- chaque année, le mois de novembre est quasi entièrement rempli par elles : chaque groupe de descendants se doit d'organiser une telle manifestation autour de son tombeau, et toutes les communautés villageoises des environs y sont invitées.

- en dehors de ce mois, le lignage peut organiser un sorona ; les causes en sont des plus variées : multiplication de décès ou de maladies, accidents divers (inondations, incendies et autres)

Pour avoir une idée de l'importance quantitative de ces sorona, nous avons fait un sondage pour la région qui nous occupe, et qui constitue une unité cérémonielle : il y a en moyenne une cérémonie tous les deux jours pendant le mois de novembre, et une tous les dix jours durant les onze autres mois de l'année. Ce sacrifice de boeufs au pied du tombeau ancestral a pris une telle importance après 1947 : il y a eu une véritable concentration de la vie cérémonielle sur eux. Le schéma de l'organisation de cette manifestation ressemble à celui de l'enterrement.

- les invitations sont lancées dans les villages ; les délégations sont constituées et des dons monétaires rassemblés suivant la procédure décrite précédemment.

- c'est dans son village que le groupe lignager organisateur reçoit les diverses délégations.

- le, ou les boeufs destinés au sacrifice, sont pris obligatoirement dans le troupeau du lignage, et ils sont présentés aux gens rassemblés par délégation (on les décrit, on prend à témoin les assistants qu'ils appartiennent aux membres du lignage).

- un cortège est organisé à travers la forêt, pour gagner la colline où se trouve le tombeau : le lignage qui reçoit est en tête, et les délégations séparées les unes des autres, suivent.

- les boeufs sont poussés en avant ; ils sont entourés de cris, on se jette sur eux, on les couvre de coups, de moqueries. Le cortège, tout comme celui de l'enterrement, est plein de hurlements et de faux combats, mais cette fois, ce sont les boeufs qui en sont les victimes.

- l'emplacement du tombeau a été au préalable nettoyé ; avec des pierres, on a préparé un foyer pour chaque délégation villageoise, et , auprès de chacun d'eux, ont été placés un mortier, un pilon, et du riz, des assiettes et couverts européens ; les foyers sont approximativement situés, les uns par rapport aux autres, suivant les positions topographiques des villages dans l'ensemble régional.

- la délégation s'organise autour de ce foyer, suivant les rôles de l'homme, de la femme et de l'Ancien dans la maison villageoise : les femmes vont chercher de l'eau, pilent le riz, le mettent à cuire ; les hommes vont rassembler du bois

et balaient le pourtour du foyer; les Anciens de la délégation, installés à l'Est, donnent ordres et conseils ; tout cela en exagérant gestes et paroles, tout comme lors de l'enterrement.

- lorsque le riz est en train de cuire, c'est le sacrifice du, ou des boeufs : les gens se rassemblent en groupes de délégations, et dans la position topographique des villages, autour du lieu de la mise à mort de l'animal. Pendant que le "tangalamena" du village auquel appartient le fehitra qui reçoit, tue l'animal, l'Ancien du fehitra fait l'appel nominal des Ancêtres enfermés dans le tombeau. S'il y a plusieurs boeufs, on recommencera la récitation de la liste des Ancêtres pendant que l'animal est mis à mort.

- Le "tangalamena" élève un morceau de viande fumante au-dessus du tombeau, et il en fait offrande aux Ancêtres qui y habitent.

- Chaque délégation reçoit une part de viande ; une partie sera consommée sur place, et le reste redistribué au village, suivant le processus inverse du rassemblement de la cotisation.

- La viande est mise à cuire; puis on se réunit sur la petite plate-forme qui s'étend devant le tombeau : chaque délégation, organisée à travers les cadres du foyer, mange d'une manière autonome ; et ces groupes se distribuent suivant la position des villages.

- Après le repas, c'est la réorganisation générale par sexe et âge, suivant les positions réciproques occupées dans

le foyer par la femme, l'homme, l'Ancien. C'est le moment des danses, qui sont identiques à celles de la veillée de l'enterrement : instruments et rythme européens, avec danse par couple.

- Vers 17 h., lorsque le soleil commence à baisser, les danses se terminent : on se rassemble, c'est un groupe compact, hommes et femmes systématiquement mélangés, silencieux, qui retraverse la forêt; dans le dernier ruisseau avant le village, on se lave rituellement, et c'est la dispersion.

Nous retrouvons l'eupéanisation des vêtements, et aussi celle des couverts utilisés pendant ce repas.

*

*

*

Les transformations subies par une telle cérémonie depuis 1947 sont évidentes, tant au niveau des relations entre les participants : rétrécissements des ensembles familiaux et élimination du rôle particulier des relations entre les groupes alliés par mariage, que du contenu de la cérémonie : le vêtement européen aussi bien que la danse par couple étaient bannis, le repas était pris dans des couverts confectionnés sur place avec des feuilles de "ravenala" ; danses et chants étaient construits sur la séparation du chœur des hommes et de celui des femmes, ils se situaient dans le rapport des deux sexes

...

avec les divinités qui peuplent l'environnement forestier où se déroule la cérémonie.

Faire l'analyse de cette cérémonie, c'est reprendre ce qui a été dit pour l'enterrement ; dans cet événement privilégié se réalise le dépassement des ruptures qui rendent étrangers les uns aux autres des gens appartenant à des **généalogies différentes**; ce dépassement se crée à travers deux situations en corrélation intime : la condition de subordination qui surgit de l'asservissement à de **mêmes maîtres**, et dans cette condition commune, le foyer et la dualité sexuelle **créatrice, que contiennent** aussi bien le repas que la danse par couple.

En comparaison avec l'enterrement, le processus interne à la cérémonie se bloque au niveau qui était atteint lors de la veillée funèbre ; il n'y a pas ce qui est constitutif des derniers moments de l'enterrement (le matin de l'ensevelissement) : le dégagement de la dualité sexuelle de son insertion dans la communauté née de l'asservissement.

Remarque : Dans le cadre de cette condition commune, se place une concurrence inter-individuelle de parade liée à la fois aux vêtements étrangers que l'on exhibe et à la manière de prononcer un ou plusieurs mots français ; on retrouve d'ailleurs une telle concurrence inter-individuelle dans les relations entre sexe et le jeu de la danse par couple, concurrence qui souvent s'exacerbe en quelque bagarre. Cette concurrence inter-individuelle est un jeu qui se situe dans les frontières précises de la réalisation de la communauté née de l'asservissement, et qui est le cadre du dépassement de l'origine

familiale qui enferme les acteurs dans **des unités singulières.**

Approfondissons deux domaines qui recouvrent d'ailleurs l'ensemble de la cérémonie :

- le dépassement dans la condition d'asservissement commun

- l'immolation du boeuf ; dans la consommation de cette viande se réalise l'**unité** des participants, et au delà d'eux, de toute la population de la région, par l'intermédiaire de la portion de viande consommée, le soir, dans chaque foyer.

Dépassement dans la condition de subordination.

Deux éléments sont à différencier; d'une part le cadre général dans lequel les gens se situent, d'autre part le couple, qui est la forme du partage final des acteurs et qui est à la base de la réalisation du foyer.

Le cadre : il y a une évidente corrélation entre l'argent qui irrigue ces relations cérémonielles et la communauté villageoise que l'on retrouve et dans la délégation et dans la reconstitution de la région sur la plate-forme s'étendant devant le tombeau. Le village est une des unités de l'organisation de la cérémonie, c'est la communauté servile que crée le rapport avec le pouvoir administratif ; en tant que collectif autonome, la communauté villageoise n'existe que dans le rapport avec le pouvoir extérieur (cf. chapitre I) ; ce collectif se manifeste dans la responsabilité de tous face

...

à l'administration, dans les travaux obligatoires communs, il est composé d'individus qui ont entre eux, dans leur rapport avec les maîtres, la communauté de leur condition de serfs. C'est cette communauté villageoise particulière qui est le cadre où se réalise la communauté née de l'asservissement supporté en commun. L'argent, signe matérialisé de l'asservissement parce que puisant son mode d'existence dans son rôle fiscal, s'inscrit naturellement dans ce contexte villageois pris dans le rapport avec le pouvoir extérieur. Nous sommes en présence d'un phénomène qui a été peu étudié : l'intériorisation, dans l'univers villageois, de la forme d'existence qu'ont les gens dans leur relation avec le pouvoir de domination ; la rupture introduite par la révolte de 1947 devient plus claire : la brutalité de la répression (qui était plus une exacerbation de la pratique normale du pouvoir colonial qu'un événement nouveau) a entraîné un bouleversement interne, dans lequel la condition d'asservis durement ressentie, s'est trouvée utilisée dans le processus cérémoniel, comme cadre permettant la communication entre villageois, c'est-à-dire cadre dans lequel se dépassent les différences d'origine familiale.

Le couple : Dans cette condition d'asservis s'inscrit le couple, la dualité sexuelle qui s'articule dans le foyer et dans la danse : la délégation villageoise, avec ses vêtements européens, éclate entre les trois catégories constituant le foyer (où se trouvent des ustensiles d'origine européenne) qui est géographiquement placé dans la position occupée par le village dans le cadre régional. La position du couple doit être définie : il se situe au delà du lignage, l'homme et la femme, originaires de groupes familiaux étrangers l'un à

l'autre dépassent leur origine différente dans ce cadre commun qu'est le foyer, et dans lequel s'inscrivent les signes de la condition d'asservissement général (européanisation du contenu matériel du foyer : vêtements européens, ustensiles de cuisine et couverts, plats et assiettes).

Cette liaison entre le foyer et la condition d'asservissement ne se limite nullement à la cérémonie ; on la retrouve dans la vie quotidienne avec la tendance actuelle à l'accumulation, dans la maison conjugale, des objets d'importation, une telle consommation n'est compréhensible que si le couple est perçu comme le point d'aboutissement du processus de dépassement des appartenances lignagères.

Immolation du boeuf

Contrairement au boeuf tué lors de l'enterrement (qui n'est qu'un simple don de la famille en deuil destiné à nourrir ses invités) le boeuf du "sorona" est immolé en offrande aux ancêtres. La différence se situe aussi bien dans les paroles qui sont prononcées que dans le mode de découpage qui suit des règles précises, une part est placée sur le tombeau. Au repas pris en commun les ancêtres sont censés être présents, la famille qui reçoit (contrairement à l'enterrement) participe à ce repas, elle en est le centre. Ce repas, composé de riz, de vin de canne, et de viande de boeuf est le moment de communication essentiel entre les participants, en lui se résorbent les ruptures nées des origines diverses. Le riz et le vin de canne ont été obligatoirement acheté chez le commerçant

chinois de Fetraomby ; ils participent donc, au même titre que l'argent, à cette communauté dans l'asservissement; ils sont des éléments du circuit qui se crée en elle ; le boeuf sacrifié par contre qui est au centre du rite (sacrifice) et du repas (consommation de la viande) appartient au lignage qui reçoit; il a été tiré du troupeau collectif qui évolue dans la zone de collines appartenant au groupe de descendants, dans laquelle s'effectuent les rotations de parcelles de tavy attribuées chaque année aux foyers du collectif familial ; zone où se trouve aussi la colline surmontée du tombeau, colline recouverte d'arbres et de hautes herbes, car il n'est pas possible de la défricher. Le problème qui se pose est le suivant : comment ce boeuf, qui appartient au groupe de descendants (donc qui l'enferme en lui) peut-il être l'instrument de l'établissement de la communauté entre les groupes familiaux étrangers les uns aux autres, et devenir la base de ce repas où se réalise ce dépassement ?

Quelle forme d'existence le boeuf prend-il dans cet univers villageois ? Les analyses qui ont été faites sont peu satisfaisantes, elles se placent dans la perspective du boeuf-marchandise, plus exactement elles voient dans le boeuf villageois la négation du boeuf objet de l'utilisation marchande ; on fait ressortir un élevage contemplatif et les sacrifices de bovidés ne sont perçus que comme des gaspillages insoutenables. Qu'est-ce que le troupeau de boeuf dans le lignage ? Les villageois ont une certaine conscience verbale de leur rapport avec le troupeau de boeufs :

- le troupeau est la projection concrète et grossière de l'image qu'ont les gens de leur propre lignage : chaque animal

est singularisé, il y a un chef et un groupe d'anciens ; le troupeau est en concurrence avec le troupeau du lignage voisin (des combats sont parfois organisés).

- le troupeau est perçu à travers la dynamique de la multiplication génétique par la procréation.

La **liaison** qu'explique la conscience verbale des villageois ne peut expliquer que le boeuf immolé puisse être le support du double dépassement : celui des unités lignagères, celui des acteurs vivants et des acteurs morts (les ancêtres ne sont-ils censés participer au repas ? En dernier ressort cette participation n'est-elle pas le noeud de la cérémonie ?)

Ici se greffe un phénomène annexe déjà rencontré lors de l'enterrement : le lignage ne peut faire ce repas communel où sont réunis ses vivants et ses morts qu'en étendant le repas au-delà du groupe qu'il forme, en y faisant participer des lignages étrangers. Cette extension quantitative de la cérémonie (qui nécessite d'ailleurs le dépassement de la condition commune d'asservissement) correspond à un dépassement de la réalité de cet objet de la communication qu'est le boeuf. Le boeuf possède en lui la possibilité de dépasser ce qui le rattache à un lignage particulier, plus précisément à ce troupeau qui en est l'actualisation concrète. Au-delà de ce lien et de cette appartenance il est pris dans la condition universelle de la mort et du sang : tous les acteurs de la cérémonie sont pris dans cette condition qui englobe les appartenances familiales, cette condition les lie non seulement entre eux mais avec ce boeuf dont la mort les concerne tous ; dans la viande qu'ils consomment ils renouvellent leur propre

vie. Cette communion exprimant la communauté universelle d'existant se situe au delà du lignage, elle le contient comme une base nécessaire. Les ancêtres, ces personnes mortes qui continuent d'exister dans on ne sait quel au-delà, participent (assez paradoxalement pour nous) à cette condition commune ; eux aussi revitalisent leur existence dans ce sang versé et cette viande consommée (ce rôle du sang du boeuf sacrifié ressort de certaines cérémonies destinées à guérir quelque maladie, au moment où l'incision est faite, le malade se jette sur la plaie pour absorber goulûment le sang qui coule à flot).

Ces cérémonies qui se renouvellent à un rythme extrêmement rapide s'enferment dans un schéma simple: les groupes de descendants dépassent leur différence irréductible en réalisant une situation à double face : condition de subordination au pouvoir extérieur et inscrit en elle la réalisation rituelle du foyer et de la dualité sexuelle. La communauté ainsi créée est le palier qui permet d'atteindre une condition commune plus vaste, un universel qui intègre les vivants et les morts, les hommes et les animaux, la condition universelle d'existant, communauté qui se réalise au moment du sacrifice du boeuf et qui se parachève dans le repas communiel.

I N C I D E N T S .

Nous pouvons enfermer l'univers villageois dans un schéma dualiste simple ; d'une part, une première sphère de communication, contenant les gens d'un même groupe de descendants, d'autre part, une deuxième sphère dans laquelle entrent en relations des gens appartenant à des lignages étrangers les uns aux autres ; dans cette sphère s'articulent deux situations : la dualité sexuelle et les entités forestières, et la condition de subordination aux Etrangers.

Nous ne reprendrons pas la description précédente du cadre objectif dans lequel s'enferme le groupe de descendants (tombeau, tavy, troupeau de boeufs et quartier homogène), ni du mode de fonctionnement dans lequel le groupe des Anciens (les Rayamandreny) a la totalité des pouvoirs. Pour éclairer les relations internes du lignage, nous avons fait un inventaire systématique, pendant trois mois, des incidents inter-individuels divers, qu'a connu la communauté villageoise d'Andouba, nous avons suivi les modes de règlements. Pourquoi un tel angle d'approche ? Nous espérons que ces événements privilégiés nous permettraient (comme les cérémonies) de découvrir les principes de l'organisation de cet univers qui nous est étranger. Nous ne présenterons pas le contenu concret de cet inventaire, nous resterons au niveau de l'expression de la cohérence qui se dégage de cette masse d'événements enregistrés.

D'une manière générale, nous avons affaire à des disputes qui dégèrent en insultes. Dès que l'événement est connu, les Anciens se rassemblent et, lors de cette réunion, fixent le mode de règlement : il s'agit du **partage** des frais d'une cé-

réunion de réparation dans laquelle se fait la réconciliation. Il n'est pas question de déterminer la responsabilité d'un acteur de l'incident par rapport à l'autre, responsabilité définie par des règles objectives.

Nous avons ainsi plusieurs moments dans un tel incident :

- l'incident lui-même, mettant en cause deux acteurs, ou plus.
- la réunion des Anciens, définissant le mode de règlement.
- la cérémonie de réconciliation.

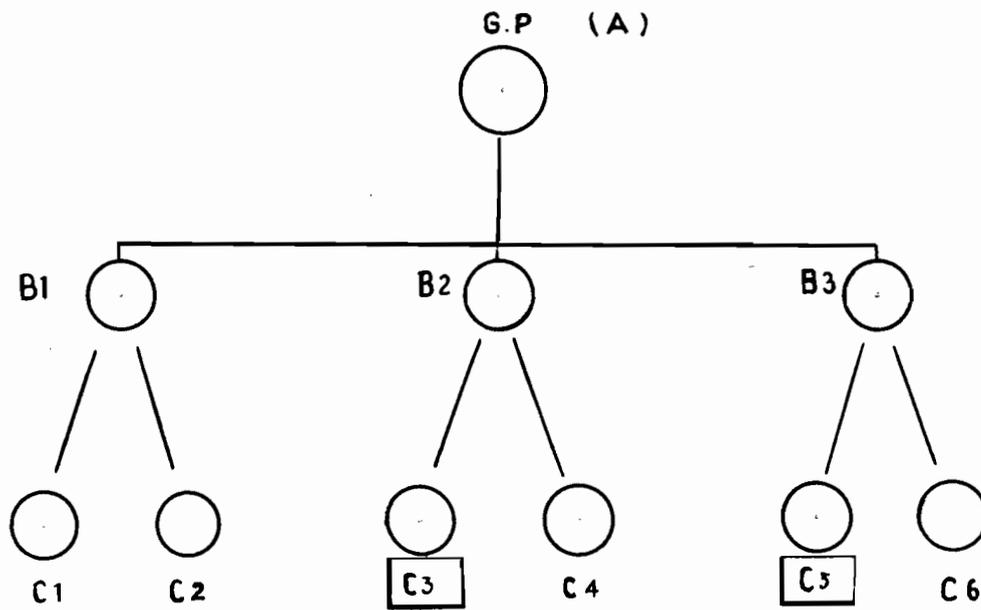
Le choix des participants dans la réunion des Anciens et dans la cérémonie ne dépend nullement du contenu de l'incident, mais de la position réciproque de ses protagonistes. Nous allons schématiser les différents cas que nous avons rencontrés.

1. Incidents à l'intérieur du groupe lignager.

- Deux frères mariés se disputent : ils portent leur conflit devant leur père ; celui-ci les réconcilie en les réunissant sous son toit lors d'un repas commun, auquel assistent tous les frères et soeurs des protagonistes.

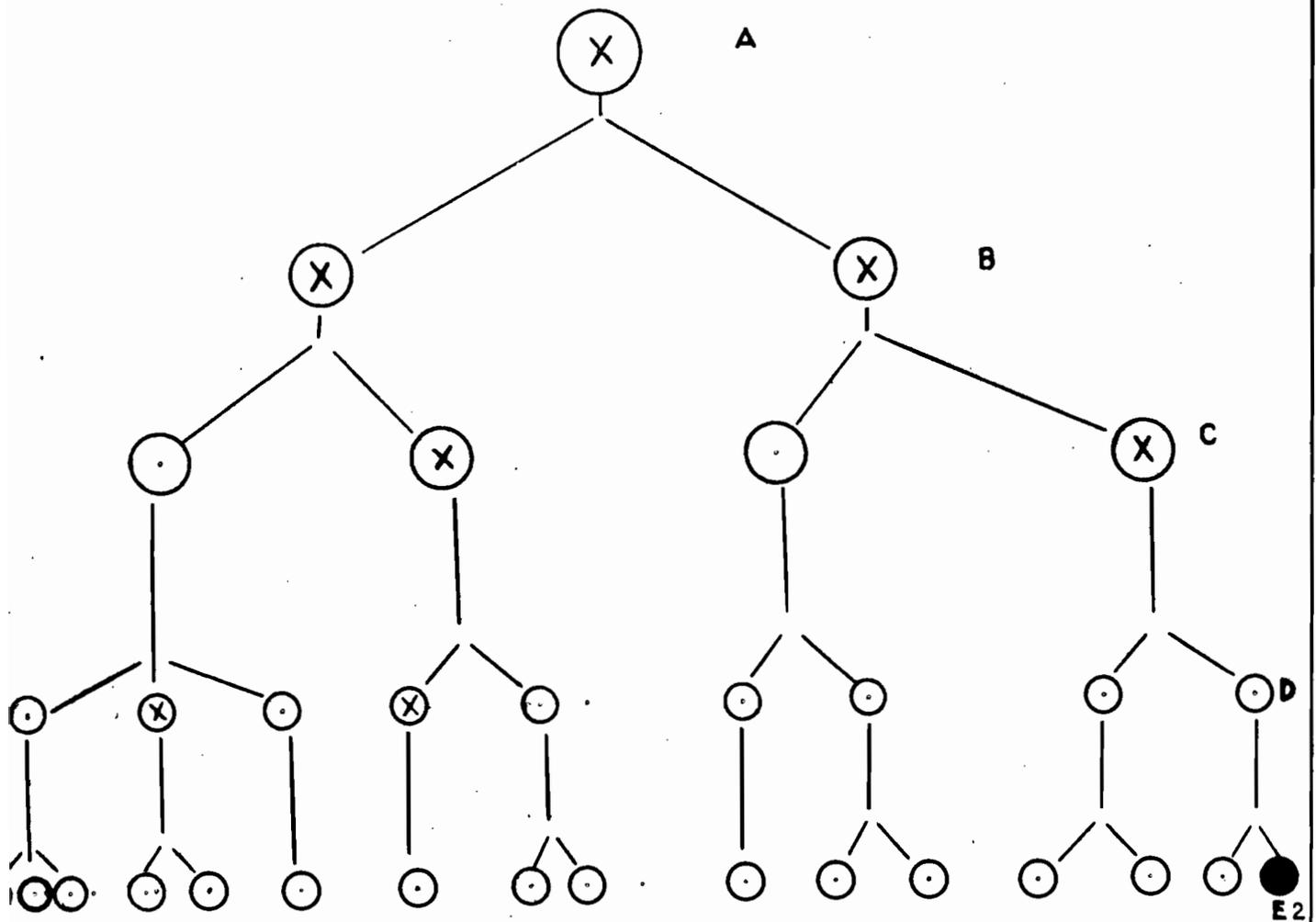
...

- Schématisons théoriquement la situation familiale :



Nous avons un conflit au niveau des fils entre C_3 et C_5 . Ils sont donc cousins. Leurs pères respectifs, qui sont frères, se réunissent, font comparaître les antagonistes, qui font le récit détaillé de l'incident. Ces deux pères se mettent d'accord sur un exposé événementiel de l'incident et ils vont chez leur propre père, qui est le grand-père des acteurs. L'aîné des deux frères expose la version de l'incident, de laquelle ils ont convenu. Le grand-père porte son jugement et fixe le mode de règlement : ce sera un repas pris dans sa maison, et c'est toute sa descendance qui y assiste ; non seulement B_2 et B_3 , et C_3 et C_5 , mais aussi les frères de ces derniers, et B_1 et ses descendants, qui n'ont rien eu à voir à cette affaire.

- Nous avons vu, jusqu'à présent, des situations dans lesquelles les protagonistes étaient vivants ; tout en restant à l'intérieur du lignage, schématisons une situation plus complexe, faisant intervenir les Ancêtres.



⊗ décédé

Que E_1 et E_2 soient en conflit, et, automatiquement, sont impliqués dans l'affaire tous les descendants de l'Ancêtre qu'ils partagent; c'est l'ensemble de cette descendance qui devient le cadre du règlement : les vivants de la génération C, et les aînés de la génération D dans les branches où les ascendants de la génération précédente sont décédés, vont se réunir sous la présidence de l'aîné de la génération C. Les pères respectifs de E_1 et E_2 vont être convoqués ; ils vont faire le récit de l'événement ; les acteurs directs n'interviennent pas. Cette réunion débouche sur un repas cérémoniel auxquels assistent tous les descendants vivants de l'Ancêtre que se partagent E_1 et E_2 , c'est-à-dire tous les gens qui se trouvent dans notre schéma.

2. Incidents entre antagonistes appartenant à des groupes lignagers étrangers.

Les incidents précédents, qui restent enfermés dans la famille, sont difficilement décelables : on les règle dans le secret des maisons, et les repas de réconciliation ne donnent pas lieu à des manifestations cérémonielles extériorisées.

Quand les antagonistes n'appartiennent pas à une généalogie commune, le processus d'implication des membres par rapport à l'Ancêtre commun, et d'arbitrage des Anciens, n'est plus possible. Automatiquement, l'incident, quel que soit son contenu, met en jeu l'ensemble des deux fehitra. Le mode de règlement est plus complexe : les Anciens des deux lignages se réunissent ; au préalable dans chacun des deux groupes, les Anciens ont fait une véritable enquête, convoquant le respon-

sable ou son père, et ils se sont mis d'accord sur un récit événementiel. Enfin, lors de la réunion commune, le porte-parole de chacun des lignages expose la version de son groupe. S'il y a des points litigieux, les témoins sont convoqués; et ils répètent mot à mot les paroles qui ont été échangées, et décrivent les circonstances de l'incident. Les deux groupes d'Anciens se mettent d'accord sur un récit circonstanciel, et on décide du mode de réparation.

D'une manière générale, le groupe dont le membre est reconnu coupable, organisera dans son village, une cérémonie avec sacrifice de boeuf, mais le groupe adverse participera aux frais ; c'est toute la région qui sera invitée, et les deux groupes familiaux recevront ensemble, comme s'ils ne formaient qu'un seul lignage. Nous voyons ainsi que la cérémonie de réparation fait intervenir le processus de dépassement des origines familiales : par le boeuf et par l'europeanisation des vêtements, et l'argent des cotisations, les deux groupes s'intègrent dans une situation commune ; ce dépassement englobe obligatoirement les autres groupes lignagers de la région, qui n'ont rien à voir, directement, dans cette affaire.

Remarques :

- Les incidents à l'intérieur du foyer conjugal relèvent de ce mode de règlement : mari et femme appartiennent à des fehitra étrangers ; ils n'ont pas d'Ancêtres communs, dans leurs **disputes ils** mettent en question l'alliance entre les deux lignages ; et ce sont les deux lignages qui reconstituent leur

alliance dans une cérémonie qui actualise le dépassement de ces origines ancestrales différentes.

- Tous les incidents de la vie quotidienne ne relèvent pas du mécanisme que nous venons d'exposer ; en particulier les incidents entre deux étrangers ; il est nécessaire, pour que le processus se mette en branle, qu'un des acteurs (ou son père) fasse officiellement le récit de l'événement devant les Anciens de son groupe réunis à cet effet, et qui ont placé leur réunion sous le signe des Ancêtres.

I N T E R D I T S

Nouveau domaine à travers lequel nous allons essayer de pénétrer dans le lignage : les interdits. Leur diversité est considérable, l'obéissance à leur égard est absolue ; toutes les activités de la vie quotidienne semblent corsetées dans d'innombrables règles négatives. Les membres d'un des lignages d'Andouba sont assujettis aux interdits suivants (et notre inventaire n'est pas exhaustif):

- Il est impossible de travailler le mardi et le jeudi, qu'il s'agisse de plantations de riz ou de café ; par contre, durant ces deux journées, on peut effectuer des travaux domestiques (réparer la maison, par exemple) ou organiser les transports de café ou de riz.

- La liste des aliments interdits est fort longue : écrevisses, boeuf sans corne, boeuf ayant une tache blanche sur le front, porc, sanglier, multiplicité de légumes, de produits forestiers de cueillette. Généralement, l'interdit touche l'aliment lui-même, qui ne peut être consommé. Il y a des cas, cependant, où l'interdit n'intervient que pour la consommation dans le tavy : ainsi le poulet, pour le groupe qui nous occupe.

- Dans le tavy, on ne peut porter de chapeaux faits d'une certaine fibre; on ne peut y faire pénétrer des objets de vannerie fabriqués suivant une certaine forme de tressage.

- Le mercredi, il est interdit de sortir de l'argent de la maison.

- Le soir, on ne doit pas quitter la maison sans avoir une lampe allumée à la main.

- Une liste d'objets divers, de pierres, de bois, ne doivent pas pénétrer dans la maison.

- Certains mots ne peuvent pas être prononcés ; par exemples: les femmes du lignage ne peuvent dire le mot "miroti-rotty" (cassé).

- Le foyer est le lieu de multiples interdits : ne ~~pas~~ ~~pas~~ marcher sur la natte qui porte le plat de ~~tiz~~, alors du repas, le mari ne peut toucher tel ustensile de cuisine.

- Des lieux précis, entourant le village, ne peuvent être foulés ; d'autres ne sont ~~approchés~~ que dans le cadre cérémoniel.

Règle générale : une zone de cinq cents à mille mètres environ autour du tombeau ne peut être ni défrichée, ni cultivée, on ne peut même pas y cueillir un fruit sauvage.

A cette liste fastidieuse s'ajoutent des interdits touchant les mariages : on ne peut établir une alliance matrimoniale avec les merina, les tandroy, avec les gens de telle région, de tel groupe familial.

Il est vain, semble-t-il de rechercher une cohérence dans les domaines touchés par les interdits : n'importe quoi peut être, ou peut devenir l'objet d'un interdit. Nous allons essayer de percevoir comment ils se distribuent au niveau de la population. Nous avons deux catégories d'interdits parfaitement différenciés: les sandrana (interdits ancestraux) et les fady. Les sandrana (ces journées où l'on ne travaille pas, la plupart des interdits alimentaires) sont liés à un Ancêtre ; nous sommes

en présence du schéma suivant : un Ancêtre a édicté l'interdit, et toute sa descendance y est assujettie. Le sandrana est une règle dont, en aucune manière, on ne peut se débarrasser. Les fady sont tout à fait différents :

- ils s'inscrivent dans le rapport avec les divinités forestières.

- ce sont les résultats des sikidy, la thérapeutique pour soigner une maladie ou un état de stérilité.

- ils sont temporaires ; lorsque la cause a disparu (maladie par exemple), on peut se débarrasser du fady par une cérémonie appropriée (on se "lave" du fady).

- contrairement aux sandrana, qui intéressent le groupe de descendants de l'Ancêtre qui a édicté l'interdit, le fady n'intéresse que l'individu malade, sa femme, et ses propres enfants non mariés ; il reste enfermé dans le foyer conjugal. Ainsi, un homme est malade, le sikidy lui a ordonné de suivre un certain nombre de fady, sa femme et ses enfants en bas âge sont contraints d'y obéir, au même titre que le malade.

En résumé

- le Sandrana intéresse tous les membres du groupe de descendants de l'Ancêtre qui l'a édicté.
- le Fady s'inscrit dans le rapport avec les divinités forestières ; temporaire, il englobe les membres du foyer de l'intéressé (qu'il s'agisse du mari, de la femme, ou de l'un des enfants non marié)

A travers ces interdits, nous retrouvons une double solidarité de nature tout à fait différente : celle des descendants dans le rapport avec l'Ancêtre, celle du foyer conjugal dans le rapport avec les divinités forestières.

L'interdit ancestral intéresse le groupe de descendants de l'Ancêtre qui l'a édicté ; dans la pratique, nous décelons deux catégories de sandrana : les uns sont communs à tous les membres du lignage, et sont explicitement reliés à un Ancêtre mythique avec lequel on n'établit pas de lien de filiation précis ; le lignage lui-même se découpe en groupes de descendants englobés les uns dans les autres, et chacun de ces groupes renvoie à des interdits liés à leur Ancêtre respectif. Ainsi les membres du lignage partagent des interdits communs ; ils se divisent en groupes de descendants ayant chacun ses interdits particuliers. Par une obéissance à des interdits communs, le groupe de descendants manifeste son existence, son unité : nous avons suivi l'intégration d'un étranger dans le village d'Andouba ; celui qui le cautionne lui apprend, dans de véritables séances pédagogiques, à la fois les liens de parenté unissant les gens, et les interdits qui concrétisent cette union. Même lors d'un mariage, chacun des deux groupes familiaux présente, à la fois la liste de ses Ancêtres, plus exactement les noms de tête des lignées, et la liste des interdits auxquels les descendants sont assujettis. Les interdits posent un problème à l'intérieur du couple : nous sommes en présence de deux personnes étrangères l'une à l'autre, puisque appartenant à des groupes familiaux différents. La vie du foyer, qu'il s'agisse du contenu du repas ou de celui du travail, s'organise en additionnant les interdits des deux conjoints. Ce n'est qu'avec une connaissance parfaite des deux

séries d'interdits que l'on peut espérer comprendre quelques chose aux activités du couple, qui sont singulièrement incohérentes pour un observateur extérieur. Le problème posé par les enfants est résolu simplement : par la force des choses, ils obéissent aux interdits maternels et paternels conjugués, dans le foyer ; lorsqu'ils se marient, ils ne conservent que les interdits du groupe familial de leur père.

L'interdit doit être replacé dans le rapport des villageois avec les Ancêtres : c'est l'ordre d'un Ancêtre, et on ne peut que lui obéir ; il est vain de vouloir y retrouver on ne sait quelle justification rationnelle. C'est la parole de l'Ancêtre, et elle se suffit à elle-même. D'ailleurs l'interdit est lié à un récit événementiel mettant en scène l'Ancêtre édictant son ordre. Ce récit événementiel est la justification, c'est une règle révélée, et c'est lui qui est le cadre par lequel on apprend aux enfants les différents interdits.

Voici deux exemples de tels récits.

Origine de l'interdit alimentaire du Babakoto Hendrigna (espèce de singe de petite taille).

" Il y avait un homme qui s'appelait Indianambo, il allait chercher du miel dans la forêt ; c'était une forêt bien vierge, il arrive au milieu et voit du miel en haut d'un arbre ramy. Cet arbre est très, très haut, et aussi si large qu'on ne peut pas y monter par le tronc ; Indianambo y monte alors par une liane. Il avait un couteau et des feuilles bien préparées pour y mettre le miel, le tout attaché derrière son dos ; il

grimpe et il arrive sain et sauf près du trou où se trouve le miel. Il prépare le tendraho, un endroit sûr, pour pouvoir s'établir là-haut ; ceci fait, il commence à ramasser le miel, l'enroulant dans des feuilles. Quand le miel fût bien enroulé, il coupe une liane et il le fait descendre ; mais, pendant qu'il ramassait le miel, il n'avait pas fait attention, il avait donné un coup de couteau dans la liane avec laquelle il était monté ; quand il n'a plus rien eu à faire là-haut, il lance son couteau à terre, il regarde la liane pour descendre : celle-ci n'est plus là. Il regarde en haut, en bas, autour de lui, pas moyen de descendre : le deuxième jour, il était toujours sur l'arbre. Il décide de sauter, car il préfère mourir par terre ; en bas, il y a des roches et des ravins, sur les arbres voisins, il y a des hendrigna. Il plonge son corps et saute ; pendant qu'il tombe, un hendrigna le saisit et l'amène doucement à terre. Dans sa peur, il était évanoui ; il regardait la hauteur de l'arbre, les roches et les ravins, et les animaux bienfaiteurs qui l'avaient sauvés. Il se leva doucement, il prit le miel, et partit vers le village. Arrivé au village, il prend une grande et large natte, il l'étend, et met le miel dessus ; il appelle ses fils et ses petits fils, et il raconte ce qui lui est arrivé ; et ensuite, il continua sa parole : " A partir de ce jour, mes descendants, ma postérité jusqu'au bout, tous ceux qui formeront la race des **Zafindianabona** ne mangeront pas le hendrigna ; car sans lui, vous ne me trouveriez pas ici, devant vous ; ceux qui en mangeront deviendront comme des plumes d'oiseau agitées par le vent ; ils mourront abandonnés ". C'est pour ça qu'on ne mange pas d'hendringna : l'Ancêtre n'a rien dit sur le miel qui l'a fait tomber, il n'a parlé que de l'hendrigna. Il aurait pu dire : maudit soit celui qui ira chercher du miel en haut de l'arbre, mais il ne l'a pas dit. Nous ne mangeons pas de hendrigna parce que c'est

sandrana.

Origine de l'interdit portant sur le mot Mirotiroty.

" Une femme, dit-on, avait maudit son mari pendant que celui-ci allait au tavy. Autrefois aussi, on avait l'habitude de faire du tavy pour avoir sa vie, c'est-à-dire pour faire du riz. Donc, avant que le mari ne parte sur son tavy, sa femme et lui se sont disputés ; et la femme l'a maudit en disant : que le bois tombe sur toi, et que tu sois moulu. Autrefois, le tavy n'était pas comme maintenant : c'était des forêts que l'on défrichait. Le mari, sur son tavy, s'est mis à couper les arbres pour défricher, l'un d'eux est tombé sur lui et l'a écrasé, et ça finit par "mirotiroty" ou "milomolomo", c'est-à-dire le mari est mort écrasé. Celui qui est resté vivant parce qu'il avait perdu son frère ou son enfant par ce mot mirotiroty a maudit : " il sera interdit de mettre des habits qui sont dits milomolomo, ou de manger des choses qui sont dites mirotiroty ". C'est ainsi que ce mot est devenu sandrana. (milomolomo) : déchiré ; mirotiroty : écrasé).

L'interdit s'inscrit dans le rapport entre les villageois et les Ancêtres, rapport qui s'enferme dans l'obéissance des premiers à la parole des seconds. Un autre aspect est à souligner : la responsabilité collective du groupe de descendants. La désobéissance à un interdit est censée entraîner un châtiement, non point pour le seul individu coupable, mais pour l'ensemble des descendants, ou pour n'importe lequel d'entre eux. Une transgression manifeste à l'interdit entraîne l'organisation d'une cérémonie réparatrice, à laquelle participent obligatoirement tous les descendants assujettis à l'interdit, et liés

à l'Ancêtre. Généralement, le système est renversé : la désobéissance manifeste est quasi inexistante, on part du châtime~~nt~~ ; ainsi maladie, mort d'un enfant, d'une personne jeune, mauvaise récolte, sont perçus comme le châtime~~nt~~ à la transgression d'interdits. Ces événements non maîtrisables sont interprétés à travers le rapport avec les Ancêtres. On peut ainsi assister à de véritables enquêtes menées par les Anciens ; elles sont destinées à retrouver l'interdit transgressé ; interrogatoires, confrontations, dans lesquels chacun doit faire le récit détaillé de son emploi du temps, confesser ses fautes, tout cela étant replacé dans le cadre de la responsabilité collective ; on commence par les parents proches de la victime, et on étend l'investigation aux différents cercles de descendants composant le lignage, et, chaque fois, on recherche s'il y a eu transgression d'un interdit commun. Nous avons pu suivre deux enquêtes de ce genre : l'une était provoquée par la mort d'un enfant de quelques semaines ; le résultat a été le suivant : la sœur de la mère de l'enfant avait, durant la grossesse de cette dernière, transgressé un sandrana qui interdisait de faire pénétrer dans la maison des osse de boeuf. L'autre était liée à l'incendie accidentel d'une maison : un parent éloigné du propriétaire de la maison avait employé, lors de la réparation du tombeau, du matériau étranger (ciment) ; dans ce dernier cas, l'éloignement de la parenté du coupable et de la victime était tel, que tout le lignage était mis en cause. Une fois que l'enquête a dévoilé l'interdit transgressé, et qu'ainsi on a la cause de l'accident quelconque, la cérémonie de réparation intègre tous les descendants de l'Ancêtre qui a édicté cet interdit : en effet, ils sont tous coupables vis-à-vis de lui, et ils sont tous des victimes possibles.

Remarque.

Il est nécessaire d'éviter de percevoir ces interdits comme des règles objectives, telles que sont nos lois juridiques ; ces dernières forment un ensemble de règles auxquelles on est assujetti, et la désobéissance entraîne une culpabilité individuelle, qui est décidée par des juges, spécialisés dans la connaissance des lois ; le châtement est évidemment individualisé. C'est bien souvent à travers une telle image, construite à partir de ce qui se passe dans nos sociétés, qu'est analysé cet univers villageois : les interdits seraient des règles, et les Anciens, des juges qui appliqueraient ces règles extérieures à tous les acteurs. Il n'en est rien, et cela ressort de deux points :

- Même au niveau d'une population peu importante quantitativement, il n'y a pas un **corps** de règles auxquelles tout le monde est assujetti. La distribution des interdits est liée au groupe de descendants : un individu doit obéir à de multiples sandrana, et on peut les classer en catégories, suivant le nombre de gens avec lesquels il les partage, jusqu'aux interdits qui ont une extension maxima. Le groupe de descendants auxquels sont liés les sandrana ainsi divisés, est de plus en plus vaste, l'Ancêtre est de plus en plus éloigné dans l'échelle généalogique, jusqu'à l'Ancêtre plus ou moins mythique dont la descendance peut englober plusieurs centaines de personnes. Quelle que soit l'extension du nombre de gens liés au sandrana, nous retrouvons toujours le groupe de descendants déterminé par un Ancêtre commun qui l'a édicté.

- Il n'y a pas de culpabilité individuelle, mais la culpabilité de tous les gens intégrés dans le groupe de descendants

assujetti à l'interdit. Nous avons trouvé cette culpabilité collective dans les cérémonies de réparation, dans le châ-timent possible à la transgression de l'interdit ; c'est en elle que se situe la recherche de la cause d'événements non maîtrisables.

AUTORITE DES ANCIENS

Le lignage semble entièrement pris dans l'autorité des anciens ; dans le chapitre de présentation, nous avons signalé l'institutionnalisation du pouvoir de leur groupe ; il se réunit quasi quotidiennement, par lui passent et les relations internes entre les membres du lignage, et les relations du lignage avec l'extérieur. Nous avons rencontré des exemples de son intervention lors du rassemblement de la cotisation, lors des enquêtes liées à la transgression supposée d'interdits, lors du règlement des incidents (les antagonistes ou leurs pères comparaitront devant eux) ; ce groupe intervient aussi lors des négociations précédents le mariage ; lors du décès d'une femme, en tant que collectif, il entre en rapport avec son homologue représentant le lignage du mari.

Cette autorité des anciens se manifeste à tous les moments de la vie quotidienne : jamais on ne pourra parler avant quelqu'un de plus âgé que soi ; si on a obtenu la permission de prendre la parole , on doit s'excuser longuement, exprimer en des formules très explicites le respect que l'on doit **aux anciens et le** courage qui est nécessaire pour oser parler devant des gens aussi sages ; lors d'un repas on ne mangera que lorsque l'ancien aura commencé, il recevra les morceaux qui sont signes de respect - (le croupion du poulet par exemple), de même il prendra la place d'honneur à l'angle nord-est de la pièce. Si on rencontre un ancien sur le chemin on ne le dépassera qu'après lui **en avoir** demandé la permission **et seulement** après avoir présenté de multiples excuses ; qu'il porte quelque bagage on l'en **déchargera** ; nous **passerons**

sur la multiplicité des formules de salutations dans lesquelles s'affirme l'autorité des anciens et s'exprime le respect qu'on leur doit ; les nombreuses formules par lesquelles on le désigne, la moindre étant : " Vous êtes les Zanahary des vivants". On ne construira pas dans le village une maison plus haute que celle des gens plus âgés que soi.

Cette autorité des anciens ressort dans le fait que toutes les relations passent par eux, surtout à travers les réunions du groupe qu'ils constituent. Un incident brise-t-il la quotidienneté ? Les anciens se réunissent aussitôt pour prendre une décision ; nous avons assisté à un banal accident ; un villageois, en cueillant du café, a été assommé par une branche d'arbre ; pendant que les femmes s'empressaient autour du blessé évanoui, les anciens de son lignage se sont réunis dans la maison du plus âgé d'entre eux, pour en rechercher la cause (cause prise dans le rapport avec les ancêtres, quelque interdit ayant été transgressé). Il en est de même lors d'une mort, d'une maladie, d'un mariage, lors de l'organisation d'une fête.

Cette autorité des anciens se manifeste aussi dans les cérémonies où ils tiennent les premiers rôles ; eux seuls interviennent, récitent les formules par lesquelles on s'adresse aux ancêtres, aux divinités forestières, à Zanahary. A l'intérieur du lignage ils contrôlent entièrement le rapport avec les médiateurs ancestraux ; c'est parmi eux, au niveau de la communauté villageoise, qu'est choisi le "tangalamena", c'est le plus âgé du lignage dans la ligne aînée qui pratique le sikidy, cette forme de dialogue avec les entités construites par la conscience qui dépassent les ancêtres.

Cette position des anciens a **été** un lourd handicap pour notre étude et cela à deux niveaux :

- les jeunes refusaient de se réunir hors de la présence d'un ancien, le contenu de leurs paroles était d'une incroyable pauvreté : "nous ne savons pas", "nous sommes des bourjanes (manoeuvres)", "les anciens seuls réfléchissent, et les jeunes exécutent" ; ils ne savent qu'affirmer leur obéissance en une répétition monotone.

- la personnalité du collaborateur malgache : à partir du moment **où** son personnage d'agent administratif créateur d'une forme précise de domination était systématiquement éliminé parce que brisant tout dialogue possible, il redevient un individu étranger et jeune qui ne peut à aucun titre diriger une réunion, et souvent il lui était interdit d'assister même en témoin muet, à une réunion organisée par les anciens.

L'image qui se dégage de notre description est ambiguë, il en ressort une structure à deux termes : les anciens seraient les dominant auxquels tous les autres villageois obéissaient ; l'accession individuelle à leur groupe serait simple passage au groupe des dirigeants et serait un privilège de l'âge. L'autorité des anciens ne peut s'enfermer dans cette dualité simpliste, elle doit être explicitée ; il nous faut retrouver la cohérence de son fonctionnement, la forme de sa légitimation.

Il y a contradiction apparente entre cette autorité des anciens, le respect qui les entoure, leur position qui se manifeste par leur séparation d'avec les autres villageois, et les deux faits suivants :

-lors du règlement des incidents on cherche à intégrer le groupe des descendants de l'ancêtre commun aux antagonistes, les acteurs sont tous perçus ainsi comme des descendants, et leur mise en cause dépend de leur position de descendant -

- dans le contexte de la réparation tout le monde se retrouve dans la position d'assujettis, de dépendants ; les anciens comme les autres doivent rendre des comptes et implorer le pardon.

Ainsi face aux ancêtres, avons-nous une condition commune, et cette condition commune semble contradictoire avec la rupture dans laquelle, de par leur pouvoir incontesté, les anciens sont situés.

L'autorité des anciens n'est compréhensible qu'en la replaçant dans le cadre du rapport avec les ancêtres, elle est déterminée par lui, c'est en lui qu'ils dialoguent entre eux et peuvent ainsi exercer un pouvoir collectif. Cette condition de descendant se manifeste dans ces événements privilégiés que sont les cérémonies et les réunions. Une série de réunions des anciens a été enregistrée. Rien de plus étrange ; après s'être placés explicitement sous la présidence des ancêtres communs, qu'il s'agisse d'incidents ou d'un problème se situant dans la relation avec l'extérieur, des récits circonstanciés sont faits de l'affaire traitée, on ajuste les versions diverses pour arriver à un récit accepté par tous les participants, puis chacun prend la parole pour évoquer longuement les événements du passé qui ont mis en scène les ascendants morts; la décision est prise à travers cette leçon toujours renouvelée du passé.

Dans de telles réunions, les anciens réalisent leur condition de fils, c'est elle qui se manifeste dans les paroles prononcées, dans la finalité des décisions situées dans la relation avec les ancêtres. C'est un dialogue entre gens qui réalisent leur condition de descendants ; si on n'a pas une connaissance de ces rapports avec les ancêtres, tant dans le domaine de l'organisation matérielle de la réunion (emplacement réciproque des acteurs, tour de paroles) que dans celui des significations, la traduction la meilleure reste rigoureusement incompréhensible.

La réunion est donc construite sur deux principes :

- son organisation repose sur la nécessité pour l'ancien d'être en condition de fils pour pouvoir dialoguer avec les autres, d'où recherche de l'ancêtre commun pour régler les incidents

- les anciens dialoguent entre eux comme s'ils étaient des fils recherchant ce qui est nécessaire de faire face à des pères, comment satisfaire la responsabilité que l'on partage envers eux.

A travers la réunion du groupe d'anciens s'actualise donc :

- l'autorité de l'ancien dans sa propre sphère de descendants

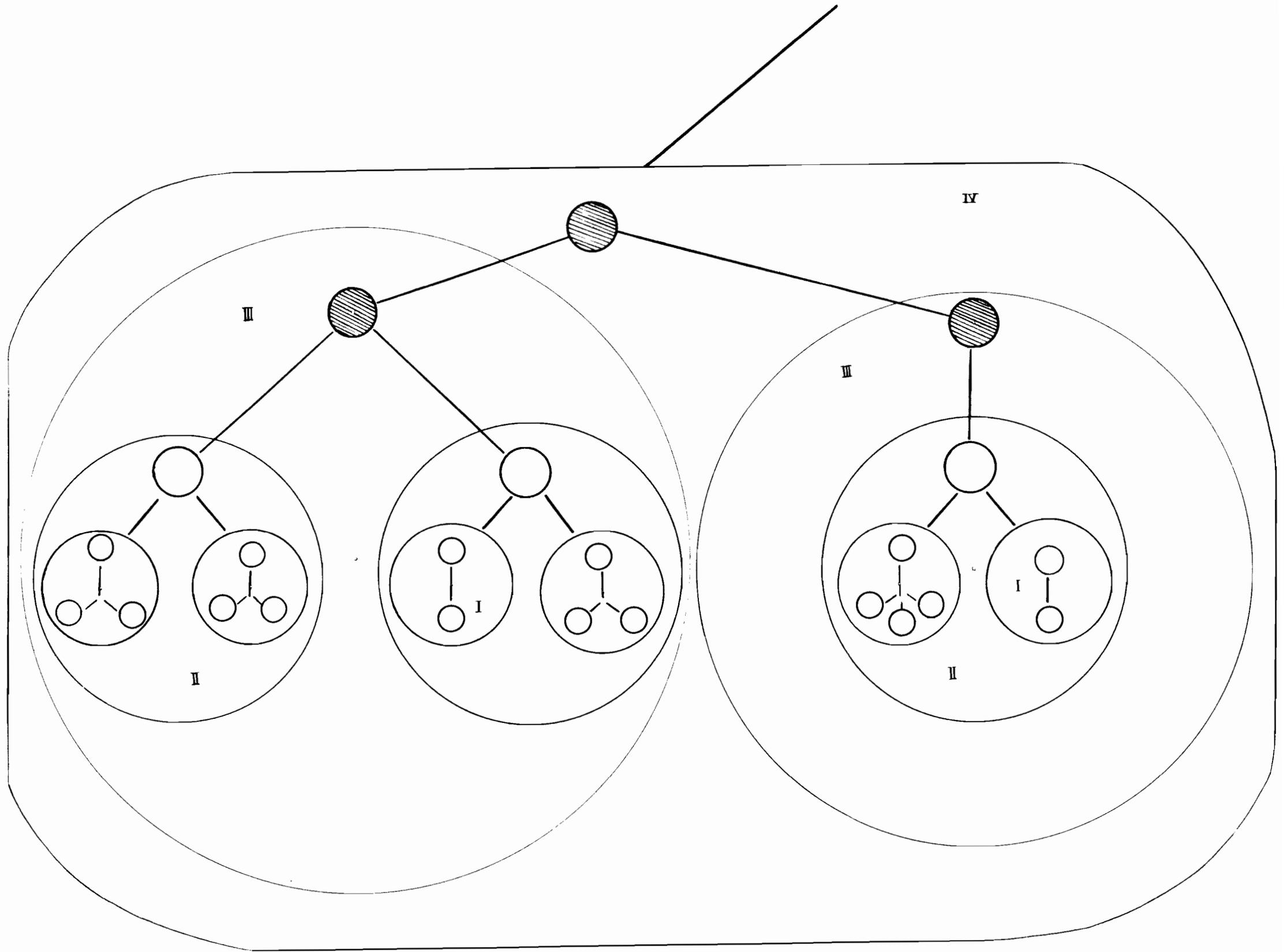
- la responsabilité générale par rapport aux ancêtres

- le dialogue entre les acteurs de la réunion qui se situent entre eux en condition de fils.

Cette même condition de descendants réalisée par les anciens peut être retrouvée dans la signification des moments d'une cérémonie, des paroles prononcées, des gestes qu'ils y font. En résumé les anciens jouent un rôle privilégié, mais dans la condition de fils, qu'ils partagent avec tous les villageois.

Les descendants sont par rapport à l'ancien dans la même position qu'il est lui-même par rapport aux ancêtres. Cette organisation se manifeste quand l'incident a lieu dans la sphère même de descendants : un récit événementiel est fait à l'ancien, ce dernier médiatise les relations entre les fils, c'est par rapport à lui que se joue la responsabilité des descendants. Ainsi la sphère de descendants d'un ancien n'est pas homogène, elle se crée dans l'imbrication de sphères secondaires construites sur un processus identique à celui qui la constitue : le père se faisant le porte-parole de ses fils auprès de son propre père, par exemple il n'y a pas de relations hiérarchiques directes entre grand-père et petit-fils, ce qui rend possible entre eux ces relations éminemment égalitaires que sont les rapports de plaisanterie.

Illustrons ce phénomène par un schéma que nous trouverons ultérieurement :



Dans le cadre de ce rapport avec l'ascendant, le père, nous avons :

- continuité entre la situation où le père est vivant et celle où il est mort

- l'autorité n'existe que parce que les "pères" sont en condition de fils par rapport à leurs propres pères ; ce principe s'appliquant aussi bien aux pères vivants qu'aux pères morts.

L'autorité effective est donc entre les mains des anciens, mais elle renvoie à leur condition de fils face à leurs propres pères, et en dernier ressort elle renvoie à un "père" qui leur est commun, d'où :

verticalement : ils exercent sur leurs descendants respectifs une simple autorité déléguée, qui est explicitement légitimée par le renvoi au père face auquel ils sont en condition de fils

horizontalement : ils dialoguent entre eux en tant que fils dont les parents sont absents. Cette organisation leur donne nécessairement le pouvoir, mais ils ne l'exercent qu'en tant que descendants. Tous les membres du lignage sont des descendants, à l'intérieur de cette condition commune il y a des hiérarchies, pères et grand-pères sont des fils aînés, intermédiaires obligés vers le père.

COHERENCE DE
CES MANIFESTATIONS

De ces analyses concrètes nous pouvons dégager une dichotomie qui dicte notre plan. L'enterrement ou le "sorona" sont construits sur deux moments articulés : tout d'abord les groupes de descendants différents s'actualisent chacun de son côté, puis il y a dépassement de la rupture affirmée précédemment dans la réalisation d'une communauté partagée par tous et où se trouve résorbée la séparation entre ces lignages étrangers les uns aux autres. Même dualité dans le déroulement du règlement des incidents : lorsque ce sont deux personnes appartenant à des lignages différents qui ont été aux prises, on retrouve les deux moments : les anciens des deux lignages se réunissent séparément pour arriver à une version de l'événement, les négociations s'exécutent au niveau des groupes autonomes d'anciens représentant chacun l'ensemble des lignages, enfin la résorption de l'incident s'effectue dans une cérémonie du type "sorona" dans laquelle est réalisée la communauté existant entre les deux familles étrangères. L'inventaire des interdits révèle la dualité entre les "sandrana" (interdits ancestraux, permanents) et les "fady" (interdits temporaires renvoyant aux divinités forestières) les premiers se situant dans le groupe de descendants, les seconds dans la première sphère de dépassement, c'est-à-dire celle construite sur une condition partagée renvoyant aux divinités forestières ; c'est dans cette première sphère de dépassement que s'inscrit le couple, la liaison du mari et de la femme dans le foyer : nous avons rencontré le foyer joué dans les cérémonies, c'est le cadre dans lequel se réalise le dépassement ; de même le foyer est conservé dans l'interdit-fady ; enfin les cérémonies de cette sphère de dépassement, celles dans lesquelles on établit une liaison directe avec les divi-

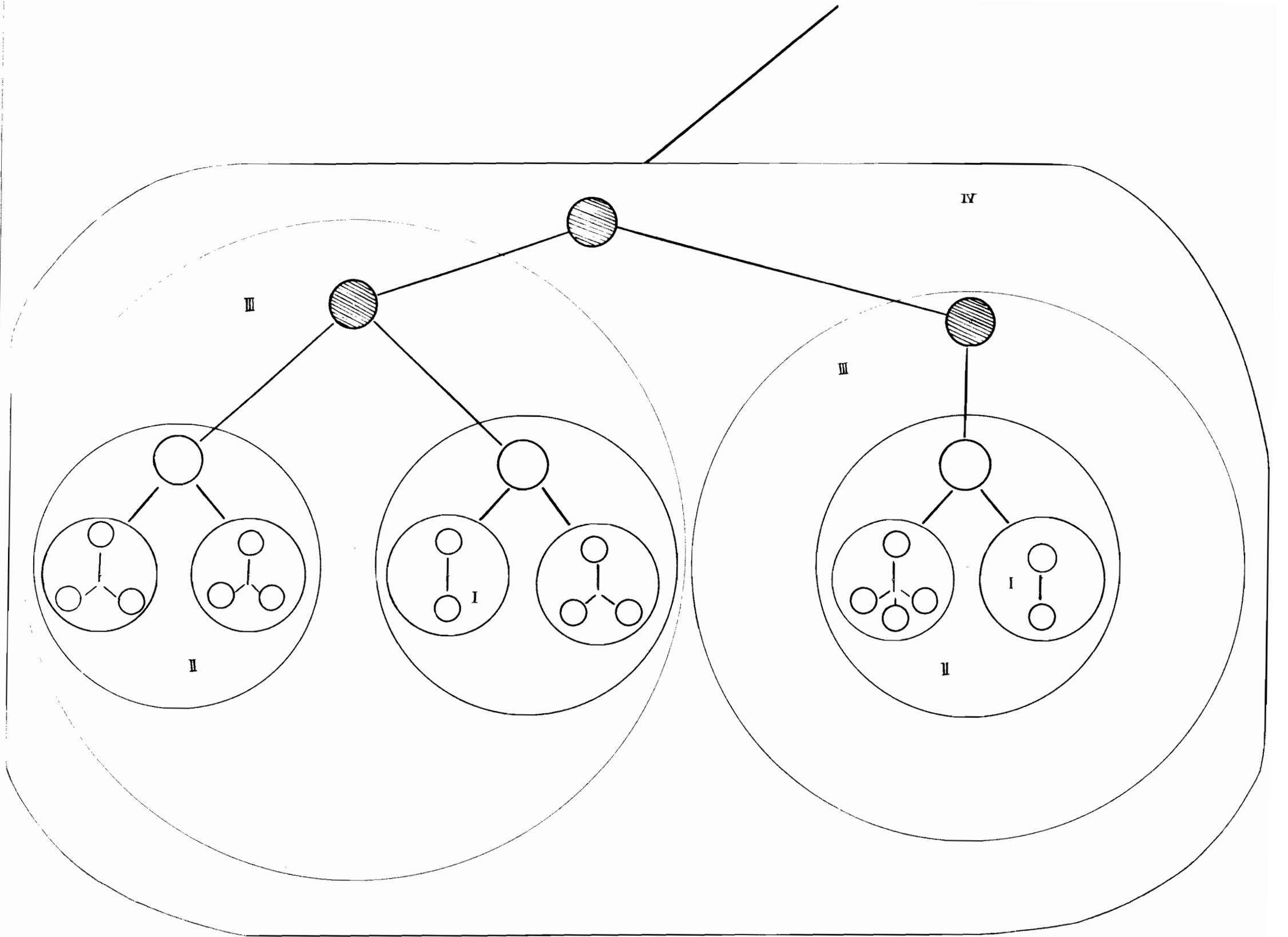
nités forestières, ont pour objet, le plus souvent, la fécondité du couple. La position des anciens révèle elle aussi cette dualité : les anciens concentrent sur leurs têtes la totalité du pouvoir : ils sont maîtres à l'intérieur des lignages, et ils contrôlent les rapports qui se créent dans les sphères de dépassement : le "tangalamena " n'est-il pas l'acteur obligatoire des cérémonies où sont dépassées les coupures entre les lignages ? Le "mpisikidy" (le plus âgé du lignage), n'exerce-t-il pas un mode de divination qui est interrogation des divinités forestières et de "Zanahary" c'est-à-dire recherche d'une réponse passant au dessus des ancêtres ? Nous allons donc approfondir le groupe de descendants en lui-même, puis nous analyserons le processus de dépassement que nous percevrons d'abord comme né des nécessités internes au lignage, c'est-à-dire émergeant de ses contradictions, puis nous décrirons les différentes sphères de communication dans lesquelles se traduit ce dépassement.

LE GROUPE DE DESCENDANTS EN LUI MEME

Le lignage est d'abord un cadre matériel dans lequel il s'enferme ; les collines constituant le "tavy", avec sur leurs flancs les parcelles de riz prises dans la rotation annuelle, le troupeau collectif de boeufs, le tombeau enfermé dans son fouillis végétal surmontant une des collines, les maisons du village de la piste composant un quartier familial homogène, le terroir caféier au bord de la rivière : il forme lui aussi un territoire familial d'un seul tenant, il est découpé en parcelles individuelles. Nous ne reviendrons pas

sur la communauté villageoise qui, familialement, peut être homogène ou hétérogène ; rappelons qu'Andouba est composé de trois groupes de descendants, la base fondamentale d'un tel village hétérogène se situe dans le passé, dans un événement originel dans lequel les ascendants, point de départ des trois lignages, ont établi entre eux un quelconque lien (mariage ou fraternité de sang), cet événement originel est le cadre auquel on se réfère dans les relations actuelles. Les manifestations du lignage dans le village ont été décrites : les relations passent par le noyau des anciens, le personnage du "tangalamena", ce véritable prêtre de la communauté villageoise, permet le dépassement cérémoniel de la séparation entre les lignages ; dans les multiples cérémonies, c'est le groupe de descendants qui est dépassé ; il se situe en creux au sein de la cérémonie, il en est la base de départ, le négatif en quelque sorte contre lequel on crée la communauté nouvelle. L'analyse du "tromba", enfin, nous a révélé la conservation du lignage : le principal paradoxe du "tromba" n'est-il pas dans la domination du groupe de descendants par le maître étranger, ce qui entraîne la conservation nécessaire du lignage ? Sur le plan interne, les anciens détiennent le pouvoir, cette autorité a un contenu particulier : les anciens ne dialoguent entre eux, qu'en actualisant leur condition réciproque de descendant, c'est en elle qu'ils puisent les principes constitutifs de leur pouvoir.

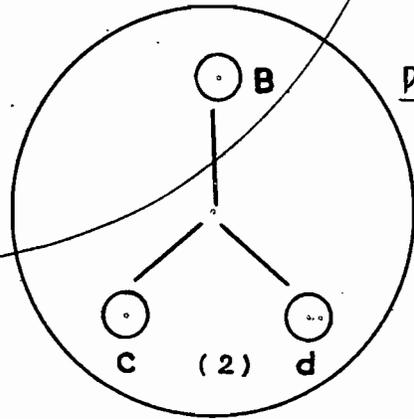
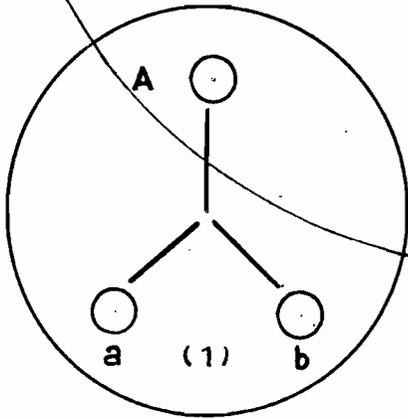
Traduisons par un schéma simple la cohérence interne révélée par les phénomènes concrets décrits précédemment (le règlement des incidents, la distribution des interdits, le mode de pouvoir des anciens).



Nous sommes en présence de sphères qui s'imbriquent les unes dans les autres, jusqu'à la sphère la plus vaste qui constitue le groupe de descendants lui-même. La sphère est bâtie sur la dualité du père face à ses enfants, de l'ascendant face à ses descendants, dualité se traduisant d'une manière générale par l'autorité du premier sur les seconds, ou la subordination des seconds par rapport aux premiers. Cette situation se retrouve aux divers niveaux (I, II, III, IV), il est essentiel de percevoir le mécanisme de passage d'une sphère à l'autre.

Isolons au préalable une partie du schéma :

(Grand-Père)



Pères

A et B qui sont en position d'ascendant par rapport aux quatre descendants (a, b, c, d) se retrouvent eux-mêmes en condition de descendants par rapport à leur propre ascendant Z (ce processus explique l'insertion des acteurs dans un incident). Le même rapport, celui de descendant face à un ascendant unique, se retrouve aux deux niveaux : A... a et b, Z... A et B. D'ailleurs le même mécanisme se renouvellera au niveau de Z qui sera pris lui-même dans la condition de descendant par rapport à un ascendant ; ce processus est théoriquement indéfini, il s'étend à l'ensemble du lignage.

I - L'analyse de chacune des sphères de descendants (quel qu'en soit le niveau) peut s'effectuer dans la double perspective et des rapports internes qui la constituent, et des rapports qu'elle a avec l'extérieur.

Rapports internes.

Les rapports entre a et b se créant dans une telle actualisation de la condition de descendant, passent par A et B, les rapports horizontaux qui réalisent la condition de frères renvoient obligatoirement à l'ascendant, c'est en lui qu'ils puisent leur raison ; évidemment les rapports entre (a, b) et (c, d) ne peuvent passer que par les deux ascendants, et eux-mêmes ne dialoguent entre eux qu'à travers leur condition partagée de descendant, la référence à leur ascendant commun est nécessaire. D'autre part le pouvoir de l'ascendant sur ses descendants est indirect, il puise son principe dans la condition de descendant dudit ascendant, nous analyserons ultérieurement cette contradiction.

Rapports avec l'extérieur.

Les descendants ne peuvent, de par leur condition de descendants renvoyant à un ascendant singulier, avoir de véritables rapports horizontaux, c'est-à-dire se suffisant à eux mêmes. L'ascendant est la tête de la sphère, il sera l'intermédiaire obligatoire avec l'extérieur ; mais il ne peut jouer ce rôle qu'à travers la condition de descendants d'où une cohérence générale des rapports qui supposent des acteurs partageant un ascendant commun.

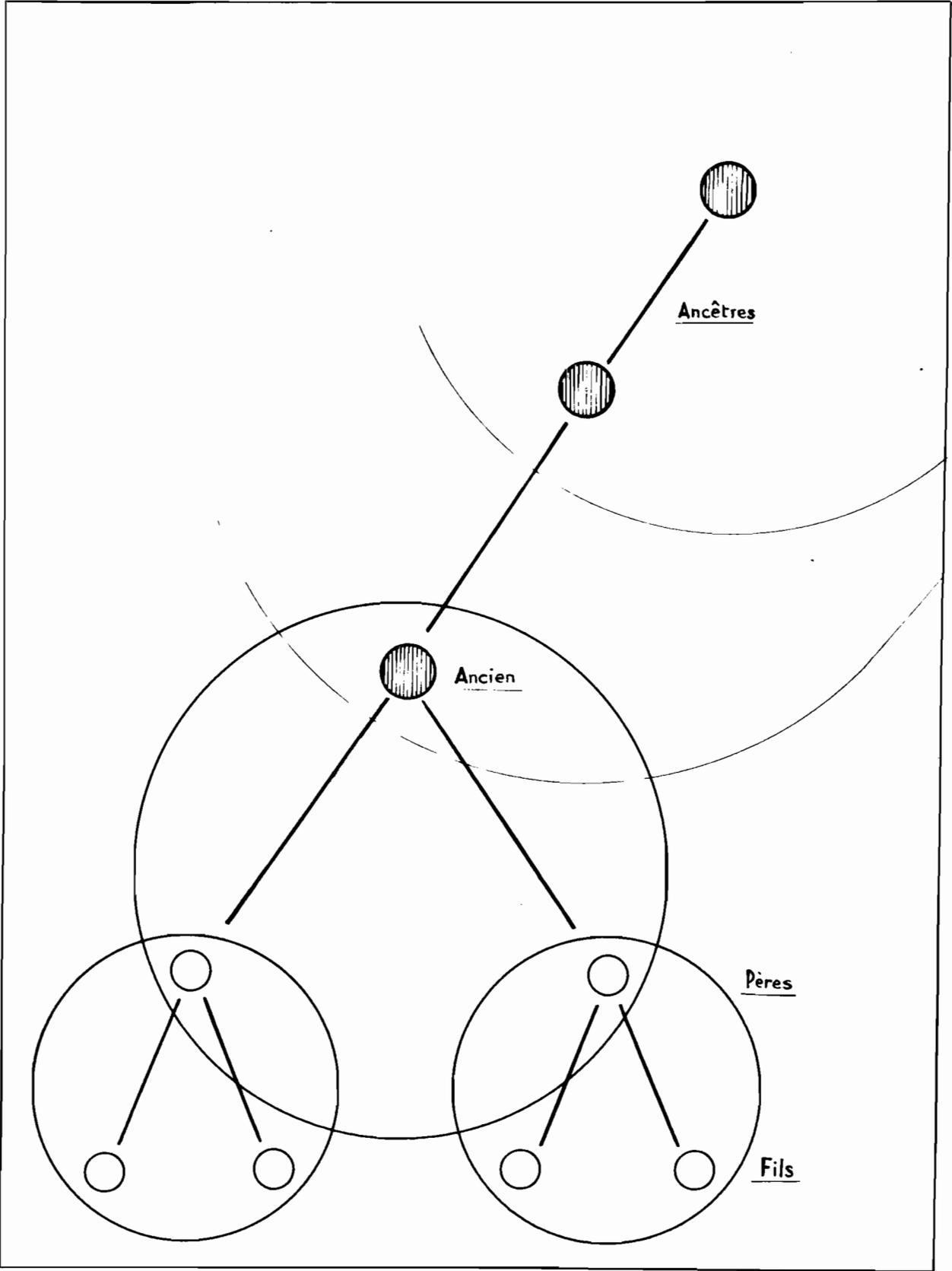
II. Le processus par lequel tout ascendant est replacé dans une condition qu'il partage avec d'autres descendants s'applique non seulement aux anciens, aux pères, mais aussi aux ancêtres, ces objets de conscience qui se créent dans l'extension du processus et qui permettent, de par leur présence théorique, la communication entre les acteurs se partageant une même généalogie.

III. Si les sphères de descendants, construites toutes sur la pluralité des descendants par rapport à un ascendant unique, s'imbriquent les unes dans les autres, elles ne se détruisent pas. Il y a dépassement, qui s'effectue au niveau de l'ascendant qui, en un deuxième moment, se place en condition de descendant. L'ensemble du lignage, vivants et morts pris dans une perspective commune, est tendu vers un ascendant qui s'évanouit tout au long de la généalogie ; comme nous le verrons, cette tension par définition non satisfaite, cette ouverture, est l'élément essentiel de l'insertion du lignage dans les cadres de communication plus vastes qui le contiennent sans le détruire.

IV - Ce schéma peut être facilement concrétisé : c'est un simple canevas explicatif des manifestations de la communication entre les gens. Il ne fait qu'explicitier la cohérence des rapports existant entre les gens du lignage, et entre ce groupe et l'extérieur. Il s'agit de l'actualisation de la condition de descendant, et elle a des nécessités précises : recherche de l'ascendant commun et la participation de tous les descendants dans l'événement ; il y a des règles d'implication ou de non-implication des acteurs en lui, dans cette actualisation de la condition de descendant, les pères et les anciens sont les intermédiaires obligatoires ; les ancêtres créés dans ce processus, voient leur existence théorique nécessaire, ce n'est qu'en la supposant que l'on peut rendre intelligible les manifestations concrètes de cette condition de descendant.

Dans chacune des sphères composant le groupe de descendants, nous avons l'actualisation de la situation dans laquelle sont mis face à face les parents et les enfants, l'ascendant et les descendants ; nous avons décrit le processus d'extension de cette situation. Le lignage est un cas particulier d'une forme générale de communication dans laquelle nous avons été constamment plongé ; nous avons déjà rencontré la condition de subordonnés aux étrangers, condition qui est un instrument du lignage (cf. la veillée de l'enterrement, le processus amenant à la situation de la veillée) la condition d'asservis au "tromba", dans les dernières étapes des cérémonies, la condition réciproque d'homme et de femme renvoyant aux divinités forestières, enfin la condition générale d'existant émergeant dans le rapport avec "zanahary". A travers les événements cérémoniels ou non, les villageois actualisent une condition commune qui se crée dans le partage d'un médiateur personnalisé commun.

Une telle communication est construite sur deux termes : les médiateurs personnalisés et la condition actualisée ; dans le partage du médiateur, et à travers le contenu du rapport de tous les acteurs avec ce médiateur commun se crée la condition partagée ; nous analyserons donc les deux termes : les médiateurs et la condition, les médiateurs familiaux et la condition de descendant.



MEDIATEURS FAMILIAUX.

Qu'il s'agisse d'un père face à ses fils mariés, qu'il s'agisse d'un grand-père face à ses fils et petits-fils, qu'il s'agisse enfin de l'ancêtre avec ses diverses branches de descendants, nous avons affaire à des médiateurs construits sur une même contradiction. D'une part le médiateur joue le rôle d'ascendant, il exerce son pouvoir sur ses descendants : la vie quotidienne révèle on ne peut mieux cette autorité du médiateur, le respect qui l'entoure, qu'il soit un vivant ou un mort ; d'autre part ce pouvoir est nécessairement indirect, plus exactement délégué ; il renvoie toujours à un médiateur familial se situant plus haut dans la généalogie et par rapport auquel le médiateur est lui-même en condition de descendant. Ce processus se retrouve au niveau du père qui n'exerce son autorité sur les foyers de ses fils mariés que par son propre père, le grand-père des fils, c'est lui qui arbitre les relations, c'est chez lui que l'on prendra le repas d'une éventuelle réconciliation. Cette contradiction est constitutive du personnage des anciens et des ancêtres, chacun d'entre eux est construit sur la double face de père et de descendant

Conséquences de cette contradiction.

- Le pouvoir exercé sur les descendants par l'ascendant est donc délégué ; il renvoie à une responsabilité de l'ascendant devant son propre ascendant. Ainsi le pouvoir du médiateur est placé dans la condition commune de descendant qu'il partage avec ses propres descendants.

- Les médiateurs, en tant que tels, ne peuvent avoir de rapports entre eux ; ils ne peuvent communiquer qu'en tant que descendants ; ainsi la réunion des anciens dont le contenu verbal et le déroulement ne sont compréhensibles que si on y voit une assemblée de descendants dialoguant entre eux, et se situant par rapport à des médiateurs imaginaires.

- Tant au niveau des vivants que des morts, il y a un évanouissement du médiateur, qui est lié à sa nature, à sa forme d'existence. Est fondamentale la condition de descendant, en elle s'organise la communication, dans cette précarité du médiateur, dans son évanouissement tout au long de la généalogie, on peut trouver la caractéristique la plus claire de cet univers familial. Le médiateur, fondement et détenteur du pouvoir, ne peut exister en lui-même, il n'est jamais autonome, il n'y a que des intermédiaires, eux-mêmes dépendants, puisant dans cette dépendance une autorité de frères aînés ; l'ensemble du lignage est ainsi tendu vers un médiateur qui disparaît sans cesse depuis le père direct jusqu'à l'ancêtre le plus lointain, en passant par les anciens et les ancêtres plus proches.

Médiateurs ancestraux.

On accepte facilement qu'il n'y ait parmi les vivants que des médiateurs précaires ne possédant qu'un pouvoir délégué ; avec les ancêtres il n'en est pas de même , ils apparaissent le plus souvent comme les vrais détenteurs du pouvoir, la matrice d'où partent aussi bien les bienfaits que les châtements. L'univers familial est alors construit sur une dichotomie : les

vivants, parmi lesquels, suivant le critère de l'âge, il y a des intermédiaires obligatoires (les anciens), et les morts (ancêtres) médiateurs familiaux, détenteurs du pouvoir. .

Il est impossible de couper ainsi l'univers familial entre les vivants et les morts ; il est construit sur l'interpénétration des deux groupes ; si l'on veut rendre quelque peu intelligible les relations internes au lignage et ses relations avec l'extérieur, il faut supposer la présence des ancêtres et supposer que le mécanisme décrit précédemment (une sphère de descendants, et une intégration de l'ascendant dans une sphère de descendants plus vaste) a pour objet aussi bien les vivants que les ancêtres. Quel est le contenu du "sorona"? Un repas commun des descendants constituant le lignage, vivants et ancêtres, c'est une manifestation jouée de cette continuité et de cette identité de condition entre vivants et morts.

- C'est en supposant que le mécanisme décrit s'applique aux ancêtres que l'on peut comprendre l'utilisation de la généalogie. Rappelons le règlement d'un incident mettant en cause deux acteurs appartenant à un même lignage, la recherche de l'ancêtre commun suppose que les ancêtres intermédiaires sont pris dans le processus d'insertion dans la condition de descendant des ascendants ; ainsi est rendu intelligible le contenu du règlement intégrant tous les descendants de cet ascendant partagé. Pour que les acteurs réalisent la communauté des descendants, les ancêtres qui sont les jalons vers l'ancêtre partagé, fondement de cette communauté, sont nécessairement en condition de descendants.

- La vie cérémonielle nous révèle cette position d'intermédiaires des ancêtres ; intermédiaires composant la généalogie, ils sont en condition de descendants, c'est dans cette nature de l'ancêtre que réside le principe du fonctionnement de la généalogie. L'ancêtre primordial, celui qui est commun à tous et qui est le fondement personnalisé de l'unité du groupe n'a lui aussi qu'un pouvoir délégué qui lui vient de forces supérieures. Nous verrons qu'à ce niveau nous rencontrons **une rupture qualitative** ; si le mécanisme de **mutation** de l'ascendant en descendant ne s'applique plus, la forme d'un pouvoir délégué est conservée ; l'ancêtre primordial n'est pas, lui non plus, un médiateur détenteur du pouvoir, fondement de l'autorité et point d'aboutissement de la tension vers le médiateur qui parcourt tout le lignage.

- Les ancêtres sont obligatoirement présents quand le lignage dépasse, dans une cérémonie ou autre événement, ses rapports internes pour établir des relations se situant dans la médiation des divinités forestières. C'est dans ce cadre (où vivants et morts sont en condition de descendants où les ancêtres sont intermédiaires obligés) que s'effectue la communication entre lignages étrangers (le mariage par exemple).

- Les derniers moments de l'enterrement sont en quelque sorte la création de la condition de descendant du mort ; l'enterrement est une nouvelle naissance, on résorbe la rupture évidente créée par la mort en réinsérant le mort dans cette condition partagée par tous les descendants, seul moyen d'éviter que ne soit brisées les liaisons généalogiques.

CONDITION DE DESCENDANT.

Le noeud fondamental de l'actualisation de la situation familiale réside évidemment dans la condition de descendant ; nous allons décrire ce processus d'actualisation à travers deux domaines :

la structure signifiant les événements
le mode d'implication des acteurs dans l'événement.

La structure signifiante.

Quel contenu donner à ce rapport avec le médiateur familial ? Cette condition de l'enfant face à ses parents est avant tout une dépendance : il leur doit obéissance ; leurs paroles créent la règle, il en attend protection et bienfaits, mais cette protection, ces bienfaits restent dans le domaine du possible, de l'aléatoire ; à la dépendance de l'enfant correspond la liberté des parents qui couvrent la descendance de bienfaits ou de châtements, suivant leur bon plaisir ; toute faute entraîne le châtement, le cycle du châtement ne peut être brisé que par une réparation.

Dans la vie quotidienne cette structure est renversée, elle est signifiante, à travers elle on interprète les événements non maîtrisés comme la maladie, une mort jeune, les aléas climatiques ; il y a des cérémonies préventives (répétition périodique des "sorona", cycle du riz), des cérémonies de réparation, car l'accident est signe qu'une faute a été commise ; la mort d'un enfant en bas âge est signe qu'un

interdit a été transgressé, l'incendie d'une maison est signe d'une faute commise dans la construction d'un tombeau, on déchiffre l'accident comme châtement d'une faute qu'il s'agit de découvrir, on peut d'ailleurs être coupable aussi bien envers les médiateurs morts que les médiateurs vivants ; ainsi fera-t-on de nombreux dons aux anciens pour obtenir leur bénédiction, des séances de demandes de pardon sont fréquentes, parfois les acteurs n'avaient aucune conscience de la faute dévoilée par les recherches des anciens réunis à cet effet.

- Cette structure signifiante a une particularité ; le médiateur familial auquel on s'adresse (qu'il soit vivant ou mort), dont on attend protection, devant lequel on est responsable d'une faute, est lui-même en condition de descendant, il est non-libre, dépendant ; il est l'intermédiaire qui répand les bienfaits ou qui punit, mais toujours au nom de son propre ascendant. Cette situation contradictoire permet à la structure de fonctionner quels que soient la réussite ou l'échec des actions entreprises pour maîtriser les événements malheureux ou pour provoquer les événements heureux ; le médiateur devant lequel on est responsable est un simple intermédiaire n'ayant qu'un pouvoir délégué, donc aléatoire, dépendant du bon vouloir de son propre ascendant. C'est à tous les niveaux (ancêtres compris) que nous retrouvons ce même rapport des enfants face à leurs parents, c'est toujours la responsabilité devant le père, le pouvoir du père et le renvoi de cette responsabilité et de ce pouvoir au-delà de la sphère de rapports vers le père du père.

- Cette structure signifiante est le cadre des rapports entre les gens, ils ne communiquent qu'à travers leur respon-

sabilité partagée ; c'est une impasse : les enfants communiquent dans leur rapport avec les parents et les médiateurs ne communiquent entre eux et avec leurs descendants qu'à travers cette responsabilité commune. La finalité des rapports entre les villageois est toujours hors d'eux, dans la transcendence des parents. C'est une tension permanente et vaine dans la recherche du détenteur du pouvoir, du juge de la responsabilité ; on ne peut avoir affaire qu'à des objets de la domination, jamais à son sujet.

- Cette responsabilité ne peut être inter-individuelle, elle renvoie au médiateur et elle implique tous les descendants du médiateur mis en cause ; prenons un exemple dont nous avons suivi les péripéties : un ancien a six descendants mariés (il s'agit de ses propres enfants et des enfants d'une soeur décédée), l'un d'entre eux a commis une faute à son égard, il a oublié de lui donner la part qui lui ~~revient~~ dans un boeuf sacrifié ; le père implique les six dans une procédure de reniement, et ce sont les six qui sont venus lui demander son pardon ; ils ont organisé une réparation collective dont les frais ont été assumés à parts égales, l'aîné étant l'organisateur. Il en est de même quand il s'agit d'un médiateur ancestral, il nous suffit de renvoyer à l'implication de tous les descendants des médiateurs intéressés dans le règlement des incidents. Les descendants ont toujours un rapport collectif avec le médiateur familial qu'il soit vivant ou imaginaire, lui-même d'ailleurs est pris dans une unité de responsabilité collective avec son propre ascendant. Ainsi peut-on expliquer l'extension et l'importance prises par des incidents à contenu bénin, qui mettent en branle plusieurs villages, voire la

région entière, suivant la règle de la mise en cause de tous les descendants d'un même médiateur.

Le mode d'implication des acteurs dans l'événement.

Cette structure de responsabilité permanente face aux médiateurs familiaux qui s'évanouissent tout au long des relations familiales et de la généalogie est donc le cadre de la communication entre les villageois. Nous avons signalé une structure de responsabilité qui permet d'interpréter les événements non maîtrisés et qui explique la chaîne des cérémonies et le mode de règlement des incidents. Il ne s'agit pas de n'importe quelle responsabilité, mais de celle de descendant, elle entraîne un mode précis d'implication des acteurs dans l'événement. Ce processus d'implication est lié à deux thèmes :

la condition de descendant elle-même
les intermédiaires obligatoires

La condition partagée de descendant

La règle est simple : la condition de descendant est partagée, elle renvoie à un médiateur singulier, tous les descendants de celui-ci sont mis en question. Ainsi s'explique le règlement de l'incident impliquant tous les descendants du médiateur commun aux deux protagonistes ; ainsi se justifie la manière dont les acteurs sont mis en cause dans la recherche de la faute commise qui explique l'apparition de l'événement non maîtrisé ; ainsi est déterminé le choix de ceux qui

participent aux cérémonies de réparation ; ainsi s'éclaire la mise en question du groupe entier dans tous les événements mettant en cause les relations avec l'extérieur. C'est dans ce cadre aussi que doit être replacé le désengagement constaté des acteurs réels d'un incident (bagarre ou conflit entre un mari et sa femme) la responsabilité se diffuse immédiatement à tous les membres de la descendance, elle est partagée également par tous.

Les intermédiaires obligatoires

La condition de descendant possède en elle une hiérarchie qui ne la détruit pas dans la mesure où le médiateur devenant descendant est l'intermédiaire obligé vers le médiateur supérieur. Rappelons le rôle des anciens qui, de par leur condition même de descendants, concentrent sur eux la totalité de l'autorité, c'est-à-dire la responsabilité vis-à-vis des ancêtres et autres divinités. Ainsi s'explique le contenu de tout événement dans lequel est dépassé le rapport interne, c'est-à-dire le rapport avec les ancêtres ; le groupe de descendant s'affirme comme tel, les ancêtres sont les intermédiaires vers les divinités forestières ; au niveau des acteurs réels les anciens seuls peuvent intervenir directement, non seulement dans le rapport avec les ancêtres, mais au-delà ; c'est d'ailleurs cette intervention au-delà de la liaison avec les ancêtres qui est violemment contestée par les agents du "tromba". L'actualisation de la condition partagée de descendants s'effectue à travers un réseau précis d'intermédiaires obligatoires qu'il s'agisse des acteurs vivants ou de ces créations de conscience que sont les ancêtres.

Origine.

Se pose le problème de l'origine du mécanisme fondamental qui conditionne l'ensemble : constitution de sphères avec l'ascendant face à ses descendants, et l'insertion de cette unité dans une unité plus grande, cela par l'implication de l'ascendant dans un groupe de descendants constitué face à son propre ascendant. Revenons au niveau de la situation du foyer : elle peut être perçue comme un modèle qui s'est étendu à tous les acteurs vivants et morts du lignage. Cette situation se caractérise par une rupture fondamentale entre les deux termes ; dans les parents, il y a l'autorité et la domination, ils sont les Adultes, les Autres par rapport auxquels on agit, par lesquels on est jugé, puni ou récompensé. Dans cette rupture entre parents et descendants, entre adultes et enfants, nous décelons facilement l'origine du médiateur lui-même, qui est personnage extérieur et supérieur, qui est référence personnalisée toujours présente.

Comment expliquer ce qui est le négatif du processus d'émergence du médiateur, c'est-à-dire son évanouissement qui se renouvelle sans cesse, son insertion nécessaire dans la condition de descendant. Entre les parents et les enfants, aucune communication n'est possible ; cette non-communication est d'ailleurs à la base de l'émergence du médiateur. Or, entre les parents réels et les enfants réels d'une famille conjugale la communication est nécessaire lorsque la dépendance biologique des enfants est brisée. Le pouvoir du père (qui relève du médiateur) est un pouvoir qui s'inscrit obligatoirement dans la communication. Avec le mariage du descendant, on

quitte la nécessité (survie par la nourriture) pour entrer dans le contexte du dialogue. La communauté des enfants dans le foyer se crée dans cette dépendance commune, dans cette nourriture partagée, don des parents; elle doit obligatoirement se perpétuer au-delà de l'enfance, au-delà de la nécessité biologique de cette dépendance.

Donc résolution de la contradiction d'une part par l'introduction dans la communication, c'est-à-dire dans la possibilité du dialogue entre tous les acteurs (condition de descendant) d'autre part par la conservation, au niveau du dialogue, du pouvoir des parents, du père, et cela par l'actualisation de sa propre condition de fils. Ces phénomènes peuvent se traduire au niveau de l'acteur individualisé depuis son enfance où il est lié suivant son sexe à un des deux parents ; il est intégré dans leur activité respective jusqu'au mariage qui crée l'autonomie du foyer (construction d'une maison, octroi d'une parcelle de riz). Ainsi il y a éclatement de l'unité des parents et des enfants, des frères et des soeurs ; cette rupture se manifeste dans le fait que le fils ou la fille devient père ou mère, c'est-à-dire se retrouve dans un état identique à celui de ses propres parents. Il y a **refus** de cette rupture ; c'est dans ce refus qu'émerge un cadre de communication qui permet la perpétuation des doubles rapports : autorité des parents, égalité des frères et soeurs dans la relation qu'ils ont avec eux. Au niveau des parents et de leurs enfants mariés il y a perpétuation des relations créatrices du foyer ; les parents eux-mêmes appartiennent à un foyer qui lui aussi se perpétue et ce foyer se situe de même dans un foyer encore plus vaste ; l'extension de ce processus entraîne la résorption de la rupture de la mort, et fait intervenir les ancêtres composant le tissu généalogique.

DEPASSEMENT DU GROUPE DE DESCENDANTS

NECESSITE ET CONDITION DU DEPASSEMENT.

L'analyse du contenu du groupe de descendants vient d'être faite ; nous avons essayé de présenter une image compréhensive de la cohérence des rapports internes qui le constitue ; indirectement les conditions générales des relations avec l'extérieur ont été définies. Le groupe de descendants y est conservé en tant que collectif autonome ; il est intégré dans une communauté plus vaste dans laquelle il est pris dans le rapport avec des médiateurs personnalisés autres évidemment que les ancêtres. Les acteurs obligatoires de ce dépassement sont les anciens, qui contrôlent ainsi les rapports internes et les rapports pris dans le dépassement. Nous allons montrer la double nécessité et du dépassement lui-même, et de la forme qu'il prend.

Le lignage est composé de sphères de descendants qui s'emboîtent les unes dans les autres par le processus de l'intégration du médiateur familial dans une sphère plus vaste dans laquelle il est lui-même descendant ; ainsi y a-t-il actualisation d'une condition commune, celle de descendant. Cette condition partagée se caractérise par sa singularité : elle est créée par le médiateur familial qui est unique et singularisé ; n'a-t-il pas un nom, une personnalité précise, même quand il s'agit de construction de conscience comme les ancêtres ? Il crée donc une condition singulière qui renvoie

à sa personne unique ; nous avons donc une rupture totale entre ceux qui partagent un médiateur familial et ceux qui ne le partagent pas, ceux qui sont pris dans une généalogie et ceux qui sont pris dans une autre. Ce sont des groupes étrangers qui, d'aucune façon, ne peuvent communiquer en restant dans le cadre de la médiation familiale ; l'établissement de rapports entre eux exige un dépassement de cette médiation elle-même, c'est-à-dire de la condition de descendant.

Nous pouvons brosser une image générale : à l'intérieur du lignage nous avons cette singularité du groupe des descendants face à un médiateur familial ; elle est dépassée par l'insertion du médiateur dans la condition de descendant ; la sphère qu'il forme est, elle aussi, singularisée ; elle enferme la sphère précédente qui se conserve par son unicité dans la mesure où tous les rapports passent, nécessairement, par le médiateur devenant descendant ; ce dépassement est en continuité directe avec la sphère de descendants.

Il n'en est plus de même lorsque la médiation familiale, est rompue, c'est-à-dire lorsqu'il ne s'agit plus de partager un ascendant commun ; le dépassement crée une rupture qualitative à l'intérieur de la situation actualisée, tant au niveau du médiateur que de la condition déterminée par lui.

Le dépassement se crée dans la résolution d'une contradiction interne au lignage ; quelle est-elle ? Il faut revenir au médiateur familial, et indirectement, à la condition de descendant déterminée par lui, le médiateur familial reste précaire, il n'existe qu'en se niant, c'est-à-dire en se transformant en descendant ; ce processus intéresse aussi

bien les vivants, quel que soit leur âge, que les morts. Vue sous un autre angle, la situation parents/enfants résoud sa contradiction interne par sa propre négation, l'insertion de ceux qui jouent le rôle de parents (médiateurs familiaux) dans la condition de descendant. Ainsi le groupe de descendant refermé sur lui-même est déterminé par un médiateur qui ne peut exister en lui. Le lignage se crée dans le rapport avec le médiateur familial, et ce médiateur s'évanouit tout au long de l'imbrication des sphères les unes dans les autres ; seule la condition de descendant est actualisée, le médiateur qui la crée s'évanouit. Cette ouverture du lignage, cette tension, à tous les niveaux, vers le médiateur inaccessible (qui se crée dans l'image des parents perçus par les enfants) est le point de départ du processus de dépassement , et aussi de la possibilité d'établir des rapports entre les groupes de descendants étrangers les uns aux autres.

CONTENU DU DEPASSEMENT.

Revenons sur nos analyses précédentes ; le passé proche a été découpé en deux périodes : 1947/1958, 1960 ; la période contemporaine débutant en 1960 (indépendance) est occupée par le "tromba" qui manifeste une crise non arrivée à son terme ; dans l'enterrement nous trouvons un double dépassement du groupe de descendants : à travers la subordination aux étrangers (dans cette communauté il y a le "village" tel qu'il est joué dans la cérémonie), les participants réalisent une unité qui reste simple moyen vers une fin se traduisant dans le processus de recreation du foyer, et le jeu de la dualité sexuelle. Nous laisserons de côté la condition de subordonnés et ses

manifestations particulières pour n'étudier que cette dualité sexuelle ; de même dans le cadre de ce chapitre orienté sur l'univers familial nous abandonnons le tromba qui, comme nous l'avons vu, se veut cadre unique de dépassement du lignage, et cette volonté se traduit en un conflit permanent avec toutes les formes de dépassement autres que lui-même.

Les faits sont faciles à décrire, le dépassement du lignage s'effectue à travers deux cadres de relations s'emboîtant l'un dans l'autre

- la dualité sexuelle prise ou non dans le contexte du foyer qui s'actualise dans un rapport avec les divinités peuplant la forêt, d'une manière plus générale le paysage

- dans cette première situation de dépassement un processus d'abstraction peut être décelé : de la dualité sexuelle émerge une communauté encore plus large, celle des co-existants ; cette plus grande universalisation de la communauté s'accompagne d'une plus grande déconcrétisation du médiateur qui devient une divinité créatrice abstraite parce que partagée par tous (Zanahary et le panthéon qui l'entoure).

Nous sommes obligés de schématiser outrancièrement le contenu de ce cadre de rapports ; montrons son fonctionnement en tant qu'instrument de communication ; on peut le rencontrer aussi bien dans les cérémonies que dans les événements mettant en présence différents protagonistes. La première communauté, celle de la condition d'homme et de femme face aux divinités forestières est prise dans un paysage déterminé, non interchangeable ; ce paysage cérémoniel crée un groupe de villageois évidemment singularisé. Il y a liaison entre telle divinité

dont on connaît le nom, et quelques stéréotypes caractéristiques renvoyant le plus souvent à son appartenance sexuelle affirmée, et telle source, tel arbre, telle partie d'une rivière ou tel lac. Ce paysage cérémoniel crée donc une unité régionale singularisée dans laquelle se joue la condition de la dualité sexuelle. Cette création d'un groupe autonome dans sa liaison à un paysage est d'autant plus évidente qu'il est endogame à 97 % ; toute union matrimoniale faisant intervenir une personne qui lui est extérieure est difficilement tolérée, elle est perçue comme l'introduction d'un étranger, et exige des manifestations cérémonielles complexes, une imploration du pardon des ancêtres et des divinités forestières.

Nous avons un dépassement de la série des lignages, émiettés dans une communauté régionale insérée dans un paysage singulier dans lequel, face aux divinités forestières, les gens actualisent leur condition complémentaire d'homme et de femme.

On peut trouver la réalisation de la deuxième communauté, la plus vaste, d'un degré plus grand d'abstraction parce qu'universelle, dans le moment extrême du "serona" ou dans le contact avec les étrangers à la région ; elle met en scène Zanahary comme médiateur qui détermine une condition de co-existant englobant, paradoxalement pour nous, les hommes, les animaux, les ancêtres, les divinités forestières.

Analysons.

- le contenu du rapport entre ces deux communautés de dépassement.

- le contenu de leur rapport avec le groupe de descendants.

- Entre ces deux communautés nous retrouvons le même processus d'englobement non-destructeur que nous avons déjà signalé entre les sphères de descendant composant le lignage. Cet englobement se manifeste dans la cérémonie qui recrée le processus entier de passage, dans les relations avec l'étranger qui mettent en question l'ensemble du collectif pris dans le paysage cérémoniel. Nous n'insisterons pas sur le passage qui est simple : la condition d'homme et de femme, partagée par tous les acteurs (descendants) de la région, qui crée la dichotomie des deux groupes, se dépasse dans une condition plus générale, celle de simple existant ; condition (état) que la précédente contient ; le médiateur "Zanahary" est, lui aussi, une abstraction par rapport aux divinités forestières qui sont définies, et créent ainsi des communautés singularisées ; Zanahary contient la dualité sexuelle, mais en un être unique alors que la divinité est mâle ou femelle.

- La rupture la plus importante se situe au passage du lignage à la situation de dualité sexuelle , c'est-à-dire au niveau du dépassement direct du lignage ; ce passage conditionne celui que nous venons de présenter (de la dualité sexuelle à l'état de co-existant) qui n'est que le développement du premier dans la direction d'une abstraction plus grande, c'est-à-dire de l'insertion dans une condition et une médiation personnalisée de plus en plus partagée.

Reprenons les constatations précédentes : les lignages sont intégrés dans cette communauté de dépassement en tant qu'unité qui se conserve. On peut approfondir cette situation de dépassement, percevoir la continuité et la discontinuité avec la situation familiale mettant en jeu les descendants face à l'ascendant. Il y a une évidente continuité que l'on peut considérer comme un mouvement d'abstraction ; ces divinités forestières ont en effet deux caractéristiques :

- elles sont sexualisées, et leurs stéréotypes caracté-
riels renvoient à leur qualité de mâle ou de femelle

- elles sont perçues comme des "lolo", c'est-à-dire les esprits des gens qui ont habité la région à une époque précédente celle où vécurent les ancêtres connus ; le lien généalogique a été perdu avec eux, il n'y a plus de vivants auxquels les rattacher.

Cette qualité de "lolo" est l'explicitation verbale du processus de passage : il y a continuité dans la durée ; on place ces constructions de conscience au-delà des ancêtres mais dans la même structure rétrospective de la durée. Comment s'explique la sexualisation des divinités ? Nous retrouvons (à un degré d'abstraction plus grand) dans cette situation se créant par le rapport avec les divinités forestières, une forme organisatrice identique à celle rencontrée à l'intérieur du lignage. Ces divinités forestières ne sont médiatrices qu'en étant elle aussi dans une condition identique à celle des sujets de la médiation, d'où leur sexualisation ; cette communauté dans laquelle émerge la dualité du médiateur et des gens montre que, tout comme le médiateur familial, nous

n'avons affaire en dernière analyse qu'à des médiateurs - intermédiaires, ainsi la communauté créée est-elle ouverte sur un dépassement possible.

Ce médiateur renvoie à la condition sexuelle qui se réalise dans leur rapport ; on dépasse la condition de descendant (qui crée une impasse dans les possibilités de relations, fermant le champ de la communication) en réalisant la condition d'homme et de femme. Cette condition englobe celle de descendant et elle permet, en elle, sa conservation. La condition de descendant est singularisante, ce n'est que dans le partage d'un ascendant unique que l'on peut rompre avec cette singularisation ; c'est une condition commune à tous les descendants qui a été recherchée. La condition d'homme et de femme, de père et de mère, est, par rapport à la condition singularisante de descendant, un universel partagé par tous les descendants (qui sont aussi père et mère) ; deux éléments constitutifs :

- la condition partagée par tout descendant
- la dualité sexuelle est créatrice de tout descendant, elle est sa genèse qu'il partage, en tant que descendant, avec tous les autres.

Dans le temps cette situation ne peut se manifester qu'après la manifestation de la communauté du lignage, et ainsi contient-elle nécessairement le dit lignage (c'est la concrétisation du processus que nous appelons "dépassement") Cette forme de dépassement correspond à la fois à la nécessité de conserver le lignage et à l'existence d'une condition vécue qui devient, dans sa réalisation jouée, cadre de communication.

Comment se traduit cette situation contenant en elle les descendants ? Toute cérémonie importante nous en donne un exemple ; la rupture entre les lignages, après avoir été affirmée, se résorbe dans la dualité sexuelle traduite à travers les activités du foyer. La vie quotidienne du foyer est structurée, signifiée à travers cette situation nouvelle, les relations du mari et de la femme sont obligatoirement replacées en elle ; ce qui entraîne deux conséquences :

- les acteurs du couple placé dans une telle situation qui contient le lignage, voient leur propre dialogue mettre obligatoirement en cause leurs groupes de descendants respectifs.

- les activités autonomes du couple, qu'il s'agisse de la procréation ou de la culture de produits vivriers, le riz en particulier, sont replacées dans une telle situation, en elle, elles puisent leur sens ; elles deviennent manifestations des rapports entre les deux protagonistes ; la stérilité est combattue par des offrandes directes aux divinités forestières, les interdits temporaires édictés dans le "sikidy" s'appliquent à tous les membres du foyer ; le champ de riz est placé, par des cérémonies appropriées, dans le rapport avec les divinités forestières (les ancêtres n'y jouent qu'un rôle de simples intermédiaires).

Le foyer conjugal, ses activités, son cadre matériel, ses manifestations quotidiennes, doit être perçu comme un univers dépassant le lignage ; il est placé dans le rapport avec les divinités forestières ; il se crée dans la communication possible entre le mari et la femme. Ainsi deviennent

intelligibles, et la liaison directe de la famille conjugale avec les divinités forestières, et le foyer (le repas, le partage des tâches) comme cadre joué du moment cérémoniel où se résorbe la rupture entre les lignages. Il y a d'ailleurs impossibilité de différencier le cérémoniel du quotidien (repas).

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

et ses conséquences sont théoriquement brisés par le "tromba" le lignage est pris dans la domination du tromba, les acteurs contrôlant le rapport avec le tromba (possédés) sont différents de ceux qui contrôlent le lignage, et, en dernier ressort, il y a domination des premiers sur les seconds. Cette continuité à l'intérieur de **la communication** se traduit en une forme particulière du pouvoir et c'est ce pouvoir qui est mis en **question** depuis quelques années ; cette mise en question. intéresse au niveau des acteurs, les anciens.

ANNEXE

LE MARIAGE SOA LAURENT

MARIAGE : DESCRIPTION.

Nous allons décrire un événement auquel nous avons assisté, le mariage de Soa et Laurent. Qui est Laurent ? Qui est Soa ? Soa est une femme du village, divorcée, qui a reçu Laurent pendant quelques semaines. Laurent est un petit fonctionnaire venu en mission dans la région. Ils ont décidé d'officialiser leur union. Cela commence par un voyage des deux futurs conjoints au village d'origine de Laurent (Nord Tamtave), et, au retour de ce voyage, il ramène Kalo, sa mère, qui va représenter sa famille à ce mariage ; donc, nous nous trouvons devant une situation originale, essentiellement de par la personnalité du mari, qui est un étranger à la région. Ce qui est intéressant à noter, c'est la manière dont vont être résolues les contradictions provoquées par ce futur conjoint.

En fait, tous les contacts entre les deux futurs époux et la population du village se trouvent ritualisés. Nous avons une série de moments que nous allons décrire :

1. Cérémonie de départ Soa - Laurent, pour le village de ce dernier (30 Juillet)
2. Cérémonie de retour, avec la mère, Kalo (5 Août).
3. Cérémonie de mariage (8 Août).
4. Cérémonie de fraternité de sang (15 Août).

Et ce n'est que le point de départ d'un cycle qui ne se terminera pratiquement jamais.

1. Cérémonie de départ de Soa et Laurent.

a) Les Anciens de chacun des trois lignages du village sont réunis. Rainibotosily, le Tangalamena, prend la parole :
" Surveille bien Soa, c'est une ignorante ; elle ne sait rien ; elle n'a jamais été à Tamatave, et Tamatave est une grande ville. Il y a beaucoup de gens. Ne la laisse pas se promener seule dans cette ville ; elle ne sait pas se promener seule dans une ville pareille ; il y a beaucoup d'automobiles, attention aux automobiles, surveille-la bien. Que Zanahary vous conduise sains et saufs jusque chez vos parents, là-bas. Saluez vos parents pour nous. Que Zanahary fasse que vous, les visiteurs, soyez en bonne santé, que les parents qui sont visités se portent bien. Vous, voyageurs, que Zanahary fasse que votre aller soit hors des dangers, hors des malheurs, hors des calamités ; que votre retour se fasse hors des dangers, hors des malheurs, hors des calamités. Au revoir mes enfants ! ".

L'Ancien de chaque lignage prend la parole pour faire un discours ayant le même contenu que le précédent.

Laurent leur répond :

" Je suis heureux et fier de votre venue ici, dans ma maison, ce soir. Merci, ô Anciens, d'être venus, au nom du fokon'olona (peuple), me donner votre bénédiction de départ. Merci de votre venue, vous femmes qui êtes présentes. Je vous

dis merci de tout coeur, et que Zanahary nous garde tous longtemps sur terre. Je porterai à mes parents tous vos au-revoir. Je leur dirai : quand je suis à Andouba, je suis comme dans ma famille ; je leur dirai : quand j'arrive à Andouba, je ne suis plus étranger (vahiny). Merci de votre venue, merci de votre bénédiction ".

b) Après cette cérémonie publique, les membres du lignage de Soa sont réunis dans la maison. Marline, la soeur aînée, la possédée du tromba, prend la parole :

" Nous sommes tous là, gendre, pour te donner conseil. Il y a trois mois que tu es installé ici, à Andouba. Soa t'a traité comme un époux. Certes, tu n'as pas ouvert la bouche pour la demander, à nous, ses parents. Mais nous te considérons comme son époux et comme notre gendre. Tu l'amènes à Tamatave, donc, tu es responsable de sa vie ; qu'elle meure, tu es responsable ; qu'elle vive, tu es responsable. Tu sais que Tamatave est une grande ville, et tu sais que Soa est une fille idiote, qui ne sait rien. Donc, prends soin d'elle, tu es responsable de Soa devant nous, ses parents. Enfin, salue tes parents, dis-leur que nous sommes heureux que tu sois à Andouba, parmi nous. Que Zanahary te conduise sans encombre jusque parmi eux ".

Laurent remercie, affirme qu'il prendra soin de Soa, et conclut :

" A notre retour, nous serons accompagnés de ma mère et de mon père ; ils demanderont, en mon nom, à vous ses parents, cette Soa que j'aime et qui m'aime. J'en ai parlé à

Rainibotosily, il m'a donné sa bénédiction. Merci à votre lignage qui m'a donné une de ses filles. Merci à votre lignage, car c'est lui qui, à mon arrivée, m'a donné une maison. J'étais arrivé en étranger (vahiny), je repars en originaire (tompotany). Que Zanahary en soit remercié ".

c) Marline entraîne Laurent dans sa maison. Elle lui présente une tasse remplie d'eau limpide et dit une formule. Laurent la répète en trempant sa main dans l'eau et en se lavant la figure.

- " - loin des malheurs et des calamités.
- pas d'obstacles sur le chemin.
- quand on marche à pied, pas de pierre qui bloque le chemin.
- quand on traverse l'eau, pas de naufrage.
- quand on est dans une automobile, pas d'accident ".

Ensuite, elle prend une seconde tasse remplie d'un liquide jaunâtre, elle y trempe la main, la met sur le front de Laurent en disant :

" Que Zanahary ne t'abandonne pas, qu'il te vienne toujours en aide ".

Il y a évidemment une gradation entre ces trois scènes.

- le village et son trio de lignages.
- le groupe de descendants intéressés.
- enfin, cette bénédiction de Marline.

1. La première remarque, c'est l'homogénéité interne de la bénédiction ; Zanahary (dieu) est le seul invoqué ; fait remarquable, les Ancêtres n'interviennent pas. Nous nous trouvons devant un exemple où se joue le rôle de ces entités transcendantes de la communication. Zanahary est la seule notion qui peut être partagée entre ces gens et Laurent, dans la mesure où celui-ci est un étranger, c'est-à-dire quelqu'un dont les Ancêtres ne sont pas connus.

2. La deuxième remarque porte sur le rôle tenu par Marline. C'est elle l'agent principal du tromba à l'intérieur de son lignage.

- elle prend la parole à la place du plus ancien de la famille.
- elle organise une bénédiction qui est liée à sa possession.

En fait, la référence à Zanahary qui escamote, par le silence, les Ancêtres, entraîne l'obligation d'utiliser les éléments végétaux qui, justement, sont le cadre du dialogue qui dépasse les Ancêtres ; normalement, c'est le plus ancien du lignage (voire Rainibotosily) qui aurait dû ainsi attirer la bénédiction de Zanahary en utilisant ces éléments (eau d'une source, décoction végétale), et c'est Marline qui contrôle cette utilisation.

2. - Retour de Laurent, Soa et de la mère, Kalo.

Tout le monde est réuni devant le village ; toujours le même scénario, les Anciens ayant Rainibotosily devant,

...

et les trois lignages derrière.

Rainibotosily :

" Nous avons attendu votre retour, nous sommes heureux de vous voir ; nous venons tous saluer l'étranger. Qu'y a-t-il de nouveau là-bas, chez vous ? Nous, nous portons bien. "

C'est Soa qui répond. Marline reprend en remerciant Zanahary de ce retour. Enfin, Laurent présente sa mère.

Rainibotosily : "La mère qui t'a enfanté ?"

Laurent : "Oui, c'est elle".

Marline : "Salut à toi, ô étrangère. Nous sommes les parents de Soa. Nous, tous, que tu vois réunis ici, nous sommes ses parents. Nous sommes heureux de te recevoir. Ne fais pas la vahiny (étranger), puisque ton fils Laurent n'est plus un vahiny, donc ne fais plus la vahiny ".

Soa fait le récit détaillé de son voyage ; c'est comme un film qui se déroule.

Les hommes se dispersent; par contre, les femmes se rassemblent dans, et autour de la maison de Soa, pour assister au déballement des objets. A l'heure coutumière (vers 17 H.), les femmes du lignage se groupent et vont conduire Kalo à la rivière ; il en sera ainsi pendant quelques jours jusqu'à ce que Kalo aille à la rivière comme les autres. Soa, ensuite, la conduit à la cuisine : elle lui désigne les ustensiles, lui signale les interdits qui entourent certains. Chacun de ces événements donne lieu à des formules de réception.

Enfin, une jeune fille du lignage parcourt le village en criant :

" Riz blanc pour la vahiny " et elle ramasse ainsi, dans chaque foyer, une, ou plusieurs poignées de riz, qui sera donné à Kalo.

Cette prise en charge de Kalo se poursuivra les jours suivants : un homme du lignage sera chargé de lui apprendre les tournures et les prononciations qui diffèrent du Nord au Sud. Un autre lui apprendra les interdits auxquels sont assujettis les gens du lignage et du village ; enfin, un troisième lui fera connaître la généalogie du lignage, et les liens entre les trois groupes familiaux du village. Avant la cérémonie de mariage, elle rencontrera Rainibotosily pour exposer le contenu de sa propre généalogie, et de celle de son mari, de manière à éviter toute consanguinité.

Il est à remarquer l'insertion de l'étrangère dans le village, la véritable apprentissage qu'elle subit, de manière à pouvoir évoluer dans la quotidienneté ; en particulier, l'exposé des interdits et des liens de parenté ; cette connaissance est essentielle, si elle veut pouvoir être autre chose qu'aveugle. Quant à la rivière et à la cuisine, elle s'inscrira obligatoirement dans les activités féminines ; on ne sait pas ce qu'est une invitée qui ne ferait rien ; elle tend à se résorber dans le groupe, et cela en s'inscrivant dans les activités de toutes.

3. - La cérémonie de mariage.

Leporaka explique le sens de la cérémonie à Laurent,

et la manière de l'expliquer n'est pas sans intérêt :

" Pour le moment, vous êtes des étrangers venus de très loin ; après l'offrande du vola-malady (dot monétaire), vous serez amenés dans votre maison, et alors, tous ceux qui sont là seront, eux, vos étrangers ; nous viendrons en procession dans votre maison, et vous nous recevrez comme des étrangers qui viennent de loin ".

Leporaka, dès le matin, est allé consulter un mpanandro (astrologue), pour savoir si le jour est faste ; après la réponse positive des astres, il a donné l'ordre d'organiser la cérémonie.

D'abord, habillement des deux conjoints ; puis, Kalo fait la demande :

" Voici le but de notre présence ; Laurent est venu, là-bas, dans notre village, nous avertir qu'il a trouvé une fille qu'il aime. Nous voici donc arrivés, ce soir, pour vous demander la fille dont le nom est Soa, elle est votre fille, elle habite ici, chez vous. Je m'excuse de parler, car je suis une femme, mais vous avez lu la lettre que mon mari a envoyé : tout ce que ma femme tranche, sera tranché par moi, le mari. Voilà donc le but de notre arrivée ici, ce soir."

Laurent - "Ce que dit ma mère n'est pas une orange, c'est-à-dire, on ne doit pas jeter la peau en la pelant. Voici trois mois que j'habite chez vous, et, cependant, je n'ai pas ouvert la bouche pour vous demander une chose. Cette fois-ci, nous venons vous demander une fille. La fille qui s'appelle

Soa Pascaline. Elle est votre fille ; je la demande parce que je l'aime. Je vous en supplie, ne refusez pas ma demande " .

Rainibotosily - " Je dis grand merci à ces paroles. Nous t'avons longuement observé durant ton séjour ici, gendre ; tu n'as pas de défaut, non, pas de défaut. Nous ne trouvons pas d'obstacle à ta demande. Cependant, demandons au peuple, demandons-lui s'il y a quelque chose qui empêche votre projet. Vous tous qui êtes présents, que chaque homme, que chaque femme dise franchement : je trouve un obstacle au projet de Laurent " .

Silence de cinq minutes.

Rainibotosily - " Tu vois, gendre, le peuple est d'accord. Il ne trouve pas d'obstacle à ton projet. Nous te donnons donc notre fille, cette chose que tu nous demandes, la voici. A partir d'aujourd'hui, elle est à toi. Multipliez-vous. Soyez nombreux. Ayez des jumeaux, ayez des jumelles. Pour le vola-malady, combien donnes-tu ? " .

Laurent - " 5.000 maintenant, et 10.000 dans l'année " .

Rainibotosily - " Merci de l'argent donné, merci de l'argent que tu donneras à la récolte du riz " .

Marline - " Nous vous remercions de demander une fille de notre lignage ; c'est de tout coeur que nous vous remercions. Ce que tu as demandé, gendre, nous te l'accordons. A partir d'aujourd'hui, elle est à toi. Elle ne fait plus partie de notre famille, mais elle est membre de la vôtre.

...

Voici Soa que tu aimes. Belle, elle est à toi. Laide, elle est à toi. Je te préviens cependant, c'est une pauvre fille ignorante ; c'est donc toi, son mari, qui en est responsable."

Leporaka - " Je n'ai pas grand-chose à dire ; vous avez demandé quelque chose, nous vous l'accordons de tout coeur, elle est à toi ".

Samainty - " Tout cela est vrai ; mais tu es ici de passage ; où vas-tu la conduire ? Devant nous tous, les Anciens, qui sommes témoins de tes paroles, dis-nous où tu vas conduire celle qui est notre fille ?"

Rainibotosily - " C'est vrai. Il faut que nous sachions aujourd'hui où tu conduiras notre fille. Car nous savons que tu es un étranger.

Kalo - " Notre village s'appelle Antopy, district de Vavatenina. C'est là-bas que nous avons l'intention de repartir ".

Rainipango - " Tout cela est vrai, mais il reste une chose. Quels sont vos Sandrana (interdits) ?"

Laurent - " Nous n'avons pas beaucoup de Sandrana ; pour ma part, je suis prêt à respecter les Sandrana et les fady de votre fille ".

Marline - " Avant de laisser parler ceux qui vont se saisir de la parole, je dis ceci : je sais que vous êtes catholiques, oui, oui, je le sais. Mais le fait d'être

catholique ne vous empêche pas de respecter les sandrana " .

Kalo donne la liste des sandrana de sa famille ; de même du côté de Soa.

Rainibotosily - " Très bien distribuons la boisson; mais avant de boire, donnons leur part aux Ancêtres.

Il mélange le vin, du rhum et du betsabetsa, et pousse un cri très long, destiné à attirer l'attention des Ancêtres.

" O Zanahary mâle, ô Zanahary femelle, ô vous, Ancêtres, qui reposez dans les tombeaux qui se trouvent le long des rives du Rianila et du Yanpanga, nos deux enfants, Soa et Laurent se marient; nous, leurs parents, allons fêter ce moment ; avant de commencer à boire, nous ne vous oublions pas, Zanahary mâle, Zanahary femelle, Zanahary père et mère, Zanahary fils, ô Ancêtres, voici votre part, acceptez-la, Ancêtres de Laurent (liste), voilà votre part, voilà votre rhum, voilà votre vin, surtout, voilà votre betsabetsa, cette boisson que vous aimez tant. Nous vous en supplions, ne refusez pas cette offrande. Ancêtres de Soa (liste), voilà votre boisson. Toi, Donjary, qui aimait tellement boire, voilà ta boisson. Ne réclamez plus, ô Ancêtres. Ne demandez plus rien à Soa et à Laurent. Soyez en paix avec eux ; ils vont se marier, ils vous offrent votre part. Le gendre est homme du Nord, n'en soyez pas mécontents, ô Ancêtres ; Soa, désormais, lui appartient ; elle ne résidera plus sur les rives du Rianila et du Yanpanga. Pardonnez-vous, ô Ancêtres, d'avoir accepté qu'elle quitte sa terre ancestrale, protégez-la quand même, quand elle sera loin, ô Zanahary père-mère, ô Zanahary fils " .

La boisson qui a été présentée aux Ancêtres, est donnée aux deux jeunes époux.

Rainibotosily - " Avant de boire, nous devons faire l'orim-bato (pierre qu'on érige pour rappeler un événement) C'est à toi Laurent, c'est à toi sa mère, que j'adresse ces paroles. Vous venez de recevoir ce que vous avez demandé. Constatez que vous l'avez reçu sans dispute, constatez que vous l'avez reçu sans que le sang ait coulé. Nous vous l'avons donnée, non pas parce que nous ne l'aimions pas, mais parce que nous vous aimions, à vous. A l'avenir, vous en êtes responsables. C'est moi, Rainibotosily, qui vous l'ai donnée, c'est donc à moi que vous devez la rendre, si un jour vous n'en voulez plus. Toi, Soa, c'est là ton mari, c'est là ta mère. Obéis à toutes leurs paroles. Tu n'es plus une petite fille, tu es devenue une femme, tu es devenue une mère. Toi, Laurent, tu es un père, tu commandes, tu décides de tout ce qui se rapporte à votre foyer; tu es le dirigeant de votre foyer ".

Kalo - " Tout cela est vrai. Sommes-nous donc maîtres de la vie de votre fille ? "

Rainibotosily - " Nulle personne au monde ne peut être responsable de la vie d'une autre personne ".

Kalo - " Il est impossible de prendre en charge la vie d'une personne. Donc, nous vous disons d'avance que, ni mon fils, ni nous, ses parents, n'en serons responsables ; nous ne pouvons point vous dire, aujourd'hui : votre fille a sa vie en sécurité parmi nous ".

Laurent - " Je dis ce que dit ma mère. Je sais où se trouve Andouba; je sais que c'est ici, dans ce village, que Soa est née. Si, un jour, je ne suis plus content d'elle, si sa présence dans ma maison me fatigue, je la ramènerais ici, à Andouba, entre tes mains, ô Rainibotosily; c'est toi qui me l'a donnée, c'est donc à toi que je la rendrais ".

Marline - " Je m'adresse à toi, ô ma fille Soa. Laisse-moi te donner un conseil avant ton départ avec mon gendre Laurent : ne recommences pas d'agir comme tu le faisais à Sérantsara (village du premier mari de Soa). Quand tu étais un peu mécontente, tu revenais à Andouba. A la moindre tristesse, tu te précipitais ici, chez nous, parmi ta famille. Ne recommences pas à agir ainsi ; tu sais que le lieu où tu vas aller est très éloigné. Si Laurent te fait quelque chose qui te déplaît, va te réfugier chez ses parents à lui. N'agis plus avec l'esprit d'une enfant, et surtout, n'oublie pas tes interdits ; tu sais ce qu'il en a coûté ".

La boisson est distribuée à tout le monde.

Marline présente le sakafom-bahiny (repas de l'étranger), ramassé dans tout le village (12 Kgs de riz blanc, 2 poulets, 500 francs). Remerciement. Repas général ; Laurent, Soa, Kalo, mangent dans une même assiette. Après le repas, on organise une procession vers la maison de Soa, et le nouveau ménage reçoit les gens comme s'il s'agissait d'étrangers en visite (boisson, nourriture).

Le lendemain matin, les Anciens des trois lignages

viennent saluer les deux époux ; ils les bénissent et leur souhaitent une grande fécondité. Il est essentiel que les époux ne donnent pas la petite somme d'argent que l'on offre coutumièrement. " Une telle bénédiction ne s'achète pas ".

Velonjara, le plus jeune marié du groupe familial, amène Laurent visiter le tombeau familial. Il lui désigne les Ancêtres principaux, tant du côté des hommes que de celui des femmes ; et il conclut : " Quoique gendre, tu restes un étranger ; tu ne peux donc être enterré ici, à moins qu'avant ta mort, tu ne dises aux Anciens : Enterrez-moi Ambany-Vola (là où tombent les gouttes de pluie). L'eau de pluie lave tout, le fait d'être étranger, le fait d'être esclave ; après quatre ou cinq années, les Anciens peuvent décider de te faire rentrer dans la maison des morts, puisque tu es lavé du fait d'être étranger ".

Velonjara mène ensuite Laurent visiter la plantation de caféiers du lignage :

" Si tu veux habiter ici, tu t'adresses à qui tu as demandé la femme pour obtenir du terrain ; tu n'as pas droit à l'héritage de ta femme. Il faut que tu plantes de nouveaux caféiers ; alors, c'est à vous deux. Attention, le champ de caféiers qui appartient à ta femme ne t'appartient pas ".

Pour clôturer cette double visite, Laurent et Velonjara vont prendre un bain, pour se purifier de leur séjour sur la colline où se trouve le tombeau.

4. - Cérémonie du fatidra (fraternité de sang)
15 août (18 h.)

Tous les membres du lignage sont là, ainsi que Rainibotosily, mais il ne participe pas à la cérémonie.

Une assiette blanche, et de l'eau propre ; chacun y met une ou deux pièces de monnaie. On atteint une somme de 100 frs. C'est Botovelona (le plus ancien du **lignage**) qui officie. Il se tourne vers l'Est, prend deux feuilles d'arbre, les étale près de l'assiette, fabrique un soroka (cuillère en feuilles), et coupe un piment en quatre morceaux, avec son canif. Il présente ce dernier au premier demandeur, c'est-à-dire Marguerite. Elle prend aussi le piment, s'entaille la poitrine et dépose devant Laurent le piment enrobé de sang : "Voici mon sang". Laurent en fait autant, ainsi que les deux autres (la mère de Laurent et Marline). Chacun avale le piment ensanglanté ; il faut le mâcher longuement, et éviter de soupirer pour ne pas montrer qu'on le trouve fort.

Botovelona bénit l'eau (invocation à Andriamanitra et aux Ancêtres) puis, avec une cuillère, la prend et compte (pour chaque cuillerée) :

- "Un - qu'il soit mort une fois celui qui ne pratique pas la loi des frères de sang !

- "Deux - que ses deux yeux sautent de leurs orbites en même temps, si ces yeux voient le frère de sang en danger, et qu'il ne vienne pas à son secours !

- "Trois - que trois fois sa respiration s'arrête et qu'il meure étouffé celui qui ne vient pas au secours de son

frère de sang !

- "Quatre - que quatre sagaies lui transpercent la tête, à celui qui commet une faute envers son frère de sang !

- "Cinq - que cinq fois la même maladie l'attrape !

- "Six - que celui qui commet une telle faute meure par le remords !

- "Sept - que ses intestins soient coupés sept fois !

L'eau consacrée est présentée à boire à chaque acteur, avec la formule :

" Que cette eau fasse sortir le sang que tu as bu, si tu commets une faute envers ton frère de sang ".

Ensuite, invocation et appel des Ancêtres des quatre participants :

" Ancêtres de ces quatre personnes, venez assister à cette cérémonie, soyez témoins ; ils sont devenus parents, vous aussi, soyez donc parents ".

Chacun des couples du fatidra a une espèce de parrain et ce lien établit une parenté à plaisanterie. A la fin, Rainibotosily a fait une offrande (djoro) pour boire le betsabetsa. Le lendemain, Marguerite présente son frère de sang à ses parents. Elle lui explique les liens de parenté et les conditions des rapports qu'il peut avoir avec chacun :

" Avec lui, tu peux plaisanter ".

MARIAGE : SIGNIFICATION.

Il nous faut regarder au-delà de la banalité de l'apparence d'une telle cérémonie ; elle est le résultat de multiples compromis entre les parties mises en question ; de nombreuses réunions ont eu lieu pour mettre au point les détails. Des problèmes absolument originaux se posaient aux villageois, et la solution de ces problèmes trouve **réalisation** dans le déroulement de la cérémonie décrite précédemment.

Tout d'abord, c'est la personnalité de Laurent qui est mise en cause ; et cela sous sa double réalité : un agent de l'administration et un étranger à la région ; le problème qui s'est posé aux villageois est celui de la mise au point du dialogue avec un personnage aussi éloigné d'eux.

Nous allons brosser le schéma de ce qu'est une cérémonie de mariage entre un garçon et une fille appartenant à des groupes familiaux de la région. Nous retrouvons le même schéma cérémoniel que celui de l'enterrement :

- les deux groupes de descendants en présence, affirment leur différence, leur séparation mais ils la jouent ensemble.

- ensuite, ils jouent le dépassement de leur différence ancestrale : c'est-à-dire, ils établissent le dialogue entre eux en se situant dans cette condition commune qu'est la subordination aux Européens ; ainsi, la somme d'argent qu'est la dot, est le signe de la nouvelle alliance, fondée sur cette communauté qui englobe l'irréductibilité des origines ances-

trales (vêtements d'origine européenne, portés obligatoirement lors du mariage).

- au-delà de cette condition commune, qui sert de simple instrument, nous retrouvons le jeu de la dualité sexuelle s'inscrivant dans le foyer, et se situant dans la médiation des divinités forestières locales et de Zanahary mâle et femelle qui les englobe.

On pourrait, sur le plan de la dynamique, retrouver les transformations liées à la Révolte de 1947 :

- liquidation des ensembles familiaux ; la condition de subordination, et l'argent qui en est la matérialisation, facilitant l'établissement des relations.

- la condition d'homme et de femme, dans la relation aux divinités forestières, se repliant sur le groupe direct de relations.

- la communauté villageoise devenant le noyau des relations, et le mariage apparaissant ainsi comme un lien entre deux villages.

Nous n'insisterons pas sur les détails de cette cérémonie, ni sur ceux de sa transformation ; nous allons essayer de comprendre les problèmes posés par la personnalité de Laurent, et, corrélativement à cette personnalité, l'absence de son lignage (sauf sa seule mère).

1. N'étant pas originaire de la région, le sens dernier de la cérémonie disparaît ; il n'est pas possible de jouer la dualité sexuelle face aux divinités forestières, puisque le

principe de ce point d'arrivée de cette cérémonie, est le partage, au-delà des Ancêtres singularisés, de ces divinités qui sont inscrites dans un paysage cérémoniel partagé par tous ; et qui, en dernière analyse, sont un arrière-fond ancestral commun et indifférencié (les lolo).

Entre Laurent et les gens d'Andouba, Zanahary, seul, est partagé, mais il y a rupture. Il ne faut pas percevoir Zanahary à travers notre propre notion de Dieu, qui est un principe personnalisé universel partagé par tous et indépendant de tous. L'intervention de Zanahary est un point d'arrivée dans le processus de la cérémonie qui est dépassement des divinités forestières ; il les englobe, mais elles lui sont nécessaires quant à sa propre existence. Laurent, de par le fait qu'il est étranger, rend impossible ce point d'arrivée de la cérémonie, ce qui en est le couronnement.

2. Le fait qu'il est agent, très subalterne, mais agent quand même, de l'administration, introduit une **distorsion** au niveau de la condition commune de subordination. Le principe de l'introduction de cette condition de subordination est l'**extériorité** fondamentale des médiateurs (les maîtres étrangers et leurs agents, perçus sous le vocable indifférencié de "Fanjakana"), et la population prise dans leur domination, et qui puise en elle une égalité absolue qui résorbe les différences d'origine ancestrale. Or, cette égalité dans la subordination est brisée dans la mesure où Laurent est un agent de l'administration et se trouve de l'autre côté de la barrière ; il fait partie du groupe des médiateurs, et non pas de ceux qui se situent par rapport à eux.

Il semble que ce double aspect de la personnalité de Laurent rende impossible le mariage, et, cependant, il a lieu. Comment ces contradictions ont-elles été résolues ? Le déroulement de la cérémonie fournit une réponse. Toute la partie de la cérémonie mettant en jeu la dualité sexuelle a été escamotée ; on est resté dans la subordination commune ; et, en particulier, c'est en elle que les repas ont été pris ; d'autre part, on a affirmé l'originalité intrinsèque des deux lignages (liste des Interdits et des Ancêtres) et on a placé directement le dépassement sous l'égide de Zanahary qui apparaît, seul, dans les invocations. On est arrivé à cette situation des plus ambiguës, on joue jusqu'au bout la condition de subordination, on y inscrit le repas (forme et contenu) et on place cette communauté qui dépasse les lignages, sous la médiation du seul Zanahary.

Si on arrêtaît là cette analyse, on ne pourrait qu'avoir l'impression de l'artificialité d'une telle cérémonie : normalement, cette condition de subordination n'est qu'un moyen de l'alliance ; elle débouche sur la dualité sexuelle et ici, ce qui n'était qu'un moyen devient le point d'aboutissement, et c'est en lui que se situe le repas, scène modèle du foyer. On n'y peut rien comprendre, si on ne fait pas intervenir le tromba ; ce dernier est implicite dans une telle cérémonie, ce n'est que par lui que l'on peut en déterminer les significations.

L'intervention directe du tromba est contenue et dans les paroles de Marline (elle ne devrait pas se manifester ; elle ne le fait qu'en tant qu'argent du tromba) et aussi dans le mélange de boissons (rhum et vin de canne) ; la boisson

étrangère est présentée aux tromba, et cette offrande est signe de l'introduction de la hiérarchie nouvelle dans laquelle les Ancêtres sont dominés par les Esprits. C'est à ces derniers que l'on offre ce rhum qu'ils sont censés aimer. Les possédés imposent le tromba comme dépassement des Ancêtres, ce qui entraîne la liquidation des divinités forestières ; nous trouvons d'ailleurs une nouvelle manifestation de l'intrusion du tromba dans la consultation de l'astrologue, et non du sikidy (ce mode de divination qui est, comme nous l'avons vu, un dialogue avec ces divinités mises en question). Cette cérémonie est effectivement le dépassement des origines familiales différentes, mais dans l'actualisation de la situation dans laquelle les acteurs sont subordonnés aux Tromba. Se pose ici le problème de la possibilité d'un tel mariage : sans le tromba, c'est-à-dire avant 1960, il eût été impossible. C'est grâce à l'intervention de ce nouveau mode de communication que l'on a pu passer outre à la non appartenance des acteurs à une région cérémonielle commune (région créée par le partage de mêmes divinités forestières). On peut percevoir la nouveauté fondamentale d'une telle cérémonie, qui a donné lieu, lors des réunions préparatoires, à de multiples conflits, dont nous n'avons eu que des échos affaiblis : d'un côté, certains Anciens considéraient ce mariage comme impossible, de par l'absence de médiateurs communs entre les deux conjoints potentiels ; de l'autre, les agents féminins du tromba et leurs alliés en ont fait un moyen de liquidation des divinités forestières, et de leur remplacement par le Tromba.

C'est également par le tromba qu'est résolue la contradiction introduite par le statut de fonctionnaire de Laurent. Les fonctionnaires sont impliqués dans la domination du tromba ;

entre eux et les villageois, il y a cette égalité de situation nécessaire au dialogue et à l'établissement de l'alliance ; d'ailleurs, c'est là un des sens profonds du tromba, briser la dichotomie d'un pouvoir construit sur la rupture entre villageois et fonctionnaires jouant le rôle de maîtres. Nous voyons donc comment le tromba, en intégrant les acteurs dans une situation où ils partagent la condition commune de subordonnés aux Esprits, permet de résorber la double impossibilité créée par le personnage de Laurent : son origine extérieure à la région, et son appartenance à l'administration.

Fatidra.

L'alliance créée dans cette cérémonie est des plus fragile : cette fragilité tient au processus lui-même, dans lequel les impossibilités suscitées par la personnalité de Laurent ont été résorbées par l'actualisation de la domination du tromba.

- Sur le plan cérémoniel, une alliance entre deux groupes de descendants sur la base de la subordination aux esprits, aurait dû faire intervenir les tromba des deux lignages en présence : mise en scène de l'unité de ces deux groupes de tromba dans une cérémonie de possession, où ils auraient joué et leur différence et leur unité. Or, dans ce mariage, il n'y a eu que l'intervention des tromba du lignage de la femme, ce qui en réduit considérablement la portée.

- Nous avons vu que le tromba est lié à la désertion des paroisses chrétiennes ; or, les deux conjoints s'affirment,

...

paradoxalement, chrétiens (Soa appartient au petit groupe de jeunes femmes villageoises qui s'opposent à l'équipe des possédées. Laurent et sa mère se disent catholiques ; le premier a été élevé dans un Séminaire, jusqu'en classe de première). Cette appartenance est explicitée par Marline qui dit : " Oui, je sais que vous êtes catholiques, oui je le sais... " L'insertion des deux acteurs du mariage dans le christianisme, rend encore plus précaire une alliance fondée sur la réalisation de la communauté née de la subordination au tromba. C'est d'ailleurs le tromba qui fait de cette appartenance religieuse un problème. Jusqu'en 1960, l'appartenance à une paroisse chrétienne n'intervenait pas au niveau de l'alliance entre lignages ; le rapport avec le dieu étranger s'inscrivait dans la subordination au pouvoir administratif, et cette sphère de relations se situait en dehors de l'univers villageois qui était pris dans cette domination, mais non pénétré. Le tromba, c'est la mise en question du dieu étranger, et l'intégration des villageois et des fonctionnaires dans la communauté créée par la domination des nouveaux maîtres (d'où conflit : la grande majorité des fonctionnaires et notables s'accrochent au christianisme pour conserver leur pouvoir, les villageois devenant les zéloteurs de la subordination aux tromba, dans lesquels ils sont impliqués au même titre que les précédents ; dans le cadre d'un tel conflit, le mariage du fonctionnaire qu'est Laurent, suivant un tel processus, a été perçu comme inadmissible par les agents administratifs locaux, et par les notables et commerçants ; parallèlement, il a été considéré par les villageois comme une grande victoire sur ces derniers).

Vraisemblablement, le christianisme de Laurent et Kalo est sérieusement érodé, sinon ils n'auraient pas accepté une

telle forme de cérémonie. Quoiqu'il en soit, c'est là un faisceau de causes qui souligne la fragilité de l'alliance ; et cette précarité a été surmontée par l'établissement de la fraternité de sang entre les deux principales possédées du lignage, Marline et Marguerite, et le nouveau marié et sa mère.

L'intervention de la cérémonie de fraternité de sang est le signe d'un échec : celui du mariage - alliance entre deux groupes de descendants ; on débouche sur une réalité nouvelle construite sur l'alliance inter-personnelle.

Le mariage normal, tel que nous en avons brossé le schéma est une alliance entre deux lignages ; l'origine familiale des deux termes est dépassée par le partage de la communauté qui trouve son contenu dans la condition d'homme et de femme émergeant du rapport avec les divinités forestières ; la cérémonie est le processus de réalisation de cette communauté, avec le palier intermédiaire qu'est l'actualisation de l'unité des asservis aux étrangers (vêtements européens et dot monétaire). Le rapport entre les époux est intégré dans l'alliance entre les deux collectifs familiaux ; elle est toujours présente dans la quotidienneté de l'existence du foyer conjugal, elle se manifeste dans les incidents qui sont toujours une mise en question, non des relations directes entre les époux, mais de l'alliance entre leurs deux lignages respectifs ; c'est cette alliance qui est régénérée dans la cérémonie de réparation (qui s'adresse aux médiateurs - divinités forestières - créateurs de la communauté brisée par l'incident).

Depuis 1960, le lignage, l'origine familiale, tendent à être dépassés dans la communauté des asservis aux tromba, c'est

une situation fondamentalement nouvelle. La liaison avec l'Esprit crée l'autonomie de la personne asservie, et dans ce processus, le lien entre les époux se situant dans cette communauté de serviteurs du tromba, intervient une individualisation des acteurs et de leurs rapports, individualisation qui est corrélative de l'indépendance que prend la sphère de leurs relations par rapport aux collectifs lignagers.

Dans ce mariage, le problème posé par une situation où l'alliance des esprits-tromba est impossible, est résolu par l'établissement entre les acteurs de liens inter-individuels et ce suivant l'unique procédure de ce genre qu'ils ont à leur disposition : le fatidra. Les liens de fraternité de sang se situent au-delà du lignage, ils créent entre les quatre acteurs (et indirectement, par leur intermédiaire, entre les deux familles) une communauté dépassant les appartenances généalogiques; dans cette sphère émergent de nouveaux liens de parenté (à contenu de plaisanterie) qui se veulent aussi puissants que les relations de parenté authentiques.

Le contenu de cette cérémonie de fraternité de sang reste ambigu. Qu'est donc normalement ce fatidra ? C'est un lien inter-individuel qui dépasse les différences d'origine familiale, il se crée dans la réalisation de la communauté de dépassement du lignage : dualité sexuelle et divinités forestières, cette situation s'actualise dans le fait que, dans la cérémonie, l'un des acteurs est présenté explicitement comme l'époux, et l'autre comme l'épouse ; de plus avant de se placer en présence de Zanahary interviennent les invocations aux divinités forestières de la région (le fatidra relie les habitants de la région avec les étrangers qui viennent s'y installer défini-

tivement ou temporairement, colons merina ou salariés du Sud, par la caution du frère de sang, l'étranger se lie aux divinités forestières). Dans la cérémonie particulière qui suit ce mariage, on ne trouve ni la présentation d'une dualité sexuelle imaginaire entre les acteurs, ni les invocations des divinités forestières ; c'est une illustration parmi d'autres, de la destruction par le tromba de la communauté de dépassement du système familial. La cérémonie se résume dans l'établissement d'un lien direct avec Andriamanitra qui englobe non seulement les hommes mais aussi les esprits-tromba, non seulement les villageois, mais aussi les fonctionnaires. Ce lien direct contenant implicitement les esprits résoud (d'une manière peut-être précaire) les problèmes posés par ce mariage.

Conclusion.

1. Cet événement cérémoniel n'a rien à voir avec un ensemble rituel organisé avec précision, dans lequel les acteurs s'intégreraient. Une telle cérémonie manifeste les transformations de l'ensemble de l'univers villageois, elle est le point d'aboutissement d'une série de conflits et de compromis, résultats de décisions prises à la suite de réunions.

2. Cette cérémonie est la matrice des rapports futurs entre les deux époux et entre les deux familles. Lorsque les fondements des rapports explicités dans un tel événement seront mis en question, interviendront des cérémonies de réconciliation qui seront le recommencement de ce moment particulier, elles recréeront, par rapport aux médiateurs, l'ordre dans lequel la cérémonie de départ a enfermé les relations entre les acteurs.

3. Le mécanisme d'organisation de ce mariage est focalisé sur la tension de situer des acteurs qui sont étrangers les uns aux autres, dans une communauté constituée d'une condition partagée créée dans le rapport avec des médiateurs communs. Les difficultés nées de la personnalité de Laurent viennent de l'impossibilité de trouver des médiateurs et une condition partagés par lui et par ses partenaires ; le tromba a permis un compromis qui eût été impossible avant 1960.

CHAPITRE V

CONSEQUENCES DE LA REVOLUTION INTRODUITE PAR

LE TROMBA

TROMBA ET UNIVERS FAMILIAL

La liaison existant entre le tromba et l'astrologie, dont les contraintes tendent à remodeler de plus en plus la vie quotidienne, a déjà été signalée au chapitre III. L'acceptation des contraintes astrologiques n'est-elle pas signe de l'acceptation de l'intégration dans la communauté des serviteurs du tromba ? C'est dans une telle perspective de combat que les agents du tromba perçoivent la consultation de l'astrologue. Qu'est-ce qui est contenu dans l'astrologie ? Il s'agit d'un ensemble de règles qui supposent que tous les acteurs sont membres d'une communauté générale ; se posent alors deux séries de problèmes :

- les groupes de serviteurs du tromba trouvent dans cette communauté implicitement contenue dans l'astrologie leur cadre de dépassement ; il nous faudra dévoiler le contenu spécifique de ce processus de dépassement et ce en le différenciant des diverses formes de dépassement déjà rencontrées, en particulier dans l'univers familial.

- Il nous faudra décrire cette communauté générale implicitement contenue dans les contraintes astrologiques, et percevoir comment son utilisation a été rendue possible par l'ensemble des transformations ouvertes par le tromba à la suite de l'indépendance.

*

*

*

Tout d'abord pourquoi les sphères de serviteurs du tromba ont-elles besoin d'un tel cadre de dépassement (la communauté générale impliquée dans l'astrologie) ? Les nécessités qui sont à la base de ce processus sont les mêmes que celles rencontrées dans l'univers familial :

...

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

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

En résumé, l'astrologie renferme une communauté de dépassement dans laquelle se conservent d'une part les différents noyaux de serviteurs définis par un ensemble particulier d'esprits, d'autre part la rupture, à l'intérieur de chacun d'entre eux, séparant les maîtres imaginaires des serviteurs, rupture qui devient, de par ce dépassement, une forme de dialogue. (Nous avons rencontré le même processus, entre autres, dans la structure coloniale : le christianisme impliquant dans une communauté générale malgaches et européens ; cette implication non seulement conservait la rupture entre **les** deux catégories, mais servait de base justificative à la domination des maîtres étrangers).

*

*

*

...

médiateur familial que nous avons appelé de ce fait "médiateur précaire". La communauté de descendants se crée en effet dans le rapport avec un médiateur familial dont la caractéristique essentielle est la singularité ; le parent est un personnage non interchangeable, et cela à tous les noeuds du filet généalogique ; ce médiateur familial peut s'enfermer dans deux caractéristiques : d'une part c'est un personnage parfaitement connu qui plonge dans une histoire anecdotique précise, d'autre part il peut être vivant (anciens) ou mort (ancêtres). Ce médiateur familial singulier ne peut qu'être créateur de rapports eux-mêmes singuliers ; le groupe de descendants ainsi créé se replie sur lui-même, constituant une sphère qui, théoriquement, est entièrement séparée de l'extérieur, un cosmos replié sur lui-même, dans la mesure où il est créé par un personnage unique. Un seul moyen est capable de briser ce repliement bloquant toute possibilité de communication : la négation du médiateur singulier lui-même. Ainsi le médiateur est détruit, il se retrouve en condition de descendant, la sphère de ses propres descendants est intégrée avec lui dans une sphère plus vaste dans laquelle il réalise cette condition ; cette nouvelle sphère de descendants contenant des unités satellites, se crée également dans la médiation d'un personnage singulier, qui, de par cette singularité, coupe les acteurs qu'il détermine de l'extérieur, il doit donc de même être détruit, et cela en réalisant sa condition de descendant.

Le processus constitutif du lignage peut être résumé ainsi : un médiateur singulier détermine un groupe de descendant qui, de par la singularité de l'acteur de la médiation, se replie sur lui-même en une sphère absolument opaque ; ce blocage de la communication est dépassé par la négation même du médiateur singulier qui se retrouve (avec sa sphère conservant son auto-

nomie) dans une communauté dans laquelle il est en condition de descendant ; ainsi le lignage se crée-t-il par une négation, à tous les niveaux, du médiateur et cela au profit d'un autre médiateur qui ne peut, lui aussi, qu'être nié.

Les autres dépassements ne se font nullement par une telle négation du médiateur, en effet ils créent des communautés qui possèdent, elles, des médiateurs qui sont conservés ; prenons l'exemple du tromba ;

- à aucun moment il n'y a élimination du médiateur ; sa présence n'est jamais mise en question ; la cérémonie de possession n'est qu'une longue manifestation de cette présence.

- par contre le médiateur tromba n'a pas la singularité qui caractérise le médiateur familial précaire ; cette singularité qui, en faisant émerger des groupes étanches les uns aux autres, entraînait l'élimination du médiateur. Le personnage de l'Esprit est flou, il n'a aucun point d'ancrage dans le passé, nul détail sur ce que fût sa vie ; l'imprécision de ce personnage se réalise dans le processus d'abstraction qu'il subit : il ne se définit même plus par un nom, mais par une simple appartenance ethnique, enfin il n'est plus qu'un être indéterminé ("le grand oiseau", "la femme rouge"). Le flou du personnage de l'esprit contraste avec la précision du médiateur familial. A ce flou du contenu du médiateur correspond l'éclatement de l'unicité de la médiation (qui est une caractéristique essentielle de la médiation familiale); le groupe de serviteurs, toujours inséré dans le lignage, possède en lui plusieurs possédés (3 à 5) donc est déterminé par plusieurs Esprits : à l'unité des serviteurs

...

correspond la pluralité des médiateurs. Cette pluralité est accentuée par le fait qu'une seule personne est généralement possédée par plusieurs Esprits (chaque Esprit reconstitue en elle son groupe familial ou son groupe de clientèle).

Résumons cette analyse comparative : la communauté familiale se crée dans la médiation d'un personnage singulier (le parent vivant ou décédé), cette singularité du médiateur crée une impasse qui est surmontée par la négation du médiateur lui-même. Nulle négation de ce genre n'intervient dans la communauté des serviteurs du tromba, la présence du médiateur est permanente, par contre sa singularité tend à voler en éclats, c'est un personnage dont le contenu devient de plus en plus vague, et plusieurs Esprits déterminent un groupe de serviteurs unique.

*

*

*

Nous disions que le groupe de descendants se conservait dans le tromba, et que le conflit portait sur le remplacement des communautés de dépassement de l'univers familial par les communautés de serviteurs des esprits. Le ressort fondamental du dépassement du lignage réside dans l'absence de ce médiateur vers lequel les acteurs sont tendus mais qu'ils ne peuvent atteindre ; médiateur dans lequel résiderait le pouvoir, vers lequel se **jugerait** la responsabilité. Qu'il s'agisse de la communauté de dépassement du système familial ou du tromba, le ressort de base est la résolution de cette tension surgissant de la destruction du médiateur familial.

...

Quelle est la genèse du dépassement créateur de l'univers familial ? Où se situent les contradictions surmontées dans la résolution desquelles émerge la communauté de dépassement ? La sphère de descendants réalise la condition de fils ou de fille ; cette réalisation se fait dans l'élimination de la condition de père ou de mère qui, en aucune manière, ne permettait le dialogue hors du noyau de la famille élémentaire. La condition de descendant, se créant dans une telle élimination, quoique enfermant les acteurs dans des sphères singulières, a rendu possible l'existence de ce champ lignager qui implique vivants et morts. Le processus se crée en surmontant les contradictions qui existaient à l'intérieur du noyau qui met face à face parents et enfants. Le passage à la communauté de dépassement se fait par l'émergence de ce qui est partagé par tous les descendants ; la communauté générale exprimant cette condition commune se situe au confluent du fait que tout descendant est à la fois produit de la dualité sexuelle et acteur de cette même dualité, c'est-à-dire appartient au groupe des pères ou à celui des mères. Enfin, dans la dernière communauté, il y a extraction de la condition universelle, ce qui permet de combler les ruptures créées par la communauté précédente.

- L'univers familial nous enferme dans le cadre de l'existence personnelle qui est, de par les contradictions qui y surgissent, la matrice où se créent les cadres de communication entre les villageois.

- Entre les différents niveaux de cette communication, c'est-à-dire entre les diverses communautés (en particulier au moment du renversement qui nous fait passer du lignage singulier à la communauté générale dans laquelle s'exprime, dans la média...

...

tion des divinités forestières, la dualité sexuelle), il y a continuité : la communauté de dépassement surgit directement des contradictions internes de la communauté à dépasser, dans ces contradictions se trouvent non seulement la genèse du dépassement, mais aussi celle du contenu de la communauté dans laquelle se réalise le dépassement. Ainsi s'explique, entre autres, la permanence des acteurs de l'autorité dans les différents moments de la communication : le pouvoir que les anciens possèdent dans le lignage se perpétue dans les communautés de dépassement, les agents du pouvoir délégué qui surgit en elles sont choisis parmi le groupe des anciens.

- Cet univers de communication se crée dans la résolution de contradictions internes mettant en jeu essentiellement la double condition de descendant et de père ou de mère. Le déroulement de cette communication s'effectue librement, d'une manière autonome, dans la domination d'un pouvoir qui asservit mais ne pénètre pas, qui reste hors du monde de communication ainsi créé.

Avec le tromba nous pénétrons dans un paysage de communication tout autre. Dans l'univers familial, il y a donc continuité entre le contenu des contradictions à l'intérieur de la communauté à dépasser et le contenu de la communauté qui surgit du dépassement provoqué par les dites contradictions. Cette continuité disparaît dans le tromba, désormais il y a distorsion entre les contradictions internes au lignage et le contenu même du tromba dans lequel se forme la nouvelle communauté de dépassement.

- Où se situe la genèse du tromba ? Dans le rapport entre l'univers villageois et le pouvoir administratif ; l'indépendance,

en dépouillant ce pouvoir de ses acteurs européens, entraîne sa mise en question, et il y a apparition d'un pouvoir imaginaire concurrent (le tromba) qui s'intériorise en devenant cadre de communication entre les villageois, et dans lequel ce sont les villageois qui sont les intermédiaires obligatoires. Nous sommes donc en présence de deux origines différentes : d'un côté des contradictions qui se situent dans l'existence personnelle, de l'autre des contradictions qui se situent dans le rapport avec le pouvoir de domination extérieur.

- Le tromba ne se crée pas, quant à son contenu, dans la résolution des contradictions qui sont à la base du dépassement ; les cadres organisationnels du tromba sont le résultat d'un "emprunt" ; le point de départ géographique se situe en pays sakalava ; depuis 1960, on assiste à sa diffusion sur l'ensemble des régions côtières.

En résumé, le tromba naît de contradictions nouvelles entre le pouvoir administratif et les villageois, le contenu de cette communauté de serviteurs est le résultat d'un emprunt à une ethnie étrangère.

Entre le lignage et le tromba qui en devient la communauté de dépassement, il y a discontinuité, tant au niveau de la condition exprimée que des médiateurs. La condition de serviteur du tromba se plaque sur celle de descendant ; entre les deux il n'y a aucun lien structurel, nous avons désormais affaire à un "descendant asservi", précédemment, la condition de père ou de mère de la communauté de dépassement était contenue dans celle de descendant, le dépassement étant avant tout un processus d'extraction. Entre les anciens et ancêtres, et les

tromba il y a de même rupture ; entre eux s'établit un rapport d'extériorité bâti sur l'asservissement des premiers par les seconds ; précédemment, les divinités forestières étaient des ancêtres lointains qui avaient perdu leurs descendants particuliers.

C'est dans cette discontinuité que se situe le nouveau mode de pouvoir introduit par le tromba : l'autorité des anciens est conservée mais elle est prise dans la subordination au pouvoir des agents du tromba. (Entre le tromba et le lignage s'établissent des rapports qui sont de même nature que ceux qui reliaient, dans la structure coloniale, le pouvoir administratif et la population villageoise : autonomie dans la subordination, la dynamique historique actuelle consiste à faire de ce type de rapport des modes internes de communication entre les villageois eux-mêmes).

Ce phénomène de l'emprunt se retrouve à l'intérieur de l'univers du tromba ; l'astrologie qui est manifestation de la communauté générale dans laquelle les groupes de serviteurs du tromba dépassent leur particularité, est elle aussi le résultat d'un emprunt ; elle est directement empruntée aux colons merina installés dans la région depuis le 19^{ème} siècle ; ainsi le mpanandro qui est consulté par les villageois d'Andouba est installé dans le pays depuis trente années, jusque là sa clientèle restait limitée aux émigrants merina, les villageois betsimisaraka le cotoyait sans lui porter l'ombre d'une attention. Depuis 1960, il est surchargé d'activité, il est devenu l'homme le plus occupé de la région.

...

On peut donc opposer deux types de dépassement; d'une part celui qui crée une communauté dont le contenu surgit directement des contradictions internes à la situation qui est dépassée ; d'autre part celui qui, quoique rendu nécessaire par les contradictions internes à la communauté à dépasser, se réalise dans une communauté dont les principes sont empruntés à des étrangers, ce qui introduit une rupture totale entre la communauté à dépasser et la communauté dans laquelle se réalise le dépassement, la seconde ne surgit pas de la première, mais vient la coiffer de l'extérieur.

*

*

*

Une structure dualiste.

Cette communication par médiation personnalisée est bâtie sur la dualité entre deux mondes : celui des sujets de la médiation (les médiateurs), celui des objets de la médiation, le second étant un satellite du premier. Cette dualité entre deux mondes rattachés l'un à l'autre par un lien de dépendance absolue peut être peuplée de médiateurs réels ou de médiateurs imaginaires. Ainsi les anciens dans le lignage sont-ils des médiateurs réels, de même les fonctionnaires actuels ou les européens il y a peu d'années, ces membres d'un pouvoir qui les enferme dans une sphère se situant entièrement hors de l'univers villageois et le dominant. Les esprits-tromba sont eux des acteurs d'un pouvoir imaginaire, les divinités forestières elles aussi sont des constructions de la conscience. Q'il s'agisse de médiateurs réels ou imaginaires, il y a identité de la structure, il y a toujours séparation entre deux mondes qui,

...

en aucune manière, ne peuvent être confondus. Un des mécanismes essentiels du processus historique actuel est le passage de la structure dualiste réelle à la structure dualiste imaginaire, le passage d'une situation réelle dans laquelle les villageois sont les objets d'une domination, à une situation imaginaire qui devient cadre de communication entre eux et dont ils contrôlent les filières.

Quelle place occupent les villageois dans une telle structure dualiste ? Les seuls médiateurs qui semblent émerger parmi eux sont les anciens, et ils se révèlent appartenir à cette famille des médiateurs précaires dont l'apparition n'est que mirage se dissipant dans leur propre mise en tutelle sous la dépendance d'autres médiateurs. Cette population villageoise donc, qu'il s'agisse de la structure dualiste réelle (rapports population et administration) ou imaginaire (faune des médiateurs élaborés par la conscience villageoise dans le cadre du système familial ou du tromba) constitue le monde dominé des objets de la médiation. Comment se traduit une telle dépendance ? Elle se réalise évidemment lorsque les deux mondes entrent en contact soit dans les multiples cérémonies, soit dans ces événements significatifs où se manifeste la subordination administrative ; ces événements de contact n'épuisent nullement leur réalité dans cette simple affirmation de la dépendance ; les villageois réalisent en eux leur propre unité et ils redonnent vie, d'une manière cyclique, aux principes sur lesquels est construite leur communication interne. Les rapports entre les villageois passent obligatoirement par ce monde inconnu et inatteignable des médiateurs. Ainsi les bases de leur communication interne sont renvoyées à cette sphère transcendante qu'est

ce monde fondamentalement autre, situé loin au-dessus d'eux, hors de leur contact direct. Notre description précédente illustre ce mode de communication ; rappelons ce qu'est le pouvoir à l'intérieur de l'univers villageois ; nous ne rencontrons qu'un pouvoir délégué qu'il s'agisse des agents villageois de l'administration, des anciens, ou des possédés, pouvoir délégué en ce sens qu'il puise son existence dans ces médiateurs qui sont, eux, détenteurs du pouvoir réel ; celui de leurs délégués villageois n'en est qu'un pâle reflet. Ce pouvoir se réalise dans l'établissement, entre son agent et la population, d'un type de rapports qui n'est que la reconstitution de ce qu'est le rapport général de dépendance liant le groupe des médiateurs à celui des villageois ; ainsi les relations d'autorité entre les villageois sont l'image de la dépendance globale, elles puisent en elle non seulement leur cadre d'expression, mais aussi leurs justifications. Les relations internes constitutives de cet univers villageois, perçu comme monde dépendant des objets de la médiation, ont leur raison dans un monde second de médiateurs dominants qui échappe à toute préhension directe des villageois, la dynamique de ces rapports internes ne peut que s'enfermer dans des transferts de subordination, les luttes pour le pouvoir prenant la forme de changement de maîtres.

Par rapport aux villageois le monde des médiateurs s'enferme dans deux caractéristiques :

- Il est peuplé de maîtres dont les villageois dépendent, auxquels ils doivent obéissance, desquels ils attendent aussi bien la protection que le châtement des fautes.
- Ce monde est construit et réagit suivant un ordre, une cohé-

...

rence inconnue, jamais décelable. Le mystère de la cohérence du monde des médiateurs fait partie de la forme même d'existence du médiateur, il ne peut devenir ce personnage prestigieux en complète rupture, que s'il est supposé appartenir à un ordre étranger à celui de ceux qui dépendent de lui.

Entre les deux mondes s'établissent des relations, plus exactement les médiateurs envoient aux villageois des signes qui doivent être interprétés. Que sont ces signes ? Le plus souvent des messages mystérieux, il faut les déchiffrer avec le risque permanent de l'erreur, car ils appartiennent à cet ordre étranger dans lequel évoluent les médiateurs, par lequel ils réagissent à l'égard des villageois. Ces signes se situent dans le rapport général de dépendance ; ils renvoient à une volonté à laquelle on doit obéir, à un mécontentement, à une faute qu'il faut payer, parfois à une satisfaction dont on tire bénéfice.

Cette interprétation de signes appartenant à une langue inconnue et inconnaissable intervient évidemment dans les contacts avec les médiateurs réels : ainsi les commentaires affolés accompagnant les moindres paroles ou gestes d'un fonctionnaire ou d'un européen inconnu évoluant dans la région ; ainsi les discussions éperdues des villageois d'Andouba parce que le chef de canton envoie une quelconque convocation écrite à l'encre rouge, et non bleue comme il en a l'habitude.

Dans le cadre des rapports avec les médiateurs imaginaires, le déchiffrement des messages prend, dans la quotidienneté villageoise, une importance considérable. Deux catégories

de signes venus du monde des médiateurs : les signes directs, les signes indirects.

- Les signes directs peuvent être spontanés, ils ont le plus souvent un contenu entièrement caché ; il s'agit surtout des rêves, ou d'événements particuliers comme la rencontre de quelque animal... Ils peuvent être provoqués, ce sont essentiellement les paroles prononcées dans la possession : le contenu de ces paroles est généralement clair, cependant les participants vont toujours au-delà de cette clarté, pour y déceler un sens caché, un piège. Ces messages directs donnent lieu à des activités de déchiffrage qui tendent à s'institutionnaliser ; ainsi le groupe des possédés du lignage organise-t-il des réunions périodiques où sont recherchés les sens des rêves des partisans du tromba. Ainsi les anciens se réunissent-ils pour déchiffrer le sens d'un événement comme la rencontre d'un serpent. Ce sens d'ailleurs est toujours replacé dans le cadre de la responsabilité des acteurs villageois vis-à-vis des médiateurs. (En Ime-rina, nous pouvons déceler une institutionnalisation encore plus affirmée du déchiffrage des messages des médiateurs ancestraux ou autres ; lors de cérémonies nocturnes, le médiateur s'exprime par la bouche de quelque participant, indifféremment un homme ou une femme, les paroles sont de courtes phrases vagues, de portée générale et parfois sans signification claire ; un comité d'anciens, lors de réunions organisées à cet effet, interprète ces paroles, cherche à en dévoiler le sens caché et à exprimer les conséquences pratiques qui y sont contenues ; les résultats de cette délibération sont proclamés et ont véritablement force de loi.)

- Signes indirects : la punition devient le centre de l'interprétation ; la maladie, l'accident, la mort sont perçus comme une

punition, donc signes d'un mécontentement des médiateurs ; on recherche la faute qui est à l'origine de ce châtement, on dévoile à quels médiateurs on a affaire.

Ce mode de communication s'enfermant dans une structure dualiste construite sur la séparation des dominants et des dominés en deux mondes étrangers l'un à l'autre, entraîne chez les villageois une quête perpétuelle des signes dans lesquels les médiateurs dont ils dépendent leur feraient connaître leur volonté. Ces signes sont manifestation d'un ordre inconnu constitutif du monde des médiateurs ; ils ne peuvent donc jamais avoir une signification claire, ils donnent lieu à des interprétations qui, par nature, sont précaires et toujours sujettes à l'erreur. L'univers villageois est ainsi le lieu d'une tension toujours non réalisée vers l'expression claire de la volonté des médiateurs ; cette tension vaine est le cadre où se créent non seulement les rapports entre les villageois et les médiateurs, mais aussi les rapports entre les villageois eux-mêmes, rapports qui, comme nous l'avons vu, dépendent entièrement des précédents.

*

*

*

Cette structure dualiste se traduit différemment dans l'univers familial et dans l'univers de communication ouvert par le tromba.

Dans le groupe de descendants, la dichotomie entre sujets et objets de la médiation est niée ; cette négation est le moteur de l'émergence du lignage ; ainsi se trouve dépassée la rupture entre Anciens vivants ou morts, et la population villageoise. La seule dualité qui peut apparaître comme véri-

...

table n'intéresse que les constructions imaginaires constituant les communautés de dépassement du lignage. Il y bien dualité entre les divinités forestières et les villageois, entre Zana-hary et l'ensemble des hommes et des animaux, mais la rupture entre les deux catégories reste là aussi précaire. Entre les sujets et les objets de la médiation, il y a une condition commune : la sexualisation des divinités forestières renvoie à la dualité sexuelle qui est exprimée par les acteurs ; la condition d'existant de la divinité renvoie à la condition d'existant réalisée par les villageois dans son rapport avec elle. Cette identité de la condition entre les deux termes se place d'ailleurs dans la continuité liant au lignage ces communautés de dépassement ; il y a conservation du processus créateur du lignage (négation du médiateur) dans l'émergence même du médiateur. Ainsi l'univers familial peut-il être perçu comme construit sur un processus sans cesse répété : d'une part affirmation de la rupture entre les deux termes, d'autre part négation de cette rupture dans une condition commune ; ce processus étant constitutif non seulement du lignage mais aussi des communautés de dépassement.

L'univers ouvert par le tromba qui, rappelons-le, est insertion comme mode interne de communication de la situation mettant face à face les agents du pouvoir de domination et les villageois, ne porte nulle trace du processus constitutif de l'univers familial (affirmation de la rupture entre sujets et objets de la médiation, et négation de cette même rupture, ce qui bloque l'émergence de la structure dualiste qui reste toujours implicite). La coupure entre médiateurs et objets de la médiation n'est jamais mise en question ; elle est illustrée

dans la cérémonie de possession qui n'est que l'affirmation répétée de la présence de l'esprit, et de la subordination que les participants établissent avec lui ; cette réalisation d'une situation unique contraste avec l'enterrement qui est articulation d'une série de moments, chacun étant la réalisation d'une communauté c'est-à-dire d'une condition déterminée par des médiateurs, condition et médiateurs s'évanouissant quand on passe au moment suivant.

Cette non-mise en question de la rupture entre sujets et objets de la médiation ouvre la voie à une organisation nouvelle de la communication entre les villageois. Est désormais première l'appartenance à l'un ou l'autre monde, à celui des maîtres ou à celui des serviteurs, et c'est dans le cadre de cette appartenance que s'enferme la particularisation des acteurs ; toute personne est d'abord maître ou serviteur, et ensuite elle a une manière individuelle d'assumer ce rôle. Processus constitutif de ce nouveau mode d'organisation : une particularisation individuelle dans l'actualisation d'un statut général. Rappelons le mode d'existence du personnage du tromba : un maître se définissant par quelques stéréotypes caractéristiques, mais ces stéréotypes n'étant que des avatars de son rôle de maître. (On peut retrouver le même processus dans l'image qu'ont les villageois des fonctionnaires ou des européens : un balancement permanent entre l'appartenance à la communauté générale des maîtres et la manière individuelle d'assumer cette appartenance).

Cette organisation est entièrement nouvelle : en effet, dans l'univers familial c'est la rupture même entre les deux

mondes qui est niée, d'où blocage dans cette négation, et impossibilité d'une organisation du jeu de la communication entre les acteurs sur la base de départ de la rupture ; ainsi non émergence d'un statut général dans lequel se créerait la particularisation individuelle.

*

*

*

Les contraintes astrologiques, affirmions-nous au début de ce paragraphe, contiennent implicitement une communauté générale dans laquelle, d'une part les unités particulières de serviteurs du tromba trouvent un cadre de dialogue qui brise leurs frontières, d'autre part la rupture entre esprits et villageois asservis devient elle-même un mode de communication. Nous allons essayer de donner un contenu et à cette communauté et au passage des unités particulières de serviteurs à cette communauté.

Cette communauté se compose de personnes qui se définissent toutes d'une manière identique, leur mode d'existence surgit de règles qui s'appliquent à tous ; en effet le processus de détermination du destin personnel s'enferme dans un mécanisme objectif qui permet de dévoiler le lien existant entre le moment de la naissance et la conjonction astrale. La connaissance du destin de chaque personne a un intérêt avant tout pratique : maîtriser les rapports de cette personne avec les lieux et les moments, et surtout maîtriser les relations qu'elle peut établir avec **les** autres personnes qui, **chacunes**, sont

...

définies d'une manière semblable. La tâche du "Mpanandro" est de dévoiler la coloration faste ou néfaste des rapports entre les gens, suivant le mode de liaison qui noue leurs destins respectifs, à un moment et dans un lieu donné. De même il déterminera le contenu positif ou négatif du rapport entre le destin d'une ou plusieurs personnes avec des lieux et des moments (pris dans la durée annuelle, hebdomadaire ou quotidienne, qui ont un mode d'existence qui surgit de leur rapport avec la conjonction astrale (choix de la date, de l'heure d'une cérémonie, de l'itinéraire par lequel doit passer un cortège, choix de l'endroit de la construction d'une maison, du moment du départ en voyage...)) Les relations entre de tels acteurs ayant ainsi une définition objective s'enferment dans un mécanisme lui-même objectif de règles précises. Un enfant naît-il ? Il est l'objet de la consultation du mpanandro, pour que soit connu non seulement son destin (qui bien souvent restera caché, car la connaissance du destin d'un adversaire permet de le placer en permanence en position néfaste) mais aussi les liaisons que son destin établit avec celui de son père et de sa mère, avec celui de chaque membre de la famille. Il en sera de même au moment du mariage : on recherche le contenu négatif ou positif de la liaison des destins des deux futurs époux, et la liaison que leur destin respectif établit avec celui de chacun des membres de la famille de son futur conjoint. L'astrologie crée un monde second de relations entre les villageois, monde second dans lequel se combattent, coexistent, s'allient, ces doubles extérieurs de chacun que sont les destins de leur jour de naissance. Une anecdote révélatrice ayant Andouba pour cadre : à l'intérieur d'un lignage, un conflit violent s'est ouvert entre un ménage dont la femme est un agent zélé du tromba, et

...

le frère du mari, qui, lors de son mariage, avait construit une maison non loin de celle de son aîné. Ce conflit nous est resté longtemps obscur jusqu'à ce que nous ayons compris que son objet se situait dans la relation réciproque des destins des deux frères ; le mpanandro avait démontré que l'emplacement de la maison du cadet se situait en position telle qu'elle plaçait en destin néfaste la maison de l'aîné. La maison du coupable involontaire a été reconstruite à un demi mètre à peine de l'emplacement incriminé ; d'ailleurs pour l'équipe tomba de ce lignage, ce fût là une étape importante dans l'établissement de son autorité sur l'ensemble de la communauté des parents.

L'astrologie est donc manifestation d'un univers second dans lequel se trouve réalisé et un mode particulier d'existence de chaque personne et un jeu de relations entre les villageois ; cet univers second est construit sur des mécanismes de définition des acteurs et des règles de leurs rapports, qui sont objectifs, c'est-à-dire partagés également par tous, ce qui est un phénomène nouveau dans cet univers de communication construit sur la médiation personnalisée. Entre cet univers second et les acteurs eux-mêmes s'établit une distance considérable ; leur destin respectif, les heurts entre ces destins échappent entièrement à leur maîtrise ; la science du mpanandro ne peut que dévoiler le contenu d'une situation, elle permet d'y évoluer en limitant les aléas négatifs (choisir telle date, et non telle autre, ne pas placer une maison à tel endroit, éviter le contact avec telle personne, au contraire favoriser le contact avec telle autre), en aucune manière, il n'y a espoir de modifier le contenu d'un univers qui existe en lui-même ; contraints d'y évoluer les villageois ne peuvent qu'essayer de

s'y adapter ; ils sont, en lui, entièrement subordonnés ; ils supportent le poids d'un mécanisme qui les broie, qui les modèle et les contraint. Dans l'image du destin nous avons la personne asservie ; dans le combat des destins, dont les règles échappent entièrement à la préhension des acteurs, nous avons l'image de rapports entre personnes asservies. Cet asservissement se manifeste dans cette organisation de l'espace de la maison et du village, qui doit refléter cet ordre auquel les gens doivent obéir. Ainsi dans les contraintes astrologiques, dans ces règles auxquelles tout le monde est astreint et par lesquelles se définissent et les acteurs et leurs rapports, nous avons une communauté générale de personnes asservies ; tous les membres de cette communauté générale réalisent une condition identique, partagée par tous : celle de serf assommé sous le poids d'un pouvoir inconnu à la puissance illimitée. Cette communauté de gens asservis est présidée par une divinité (Anàriamanitra) qui apparaît comme l'image du maître nécessaire à cette condition. Andriamanitra est présenté comme le créateur de cette horlogerie qu'est l'astrologie, mais c'est un maître passif qui laisse se dérouler suivant sa cohérence le mécanisme de l'astrologie. En résumé les contraintes astrologiques sont l'habillement que prend cette communauté générale des asservis, communauté dont le maître est Andriamanitra.

Le passage des unités particulières de serviteurs du tromba à cette communauté générale contenue dans l'astrologie est un processus d'abstraction par lequel s'étend le nombre d'acteurs d'une communication possible (dans l'astrologie cette extension est maxima, puisque c'est théoriquement l'humanité entière qui est soumise à ses règles). Cette abstraction s'effectue en plaçant les acteurs dans une communauté dans laquelle sont brisées les frontières ou les enferment la médiation

constitutive du niveau de départ, mais cette communauté de dépassement ne détruit pas ces communautés de départ, elle les contient sans les pénétrer. Cette obligation fait que le contenu de la communauté de dépassement surgit d'un processus d'abstraction qui a pour objet la communauté de départ. On extrait des sphères émiettées ce qu'elles ont en commun, et c'est ce dénominateur partagé qui est exprimé dans la communauté de dépassement. Ainsi la communauté générale contenue dans l'astrologie est-elle le résultat d'un tel processus d'abstraction tant au niveau du médiateur que de la condition réalisée. Les maîtres brisent dans Andriamanitra leur individualisation, cette divinité exprime d'une manière abstraite la condition même du maître, en elle s'accroche d'ailleurs le vague du personnage déjà rencontré dans le médiateur, elle se réduit à une notion nécessaire qui n'a pas de véritable réalité. Ce maître unique, et vague, se **réduisant** à sa seule nature de maître, détermine une condition de serviteur en soi, cette condition se traduit dans l'objectivité des contraintes astrologiques, c'est une condition de servitude qui ne s'accroche plus à un ou des groupes particuliers de maîtres, mais qui existe d'une manière autonome et qui est commune à tous.

Cette abstraction est évidemment contenue comme possible dans l'unité des serviteurs du tromba, cette communauté est construite sur un mécanisme qui peut être résumé ainsi : nous avons une structure dualiste de départ qui sépare le monde des maîtres de celui des serviteurs, et c'est à l'intérieur de cette structure dualiste que se réalise la particularisation née des personnages contenus dans la communauté, ainsi avons-nous une particularisation dans la manière de jouer celui de

serviteurs (villageois) ; or le processus d'abstraction consiste justement à briser cette particularité des groupes nés de la particularité des acteurs d'où le phénomène de passage d'un niveau à l'autre est simplement l'extraction de chacune des unités tromba de ce qui est la base, base qui est commune à toutes ; la structure dualiste mettant face à face maîtres et serviteurs, la communauté de dépassement qui se cache derrière l'astrologie n'est que l'expression de cette structure dualiste constitutive de la sphère des serviteurs du tromba et à l'intérieur de laquelle se crée la particularisation des groupes et des acteurs.

L'astrologie est un cadre de définition des personnes et de leurs rapports, qui est le fait d'un emprunt, elle intervient dans l'univers villageois comme un ensemble de règles entièrement constitué et non transformable. Ce qui est central c'est évidemment la communauté générale des serviteurs, on pourrait imaginer que cette communauté prenne un vêtement autre que l'astrologie, l'emprunt est donc essentiellement circonstanciel. On ne doit pas cependant rechercher l'origine de cet emprunt uniquement dans le fait que le monde astrologique possède en lui, comme base implicite, cette communauté générale de serviteurs ; intervient aussi le fait qu'il s'agit d'un emprunt à des étrangers ; les merina dans l'affaire ne sont que des intermédiaires, ils ont reçu l'astrologie des arabes (par la voie des antaimoro semble-t-il) et cette origine arabe est flagrante dans l'expression verbale de l'astrologie (nom des mois, et des expressions des relations entre les destins ; cf. : annexe du chapitre III). L'adoption de ce cadre étranger se situe en continuité avec le processus qui, à la suite de l'indépendance, a introduit le

tromba dans l'univers villageois. Le tromba est avant tout l'interiorisation dans l'univers villageois du rapport avec le maître étranger ; ce maître étranger est d'origine malgache ; en lui se trouvent dépassés les rapports que l'on établit entre parents. La communauté générale de serviteurs a pour fonction de dépasser les sphères de relations qui se créent dans la médiation de ces étrangers d'origine malgache ; d'où dans la cohérence de ce processus la nécessité d'enfermer les deux termes dans un cadre encore plus étranger ; ce sera l'astrologie qui renvoie à des peuples se situant au-delà des mers, hors de l'Ile. Ce sont des considérations de ce genre qui peuvent expliquer le choix du mot Andriamanitra pour désigner le président de cette communauté générale, en qui s'exprime la condition abstraite de maître. En effet, Andriamanitra est un mot d'origine merina, fossilisé par les missionnaires européens qui l'ont choisi pour traduire le mot dieu dans l'ancien et le nouveau testament ; c'est ce dieu étranger et chrétien qui se retrouve utilisé ici par les agents du tromba dont nous avons souligné l'hostilité au christianisme. Ce n'est qu'un paradoxe apparent : le médiateur présidant la communauté générale de dépassement doit, dans son personnage, dépasser les personnages des tromba multiples, perçus comme des maîtres étrangers, d'où le choix de ce personnage qui est un médiateur étranger d'un niveau de rupture encore plus grand puisque désignant une divinité appartenant à des gens non malgaches qui sont au-delà des frontières de l'Ile. Il y a corrélation de processus dans le choix de l'astrologie en tant que science arabe et de Andriamanitra en tant que divinité européenne.

Le tromba ouvre la possibilité de l'apparition de collectifs qui sont libérés de l'insertion familiale mais dont le contenu s'enferme dans des frontières précises qui sont déterminées par le tromba lui-même. Nous allons explorer ce champ du possible en analysant deux collectifs de ce type :

- le ménage
- l'association de jeunes.

LE MENAGE

Poursuivons notre investigation des transformations actuelles nées de l'indépendance en centrant notre observation sur le ménage, la vie du couple, sa quotidienneté. Entre les soixante foyers qui composent le village, se manifestent des différences considérables. Au milieu des maisons petites et basses, en feuilles de ravenala, deux, terminées, et cinq en construction, ont un toit de tôle et une charpente en bois travaillé. L'intérieur de ces maisons offre une diversité tout aussi remarquable : certaines sont meublées (tables, chaises, lits), d'autres ne présentent qu'un sol nu, sur lequel seront la nuit venue, étendues des nattes. A une profusion de pièces de literie, dessus de lit, coussins surtout, répond le vide complet de certaines cases. Parfois s'amoncellent nattes aux dessins variés, aux coloris recherchés, parfois, nous n'en trouvons que quelques-unes, sans fioritures, répondant à une utilisation précise. De même pour la vaisselle : assiettes, verres, couverts ; elle est alignée sur la table chez certains ; chez d'autres elle est absente. Contrastant avec l'énumération précédente, il y a homogénéité dans la possession des vêtements : chaque personne a deux ensembles d'origine européenne. Devant ces différences dans l'accumulation d'objets d'importation (donc exigeant de l'argent), nous avons tendance à voir le signe de différences de revenu monétaire ; en réalité, il y a rapport inverse entre le volume du revenu monétaire et l'accumulation des objets d'importation ; la différence est liée à l'âge : les ménages qui créent cette accumulation ont tous moins de quarante ans ; ce sont eux qui ont le revenu monétaire le plus bas (les plantations de caféiers, non renouvelées depuis 1939, sont, soit contrôlées par leurs créateurs, qui sont donc des personnes

âgées, soit exploitées par le groupe des fils et filles du créateur décédé). Cette accumulation d'objets achetés a commencé en 1959-1960 : autour de cette date, les ménages jeunes ont rompu avec le système précédent dans lequel l'argent obtenu du café innervait les relations entre lignage, soit directement dans les dépenses cérémonielles, soit indirectement, par l'accroissement du troupeau de bœufs lignager. En 1963, alors que les anciens (plus de 40 ans) continuent à alimenter par leur revenu monétaire les relations cérémonielles, les plus jeunes détournent de ce "circuit" une partie de l'argent pour l'utiliser à l'achat d'objets d'importation.

Contenu de cette consommation.

Comme nous le soulignons précédemment, les vêtements ne sont pas en cause ; ce sont uniquement des objets qui concernent l'équipement de la maison : ameublement, en commençant par le lit, puis la table et une chaise, ensuite la décoration du lit, qui semble avoir une grande importance ; dessus de lit aux couleurs vives, coussins s'amoncelant, jusqu'à 10 ou 15, moustiquaire recouvrant le tout, et à laquelle on a souvent accroché roses artificielles et rubans. Corrélatrice à cet ameublement, l'accumulation de vaisselle : on commence par un service à café, avec ses tasses et sa cafetière, on finit par des assiettes en faïence et des verres. Remarquons que ces objets ne comprennent pas les casseroles ou bassines utilisées directement pour la préparation du repas, qui continue à être fait dans une petite case derrière la maison d'habitation, avec un jeu d'ustensiles minimum. Dans quelques cas privilégiés, nous avons une rupture : c'est la maison

elle-même qui devient l'objet de l'échange monétaire. La construction dure une à trois années : suivant les possibilités financières du propriétaire, une tôle est posée, ou un élément de la charpente. L'édification d'une telle maison n'est entreprise que si l'aménagement intérieur précédemment décrit a atteint un degré suffisant. Ces constructions et accumulation (commencées en 1959) contrastent avec l'environnement matériel des ménages plus âgés, réduit aux nécessités de la subsistance, le revenu monétaire étant utilisé dans le système cérémoniel. Ce jaillissement d'un cadre matériel de vie monétarisé (qui, comme nous l'avons vu, ne pénètre que très timidement dans le tavy) s'accompagne d'une transformation du contenu des relations du couple. Suivons le processus par lequel s'est constitué ce contexte matériel conjugal : nous avons pu décrire ainsi la situation jusqu'en 1960 : deux cas possibles : le créateur de la plantation de caféiers étant encore vivant, ou décédé. Vivant, il récoltait son propre café, ses enfants l'aidant, il payait leur impôt et leur faisait un don monétaire, qui dépendait de son bon vouloir. Mort, ses enfants, filles et garçons, exploitaient une plantation paternelle qui ne pouvait être divisée. C'est là qu'est intervenu un premier mode nouveau d'utilisation de l'argent : alors que les fils continuaient à irriguer le système cérémoniel, une minorité de femmes mariées habitant le village de leur mari, une fois reçu leur part du café paternel, au lieu de verser cet argent dans le circuit cérémoniel, l'ont utilisé à des fins personnelles : achat de bijoux surtout. Il est révélateur que la première maison à toit de tôle et charpente d'Andouba ait été construite en 1960 par Philomène, une fille d'un des trois lignages du village, mariée dans un village voisin. Elle l'a

payée avec l'argent tiré de la plantation de son père décédé. Si l'utilisation de l'argent dans la construction de la maison est exceptionnelle, l'achat de bijoux a été une pratique générale pour les femmes participant à un tel revenu indivis (ces dépenses leur sont d'autant plus possibles qu'elles ne payent pas d'impôt). Cette réaction féminine révèle un double refus : refus de fonder leur argent, soit dans leur lignage (troupeau de boeufs), soit dans un éventuel budget conjugal. 1959-1960 : la situation est bouleversée : les ménages jeunes échappent en partie au contrôle de leurs pères. La simple loi de la mort accroît régulièrement le nombre des ménages qui bénéficient de la plantation de leurs pères décédés ; cette indépendance s'est aussi créée grâce à la vente de bananes à Anivorano, et à la généralisation des accords entre le père et ses fils, le premier donnant aux seconds, au moment de leur mariage, une parcelle de la plantation d'origine.

Cette indépendance des jeunes ménages est en corrélation avec le processus d'accumulation des objets d'importation et l'aménagement d'un cadre matériel commun aux époux ; remarquons que cette transformation ne touche pas l'activité productrice, mais la seule utilisation de l'argent : le mari et la femme récoltent et reçoivent l'argent, chacun de son côté. Au niveau de la récolte, une articulation entre les conjoints est très rare, les cas que nous avons observés ne touchent que l'achat de quelques produits utilisés en commun, représentant des sommes de 200 à 300 FMG à la fois (saven, huile, pétrole, sucre, allumettes) . Normalement, le mari et la femme sont intégrés dans des activités organisées dans leur groupe familial respectif. L'unité du couple n'intervient qu'au

moment de l'utilisation de l'argent ainsi obtenu. Une partie continue à irriguer le système cérémoniel, une autre est enlevée au lignage, et appropriée individuellement, elle sert à construire ce cadre matériel de vie du ménage : achat d'un meuble, d'un rideau, d'une tôle. Chacun des deux époux participe à cette construction, il n'y a pas cependant intégration des deux apports : on connaît celui des deux conjoints qui a apporté telle chaise ou tel coussin ; si une séparation intervient, chacun, sans problèmes, récupère les choses qu'il achetées (pour la maison elle-même, si le mari veut éviter son démantèlement, il doit donner l'équivalent monétaire de l'apport de la femme).

En résumé, chacun des deux époux a une source de revenus particulière, et participe à l'émergence de ce cadre matériel de vie du ménage qu'est la maison. L'élaboration de ce cadre matériel est imprégnée des rapports personnels entre les deux, c'est la matérialisation permanente et en extension de leur union. Le contenu des rapports entre le mari et la femme se transforme : dans le contexte ancien, il n'y a pas de dialogue direct entre eux ; tout incident venant troubler l'unité conjugale (adultère, mauvais traitements) entraîne obligatoirement l'intervention des deux groupes familiaux ; après avoir fait l'exposé circonstancié de l'événement, les intéressés disparaissent derrière leur groupe respectif ; ils donnent l'impression de ne plus être concernés ; les anciens des deux groupes se réunissent et "règlent" l'affaire ; ce règlement suit une cohérence interne qui est celle de l'alliance entre les deux lignages ; l'incident apparaît comme l'occasion de la mise à l'épreuve de l'alliance ; sa perpétuation ou sa rupture dépassent, de loin, une querelle d'époux ; si on

perpétue l'alliance, l'affaire sera effacée par un don ou une cérémonie : don et sacrifice cérémoniel permettant de régénérer l'alliance des deux lignages, dans laquelle plongent entièrement les relations entre époux, l'incident disparaît véritablement ; il est impensable d'en reparler (tel mari trompé est perçu comme fou parce que, après la cérémonie de règlement, il reproche à sa femme son adultère).

Depuis 1960, une transformation situationnelle apparaît, transformation subtile s'il en est. Les incidents conjugaux ne donnent pas tous lieu au règlement par l'intervention des deux groupes familiaux : la femme ira se réfugier chez son père, le mari enverra un de ses frères négocier le retour. Il verse un don monétaire directement à sa femme ; celle-ci est maîtresse de l'utilisation de cet argent ; généralement, elle fera un don à son propre père. La transformation peut s'enfermer dans ces deux propositions :

- le mari et la femme deviennent maîtres du jeu, ils établissent entre eux des relations horizontales (avec une stratégie correspondante).

- sur ce fond de relations directes entre les époux, interviennent des intermédiaires, mais ceux-ci restent obligatoirement pris dans le cadre de la famille élémentaire : le père la mère, les frères et soeurs.

L'incident devient l'affaire de deux personnes entre lesquelles ne s'interposent que leurs père et mère et leurs frères et soeurs. Cette tendance n'est qu'amorcée : on peut cependant la déceler dans la cérémonie du mariage : la femme cherche à distraire pour elle-même une partie de la dot, ou bien son père

cherche à contrôler entièrement sa redistribution, ce qui brise la réalité fondamentale de la dot, qui est la matérialisation de l'alliance entre les deux groupes de descendants.

Depuis 1960, nous assistons donc au dépassement d'une situation qui s'était stabilisée entre 1949-1959 : une relation directe s'établit entre le mari et la femme, relation directe dont on peut percevoir la manifestation, et à l'occasion du règlement d'incidents, et dans l'émergence d'un cadre matériel monétarisé commun aux deux acteurs du couple. (la maison).

Ce rapport s'enferme dans des frontières cependant étroites : non création d'une activité productrice commune (plantation de caféiers), non apparition d'un budget conjugal.

Dans l'incident, repliement de chacun dans sa propre famille élémentaire (et non, règlement direct entre les époux : le départ de la femme chez son père est un phénomène de plus en plus fréquent).

La description que nous venons de faire ne signifie pas grand-chose : il nous est impossible de rendre intelligible le contenu de ce nouveau rapport direct entre le mari et la femme, qui se matérialise ainsi dans la maison et les limites que nous avons cru trouver dans son développement (nulle activité productrice commune, nul budget partagé, non dialogue direct, mais intervention des membres de la famille élémentaire de chacun des deux partenaires.) Dans notre description, nous avons agi comme si nous placions devant nous des séries de mots d'une langue dont le sens nous resterait inaccessible.

Ce rapport nouveau entre le mari et la femme se situe dans le dépassement du lignage, plus exactement dans les

...

bouleversements, créés par le tromba, de ce dépassement.

*

*

*

Nous allons d'abord essayer de définir la relation du mari et de la femme dans l'univers familial non touché par le tromba, avant d'approfondir le contenu de ces rapports nouveaux internes au couple.

Le ménage dans l'univers familial, (tel qu'il aurait pu nous apparaître entre 1948 et 1960).

Jusqu'en 1960, disions-nous, les relations entre le mari et la femme, à l'occasion d'incidents divers, passaient obligatoirement par les deux lignages en cause, et le bouleversement actuel (toujours en décryptant les incidents de la vie quotidienne) consiste justement à court-circuiter cette liaison entre les lignages au profit des deux familles élémentaires, la stratégie individuelle de chacun des deux époux se situant dans ce cadre. Tout dépend de la réalité qu'est le mariage : il s'agit d'une alliance entre deux ensembles familiaux étrangers, c'est-à-dire deux groupes de descendants de généalogie différente. La dot est matérialisation monétaire de cette alliance ; ce n'est, ni le fiancé, ni son père, qui fournissent la somme nécessaire, mais l'ensemble du lignage, par cotisation ; et c'est l'ensemble du lignage de la jeune fille qui la reçoit, par un système de redistribution extrêmement strict (un des aspects de la reconstruction de l'univers familial qui a suivi la révolte a porté justement sur la dot, qui tendait à s'indi-

...

vidualiser au niveau du fiancé et du père de la fiancée, perdant de ce fait son caractère d'alliance lignagère.) L'argent qui est placé au coeur de la cérémonie est ce point de référence extérieur qui permet le dépassement du caractère étranger des deux groupes, il est ainsi fondement de l'alliance : il est absurde de voir dans la prestation matrimoniale une quelconque liaison mercantile (que d'aucuns trouvent immorale) ; l'observateur se contente alors d'extrapoler sur une population étrangère ses propres formes d'organisation. L'argent de la dot est signe du processus de dépassement de la rupture entre les deux lignages.

Il reste à comprendre pourquoi, dans l'univers familial, les relations entre époux passent obligatoirement par les deux lignages ? Le mari et la femme s'unissent dans ce processus de dépassement de la rupture entre deux personnes étrangères l'une à l'autre ; ce dépassement est constitutif de l'union ; le ménage possède en creux ce contre quoi il s'est créé ; cette rupture entre deux étrangers ; d'où ce mode d'organisation dans lequel doit être obligatoirement conservé ce par quoi les deux intéressés sont étrangers, c'est-à-dire leur appartenance à deux lignages, dans ces deux groupes de descendants, qui puissent leur unité respective dans leur généalogie ; c'est en tant que fils et filles que sont organisées les relations entre les époux ; et, enfermées dans cette condition, leurs relations ne peuvent passer que par l'alliance des deux lignages.

Ainsi tout incident ayant pour acteurs le mari et la femme, ne met pas en cause l'unité du couple, mais l'alliance entre les deux groupes de descendants. Le motif de l'incident, la manière dont il est réglé, s'inscrivent dans la stratégie des deux groupes qui peuvent soit perpétuer l'alliance, soit la

...

rompre. Si l'alliance est rompue (ce que nous appelons "divorce", alors que ce terme est beaucoup trop restrictif), la dot monétaire est redistribuée en sens inverse de son rassemblement. Si l'alliance est renouvelée, suivant le contenu de l'incident on organisera une cérémonie qui est une véritable revitalisation ; à partir de la cérémonie de mariage, nous percevons une série de cycles entre deux cérémonies de ce genre, dans lesquelles les relations d'alliance semblent se renouveler, et où elles semblent puiser une vigueur nouvelle. Le règlement des incidents donne lieu à des réunions où les anciens des deux lignages discutent, où s'affrontent les conflits, où s'organisent les compromis. Soulignons que le contenu de ces réunions, les causes des incidents et les modes de règlements ne sont pas déterminés par les relations entre époux, mais par l'état des rapports entre les deux groupes, ces rapports dépendant des différentes liaisons matrimoniales, ou de n'importe quoi, souvent des relations passées entre les ancêtres respectifs (les deux époux devenant occasion d'éprouver l'alliance).

En résumé, les relations directes entre le mari et la femme n'ont pas d'existence dans l'univers familial, chacun des deux conjoints est fils et fille, et se fond dans le groupe des descendants auquel il appartient. Il n'est pas possible, en effet, que deux descendants de lignages différents puissent établir un rapport direct entre eux ; ils ne peuvent que passer par l'alliance des deux lignages, alliance qui puise ses principes dans des cérémonies et dans des échanges monétaires qui sont dépassement de la coupure existant entre ces deux groupes de descendants.

Telle est la description schématique des rapports, plus exactement, l'inexistence de rapports directs entre le mari et

la femme. Dès maintenant, on perçoit que l'établissement de rapports directs est une mise en question de l'univers familial. Nous venons de présenter l'union conjugale comme une alliance entre deux lignages, alliance qui se crée dans le dépassement de la rupture entre deux groupes de descendants nécessairement étrangers. Nous rencontrons ici toute l'ambiguïté de la notion d'étranger, et du contenu du dépassement de cette rupture entre les villageois. Il est bien évident que l'ensemble de l'union conjugale, l'ensemble des significations des cérémonies, et des aléas des règlements, réside dans la conception que se font les villageois de ce qu'est la personne et de ce qu'est le rapport entre deux personnes étrangères. La personne est, avant tout, le descendant ; à l'intérieur du groupe de descendants, nous avons un noyau de rapports nécessaires qui puisent les principes de leur nécessité dans les liens qui se nouent autour de la généalogie. Hors de la sphère des descendants, interviennent les relations d'alliance avec ceux qui n'appartiennent pas à ce monde des liens nécessaires ; on établit avec eux des rapports qui ont leur propre nécessité : ils consistent à organiser des relations par des cérémonies où l'on crée une unité qui ne peut qu'être dépassement de ce fait inéluctable de l'ascendance non commune : l'argent, comme nous l'avons vu, en tant que signe matérialisé de la subordination aux européens, joue un rôle central dans ce dépassement.

Qu'est donc cette définition de la personne ? Comme noyau et point de départ de liaisons nécessaires, et le dépassement toujours en cours, la personne se définit comme fils ou fille, c'est-à-dire comme produit de la dualité sexuelle entre l'homme et la femme. On se trouve devant une situation qui semble paradoxale : dans cet univers qui est organisé sur un approfondissement de ce qu'est la naissance, dans lequel toute

...

personne se définit et voit ses relations avec les autres puiser leur genèse dans la procréation dont elle est le produit, le rapport conjugal entre mari et femme est évanescent, sans existence propre. Paradoxe aussi entre cette non émergence d'un dialogue direct entre le mari et la femme et le strict partage sexuel des tâches de subsistance (le tavy, la préparation du repas), cette articulation sexuelle de la sphère de subsistance contrastant violemment d'ailleurs avec l'effacement du couple dans la plantation de caféiers, ou dans les dépenses monétaires. Quelle explication trouver à une telle situation ?

Le fondement de la situation réside dans le groupe de descendants lové sur sa généalogie. Il n'existe qu'en tant que produit de la dualité sexuelle ; ainsi retrouvons-nous la dualité sexuelle, en tant que cadre d'organisation de la communication, non pas dans le lignage, mais au-delà, dans ce monde second, celui des nymphes et des divinités forestières diverses, ce monde de Zanahary ("celui qui produit"), nous retrouvons la dualité sexuelle enveloppant les Ancêtres et les descendants, en tant que principe créateur premier ; effectivement, chaque être est le produit de la dualité sexuelle, et il ne peut se détacher de sa genèse. La dualité sexuelle se situe hors de la sphère des relations nécessaires (où nous n'avons que des descendants), mais elle est le cadre à partir duquel se crée cette même sphère, d'où obligation de conserver cette dualité sexuelle, qui est la différence créatrice, matrice des descendants, des fils et filles. Pour que cette sphère, et tout cet univers de communication dont elle est la base puissent exister, cette différence biologique fondamentale doit obligatoirement être conservée telle qu'elle est ; d'où cette impossibilité absolue

...

de l'apparition d'une sphère de rapports directs entre le mari et la femme.

Qu'est donc cette activité quotidienne de subsistance dans laquelle s'articulent les occupations de l'homme et de la femme ? C'est la continuité de la différence biologique créatrice ; plus exactement, l'homme et la femme ont une double condition, perpétuellement renouvelée, fils et fille dans la sphère des relations sociales (nous en avons défini les arcanes), ils sont père et mère à l'égard de leurs propres enfants. Les activités de subsistance, localisées d'ailleurs sur le repas et la nourriture, répondent à cette condition de père et de mère créateurs ; ces activités, destinées à permettre la survie, et d'eux-mêmes, et de leurs enfants, se situent hors du cadre des rapports de descendance, elles perpétuent la dichotomie en deux catégories sexuelles qui ne peut se resorber.

Il ne faudrait pas cependant que nous séparions les deux sphères, fils et fille et père et mère, et subsistance ; la dualité sexuelle qui enveloppe, au niveau de l'élaboration objectivante, les ancêtres, se retrouve au niveau des vivants, dans la mesure où le riz, né de l'articulation sexuelle du tavy, et le repas, servant de cadre au dialogue avec les ancêtres, et à l'unité entre les vivants, proviennent de la dualité de l'homme et de la femme, et restent imprégnés de leur genèse. C'est dans la subsistance que les relations de la sphère de descendants puisent leur cadre de base, c'est en elle que se relient vivants et morts, toutes personnes nées d'un homme et d'une femme. Le rapport entre l'homme et la femme ne peut s'établir dans la mesure où la différence sexuelle est créatrice de l'ensemble de l'organisation, elle en est le support.

...

Nous pouvons maintenant mesurer l'ampleur et la signification de l'établissement de rapport direct entre l'homme et la femme, rapport direct qui se matérialise avant tout dans une maison commune : l'ensemble de l'univers familial se trouve ainsi contesté, et cela dans son fondement, puisqu'il est construit sur la dualité non dépassée de l'homme et de la femme.

Couple et Tromba.

On doit tout d'abord replacer ce mouvement dans l'ensemble du processus de transformation, né de l'indépendance. On ne saurait s'étonner si les acteurs du tromba sont aussi les acteurs du dialogue conjugal, si ce sont les ménages tromba qui (avec les chrétiens) font construire les maisons en toit de tôle et s'entourent d'objets étrangers.

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

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

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

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

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

- jusqu'en 1960, l'argent servait de signe permettant le dépassement des collectifs lignagers ;

- à partir de l'indépendance, il tend à devenir signe de relations entre des personnes individualisées (le ménage lui-même, les conflits autour de la dot).

Jusqu'en 1960, l'étranger reste extérieur à cet univers villageois qui lui est subordonné, mais qui, dans cette subordination, reste autonome, d'où l'argent en tant que matérialisation de la subordination, sert à faciliter le fonctionnement interne de l'univers villageois. A partir de 1960, l'étranger, en tant

...

que tel, s'intériorise, dans son rapport avec lui émerge une personne individualisée, l'argent, signe de l'étranger, voit son utilisation s'individualiser aussi tant directement (dot. don de réconciliation) qu'indirectement en tant qu'instrument d'achat de produits d'importation. Dans la maison avec son toit de tôle et sa charpente, avec son équipement intérieur (elle prend le nom de "Trano-vazaha : une maison européenne"), avec ces objets européens gardant leur nom français, se joue le dialogue du couple, mais du couple qui se définit par son rapport avec le médiateur étranger.

...

ASSOCIATION DE JEUNES

Le tromba ouvre donc la possibilité d'émergence de collectifs se situant hors de l'univers familial. Avec le ménage, nous venons d'analyser la réalisation la plus importante de ce possible. La condition générale d'une telle émergence : les rapports entre les villageois se dégagent de la médiation familiale et se situent désormais dans la médiation étrangère. Les jeunes sont eux aussi acteurs d'un tel processus de libération. A Petraomby, nous rencontrons le regroupement d'une trentaine de jeunes hommes dont l'âge est compris entre 18 et 28 ans, le mariage n'est en rien un handicap à la participation à une telle association ; ce collectif recrute ses membres à Petraomby même, le petit centre administratif et commercial, et dans les quatre villages qui l'entourent ; dans le reste de la région, nulle trace d'un tel regroupement n'est perceptible. Pourquoi une telle localisation ? Comme nous le verrons, cette association se crée dans le rapport avec les étrangers à l'univers villageois et elle est prise dans des activités également étrangères ; Petraomby, comme tous les centres ruraux de ce genre, est le lieu de la rencontre entre cet univers étranger et l'univers villageois (rencontre qui ne crée nulle réalité originale de dépassement des deux termes si ce n'est le cas précis de ce groupe de jeunes) et cela de par la présence dans ce petit centre de fonctionnaires, de commerçants merina et chinois, d'une maternité, de l'école primaire et des bureaux de l'administration générale, communale et agricole.

La genèse d'une telle association est simple : l'école primaire en est la matrice ; en 1960 - 1962, ce sont les instituteurs qui la dirigeaient et qui la maintenaient enfermée dans le cadre scolaire ; il s'agissait d'une sorte d'association d'anciens élèves. En 1962, ce lien avec l'école a été rompu ; les instituteurs ont perdu leur position de dirigeants, l'association s'est donnée l'organisation que nous allons décrire et elle a pris un poids de plus en plus grand dans la région.

Deux éléments sont à considérer :

- la genèse dans l'école.
- la rupture de 1961-1962

Dans une région comme celle qui nous occupe, qu'est-ce que l'école ? Double caractère :

- accession à l'univers étranger et par l'apprentissage de la langue étrangère et par la possibilité de libération de l'univers villageois que contient une réussite scolaire.
- elle est le lieu d'une communication entre les élèves qui est extérieure à l'univers villageois ; relations horizontales qui se font dans le cadre étranger et sous le regard de cet agent du pouvoir étranger qu'est l'instituteur.

Nous voyons donc que la genèse dans le cadre scolaire de cette association n'est pas indifférente ; dans l'école, nous avons déjà la forme qu'elle prendra : relations horizontales entre jeunes dans un cadre étranger.

La rupture intervenue en 1961 - 1962 se situe dans le cadre de l'indépendance (la liaison entre l'indépendance et cette rupture est affirmée explicitement par les acteurs) ; c'est un avatar du processus général déjà exposé : on élimine le rapport réel avec l'étranger dominant en en faisant un cadre de communication interne.

*

*

*

L'association : organisation.

C'est une organisation à deux niveaux ; les jeunes eux-mêmes se sont organisés entre eux ; et dans un deuxième moment, ils se sont mis sous la tutelle d'un comité de notables qui est lui-même organisé.

1 - Les jeunes ont un bureau dirigeant qui se compose d'un président entouré d'un représentant de chacun des cinq villages dont sont originaires les membres de l'association.

- les titres que se donnent les membres du bureau (président, vice-président, secrétaire, secrétaire-adjoint, trésorier, trésorier-adjoint) ne correspondent à rien dans la pratique (il n'y a pas de fonction précise correspondante), ils ne sont que manifestation verbale du mimétisme, de l'imitation de ce qu'est une association étrangère, mimétisme qui est un des processus créateurs de ce regroupement.

- la coupure essentielle se situe entre le président (Robelina) élu par tout le monde et les cinq membres du bureau qui l'entourent ; c'est un "tarika", c'est-à-dire un chef, entouré d'un conseil de subordonnés, servant d'intermédiaires obligatoires entre lui et les participants : le membre du bureau recrée avec les jeunes originaires de son village le mode de pouvoir existant à l'intérieur du bureau entre le président et les cinq représentants villageois. L'autorité du membre du bureau puise son principe dans le pouvoir du président.

- Les cinq membres du bureau ne sont pas élus par l'ensemble des membres de l'association, mais uniquement par les originaires de chacun des villages ; ainsi avons-nous une situation curieuse, le centre de Fetraomby dont 11 membres sont originaires a un seul

représentant, et un village qui n'a que 3 membres a de même un représentant.

Le mimétisme renvoyant à ce qu'on croit être une association européenne (l'association affirme de cette manière sa différence avec tous les regroupements de l'univers villageois) est la parure d'une réalité composée de deux éléments : d'une part la "a-rika" avec ses trois degrés de hiérarchie, d'autre part la conservation de l'unité villageoise dans le bureau.

Robelina.

Le personnage du président est essentiel. Qui est-il ? Il a 28 ans, il est marié et a deux enfants, il possède une petite boutique à Andouba. (Andouba n'est pas son village d'origine, mais il n'est pas question qu'il ouvre une boutique dans la communauté villageoise d'où il est originaire, en effet il ne peut être question d'établir des rapports marchands avec les membres de sa propre communauté villageoise). Sa maison est à l'extrémité du village, un peu en dehors ; elle est entourée d'une palissade et elle est entièrement en bois travaillé. Robelina tend à se séparer des autres (forme de la maison, meubles.) et les villageois se séparent de lui (il ne participe aux événements cérémoniels qu'en tant qu'étranger). Robelina n'a ouvert son commerce qu'en 1960 ; il fait partie de cette poignée de jeunes qui se sont lancés, au moment de l'indépendance, dans des activités commerciales (une dizaine ont pu être dénombrés dans la région) ; ils cherchent à éviter d'être entièrement rejetés de l'univers villageois (comme les commerçants betsimisaraka de la génération précédente). Robelina garde d'ailleurs une position ambiguë : il ne veut pas avouer qu'il est autonome dans son activité commerciale, il se présente inlassablement comme un simple commis d'un des commerçants chinois de Fetraomby.

Tel est le dirigeant de cette association, nous percevons la structure de son personnage : il est extérieur à l'univers villageois : mais cette extériorité n'est pas rupture totale, par cette association de jeunes il est réintégré, en tant que personnage étranger, dans l'univers villageois.

En annexe de ce groupe d'adultes, toujours dans la catégorie masculine, nous trouvons autant de jeunes garçons de 10 à 17 ans, qui reconstituent la même organisation que leurs aînés, ils les servent, ils s'initient au jeu de ballon. Il nous faut enfin signaler une vingtaine de jeunes, . . . soeurs ou femmes des membres de l'association ; elles sont présentes sur le terrain de jeu, elles participent aux soirées dansantes ; elles aussi ont ~~une~~ espèce de bureau dirigé par la femme de Robelina qui a fait des études secondaires à Tamatave et qui est revenue dans la région. Ces deux groupes sont annexes, ils ont des activités beaucoup moins affirmées que le précédent ; leur organisation apparaît comme une parure qui est le résultat du mimétisme du groupe masculin de base.

2 - Cet ensemble de jeunes est placé sous la protection d'un "comité" (encore un mot français pour désigner ce type d'organisation nouvelle) précisé par un commerçant merina de Petraomby et composé du maire (ancien adjudant de l'armée française), du chef de canton, d'un instituteur et d'un commerçant chinois. Ce groupe de notables est désigné sous le vocable de "rayamandreny", exactement les nouveaux "père et mère".

Ce sont eux qui président aux activités de l'association qu'il s'agisse de la partie de ballon ou du bal ; ils s'occupent des relations avec l'extérieur (soit entente avec leurs homologues pour organiser une recontre, soit ils s'occupent des de-

mandes administratives pour pouvoir faire une fête, ils prennent en charge l'achat de ballon, voire de maillots, ils engagent les musiciens.), parallèlement à ce rôle actif ils ont un rôle passif: ils neutralisent l'autorité des anciens de l'univers villageois.

Nous percevons le processus interne : il y a d'une part continuité formelle entre l'univers villageois construit sur l'autorité des anciens et cette organisation de jeunes qui est placée sous l'autorité d'une catégorie nouvelle d'anciens ; d'autre part ces personnages ne sont choisis que parce qu'ils participent à ce monde extérieur qui domine l'univers villageois ; la liaison avec eux permet de dépasser la dépendance dans laquelle les jeunes sont pris dans l'univers villageois.

*
* *

L'association : activités.

L'activité principale de ce groupe de jeunes est le jeu de ballon (foot-ball) ; ils se retrouvent trois ou quatre fois par semaine pour l'entraînement sur un terrain situé non loin de Fetraomby, et le dimanche ils sont reçus ou reçoivent des équipes extérieures de la sous-préfecture de Brickaville (ce qui les contraint à faire des marches qui peuvent atteindre 20 ou 30 km).

Remarques sur ce jeu de ballon :

a) il se caractérise par des règles objectives auxquelles tout le monde est contraint ; dans cette activité ainsi organisée,

...

nous avons résorption de toutes les différences et l'émergence de personnalités qui se créent dans le jeu ; ainsi le personnage de Zacharia, qui, de par ses succès sportifs, devient un véritable héros régional.

b) l'objectivité des règles de cette activité ainsi organisée est d'origine européenne (par le canal de l'école ce cadre de rencontre avec l'univers étranger) ; c'est cette origine étrangère qui est le fondement d'une telle objectivité dans laquelle évoluent les jeunes acteurs. Le personnage de l'arbitre prend une importance considérable : il doit être agent de ce monde étranger ; nous même et nos collaborateurs avons sans cesse été sollicités pour jouer ce rôle ; s'il n'y a pas un tel arbitre, pris dans cette forme de détermination, la partie ne peut s'organiser, elle se perd très rapidement dans le désordre et les conflits individuels.

Cette association n'épuise pas ses activités dans le seul jeu de ballon, elle organise de fréquentes séances de bal qui ont lieu dans une salle de l'école de Fetraomby; elles rassemblent environ deux centaines de jeunes hommes et jeunes femmes qui se livrent là à une curieuse scène de théâtre. Quelques caractéristiques d'un tel bal :

- paiement obligatoire à l'entrée (10 FMG)
- les vêtements des participants entièrement européens.

Cette européanisation est affirmée et consciente : plusieurs pancartes mentionnent qu'il est interdit de porter un chapeau ; or, le grand chapeau de paille est le signe distinctif du peuple betsimisaraka ; les organisateurs arrachent le chapeau aux contrevenants.

- Les danses sont européanisées, de même que les rythmes musicaux (intervention de l'accordéon, cet instrument européen par

...

excellence) ; le rythme est toujours le même, et l'on danse par couple en tournant autour d'une longue table qui coupe la salle. On peut d'ailleurs retrouver le mimétisme de l'étranger dans le mode d'inviter la femme.

- Enfin, présence des notables, fonctionnaires, commerçants, qui président en vêtements de sortie et qui sont les points de référence pour la manière de danser, d'inviter la partenaire, de converser.

- La fin d'une telle séance : après que les notables aient quitté la salle (vers 2h du matin); des bagarres éclatent, on se bat, et tout se termine dans le chaos. Cette fin désordonnée n'est pas contingente ; il en est ainsi lors de toutes les séances de bal. Le désordre final fait partie du contenu même de l'événement.

Nous retrouvons ici aussi la même situation que dans la partie de ballon. Mimétisme de l'activité étrangère, qui est présidée par les agents pris dans ce monde étranger ; et le désordre final est le négatif de l'ordre qui se crée lors de cet événement où l'on joue un rôle d'étranger.

Jusqu'à présent, nous avons décrit succinctement les activités nouvelles dont cette association est le cadre. De plus, elle veut se faire reconnaître en tant que groupe autonome lors des cérémonies villageoises. La femme d'un des membres meurt-elle ? L'association, en tant que telle, arrête le cortège funèbre qui ramenait le corps du village du mari vers son village d'origine ; du vin de canne est offert, des discours sont prononcés de part et d'autre. De même, l'association veut avoir une existence propre lors des veillées, lors des mariages. Cela donne lieu à de multiples conflits, les anciens essayant de lui refuser une telle autonomie, qui est exigée inlassablement.

*

*

*

...

Il nous faut maintenant apprécier l'importance que prend cette association de jeunes quand on la resitue dans l'univers familial ; ensuite, nous essaierons d'établir la liaison qu'elle a avec le processus né de l'indépendance et dont le tromba est le noyau de base.

(1) les jeunes dans l'univers familial.

Dans l'univers familial s'affirme l'autorité des anciens sur les jeunes, cette autorité se traduisant par des signes extérieurs et des formules de respect qui corsètent d'une manière très rigide la vie quotidienne ; il nous faut cependant aller au-delà de cette simple impression générale. L'univers familial, disions-nous, est construit sur la communauté de descendants et le dépassement de cette communauté dans des cadres de communication qui ~~l'enferment~~ sans la détruire. A l'intérieur du groupe de descendants, les jeunes ne peuvent établir entre eux des relations horizontales ; ils sont pris dans des sphères de descendants imperméables, et les relations entre les sphères ne peuvent passer que par le médiateur familial. A l'ensemble du lignage peut être extrapôlé le type de rapports qu'il y a dans la sphère de descendants : les fils et filles ne communiquent entre eux que par rapport au père, à travers cette condition de descendants qui est déterminée par lui.

Par contre, la situation est différente quand on passe dans le cadre des communautés de dépassement. Le dépassement de la condition de descendant permet l'établissement de relations horizontales (nous en avons rencontré un cas dans les relations du mari et de la femme dans le ménage) ; dans ce cadre, il y a des regroupements de jeunes hommes (nous avons pu en déceler deux

exemples : des groupes de flûtiste et tambourineurs, et des groupes de chasseurs de sangliers). Ces regroupements ont deux caractéristiques :

- Ils sont explicitement (lors des cérémonies qui les constituent et lors des cérémonies qui les revivifient) renvoyés au rapport avec les divinités forestières.
- Ils restent enfermés dans le lignage. Il s'agit de descendants qui ont dépassé leur condition de descendants mais qui la contiennent.

Les conséquences sont faciles à comprendre, se situant dans le dépassement du groupe de descendants, ces regroupements restent soumis au pouvoir des anciens dans la mesure où cette sphère de dépassement est sous le contrôle de leur autorité.

Depuis 1947 ces associations ont perdu de leur importance dans le simple fait que la révolte a entraîné, comme nous le disions plus haut, la rupture de l'extension du groupe de descendants et le repliement sur des lignages de peu d'importance quantitative ; les regroupements de jeunes hommes ont suivi les aléas de ce rétrécissement, et ont perdu d'autant de leur ampleur.

Nous voyons que la nouvelle association est véritablement révolutionnaire.

- Il y a élimination de l'autorité des anciens.
- Il y a éclatement du lignage ; la cinquantaine de membres viennent de multiples groupes familiaux.
- Il y a émergence d'unité nouvelle : au sein du bureau par exemple apparaît le cadre de la communauté villageoise pour elle-même (mode de choix des membres du bureau) et dans la concurrence

avec les autres équipes il y a la notion de "région de Fetraomby" (ce cadre nouveau se concrétise dans des chants de victoire et de parade que les jeunes chantent sur le chemin du retour, véritables chansons de guerre qui sont une exaltation de la région de Fetraomby).

Ainsi dans l'association nouvelle, trouvons-nous deux éléments révolutionnaires :

- Emergence d'une réalité de jeunes qui est indépendante des cadres familiaux.
- Cette réalité nouvelle se crée dans le rapport avec l'étranger et à travers des activités où ils miment l'étranger.

(2) Association et tromba

Replaçons donc cette association dans le processus général né de l'indépendance. Au-delà de la date et des acteurs (tromba et association sont nés à peu près en même temps ; les acteurs de l'association sont liés aux acteurs du tromba), il y a une liaison plus profonde : la révolution interne provoquée par le tromba rend possible l'apparition d'une telle association.

- négativement, en mettant en cause, au sein de l'univers villageois, l'autorité des anciens (le lignage est dominé par le tromba), en éliminant définitivement toute possibilité de regroupement des jeunes dans le cadre de dépassement et sous la tutelle des anciens (le tromba devenant cadre de dépassement des lignages).

- positivement, le tromba possède en lui une forme de rapports qui peut se résumer en deux propositions:

- relations horizontales entre les acteurs.
- mais ces rapports sont construits sur une égalité générale née d'une domination commune.

Ces deux propositions se retrouvent au sein de l'association. Il y a évidemment des relations horizontales autonomes (c'est ce qui est vraiment révolutionnaire et qui concrétise la libération du pouvoir des anciens) ; mais l'égalité générale dans la domination subie de l'étranger se retrouve à deux niveaux :

- l'organisation elle-même, tutelle des agents de ce pouvoir, personnage de Robelina.
- les activités, qui sont mimétisme des européens : le mimétisme est la réaction classique des dominés, et il est normal qu'ils communiquent entre eux à travers un tel mimétisme, qui contient aussi l'affirmation permanente de leur subordination.

Annexe : un échec.

Nous étions à Fetraomby dans le cadre d'études préparant les modalités de développement économique. Nous avons pensé (à titre expérimental, dans la mesure où ce que Fetraomby nous présentait était commun à l'ensemble des régions de la Côte Est betsimisaraka) que ces groupements de jeunes pouvaient devenir les noyaux de base d'un développement économique. Nous étions partis d'un certain nombre de considérations :

- l'impossibilité d'un développement à travers les cadres de l'univers villageois actuel, dans la mesure où il était construit sur la communication par médiation personnalisée, et non sur le rapport marchand.
- le fait que cette association de jeunes apparaissait comme fondamentalement nouvelle, donc en rupture avec l'univers villageois.

Nous avons donc proposé et aux anciens et aux jeunes, un plan, avec octroi par la commune d'un terrain. Notre proposition était bâtie sur deux éléments :

- (1) - champ collectif
- (2) - organisation interne construite sur un dina (convention démocratiquement élaborée et acceptée).

L'échec a été général : deux types de réactions à nos propositions :

- les jeunes eux-mêmes ont refusé toute discussion, ils nous ont renvoyé aux notables qu'ils avaient pris pour tuteurs, et ceux-ci ont été hostiles à nos propositions, donc, les acteurs eux-mêmes l'ont été aussi.

- Les anciens des villages ont accepté avec enthousiasme, mais cette acceptation était bâtie sur un quiproquo. Ils voyaient en nous des agents administratifs, et ils percevaient nos propositions dans une perspective autoritaire et une mise au pas des jeunes (dont la désobéissance est soulignée) par l'autorité supérieure.

Cet échec patent a des causes évidentes provenant d'une fausse perception de cette association de jeunes.

Que faisons-nous en voulant faire de cette association un noyau de développement économique ? Nous partions de l'axiome que la condition économique des membres pouvait être le cadre d'une communauté qui aurait eu son processus interne de progression. Or, cette condition économique comme base de la communauté n'existait que pour nous, et non pour les intéressés. La liaison avec l'étranger dominant définissant une condition générale de subordonnés et délimitant des activités mimétiques de jeu est

essentielle ; notre erreur a été flagrante sur notre appréciation de ces activités de jeu, nous pensions qu'elles étaient contingentes et qu'on pouvait facilement les dépasser. Or, ce jeu mimétique est fondamentalement lié à la nature même de cette association, et il est impossible de passer directement de ce mimétisme à une activité économique construite sur un tout autre mode de communication.

*

*

*

Est évidente la corrélation entre l'apparition du tromba en 1960, et la révolution interne du ménage, ainsi que l'apparition de l'association des jeunes détachés de son cadre scolaire. Cette corrélation pose de nombreux problèmes, en particulier celui du mécanisme explicatif du passage du tromba à cette révolution du ménage et à ce collectif indépendant des jeunes. Pourquoi y-a-t-il, dans le tromba, la possibilité des transformations que nous venons de décrire ?

Le ménage : désormais, dans le cadre du contexte matériel étranger obtenu par l'argent, s'établit un dialogue entre le mari et la femme ; ce dialogue puise son principe dans ce cadre matériel étranger. En un second moment, il permet l'établissement de relations de parade avec les autres ménages, les règles de cette parade résidant dans la position de chacun des ménages vis-à-vis de ce cadre matériel étranger. ~~Donc~~, double mouvement constitutif de la révolution interne au ménage : établissement de rapports entre le mari et la femme dans ce contexte matériel européanisé, et possibilité de relations entre les ménages, ce cadre matériel étranger étant le point de référence par rapport auquel on se situe.

Regroupement des jeunes :

- la liaison avec des protecteurs extérieurs à l'univers familial (villageois) qui tirent leur séparation de leur rapport avec le pouvoir extérieur (fonctionnaires) et, d'une manière générale, de leur insertion dans les modèles d'existence européens.

.. la construction de l'organisation interne est bipolaire: le dirigeant est un jeune commerçant, personnage extérieur à l'univers familial (donc, à l'intérieur de l'association se retrouve le mode de relation établie avec les protecteurs du Centre) ; et un partage des tâches et une émergence de rôles complémentaires

par ce partage des tâches.

- Le footbll, qui occupe une grande part de l'activité de cette association. C'est une activité prise dans des règles objectives, activités importée par les Européens, et qui a pénétré par l'école (ce cadre d'accession à l'univers étranger). Cette activité permet des relations avec d'autres associations semblables au niveau régional. Activités qui se font sous l'égide des fonctionnaires ou des notables commerçants, voire de quelques planteurs réunionnais.

- la séance de bal qui est tendue vers le mimétisme, l'imitation de l'activité européenne correspondante.

Entre le tromba, la révolution interne au ménage, et cette association de jeunes, la liaison reste superficielle : la date tout d'abord, le pivot étant 1960 et l'indépendance, les acteurs ensuite : les ménages s'étant reconstruits suivant les nouvelles formes de rapports sont aussi ceux des agents du tromba ; les jeunes hommes participant aux activités de l'association sportive sont surtout les fils, frères, maris des agents du tromba (ce qui peut apparaître contradictoire avec le conflit larvé signalé existant entre fonctionnaires et tromba).

Tromba et ménage.

Le ménage nouveau se caractérise par l'objectivité ~~du~~ cadre des rapports, objectivité car le cadre matériel étranger est, par définition, extérieur aux acteurs, et les relations que l'on établit par lui s'inscrivent dans un extérieur qui ne participe pas aux interrelations personnelles. Cette objectivité du cadre des rapports est particulière : il s'agit, disions-nous, d'objets européens, c'est-à-dire étrangers et, d'une manière générale,

d'un cadre matériel monétarisé ; c'est en lui que se joue la parade ; ce cadre renvoie aux étrangers, il puise sa signification dans le rapport que l'on a avec eux. Cette objectivité est construite sur la subordination aux étrangers et cette objectivité (qui signifie interchangeabilité des acteurs) puise son existence dans la condition partagée par tous d'asservis aux étrangers. Nous percevons l'ambiguïté de cette forme nouvelle de rapports : objectivité du cadre, mais se créant dans la subordination aux étrangers.

Quelle liaison peut-on établir entre le tromba et l'émergence de cette nouvelle forme de ménage ? L'aspect négatif est facile à déceler. Le tromba mettant en question la communauté de dépassement formant la deuxième sphère de l'univers familial détruit du même coup le cadre des relations entre la mari et la femme qui s'inscrit dans cette communauté. On perçoit facilement la nécessité de la destruction du ménage ancien dans le tromba ; il n'en est pas de même pour la nécessité qui préside à l'émergence du nouveau ménage.

Il y a un paradoxe à dépasser. Le tromba a été présenté comme une intériorisation de l'indépendance ; dans son conflit avec les paroisses chrétiennes, il met directement en question la domination étrangère, et, ici, ne se traduit-il pas par l'émergence d'un ménage, et à partir de lui, d'un univers de rapports qui sont immergés dans le contexte matériel étranger, renvoyant à la condition commune de subordonnés aux dits étrangers. La contradiction n'est qu'apparente ; le même processus que celui signalé dans le tromba lui-même se retrouve ici. La domination réellement subie laisse l'univers villageois autonome, elle n'a sur lui que des rapports induits. Dans cette période post-indépendance, la domination se situe dans l'univers villageois lui-même, elle est un cadre de communication entre les gens, elle est construite

par eux, tout comme le tromba est un maître étranger créé par la conscience des villageois pour leur communication interne ; il remplace le maître étranger (et ses agents locaux) réel de la domination coloniale du passé.

Il peut sembler paradoxal que les marchandises européennes n'aient pas véritablement pénétré dans l'univers villageois à l'époque coloniale, et s'y intègrent actuellement par l'indépendance. L'Européen, la domination que l'on subissait de sa part, sont devenus autant d'éléments autour desquels se construisent les cadres de la communication entre les villageois. Cette insertion comme éléments de la communication entre les gens était impossible lorsque la domination était réelle. La subordination au maître étranger devient élément de la communication interne ; entre le ménage nouveau qui, directement, introduit la domination de l'étranger dans les relations internes et le tromba, il y a identité de processus qui renvoie au processus général d'intériorisation de l'indépendance.

Peut-on se contenter d'une telle identité de processus qui ne fait que révéler la non-contradiction entre les deux phénomènes, mais n'éclaire nullement leur liaison. Il y a aussi identité de forme. Désormais le ménage s'inscrit dans la communauté des asservis au tromba ; il y a là transfert de l'univers familial à l'univers nouveau, et c'est dans le tromba que se situe le noyau matrice de l'objectivité des rapports constituant le ménage et les relations entre ménage, (c'est-à-dire la personne dominée, asservie, condition générale partagée par tous. Aussi y-a-t-il corrélation entre la domination subie du tromba et la domination européenne constitutive du cadre matériel du ménage ; c'est, dans le monde de la communication inter-villageois, un noyau identique :

une domination reçue d'un maître étranger et, en cela, une condition commune à tous. Le paradoxe provient du fait que la domination subie des européens ne peut devenir élément des rapports entre les gens que si elle est brisée dans la réalité, ce qui a lieu par le tromba que l'on place dans l'univers villageois comme le nouveau maître étranger, celui qui est fabriqué par les intéressés eux-mêmes.

Tromba et association de jeunes

La corrélation est moins directe dans la mesure où le tromba ne met pas en question le cadre des rapports comme il le fait pour le mari et la femme. Cependant, c'est dans le tromba que l'on doit rechercher la possibilité d'un regroupement autonome des jeunes, ne serait-ce que par la mise en question directe de l'autorité des anciens, qui sont désormais soumis à un pouvoir étranger dont ils ne contrôlent pas les relations que l'on établit avec lui.

De plus, il y a dans le tromba une structure possible des rapports qui détermine la forme que prend ce regroupement : la médiation étrangère qui se crée dans le lien avec des non-villageois renvoyant au pouvoir et le contenu des activités où se réalise cette autonomie des jeunes (le jeu de ballon et le bal du centre). Nous retrouvons la contradiction signalée dans le ménage : le tromba est mise en question du pouvoir étranger et les personnages qui se différencient par leur lien avec ce pouvoir deviennent le noyau protecteur du nouveau collectif ; le tromba est élimination du pouvoir colonial, et il ouvre la voie au mimétisme de l'activité étrangère (bal et jeu) en laquelle se réalise le nouveau groupe et se jouent les concurrences entre participants.

C'est une manifestation de l'intériorisation, dans l'univers villageois, de ce rapport avec l'étranger, de son utilisation interne ; il devient création des villageois et il ne leur est plus imposé du dehors.

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

CENTRE DE TANANARIVE

COMMUNAUTES VILLAGEOISES
DE LA COTE ORIENTALE
MALGACHE

(BETSIMISARAKA)

III

par

G. ALTHABE

TANANARIVE

1966

CHAPITRE VI

SYNTHESE

La notion de "communauté" nous permet d'atteindre le fondement de cette communication construite sur la médiation personnalisée. Les villageois mis en contact, et ce, quelles que soient les circonstances, tendent à exprimer à travers leurs gestes, leurs positions spatiales réciproques, les paroles qu'ils échangent, la communauté qui les lie nécessairement.

Qu'est-ce qu'une communauté ainsi exprimée ? Il s'agit de la manifestation d'une condition commune, condition déterminée par le rapport que les acteurs de l'événement ont avec un ou plusieurs médiateurs personnalisés qu'ils partagent. Méthodologiquement, tout événement n'est compréhensible que si l'on a pu répondre aux questions suivantes : quelle est la condition commune ? quels sont les médiateurs que les acteurs partagent et par rapport auxquels ils dialoguent entre eux ? A cette définition générale de la communauté correspond une multiplicité de contenus ; nous ferons tout d'abord l'inventaire des diverses communautés rencontrées lors de notre exploration de cet univers villageois Betsimisaraka ; ensuite seront approfondis, d'une part quelques aspects de ce mode de communication (articulation entre les communautés, contenu de la médiation, le pouvoir), d'autre part la dynamique dans laquelle cet univers est pris depuis la révolte de 1947.

A) - Univers familial.

L'univers familial est au centre du débat ouvert par l'indépendance ; il est à la fois mis en question et partiellement conservé par le tromba.

I) La base de l'univers familial est la communauté des descendants (le lignage).

- ce lignage est composé de communautés de descendants qui s'enferment les unes dans les autres comme une série de sphères s'emboîtant, jusqu'à la dernière sphère qui est le lignage lui-même.

- l'articulation des communautés les unes dans les autres, partant, l'extension du nombre des acteurs pris dans une sphère commune de descendants, s'effectue grâce à la précarité du médiateur familial ; celui qui est en position de père vis-à-vis de ses propres descendants est de même obligatoirement en condition de descendant dans la sphère de son propre père ; c'est d'ailleurs dans cette condition de descendant que doit être recherchée la base de son autorité.

Le lignage forme ainsi une communauté ouverte, en ce sens que les médiateurs sont tous précaires (aussi bien les pères, les anciens, que les ancêtres ; ils s'évanouissent tout au long de l'approfondissement généalogique, cet évanouissement étant nécessaire pour que l'approfondissement généalogique soit possible.

II) Les communautés de dépassement du lignage.

Ce sont elles qui sont mises en cause par le tromba ; elles sont au nombre de deux : la communauté exprimant la dualité sexuelle, se créant dans le rapport avec les divinités forestières, et la communauté générale des existants face à Zanahary.

- ce sont des communautés générales ; ainsi, les conditions sexuelles et les divinités forestières ne sont point liées à telle ou telle unité de personnes ; cette généralité trouve ses frontières dans la région et ses habitants (frontières affermiées par l'endogamie régionale). La généralité de ces deux communautés

s'oppose à la singularité de la condition de descendant et à la singularité des sphères de descendants.

- le passage des communautés lignagères posées les unes à côté des autres sans relation possible, à ces communautés générales de dépassement où se situe la communication possible est construit sur une double recherche : la dualité sexuelle apparaît comme la condition générale nécessaire à l'émergence de tout descendant singulier ; les divinités forestières sont des ancêtres ayant subis une espèce de processus d'abstraction, puisqu'ils n'ont plus de descendants particuliers, mais sont liés indifféremment à tous les habitants de la région, des gens ayant vécu et étant morts à l'époque précédant celle à laquelle remontent les généalogies actuelles.

Ce mode de passage entraîne la conservation de la communauté lignagère, ce dépassement étant la recherche de la genèse du point d'origine partagé par tous les descendants.

- Un processus identique se retrouve à l'intérieur de la communauté générale de dépassement : la coupure entre les deux catégories sexuelles et la diversité des divinités forestières est dépassée dans la tension vers l'affirmation de l'unité et cela dans les deux composantes de la communauté (le fait d'exister et Zanahary) ; cette communauté lointaine englobe d'ailleurs les animaux, les morts, les dieux divers construits par la conscience des villageois.

Ainsi l'univers familial est-il construit sur la dualité entre la communauté lignagère contenant des personnes et des groupes singuliers, et des communautés générales, qui permettent la communication entre ces unités familiales étrangères les unes aux autres, et qui surgissent de l'actualisation de la genèse commune à tous ces descendants formant

la population.

B) - La communauté tromba

Le tromba apparaît comme un effet interne de l'indépendance. Cette communauté nouvelle conserve la communauté lignagère, mais détruit les communautés de dépassement de l'univers familial ; ses adeptes affirment avec violence qu'elle est la seule communauté de dépassement possible.

La communauté tromba est construite sur la subordination à un maître étranger, la cérémonie n'est que l'expression toujours renouvelée de cette domination subie, et le possédé est l'agent du maître dans l'univers villageois.

La communauté tromba a, elle aussi, une communauté de dépassement qui est constituée par l'ensemble des gens pris dans la détermination des règles astrologiques, communauté universelle présidée par une lointaine divinité (Andriamanitra) à laquelle tout le monde est soumis.

Entre ces deux communautés il y a un processus de généralisation des rapports, le groupe de serviteurs de l'esprit, son relatif repliement sur soi, le blocage des relations entre ces groupes, sont dépassés dans cette communauté créée par une soumission partagée par tous.

C) la communauté des subordonnés aux européens.

Nous en avons souvent signalé les manifestations dans le vêtement, le langage, le mode d'existence donné à l'argent, la nourriture.

- Il s'agit d'une communauté générale, elle est en effet partagée par tous.

- Elle n'est qu'instrument, à l'intérieur de l'univers villageois elle ne peut constituer un véritable cadre de communication comme les communautés du système familial ou celles qui s'élaborent dans la révolution tromba.

- Cette communauté s'exprime :

- dans le rapport direct avec les maîtres étrangers
- dans l'univers villageois, elle est le résultat d'un effet induit.

Dans le rapport direct avec les maîtres étrangers s'élaborent les cadres de communication sur lesquels se bâtissent les manifestations internes nées de l'effet induit, d'où le mode particulier de conséquences de transformations touchant les seuls rapports directs sur les manifestations internes nées de l'effet induit, (la décolonisation.)

Période I (1948/1960). La communauté des subordonnés aux européens est simple instrument de l'univers familial, elle se situe entre la communauté des descendants et les communautés générales de dépassement ; elle facilite le passage des unités singulières de descendants à la communauté d'hommes et de femmes, et d'existants.

Période II (à partir de 1960). Alors que précédemment cette communauté était satellite du système familial, elle devient satellite du tromba ; celui-ci rend désormais possibles des rapports horizontaux entre acteurs relativement autonomes ; cette autonomie est limitée par le fait qu'ils doivent être pris dans une subordination commune ; la condition commune de subordonnés aux européens sert de cadre à ce dialogue (en particulier entre le mari et la femme dans le ménage) ; elle se manifeste par l'émergence d'un cadre matériel européenisé (maison, meubles, objets divers).

Liée à la précédente, nous avons la communauté des chrétiens de la paroisse, tous unis dans leur soumission au Christ, le dieu européen ; la paroisse a durement ressenti les effets de la révolution tromba.

Période I : Il s'agit d'une communauté de dépassement s'inscrivant dans la structure coloniale : les maîtres étrangers, leurs agents locaux, ne pouvaient conserver leur domination qu'en étant insérés dans une communauté qu'ils partageaient avec les villageois, cette communauté devait être conservatrice de leur pouvoir, ce fut la paroisse chrétienne et la subordination partagée au dieu européen ; de par la nature de ce dieu, les européens, leurs agents, se trouvaient obligatoirement les plus proches de lui.

Période II : Les paroisses sont victimes de la mise en question dans le cadre de l'indépendance, de la présence des maîtres européens ; la perpétuation de la paroisse dans la période contemporaine n'a plus de justification aux yeux des villageois. Ceux qui lui restent fidèles sont les fonctionnaires, les notables, et un très petit nombre de villageois ; la signification de leur présence se situe dans le processus de conservation du pouvoir des maîtres européens par leurs anciens collaborateurs subalternes, et cela en adoptant tous les signes de ce pouvoir (dont fait partie la domination de leur dieu).

Les communautés précédentes ne s'enferment pas sur elle-mêmes ; il y a créativité de communautés diverses qui en dérivent et qui subissent d'ailleurs les aléas des transformations qui les affectent. Signalons en deux :

- la communauté des gens pris dans un même village (moyenne de 150 à 250 personnes)

- la communauté des gens pris dans une même région (moyenne de 3.000 à 4.000 personnes).

Communauté des habitants d'un village.

Du rapport avec le pouvoir administratif surgit une communauté villageoise dont on trouve les manifestations dans les événements organisés dans la relation avec les agents de ce pouvoir. Ce collectif villageois servile s'organise d'une part par un partage en unités géographiques et d'autre part par la présence de villageois choisis comme agents locaux du pouvoir (chefs de village et de quartier et leurs collaborateurs).

Cette communauté servile s'exprime dans de nombreuses activités, cérémonies et réunions, soit lorsqu'il y a contact direct avec les agents du pouvoir, soit lorsque les contacts entre villageois se placent dans cette sphère du rapport avec le pouvoir (la réunion dans laquelle le chef de village se fait le porte-parole des ordres reçus au bureau administratif). Entre cette communauté servile qui épouse exactement le cadre matériel du village et l'univers villageois interne tel que nous l'avons décrit, ne peut être établi un rapport direct ; le collectif servile se place hors de l'univers villageois, sur sa périphérie, il n'exerce sur lui qu'une influence indirecte, par effets induits.

La communauté villageoise a, cependant, une existence dans l'univers villageois. Après la révolte de 1947, la profondeur généalogique a été singulièrement limitée, d'où repliement des lignages dans le cadre du village, alors qu'auparavant il n'y avait aucune correspondance entre les limites des villages et l'organisation familiale. Cet enfermement des lignages dans le village a entraîné la transformation du personnage du TANGALAMENA, ce prêtre qui est l'agent spécialisé des relations inscrites dans les communautés de dépassement du système familial (relations avec les divinités forestières et Zanahary) (relations

entre les gens, passant par ces médiateurs). Avant 1947, il était choisi à l'intérieur du grand lignage, parmi les plus âgés de la branche aînée, son rayonnement intéressait tous les membres du groupe familial disséminés dans de nombreux villages, c'est lui qui présidait le comité qui, à l'occasion de mariages ou d'incidents, entrait en relations avec les lignages étrangers. Actuellement, il y a un "tangalamena" par communauté villageoise ; lorsque celle-ci est composée de plusieurs groupes familiaux, il est choisi par des négociations entre les anciens des différents lignages, il devient une espèce de prêtre en qui se dépassent les ruptures entre les unités de descendants composant le village. Dans les cérémonies, mariage, enterrement, sacrifice de boeuf, le village en tant que tel a une existence, et il y a tendance à ce que s'établissent des relations de village à village, ce qui, avant 1947 était impossible, seuls se nouaient les rapports entre ensembles familiaux au-delà de tout enfermement dans le village.

Cette unité villageoise se perpétue dans le tromba ; dans la mesure où le groupe tromba reste lié à ce lignage tronqué, le village est le cadre des concurrences entre les unités de subordonnés aux esprits, l'élargissement de l'influence d'un groupe de possédés se faisait par insertion des villages dans sa sphère d'influence ; ainsi s'explique la stratégie des agents du tromba, ils cherchent à établir leur domination d'abord dans leur propre lignage, ensuite dans leur village, et après seulement ils cherchent à l'étendre à l'extérieur.

Communauté des habitants d'une région.

Nous retrouvons la même dichotomie entre une région servile et une région cérémonielle, deux réalités qui n'ont pas entre elles de rapports directs.

La région servile est le canton administratif et elle naît de la subordination de tous ses habitants à un même groupe de fonctionnaires ; c'est cette région à laquelle les fonctionnaires tentent de donner une existence, en la mettant en concurrence avec les autres cantons de la sous-préfecture, au sujet des impôts ou au sujet du nombre de fonctionnaires originaires ; on retrouve d'ailleurs une tentative identique de mise en concurrence de la région servile, dans le foot-ball ; les parties de ballon disputées par l'équipe de Fetraomby contre les autres équipes semblables de la sous-préfecture.

Sans continuité avec cette région servile, nous avons un paysage particulier dans lequel se situent les communautés de dépassement de l'univers familial, divinités forestières nombreuses qui ont élu domicile dans telle source, telle grotte, telle colline, certains endroits sont pris dans des légendes ; il s'agit d'un patrimoine commun à tous les habitants de la région, c'est en lui qu'ils dépassent les ruptures créées par l'appartenance à des lignages différents ; dans cette région cérémonielle s'enferment les échanges matrimoniaux ce qui ne peut que souligner la singularité de cette région ; en effet, le mariage se fait dans un dépassement de l'appartenance lignagère et l'insertion dans la communauté de dépassement où on réalise la condition réciproque d'homme et de femme.

La révolution tromba est, entre autre, la mise en question de cette région cérémonielle dans la mesure où sont éliminées les communautés familiales de dépassement dans lesquelles elle émerge à l'existence ; ce n'est pas fortuit si le mariage hors d'elle est devenu possible en même temps que le tromba s'immisçait, après l'indépendance, dans l'univers villageois et si les deux ou trois cas rencontrés intéressent la catégorie de villageois la plus touchée par lui.

Ce paysage peuplé de divinités diverses et créé dans les communautés de dépassement où se jouent les conditions d'homme et de femme, et d'existant, est singulier, donc il enferme une population singulière qui rejette ceux qui sont hors d'elle dans l'extérieur étranger. Dans le nouvel ensemble de communication élaboré à partir du tromba, les signes constitutifs du cadre de dépassement sont rejetés dans le ciel, peuplé d'astres (astrologie), ces astres partagés par tous, en lesquels peut se créer un cadre universel de communication.

Conclusion.

Ces nombreuses communautés dans lesquelles se joue le dialogue entre les villageois et à partir desquelles ils établissent leur dialogue avec l'extérieur, peuvent se classer en quatre catégories :

- 1 - Communautés de base (lignage, tromba)
- 2 - Communautés de dépassement (dualité sexuelle et existant, astrologie)
- 3 - Communauté de dépassement satellite (communauté de subordonnés aux européens)
- 4 - Communautés dérivées (village, région, groupe des jeunes, ménage).

Dans la perspective de la révolution ouverte par l'indépendance nous avons :

- des créations de communautés : tromba, astrologie, regroupement de jeunes.
- des conservations : le lignage.

- des transformations de communautés existantes : ménage, communautés des asservis aux européens, village.
- des éliminations : communautés de dépassement du système familial, et sa communauté dérivée qu'est la région cérémonielle.

LE DEPASSEMENT.

Dans les événements nous avons un processus d'articulation entre les communautés qui s'y manifestent ; concrètement le dépassement peut être perçu à travers l'analyse de l'étranger, le VAHINY. Qu'est ce qu'un étranger ? C'est celui (ou le groupe) avec lequel on ne partage pas le même médiateur personnalisé, avec lequel donc on ne peut s'enfermer dans une condition commune ; le jeu de la communication consistera à éliminer la rupture et à créer avec lui une communauté ; l'étranger est toujours présent ; et sa présence est toujours niée. Ainsi dans les événements, la rupture entre soi et l'étranger est affirmée, mais cette affirmation ne se limite jamais à elle-même, elle ne se manifeste que pour être dépassée dans la communauté partagée où s'établira le dialogue précédemment impossible. Le fait d'être étranger est donc relatif, on décèle de nombreux degrés de situation d'étranger ; leur simple inventaire nous présenterait en coupe l'ensemble des conditions à travers lesquelles se réalise la communication. Les gens pris dans des lignages différents sont étrangers les uns aux autres, mais ils dépassent cette rupture en réalisant la communauté régionale qui les lie (condition d'homme et de femme dans la relation avec les divinités forestières). Un étranger à la région se présente-t-il ? La communauté que l'on crée avec lui met en jeu la condition générale de subordonnés aux européens, qui ouvre **sur** la condition d'existant pris dans

le rapport avec Zanahary : depuis 1960 ce mode de dépassement est mis en question, les gens appartenant à des lignages différents dépassent leur séparation dans l'asservissement commun à quelque maître tromba ; bien plus, on place par exemple le fonctionnaire dans cette communauté, communauté qui n'est pas acceptée par l'intéressé.

Ce dépassement possède une conséquence générale : la rupture entre étrangers, à quelque niveau que l'on se situe, est conservée ; ainsi les communautés particulières sont conservées dans le dépassement vers une communauté qui résorbe les ruptures ; on trouve l'illustration de cette conservation dans les événements ; on peut déceler trois catégories d'événements : ceux qui réalisent tous les moments de la communication dans une durée courte , nous renvoyons à notre analyse de l'enterrement ; les cérémonies réalisent ainsi tout le processus d'actualisation des communautés. D'autres événements comme les réunions, sont la recherche de la communauté qui lie les acteurs, dans cette recherche on retrouve encadrées les unes dans les autres, l'ensemble des communautés. Nous avons enfin des événements (une simple rencontre par exemple) dans lesquels on exprime directement la communauté de dépassement, l'ensemble du processus est alors implicite, ce n'est qu'en se référant à lui que l'on peut comprendre le déroulement de l'événement. Ainsi ce dépassement conservateur des communautés est le mode d'articulation des communautés les unes aux autres ; cette articulation se situe à des niveaux de durée différents, depuis l'articulation des moments dans la cérémonie jusqu'aux divers événements qui composent le cycle ouvert par un incident et fermé par la cérémonie de réconciliation ; articulation singulièrement compliquée lorsque deux modes de dépassement concurrents sont en présence (la dualité sexuelle dans les divinités ofrestières et le tromba).

Se pose le problème de la genèse de ce processus de dépassement ; elle peut être recherchée dans une contradiction qui se situe dans la communauté qui est dépassée ; contradiction dans la communauté de descendants, contradiction dans la communauté des hommes et des femmes face aux divinités forestières, contradiction dans la communauté des asservis aux tromba.

Il s'agit d'une contradiction à deux composantes :

- un aspect que l'on peut appeler externe ; la communauté prise dans sa condition et son (ou ses) médiateur, replie le groupe des acteurs sur lui-même ; si on reste dans sa cohérence, il n'y a aucune communication possible avec la communauté construite d'une manière identique, qui est posée à côté. La communauté repliée sur elle-même doit s'ouvrir sur l'extérieur, le dépassement lui permet de rompre son isolement sans se détruire, et il est le mode d'extension du nombre des acteurs qui peuvent dialoguer entre eux.

- un aspect que l'on peut appeler interne. Ces communautés sont construites sur la rupture entre les sujets et les objets de la médiation ; cette rupture ne peut devenir cadre de communication que si elle subit un processus de relativisation qui situe les deux termes dans une condition commune. Ainsi ascendant et descendants se retrouvent-ils pris dans une condition partagée de descendant ; ainsi serviteurs et esprits-tromba se retrouvent-ils insérés dans la communauté des asservis aux contraintes astrologiques édictées par Andriamanitra ; ainsi hommes et femmes d'un côté, divinités forestières de l'autre, participent-ils à la condition générale d'existant ; ainsi villageois, notables, fonctionnaires locaux, européens, étaient-ils pris dans la communauté des serviteurs du dieu européen.

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

Le contenu du dépassement du système familial et celui ouvert par le tromba sont fondamentalement différents ; rappelons que la révolution interne actuelle se joue autour des deux types de communautés de dépassement.

- le lignage, dans le système familial, est dépassé dans la communauté où la dualité sexuelle se réalise sous le regard des divinités forestières, cette deuxième communauté est elle-même dépassée dans la communauté générale d'existant pris dans le rapport avec Zanahary ; entre le lignage et les communautés de dépassement il y a une tension qui est recherche de ce qui est commun aux descendants singuliers, et on le trouve dans une genèse qu'ils partagent (dualité sexuelle créatrice). Il y a renversement qui est passage de la détermination singulière des personnes et des groupes, à la communauté générale partagée par tous et ce passage, qui est recherche du noyau de genèse, est conservateur du lignage.

- La nouvelle communauté de dépassement qu'est le tromba se crée dans l'imitation de l'extérieur, elle coiffe le lignage.

Le lignage en lui-même, les relations entre les lignages doivent résoudre leurs contradictions, non plus dans l'émergence de la condition commune qui les a créés, mais dans l'adoption d'une communauté qui leur est extérieure, et qui est née d'une imitation. Ce même processus de dépassement rencontré entre le lignage et le tromba, est constitutif du système ouvert par ce dernier : les contradictions internes à la communauté des asservis au tromba sont résolues par l'insertion des acteurs dans la communauté universelle contenue dans l'astrologie, qui est, elle aussi, imitation, dont le modèle est extérieur à l'univers villageois.

*

*

*

MEDIATEURS VERITABLES ET MEDIATEURS PRECAIRES.

On peut diviser ce mode de communication en deux éléments : l'univers villageois pris dans le rapport avec le pouvoir extérieur, et l'univers villageois en lui-même ; dans ce dernier on peut séparer la base qu'est la communauté de descendants d'une superstructure qui est composée des différentes communautés de dépassement et qui est le domaine des violents conflits ouverts par l'indépendance.

L'univers villageois pris dans le rapport avec le pouvoir a son propre mode de communication, qui se déroule tout au long des contacts directs ou indirects avec les agents administratifs. Qu'est-ce qui caractérise ce rapport avec le pouvoir ? Les villageois subissent la domination des fonctionnaires, ils sont les objets d'une médiation dont ces derniers sont les sujets, et toutes les manifestations de l'univers villageois servile se déploient à travers cette dichotomie : affirmation de la subordina-

tion dans tout contact, rôle des agents villageois du pouvoir. Ce rapport avec des agents du pouvoir ne s'épuise pas dans cet univers servile ; entre les deux sphères, avons-nous vu, existent des effets induits ; la sphère servile est créatrice de cadres de dialogue qui seront utilisés (et réinterprétés) dans la sphère villageoise proprement dite ; ainsi dans la première période, la condition de subordonnés aux européens, avec son signe matériel qu'est l'argent, est utilisée dans la communication interne pour en faciliter le déroulement ; actuellement, cette condition est intériorisée d'une manière différente : à l'argent comme signe de cette subordination s'ajoutent les objets d'importation, elle crée les cadres de dialogue entre les acteurs du ménage ; la traduction interne (par le tromba) de l'indépendance, participe de même à ces effets induits.

Quoiqu'il en soit, il y a deux domaines parfaitement différenciés :

- dans l'univers servile émergeant du rapport avec les agents du pouvoir, les fonctionnaires sont des médiateurs réels et la condition de subordination est réellement vécue par le villageois.

- dans l'univers interne, ces mêmes agents du pouvoir sont utilisés et deviennent des médiateurs imaginaires, au même titre que les ancêtres ou les différentes divinités forestières ; et ils déterminent une communauté de subordonnés, elle aussi imaginaire, qui devient cadre de communication entre les gens.

Reprenons la dualité hiérarchisée entre une base composée de la série des lignages étrangers les uns aux autres, et une superstructure de communautés de dépassement ; une question se pose : pourquoi la communauté des descendants se conserve-t-elle et au-delà de la révolte de 1947 et au-delà de la révolution tromba actuelle ? La communauté des descendants est construite

sur des médiateurs qui, comme nous l'avons vu, ont une double caractéristique : d'une part les uns sont vivants (anciens) les autres sont imaginaires (ancêtres) d'autre part ils sont précaires, ils n'existent comme ascendants (médiateurs) qu'en étant descendants (objets de la médiation) ; ainsi le mécanisme interne d'extension de la communication dans le lignage est construit sur la négation du médiateur.

Les communautés de dépassement, sont, elles, construites sur la présence de médiateurs personnalisés véritables, mais ils sont tous imaginaires : les divinités forestières, Zanahary, les tromba et Andriamanitra, les maîtres étrangers et leur dieu.

La tension vers le médiateur et son absence permanente sont la caractéristique du lignage ; la genèse (1) peut être recherchée dans le rapport des enfants et des parents dans le foyer, et dans le fait que les parents sont placés eux-mêmes dans la position de descendants, ce qui effrite complètement le personnage de médiateur qu'ils semblaient jouer : l'ensemble du lignage est béant, sur le médiateur toujours absent ; il y a recherche de médiateurs qui puissent pallier l'effritement du point de départ ; la réalisation de cette recherche se manifeste dans la multiplicité des communautés de dépassement qui contiennent des médiateurs véritables.

...

(1) Toutes les communautés trouvent leur genèse dans deux situations-modèle : la situation du foyer avec l'articulation des rapports entre parents et enfants ; la situation de domination administrative avec l'articulation des relations entre les fonctionnaires dominants et les villageois dominés (le modèle à partir duquel se crée la cérémonie du tromba peut être recherché dans l'entrée du chef de canton dans le village lors d'une de ses nombreuses tournées ou lors de la visite d'un haut fonctionnaire à Fetraomby). Les communautés qui ont ces deux matrices différentes ne se détruisent pas les unes les autres, les secondes conservent en elles les premières.

Pourquoi cette conservation de la communauté de descendants ? C'est en elle que se situe la genèse de la communication par médiation personnalisée (genèse dans le rapport parents-enfants) cette communication puise son principe dans cette ouverture créée par la recherche du médiateur ; la détruire, c'est détruire le mode de communication lui-même, or il n'en a été nullement question après 1947, ni après 1960, le tromba est une révolution dans la communication par médiation personnalisée, cette révolution ne peut donc que conserver la communauté de descendants qui est la genèse, la base de la communication elle-même.

LE POUVOIR A L'INTERIEUR DE L'UNIVERS VILLAGEOIS

La population villageoise ne possède pas en elle de médiateur ; les anciens ont pu apparaître comme tels mais ils se sont révélés construits sur la négation même du médiateur ; donc le pouvoir en lui-même ne peut exister en elle ; il se situe dans le monde des médiateurs ; dans l'univers villageois, objet de la médiation, nous ne rencontrons qu'un pouvoir par délégation, certains villageois n'en étant investi que par le fait qu'ils ont été choisis par les médiateurs. Ainsi dans l'univers servile, les intermédiaires administratifs que sont les chefs de quartier et de village et leurs adjoints ; ainsi dans l'univers villageois le pouvoir délégué des anciens, des possédés du tromba, ou ceux qui comme le "Tangalamena" et le "Mpisikidy" sont intermédiaires dans le dialogue permanent avec les médiateurs. Ainsi le pouvoir que certains villageois ont sur les autres est toujours en lui-même délégué et toujours orienté sur les relations des gens envers les médiateurs.

- Le pouvoir des agents villageois des médiateurs est le reflet, la reconstitution jouée de la relation générale liant les

villageois aux médiateurs. Le possédé reconstitue avec les non-possédés le rapport de domination qu'il subit du maître. Le chef administratif reconstitue le pouvoir qu'exercent les fonctionnaires sur l'ensemble de la population. Cette reconstitution se traduit par une tension vers le mimétisme de la part du villageois investi du pouvoir (gestes, vêtements, langage ; ainsi le costume européenisé du chef de village lors des événements où se manifeste sa fonction).

- Il y a deux sortes de pouvoir. Celui des parents sur les enfants, des anciens sur leur descendance ; ce pouvoir provient de l'insertion du médiateur familial dans une condition de descendant qui le rend dépendant de son propre père. Celui qui se joue dans les communautés de dépassement : le pouvoir est entre les mains de personnes fondamentalement extérieures à l'univers villageois ; et les agents locaux sont les porte-parole de ces maîtres.

- l'agent local du pouvoir joue son rôle d'une manière particulière : il affirme la subordination qu'il subit lui-même, et c'est dans cette subordination exacerbée qu'il puise son pouvoir dans la mesure où elle est signe de sa proximité du maître ; il n'y a que des dépendants supérieurs, dont la supériorité provient de leur proximité du dominant, donc qui subissent une dépendance encore plus grande que celle des autres (le père est plus proche de son propre père que ses enfants ; le possédé vit en permanence dans la proximité dangereuse de l'esprit qui l'habite ; le chef de village a des contacts directs avec les fonctionnaires, il entre dans ce bureau où le commun des mortels n'a pas accès).

- le pouvoir, la mise en vedette de certains individus qu'il suppose, est un phénomène second par rapport à la communauté fondamentale, à l'égalité de tous dans la subordination aux média-

teurs. Cette communauté qui est affirmée dans les événements est construite de manière à conserver la position privilégiée de l'agent local de l'autorité ; c'est dans l'expression de cette communauté générale de subordination que se manifeste surtout la subordination privilégiée des détenteurs de ce pouvoir délégué.

Quand nous parlons de pouvoir, d'agents du pouvoir, nous supposons un processus interne de privilégiation de certains individus, d'une rupture qui s'établit entre eux et les autres ; nous venons de voir que cette privilégiation se situe dans la communauté, dans une condition où tout le monde est égal ; le privilégié ne fait qu'accentuer la condition commune, accentuation par laquelle il exprime sa proximité du monde des médiateurs où réside le pouvoir. Il nous faut souligner une conséquence de cette situation : la relativité de ce pouvoir ; théoriquement l'agent du pouvoir peut varier suivant les communautés, c'est-à-dire suivant les niveaux de communication où l'on se trouve ; un même personnage qui réalise un rôle de dirigeant dans un certain événement n'est plus rien dans un autre. Cette situation a été accentuée par la révolution tromba : dans la période 1948/60 nous avons seulement deux domaines différenciés de pouvoir, celui qui se situait dans l'univers né du rapport avec les maîtres étrangers, avec ses autorités locales, et celui qui se situait dans l'univers villageois interne, contrôlé par les anciens de par la continuité entre les communautés de descendants et les communautés de dépassement ; c'est parmi les anciens qu'étaient choisis les agents spécialisés du rapport à l'intérieur de ces communautés. Depuis le tromba nous avons désormais ces mêmes anciens dans le lignage, les possédés dans les communautés créées par le tromba, les chefs administratifs enfin ; tous ces pouvoirs sont à certains niveaux en concurrence (destruction par les agents du tromba des communautés de dépassement familiales), mais le plus souvent il

y a partage ; tel ancien qui, lors d'un événement, apparaît comme jouissant d'une autorité majestueuse, est quasiment insulté dans d'autres événements, et cela par les mêmes personnes qui précédemment affirmaient leur respect. L'analyse d'un tel pouvoir ne peut être faite à travers les personnages, c'est un pouvoir de situation dépendant de la communauté qui est réalisée. Ainsi peut s'expliquer en partie l'échec persistant de stratégies dans lesquelles on s'appuie sur certains individus qui ont, ou paraissent avoir, de l'influence, alors qu'on ne connaît pas les frontières du domaine, combien limité souvent, dans lequel s'exerce leur influence.

S Y N T H E S E :

D Y N A M I Q U E

LA REVOLTE (Avril - Novembre 1947)

Le problème du déclenchement et de l'extension de la révolte se pose, même si l'hypothèse d'une provocation au point de départ, machinée par les autorités locales et les colons est plausible ; provocation destinée à rompre le dialogue qui s'esquissait, dans le contexte de l'union française, entre le parti nationaliste et le gouvernement métropolitain. La révolte s'est créée dans la mise en question du pouvoir européen par les bourgeois citadins (en particulier dans leurs nombreux discours électoraux) et la présentation d'un pouvoir concurrent imaginaire, dont les chefs de groupes armés se feront, de bonne foi, les représentants. Le malentendu provient de ce que les dirigeants bourgeois parlaient ainsi aux populations, les yeux fixés sur le pouvoir européen ; leurs discours n'étaient que simple moyen de pression, de chantage, ils ne considéraient la population à laquelle ils s'adressaient que comme un objet passif dans leur jeu subtil de pression sur les autorités européennes. Or ces paroles détruisaient la structure d'autorité et semblaient la remplacer par une autre, et la révolte fût la réalisation de ce qui était création imaginaire et verbale.

C'est à plusieurs niveaux que doit être perçue la révolte ; elle est tout d'abord mise en question du pouvoir européen ; ses manifestations les plus perceptibles (cet aspect apparaît dans tous les récits qui sont arrivés jusqu'à nous) sont celles qui montrent cette mise en question : liquidation des agents des européens, destruction des biens étrangers, incendies des chapelles chrétiennes aussi bien que des maisons à étages des riches betsimisaraka, et enfin cet assaut contre le petit centre urbain d'Anivorano (la plupart des centres urbains secondaires de la Côte orientale ont connu de tels assauts), ville à forte population réunionnaise, centre administratif et commercial, symbolisant les européens et

tout ce qu'ils ont amené avec eux.

On ne peut limiter la révolte à cet aspect que l'on qualifierait d'extérieur, à cette mise en question de la domination européenne. Les cadres internes de communication induits de cette condition de subordonnés aux européens ont été eux-mêmes éliminés. Le cas le plus spectaculaire est la fraternité de sang ("fatidra") pendant et après la révolte la validité de ce lien fut occasion de débats passionnés ; on parle encore de gens tués par leurs propres frères de sang ou livrés alors que, sur la foi des serments constitutifs de cette fraternité, la protection était obligatoire. Le "fatidra" est un mode de relations institutionnalisées entre des gens appartenant à des ethnies différentes ; pour la région qui nous occupe c'était le mode de liaisons entre les villageois betsimisaraka et les émigrants méridionaux, colons, commerçants et petits fonctionnaires ; la base de ce lien était la communauté partagée dans la subordination à l'autorité coloniale, dans cette communauté se trouvaient dépassées les ruptures d'origines familiales, régionales et ethniques ; il est évident que l'élimination, dans la révolte, de cette subordination entraînait l'effritement des rapports internes établis en elle et par elle. Nous avons trouvé un processus semblable, mais en moins dramatique, durant l'époque contemporaine de décolonisation, avec la même mise en question des rapports internes construits sur cette communauté servile (relations entre les groupes familiaux unis par mariage, fraternité de sang) ; nous renvoyons au chapitre 1 et à la signification du déroulement de la cérémonie officielle du 26 Juin et de la cérémonie clandestine du 14 juillet.

La révolte ne doit pas être enfermée dans cet aspect destructeur, cette mise en question du pouvoir étranger entraînant la mise en question de ses effets induits ; elle a été créatrice d'un

monde nouveau, le groupe armé de rebelles composé dans sa grande majorité de jeunes hommes de 15 à 20 ans. Qu'est-ce que la bande ? Elle se crée autour d'un chef étranger à la région et à l'ethnie betsimisaraka ; il est sihanaka, il est venu de la région du Lac Alaotra à travers la forêt, avec trois autres compagnons, qui resteront toujours autour de lui ; il se présente comme l'agent du gouvernement de substitution, la plupart des jeunes hommes de la région répondent à son appel ; autour de lui se crée un comité composé de représentants de chaque petite région quadrillant les vallées du Rianila et du Yanpanga ; ils sont une trentaine ; ce sont des adultes de plus de 35 ans ; les jeunes gens sont placés sous l'autorité de ce dirigeant micro-régional qui lui-même est responsable devant le chef sihanaka. Au moment de son extension quantitative la plus grande, c'est-à-dire au moment de l'assaut contre Anivorano, la bande armée semble avoir atteint plus de trois mille hommes. Ce qui frappe, c'est le très petit nombre de participants âgés ou d'âge moyen ; et l'extrême jeunesse de la masse des acteurs (certains auront moins de 14 ans).

Ce groupe armé surgit du jeu du conflit entre classe d'âge qu'a ouvert la révolte ; il ressort du comportement des rebelles dans les villages qu'ils occupaient : les anciens ont été systématiquement humiliés, ils ont été contraints de faire la cuisine et de servir les jeunes gens, ils subirent tous les quolibets imaginables, ils sont accusés d'avoir accepté l'autorité des français, d'être les sorfs volontaires, les esclaves de ces étrangers que la nouvelle génération va chasser.

Le groupe armé est né de ce conflit de classe d'âge ; il s'agit d'une communauté nouvelle qui se crée autour d'un dirigeant étranger et qui est orientée vers l'élimination du pouvoir européen, c'est la concrétisation du pouvoir de remplacement imaginaire précédemment signalé ; les jeunes gens se placent sous son

autorité non seulement pour échapper au pouvoir étranger, mais aussi au pouvoir interne des anciens qui leur apparaît comme indissolublement lié au premier.

Après l'indépendance, dans un tout autre domaine, nous rencontrons le même processus. Une libération des jeunes gens de la tutelle des anciens, en créant des communautés autonomes de jeunes qui se placent sous l'autorité de dirigeants extérieurs à l'univers villageois (organisation du groupe sportif de Fetraomly). Il n'est pas dans notre intention d'identifier un groupe à vocation sportive se plaçant dans la mouvance de fonctionnaires et de commerçants, donc à des gens représentant localement le pouvoir administratif actuel, au groupe armé de la révolte placé sous la direction de représentants d'un pouvoir malgache de remplacement. Notons cependant l'exacte identité du processus de création.

Il existe une liaison plus directe entre le groupe sportif et la bande rebelle, c'est au niveau des acteurs eux-mêmes ; le groupe sportif n'est rendu possible que par le tromba, il s'agit d'une communauté dérivée de celui-ci, c'est dans les groupes familiaux touchés par le tromba que l'on trouve les jeunes affirmant leur autonomie par rapport au monde villageois ; or le tromba est un mouvement qui se situe dans la classe d'âge de 35/40 ans, c'est-à-dire parmi les révoltés qui ont échappé aux tueries d'Anivorano et de la répression ; c'est parmi eux, au moment de l'indépendance, que l'on rencontre les plus fermes soutiens du tromba ; rappelons le conflit contre les anciens, la domination de ces derniers qui sont contenus dans le tromba ; on pourrait évoquer une sorte de revanche. La corrélation est plus profonde : l'entreprise du tromba est, elle aussi, remplacement d'un pouvoir étranger par un pouvoir malgache (ne place-t-on pas théoriquement le fonctionnaire sous l'autorité des héros précoloniaux ?) mais cette

fois la contestation n'a pas atteint son moment de réalisation, elle se situe sur le plan de l'imaginaire (tout au moins pour le moment), le pouvoir nouveau émerge et se construit ; nul ne peut savoir ce qui se passera lorsqu'il sera cristallisé. Tout cela n'intéresse que l'époque qui suit l'indépendance, durant la période intermédiaire (1948/60) il ne restera rien de cette intense tentative des jeunes de créer un domaine de communication indépendant ; l'autorité reviendra aux anciens avec la reprise de la région par les français, désormais les rapports directs entre jeunes sont impossibles ; une dernière manifestation du grand remous qu'a été la révolte est cependant à signaler : de 1948 à 1960 les jeunes ont créé et parlé une langue particulière, l'ARABI ; elle se constitue d'une manière simple, on remplace certaines lettres par d'autres, par on ne sait quels canaux de diffusion, elles s'est étendue sur toute la zone qui avait été touchée par la révolte ; il s'agit d'une langue qui se voulait secrète, incompréhensible aux anciens ; ceux-ci, illétrés, ne pouvaient l'utiliser dans la mesure où la visualisation du mot sous sa forme écrite est nécessaire, car c'est la forme écrite qui subit les changements de lettres ; des jeunes sachant quelque peu lire l'apprenaient aux autres, et les nouvelles générations étaient initiés dans ce cadre de rencontre se situant hors du regard des anciens qu'est l'école. L'arabi a disparu au moment de l'indépendance, l'opposition des jeunes à l'égard des anciens se réalisant désormais dans le tromba et les regroupements autonomes qu'il permet.

*

*

*

La révolte durant les six mois qu'elle a duré dans la région peut être décomposée en deux périodes, dualité créée par la défaite d'Anivorano.

Pendant deux mois, c'est un flux qui descend de Maroseranana (petit centre au bord de la forêt où sont arrivés le dirigeant sihanaka et ses compagnons) ; au passage les jeunes gens répondent à l'appel des dirigeants, les fermes européennes sont brûlées, fonctionnaires, commerçants, riches betsimisaraka sont massacrés ou tout au moins subissent de sérieux sévices : ce flux viendra s'écraser dans la ville d'Anivorano.

L'échec se traduit par le reflux du groupe armé qui, poursuivi par des colonnes de civils européens armés, s'installe à Maroseranana ; les français se repliant à Anivorano (dans l'attente de renforts militaires), la région qui nous occupe se situe entre les deux. Alors se crée un gouvernement régional miniature dont l'influence s'étend sur la quasi totalité du canton, c'est une réalité entièrement nouvelle, cet auto-gouvernement est créé, non point par les anciens (ils le soutiennent en encourageant les membres de leur descendance à s'y rallier), mais par des notables extérieurs à l'univers villageois (anciens combattants, fonctionnaires en retraite, commerçants ; le président sera un ancien combattant). Les principes qui sont à la base de son existence sont uniquement défensifs : extérieurement se défendre contre les incursions des français d'Anivorano aussi bien que contre celles des éléments rebelles de Maroseranana ; intérieurement éliminer les règlements de compte anarchiques en instituant un tribunal devant lequel tout accusé d'être un agent des français avait un défenseur (il y a eu des exécutions mais la plupart des accusés ont été relâchés). Ce gouvernement s'est manifesté dans un curieux mime des européens ; en particulier une bureaucratie délirante ; chaque décision, chaque sentence, chaque délibération était écrite ; malheureusement ces "archives" ont été détruites ; mime dans les titres de l'organisation civile et militaire, les membres de

cette petite armée locale ayant tendance à se revêtir de lambeaux d'uniformes de l'armée française. Cette situation n'a plus rien de commun avec celle de la période précédente, l'offensive contre Anivorano menée par la bande armée est suivie de cette période passive de défense ; la communauté nouvelle qui s'actualise dans ce petit gouvernement, dans cette armée, dans ce tribunal, est la petite région (correspondant à la communauté servile du canton administratif) ; communauté régionale dans laquelle il y a égalité fondamentale de tous, dans laquelle il y a solidarité ne tenant compte d'aucune autre appartenance ; se trouvent ainsi inclus dans cette solidarité aussi bien les notables et les étrangers merina que les villageois. Ce sont les notables (victimes de la première période de l'insurrection) qui ont créé et ont dirigé cette nouvelle organisation ; c'est pour se défendre eux-mêmes qu'ils l'ont créée, ils ont utilisé la solidarité née de la communauté régionale à leur profit ; c'est d'ailleurs pour sauver l'un d'entre eux (un riche commerçant) que la bataille de Seranantsara a eu lieu, combat dans lequel la troupe locale s'est affrontée (une vingtaine de morts) à une unité rebelle descendant le Rianila.

L'organisation régionale cédera sans combattre lorsque les français se présenteront devant Fetraomby ; les membres du "gouvernement" et les "officiers" de leur armée fuiront ; pris assez rapidement, ils ne seront condamnés qu'à des peines relativement légères (le président restera deux années en prison), ce qui sera sans commune mesure avec ce qui frappera les gens de Maroseranana ; durant cette période intermédiaire nous avons eu une remise en ordre avant l'ordre définitif qu'instaurera l'armée coloniale.

*

*

*

...

PERIODE 1948 - 1960

Cette période doit être approfondie dans la mesure où elle est la base de départ de la situation actuelle. La repression dont il est inutile de présenter les détails (exécutions sommaires, par des bandes de colons armés, puis par l'armée régulière avec des simulacres de jugements cette fois, pillages et incendies, viols et emprisonnements, mise au travail forcé de toute la population adulte) a suivi la reconquête de la région par les troupes françaises, et tout ce qui dans la révolte était constitutif du bouleversement interne des rapports (en particulier les relations horizontales entre jeunes tels qu'elles s'étaient manifestées dans la bande, cet univers libéré des contraintes familiales) s'est trouvé réduit à néant. Au-delà de sa période intensive, l'ensemble des relations entre le pouvoir administratif et la population est resté, durant cette période, essentiellement répressif. Les patrouilles motorisées de gendarmerie étaient quasi permanentes. Toute rencontre avec quelque agent administratif européen ou malgache ne se traduisait-elle pas par le salut militaire obligatoire de la part du villageois ? (Actuellement certaines personnes âgées ne peuvent s'empêcher de faire ce salut quand un quelconque européen passe, des jeunes esquissent ce même salut, et le bras est rapidement rabattu.)

Les zones de la révolte ont été taxées d'une fiscalité spéciale pour payer les déprédations, et permettre de payer des dédommagements aux colons et aux églises. Cette domination aux manifestations diverses et intenses se traduit aussi par l'afflux des villageois dans les trois paroisses chrétiennes ; les cultes rassemblent **la presque** totalité des habitants de la région. Durant cette décade il n'y a pas eu le lent processus de décolonisation des relations du pouvoir et de la population, tel que l'ont connu les autres pays de l'ex-zone coloniale française, ainsi s'explique quelque

peu l'intensité de la réaction villageoise à l'indépendance.

La répression n'a pas eu un simple effet conservateur, elle n'a pas recréé d'une manière linéaire l'ordre ancien qui avait été perturbé. D'une certaine manière elle a brisé l'univers familial : la domination subie s'est intériorisée comme cadre interne de communication, la communauté générale créée par cette subordination aux européens est devenue l'étape nécessaire pour dépasser les lignages, étape au-delà de laquelle on s'inscrit dans les communautés de dépassement (conditions réciproques d'homme et de femme dans la liaison avec les divinités forestières ; puis condition d'existant dans le rapport avec Zanahary).

Les conséquences de cette intériorisation, de cette insertion entre la communauté de descendants et ses communautés de dépassement ont été signalées.

- la profondeur généalogiques est considérablement limitée ; la poursuite de l'ancêtre partagé s'arrête désormais très tôt dans le passé, à la quatrième ou cinquième génération ; c'est justement cette tension vers la recherche de l'ancêtre partagé qui est brisée par l'utilisation de cette communauté générale dans laquelle communiquent les groupes familiaux étrangers les uns aux autres. D'où repliement sur les lignages tronqués qui s'enferment dans les frontières de la communauté villageoise.

- Tout un pan de la réalité villageoise s'écroule : celui qui se situe à l'articulation de la communauté de descendants à élargissement maxima et des communautés de dépassement ; ce passage (qui est passage de la communauté singulière à la communauté générale) se manifestait dans les personnages mythiques pris dans le contexte de récits et légendes ; domaine dans lequel la

recherche de l'ancêtre partagé se perd dans ses manifestations les plus abstraites qui, par gradations continues, nous font passer à la communauté générale mettant en jeu la dualité sexuelle. Tout ce monde si riche a complètement disparu après la révolte, on ne peut en recueillir l'écho que dans les descriptions se situant avant 1947.

- La révolte et sa répression ont entraîné une remarquable revivification de l'activité cérémonielle. Là aussi nous avons une transformation tant au niveau du contenu même de la cérémonie que de l'amplitude que prennent les différentes catégories de cérémonies. La communauté de subordonnés aux européens devient un moment qui s'inscrit dans le déroulement de la cérémonie, elle se manifeste dans le vêtement, le langage, la nourriture, la danse, l'argent ; à travers elle s'établit le dialogue entre les lignages, dialogue à partir duquel s'effectuera le dépassement. Antérieurement ce dialogue donnait lieu à des manifestations verbales importantes (joutes oratoires) qui ont disparu parce que désormais non nécessaires.

La variation d'amplitude qu'ont connu certaines cérémonies après la révolte est spectaculaire. D'une manière générale les cérémonies, dont le noyau central est l'expression de la communauté de dépassement dans le lien avec les divinités forestières, ont perdu considérablement de leur ampleur ; elles tendent à s'enfermer dans les limites étroites du lignage tronqué. Le mariage était l'établissement d'un dialogue entre deux ensembles familiaux très vastes, dialogue qui se réalisait dans l'actualisation de la communauté de dépassement ; le principe du mariage reste identique, mais les deux termes familiaux n'intéressent plus que peu de monde, et la cérémonie tend à devenir de peu d'importance (signalons cependant une extension possible donnant lieu à

des conflits, la communauté villageoise en tant que telle devenant le terme du dialogue) ; corrélativement au rétrécissement de la cérémonie nous avons une perte de l'importance des liens nés du mariage dans la mesure où ne sont plus en présence que les deux lignages tronqués ; élimination aussi de la complexité des règles définissant la possibilité où l'impossibilité du mariage, il y a tendance à une simplification : endogamie à l'intérieur du petit lignage et libre choix hors de lui.

Effets identiques sur la circoncision, cette cérémonie situe les acteurs directement dans les communautés de dépassement ; elle donnait lieu à des manifestations très importantes, tous les enfants mâles du grand lignage étaient acteurs de cet immense effort de dépassement de la condition de descendant, et les autres ensembles familiaux étaient spectateurs actifs de cet effort. L'élimination du contenu familial du paysage de dépassement, son remplacement par la communauté des asservis au pouvoir colonial, a transformé la circoncision en événement n'intéressant que la parenté proche, elle se passe dans la maison, elle ne donne lieu à aucune festivité particulière. La rupture est brutale : à des rassemblements de plusieurs centaines de personnes a succédé une cérémonie de caractère privé . à laquelle une vingtaine de personnes participent.

Cette intériorisation de la communauté de subordonnés à un pouvoir extérieur n'est pas un phénomène entièrement nouveau ; nous avons déjà signalé la fraternité de sang qui se créait en elle dans la période précédente ; à l'époque précoloniale du royaume merina l'eau servant à la circoncision était bénite par la reine et distribuée par le gouverneur morina local ou son représentant betsimisaroka (cas de Fetraomby) ; mais cette communauté née de la subordination se situait à la périphérie de l'univers villageois elle intéressait l'établissement d'une communauté avec des gens

d'une ethnie étrangère (le fatidra) ou elle se plaçait à l'extrême bout du processus de dépassement (la circoncision). Elle contenait l'ensemble des communautés articulées, dont le jeu se déroulait entièrement en dehors d'elle. La rupture introduite par la révolte et ses conséquences vient de ce que cette communauté est désormais profondément insérée dans l'univers villageois en tant que cadre de dépassement, elle devient un moment de l'articulation des communautés constituant le système familial, alors que précédemment elle se situait entièrement à l'extérieur de lui.

*

*

*

PERIODE CONTEMPORAINE (née de l'indépendance)

La période actuelle qui débute en 1958/60 n'a pas réalisé tous les possibles inscrits en elle ; elle est remplie de conflits, les anciens contre les agents du tromba, contre les jeunes dans certaines régions (autour des petits centres surtout) ceux-ci se sont organisés en groupements autonomes, dans d'autres ils n'ont pas réussi à créer de domaine de rapports autonomes ; notre analyse porte la marque de l'ambiguïté d'une situation de crise née de l'indépendance.

Qu'est-ce que l'indépendance ? Au-delà des cérémonies officielles (se renouvelant chaque année) qui n'ont guère effleuré la région (l'indépendance ne s'est manifestée qu'à travers les discours des fonctionnaires et les émissions de radio), il s'est agi avant tout du remplacement des fonctionnaires européens par des fonctionnaires malgaches ; au niveau du vécu villageois ce

remplacement a été la seule traduction de l'indépendance. Nous ne parlerons pas des tentatives (en continuité directe avec ce qui avait été tenté par les français) d'intégrer les villageois dans la vie nationale, d'en faire le terme d'un dialogue avec le pouvoir ; les élections communes rurales n'ont été que des comédies destinées à la mystification extérieure, mais nullement masquées pour les intéressés qui ont été obligés de s'y prêter. Ce remplacement, noeud de l'indépendance, ne s'est pas accompagné d'un quelconque changement dans la forme du pouvoir ; les nouveaux acteurs de la domination des villageois ont gardé jalousement inchangé l'héritage reçu des étrangers. L'indépendance est le remplacement des agents dans la perpétuation du système, et c'est là que se crée la crise. Il s'agit d'un pouvoir de domination de l'étranger sur une population qui lui est complètement extérieure, ce pouvoir subordonne l'univers villageois, mais ne le pénètre pas. Les agents malgaches de ce pouvoir tiraient leur autorité de ces étrangers trônant au-dessus d'eux, auxquels ils rendaient compte et dont ils se faisaient les interprètes (au sens réel du terme d'ailleurs). Leur autorité se nouait dans leur propre subordination aux européens, ils subissaient l'asservissement commun mais en lui ils avaient une position favorable d'intermédiaires, ils étaient à proximité des maîtres. L'indépendance a brisé ce mode de pouvoir, ceux qui n'étaient que les agents de l'étranger deviennent les détenteurs théoriquement autonomes de ce pouvoir légué par les maîtres partis. L'indépendance aurait pu amorcer une nouvelle voie qui eût évité la crise actuelle, une structure de dialogue entre les deux termes aurait pu remplacer cette perpétuation d'un pouvoir de domination ; il n'en a rien été, le pouvoir créé par les étrangers a été conservé comme un monolithe inexpugnable, les agents qui le font fonctionner sont des malgaches ; rien n'est plus .

pitoyable que les efforts de ces dernières années pour dépasser la domination tout en la conservant, mais il semble que les échecs aient découragé ces tentatives et qu'on en revienne à la domination sans fard.

La crise actuelle s'explique à travers la cohérence de ce pouvoir ; l'autorité par délégation que les fonctionnaires malgaches tiraient de leur propre subordination aux maîtres étrangers n'existe plus ; le pouvoir actuel n'a plus aucune légitimation, il n'existe que dans la mesure de la violence qu'il exerce. Nous avons déjà décrit les manifestations de cette crise : les fonctionnaires lancés dans le mimétisme désespéré des anciens maîtres, les villageois ne reconnaissant plus ce pouvoir qui se perpétue dans l'absence des européens.

Cette crise que connaît le rapport avec le pouvoir a des effets induits à l'intérieur de l'univers villageois ; nous les avons longuement décrits dans notre chapitre sur la révolution tromba ; il y a un double mouvement :

- apparition du tromba, en corrélation, désertion des paroisses chrétiennes ; à l'intérieur de l'univers villageois la communauté qui s'élabore dans la subordination au tromba, ce cadre obligatoire du dépassement des lignages ; d'où conflit avec les manifestations des communautés de dépassement du système familial et conservation, dominée, du groupe de descendant ;

- le tromba ouvre la possibilité de l'établissement de rapports horizontaux libérés de l'intégration familiale ; ces rapports se créent dans le contexte général de la subordination commune ; nous avons fait, dans cette perspective l'analyse des regroupements de jeunes et l'émergence de ménages nouveaux.

Tout comme la précédente, cette période est réalisation du

processus d'intériorisation du rapport de domination subi, d'une manière générale de la situation reliant les villageois aux agents du pouvoir extérieur. Cette intériorisation prend désormais une forme beaucoup plus intense, elle ouvre un monde de possibles d'une très grande richesse. Que s'est-il passé après la révolte ? La communauté générale des asservis au pouvoir colonial devient instrument de la communication interne orientée sur le dépassement du groupe lignager de descendants ; cette intériorisation s'enferme dans une double limite :

- elle est simple instrument ; elle conserve intact le mode de communication familial, elle ne le transforme que d'une manière indirecte et ces transformations suivent la cohérence de l'univers familial dont les bases restent identiques à ce qu'elles étaient dans la période précédant la révolte.

- elle fossilise le rapport avec le pouvoir européen, les rapports internes construits dans cette intériorisation de la communauté née de l'asservissement ne peuvent qu'affermir le pouvoir colonial.

L'intériorisation de la situation de domination qui surgit après l'indépendance est d'une toute autre importance ; elle est corrélatrice de la destruction de la subordination au pouvoir extérieur. La situation de domination est désormais au coeur de l'univers villageois ; les maîtres sont des constructions imaginaires des villageois eux-mêmes ; évidemment ces derniers deviennent les agents privilégiés de ce nouveau pouvoir. Ce phénomène entraîne la liquidation du pouvoir des fonctionnaires qui, théoriquement sont placés sous la domination de ces maîtres nés dans l'imaginaire villageois, et dont les villageois sont les intermédiaires. La période contemporaine se constitue dans cet effort de dépassement et d'élimination de la dichotomie coloniale précédente.

Par quels mécanismes arrivons-nous à une telle situation ? Il y a effet induit : la crise dans les rapports entre les villageois et les agents du pouvoir, ouverte par le transfert de l'autorité des européens à leurs subalternes malgaches, a entraîné l'extraordinaire bouleversement interne qu'illustre le tromba. La structure du pouvoir légué par les européens n'est possible que si ce sont des étrangers qui le possèdent. Des étrangers ? C'est-à-dire des gens formant un monde de médiateurs fondamentalement séparé et dont on dépend, dans le rapport avec lequel les malgaches puisent une autorité déléguée, mais face auquel ils restent toujours étrangers. Le pouvoir colonial, conservé au-delà de l'élimination de ce monde de médiateurs étrangers, est aberrant ; les fonctionnaires actuels affirment reconstituer ce monde, ils affirment qu'ils sont les médiateurs nouveaux, ils ne peuvent l'être puisqu'ils ne sont pas des étrangers, la forme de ce pouvoir les laisse insérés dans leur autorité déléguée et dans leur communauté générale partagée avec les villageois.

Les villageois ont recréé le monde perdu des médiateurs, matrice de tout pouvoir, c'est celui des tromba ; et ils placent théoriquement dans cette domination les fonctionnaires ; ils recréent, dans l'imaginaire, la situation précédente, ils re-composent entre eux et les fonctionnaires la communauté des asservis à des maîtres partagés, communauté de base de la période coloniale ; mais désormais les maîtres sont création des villageois et les villageois contrôlent les relations que l'on établit avec eux, conservation de la situation précédente, mais renversement des rôles.

Le tromba possède en lui une situation potentiellement conflictuelle : ce monde des médiateurs, créé pour pallier à l'effacement du monde réel des médiateurs européens, est signe du refus de laisser les fonctionnaires actuels reconstituer à leur

profit le monde des maîtres, nécessaire à cette structure de pouvoir. Entre tromba et pouvoir administratif nul compromis n'est possible, la violence des réactions des agents de l'un et de l'autre en fait foi.

Peut-on risquer quelque perception prospective ? L'émergence du tromba est signe de la disparition de la passivité villageoise à l'égard du pouvoir extérieur. Peut-on prévoir une extension du tromba, plus exactement une articulation des différents groupes d'adeptes dans une organisation couvrant une population numériquement importante ? Cette organisation entraînant un approfondissement (et une réalisation) du conflit potentiel avec les agents du pouvoir et leurs satellites qui se raccrocheraient de plus en plus au christianisme. La réunification (1) de la poussière des groupes tromba est rendue extrêmement difficile de par la diversité, la foule des médiateurs peuplant de monde imaginaire des maîtres ; la liaison entre les différents groupes d'adeptes est, le plus souvent, concurrentielle, chacun voulant affirmer sa propre supériorité en imposant la domination de son maître ; le processus n'est cependant qu'à son début, il est nullement impossible que quelque héros précolonial intervienne, réussissant à supplanter les autres et ainsi permettant, dans le cadre de rapports avec lui, l'émergence d'une organisation relativement centralisée ; alors le conflit violent avec le pouvoir administratif perçu comme illégitime sera inévitable.

...

(1) Nous percevons la différence entre le tromba et les églises synchrétiques qui se sont constituées en Afrique Noire. Ces églises africaines se créent dans un processus d'africanisation du christianisme, la structure chrétienne est conservée, elle est cadre universel dans lequel s'établissent les rapports entre les différents groupes particularisés qui s'y dépassent. Le tromba est un refus pur et simple du cadre chrétien qui est rejeté comme apport du dominant étranger, la constitution d'un cadre général de communication se révèle beaucoup plus difficile ; il ne peut émerger que d'un processus très long, alors qu'en Afrique Noire, il est donné tel quel, comme apport accepté de l'étranger.

NOTE : Le rapport colonial et la décolonisation

Il est important de percevoir le contenu des effets du pouvoir colonial ; on affirme que le pouvoir colonial a eu un effet direct faisant passer la communauté villageoise de la tradition construite sur les rapports personnels à une espèce de modernité qui est à la fois dissolution des anciens rapports et création de rapports nouveaux construits sur l'individu autonome. Une telle perception se construit dans l'ethnisme du groupe des maîtres ; elle nous rend incapable d'apprécier la situation actuelle qui est décolonisation tout en conservant le mode de pouvoir.

Le pouvoir colonial peut s'enfermer dans une double réalité ; d'un côté il détermine une réalité villageoise, d'un autre côté il conserve l'univers villageois autonome, hors de son emprise.

- le village créé par le pouvoir extérieur (collectif servile et chefs renvoyant à ce pouvoir)
- l'univers villageois replié sur lui-même dans son autonomie.

Cependant il ne faut pas voir là une organisation figée, le pouvoir extérieur a un effet induit sur l'univers villageois. Effet induit en ce sens qu'il s'agit d'une espèce d'onde qui reste extérieure, mais qui entraîne une transformation interne ; ainsi l'argent dont nous avons pu suivre l'effet qui se redéfinit dans l'univers villageois comme signe de la condition commune de subordonnés aux Etrangers. L'argent ne fait que manifester un effet induit plus vaste : la condition de subordonnés aux étrangers est un élément de la vie de l'univers villageois, il en facilite, depuis 1947 le fonctionnement (l'enterrement : les diffé-

rences entre groupes familiaux se résorbant dans l'actualisation de cette condition de subordination).

La crise née de l'indépendance provient de ce que ce pouvoir extérieur est étranger et que la suppression de cette qualité lui enlève son assise, d'où crise qui se manifeste tant au niveau des agents du pouvoir (mimétisme de l'étranger parti) et de la population (trombe) qu'au niveau de leurs rapports (incidents dans les cérémonies).

On ne doit cependant pas s'enfermer entièrement dans l'image d'un pouvoir étranger qui crée une sphère de relations et qui crée une sphère de relations et qui a des effets induits sur une réalité villageoise conservée autonome. On doit imaginer le pouvoir extérieur comme la dernière sphère de communication ; cette sphère générale est construite sur les mêmes principes que les autres sphères plus étroites constitutives de l'univers villageois (rapports de domination d'abord de personnages singularisés, le chef de canton, le sous-préfet, mais qui sont pris en tant que tels dans une condition commune - les fonctionnaires - à l'intérieur de laquelle il y a des hiérarchies) et cette dernière sphère a son cycle cérémoniel dans lequel le pouvoir des personnes singulières est rechargé par l'expression de la situation générale. Cette sphère trouve sa face nécessaire dans la paroisse qui a, elle aussi, son cycle cérémoniel et qui actualise ce médiateur théorique qui crée une condition commune de tous les acteurs, ce qui est nécessaire à ce type de communication. Il y a donc une continuité évidente entre le rapport colonial et l'univers villageois, ce qui explique que le premier puisse être utilisé dans le second.

Ce n'est qu'en ayant explicité ce rapport colonial que l'on peut comprendre la crise actuelle et surtout ses manifestations tant dans le cadre du rapport direct fonctionnaires-population

que dans l'univers villageois lui-même (utilisation de la condition commune de subordination).

Nous avons décrit le contenu de cette communication par médiation personnalisée ; le mode interne de transformation, à travers la durée courte allant de la révolte de 1947 à l'époque actuelle, a été explicité. L'actualisation de cette communication se situe dans une quotidienneté dont l'organisation reste à préciser. Une perception globale nous révèle que l'événement est conservé, l'unité événementielle est un cosmos qu'on ne peut ni faire éclater, ni dissoudre dans une analyse conceptuelle qui ne la contiendrait pas. La conservation de l'unité événementielle est en harmonie avec notre démarche d'enquête qui est construite sur elle (événements spontanés ou créés par nous systématiquement enregistrés au magnétophone). La description que nous venons de faire a été une tentative pour exprimer la cohérence que l'on peut découvrir dans cette série d'événements.

Qu'est-ce qu'un événement ? La quotidienneté villageoise est entièrement composée d'événements significatifs ; la plus petite rencontre entre deux personnes, le moindre repas réunissant les membres de la famille conjugale, au même titre qu'une cérémonie s'étalant sur plusieurs journées, sont construits comme une pièce de théâtre sans spectateurs, dans laquelle les acteurs jouent un processus toujours identiques : celui de la réalisation de la communauté qu'ils partagent obligatoirement.

Notre analyse portera sur :

- le processus interne constitutif de l'événement.
- le mode d'articulation des événements entre eux.

Précisons au préalable ce que nous entendons par "événement". Cette notion n'a ni la même ampleur, ni le même contenu que celui qu'elle peut prendre dans un univers urbain et industrialisé,

dans lequel des masses énormes se côtoient sans se regarder, dans lequel les autres semblent former un cadre minéralisé uniforme dans lequel évolue l'individu et le groupe étroit de gens avec lesquels il est en relations directes. L'univers villageois trouve dans la petite région son unité maxima : tous les habitants sont impliqués les uns dans les autres, toute rencontre est un événement significatif, dans un événement qui d'apparence n'intéresse qu'un acteur ou un groupe d'acteurs, sont parties tous les autres membres de l'unité régionale. Les gens n'appartenant pas à cette unité régionale sont des "étrangers" qui, pour y pénétrer, doivent obligatoirement se mettre en situation devant les autres, de sorte que la communauté que l'on peut établir avec eux soit clairement connue ; ainsi l'apparition d'un étranger dans une telle région ne peut que créer un événement significatif mettant en jeu tout le monde ; il n'est pas imaginable de pouvoir librement passer sur les chemin , sans préciser qui on est, pour quelle cause on est là ; et toujours on risque l'expulsion si une telle présence, forcément incongrue, est jugée dangereuse pour la communauté régionale.

L'univers urbain est construit sur un bruissement de cotoiements sans signification entre gens qui partagent un même cadre matériel ; sur ce fond passif émergent des événements de rencontre dans lesquels il y a dialogue. Cette dualité n'existe pas dans l'univers villageois, où toute rencontre, toute présence est un événement significatif, c'est-à-dire ne peut être qu'un dialogue. Les événements - rencontre sont-ils identiques dans l'un et l'autre univers ? Dans la ville, ils sont en continuité avec l'immense coudoisement non significatif ; de nombreux événements de rencontre sont construits sur un ordre objectif qui est entièrement hors de la maîtrise des acteurs qui les vivent (ainsi les contacts marchands et les contacts ayant pour cadre l'activité

professionnelle). Dans cet immense cadre enfin, où on évolue plus ou moins solitaire, où la plupart des rapports avec les autres suivent un ordre objectif auquel tous les acteurs obéissent, qui interdit tout rapport personnel, il y a évidemment la sphère de l'existence privée qui semble concentrer toute l'intensité des rapports personnels ; pris dans cette sphère, ces rapports personnels se situent à la fois en continuité et en contradiction avec les rapports constitutifs du paysage extérieur dans lequel on évolue. Un tel univers est créateur d'une puissante individualisation des personnes, qui ont une vie affective, des activités propres ou des opinions : individualisation créée et entretenue aussi bien par les lectures et spectacles qui la supposent que par la responsabilité individuelle au sein du travail ou des relations avec les autres. L'univers villageois n'est nullement construit sur cet englobement de sphères successives atteignant le noyau de l'existence privée ; les événements de rencontre (événements significatifs) ne sont jamais construits sur un ordre extérieur aux acteurs ; il n'y a pas de rupture entre existence personnelle et cadre extérieur ; il n'y a pas l'individu autonome avec une vie psychologique solitaire ; tout contact avec les autres est rencontre, et c'est au mode de signification de ces événements que nous allons essayer de donner un contenu.

Structure interne de l'événement.

Tout événement est construit sur une même structure qui peut être perçue sous un double aspect. Statique d'abord, les acteurs de l'événement réalisent à travers leurs paroles, la manière de se situer les uns par rapport aux autres, leurs vêtements, le cadre matériel où ils évoluent, la condition qui

leur est commune et qui renvoie à leur rapport avec les médiateurs personnalisés qu'ils partagent. Dynamique ensuite : la réalisation de cette communauté qui, potentiellement, existe entre eux, est un processus construit sur le dépassement (déjà explicité) : la différence entre les acteurs ou les groupes, est d'abord affirmée, la première étape de la résorption de la rupture est son affirmation jouée dans l'événement, ensuite se réalise la communauté de dépassement. Cette structure constitutive de chaque événement crée tous les moments de la vie quotidienne, tant une simple rencontre sur le chemin que les vastes cérémonies qui sont articulation de moments construits par cette même structure.

Note.

Ici se pose un problème, celui du clivage que nous avons tendance à faire entre les événements cérémoniels et ceux qui ne le sont pas. Cette dualité, dont on peut rechercher l'origine dans les nombreuses définitions que l'observateur se donne du rapport avec le sacré, du rapport avec les divinités, ne peut s'appliquer dans cet univers villageois. Dès que l'on veut différencier concrètement une catégorie d'événements de l'autre, on doit y renoncer. Une réunion qui est placée explicitement sous la présidence des médiateurs partagés par les participants et qui n'est compréhensible que resituée par rapport à leur présence implicite, est-elle ou non un événement cérémoniel ? Est-elle cérémonielle ou non la rencontre entre deux personnes dans laquelle les formules échangées sont justement l'explicitation verbale des médiateurs que sont les diverses divinités ? La structure des événements que nous qualifions de cérémoniels est identique à celle de tout autre événement, il n'y a pas de différence

qualitative entre les deux, l'événement qui nous apparaît comme cérémoniel n'est qu'une des réalisations de cette structure et n'est explicable que par elle.

Le fait que toute rencontre constitue un événement ayant sa structure complète, c'est-à-dire qu'il soit réalisation d'une communauté créée par des médiateurs communs aux acteurs a des conséquences importantes sur l'intensité, le poids des paroles et des gestes, et sur le mode d'émergence des incidents. Toute insulte, tout geste de violence créent un événement qui est rupture de la communauté existant entre ses acteurs ; cette rupture est obligatoirement refus d'obéissance, refus de l'autorité des médiateurs, ces créateurs de la communauté qui a été brisée. Tout dépend alors, non point de la nature de l'insulte ou du geste (il n'existe pas de code déterminant les degrés de responsabilité) mais de la communauté rompue, celle que l'on a refusé de réaliser. Un tel événement négatif doit être effacé par la reconstruction de la communauté. Qu'est-ce que cette reconstruction ?

- elle est explicitation du rapport avec les médiateurs bafoués face auxquels on est coupable.

- elle implique tous les membres de cette communauté.

D'où l'impression d'anarchie qui se dégage de l'inventaire des incidents, certains qui apparaissent graves n'effleurent que peu la quotidienneté, d'autres, de contenu bénin, mettent en branle toute la région, de longues négociations et d'importantes cérémonies ponctuant son règlement. Cette anarchie est impression subjective illustrant simplement le fait que nous n'avons pas trouvé la clé de la cohérence de ces incidents et de leur règlement. Ne recherchons-nous pas cette cohérence dans le contenu de l'incident et dans la responsabilité interindividuelle, alors

qu'elle se situe dans la communauté brisée entre les acteurs et la responsabilité de tous face aux médiateurs, maîtres bafoués de cette communauté ? On prend conscience de l'errance qu'il y a dans les études qui, construites sur une perception juridique, sont orientées sur la découverte des "règles" qui régissent un tel univers, sur l'explicitation du code juridique qui présiderait aux rapports entre les gens et en référence auxquels interviendraient et la responsabilité et les sanctions. Une telle perspective enferme dans le seul contenu des événements, et dans une responsabilité interpersonnelle, ce qui n'est que vision d'étranger se situant hors de l'expression possible de cet univers.

Articulation des événements.

On ne peut évidemment se contenter de cette simple variation à l'intérieur d'une même structure ; les événements significatifs forment une chaîne, reliés les uns aux autres sur un mode qu'il nous reste à préciser.

Les cérémonies ne peuvent être perçues dans leur isolement ; elles sont prises dans une durée dans laquelle elles sont les points brillants d'un cycle qui se renouvelle sans cesse, et à travers lequel se reconstitue sans cesse l'univers de communication ; les cérémonies en sont en quelque sorte les moments de recharge. Ainsi le "sorona" est-il une reconstitution périodique de la communauté des descendants, et des communautés de dépassement qui enferment les groupes de descendants singuliers. La cérémonie du tromba, se répétant chaque mois lunaire, est

chaque fois le point de départ d'un cycle nouveau qui se répète. Il en est de même de toutes les cérémonies officielles qui se répètent à un rythme toujours accéléré, et dans lesquelles le pouvoir des fonctionnaires trouve une force toujours nouvelle. Dans tous ces cas nous avons une recharge des principes qui organisent l'univers villageois ; les cérémonies sont les moments forts d'un cycle qui reconstruit inlassablement les bases des rapports entre les villageois, et entre ces derniers et l'extérieur : les descendants et l'autorité des anciens, la subordination au pouvoir et l'autorité des fonctionnaires ; L'enterrement est la reconstitution complète d'un monde que la mort a mis en question, reconstitution qui se renouvelle inlassablement à chaque décès, comme est reconstitué le pouvoir administratif à chaque visite du Sous-Préfet à Fetraomby, ou à chaque tournée du chef de canton. Entre deux cérémonies, les événements qui composent la vie quotidienne ne seront que reconstitution de cet événement de base. Les signes qui ont été rechargés seront utilisés lors de chaque rencontre mettant en présence anciens et jeunes, possédés et non-possédés, villageois et fonctionnaires.

Le cycle cérémoniel, à quelque niveau que nous nous placions, est manifestation conservatrice ; il se crée dans la tension vers la conservation des formes de rapports (donc d'autorité), nous avons une deuxième catégorie de cycle, celui, non plus de perpétuation, mais de reconstruction. Ici interviennent les multiples incidents dont nous nous sommes fait l'écho, et la complexité de leur mode de règlement ; leur moment final étant un événement cérémoniel dont l'ampleur dépend des acteurs impliqués dans l'incident. L'événement-incident ouvre le cycle de reconstruction de la communauté, il est, dans ce mode particulier de signification, le négatif ; ce négatif suit évidemment les

aléas de ce mode de signification. La nature de l'incident dépendra des acteurs mis en cause, plus exactement de la communauté qui est possible entre eux, et le désordre créé ne peut être évalué que dans le cadre de cette structure de base. La question posée est la suivante : devant quels médiateurs est-on responsable de ce désordre ? Désordre ? C'est-à-dire la non réalisation de la communauté existant entre les acteurs de l'incident, réalisation qui est à la racine de l'obéissance aux médiateurs partagés. Tous les acteurs pris dans la médiation mise à mal dans l'incident sont responsables de ce désordre. Cette responsabilité collective élucidée aura lieu l'événement cérémoniel de clôture, qui est réparation face aux médiateurs, et cette réparation est aussi manifestation de l'unité retrouvée. Il s'agit d'un cycle qui est reconstruction, à partir d'un événement négatif qui est destructeur, créateur d'un désordre qui est mise en cause du rapport partagé avec les médiateurs communs.

Dans la pratique on peut déceler deux catégories de cycle de reconstruction :

- celui dans lequel le désordre est directement provoqué par les villageois, qui, par une dispute, un échange d'insultes, ont brisé eux-mêmes la communauté.

- celui dans lequel le désordre est déduit de l'interprétation d'incidents malheureux (maladie, mauvaise récolte, mort anormale, et autres) nous avons déjà signalé le processus : dans un événement malheureux inexplicable, on voit le signe d'un châtement venant des médiateurs irrités, alors on recherche l'événement négatif qui a pu créer le désordre dont on est puni, en retrouvant cet incident on retrouve la communauté qui

a été mise à mal et on détecte les médiateurs irrités qui ont frappé, il ne reste plus qu'à reconstruire la communauté brisée par les cérémonies adéquates.

Durée cyclique longue.

Cette durée cyclique courte qui nous est révélée par l'analyse des cérémonies prises dans le déroulement annuel n'est qu'un premier niveau d'une durée de plus grande amplitude qui est également cyclique et qui intéresse tout le passé du village. Une image nous permet de comprendre ce qu'est un tel village : une foule dans laquelle la plus grande partie des gens ne sont que des ombres qui ont été prises par la mort ; les vivants actuels sont intégrés dans cette foule et les relations entre eux ne sont intelligibles que si on suppose la présence implicite de tous ces acteurs disparus. Ainsi à Andouba, sommes-nous en présence de trois groupes lignagers ; pour comprendre les rapports actuels entre ces trois unités, il faut remonter au mode d'alliance de départ. Depuis 1960, il y a conflit violent entre deux de ces lignages, conflit qui se traduit par des incidents quasi quotidiens, des rapt de terre. Il nous faut mettre un tel conflit en situation. Pourquoi intervient-il en 1960 ? Pourquoi se traduit-il, au-delà des violences verbales, par ce rapt de terres ? Dans chacun des deux lignages nous avons la révolution tromba avec une intensité égale, et pourtant ce conflit est rendu possible par le tromba. Les membres du lignage installé le premier sur l'emplacement du village veulent affirmer leur domination, ils réalisent cette domination en prenant les plantations de caféiers appartenant à des membres du lignage adverse.

Ils présentent cette main mise sur ces plantations comme une récupération juste, et elle est acceptée et par les victimes et par l'opinion publique, pourquoi ? L'alliance de départ est un "FOI - DRAZANA ", entre les ascendants de chacun des deux lignages (alliance remontant à 150 années environ), il s'agit d'une fraternité de sang qui engage la descendance des deux protagonistes. Cette mise en question est facilement explicable : le tromba, comme nous l'avons vu, émerge dans la destruction du cadre de dépassement des lignages bâti sur la médiation des divinités diverses et de Zanahary mâle et femelle, or c'est dans ce cadre qu'une telle alliance s'est créée et sa destruction lui enlève évidemment toute assise. Les membres du lignage créateur du conflit ne cherchent d'ailleurs pas à chasser leurs adversaires, ils veulent provoquer un nouveau point de départ dans lequel leur domination serait affirmée et cela par la mise en tutelle des tromba des seconds. Quelle leçon tirer d'un tel incident ? La durée cyclique courte s'inscrit dans une durée cyclique longue (limitée par la mémoire) qui n'est que perpétuelle reconstruction des événements dont les ancêtres furent jadis les acteurs. C'est une durée cyclique et rétrospective, tendue vers le passé et construite sur la répétition. Les transformations, dont ce conflit non résolu est un exemple, interviennent au niveau de la structure organisatrice de l'événement qui est la matrice de départ.

La transformation.

Notre description, construite sur le cycle et la conservation d'un ordre de communication, donne l'image d'un univers clos qui se renouvelle, sans cesse identique à lui-même. Notre

analyse précédente dément cette impression, le tromba, ces dernières années, est l'exemple d'une révolution interne singulièrement profonde ; dans un tel univers la transformation est à la fois révolution et conservation.

- L'unité, qu'est l'événement significatif. pris dans le cycle de reconstruction et de renouvellement, est toujours le **cadre** de la communication, donc de la transformation. Que font les agents du tromba ? Ils sont porteurs d'un ordre nouveau, qui informe les unités événementielles, ils présentent un cycle **cérémoniel de renouvellement inédit** qui domine l'ancien.

- Il y a crise et conflit qui se jouent dans les événements et dans le cycle qu'ils constituent. Dans les événements nous voyons des groupes en conflit qui cherchent à imposer leur signification, et souvent on arrive à un compromis (le mariage Soa/Laurent).

Deux cadres où se manifeste le heurt des deux ordres :

- l'événement existant dont on cherche à changer le sens ;

- la création pure et simple d'événements significatifs qui provoquent des incidents (conflit des deux lignages, la mise en question de l'emplacement de la maison du jeune frère du mari de la possédée)

Cheminement de la transformation : dès qu'il y a acceptation d'une signification, dès que des gens ont accepté d'être acteurs d'événements dans **lesquels** se réalise la communauté créée dans l'ordre nouveau, le cycle est ouvert et on ne peut revenir

en arrière ; ainsi les anciens qui acceptent la domination du tromba ne peuvent revenir à la situation du passé, car le cycle nouveau est ouvert, et à chaque événement il y a renouvellement de l'ordre qu'ils ont accepté et dans lequel ils ont subordonné les ancêtres aux tromba. Cette impossibilité de revenir en arrière explique l'acharnement extraordinaire des tensions à l'intérieur de chaque événement, les acteurs savent que chaque fois ils créent du définitif.

Résumé : Conservation dans la transformation de la structure organisationnelle de base (condition et médiateurs s'actualisant dans des événements significatifs), mais transformation du contenu même de cette structure ; la dynamique se crée dans la présence de communautés en conflit à travers lesquelles se construit l'événement.

Des questions restent posées. Le tromba est le résultat de l'interprétation par certains groupes de villageois de l'indépendance, c'est un effet induit de cette dernière et les conséquences suivent la cohérence interne de l'univers villageois : Est-ce seulement une réaction à un changement extérieur qui peut entraîner la transformation de l'univers villageois ? Ou bien, peut-il en lui-même susciter une révolution interne ? Son destin est-il de se transformer dans la rencontre avec des agents extérieurs ou bien pourra-t-il se transformer en brisant ses limites et en faisant émerger dans son sein de nouveaux modes de rapports portés par de nouveaux dirigeants ?

...

L'observation, replacée dans le cadre de cette communication, doit s'enfermer, si elle ne veut point devenir la genèse d'une perception ethnocentrique, dans des frontières précises qui peuvent être résumées ainsi : les manifestations composant un événement (gestes, paroles, vêtements, organisation topographique des acteurs, etc...) sont entièrement dépendantes, quant à leur mode d'existence et quant aux nécessités qui président à leur émergence, du processus constitutif de tout événement, c'est-à-dire de la réalisation de la communauté existant potentiellement entre les acteurs particuliers présents en lui, et cela par l'explicitation (à travers les dites manifestations) d'une condition commune déterminée par des médiateurs personnalisés partagés. Ces manifestations sont organisées entre elles suivant une configuration particulière à chaque événement, configuration qui surgit du processus de réalisation de l'événement et qui dépend de la situation des rapports entre les acteurs.

La conservation d'un cosmos événementiel indestructible est une nécessité dans le procès d'observation, aussi ne peut-on isoler, extraire de l'événement une des manifestations pour l'insérer dans un cadre analytique qui rassemblerait, dégagées de leur insertion événementielle, des manifestations que l'observateur jugerait identiques. Nous allons illustrer ces frontières dans lesquelles s'enferment nos possibilités d'observation, dans deux domaines.

I - La perception, qui apparaît d'une possibilité évidente d'une sphère économique autonome ayant, hors de toute insertion événementielle de ses objets, sa propre cohérence.

II - Nous essaierons d'analyser ce que devient le phénomène de l'échange verbal quand il est ainsi enfermé dans la nécessité de la conservation de l'événement dans lequel les paroles sont échangées.

Remarque.

Il est évident que bien d'autres domaines d'observation pourraient subir une telle analyse critique :

- Le pouvoir à l'intérieur de la population villageoise s'accroche, pour nous, à des personnages qui possèdent l'autorité. L'image présentée par l'univers villageois interdit cette stabilité ; tel ancien qui, dans un événement précis, apparaît comme jouissant d'un pouvoir non contesté, est houspillé de la manière la plus honteuse dans un autre. Tel fonctionnaire qui est écouté avec le plus grand respect, est chassé sans ménagements lors du changement d'événement (ainsi l'enterrement : le respect qui entoure l'agent du pouvoir extérieur lors de la veillée funèbre, et son expulsion le lendemain matin) Le pouvoir n'est qu'un phénomène dérivé s'inscrivant dans la structure de l'événement ; il dépend de la forme de la communauté réalisée ; il ne s'accroche pas d'une manière définitive à des acteurs particuliers.

- Evaluation de la cohésion de la communauté villageoise, de l'importance du processus de désunion, d'éclatement en ménages. L'erreur de l'observation est intimement liée à la personnalité de l'observateur ; c'est un étranger, automatiquement ne peut se révéler à lui que l'unité indifférenciée

de tous, telle qu'elle se crée dans le rapport avec les agents du pouvoir extérieur. Ce n'est qu'à mesure qu'est résorbé son statut d'étranger que des clivages pourront lui apparaître. Quoiqu'il en soit, l'affirmation des différences ou l'exposition de l'unité dépendent de la configuration que les villageois forment entre eux et l'observateur. Sur le plan de l'action, un fonctionnaire ne pourrait jouer sur la rupture, parfois conflictuelle, des trois lignages d'Andouba, en effet, sa seule présence entraîne la réalisation de la communauté villageoise servile, qui est indifférenciée.

- Même échec lorsque l'on veut enfermer l'activité des villageois telle qu'elle se présente à nous dans un ensemble de règles objectives. Ainsi l'interdit ancestral (sandrana) est manifestation du groupe de descendants, il reste enfermé dans le groupe étroit des descendants de l'ancêtre qui l'a édicté. Le champ d'application de l'interdit se limite à une communauté précise ; il n'y a donc pas un corps de règles négatives partagé par tous. De plus, l'obéissance à l'interdit peut dépendre de l'événement ; ainsi avons-nous offert du vin à un homme pour lequel une telle boisson était l'objet d'un interdit rigoureux ; cependant, il l'a accepté. Cet interdit venait du tromba de sa femme, il estimait que, inséré dans un événement avec un européen, il pouvait transgresser la règle sans que ce soit une faute. Dans cet événement il réalisait un rapport de servitude envers l'europpéen qui le situait hors du rapport avec l'esprit, c'est-à-dire hors du champ d'application de l'interdit.

L'OBSERVATION D'UNE SPHERE
ECONOMIQUE **VILLAGEOISE** EST-ELLE POSSIBLE ?

L'univers économique villageois est composé de deux sphères articulées entre elles : la sphère de consommation et celle de production. Le problème que nous posons ne se situe nullement au niveau de l'articulation de ces deux sphères, mais à la base de l'émergence de chacune d'entre elle. La question se précise de la manière suivante : dans cet univers villageois peut-on isoler une sphère de consommation ? Peut-on isoler une sphère de production ? De la réponse qui sera donnée à une telle question dépend évidemment la possibilité ou l'impossibilité de l'analyse économique de la communauté villageoise. Analyse économique qui s'enferme généralement dans une double perspective ; d'une part la cohérence interne à ces deux sphères, l'approfondissement du rapport qui s'établit entre elles, d'autre part l'insertion de ces sphères (soit les deux à la fois, soit séparément ; soit émiettées quant à leur contenu, soit conservant leur unité interne) dans des ensembles économiques globaux (régionaux ou nationaux) dans lesquels se trouve dissoute la multiplicité des sphères de consommation et de production de la poussière des communautés villageoises.

SPHERE DE LA CONSOMMATION.

Nous sommes en présence d'un monde matériel fabriqué, que nous avons tendance à percevoir comme un ensemble homogène, le domaine de la consommation. Ainsi le riz acheté ou produit par le ménage, les maisons en matériau léger construites par leur propriétaire avec l'aide de ses parents, et celles, en grande partie monétarisées, qui font leur apparition depuis 1960.

Cet habitat se concentre le long de la route officielle, alors que des cases temporaires s'éparpillent dans les collines lignagères du tavy ; d'ailleurs, des maisons permanentes y apparaissent depuis quelques années à côté des cases de bambou, contrastant violemment avec elles. L'argent intervient aussi bien dans les relations commerciales ayant pour cadre les boutiques tenues pour la plupart par des étrangers, que dans les relations internes à l'univers villageois, soit sous forme de dot et de cotisation, soit directement comme objet cultuel (la cérémonie de fraternité de sang par exemple). La viande de boeuf n'est jamais achetée, provenant obligatoirement de quelque mise à mort se situant dans un événement cérémoniel. Les vêtements enfin qui se divisent en deux catégories, ceux d'origine européenne, et ceux de fabrication locale.

Tous ces éléments nous apparaissent comme formant la sphère de consommation du village. Peut-on isoler une telle sphère, peut-on lui donner cette forme objective ? Quand nous effectuons une telle opération, nous supposons que ces catégories d'objets ont un mode d'existence objectif : ils se définiraient tous d'une manière identique, ils auraient une réalité autonome par rapport aux acteurs villageois, entre eux pourraient être établis des rapports supposant l'objectivité de leur existence, c'est-à-dire des rapports quantitatifs ; de plus, il serait possible de briser l'unité de la communauté villageoise, d'établir de tels rapports avec des objets jugés semblables, pris dans les autres communautés villageoises (n'est-ce point là le principe de toutes les enquêtes de consommation ?). La simple observation portant sur l'insertion réelle de ces objets dans l'univers villageois nous dira si cette opération consistant à objectiver une sphère de consommation est possible. Cette observation porte à la fois sur l'intervention actuelle de ces objets dans l'univers villageois, et sur les transformations, sur

une durée courte, une dizaine d'années maxima, subies par cette intervention. Nous nous limiterons à l'analyse de trois catégories d'objets composant cette problématique sphère de consommation.

Le Riz.

Lors de l'enterrement, le riz distribué aux participants est obligatoirement acheté à crédit au commerçant chinois ; la dette sera remboursée avec l'argent rassemblé par les cotisations. Cette opération est une obligation, elle intervient même si la famille du défunt a dans ses greniers une quantité de riz suffisante. Qu'est donc ce riz monétarisé ? Il se situe dans le repas où les gens appartenant à des lignages différents résorbant leur rupture, et celle-ci est dépassée par l'insertion de tous dans la communauté générale des asservis au pouvoir des étrangers, et le riz monétarisé est un des éléments (avec les vêtements par exemple, ou l'emploi de mots français) de l'actualisation de cette communauté ; pour pouvoir jouer ce rôle, il doit renvoyer à un achat où l'argent est utilisé, et dans lequel les villageois ont un étranger pour partenaire. De plus, il y a échange entre la famille qui reçoit et les visiteurs, cet échange ne peut s'effectuer que dans le cadre d'une communauté entre les deux termes, et nous retrouvons cette communauté des asservis dans laquelle l'argent (signe de l'asservissement) des cotisations est transformé en riz, consommé dans le repas qui est la matrice du dépassement des ruptures entre lignages étrangers les uns aux autres. Si nous prenions l'exemple d'un repas qui ne réunit que les membres d'un seul lignage, le riz utilisé ne peut, en aucune manière, être acheté : chaque ménage participant au repas amènera sa part, nécessairement tirée de la récolte dans le tavy, l'ensemble sera pilonné et cuit en commun. Ce mélange

de riz provenant des parcelles respectives des ménages participants, trouve son explication dans le fait qu'un tel repas est articulation des ménages constituant le lignage ; c'est-à-dire des hommes reliés par leurs rapports de parenté, et des femmes originaires de lignages étrangers : le mélange des parts de riz est simplement la réalisation de cette communauté composée de ménages, unité qui dépasse le lignage, comme est dépassement du lignage l'activité de production de riz sur la parcelle du tavy. Supposons que, lors d'un tel repas, intervienne un couple étranger : le riz des parcelles de tavy ne pourrait intervenir, on serait contraint de consommer du riz acheté : avec un étranger, seule est possible la réalisation de la communauté des asservis. Ces deux catégories de riz, l'une provenant de la boutique et obtenue avec de l'argent, l'autre de la parcelle du tavy ne peuvent être placées dans un cadre unique qui leur donnerait une forme d'existence identique : le riz de tavy renvoie à la communauté de dépassement du système familial (dans laquelle se réalise la dualité sexuelle face aux divinités forestières), il en est un des signes, son utilisation est entièrement déterminée par le processus de réalisation de cette communauté ; le riz acheté à la boutique est signe de la communauté des asservis au pouvoir étranger, et il est utilisé comme tel, il suit les avatars de cette communauté.

Les Maisons.

La révolution tromba, disions-nous, entraîne l'apparition d'une maison d'un genre nouveau, dans laquelle toit et charpente sont achetés ; en même temps, et chez les mêmes acteurs, la case temporaire du tavy est remplacée par une maison permanente de même type que celle du village de la route. Dans ces maisons apparaissent des objets d'importation d'origine européenne, sur-

tout dans le domaine de la literie. Pour donner leur sens véritable à ces maisons, à ces objets d'origine européenne, nous sommes contraints de voir en eux des manifestations matérielles de l'émergence, grâce au tromba, de ces rapports nouveaux sur lesquels se reconstruit le ménage : la communication passe désormais par ce cadre étranger dans lequel évoluent les deux acteurs. Ces maisons, ces objets (comme le pain et le vin qui s'infiltrèrent dans le repas de la famille conjugale) se définissent par leur origine qui renvoie à l'argent et aux étrangers, et c'est en tant qu'objets étrangers qu'ils se trouvent pris dans la révolution profonde ouverte par le tromba. Quant à la maison nouvelle construite sur le tavy (qui d'ailleurs contient elle aussi quelques objets d'origine européenne), elle est signe de la domination des tromba sur les ancêtres. Ces collines, qui sont le lieu privilégié de la communion avec les ancêtres (rappelons la volonté d'y reconstituer le mode d'existence des ancêtres), sont envahies par ces maisons, ces objets qui rappellent la présence des nouveaux maîtres, et que les adeptes du tromba établissent entre eux des rapports nouveaux, les différenciant des autres. Le mode d'existence, d'apparition, et d'utilisation de cet habitat et de son contenu n'est cohérent que s'il est perçu comme la traduction matérielle des transformations nées du tromba, plus précisément de la révolution interne au ménage, provoquée par lui.

Argent.

Nous n'insisterons pas sur l'argent déjà analysé au chapitre II ; il est signe de la communauté des asservis au pouvoir étranger ; ainsi s'explique son utilisation dans la cérémonie de fraternité de sang (non contaminée par le tromba) ; un billet de banque est placé devant les deux postulants, à un moment de la cérémonie, ils le prendront entre leurs doigts et le tiendront chacun par une extrémité ; ces deux personnes n'ayant aucun lien

familial, étant le plus souvent d'ethnies différentes, il est signe de ce cadre d'union qu'est la subordination subie d'un même pouvoir ; c'est le préface nécessaire à partir de laquelle s'élaborera l'alliance. Le même principe (réalisation de la communauté des subordonnés) est à la base de l'utilisation de l'argent sous forme de cotisation et de dot. A la suite de l'indépendance et du tromba, l'argent qui, dans sa quasi totalité, irriguait les échanges cérémoniels, est, en partie, détourné de ce but et utilisé pour l'achat d'objets d'origine européenne et la construction de maisons. Dans cette utilisation nouvelle l'argent n'a pas changé de mode d'existence, il est toujours signe de la communauté des subordonnés au pouvoir étranger ; ce transfert puise son origine dans la nouvelle place qu'occupe, de par la révolution tromba, cette communauté dont il est le signe dans le jeu complexe de l'articulation des communautés constitutif de cet univers de communication villageoise.

*

*

*

Ces maisons, ces objets d'origine européenne, ce riz, ce pain acheté à la boutique chinoise, cette viande de boeuf, cet argent, ces vêtements (nous n'en avons pas parlé, le vêtement européen étant signe de la communauté des asservis au pouvoir), n'ont en eux-mêmes aucune signification, ils sont entièrement pris dans le jeu de la réalisation des communautés, ils en sont les signes matérialisés ; les variations dans leur utilisation trouvent leur genèse dans les transformations subies par ces communautés quant à leur contenu, et à leur articulation.

En conséquence :

- Cette totale dépendance de ces objets de l'actualisation des communautés nous enferme dans l'impossibilité de détruire le cos-

...

mos événementiel, ce mode de communication supposant l'événement comme noyau de base. Aussi ne peut-on extraire les objets des événements dans lesquels ils apparaissent.

- De même, on ne peut les placer, tous, dans une sphère autonome dans laquelle ils auraient un mode d'existence identique. Ils renvoient à des communautés extérieures les unes aux autres, dans lesquelles ils puisent des formes d'existence particulière, les rendant rigoureusement non interchangeable.

Or, ces deux opérations : isolement des objets de l'événement, insertion des objets dans un cadre dans lequel ils ont un mode d'existence identique, sont à la base de l'émergence d'une sphère objective de communication.

SPHÈRE DE LA PRODUCTION

La sphère de la production est construite sur deux domaines évidemment complémentaires et qui se recoupent largement quand on veut les séparer l'un de l'autre : d'une part, la terre en tant qu'instrument de production, d'autre part, l'activité productrice qui s'y exerce.

La Terre.

Est-il possible de donner à la terre une forme d'existence objective ? Le territoire villageois est divisé en deux catégories qui ne semblent pas avoir de rapports entre elles : le paysage forestier non mis en culture, et le **terroir** villageois.

Paysage forestier

Le terroir villageois est entouré de ce paysage non maîtrisé qu'est la forêt, ce lieu où s'inscrivent les signes émergeant

des communautés de dépassement des lignages, et peuplé de divinités. La forêt se compose d'une infinité de lieux de séjour d'êtres imaginaires divers, mille endroits particuliers sont illustrés par des récits légendaires. Ce paysage partagé par tous les habitants de la région est utilisé comme cadre où se matérialisent les noeuds à travers lesquels est construite leur communication. Dans ce paysage qu'ils ont ainsi peuplé, les villageois communiquent entre eux, ils y puisent les signes de l'actualisation de la communauté dans laquelle intervient la dualité sexuelle, et se résorbe la rupture entre les groupes de descendants émiétés à travers la région.

Depuis 1960, ce paysage forestier se dépeuple ; peu à peu, il se vide de ses nymphes et autres divinités secondaires ; les légendes sont oubliées à un rythme étrangement rapide. Pourquoi ? Ce paysage forestier est victime passive du tromba, qui se veut l'unique communauté par laquelle s'établissent des relations entre les lignages et qui, dans ce but, élimine la communauté de dépassement du système familial, dans le cadre de laquelle, justement, ce paysage forestier se peuplait de ces signes de communication que sont les divinités de tout ordre et de toute forme.

Terroir

Le terroir se divise en deux catégories : le tavy, où est produit le riz de montagne, et qui se situe dans les collines à l'arrière du village ; la plantation de cafeiers se concentrent tout autour du village, ou le long de la rivière.

Double question : y-a-t-il rupture absolue entre le paysage forestier et ce terroir villageois ~~di~~ dichotomique ? Peut-on placer les deux catégories composant ce terroir dans un cadre homogène qui leur donnerait un mode d'existence identique ? Entre le paysage forestier et le terroir, il y a continuité : leur forme d'existence respective est prise dans un processus identique ;

ils sont signifiés, ils puisent leur mode d'existence dans ces communautés dont l'articulation et la réalisation constituent la communication entre les villageois. Le tavy renvoie à l'univers familial, plus exactement il est le cadre où se réalisent et le lignage et sa communauté de dépassement bâtie sur la dualité sexuelle jouée sous le regard des divinités forestières (c'est la même communauté que l'on trouve, peuplant de signes le paysage forestier). Nous ne reviendrons pas sur ce phénomène, analysé au chapitre II ; que le tavy soit cadre du rapport des descendants avec les ancêtres et les divinités forestières, ressort et des interdits qui corsètent toute évolution se situant en lui, et des cérémonies dont il est le décor, enfin et surtout de l'organisation que les villageois donnent à leur activité. Depuis 1960, il est le cadre où se matérialise, par ces signes que sont les maisons permanentes et les pieds de caféiers les entourant, la situation nouvelle dans laquelle le tromba et les collectifs qui surgissent en lui, établissent une domination sur les ancêtres et les lignages, et détruisent les communautés de dépassement de l'univers familial ; il est nécessaire que le tavy soit cadre du rapport des descendants avec les ancêtres et les divinités forestières, pour que ce soit en lui que s'effectue la traduction matérielle d'une telle dynamique.

Plantation de caféiers

Le terroir caféiers renvoie à la communauté générale des asservis au pouvoir administratif, au pouvoir des étrangers ; c'est en elle qu'il puise sa détermination ; cette situation ressort de la réponse qui peut être donnée à deux séries de questions :

- Pourquoi aucune plantation nouvelle n'a-t-elle été ouverte depuis 1939, époque où l'administration coloniale, dans le cadre du travail forcé, a fait ouvrir ce terroir ? Pourquoi quasi aucun pied n'a-t-il été renouvelé depuis cette date ?

Ce blocage intervient malgré et les possibilités d'extension (le paysage forestier), et le grandissement et le mariage des enfants des fondateurs qui auraient trouvé dans des plantations nouvelles la base de leur indépendance à l'égard des pères (le café étant, jusqu'à ces dernières années, la seule source de revenu monétaire).

- Pourquoi ce terroir est-il divisé en parcelles individuelles ce qui contraste avec l'organisation collective du tavy ? Pourquoi la parcelle caféière isolée reste-t-elle liée, au-delà de la mort de son fondateur, à ses seuls descendants directs, filles ou garçons, ; dans un tel héritage, il ne peut y avoir éclatement de la parcelle, qui reste obligatoirement indivise, entraînant la conservation, dans les activités de la plantation, du groupe de descendants directs d'une famille conjugale, et ce, au-delà du mariage des acteurs. Cet enfermement de l'héritage dans le groupe étroit des fils et filles du fondateur ressort du fait que si l'un des fondateurs meurt sans enfant, sa plantation est abandonnée. La réponse à ces deux questions se situe dans l'analyse de la cohérence de la forme d'existence que prend la plantation caféière dans cette communauté générale des subordonnés au pouvoir étranger. La plantation s'enferme dans la domination ; c'est en elle qu'elle devient le lieu où se créent ces signes de la condition d'asservi que sont le café et l'argent que l'on en retire ; on doit rester enfermé dans l'origine coercitive de l'apparition de la plantation, on ne peut s'en évader ; en effet, depuis 1939, il n'y a eu que des encouragements à ouvrir des plantations nouvelles, encouragements qui n'ont jamais pris la forme de la mise au travail obligatoire de tous, avec des policiers encadrant les équipes de villageois ; ce simple encouragement enlevait à l'opération son contenu coercitif, aussi, dans une telle genèse, ces nouvelles plantations n'auraient pu prendre une forme d'existence adéquate, elles n'auraient pu devenir des matrices des signes de la subordination ; la nouvelle génération s'est trouvée placée hors de la

possibilité d'ouvrir des plantations propres.

La communauté des asservis au pouvoir étranger est composée, avons-nous dit, d'individus-serfs, isolés dans leur condition ; c'est une foule émiettée qui est prise dans cette subordination ; cet émiettement et cet isolement de chacun dans l'asservissement se traduisent dans l'organisation de ce terroir caféier en parcelles individuelles ; cet isolement du serf se perpétue dans ses fils et filles qui sont en quelque sorte son émanation directe ; ils ne peuvent point se séparer par un quelconque partage, car ils ne peuvent rompre cette unité spécifique de la personne de leur père asservi qu'ils représentent.

La terre, qu'il s'agisse du terroir ou du paysage forestier, ne peut être objectivée, elle puise sa forme d'existence dans l'univers de communication construit sur la médiation personnalisée ; elle est informée par lui, elle en subit, par un effet indirect d'écho, les transformations ; en aucune manière, elle ne forme un cadre homogène et autonome.

- Dans une situation dans laquelle la terre n'a pas une forme d'existence rendant possible son objectivation, il ne peut y avoir le processus de concentration de la propriété foncière (en effet, toute transaction marchande ayant la terre pour objet est rigoureusement exclue de l'univers villageois), partant il ne peut y avoir établissement de rapports entre les gens supposant cette propriété de la terre, soit sous forme de salariat agricole, soit sous forme de métayage.

- Dans le possible de cette situation, il n'y a pas place pour une dynamique de lutte révolutionnaire, qui supposerait la terre comme objet de contestation, entraînant la formation de deux catégories hostiles se définissant par leur rapport avec la terre (les propriétaires fonciers et les paysans dépossédés). L'émergence d'un tel schéma exige comme condition minima que la terre soit objectivée, pour qu'elle puisse devenir et le fondement de l'unité de

chacun des deux groupes, et la base de leur conflit. Théoriquement, le rapt des terres des berges du Rianila et du Yanpanga par les colons européens aurait pu être le cadre de l'émergence d'une telle situation. Il n'en a rien été : le rapt des terres caféières de berge renvoyant à la subordination au pouvoir extérieur ne peut absolument pas être ressenti comme une spoliation. Les collines lignagères donnent lieu à des conflits permanents, mais la forme d'existence de ce territoire est telle (les descendants renvoyant à des ancêtres singuliers, rigoureusement non interchangeable) que seul le groupe étroit du lignage est concerné ; le reste de la population villageoise reste extérieur, n'éprouvant pas l'ombre d'une solidarité. Ces conflits se créent dans la rupture entre lignages étrangers, chacun replié sur sa généalogie, partant sur son territoire particulier de collines.

Activité productrice

Lorsque nous isolons une activité productrice et que nous lui donnons une forme objective d'existence, nous nous coupons de toute possibilité de compréhension, d'une part de son contenu, et d'autre part des transformations dont elle est l'objet. La pseudo activité productrice n'est qu'un événement de même nature que tous les événements constitutifs de cet univers villageois, elle est réalisation d'une communauté au même titre qu'eux. Cette structure constitutive de ce que nous prenons pour une activité productrice objective ressort de son contenu proprement dit, et des produits qui s'élaborent en elle.

I - Contenu

La production de riz qui se situe dans le tavy est réalisation de la communauté liant l'homme et la femme, communauté qui est actualisation de cette communauté de dépassement de l'univers familial dans laquelle se résorbe la rupture entre les lignages.

L'entraide reste enfermée en elle ; on dépasse le ménage isolé, mais en conservant le cadre de rapports qu'il contient ; ainsi avons-nous perpétuation dans l'entraide du strict partage des tâches entre les deux catégories sexuelles. De plus, les cérémonies qui interviennent la veille de l'entraide et dans lesquelles s'explicite la communauté ne sont pas rattachées d'une manière contingente à la journée qui suit, de défrichage (hommes), ou de récolte (femmes); c'est une forme d'actualisation de la communauté qui sera réalisée le lendemain.

L'individu servile de la communauté se créant dans le rapport avec le pouvoir extérieur est la base sur laquelle s'organise l'activité ayant la plantation caféière pour cadre ; cet isolement de l'individu servile explique que jusqu'en 1960, le ménage n'ait pu se recréer à travers cette activité, ce même ménage qui, dans le tavy, s'articulait de la manière la plus totale. **Le café ne renvoie pas à une** activité uniquement masculine : les femmes descendant directement du créateur décédé de la plantation participant aux activités du café dans le cadre de leur propre famille, hors de toute liaison avec leur mari. A partir de 1960, pris dans son processus de transformation (la communication entre les deux partenaires du couple passant par le cadre étranger), le ménage tend à surgir dans la plantation de caféiers (timidement il est vrai).

Il en est de même du processus d'insertion de l'interdit de journées de travail sur le café ; l'élimination de la coercition directe s'exerçant sur l'activité productrice entraîne son intériorisation dans l'univers villageois, mais en tant que manifestation de l'asservissement au pouvoir extérieur, et cette intériorisation se traduit par cet interdit, qui recrée en lui le cadre de la communauté générale ; il s'applique à tout le monde, au-delà des frontières des lignages ou des villages.

Les produits

Les produits d'une telle activité restent pris, comme nous l'avons vu, dans la communauté dans laquelle ils puisent leur origine. Ainsi peut s'expliquer l'utilisation du riz de tavy, son exclusion de tout repas dans lequel sont confrontés des lignages étrangers. Pour expliquer une telle exclusion, il est nécessaire de replacer ce riz dans la communauté réalisée lors de sa production (communauté de dépassement du lignage dans laquelle il est produit). Il en est de même pour le café produit ; sa transformation en argent, et la nature de l'argent s'inscrivent dans la conservation en lui de sa genèse ; c'est-à-dire sa production dans le cadre de cette communauté générale des asservis dont l'argent est justement le signe. De même, les produits d'importation n'interviennent dans la communication (cf. le cadre matériel du ménage) qu'en tant qu'objets étrangers renvoyant à cette communauté générale où a été produit le café par lequel on a obtenu l'argent qui a servi à les acheter.

Percevoir sous forme d'activité productrice objective de telles manifestations, leur donner une cohérence interne rationnelle (ce qui nous oriente vers l'inventaire du négatif de cette rationalité interne, partant vers les dénonciations des freins et bloquages), c'est se situer hors de l'expression possible de cet univers, c'est nous rendre entièrement opaque et l'organisation interne que prennent ces manifestations (Pourquoi l'entraide a-t-elle cette forme particulière ? Pourquoi y-a-t-il entraide pour le riz et pas pour le café ? Pourquoi le ménage ne surgit-il pas dans la plantation de caféiers alors que son articulation est la base de la production de riz ?), et les transformations de ces dernières années (pourquoi, à partir de 1960, la plantation de caféiers devient-elle cadre d'émergence du ménage ? Pourquoi, dans les années 1958, la disparition de la coercition directe s'est-elle traduite par cet interdit général de

journées de travail ? Pourquoi ces quelques pieds de caféiers sur le tavy, autour des nouvelles maisons des agents du tromba ?). Ce ne sont que des manifestations des communautés se situant en arrière plan. Il est impossible d'insérer dans un cadre homogène l'activité productrice du tavy et celle du café : elles renvoient à des communautés différentes, elles en suivent les aléas ; elles ont donc une forme d'existence respective qui les coupe totalement l'une de l'autre. Parfois il y a rencontre, par exemple, ces quelques pieds de caféiers dans le tavy, ou ces objets d'importation achetés avec l'argent du café, mais cette rencontre ne prend sa signification que dans le mode d'articulation des deux communautés en question ; ces objets sont signes de cette articulation, qui d'ailleurs conserve l'autonomie de chacun des deux termes (signe de la domination des esprits, donc du groupe de serviteurs du tromba, sur les ancêtres, donc sur le groupe de descendants).

*

*

*

Il est donc impossible d'enfermer ces objets divers, cet argent, ces maisons, ce paysage forestier, ce terroir, ces activités se situant dans la plantation de caféiers ou dans le tavy, dans une forme d'existence objective, à travers laquelle surgirait une sphère où tous ces éléments auraient une fondamentale identité, ce qui est la base d'une organisation interne rationnelle, et le point de départ de l'établissement de rapports quantitatifs, d'une part entre eux, à l'intérieur de la sphère économique villageoise, et d'autre part avec les éléments jugés semblables, insérés dans d'autres communautés villageoises. La constitution d'une telle sphère économique est une opération relevant de l'ethnocentrisme ; objets, terroir, paysage forestier, activités productrices, s'inscrivent dans le mode particulier de communication interne à l'uni-

vers villageois ; c'est en lui qu'ils puisent leur forme d'existence ; ils en sont des signes (objets, argent), ou des processus de réalisation (activités) ; cette insertion interdit de les réorganiser en une telle sphère objective et homogène. Cette impossibilité ressort d'ailleurs d'une constatation de portée plus générale : l'opération consistant à objectiver ces différents éléments est bâtie sur un postulat dont on juge la réalisation évidente : on suppose que les rapports entre les acteurs villageois rendent possibles une telle objectivation, en un mot, que ces rapports sont construits sur le processus de la réification ; c'est dans les frontières, en somme étroites, de ce processus, que peut émerger une telle sphère économique objective ; la genèse et la justification de l'opération qui la fait surgir, doivent être cherchées dans une structure particulière des rapports entre les acteurs ; une telle structure semble s'enfermer dans les frontières de la société industrielle. Lorsque l'on croit pouvoir observer une telle sphère dans un univers non construit sur des rapports qui rendent possible son émergence, on tombe dans la simple vision ethnocentrique, qui tend à rechercher sa propre cohérence interne, et non celle qui la lie à son objet. Dans l'univers face auquel nous nous trouvons, objets, terre, activités, puisent leur forme respective d'existence et leur mode particulier d'utilisation dans une structure de communication absolument étrangère à ce processus de réification constituant le noyau de base du monde industrialisé. On ne peut donc supposer existant ce qui s'enferme dans le champ précis du possible ouvert par de tels rapports, on est contraint de rester dans les limites du possible ouvert par la structure de rapports à laquelle nous avons affaire.

Ces objets, cet argent, cette terre, ces activités renvoient donc à une structure de rapports, qui n'est, en aucune manière, construite sur la relation des gens avec le monde extérieur ;

cette communication qui s'élabore hors de lui, peuple le monde matériel de signes et autres, elle lui donne sa forme d'existence. D'où le biaisage intervenant dans une observation qui prendrait ce cadre matériel comme objet (en lui-même et dans le contenu des relations que les villageois établissent avec lui). On ne peut qu'y percevoir une série discontinue d'éléments dont la cohérence se situe entièrement hors de lui, dans cette structure interne de communication qui l'élabore hors de lui. L'impression d'une série de mots dont les principes de leur articulation en langage est à chercher dans un lieu qui leur est complètement extérieur, ressort, de même, d'une perspective historique : le monde matériel subit les effets des transformations qui animent la structure des rapports ; mais ces effets ne peuvent être que des points discontinus d'une dynamique se situant entièrement hors de lui, dans quelque endroit qui lui est étranger.

MANIFESTATION VERBALE
DE LA COMMUNICATION

Nous venons de voir qu'il est impossible de faire éclater l'unité événementielle ; les manifestations qui la composent (vêtements, gestes, paroles, cadre), d'une part forment une constellation ayant une cohérence particulière, d'autre part ne peuvent être extraites de l'événement pour être placées dans un cadre de catégories homogènes, dans lesquelles tous les éléments d'apparence identique auraient une forme d'existence commune. Les paroles échangées dans l'événement sont prises dans cette impossibilité, en aucune façon elles ne peuvent être perçues comme une composante privilégiée ; au même titre que les autres éléments de la manifestation événementielle, elles doivent être replongées dans la cohérence interne de l'événement. Ne pouvoir extraire les paroles de l'événement interdit l'émergence d'un continuum verbal ; on ne peut les situer dans une sphère verbale homogène dans laquelle serait résorbée l'unité de chaque événement. Les conséquences de cette impossibilité sont avant tout méthodologiques : le matériau de l'observateur de tels univers villageois n'est-il pas surtout verbal ? Il est perçu comme étant l'objet et il subit en tant que tel l'effort intellectuel d'analyse (lui aussi verbal d'ailleurs) de l'observateur. A l'intérieur des manifestations verbales de cette communication, il nous faut établir une dichotomie :

I - Les échanges verbaux tels qu'ils ressortent des enregistrements d'événements, échanges verbaux pris dans la quotidienneté villageoise et sur le contenu desquels nous n'avons eu (théoriquement) aucune influence.

II - La conscience verbale qu'ont les villageois de leur propre situation et qui est née de notre intervention, soit par des réunions organisées, soit par des entretiens individuels.

*

*

*

CONTENU VERBAL DES EVENEMENTS.

Les événements peuvent être ordonnés suivant une échelle dont le critère serait l'importance prise en eux par le contenu parlé. Dans les cérémonies ou les simples rencontres les paroles échangées entre les acteurs ou adressées directement aux médiateurs sont d'évidence déterminées par la structure constitutive de l'événement ; elles sont un signe parmi tous les autres, en elles-mêmes ne se crée aucune signification autonome : chaque parole doit être replacée dans le moment événementiel dans lequel elle émerge et dont elle est inséparable, et c'est dans la structure constitutive de ce dernier que l'on peut dégager son sens (ce contenu verbal est en grande partie fossilisé dans des formules qui sont répétées lors de chaque événement identique).

Dans certains événements, en particulier ces réunions qui occupent une grande partie de la vie villageoise, le contenu parlé apparaît comme de beaucoup le plus important ; il s'ordonne autour de noyaux qui servent de charpente au discours ; ce sont les "récits événementiels" que l'on rencontre à tous les moments de la vie villageoise. Ainsi cette multitude de récits qui se diffusent à travers la région ; ils forment une espèce de bourdonnement continu alimentant en permanence les conversations ; le moindre événement est décrit avec une minutie d'orfèvre, qu'il s'agisse d'un combat de boeufs ou de chiens, de la présence d'un inconnu, d'une réunion officielle, d'un incident entre villageois, d'un incendie ou d'un quelconque accident. L'instrument de ce monde verbal du récit est une mémoire extraordinaire ; n'avons-nous pas entendu la répétition, mots pour mots, d'un ensemble de discours ayant duré

plusieurs heures ? Le chef de village est-il convoqué au bureau administratif, à son retour il fera le récit détaillé de ce qu'il a entendu et vu ? Une réunion n'est-elle pas constituée par une série de récits mettant en scène les ancêtres ou les divinités, l'articulation de ces récits ne forme-t-elle pas une subtile démarche intellectuelle collective ?

Il y a une évidente corrélation entre l'unité événementielle, cosmos indestructible, et de tels récits qui en sont directement la traduction verbale. La portée d'un événement dépasse ses acteurs ; par le récit qui en est fait, il se trouve diffusé à travers toute la région ; l'ensemble des habitants va non seulement le connaître et le transmettre, mais le commenter éperdument. Cette diffusion des événements par le récit s'explique par le fait que les effets d'un événement ne se limitent pas à ses protagonistes, l'acteur implique tous les gens qui sont pris dans la même médiation que lui : théoriquement, d'une manière proche ou lointaine, tous les habitants de la région sont impliqués dans les événements ayant comme acteurs des villageois appartenant à cette unité géographique ; le récit événementiel, sa diffusion systématique est une des manifestations de la communauté régionale, supposant la responsabilité de tous. Les récits événementiels peuvent être divisés en deux grandes catégories : ceux qui mettent en scène les villageois et ceux qui mettent en scène les médiateurs.

A - Récits mettant en scène les villageois.

Ce sont les plus nombreux, le moindre incident se répercute parmi les trois mille personnes formant la population régionale ; **il serait faux donc** voir là qu'une curiosité frénétique

de gens qui s'ennuient ; la multitude de récits dans lesquels les villageois se mettent en scène les uns les autres ont un effet particulier du mode de communication sur lequel est construit cet univers.

Le récit est la traduction verbale la plus minutieuse possible de l'événement : le sens du récit, la place qu'il occupe dans les relations entre les villageois, ne sont compréhensibles que si on le replace dans la structure constitutive de l'événement dont il est la simple image parlée (structure qui, rappelons-le, se situe hors du contenu verbal). Cet événement qui est derrière sa traduction verbale est la réalisation de la communauté existant entre ses acteurs. Devant le récit qui leur en est fait les villageois jugent de cette réalisation : la communauté s'est-elle manifestée normalement ? N'y a-t-il pas eu faute dans le processus constitutif de l'événement ? Toute faute à l'intérieur de l'événement entraîne la mise en cause du rapport avec les médiateurs dont la présence est créatrice de cette communauté. Tout récit événementiel mettant en scène les interrelations des villageois est problématique ; il est toujours une question béante. Cette question implicitement inscrite dans le récit problématique n'est pas posée gratuitement ; cette passion de décrire les événements, cette passion de les diffuser s'explique par le fait que toute personne, tout collectif est théoriquement impliqué et dans la question et dans la réponse ; la faute de quelques-uns envers des médiateurs entraîne la responsabilité de tous les gens qui partagent ces médiateurs. La population régionale constitue une vaste communauté émergeant du partage de médiateurs communs à tous ses habitants ; ce cadre se compose d'une multitude de communautés plus étroites ayant elles aussi leurs propres médiateurs ; le

tout s'organisant en cette hiérarchisation complexe dont nous avons tenté précédemment la description. L'insertion de membres de cette population dans un événement rend toujours possible, par le jeu des médiateurs partagés, l'implication de tous les autres. Chaque personne, chaque collectif, participe à la responsabilité possible ouverte par l'événement ; chacun est sous la menace du châtement qui peut frapper n'importe où à l'intérieur de la communauté mise en question dans cet événement ; tout le monde sera pris dans le règlement si l'événement est négatif, c'est-à-dire s'il est jugé comme ayant brisé la communauté.

Il est intéressant de suivre le processus de diffusion de ces récits problématiques. Les récits qui sont jugés poser un problème (au départ ils sont tous théoriquement problématiques) ceux mettant en cause le rapport avec les médiateurs, sont sélectionnés dans le processus même de diffusion. Au bout d'une période très variable la plus grande partie de ces récits mettant en scène les rapports entre les villageois, disparaissent ; un certain nombre ont une existence persistante qui semble se durcir ; alors des réunions sont organisées pour rechercher la réponse à la question qu'ils posent. Cette sélection a un double niveau : jugement d'abord sur le contenu de l'événement présenté dans le récit ; ne sont conservés que ceux qui sont destructeurs de la communauté donc de l'alliance avec les médiateurs. Ensuite détermination de la communauté qui est en cause dans cet événement ; et les réunions sont organisées dans le cadre de cette communauté ; on y cherchera à déterminer le contenu de la rupture avec les médiateurs, et le mode de régénération de la communauté ainsi mise à mal.

A partir de ce moment-là les gens qui n'appartiennent pas à la communauté mise en question, ne peuvent plus parler de cet événement, ne peuvent plus diffuser le récit ; ils risquent d'être accusés de calomnie. Il y a un contraste entre le moment premier où le récit reste indéterminé quant à son contenu et quant à la communauté en cause, alors il alimente toutes les conversations ; et le second moment où le partage de la responsabilité est clair, et où la plus grande discrétion est de rigueur.

Les récits précédents sont la traduction verbale d'événements mettant en scène les rapports entre les villageois ; ces récits aboutissent à un jugement sur la nature de ces rapports, et cela en les replaçant dans la relation avec les médiateurs. Certains récits sont perçus comme mettant directement en scène les rapports avec les médiateurs ; les villageois qui en sont les auteurs (il peut s'agir d'un individu isolé ou d'un groupe de personnes) sont perçus comme ayant reçu un message des médiateurs ; le récit le plus scrupuleux d'un tel événement est nécessaire pour que le sens caché inscrit en lui puisse être retrouvé. N'importe quel incident de la vie quotidienne semble pouvoir être **porteur** d'un tel message : rencontre d'un serpent sur son chemin ; présence d'un quelconque animal dans la maison ; la pluie ou la foudre semblant répondre à telle parole ; les rêves surtout que l'on traduit verbalement dans leurs moindres détails ; ils sont souvent porteurs d'un message ésotérique des ancêtres ou des divinités diverses. De tels récits sont perçus comme contenant un message caché ; ce sont les manifestations d'un langage mystérieux dont il faut retrouver, chaque fois, la clé. On

peut s'étonner du nombre de récits de ce genre occupant les conversations : chacun se sent contraint, semble-t-il, de décrire les moindres détails de ce qui lui arrive ; nous retrouvons le processus précédent : tout événement ne mettant pas en scène les interrelations entre les villageois, peut être un message caché des médiateurs ; la diffusion exerce son effet de sélection, les récits qui sont jugés de tels messages sont scrutés, longuement analysés, lors de réunions organisées à cet effet. La plus grande partie est rejetée dans l'oubli ; à la base de ce qui ne semble être que bavardage il y a la peur de laisser passer un message s'adressant à toute la communauté.

B - Récits mettant en scène les médiateurs.

Les récits précédents ont été qualifiés de problématiques, tout récit de ce genre est une question ouverte sur la responsabilité possible des villageois envers les médiateurs dont ils dépendent. Au contraire, le récit qui met directement en scène les médiateurs n'est plus une question, mais une réponse. Le médiateur ainsi imagé dans le récit donne des ordres et on doit lui obéir ; il n'y a plus d'ambiguïté de contenu ; nous les avons appelés "récits d'autorité". Il y en a deux grandes catégories correspondant aux deux cadres généraux de médiation : la sphère de domination du pouvoir extérieur ; la sphère interne, prise dans cette domination mais non détruite par elle, dans laquelle les médiateurs sont en grande partie imaginaires.

Dans la sphère de domination du pouvoir administratif, le récit mettant en scène quelque agent de ce pouvoir entraîne l'obéissance ; il est simple instrument du rapport de domination. Ainsi le chef de village convoqué au bureau du chef de canton réunit à son retour les villageois placés sous son autorité, il leur fait le récit circonstancié de son séjour temporaire dans ce lieu, non seulement il répète tout ce qu'a dit le fonctionnaire, mais il décrit le cadre, énumère les assistants, donne des détails sur les vêtements des uns et des autres, sur les gestes et les expressions des visages. Après un tel récit minutieux, c'est la dispersion, chacun devant obéir aux paroles de cet agent du pouvoir mis ainsi en scène, nulle discussion n'est nécessaire. Ce contenu d'autorité limpide de tels récits ressort, par contraste, de l'affolement des villageois, lorsque des gens que l'on juge appartenir à ce pouvoir, ne créent pas d'une manière claire des événements où s'actualise et leur autorité et la subordination de leurs partenaires villageois ; c'est le cas de l'équipe d'étude ; alors on espionne les moindres gestes, les moindres paroles ; les récits qui mettent en scène de tels personnages sont diffusés dans toute la région ; des réunions ont lieu dans lesquelles on cherche à percer le mystère de tels événements, généralement ils sont interprétés comme une tromperie permettant d'alourdir la domination ; de tels récits ont une diffusion très rapide et donnent lieu à des débats passionnés dans la mesure où le rapport avec le pouvoir est créateur de la communauté la plus vaste ; tout le monde se retrouve uni devant lui. Nous trouvons là, de plus, la nécessité de maîtriser, au début de l'enquête, le moindre geste, la moindre parole, un incident minime. pouvant bloquer

définitivement toute possibilité de pénétration.

A l'intérieur de la sphère villageoise elle-même, les récits d'autorité mettent en scène les différents médiateurs que nous avons rencontrés dans les diverses communautés qui s'imbriquent les unes dans les autres :

- récits mettant en scène les ancêtres, avec un processus interne d'abstraction et de schématisation du contenu ; depuis le récit d'un ancien qui narre un événement auquel il a assisté étant enfant, jusqu'au récit présentant le premier ancêtre et qui s'est transmis de générations en générations.

- récits mythiques mettant en scène les différents avatars de la divinité ;

- récits historiques, surgis il y a peu d'années, mettant en scène les héros du passé qui constituent la faune des trombes.

Dans de tels récits peut être décelé un processus d'abstraction à double face :

- le contenu du récit, qu'il s'agisse de son cadre matériel, des paroles qui y sont prononcées, des personnages surtout, s'abstrait, se schématise ; ainsi va-t-on du récit mettant en scène l'ancêtre connu, au récit mythique qui se passe dans un lieu abstrait et qui est peuplé de personnages schématiques.

- cette abstraction du contenu du récit correspond à une extension du champ de son influence ; de tels récits sont l'instrument de l'obéissance aux médiateurs ; ils restent accrochés aux différents niveaux de réalisation de la communauté. A mesure que le contenu du récit se schématise, à mesure que les médiateurs deviennent des personnages de plus en plus abstraits, les communautés qu'ils déterminent sont de plus en plus vastes, le nombre de gens intéressés par l'obéissance inscrite dans le récit s'accroît.

C'est à travers ces récits que les médiateurs donnent leurs ordres, c'est le domaine clair du déterminé dans cet univers construit sur la question permanente de la responsabilité possible ; ce sont des bornes auxquelles on se raccroche pour avancer dans cette réalité mouvante, indéterminée.

Il nous faut replacer les récits dans l'événement où ils sont dits et commentés, événements qui sont avant tout des réunions. Le contenu verbal de la réunion est construit sur l'articulation des récits problématiques et des récits d'autorité ; il est évident que le choix des récits qui sont présentés dépend des acteurs de la réunion, et ce, dans les deux-catégories.

- Le récit problématique ayant pour acteurs les villageois est une question ouverte qui pose la responsabilité des acteurs vis-à-vis des médiateurs. Un tel récit puisant son sens dans ce rapport avec les médiateurs ne peut intervenir que parmi les villageois qui sont pris dans la même communauté que les acteurs de l'événement dont le récit est la traduction verbale,

donc qui sont **pris** dans cette responsabilité : les gens qui peuvent être victimes des effets de la faute. Un incident a-t-il lieu entre deux personnes ? Son récit s'élabore dans des réunions où sont représentés les deux groupes auxquels appartiennent les protagonistes ; hors de ces groupes directement intéressés, le seul récit de l'événement devient, avons-nous dit, calomnie et est considéré comme tel. Ainsi au niveau des récits problématiques il y a corrélation entre le contenu du récit, les personnages qu'il met en scène, et les acteurs de l'événement pendant lequel il est dit ; entre **personnages du récit et acteurs de son audition** il faut qu'il y ait communauté, la question posée par le récit doit intéresser tous ceux qui en parlent ou qui l'entendent.

- Dans l'ensemble du contenu verbal d'une réunion, le récit d'autorité est la réponse à la question. Il est fondé sur la présentation des médiateurs et face à leurs paroles, leurs gestes ainsi illustrés, il y a l'obéissance ; à partir de cette explicitation du médiateur, la réponse est claire, on sait comment agir sans encourir le châtement. L'utilisation de tels récits n'est pas anarchique, à la question du récit problématique correspond la réponse du récit d'autorité, mais cette réponse s'enferme dans une double nécessité :

- la corrélation entre le contenu de la question et le contenu de la réponse ; les deux récits sont les deux moments d'un dialogue cohérent.

- la corrélation entre les médiateurs mis en scène dans le récit d'autorité et les acteurs de l'événement dans lequel

il se manifeste.

Tout médiateur n'a d'autorité que sur les personnes prises dans sa médiation, que sur la communauté qui puise en lui son existence et qui met à mal son alliance quand elle ne se réalise pas ; d'où principe de choix des récits d'autorité : mettre en avant les médiateurs, personnages du récit, qui sont communs aux gens présents dans la réunion. Chacune des communautés constitutives de l'univers villageois possède un stock de récits d'autorité qui sont utilisés lorsque, dans la réunion, et dans le récit problématique, c'est la réalisation de cette communauté qui est en question.

Conclusion : Le contenu verbal des événements reste déterminé par la structure de l'événement : même lorsqu'il prend, comme dans la réunion, une importance quantitative énorme, le sens du contenu et de l'utilisation du récit événementiel, qu'il soit problématique ou d'autorité, doit être recherché dans la cohérence de la double structure, celle qui construit l'événement traduit verbalement, et celle qui est à la base de l'événement dans lequel il est exposé et commenté. Si on fait de ces manifestations un domaine verbal autonome, on plonge dans l'impasse de l'inintelligible.

ANNEXE : ABSTRACTION VERITABLE ET ABSTRACTION TRONQUEE.

Nous avons signalé un processus d'abstraction ; il apparaît dans le contenu verbal lui-même , c'est le processus de schématisation du récit, tant du cadre où il se situe que

des personnages qui y évoluent. Mais cette abstraction enfermée dans le contexte verbal, n'est qu'un effet non autonome, ne se suffisant pas à lui-même, d'un processus d'abstraction global intéressant, non plus le seul contenu verbal, mais l'organisation d'ensemble de l'événement. Processus d'abstraction en ce sens que la communauté qui est réalisée (partant des médiateurs partagés et la condition commune) s'élargit de plus en plus par le processus de dépassement, enfermant tout un réseau de communautés plus étroites ; on peut dire que la structure constitutive de tels événements a subi dans cet élargissement du nombre des acteurs possibles, un processus d'abstraction. L'abstraction interne au récit se situe en tant que simple manifestation, dans ce processus général : une série de récits correspond aux différents niveaux du processus d'abstraction de la structure de l'événement ; son utilisation est déterminée par la situation où nous nous trouvons à un moment donné.

Ainsi en isolant les récits de leur contexte événementiel, nous pouvons retrouver un processus interne d'abstraction, de schématisation ; mais cette abstraction n'est qu'un effet verbal d'un processus se situant hors du contexte verbal et qui le détermine entièrement.

ANNEXE : PROVERBES

En dehors du récit événementiel, l'élément fondamental de ce contenu verbal est constitué par les très nombreux proverbes utilisés à tous les moments du discours. Ils jouent

...

un rôle identique à celui des récits d'autorité ; c'est-à-dire ils sont la parole des ancêtres qui trace le chemin ; ils peuvent expliciter l'ordre inscrit dans le récit d'autorité, où, le plus souvent, face à la question posée par le récit problématique, ils sont une réponse. D'une manière générale, le proverbe est parole lèguée par les ancêtres, elle s'est transmise à travers les générations ; les ancêtres auxquels il renvoie ne sont absolument pas singuliers, il s'agit d'une foule ancestrale indifférenciée qui se perd dans un passé inconnu, situé bien au delà de la généalogie ; ainsi le lien ancestral contenu dans le proverbe s'inscrit dans la communauté des descendants qui a subi le processus d'abstraction le plus large possible ; les ancêtres devenus cette masse lointaine sont obligatoirement partagés par tous. L'utilisation du proverbe ne s'enferme pas dans une communauté particulière (comme le récit), mais peut intervenir dans le dialogue entre n'importe quels acteurs, quelles que soient les ruptures existant entre eux. Le proverbe est pris dans la condition de descendant renvoyant aux ancêtres, mais cette communauté est partagée par tous, puisque les médiateurs devenus complètement abstraits sont de ce fait universels.

La position des proverbes par rapport aux récits d'autorité est claire : l'utilisation de ces derniers s'enferme dans le groupe toujours particulier des gens qui sont pris dans la médiation contenue dans le récit ; c'est-à-dire parmi les villageois qui partagent le personnage mis en scène. Le proverbe est le point d'aboutissement du processus d'abstraction interne du récit d'autorité : condition et médiateurs

y sont tellement vagues qu'ils sont partagés par tous ; ainsi les frontières rigides impliquées dans l'utilisation du récit d'autorité sont dépassées ; tous les hommes forment une immense communauté sans limite, celle de ceux qui partagent la condition de descendants, à l'intérieur de laquelle l'ordre, la leçon contenue dans le proverbe est indifféremment efficace. Dans le proverbe nous retrouvons, mais poussé à son point d'aboutissement extrême, le processus d'abstraction contenu dans le récit d'autorité. La schématisation du contenu verbal (entraînant la possibilité de l'application de cette réponse à un nombre croissant d'événements problématiques particuliers) n'est qu'un des effets d'une abstraction globale ayant pour cadre la structure organisationnelle de l'événement ; l'élargissement du nombre des gens partageant les médiateurs, donc ayant une condition commune, entraîne l'extension du champ d'application de l'ordre inscrit dans le récit. Le récit d'autorité met obligatoirement en scène des médiateurs singuliers, donc l'extension de cette abstraction reste limitée, ils ne peuvent que très difficilement avoir une utilisation universelle (certains récits mythiques peut-être). Le proverbe supposant la communauté générale de descendants prise dans une médiation ne contenant pas de personnages singuliers, dépasse de telles limites ; l'utilisation des proverbes peut se situer dans un dialogue mettant aux prises n'importe quels acteurs, entre eux ils ne font que réaliser leur condition de descendants, sans référence à leurs médiateurs particuliers.

Note.

Un inconnu se présente-t-il dans un village ? Lorsqu'on ne peut le situer, avant qu'il ne lui soit demandé à quel village, quelle région, quelle famille il appartient de manière à savoir quelle communauté peut être établie avec lui, le premier moment de ses contacts avec les habitants consiste en une sorte de concours de proverbes ; un ancien se présente et lui dit une série de proverbes, l'inconnu doit répondre par une autre série dont le sens global est une réponse à la série de son interlocuteur ; la joute se poursuit jusqu'à ce qu'un des deux adversaires ne puisse plus répondre ; elle a lieu devant tous les villageois qui suivent avec attention ce combat improvisé. Ce n'est qu'après cette joute que l'inconnu présentera d'une manière minutieuse sa situation. Ce concours de proverbes est le premier moment du dialogue par lequel doit passer l'inconnu, on actualise avec lui la communauté partagée la plus vaste, celle de descendant, ce n'est qu'après que l'on donnera un contenu particulier à ce cadre abstrait. Un tel processus n'intéresse que les interrelations entre villageois ; lorsque se présente un agent inconnu du pouvoir administratif, la condition de subordination est réalisée. Les premiers contacts entre les villages d'étude et l'équipe d'enquête se situent dans ce contexte : le collaborateur malgache se présente, les villageois commencent à jouer la scène de subordination parce que cet inconnu est obligatoirement perçu comme un agent du pouvoir ; au lieu de répondre à cette subordination en manifestant sa domination, le collaborateur rompt, parfois brutalement, l'harmonie de l'événement

et provoque lui-même la joute de proverbe, c'est là le premier moment d'un dépassement de l'impasse dans laquelle tout agent du pouvoir se trouve bloqué.

ANNEXE : MOTS FRANÇAIS.

Que la communication verbale ne soit pas principe d'organisation des événements, mais s'y trouve prise passivement et en **suive** les nécessités (au même titre que les vêtements par exemple) ressort d'une étude sur la position, dans le discours, des mots français. Le mot français est explicable, non pas en lui-même par son sens, mais par la situation dans laquelle sont plongés les acteurs de l'événement pendant lequel il est prononcé. Le fonctionnaire sera systématiquement désigné par son titre français ; l'ensemble de l'administration est découpée en mots français ; d'une manière générale on utilisera le maximum de mots français disponibles quand on est en rapport directs (contacts avec des fonctionnaires) ou indirects (réunion du collectif servile qu'est la communauté villageoise) avec le pouvoir ; le mot français est signe de la communauté des asservis. On les retrouve, dans les rapports internes à l'univers villageois, lorsque est réalisée la communauté de dépassement construite sur cet asservissement commun. Nous en avons signalé un exemple lors de la veillée funèbre dans laquelle les mots français accompagnent les vêtements d'origine européenne.

On aurait tendance à rechercher la fin de l'utilisation de ces mots français dans leur sens, dans les facilités qu'ils contiennent ; or ils ne sont utilisés que dans la situation

où s'exprime la condition générale d'asservis au pouvoir extérieur ; hors de cette frontière, on utilise le mot malgache correspondant (il y a en effet pour chaque mot français un mot malgache correspondant, à la rigueur il existe un mot français malgachisé). Ainsi ces mots français introduits dans le discours sont signes au même titre que les vêtements ou le mode d'organisation topographique des acteurs, de la communauté qui se réalise dans l'événement.

ANNEXE : CONCOURS LINGUISTIQUES.

Certains éléments du contenu parlé de la communication deviennent objet de concours, qui ont grande faveur parmi les villageois. On peut déceler deux types de joutes, celles qui ont pour objet l'utilisation des proverbes, celles qui ont pour objet l'utilisation de mots ou de courtes phrases françaises . Ces deux types de concours ont évidemment des acteurs appartenant à des catégories d'âge différentes : les anciens pour les proverbes, les jeunes qui ont été scolarisés pour les mots français. Le principe de tels concours est le suivant : on utilise les proverbes ou les mots et expressions français en série ; l'ensemble de la série doit avoir un sens global, l'adversaire répond par une série ordonnée elle-même autour d'un sens qui est une réponse à la signification de la série de son partenaire. Le concours s'achève par le silence d'un des deux protagonistes, qui n'a plus dans sa mémoire de proverbes ou de mots français lui permettant

d'organiser sa réponse. Ces joutes oratoires se situent dans une des communautés générales où se dépassent les groupes familiaux ou géographiques particuliers, soit la communauté des asservis au pouvoir (mots et expressions française), soit celle de descendants renvoyant à des ancêtres indéterminés, et c'est l'expression verbale d'une de ces deux communautés qui est l'objet du concours.

*

*

*

LA CONSCIENCE VERBALE.

Qu'entendons-nous par conscience verbale ? C'est l'effort que font les villageois pour donner à leur situation vécue une expression verbale ; cet effort est provoqué par l'équipe d'enquête. Il y a deux possibilités : ou nos questions sont telles qu'elles se situent hors des possibles de cet univers, alors notre confrontation avec les villageois ne peut que donner un matériau verbal qui prendra sa forme d'existence dans notre propre activité conceptuelle d'observateur étranger ; ou nous restons enfermés dans l'expression verbale possible de cet univers, alors de notre dialogue avec les villageois surgit la seule expression verbale que nos partenaires peuvent donner de leur situation. Nous reprendrons ultérieurement l'analyse des conditions nécessaires à l'établissement d'un dialogue authentique (c'est un problème relevant de l'étude de la stratégie d'enquête) ; nous nous contenterons de présenter les résultats.

Une telle conscience verbale, surgie d'un dialogue authentique, s'organise toujours à travers une même cohérence ; elle exprime verbalement la structure qui est à la base de chaque événement ; cet effort de conscience verbale est un processus d'abstraction consistant à résorber la singularité de chaque événement, en exprimant verbalement le noyau qui leur est commun ; cette structure est construite, rappelons-le, sur la présence de médiateurs, et sur les villageois qui sont objets de la médiation, enfin sur le rapport entre les deux termes qui détermine le mode de communication entre les

villageois ; chaque événement est la réalisation particulière de cette structure, réalisation dépendant des acteurs de l'événement.

Exprimer verbalement cette structure commune à tous les événements est, dès l'abord, une entreprise qui ne peut que nous masquer des domaines entiers de cet univers de communication; ce processus de masquage se place dans deux directions

- la structure d'organisation prenant en elle-même une existence verbale autonome réduit l'image de cet univers en **une** seule communauté abstraite et fossilisée, et l'organisation interne de cet univers nous est masquée ; il est construit sur l'articulation hiérarchisée des différentes communautés et des différentes médiations, le contenu de la réalisation de la structure de base dépendant de la situation réciproque existant entre les acteurs de l'événement.

- cette fossilisation verbale de la structure interdit toute possibilité de percevoir la transformation historique. Les transformations historiques de ces dernières années se jouent dans le cadre de la réalisation de cette structure (exemple : introduction du tromba au moment de l'indépendance), la conscience verbale, elle, s'enferme, dans la structure, c'est-à-dire elle se situe hors des aléas de sa réalisation.

Nous allons essayer d'approfondir le contenu de l'expression verbale de cette structure de base, la perception

masquée qu'elle est, enfin l'impasse dans laquelle nous nous plaçons quand nous cherchons, toujours dans le cadre de l'investigation verbale, à aller au-delà de cette traduction verbale de noyau organisationnel.

Cette structure s'enferme dans la dualité des médiateurs et des villageois, les relations entre ces derniers étant déterminées par le rapport partagé avec les médiateurs communs. Médiateurs, villageois, rapports entre ces deux termes subissent dans la traduction verbale un processus de réification, dont nous allons analyser les avatars particuliers, et qui a un effet général de blocage de nos possibilités d'investigation.

I - Les médiateurs.

Dans la conscience verbale, les médiateurs sont désormais des personnes ayant un nom ; ils sont liés à une description physique, ils ont un ensemble caractériel. La traduction verbale réalise et fossilise un des aspects du médiateur qui est d'être une personne.

Dans cette traduction verbale des médiateurs en personnes autonomes, nous avons un processus d'émergence de grandes catégories, dans lesquelles se dépassent ces personnes singulières construites dans la conscience verbale. Ce processus de réification personnalisante et de dépassement en catégories intéresse toutes les sortes de médiateurs rencontrés, qu'ils soient vivants ou imaginaires, précaires ou réels.

Voici quelques mots exprimant ces catégories : Andriamanitra, Zanahary pour la notion de divinité ; les diverses divinités forestières s'enferment dans des catégories dont le contenu est remarquablement vague: BIBY (animal sauvage quelconque) ; RAHA (chose, objet quelconque); LOLO (morts n'ayant plus ni descendants ni singularité); JININ (génies quelconques, mot venant du mot arabe correspondant); ZAZA VAVY AN DRANO (petites filles des eaux, pour désigner les divinités des sources et des rivières); RAZANA (les ancêtres pris dans leur ensemble); le RAYAMANDRENY (les anciens) ; VAZAHA (les européens) ; FANJAKANA (les fonctionnaires, le pouvoir extérieur auquel on est soumis); TROMBA (catégories des esprits précoloniaux).

Ainsi la traduction verbale de ce monde des médiateurs oscille entre la nomination de la personne singulière du médiateur et l'organisation de cette foule en catégories vagues et imprécises qui dépassent en les conservant les personnages singuliers élaborés.

Quels sont les effets de cette personnalisation verbale des médiateurs ? Il y a une réorganisation à partir d'elle, les relations avec le médiateur se traduisent désormais en termes de rapports interpersonnels entre un maître et des serviteurs, ou un père et ses enfants ; le médiateur est bon ou méchant, on doit apaiser ses colères, on doit chercher à obtenir sa protection, son pardon. C'est dans ce cadre de rapports ainsi personnalisés que se situent les significations verbales qui nous sont données des multiples cérémonies émaillant la quotidienneté. Nous pouvons dès maintenant percevoir

le contenu de ce masque verbal, l'effet de cette réification personnalisante ; les médiateurs sont coupés de la structure, ils prennent une existence autonome qui n'a plus de relations nécessaires avec la structure ; si on poursuit l'investigation verbale, on reste enfermé dans cette autonomie des médiateurs et les nécessités dans lesquelles nous plonge cette réification verbale qui ne peut que contenir ces médiateurs personnalisés.

- L'articulation hiérarchique entre les médiateurs est masquée entièrement, chaque médiateur a désormais une forme d'existence, celle de personne autonome, ce monde des médiateurs forme alors un domaine homogène, sans hiérarchisation interne.

- Cette réification des médiateurs cache la perception de leur véritable nature ; ils sont des personnages (vivants ou créés par la conscience) dont la présence n'a aucune existence en soi, mais qui plonge dans la communication entre les villageois ; la médiation est un mode de communication entre les gens ; la traduction verbale fossilise la dualité, et contraint de croire à l'existence autonome des médiateurs, qui deviennent des personnes indépendantes des gens qui leur sont soumis.

II - La population.

Dans la traduction verbale, le deuxième terme de la médiation, les villageois, s'exprime à travers toute une série de

mots qui expriment la communauté, l'unité ; en voici quelques-uns : FIHAVANANA / FIRAISANA / FIKAMBANANA / VAHOAKA / FOKO OLONA / FIVONDRONA /. Il est pratiquement impossible de faire préciser les nuances existant entre ces divers mots ; ils expriment d'une manière uniforme la base du processus de communication que l'on retrouve dans tout événement, et qui est la réalisation de la communauté existant entre les acteurs de l'événement.

Au-delà de tels mots il n'y a rien : les singularités des personnes, des groupes, se résorbent dans ces mots, dans cette expression verbale de la communauté, le discours atteint là une de ses limites. Toute réunion est occupée par l'affirmation réitérée de la nécessité de la communauté (souvent exprimée par tous ces mots à la fois) ; c'est le cadre abstrait, la base partagée par tous à partir de laquelle on règle le problème qui a provoqué la réunion, (et qui est le plus souvent un dépassement d'une mise en question de ladite unité) ; la réunion se clôt par l'exaltation de l'unité, un peu comme elle s'est ouverte, au début cette exaltation de l'unité était le point à atteindre et l'expression du cadre partagé ; la fin est le chant de victoire de l'unité retrouvée et ce discours a une forme esthétique accentuée qui réside justement dans l'utilisation de ces mots. D'ailleurs ils sont utilisés soit seuls, se suffisant en eux-mêmes, soit ils sont encadrés dans un proverbe, alors la notion de communauté prend le poids de l'image concrète.

Si nous voulons poursuivre l'investigation verbale au-delà de ces mots, nous nous heurtons à une espèce de vide ou à la tautologie, ou nous nous enfermons dans des proverbes qui se suffisent à eux-mêmes ; nous sommes comme des gens qui veulent préciser le contenu d'évidences telles qu'une question à leur sujet est dénuée de signification.

Nous retrouvons le processus de réification ; dans de tels mots, on fossilise le processus inter constitutif de la structure (la réalisation de la communauté par l'expression d'une condition commune née du partage de médiateurs). On fossilise ce processus d'une part en le vidant de son contenu dynamique, d'autre part en masquant entièrement sa véritable nature. Dans ces mots vagues exprimant l'unité d'une manière abstraite, on ne peut retrouver la véritable nature de la communauté qui émerge de la médiation ; de même, comme pour les médiateurs, l'articulation des différentes communautés est complètement masquée.

Le point de départ est l'expression verbale de la structure fondamentale, mais cette genèse est cachée parce que ce qui n'est qu'élément d'une totalité prend une existence autonome quand la structure subit le filtre verbal ; cet élément qui puise sa forme d'existence dans la structure est isolé, coupé de l'ensemble et de ce fait le rend opaque à toute compréhension.

III - Rapport entre médiateurs et population.

C'est le domaine le plus difficile d'accès et peut-être le plus riche ; ici aussi ce rapport est extrait de l'ensemble, il devient autonome en s'enfermant dans certains mots clés ; nous nous contenterons d'en examiner trois : TSINY, TODY, ZO. Le tsiny exprime le tort, le reproche, toute personne évolue au milieu d'un monde de tsiny possibles, et c'est en permanence que l'on doit chasser ces tsiny par des formules appropriées ; le tody exprime l'idée générale que l'acte mal-faisant fait par une personne, ou une collectivité reviendra sur son auteur ; le zo enfin, représente l'honneur, la dignité de chaque personne, il est attaché à la condition d'homme.

Le mode par lequel ces mots traduisent leur autonomie est remarquable ; la réification verbale devient véritable chosification ; le tody est une force qui plane au-dessus des gens et qui les frappe comme l'amoncellement de nuages qui provoque la tornade ; cette menace est permanente et est-on victime d'une injustice, n'est-on pas frappé par le tody ? N'est-ce pas cette même injustice que nous avons faite dans le passé qui revient sur soi ? Le tody est comme un boomerang que l'on aurait projeté et qui revient frapper celui qui l'a lancé. Le tsiny est lui aussi un poids sous lequel gémit la victime ; dans de nombreuses expressions les tsiny prennent leur existence verbale de choses : les tsiny sont renvoyés vers le ciel ou sont jetés à la mer ; l'ensemble des tsiny forme un grand vent qui enveloppe tout le monde. De même le ZO est trésor attaché à chaque personne

et qui doit être protégé en toutes circonstances, il peut être mis à mal ou être florissant.

Dans ces trois mots nous avons un double processus ; la notion est chosifiée, et face à cette notion ainsi chosifiée nous avons la personne isolée, autonome ; aussi, une fois que dans l'investigation verbale on a atteint ces mots frontières, on s'enferme désormais dans la personne individualisée, prise dans une condition commune à tous, mais qui la vit dans la solitude ; on nous parlera de la peur permanente du tsiny, de l'angoisse devant la menace permanente du tody, de la dignité du zo individuel ; monde verbal d'une psychologie individuelle mystificatrice.

Nous retrouvons dans ce domaine particulier le processus de réification et de masquage de la structure de base, ce rapport est chosifié, et il devient réalité autonome face à laquelle se dresse la personne individualisée ; or ces mots ne peuvent être compréhensibles que si on les replace dans la structure et non si on poursuit l'investigation verbale, qui ne peut que suivre la voie ouverte par la chosification.

T S I N Y,

Une personne, ou un groupe exerce sur une autre personne ou sur un autre groupe un acte négatif, la victime de cet acte ne passera pas à la vengeance directe, mais lancera sur son tourmenteur un tsiny. Le tsiny ne s'enferme nullement dans le cadre des relations entre humains ; il peut être

reçu des médiateurs ancêtres et divinités comme d'ailleurs il peut être donné par les humains aux médiateurs ; cela dès qu'il y a désobéissance, offense d'un côté, promesse non tenue de l'autre. Le tsiny n'est pas attribué par une réflexion des acteurs ; la victime ne dit pas qu'elle attribue le tsiny, c'est le jugement de l'ensemble des villageois qui attribue le tsiny, en quelque sorte c'est l'opinion qui est distributrice des tsiny.

L'effet des tsiny est simple : la personne frappée est à la merci du châtement venant du monde des médiateurs (et jamais de l'univers des villageois) châtement qui peut prendre les formes les plus diverses. Souvent on retourne la perspective, à partir du châtement, l'ensemble des villageois recherche le tsiny, il est l'effet, et il y a une attribution à postériori.

On peut se laver du tsiny, par des cérémonies adéquates, on doit se réconcilier, non point avec les personnes qui furent victimes de l'acte, mais avec les médiateurs que l'on partage avec elles ; cette réconciliation est aussi recréation de l'unité brisée, et en dernier ressort c'est l'opinion publique villageoise qui lave du tsiny celui qui en avait été frappé.

Nous percevons l'extraordinaire difficulté inscrite dans un tel mot ; la cohérence de son utilisation (attribution par l'opinion publique, réconciliation avec les médiateurs, tsiny lancés par les villageois sur les médiateurs) ne peut surgir que si on replace la notion dans la structure. L'investigation verbale, contenant le tsiny chosifié, nous enferme dans la personne individualisé ; la vraie nature du rapport qui s'ex-

prime verbalement dans le tsiny étant irrémédiablement masquée.

T O D Y.

Le tody a un sens plus étroit que le tsiny, c'est un effet particulier du tsiny. Nous sommes désormais dans les relations avec les gens (et non plus gens et médiateurs en plus comme dans le tsiny), l'acte malfaisant reviendra sur la personne, ou le groupe qui l'a fait ; dans ce retour on peut déceler une double nécessité :

- l'acte est identique.
- le retour est le fait de personnes autres que les victimes du premier.

Celui qui fût l'auteur de l'acte malfaisant se retrouve obligatoirement dans une situation identique, mais dans laquelle il est mis en position de victime par des gens étrangers à la situation première .

Les maîtres du tody sont évidemment les médiateurs (et non les gens) ce sont eux qui provoquent la situation identique, c'est là un mode de réalisation du tsiny se limitant aux interrelations entre les gens et nécessitant l'identité situationnelle du châtimeut.

Le tody est systématiquement évoqué quand nous posons le problème de la cohabitation, en apparence sans problème, des

victimes de la répression de 1947/48 et des agents locaux du pouvoir colonial (depuis le dénonciateur épisodique, jusqu'au chef de "partisans", ces auxiliaires de l'armée française. Les victimes attendent simplement que leurs anciens persécuteurs se retrouvent dans la même situation que celle qui a suivi la révolte, mais dans laquelle ils seront victimes des mêmes sévices, des mêmes dénonciations. L'attente, l'apparente indifférence proviennent du fait que les anciennes victimes ne peuvent absolument pas être les acteurs de la situation nouvelle, seuls des gens extérieurs aux événements de la révolte peuvent jouer ce rôle de persécuteurs des anciens persécuteurs. Le filtre verbal donne au tody la forme d'existence d'une chose ; pour comprendre la cohérence de ses manifestations, il faut faire éclater cette chosification ; elle est claire quand on sait que les médiateurs sont créateurs des rapports entre les gens, et qu'il y a une communauté générale de tous pris dans une même médiation, ce qui rend explicable le fait que des étrangers à une situation puissent en devenir partie active.

Z O.

Dans la traduction verbale, le zo est aussi une chose qui appartient à chaque personne, dans ce mot nous décelons une double réalité :

- le seul fait d'être homme entraîne la possession du zo, en aucune circonstance on ne peut déposséder quelqu'un de son zo ; l'esclave jadis le conservait, le colonisé, le

salarié de la concession européenne a toujours son zo malgré sa condition ; dans cette notion il y a l'égalité fondamentale de tous les acteurs de la communauté universelle des hommes.

- le zo varie d'une manière, pourrait-on dire, quantitative ; son poids dépend de la situation réciproque des gens ; ce sont les actes des autres envers soi qui déterminent le poids de son propre zo. Toute subordination, tout ce qui est signe d'une condition d'asservissement, est une détérioration du zo, surtout si la manifestation de l'asservissement a eu des témoins ; on retrouve ici le jugement des autres déterminant le contenu de la dignité de chacun. C'est au nom de leur zo que les villageois répugnent tant à s'employer comme salariés, c'est dans le cadre d'une réfection du zo que le retour d'une période de salariat donne lieu à des cérémonies de purification, tout comme lorsque le prisonnier libéré revient dans son village (cas fréquent de par les délits forestiers).

Le zo verbal nous enferme dans le même cadre étroit que le tsiny ; c'est-à-dire chosification et personne individualisée. Dans le zo, il y a la communauté fondamentale existant entre tous les gens (communauté possible à la base de cette communication) le zo est le rappel permanent de cette communauté née du partage de médiateurs identiques ; la mise en question du zo de l'autre est l'oubli de cette communauté, c'est la faute par excellence, celle qui brise l'unité ; une telle notion n'est explicable que dans la double nature inscrite dans les relations de domination et d'asservissement ;

elles sont malgré tout dialogue, elles ne sont qu'en se créant sur une communauté existant entre les maîtres et les serviteurs l'asservi revendiquant la dignité de son zo (cas très fréquent dans les rapports actuels entre les fonctionnaires et les villageois, jadis entre les européens et les colonisés malgaches) ne demande pas la rupture du lien de domination, mais rappelle que la domination est aussi un dialogue, et qu'elle se situe dans certaines limites, d'où le contenu conservateur, malgré les apparences de l'utilisation d'une telle notion.

Ces mots prennent une existence chosifiée, et l'effort d'investigation verbale nous enferme dans l'univers masqué du rapport de la personne individualisée avec ces choses. On ne peut les comprendre que si on les replace dans la structure de communication, et que si on voit en elles une minéralisation des rapports entre gens, rapport créé dans la liaison partagée avec les médiateurs ; leur véritable nature est masquée, car la structure, de par ce processus d'autonomisation des rapports, a volé en éclats.

*

*

*

Lorsque, dans le cadre d'un dialogue authentique, les gens expriment la situation dans laquelle ils sont plongés, ils restent enfermés dans l'exposition verbale de la structure

...

organisationnelle commune à tous les événements. Cette traduction verbale de la structure est masquée, en ce sens que les différents éléments qui la composent prennent une forme d'existence autonome, et cette totalité dynamique qu'est la structure est brisée. Ainsi, d'une part les rapports entre les différents éléments constitutifs de cette structure, d'autre part les articulations hiérarchiques organisant chacune de ces composantes restent masqués et ne peuvent être atteints si on reste enfermé dans l'investigation verbale.

- Ces mots-frontières atteints, l'élaboration verbale qui se situe au-delà les contient, et elle suit les nécessités inscrites dans cette réification (personnalisation des médiateurs entraînant l'image de rapports **interpersonnels** entre eux et les villageois ; l'idée d'unité se bloquant dans des mots qui ne peuvent plus se dépasser que dans les images concrètes des proverbes ; tsiny, tody, zo devenant des choses face auxquelles émergent la personne individualisée).

- Ces mots expriment la structure, mais cette expression verbale subit un processus de réification qui fait que ce n'est qu'une image masquée de la structure qui nous est présentée. Le sens véritable de ces mots peut être retrouvé quand on les replace dans la structure d'où ils sortent, mais l'opération **inverse** est impossible, on ne peut retrouver la structure par l'approfondissement de ces notions verbales. Qu'avons-nous fait ? Nous avons placé les éléments de cette conscience verbale dans la structure que nous avait dévoilé

au préalable la cohérence des événements. C'est là l'illustration des limites du matériau verbal qui n'a en lui-même qu'un sens tronqué et masqué, et qui puise sa signification véritable hors de lui.

*

*

*

Conclusion.

Un tel mode de communication place notre enquête dans des nécessités précises. A partir du moment où nous voulons rester dans le champ de l'expression possible d'un tel univers, il est nécessaire que notre démarche d'enquête soit conservatrice de l'unité événementielle, et ce au double niveau de la collecte du matériau et du dépouillement. Ainsi notre activité sur le terrain s'enferme sur l'enregistrement d'événements et notre dépouillement sur la recherche de la cohérence existant et dans chaque événement enregistré et entre les différents événements. Cette nécessité de la conservation de l'événement enregistré ressort de l'insuffisance du matériau verbal que l'on peut obtenir. Comme nous l'avons vu, non seulement sa signification renvoie à l'ordre événementiel, mais il tend, par un processus interne de minéralisation, à masquer cet ordre.

Le matériau verbal que nous pouvons obtenir, qu'il s'agisse de résultats de réunions ou d'entretiens individuels, doit toujours être replacé dans l'événement où il s'est manifesté, seul l'ordre inscrit dans cet événement peut nous donner la clé de son sens. L'apparence verbale rendue autonome est occasion d'errance. Enfin conserver l'unité événementielle, c'est conserver la totalité de ses manifestations, (aussi bien le cadre matériel où il se déroule, que les vêtements des acteurs) nous sommes ainsi contraints de nous mettre dans l'événement, nous en sommes les acteurs au même titre que les villageois, et de ce fait l'événement observé par nous (à plus forte raison l'événement que nous avons provoqué, une réunion par exemple) n'est jamais le même que celui qui se

serait déroulé hors de notre présence. Cette obligation de nous situer dans l'événement nous contraint à avoir conscience de ce qu'est l'équipe d'enquête dans la population. Cette forme d'existence de l'équipe n'est pas définitive tout au long de la durée de l'étude, d'où nécessité de maîtriser la stratégie de pénétration et d'élucider en permanence le contenu des rapports entre l'équipe et la population.

A N N E X E

CHRONIQUE VILLAGEOISE

Nous présentons quelques événements, classés par journées, de la vie quotidienne du village d' Andouba, nous avons supprimé les cérémonies importantes (tromba, enterrement, mariage, sorona) dont le contenu a été analysé dans les chapitres précédents ; pour la même raison nous avons éliminé des événements comme le " 14 Juillet " ou " la visite du chef de canton".

Présentons au préalable les acteurs principaux de ces événements.

LEPORAKA : chef de quartier d'une quarantaine d'années, il appartient au lignage Nord ; il est le mari de Marguerite.

BATILIKA : frère cadet de Leporaka (36 ans), chef de village, il est marié à VAVIENA, qui appartient au lignage Sud qui se trouve être en conflit permanent avec le lignage Nord.

VELONJARA : frère des deux précédents (26 ans) il est marié à ZONA, qui est originaire du village, appartenant au lignage du Centre qui est en position neutre dans le conflit des deux autres groupes familiaux.

ZACHARIA : frère des précédents (28 ans) c'est le héros de l'association des jeunes, tant par ses succès sportifs (football et lutte) que par ses conquêtes féminines ; sa femme VAVIROY est morte quelques jours avant que ne commence cette chronique.

MARLINE : sœur de Leporaka et des trois autres, elle a exigé de son mari LEMIARAKA qu'il s'installe, contrairement à l'habitude, dans son village ; elle est dirigeante du tromba.

MARGUERITE : autre dirigeante du tromba, mariée à Leporaka, elle est originaire d'un village étranger, très unie à Marline, elles forment à toutes les deux, le véritable pouvoir du village.

PHILOMENE : sœur de Leporaka et de Marline, elle est mariée dans un village proche, contrairement à sa sœur, elle est chrétienne pratiquante.

SOA-PASCALINE : (25 ans) divorcée elle est revenue dans son village d'origine, elle appartient au lignage Nord, elle épousera LAURENT, (28 ans) notre collaborateur, qui est originaire de la région de Fénérivero.

BOTOVELONA : vieillard, père de LEMIARAKA, donc étranger.

RAINIBOTOSILY : Tangalamena, il a plus de 65 ans, il appartient au lignage neutre du Centre.

SAMINTY et RAINIKAMISY : anciens du lignage Sud, victimes des agissements des gens du lignage Nord.

RAMASY (30 ans) appartient au lignage Sud.

ROBELINA : (28 ans) petit commerçant installé dans le village mais non originaire d'Andoubá ; il est le président de l'association de jeunes.

VENDREDI 13 JUILLET

Le Chef de canton a envoyé les 16 conseillers ruraux en "tournée-de-réclamation-d'impôt" : il les a divisé en huit groupes de deux, et a affecté à chacun des groupes une zone qui ne comprend pas la circonscription dont ils sont élus. Avant leur départ, le chef de canton leur a tenu un discours très ferme : " Réclamez les impôts, faites toute votre possible, que vos paroles soient dures, n'hésitez pas à employer la corde ". Chaque équipe a été flanquée d'un policier rural, chargé de ramener en cordés les récalcitrants. Ils se sont présentés à Andouba vers 10 heures, toute la population s'est trouvée réunie à la maison commune à l'appel du crieur public : " que tous les hommes se rassemblent, que tous les propriétaires de bocufs arrivent, que les femmes propriétaires de bocufs viennent aussi".

Rainibotosily engage le dialogue avec les conseillers.

Rainibotosily - Nous voici, nous vous attendions, comment allez-vous ?

Le Conseiller - Nous allons bien, nous sommes arrivés sain et sauf chez vous, que Zanahary donc vous en bénisse.

Rainibotosily - Qu'y a-t-il de nouveau chez vous ?

Le Conseiller - Il y a eu le transport du riz à Fandriambarika, il y a eu le décès de Fanarala, il y a eu aussi une dispute entre jeunes. Avez-vous beaucoup d'impôts rentrés ?

Rainibotosily - Beaucoup n'ont pas encore payé, ils veulent bien payer, mais ils n'ont pas d'argent.

Le Conseiller - "La cuillère n'atteint pas la bouche quand l'impôt n'est pas payé".

Rainibotosily - D'ailleurs ils mentent quand ils disent qu'il n'y a pas d'argent.

Le Conseiller - C'est vrai, on n'aime pas payer l'impôt, on trouve toujours des excuses.

Rainibotosily - Il est normal qu'il y ait des responsables ; sans cela les gens deviennent des "vagabonds" (en français).

Le Conseiller - Réclamons donc l'impôt.

Rainibotosily - Il y a des gens qui pensent qu'on ne doit plus payer l'impôt depuis qu'on a l'indépendance.

Le Conseiller - (en riant) c'est vrai, il y a des gens qui parlent ainsi.

Rainibotosily - L'Administration, c'est l'argent.

Le Conseiller - Quand l'impôt ne rentre pas, l'Administration a honte, oui toujours honte ; je m'explique : les soldats qui nous défendent, elle les paie ; le chef de Canton qui s'occupe de nous, elle le paie ;

les instituteurs, elle les paie ; et tous ceux qui s'élèvent, elle les paie, donc il faut de l'argent commun. C'est cela la loi (lalàna) de l'Indépendance. Nous avons des docteurs, des chefs de canton, des soldats pour prendre soin de nous.

Il ouvre son discours officiel.

Le 1er Conseiller - Voici pourquoi nous sommes là : nous vérifions les impôts dans chaque village. On nous a dit de réclamer durement, de fouiller partout. Mais nous n'agirons pas ainsi. Nous allons seulement demander aux Anciens de nous montrer ce qu'ils ont ramassé. Nous allons demander au chef de village la liste de ceux qui ont déjà payé. La liste de ceux qui n'ont pas encore payé. Et nous porterons cette dernière "là-bas". Tel est le but de notre venue ici. Nous, nous ne connaissons pas la loi, notre tête ne la comprend pas, que Zanahary nous empêche que nous nous servions jamais de corde, que Zanahary nous en empêche. Nous, nous avons honte de venir ainsi vous réclamer les impôts, alors que nous n'avons pas payé les nôtres. Nous considérons cette visite comme une visite entre parents, aussi ne la considérez pas comme une "visite-réclamation-d'impôts". Si nous appliquions la loi qui

nous a été dite "là-bas", ce serait une grande honte pour nous. Respectez-nous donc, comme nous vous respectons. Nous vous demandons simplement de faire la liste de ceux qui ont payé, et la liste de ceux qui n'ont pas payé : un tel n'a pas payé, un tel n'a pas payé ; n'oubliez pas ceux qui ont le double impôt. Nous avons amené un policier avec nous ; on nous a dit que c'était pour ceux qui feraient les fortes têtes. N'ayez aucune crainte, nous n'allons pas rejeter la loi des ancêtres ; inscrivez seulement les noms. Nous allons faire cela entre nous ; nous allons nous arranger à l'amiable et jeudi prochain le chef portera la liste "là-bas". Nous avons amené un policier pour amener tout de suite ceux qui n'ont pas payé ; nous n'agirons pas ainsi. On nous a dit de vous parler durement, mais nous ne parlerons pas ainsi. Tout à l'heure, nous allons partir ; vous allez rester là, et pourtant nous serons toujours ensemble.

Rainibotosily - Nous vous remercions. Vous n'avez pas amené la corde ; alors votre visite mérite un remerciement.

2ème Conseiller - Nous avons été envoyés par notre supérieur pour nettoyer la région ; pour arranger ce qui ne va pas, ce qui la salit. Nous allons

seulement demander ceux qui ont payé et ceux qui n'ont pas payé. La loi qu'on nous a donné est trop lourde pour nous ; nous avons laissé ce fardeau "là-bas", car nous sommes entre nous ; le long de cette rivière, nous ne formons qu'un. Pour qu'il y ait toujours l'union, on vous demande seulement de nous donner la liste ; donnez-nous le nom de ceux qui ont le double, montrez-nous l'argent que vous avez ramassé, faites la liste, et jeudi prochain, le chef de village portera la liste, et l'argent "là-bas".

Le chef de village répète les consignes et affirme qu'il portera liste et argent au bureau à la date voulue.

Un Ancien - Nous vous remercions ; oubliez donc le "service" (en français) nous vous invitons à rester à manger ; nous vous remercions de ne point avoir appliqué la "loi" d'en haut, mais d'avoir agi suivant la "loi" d'en bas. Vous ne vous êtes pas présentés en animaux brutaux, mais selon les règles. C'est fini sur cette question ; nous vous remercions, car vous ne vous êtes pas élevés au-dessus de nous, mais vous avez gardé nos lois à nous. Restez donc à manger, voilà le bouillon qui arrive.

Le Conseiller - Vous employez une glu qui nous empêche de vous quitter, qu'on nous apporte donc quelque chose (on apporte du betsabetsa).

Un Ancien - C'est votre arrivée qui a amené cela, c'est votre arrivée qui l'a fait venir, sinon il n'y en aurait pas

Le Conseiller - Nous sommes des hommes, et les hommes doivent se respecter.

Une fois les conseillers partis, seul un groupe de jeunes garde une attitude critique :

" Comment, on donne du betsabetsa et du poulet à des gens qui viennent nous réclamer de l'argent ".

SAMEDI 14 JUILLET

Le boeuf de Lemiaraka est entré dans la plantation de Ranasy. Zacharia qui appartient au lignage du propriétaire du boeuf, a été appelé sur le lieu de l'incident, et là, Ranasy s'est lancé dans un monologue d'imprécations :

" Toi, Lemiaraka, tu n'es pas originaire d'ici, tu es venu pour suivre une femme, tu n'es qu'un vaurien, tu ne possèdes pas de champs ici, va-t-en donc, tu n'as aucune force ici ! " et pour conclure, l'injure suprême : " le chien épouse tes ancêtres dans la terre ".

Zacharia, revenu au village, rapporte ces paroles à Lemiaraka. Celui-ci a pris son couteau, s'est mis à l'aiguiser en disant : "Aujourd'hui, on verra qui est homme ".

Tout le village s'est réuni, les Anciens ont interrogé longuement Zacharia sur le contenu exact des paroles qui ont été prononcées et l'on a empêché Lemiaraka d'aller sur la plantation ; on lui a conseillé de faire un débat public pour laver les insultes faites aux ancêtres.

*

*

*

Leporaka, lui, a des ennuis, il a terminé sa maison, il est allé hier à Fétraomby acheter deux clés, le Mpanandro consulté a jugé que demain serait un jour favorable pour

...

l'inauguration ; mais ce matin, au réveil, sa femme Marguerite lui a dit qu'elle avait eu un songe :

" un homme habillé en blanc s'est présenté à moi, il m'a ordonné qu'il était nécessaire de faire une "offrande" (djoro) avant l'inauguration, et que ce djoro devait avoir lieu lors de la pleine lune ".

*

*

*

Andouba vit tristement la suppression de la fête du 14 juillet ; une circulaire du maire est venue, disant que le djaka (l'offrande) était supprimée. Cependant, le matin les Anciens se sont présentés devant Rainibotosily pour lui offrir du riz et un poulet ; celui-ci a refusé :

" Non, il ne faut pas attirer des histoires sur Andouba, cette offrande est supprimée!"

Cette circulaire du maire a eu des incidences sur le tromba d'hier soir : pour ne pas que l'on croit qu'il s'agissait de fêter le 14 Juillet, la cérémonie s'est passée en silence, seulement des invocations parlées, pas de chants, pas de danse. Aussi les esprits ne sont pas descendus. Le village se sent nettement brimé. Laurent interrogeant les jeunes qui se lamentaient :

...

Laurent : " le 14 Juillet est reporté au 26 Juin, nous sommes indépendants, nous avons notre propre fête, et non plus celle des européens."

Les jeunes : " le 26 Juin, c'est la fête des fonctionnaires ; elle regarde les gens riches, mais pas nous, les paysans ".

*

*

*

Lors de la veillée funèbre de l'enterrement de sa femme, Vaviroy morte dans la nuit du 8 au 9 Juillet, Zacharia a fait des propositions à Zoma ; celle-ci a refusé, et a raconté l'incident à Marguerite, qui l'a rapporté à son mari Leporaka, lequel l'a rapporté à Marline qui a convoqué aujourd'hui Zacharia pour l'admonester. Zoma a aussi rapporté l'affaire à sa mère qui a convoqué sa fille et son mari :

" Si Zacharia recommence, nous reprendrons notre fille, les parents de Vaviroy diront que c'est Zoma qui l'a ensorcelée ; réfléchis bien Velonjara ".

Laurent interrogeant Zoma : "Pourquoi n'as-tu pas accepté ? ".

...

Zoma - " Je suis considérée comme sa bru ; Zacharia est le frère du père de mon mari, et surtout, si j'avais accepté, tout le monde aurait dit que c'est moi, qui ai empoisonné Vaviroy".

S'il n'en avait pas été ainsi, elle aurait vraisemblablement accepté ; c'est la deuxième raison, essentiellement, qui a entraîné son refus.

MARDI 17 JUILLET

Leporaka a demandé à Rainibotosily de faire la réconciliation Lemiaraka-Ramasy. Les Anciens sont installés dans le gîte d'étape, la maison commune. Les deux acteurs sont devant eux :

Rainibotosily :

" Je vous ai convoqué, vous deux, pour régler l'affaire Lemiaraka et Ramasy, au sujet de leur Arimbolana (Paroles Rapportées). Il ne faut pas écouter ces arimbolana ; vous Lemiaraka et Ramasy soyez amis à partir de ce jour, devenez des frères, évitez les disputes, et surtout, ne rapportez pas à quelqu'un la parole d'un autre ; c'est parce que je suis le plus vieux "ray aman-dreny" de ce village que j'ai l'audace d'exiger cela de vous ".

Rainikamisy, le père de Ramasy :

" Merci de vos conseils, nous sommes tous fiers d'avoir pour nous conseiller des anciens ayant autant de sagesse que vous ; mais puisque Ramasy est adulte il peut parler lui-même, il sait parler lui-même, je lui donne donc la parole. Mais je te dis, Ramasy, tu dois tenir compte des paroles qui ont été dites par ce "ray aman-dreny ".

Ramasy :

" Merci de vos conseils, mais quand même, je ne suis pas un petit enfant, je sais tout ce qui se passe ici dans notre village ; Rainibotosily est plein de partialité, Lemiaraka et

moi, nous sommes tous deux ses gendres, et pourquoi donc Rainibotosily ne m'aime pas ? Je comprends bien, Lemiaraka passe son temps à l'adorer, il va lui ramasser du bois sec, tous les jours, il lui donne de la nourriture, des cadeaux tous les jours, Lemiaraka caresse la barbe de Rainibotosily ".

De dehors, les gens lui crient "c'est assez" "ne continue pas" mais il rétorque :

" C'est le moment de dire tout ça. J'affirme que Rainibotosily ne m'aime pas, il a entendu l'intention de Lemiaraka ; Lemiaraka a aiguisé son couteau, il allait me trancher secrètement la gorge. Je comprends, ils sont tous du même complot; aussi, ai-je dit à mon père de convoquer tout le monde et non pas seulement les anciens, si on les convoque, eux seuls, l'affaire ne pourra pas être réglée. Je vous prends donc à témoins, vous tous, les villageois. La réconciliation est faite. Lemiaraka et moi nous serons désormais amis. Allons manger, il est tard ".

Lemiaraka :

" Je vous prie de m'excuser, vous Ancien , de vous avoir dérangé pour une dispute pour rien ; un Ancien ne doit pas prendre au sérieux un "arimbolana", je m'excuse donc, je vous remercie de vos conseils. Nous tâcherons donc d'être amis. J'avoue avoir eu l'intention de lui couper la gorge ; j'ai aiguisé mon couteau, j'étais sur le point de partir, on m'en a empêché. Mais, si mon intention avait été véritable, trois hommes, toute une armée, n'auraient pu m'arrêter. On est fou, quand on est en colère, je me suis emporté ".

Marline lui coupe la parole :

" Lemiaraka, donne-moi donc la parole ; ce n'est pas la première fois que ce lignage de Rainikamisy nous crée des histoires. Même le plus petit enfant de ce lignage se moque de nous. Partout, ils disent : ces gens du Nord sont arrogants, ils ne regardent pas la terre, ils ont toujours les yeux vers le ciel " .

Batilika intervient :

" Ne multiplions pas l'affaire. On traitera cela une autre fois " .

Marline :

" Non. J'en ai assez des remarques de ces gens. Jusqu'ici je n'ai jamais dit à un membre de ce fêhitra : " je suis riche " ou " je sais quelque chose " ou " j'ai une belle maison ou une grosse somme d'argent dans ma cantine " ; j'ignore pourquoi ils nous maltraitent ainsi. Ce lignage veut peut-être nous extirper tous du village ! " .

Lemiaraka l'arrête :

" Laissons cela, c'est une autre affaire qu'il faudra encore régler ; terminons cette réunion, et allons manger, il est tard " .

Rainikamisy :

" Nous avons honte de faire cela en public, alors qu'on aurait pu faire

"dinidinika ambany tafon-trano"
(règlement à l'intérieur de la maison)

Ramasy :

" Je n'ai pas peur de parler devant n'importe qui ".

Remarques.

- le groupe du Nord-est assis sur des chaises, écrasant les autres.

- les Anciens manifestent leur honte quand Ramasy a attaqué Rainibotosily.

- le scandale provient du fait que le village a été convoqué par Ramasy lui-même.

- Après l'incident, méfiance générale sur Andouba : on ferme la cuisine, on n'y laisse pas d'aliments. Batilika enlève le fût d'eau qui était devant la maison de Laurent : "Il faut enlever ce fût, Marline entend des gens rôder, on ne sait pas s'ils ne vont pas y mettre quelque chose ".

*

*

*

Zoma est malade ; suivant l'habitude, elle est partie loger chez sa mère.

*

*

*

...

Petit scandale, : Laurent achète un morceau de porc, il le donne à porter à Zacharia, celui-ci, par inadvertance, le suspend dans la maison de Leporaka ; Marline ne veut plus rentrer dans la maison de son frère tant qu'une cérémonie de purification n'aura pas eu lieu.

SAMEDI 21 JUILLET

Marguerite à Laurent, au sujet de l'inauguration de la maison :

" Fais attention, ne prends pas le verre de n'importe qui, ici, tu es étranger, tu ne connais pas les personnes à craindre".

*

*

*

Marline amène à Philomène une casaque à coudre :

" Couds moi ça, avant que tu ne manges du poulet ".

Marguerite essaie la casaque, et fait la remarque :

" Marline grossit de plus en plus ".

Zoma :

" C'est son tromba qui la fait grossir de jour en jour".

Marguerite :

" Son tromba est le supérieur du mien, elle va donc grossir plus vite que moi ".

Philomène : (qui est très maigre)

" Vous n'allez donc pas **nourrir** vous deux, jamais je ne vous ai vu malades, c'est votre tromba qui soutient votre vie ".

...

Marguerite :

" Viens donc avec nous, tu seras groëse comme nous ".

*

*

*

Réunion, hier soir, vers 19 heures, de tout le lignage Nord. Cotisation de 200 francs pour la demande de titrage officiel des plantations familiales. Leporaka est parti le lundi matin porter cet argent au Bureau du Canton. Réunion tenue secrète (Invitation individuelle, très discrète). Le lendemain matin, Rainikamisy est venu voir son gendre Batilika pour s'enquérir de la cause de **cette** réunion.

*

*

*

DIMANCHE 22 JUILLET

Cérémonie d'inauguration de la maison de Leporaka.

Leporaka n'a pas invité deux anciens, Rainikamisy et Saminty, appartenant au lignage adverse. Mais Batilika est venu les inviter secrètement sans en référer à son frère. Les deux vieux se plaignent.

Rainikamisy :

" Nous avons honte car ce n'est pas le grand propriétaire de la maison qui nous invite, mais un autre ".

Saminty :

" Pourquoi ne nous a-t-il pas invités ? C'est que nous n'avons pas de toit de tôle sur nos maisons, nous ne sommes pas dignes d'entrer sous un toit de tôle ".

L'incident est d'importance : pour une inauguration d'une maison, tous les Anciens du village doivent être invités. Leporaka n'a invité que les gens de son propre lignage. Batilika (qui est aussi le gendre de Rainikamisy) n'a pas accepté cette exclusive. Scandale dans l'après-midi, quand Leporaka s'est aperçu que Saminty et Rainikamisy avaient été invités. Il a envoyé deux jeunes gens dans chaque maison du village, inviter tout le monde, femmes et petits enfants compris.

Il était dans une colère terrible : " Il n'y a qu'une demi dame-jeanne de betsabetsa, et on invite n'importe qui, que tout le monde vienne pour que ça aille plus vite ". Le djoro (invocation à Zanahary et aux ancêtres) est dit par Rainibotosily ;

ensuite il mélange dans le verre le **betsabetsa** et le vin, il en boit un peu et le verre passe à chaque Ancien. Le verre n'est pas complètement vidé, il est passé à Marline qui sort de la maison et jette le reste de la boisson aux 4 points cardinaux : " Esprits du Sud, Esprits du Nord, Esprits de l'Ouest, Esprits de l'Est, voici votre part, ne demandez pas plus" Puis distribution générale de la boisson.

*

*

*

Dialogue entre le vieux Saminty et un jeune.

Le jeune - " Je vais parler contre les Anciens "

Le vieux - " Ne parle pas ainsi "

Le jeune - " Pourquoi? "

Le vieux - " Il ne faut pas ".

Le jeune - " Pourquoi alors avons-nous l'indépendance si nous n'osons pas parler "

Le vieux - " Les Anciens sont toujours supérieurs

Le jeune - " Quand les supérieurs ne sont pas assez intelligents, il faut les conseiller "

Le vieux s'en va sous l'outrage.

*

*

*

Vers 14 heures. Batilika est passé de maison en maison pour la cotisation de l'enterrement de Marofenara ; 250 francs ont été récoltés. Le village enverra une délégation :

- 7 Anciens
- 4 hommes
- 4 femmes.

La délégation d'Andouba s'est fait remarquer , car elle est arrivée en retard, c'est-à-dire après l'ambolamena (l'annonce officielle de la mort). Dans chaque enterrement, les non-ray aman-dreny doivent effectuer un travail. Aussi, à Marofenara, on a laissé un panier de riz à piler par les 4 femmes d'Andouba; et les 4 jeunes gens ont été envoyé ramasser du bois. Vers 18 heures, trois jeunes gens de Marofenara sont passés par Andouba pour aller à Fetraomby chercher du betsa-betsa. Ils ont dit : " Les gens d'Andouba sont donc des rois (Mpanjaka), ils arrivent en retard, alors qu'il y a longtemps qu'ils ont entendu l'annonce de l'enterrement ". Vers 10 heures, Robelina et Zacharia sont revenus de Maromanana, quand ils ont appris la réflexion faite par les trois jeunes gens de Marofenara , ils ont continué jusqu'à ce village ; et là, devant les jeunes gens rassemblés pour la veillée funèbre, ils ont dit ce qu'ils avaient fait dans la journée, le très long chemin qu'ils avaient parcouru, et le courage qu'il leur a fallu pour continuer quand même jusqu'à Marofenara.

*

*

*

...

Philomène (chrétienne, soeur de Leporaka, mariée à Ambalatenina) a donné sa propre bénédiction à la maison à 15 heures. Etaient présents Leporaka, Marline, Marguerite, Philomène. Philomène - " Je ne peux pas suivre le fomban-drazana (coutumes ancestrales), je ne veux pas faire le djoro avec le betsabetsa, mais avec l'argent ".

Elle a déposé une pièce de 5 francs dans la main droite de Leporaka, en disant :

" que cette maison soit détruite avant ta vie ".

Puis Leporaka a mis les 6 taches blanches de Kaolin au-dessus de la porte donnant sur la route, Marguerite, les 6 taches donnant sur l'arrière.

*

*

*

MERCREDI 25 JUILLET

Passage de l'instituteur.

Batilika - " Quel est donc cet homme ? "

- " Un instituteur de Mahatsara, il va à Maroserana "

Batilika - " C'est un instituteur ? Pourquoi porte-t-il donc lui-même son bagage ? C'est une honte quand même. Voilà un instituteur qui passe dans un village avec un bagage sur le dos. Heureusement qu'on ne sait pas qu'il est instituteur ".

*

*

*

Pascaline a donné un billet de 50 francs à deux enfants qui lui ont porté du bois. Mais pas de monnaie. Botovelona (vieux grand-père d'un des gosses) donne 25 francs à l'autre, et lui demande le billet de 50 francs. Daniel s'aperçoit alors qu'il l'a perdu, fouille la maison puis avoue à Botovelona (qui est sourd) qu'il ne le retrouve pas. Un attroupement commence à se former. Botovelona, furieux, commence à lancer des imprécations.

" Il est mauvais qu'une chose qui brise le fihavanana (l'union) se présente. Daniel a perdu l'argent, moi, je ne demande plus ; que le fihavanana soit notre juge ".

Batilika donne les 25 francs.

...

Marline - " Voilà un vieux devenu comme un enfant, voilà un vieux qui intervient là où il ne doit pas intervenir ".

Tout cela, c'est pour déclarer sa haine envers Batilika, ce dernier se moque de lui, en disant : il n'est pas sourd, il fait semblant, à la moindre injure dite en chuchotant, il se met en colère ".

Batilika - " Voici ton argent ; ne murmure plus, ça m'agace".

Marline - " Tais-toi, Batilika, c'est un vieux ".

Botevelona continue à narrer l'histoire :

" Voici l'affaire, S et D ont reçu 50 francs...

Soa n'avait pas de monnaie. Alors le billet appartient aux deux, j'ai déjà donné les 25 francs à D, mais D a fait disparaître le billet, où l'a caché ; que le fihavanana soit juge ".

Batilika lui jette les 25 francs :

" Voilà ton argent ; va te chauffer près du foyer, c'est fini, celui qui ne peut plus travailler ne fait qu'être une gêne pour ceux qui peuvent travailler ".

Après la dispersion, commentaires de deux femmes :

Yasimanana -

" Que ce lignage a beaucoup d'histoire !

ils s'entretuent entre eux ; c'est étonnant, tous les jours, disputes, ils n'ont donc pas honte, devant les étrangers, peut-être ont-ils confiance en leur supériorité "

Bejoma -

" Ils savent beaucoup de choses, ils ont la loi entre leurs mains ".

Yasimanana -

" Ils sont quand même bizarres, ces gens-là ".

*

*

*

La mère de Vaviroy, morte le 12 du mois, est venue avec trois membres de sa famille, pour transporter le riz (elle a droit à une part, car elle a aidé sa fille à la récolte). Volatihana, jeune femme originaire d'Andouba, est arrivée avec son mari, un inconnu ; elle était la maîtresse de Zacharia. Volatihana a demandé à son mari de réparer sa case ; il a été chercher 2 jacquemiers (arbres qui pourrissent un mois après avoir été mis en terre). Le mari coupe du bois et sa femme le regarde.

Zacharia - " Hé, Volatihana, tu es donc "surveillant"(en français)

Volatihana - " Et toi, n'es-tu pas surveillant de ces deux ?"

Un des parents - " Il y a beaucoup de tafza (bois dur) à Fandriambarika, et ça ne se vend pas".

Grand rire.

...

Le mari continue à couper du bois ; il a honte, il a une culotte sale et une chemise déchirée.

Zacharia - " Remporte ton vahiny, nous n'aurons plus de jacquemiers l'an prochain !"

Le mari appelle un ami amené d'Anivorano pour le remplacer.

Zacharia (en arabi) - " Volatihana, est-ce que tu as gagné un deuxième mari ? "

Les deux étrangers commencent à réagir, et le mari prend son couteau.

Marguerite - " Hé toi, Zaka, tu n'as pas honte, non, devant ce vahiny, que va-t-il raconter sur nous quand il sera chez lui à Anivorano ".

Zacharia - " Ce n'est pas un vahiny, il est tompotany (originaire), vous voyez bien qu'il construit une maison ".

La mère Vaviroy - " Hé, mon gendre, ne fais donc pas une chose qui va faire surgir une affaire ".

Zacharia se tait aussitôt sous les injonctions de sa belle-mère.

*

*

*

...

Le "Tily" (chaque jour un villageois est désigné pour cette corvée ; poster les lettres officielles et porter les bagages des fonctionnaires) de Petraomby est arrivé avec trois lettres. Il crie : "Tily, tily". Tout le monde sort. Marline, qui connaît par coeur le calendrier des tours de tily crie : "Lemisy". La vieille Yasimanana a pitié du tily de Petraomby. Elle prend la lettre : " Retourne, tu souffres trop ". Et se promène dans le village, la lettre à la main, criant : "J'ai honte, je suis morte, le tily, Lemisy".

Le village entier rit, on crie des maisons :

- " Il y a une vieille tily, maintenant "
- " Avoir pitié de quelqu'un, c'est se tuer soi-même "
- " Tily, tily".

Enfin, un jeune homme prend la lettre et va la porter.

A 16h.30 - Une autre lettre du chef de canton. Ni le chef des tily, ni le tily du jour ne sont là. Batilika s'emporte.

Un jeune dit : " Pour éviter du bruit dans notre village, je vais porter cette lettre ".

Batilika envoie deux jeunes gens convoquer le village. En attendant, il parcourt la rue principale en monologant à haute voix : " Je ne sais plus que faire ; l'ordre est donné de rentrer du tavy, et on reste toujours là-bas, l'autorité n'existe plus dans ce village, on verra ".

...

Enfin, il s'enferme dans sa maison.

A 18 h. réunion dehors.

7 hommes du Nord, au Nord

7 hommes du Sud, au Sud.

Batilika est au milieu ; il commence son discours sans fioritures :

" Il y a déjà longtemps que le chef de canton a envoyé la circulaire demandant que tout le monde rentre au village, et il y en a qui y restaient ; qu'est-ce qu'ils font actuellement dans le tavy, la récolte est terminée ; que peuvent-ils y faire. Voilà encore une famille qui fait sa tête. Je vous convoque donc pour parler de cela entre nous.

Deuxièmement - au sujet de l'impôt ; les conseillers nous ont visité. Je viens aujourd'hui de consulter mon cahier. Il y en a qui n'ont rien versé, même pas 500 francs. Payez au moins 500 francs. Vous savez combien cette histoire d'impôt est embêtante.

Troisièmement - qui est le tily aujourd'hui ? "

Brouhaha - Lemisy est absent.

Batilika - " Que celui qui est tily respecte sa journée ; aujourd'hui, il y a eu deux lettres, le tily de Fetraomby est venu deux fois, arrivé à Andouba, pas de tily, c'est une honte. Moi, je vous dis : je ne suis pas responsable, désormais, tant pis pour nous tous, s'il y a une amende, nous la paierons tous ensemble ".

Saminty lui répond :

" Ce n'est pas une réunion fomban-drazana (suivant la coutume ancestrale), mais une réunion de l'administration, donc, je ne répète pas le discours du chef de village. Merci de ce qu'a dit le chef de village, on va y réfléchir ; ceux qui sont restés dans le tavy, on enverra le tily les appeler ; pour l'impôt, on s'efforcera de fouiller dans les champs de caféiers ; pour le tily, il n'y aura plus de problème, puisque le chef des tily sera là ".

Rainibetosily :

" C'est fini, que l'union règne ".

*

*

*

Conversations entre femmes.

On constate que Zacharia est parti rejoindre quelque maîtresse.

Marguerite - " Il a de l'audace ; aujourd'hui, sa belle-mère est venue, elle lui a préparé sa nourriture à la cuisine, puis elle est partie ; la vieille a oublié d'éteindre le feu, je suis passée dans l'après-midi, chose étonnante, quelque chose allait mettre le feu à la case, déjà le cadre du foyer brûlait ; à son retour, Zacharia allait recevoir une grande honte ; déjà il se déplace, alors que sa femme est morte il n'y a même pas

un mois ; c'est Vaviroy qui est mécontente, et qui a mis le feu. Ah Vaviroy !"

- Croyez-vous que Zacharia trouvera encore une femme ".

Marguerite - " Une folle comme lui ! J'ai mis de l'eau sur le feu, en disant : " dors tranquille, Vaviroy".

Pascaline - " Est-ce qu'il a mis la " terre blanche " sur son front ? "

Laurent - " Qu'est-ce que c'est que ça ? "

Marguerite - " Quand un homme perd sa femme, voici la cérémonie : après trois semaines, il va trouver le tangalamena, il apporte un morceau de terre blanche "

Laurent - " Ici, c'est Rainibotosily ".

Marguerite - " Marline et moi, nous pouvons le faire. Donc, arrivé devant le tangalamena, il demande : " donne-moi le djoro, je veux me marier " ; alors on met la terre blanche dans un verre d'eau, et le Ray aman-drony met une tache blanche sur le front du jeune homme. Si tu ne fais pas cela, tu es sans cesse poursuivi par ta femme morte ; elle t'apparaît en songe, elle vient visiter ses enfants, c'est ce que fait Vaviroy, voyez le petit Justin, il pleure sans cesse, toutes les nuits, il voit l'ombre de sa mère. Si Zacharia avait son djoro, ce petit dormirait tranquille. Marline est mécontente de Zacharia, elle va l'obliger à faire le djoro".

Marguerite - " Vous avez vu cet individu qui est arrivé ?"

Zoma et Pascaline rient :

" Il est étonnant, cet homme, c'est peut-être un homme qui n'a jamais eu de femme. Pour un homme qui se présente dans le village de son beau-père, vous avez vu ses vêtements ! Quand un jeune homme se présente pour la première fois, dans le village de son beau-père, il met un pantalon "swing" (sic), il porte des cheveux bien peignés, des chaussures neuves et bien brossées ".

Marguerite - " Moi, si j'avais quitté mon village comme Volatchina, je n'aurais pas amené un type pareil chez mon père. Peut-être est-ce un boy ou un aide chauffeur ? Elle est étonnante cette fille, elle n'a pas honte ".

*

*

*

VENDREDI 27 JUILLET

Cérémonie du riz nouveau.

Marguerite, Marline et Zoma vers 6 h., reviennent de la pêche. Elles ont attrapé, à la nasse, des petits poissons appelés "tsimisaraka" pour la cérémonie de tout à l'heure. La cérémonie commence à 8 h. C'est Rainibotosily qui la préside ; les représentants du lignage du Sud ne sont pas là. Sur une natte, neuf paquets de "lango" (riz pas tout à fait mûr) qui avait été offert aux ancêtres sur le champ avant la récolte ; on les défait, on fait six tas. Devant chaque tas, deux petits poissons et une cuillère en feuille de ravenala, un verre de miel, un verre de betsabetsa.

Rainibotosily commence par un cri très fort, pour appeler les ancêtres.

" Depuis la maturité du riz, nous vous avons volé, ô Ancêtres, en effet, nous avons mangé avant vous, c'est pourquoi nous vous présentons votre part".

Il nomme les tombeaux et les Ancêtres qui y sont enterrés du côté des hommes et du côté des femmes.

" Venez manger, assistez au repas que nous vous avons préparé, puisque nous vous avons volé. Voilà votre lango, voilà votre betsa, voilà votre miel, voilà votre riz, voilà votre tsimisaraka. Que vous nous veniez toujours en aide ! Vous, Ancêtres, habitants des tombeaux que je viens de nommer "

Se tournant vers les assistants :

" Que celui qui vient de se marier le dernier, nomme ses tombeaux ".

Marline désignant celui qui doit parler :

" C'est Laurent".

Rainibotosily -

" Nomme les tombeaux du côté paternel et du côté maternel. Lance le nom, puis fais silence, encore le nom, puis silence".

Laurent -

" Ambodivohangy"

Rainibotosily -

" Que tous ceux qui sont morts Ambodivohangy d'où vient Laurent, viennent assister à ce repas ".

Idem, pour les quatre tombeaux.

Chaque membre par alliance de la famille nomme ses ancêtres, et ce, dans l'ordre inverse de la date du mariage. Ensuite, ce sont les membres de la famille, depuis les plus jeunes, suivant la hiérarchie des branches.

Rainibotosily pousse les ancêtres à venir manger :

" Nous, vos enfants, nous avons organisé ce djoro puisque nous vous avons volé ".

" Venez partager ce repas, Ancêtres que l'on vient de nommer ".

Il prépare du riz, du poisson, du miel, du hetsabetsa, sur une cuillère de ravenala que Marline apporte dehors.

Puis il annonce :

" C'est à vous de manger ".

Tout le monde se précipite sur le tas de riz. Zacharia, qui est le plus fort, l'emporte, on se jette sur lui ; bagarre feinte (il s'agit d'un combat-joué, ritualisé) qui cesse dès que Rainibotosily dit : " Donnez à ceux qui sont faibles ".

On distribue du riz aux vieux et aux enfants. Les six cuillères en ravenala sont mises au-dessus de la porte Est. Le betsabetsa est distribué. Celui qui était dans les verres offerts aux ancêtres a été distribué aux quatre anciens et à celui qui a pris le premier la parole (Laurent).

Ensuite, repas en commun. Le riz est mis en tas dans un grand plat et tout le monde a mangé communielement.

Après le repas, Marline et Marguerite mettent un doigt de miel sur le front de chacun des participants (vieux y compris), sauf sur le front de celui qui a pris le premier parole, et qui se le met lui-même.

Pendant la cérémonie, chaque femme a une cafetière à côté d'elle, elle y met un peu de betsabetsa, c'est la signe de la continuité de la participation. Il ne peut être bu que par celui qui a reçu le miel au front. En fait, cette cérémonie constitue une sorte de scandale dans la mesure où l'affaire s'est passée au niveau du seul lignage nord.

*

*

*

DIMANCHE 29 JUILLET

Batilika a fait venir son beau-père Rainikamisy, sa belle-mère, et Leporaka. Sa femme Vaviena est là aussi. Il s'agit d'un FAMPARAN-TENY (un préavis).

Batilika - " Si je vous ai convoqué aujourd'hui, c'est à propos de ma femme. Depuis longtemps je cherche à la conseiller, mais c'est en vain, aussi vous ai-je convoqué. Oui, tout le village dit que ma femme travaille beaucoup, mais moi, son mari, je dis qu'elle est folle : elle ne fait pas comme les autres, à trois heures du matin, déjà, elle va à la rivière, c'est à midi qu'elle recherche des brèdes, à l'heure où tout le monde prend son repas, et le soir, ce n'est que vers 9 h. qu'elle part à la rivière. Moi, je ne puis plus être responsable de la manière dont elle vit. Aussi je vous convoque, vous, ses parents, et toi, le chef de quartier. Vous voyez que ma femme, en agissant ainsi, risque sa vie et elle n'écoute pas mes conseils. Je peux décider deux choses : ou je l'abandonne, ou je ne la conseille plus et alors tant pis pour elle ".

Rainikamisy - " Ce que tu dis est vrai, notre fille est singulière, nous allons essayer de la conseiller quelque peu, on verra les résultats ; en attendant, surveille la quand même puisqu'elle est ta femme et la mère de tes enfants ".

Leporaka - " Moi, je n'ai pas grand chose à dire, il s'agit d'une affaire entre mari et épouse, donc je n'ai pas le droit de trancher, je te dis quand même, Vaviena, écoute la parole de ton mari ".

Vaviena - " Moi, je ne connais pas ces bêtises que je fais, je vais comme les autres femmes. Leporaka, c'est ton frère qui est difficile. S'il veut m'abandonner, c'est à mon père qu'il m'a demandé, donc c'est à lui qu'il doit s'adresser et non

s'en prendre à moi. S'il veut me garder, qu'il me garde. Jamais je n'ai donné un coup de pied à son conseil. Merci donc de ton conseil, Leporaka, et reste manger avec nous ".

La mère - " Merci de ton appel, Batilika, merci de ta venue, Leporaka. Nous allons donc conseiller notre fille qui est folle ".

Marline et Marguerite qui ont écouté de dehors commentent la scène :

Marline - " Batilika a raison de faire le préavis, parce que cette femme devient de plus en plus bizarre. Quand elle nous voit, elle ne nous salue même pas. Elle nous considère comme des étrangères... Quand il y a des réunions (tromba) elle n'y vient pas. Elle ne m'a jamais invitée à tresser sa chevelure. Et quelle folie d'aller à la rivière en pleine nuit ! Moi, cette femme me fait peur, très peur. Je me méfie."

Marline - " Nous allons mourir ; elle fait partie du lignage de Ramilanisy et de Saminty, malheur à nous tous, donc ! Vaviena est devenue folle, je préfère mourir comme Vaviroy qui dort tranquille dans le tombeau avec les ancêtres que d'agir comme elle le fait actuellement. Batilika l'a trop gâtée. Une fois, elle était malade, je lui ai donné de notre médicament, et elle m'a insulté : " je n'ai pas besoin de ton médicament, laisse-moi tranquille ". Depuis, je n'ai jamais mis les pieds dans sa maison".

Marguerite - " Méfions-nous donc de nos échanges de ROA (bouillon) ; je sens qu'il y a quelque chose qui ne va pas ".

*

*

*

32 -

SAMEDI 28 JUILLET

Vu les difficultés qui surgissent pour les tily et les impôts, une réunion extraordinaire a lieu dans le gîte d'étape ; c'est Leporaka qui la préside ; 10 anciens sont dans la maison, les hommes sont autour, pas une seule femme.

Leporaka - " Après les discussions de l'autre jour, il a fallu appeler Boto Samuel, le voici devant nous ; c'est plusieurs fois que le chef de canton a envoyé des lettres et chaque fois il y avait le tily d'Andouba, seul ce jour-là, il n'y avait pas de tily. Ce n'était pas la faute des Anciens, ce n'était pas la faute du chef de village, ce n'était pas ma faute, non plus ; mais c'est la faute du responsable. C'est pourquoi Boto Samuel nous t'avons convoqué et c'est pourquoi, je vous dis à vous, peuple "respectez votre charge". Nous, Anciens, nous sommes exempts de cette charge, mais c'est à nous à vous encourager, vous les jeunes qui faites l'effort. S'il y avait une amende ici, c'est nous tous qui devons la payer. C'est pourquoi il faut que nous nous arrangions entre nous pour que cela ne se renouvelle plus ".

Se tournant vers S. Boto :

" Pourquoi n'es-tu pas encore rentré du tavy ? La récolte est terminée, le transport est terminé. Qu'y fais-tu donc ? Si l'on m'avait demandé la liste de ceux qui ne sont pas encore rentrés, c'est toi que j'aurais mis le premier sur cette liste "

Boto - " Tout cela est vrai. J'ai commis une faute, j'ai failli mettre le peuple en danger, je m'excuse devant vous tous ; je ferai mieux dans l'avenir, et je vous dis à vous tous : quand vous êtes tily, ne faites rien d'autre, restez au village ;

l'autre jour, j'ai entendu que le tily était parti à Anivorano, faites attention ; encore une fois, je m'excuse" .

Rainibotosily - " Ca va, c'est fini " .

Leporaka - " Deuxièmement, à propos des impôts, je ne parlerai pas longtemps ; voici la liste de ceux qui n'ont pas payé, vous savez qu'il y a une loi de la commune : ceux qui n'ont pas payé encore leurs impôts doivent faire le transport de planches. Donc voici la liste.

Leporaka lit la liste. Sa voix s'adoucit : en fait, il sait combien il est difficile de chercher de l'argent et il a honte de donner des ordres à ces jeunes devant leurs Ray aman-dreny.

Commentaires.

Laurent - " Elles sont singulières, les réunions que vous avez ici. Les responsables ont l'audace de parler séchement devant les Anciens.

Robelina - " Ce n'est rien. Il parle normalement. L'ancien chef de quartier était beaucoup plus terrible ; il osait gifler ceux qui voulaient protester ; Leporaka est considéré comme un mou " .

Laurent - " Je l'ai quand même entendu parler séchement. Est-ce que cela vient de la supériorité de leur lignage ?"

Robelina - " Quand il y a une réunion officielle, la supériorité du lignage ne se montre pas, mais quand il y a une réunion entre famille, alors on différencie les lignages supérieurs de ceux qui ne le sont pas " .

*

*

*

Velonjara - " Le Karatra est chaud maintenant ".

Leporaka - " Tu vas à l'église demain ?"

Velonjara - " Non. Je vais couper des bananes ".

Leporaka - " Il ne faut pas changer Dieu contre de l'argent".

Velonjara - " Ne peut-on pas le payer en guise d'impôt ?"

Leporaka - " Quand nous allons à l'église, le presbytère dit : donnez à Jehovah ce qui revient à Jehovah et Tzézar ce qui revient à Tzézar ".

Velonjara - " Je vais préparer les bananes ; hélas, ce n'est pas à Jehovah que je vais donner l'argent que j'en tirerai, mais à vous !"

*

*

*

Batilika , se confie au sujet de l'impôt , il explique la situation fiscale du village: les gens donnent des petites sommes (200 à 500 francs) et il réclame tous les jours. Il conclut :

" Que je serai heureux quand tous, ici, auront payé les impôts ; je n'aurai plus affaire avec le peuple. C'est "gênant" de réclamer tous les jours de l'argent aux autres. On me prend pour une personne folle. On dit : " Voilà un homme qui ne connaît pas les difficultés des autres ". Que je souhaite que cette histoire d'impôt se termine ".

LUNDI 30 JUILLET

Botoalina - Ah ! je suis étonné, le "quartier" est venu chez moi, ce matin, il m'a maltraité au sujet de mon gendre qui n'a pas payé ses impôts; il est en voyage et il va venir aujourd'hui, et le quartier m'a dit : " Je vais le conduire au bureau ". Ces deux, voyez-vous, le chef de village et le chef de quartier, ils nous commandent trop, surtout ma famille. Ces deux hommes n'aiment pas ma famille, ils nous considèrent comme des esclaves.

Laurent - Pourquoi ?

Botoalina - " Ah ! ils sont riches, ils sont des mpanjaka (Rois) maintenant, ils veulent nous prendre notre terre, nous ne pouvons rien faire, ces deux, ils sont au pouvoir, si on s'adresse à Rainibotosily, c'est encore pire, l'affaire aboutira toujours à ces deux hommes. Ah, je ne sais que faire ".

Laurent - " Votre histoire m'étonne. Tout le monde se plaint de ces deux hommes ; je n'arrive pas à comprendre".

Botoalina - " Ce sont des descendants de l'ancêtre fondateur. C'est pourquoi ils sont fiers, arrogants, ils n'ont peur de rien ; ils ont le commandement, et Andouba est leur village natal ; qui oserait les attaquer ? Voyez le chef de village, actuellement, il multiplie la demande des impôts ".

*

*

*

Bon Marcel (militaire), fils de feu Imbory, arrive d'Algérie, pour passer ses trois mois de congé à Andouba. Affluence

...

dans la maison de Lahibitika, où est descendu l'arrivant. Les Anciens sont là.

Rainibotosily - " Le peuple d'Andouba vient te saluer, remercions Zanahary, tu reviens sain et sauf, malgré la distance qu'il y a entre Andouba et Andafy. Nous voici donc le coeur palpitant de joie, pour te saluer toi et ta famille " - Puis à Lahibitika : " L'arrivée de ton fils nous réjouit, c'est pourquoi nous sommes venus pour nous réjouir avec toi aujourd'hui " .

Lahibitika répond : " Votre venue dans ma maison pour saluer mon fils augmente ma joie ; oui, c'est une joie double qui envahit mon coeur aujourd'hui. Le fils qui était parti depuis 4 ans est de retour, et le peuple est dans ma maison. Je vous remercie donc, vous tous, je vous remercie au nom de Boa Marcel. Merci de tout coeur et de tout esprit " .

Les impressions se multiplient :

- Andafy (Au-delà des mers), c'est loin, que de choses il a dû voir.

- Il a maigri.

- " Non, il a grandi, et il est devenu un peu blanc "

- " Oui, il a blanchi là-bas à Andafy" .

Rainibotosily interroge Boa :

R. - " Voilà 4 ans que tu es parti ?"

B. - " Oui, 4 ans. J'ai commencé à Tananarive ; j'y suis resté 2 ans ; à la fin de la deuxième année, je me suis "ren-gagé", et j'ai été envoyé à Andafy" .

R. - " Par quel moyen de transport ? "

B. - " Par bateau. J'ai vomi pendant 3 jours ; je suis tombé malade, je n'ai pas mangé ; après, oui, il y a beaucoup de nourriture sur le bateau : du pain, de la viande, et beaucoup d'autres choses, beaucoup de vin, mais pas de riz " .

R. - " Pas de riz ? Je serais mort de voyager dans un truc comme ça. Etiez-vous nombreux ? "

B. - " Très nombreux; il y avait des adjudants comme Raymond Fanony, et puis un autre de Fénérive, Indrianatotsy " .

R. - " Et comment se passe la vie à Andafy ? "

B. - " Comme ici, mais on ne parle pas malgache, et il y a la guerre tout le temps " .

R. - " Tu étais sous la guerre ? "

B. - " Oui. Mais je n'y ai pas beaucoup assisté. On entend le canon et le fusil ; beaucoup d'avions survolent ; on ne s'entend pas parler " .

L'entretien est terminé, les assistants quittent la maison, en faisant des réflexions :

- Que tu es heureux !

- Jeune comme tu l'es, tu as été à Andafy, alors que nous, vieux à cheveux blancs, nous ne sommes même pas allés à Bric-kaville!

- Andafy, ô ! que c'est loin !

- Pauvre garçon, il est orphelin, son père et sa mère sont morts, mais il est heureux quand même, puisqu'il a vu Andafy.

...

Le soir, dans le lignage du Nord, on commente l'événement.

Laurent - " Vous avez un type "calé" ici ?

Leporala - Bah, un garçon qui ne connaît ni A ni B. Voyez-le. Il n'a rien retenu d'Andafy.

Batilika - " Ils étaient 4 à partir il y a 4 ans, Tous incapables de parler français. Je les ai conduits à Brickaville, j'étais sous-chef en ce temps-là. Maintenant, ce garçon a été en Andafy, mais cependant il ne sait pas grand chose. Boa est un rien ".

Leporaka - " Ce n'est pas étonnant qu'il n'ait rien appris à Andafy. Ce lignage n'a pas d'enfants qui sachent quelque chose. Il a été envoyé, oui, mais c'est par hasard. Il a été choisi par hasard, et non pour sa qualité ou sa connaissance ".

DIMANCHE 5 AOUT

Retour de Laurent et Soa. Laurent ramène sa mère Kalo.

Rainibotosily - " Nous avons attendu votre retour. Nous sommes contents de vous voir. Nous venons saluer l'étranger. Qu'y a-t-il de nouveau, là-bas, chez vous ? Quant à nous, nous nous portons bien ".

Kalo ne comprend pas très bien la langue ; elle sourit.

Pascaline - " Nous nous portons bien, le voyage s'est bien passé ; nous sommes revenus sains et saufs ; comment allez-vous, vous qui êtes restés ?

Marline - " Très bien, que Zanahary en soit remercié ".

Leporaka - " Comment vont vos père et mère, vos frères et soeurs, et tous ceux que vous connaissez ? "

Laurent - " Ils vont bien. Voilà ma mère qui est venue avec nous ".

Rainibotosily - " La mère qui t'a enfanté ? "

Laurent - " Oui, c'est elle ".

Soa raconte son voyage :

" Tamatave est très grand, nous y avons dormi une nuit. Nous sommes passés à Fenerive. Je n'ai pas mis le pied à Fenerive, mais je l'ai vu. C'est une belle ville, car il y a beaucoup de cocotiers. Nous avons dormi une nuit à Vavatenina, puis, vendredi matin, nous sommes allés au village de Laurent. Oh ! que ce village est laid ! Les Anciens ont fait des discours, je ne savais pas répondre car leur langage est bizarre.

La salutation est très longue. Ah ! ils savent recevoir les étrangers, les gens de là-bas. Oh ! le "quartier", les Anciens se sont réunis dans la maison de Laurent et ils m'ont présenté du toaka (alcool). J'étais étonnée : ils n'ont pas peur des gens qu'ils ne connaissent pas, là-bas. A chaque visite où nous nous rendons, on nous présente un litre de toaka. Mais ce n'est pas bon, ce toaka, il est faible. Nous aussi, comme ici, nous n'avons pas osé boire dans n'importe quelle maison. Dès notre arrivée, les parents de Laurent nous ont bien dit : " Ne buvez pas de l'alcool n'importe où. Si vous voulez boire, vous n'avez qu'à nous le dire ". Nous sommes allés en promenade dans trois villages près d'Antopy où habitent des parents de Laurent. Le soir nous sommes allés à Antanamarina, c'est un beau village, il y a deux commerçants, un chinois et un malgache. Le soir, beaucoup de gens, femmes et hommes sont venus dans la maison de Laurent. Les gens de là-bas sont de grands causeurs, de grands rieurs, je croyais qu'ils se moquaient de moi. Je ne faisais que me taire, quand tout le monde riait, je riais. Laurent se moquait de moi. Il cherchait toujours à me faire parler, mais je refusais de parler. Le matin, nous avons quitté Antopy pour aller à Vavatenina, puis nous avons pris un taxi-brousse ; la route de Vavatenina à Tamatave est goudronnée ; arrivés à Tamatave, Laurent, sa mère et moi, nous sommes allés dans un "hotely", on y mange du riz froid, nous avons dépensé 150 francs sans que nous soyons rassasiés".

Les femmes se rassemblent. Son déballe cérémonieusement ce qu'elle a ramené.

De nombreux commentaires sur chaque objet.

- deux rideaux pour Marguerite à 250 francs l'un, rideaux

qui sont destinés à être mis sur la porte.

- un chapeau de paille à 150 francs (toujours pour Marguerite)

Soa sort ce qu'elle a acheté pour elle-même. Elle brandit un "lamba" de coupe merina. Les femmes sursautent ou crient.

" Lamba Sahendrana " (lamba interdit)

" Soa, es-tu revenue en femme MERINA ? "

Par contre, Marguerite et Marline sont intéressées.

- " Voilà, ça convient pour notre "fête" (tromba) ; je le mettrai " .

Soa essaie le lamba ; même plaisanterie

- " Tu es trop noire pour mettre ça "

- " Tu ressembles à une femme hova " .

Enfin, un dernier achat : un parapluie, plus exactement une ombrelle.

- Voilà, je ne sais à quoi il va servir ?

- C'est une parade

- C'est joli ce machin-là.

Les femmes du lignage amènent Kalo à la rivière.

Pendant ce temps, les anciens des autres lignages viennent saluer Laurent.

Vers 18 h. Les femmes rentrent. Pascaline conduit Kalo à la cuisine (toujours avec des formules précises). Une jeune fille du lignage parcourt le village, en criant : " Riz blanc pour le vahiny " (étranger).

LUNDI 6 AOUT

Un ballon d'un enfant du lignage Nord est perdu. Tout le monde le recherche. Marline lance les imprécations :

" Si l'enfant qui a volé le ballon de mon fils appartient à un lignage qui n'est pas le mien, qu'il soit malade, qu'il ne soit jamais heureux, que la maladie s'empare de lui ".

En entendant ces imprécations, les femmes quittent la place l'une après l'autre.

*

* *

A Sahanefina, il y a une morte ; on fait la cotisation classique. Mais Delina, la morte, est une possédée du tromba. Aussi Marline réunit toutes les femmes possédées du village, et elles vont faire leur visite en tant que telles, avec une cotisation particulière.

A remarquer qu'il s'agit de toutes les possédées du village, au delà des clivages lignagers.

Au retour, commentaires.

Marline - " C'est spécial, cet enterrement, parce que le tromba de la défunte a dit : " Quand Delina mourra, enterrez-la le même jour ".

Laurent - " Pourquoi êtes-vous allées là-bas ? "

Marline - " C'est notre "compagne", nous avons dit l'adieu

...

pour que ses trombes ne viennent pas habiter en nous. Demain matin, nous allons prendre un bain, nous toutes qui avons été là-bas ".

Laurent - " Y avait-il beaucoup de monde ? "

Marline - " Non. C'est une vieille (80 ans) on n'a même pas pleuré."

*

*

*

Conversation de 5 femmes pendant qu'elles s'adonnent à des travaux de couture.

- Hier soir, j'ai eu un songe, j'ai rêvé que la maison de Rainimampango s'allumait.

- Tiens, c'est la mort de Delina que tu as vu en rêve.

- Moi, quand je rêve à une maison qui brûle, il y a toujours une personne morte.

- Moi, quand je rêve à ma maison qui brûle, il y a toujours un membre de ma famille qui est pris par la maladie.

- Moi, quand je rêve à une maison brûlée, c'est moi qui suis prise par la maladie.

- Une nuit, j'ai rêvé qu'un pigeon blanc entre dans notre maison, il se posait sur ma chaise, puis il s'est envolé vers le Sud. Le lendemain, voilà mon fils et sa fiancée. Les rêves ont toujours une signification.

...

- Un jour, j'ai rêvé à une automobile qui était renversée sens dessus dessous, le lendemain Vaviroy est morte.

- Moi, avant la mort de Vaviroy, j'ai rêvé à un serpent qui traversait Andouba du bout du village à l'autre.

- Avant la mort de Vaviroy, j'ai rêvé à une vache qui abandonnait son petit dans la cour de notre village.

- J'ai rêvé à une grande fête et le lendemain, Vaviroy est morte.

- Quand ma main droite a des démangeaisons, je dois recevoir de l'argent.

- Quand j'entends un son de cloche à l'oreille gauche, je vais apprendre une mauvaise nouvelle.

- Moi, c'est le contraire, à droite.

- Les rêves se réalisent, c'est vrai ; moi, c'est rare que mes rêves ne se réalisent pas. La réalisation est dans un autre village, mais ça a réalisé.

*

*

*

Vaviena, femme de Batilika, s'est évanouie. Marline, pleine de honte et d'embarras.

Marline - " Je lui ai donné un remède, et elle tombe évanouie, je ne sais pourquoi ".

...

- " C'est son tromba qui va arriver ".
- " Son tromba est dur, très dur, méchant ".
- " Cette femme s'évanouit ainsi, avant que son tromba ne se déchaîne en elle ".

Au bout d'un quart d'heure, Vavienna revient à elle.

*

* * *

Marguerite appelle Son et Laurent.

- " Pendant votre absence, nous avons célébré notre "chose" là-bas, dans notre tavy. Le tromba de Marline a dit : " Il y a des gens qui sont ennemis de votre fehitra. En voici la cause : le chef de quartier est un membre de votre fehitra, le chef de village est un membre de votre fehitra. Attention, à la prochaine fois on verra ce qu'il faut faire; à notre prochaine séance, on verra qui est mpanjaka (roi) ici. " Voilà ce qu'a dit le tromba, aussi maintenant tout le monde se méfie. C'est pourquoi on vous a appelé pour vous mettre au courant de tout cela. Il y a des gens qui sont contre notre lignage. Puisque vous faites partie de notre famille, on ne peut pas vous cacher ce qui se prépare ".

Commentaires.

Kalo (mère de Laurent) - " Chez nous, c'est ainsi aussi. Il y a des gens qui sont vos ennemis. Les betsimisaraka sont tous pareils ".

Pascaline - " N'ayons pas peur. Ce n'est pas la première fois qu'on entend de telles paroles. Tout le monde a ses ennemis. Dieu voit tout. Il sait tout aussi, je n'ai pas peur ".

Kalo - " Quand Dieu veut tuer, rien ne peut l'empêcher ".

Velonjara - " N'ayons pas peur. C'est un songe. Comment voulez-vous qu'un tromba prévoit la mort de quelqu'un ".

MERCREDI 8 AOUT

Velonjara a reçu l'ordre de crier pour demander l'impôt.
C'est ce qu'il a fait dès 5 heures du matin.

Une voix à travers les maisons fermées :

" Encore une "demande - karatra" alors que je n'ai même pas de sucre "

A 6 heures, nouvelle manifestation du crieur :

" Apportez l'argent, vite, le chef de village est déjà dans le gîte d'étape ".

Pas de succès.

Le chef de village réagit :

" Le peuple (fokonolona) se moque de moi, on verra ".

A 6 heures 30.

" Que tous ceux qui paient l'impôt se rassemblent au gîte d'étape ".

- "Karatra, toujours karatra "

- "On ne parle que de ça "

- "J'ai déjà payé et on me convoque encore "

- "Dans ce village, on convoque tout le monde"

Personne ne se présente. En désespoir de cause, Batilika affiche une circulaire du maire réclamant les dits impôts.

*

*

*

...

Andouba apprend qu'une maison de 8 mètres a brûlé à Ditsika. Six sacs de ciment destinés à refaire un tombeau et sept sacs de café vert sont perdus.

Marline - " La maison de Ratsimba a brûlé. Tout le ciment avec lequel on devait faire la maison des Ancêtres est perdu !"

Leporaka - " Les Ancêtres sont mécontents de ce ciment étranger, il faut faire leur maison en bois ".

Marline - " Ratsimba a sur lui le mauvais destin "

La fille de Ratsimba, passant par Andouba, après avoir narré l'incendie conclut :

" Voyez-vous, nous avons perdu 6 sacs de ciment, je crois que les Ancêtres ne sont pas contents de nous. Mon père est pris par le mauvais sort, et puis c'est la première fois qu'il récoltait beaucoup de café, aussi les Ancêtres ne sont pas contents ".

*

*

*

Le matin.

Leporaka explique à Laurent la cérémonie du mariage ou plus exactement, la première partie (le Volamalady) ; dans un an, se passera la deuxième partie (le diafotaka)

...

" Pour le moment, vous êtes des étrangers venus de très loin; après l'offrande du Volamalady, on va vous amener dans votre case, et là, tous ceux qui sont là, sont vos étrangers ".

Il refuse d'inviter l'instituteur, le contremaître :

" Nous serons gênés par ces hauts étrangers "

Puis :

" Je vais à Andrarangalava consulter le mpanandro (astrologue), à mon retour, je vous dirai si ce jour est bon ou mauvais. S'il est bon, les femmes prépareront le repas. Vous allez dans votre case, après nous ferons la cérémonie, nous viendrons ensuite en procession dans votre case, et là, vous nous recevrez comme des étrangers qui viennent de très loin".

A 17 heures, cérémonie du mariage.

SAMEDI 11 AOUT

Réunion convoquée le matin devant la maison de Leporaka.
Il convoque le tily du mercredi, Botoala.

Leporaka - " Le tily de mercredi a perdu une lettre ; je demande devant vous, ô Anciens, où est-ce que tu as mis cette lettre, Botoala ?

Botoala - " J'ai porté cette lettre mercredi dernier. Je l'ai portée au tily d'Andranananpohany.

Leporaka - Ambalatenina n'a pas reçu sa circulaire.

Botoala - " Moi, je ne sais pas lire. Il y avait 7 lettres ; je ne savais pas quelle lettre il fallait porter à Ambalatenina.

Tout le monde est plein d'angoisse.

- Une lettre du fanjakana ! (Administration)
- Nous avons perdu une lettre du fanjakana !

Leporaka - " Je vais envoyer une lettre à tous les chefs de village, je vais convoquer tous les tily de mercredi demain matin, Botoala, tu vas appeler le tily de Fetraomby et tous les tily d'Andouba jusqu'à Ambalatenina, je vais te donner une lettre avec tous **les Anciens** comme témoins.

Il écrit une circulaire en malgache.

" Le chef de village doit envoyer à Andouba le tily de mercredi dernier "

Signature :

Leporaka, chef de quartier.

Quelques impressions :

- Botoala sera emprisonné !
- C'est son grand pardessus qui lui a porté malheur !

L'après-midi, réunion à 17 heures devant la maison de Loporaka.

Botoala et son gendre ont passé la journée à porter les convocations.

Loporaka - " J'ai reçu 7 lettres de Fetraomby pour annoncer l'arrivée d'un géomètre ! Le papier est arrivé à Andouba, tous les autres villages l'ont reçu, sauf Ambalatenina. Le tily d'Andouba a donc perdu une lettre ".

Chaque tily explique ce qu'il a fait.

- Je ne sais pas lire, j'ai porté cette lettre à Andra...
- J'ai reçu la lettre, j'ai laissé celle d'Andr., j'ai porté le reste à Saherafana.
- Moi non plus, je ne sais pas lire, j'ai dit à un homme de reconnaître la lettre de notre village. J'ai apporté le reste, voici le tily de Misahemiana à qui je l'ai remis.
- Moi, je sais lire, je sais compter, mais je n'ai pas vu la lettre d'Ambalatenina.

On refait ainsi le trajet des lettres. Enfin, Ambalatenina. Vu la gravité de l'affaire, le tily est accompagné de son père. C'est son père qui prend la parole.

" Mon fils était tily mercredi dernier ; j'étais au village, je n'ai pas vu de lettre y arriver. Mon fils est resté au village du matin au soir. Puisque vous l'avez convoqué, je suis venu avec lui, mon fils, pour vous dire que nous n'avons pas reçu de lettre. Vous pouvez demander au chef de village, au conseiller, ou aux Anciens d'Ambalatenina. "

Le tily prend alors la parole :

" Oui, j'étais tily mercredi dernier, je n'ai pas bougé du village ; je n'ai pas vu le tily d'un autre village, donc ce n'est pas moi qui ai porté la lettre. C'est à vous, c'est votre affaire, pas la mienne. Je suis prêt à m'expliquer devant n'importe qui ".

Botoala - " Je ne sais pas lire, je ne sais pas compter, je n'ai pas compté les lettres, je n'ai pas lu le nom des villages, j'ai porté le paquet de lettres "

A la fin, Leporaka rend une espèce de verdict :

" Premièrement, quand le tily s'absente du village, on triplera sa journée. Deuxièmement, que personne ne le remplace, je vois bien ici à Andouba : quand le père est tily et qu'il s'absente, c'est son fils qui porte la lettre. Quand c'est le fils qui est tily, c'est le père qui la porte ; il est désormais défendu de faire ça ".

Dispersion. Mécontentement. On n'a même pas fait entrer les gens dans une case. Au sujet de Leporaka : " Il parlait de sa case, comme un Mpanjaka " (Roi)

*

*

*

...

Le soir, incident Laurent - Soa.

Soa - " J'ai entendu par Marline et Marguerite, que Zoma lui a dit : " Pascaline a une arrière-pensée au sujet de moi et de Laurent, aussi je vais lui demander le fatidra" Quand est-ce que je t'ai dit que j'avais une arrière-pensée ?

Laurent - " Je ne me souviens pas. Peut-être en riant comme vous le faites entre vous ".

Pascaline - " Ce n'est pas en riant. Marline et Marguerite prennent ça au sérieux. Quand j'étais chez elles, elles m'ont questionnée là-dessus. Si tu ne m'aimes pas, je vais te rendre ton volamalady, nous ferons ça " conversation en famille (resaka andranobe). Je te le dis, je peux te rendre ton argent, il est encore intact. Moi je ne peux pas aimer un homme qui "rapporte à l'extérieur, ce qui est dit au foyer".

Laurent - " Marline n'a pas pris cela au sérieux".

Pascaline - " Si tu agis ainsi là-bas, dans ton village, je vais me retrouver seule. Je n'aime pas ça. Tu as encore une tête légère. Tu dis aux autres ce qu'il ne faut pas dire. Ce n'est pas vrai que tu es un adulte.

Pleurs.

*

*

*

...

LUNDI 13 AOUT

Réunion chez Marline.

Bila - " Nous t'amenons notre fils, pour qu'il soit coiffé pour la première fois par toi, Marline ".

La mère - " Oui, Marline, nous sommes là pour vous inviter à faire la première coupe de cheveux de notre fils ".

Marline - " Merci d'être venue. Je ferai ce que vous me demandez. D'ailleurs, ce n'est pas toute seule que je ferai cette cérémonie, mais c'est nous tous qui la ferons ".

Bila verse du vin dans une assiette propre. Marline prend les ciseaux et coupe une touffe.

Marline - " Pour la première fois, ô petit garçon, je coupe tes "mauvais cheveux".

Puis, Rainibotosily coupe une touffe : " Je coupe pour la première fois tes cheveux, ô mon petit-fils "

Chacun fait de même en répétant la même formule.

Marline termine la coupe, elle arrange la coiffure ; puis elle mêle les cheveux coupés à la bande qui entoure le ventre du bébé.

Le vin dans l'assiette est consommé par l'oncle maternel de l'enfant.

...

Bila, le grand-père - " Merci, ô Marline, voici le sou (pièce de 5 francs) qui est le prix de ton effort. Vous tous, qui avez assisté à cette cérémonie, je vous remercie, voici de la boisson " .

Distribution de 2 litres de betsabetsa. Alors, Rainibotosily prend la parole : " Que ce que nous allons boire, que ce que nous avons bu, t'apporte santé, bonheur, richesse, longue vie, à toi, notre petit-fils. Que ta mère ne soit pas malade ! Que nous, tes parents, nous restions en vie assez longtemps pour que nous puissions admirer ta sagesse, ta science, ta longue vie. Toi, petit, que tu deviennes sage et riche. Que tu deviennes un jour célèbre comme ton arrière-grand-père. Que tu deviennes fort pour défendre la terre de tes ancêtres, pour défendre ton village, pour défendre surtout ta famille "

*

*

*

Un incident.

Batilika revient à Andouba portant sur son dos son beau-frère Lesabotsy, évanoui.

Tout le monde se précipite. On presse Batilika de questions. Celui-ci demande " Réunissez les Anciens. Réunissez les Anciens "

...

Enfin, il explique :

" Lesabotsy est évanoui ; il a coupé une grosse branche. La branche est tombée sur sa tête ; Lesabotsy s'est écroulé et est resté évanoui. J'ai caché nos hâches et nos couteaux, et je suis rentré en le portant sur le dos. Appelez tous les Anciens. Que va-t-on faire ?

Lesabotsy est mis dans sa maison. Les gens qui sont dans les champs sont appelés. Beaucoup de pleurs.

" Appelons Estelina pour le masser "

" Appelons Botovelona pour voir de quoi il s'agit "

" Appelons Rainibotosily "

Effervescence de plus en plus grande.

Tout le monde est autour de la maison de Lesabotsy.

Batilika continue à raconter son histoire. Enfin, Estelina est arrivée. C'est une masseuse célèbre. Elle se met à le masser avec de l'huile. Lesabotsy revient peu à peu à lui. Il gémit " Je suis mort, j'ai un mauvais sort sur moi, je suis mort".

Pendant ce temps, les Anciens se sont réunis dans la maison commune. Botoala fait le sikidy (divination).

Il donne le résultat :

" Lesabotsy et Batilika ne s'entendent pas. Lesabotsy, qui construit la maison de Batilika est mécontent de ce dernier, qui a un caractère difficile. Lesabotsy veut avoir tout de suite son salaire., mais Batilika ne veut pas donner. 2.000 FMG ont été donnés, il reste encore deux mille. Donc il y a entre des deux hommes une affaire. Deuxièmement,

Batilika et Lesabotsy ont cherché du bois dans un terrain où existe un tsiny fort", c'est un terrain fort. Donc, il faut à Lesabotsy un remède contre le "tsiny". Il faut à Lesabotsy le remède contre le terrain fort. Sans ces remèdes, Lesabotsy ne sera pas guéri. Et puis, pour qu'il guérisse, il faut que Lesabotsy et Batilika s'entendent. Troisièmement, Lesabotsy subit la parole de Leporaka. Lesabotsy a volé un poteau de Leporaka. Leporaka a lancé une malédiction contre le voleur. C'est Lesabotsy qui a volé ce bois, et pourtant, il a osé dire : Si c'est moi qui ai volé, que les Ancêtres me jugent". Donc, il faut à Lesabotsy un remède pour laver sa bouche de ces paroles "

Après la consultation, les vieux rentrent chez eux, sans aller voir Lesabotsy. Par contre, toute la famille tombe sur Botovelona, le devin.

Sa femme, furieuse, l'a chassé de la case : " Tais-toi, vieux sourd, tais-toi ! Tu nous a déshonorés ; n'as-tu donc pas honte d'avoir dit en public tout cela "

Botovelona - " Tout cela est vrai, je fais cette chose (divination), depuis ma jeunesse. Ma consultation, mon sikidy, ne mentent pas : Lesabotsy et Batilika sont en conflit "

Marline , furieuse, hurle : " Tais-toi, Botovelona, tu n'es pas le seul devin de ce village ; on n'a nul besoin de ta consultation ; laisse donc ton sikidy, et tais-toi "

Botovelona - " Je me tais, oui, je me tais. Mais c'est ce que je sais de mon sikidy ; ce n'est pas ma faute ; et puis, il

me dit, mon sikidy, que la maison de Batilika ne sera jamais construite. Voyez déjà ce malheur..."

Batilika - " Tais toi, tu n'es pas un grand dieu (Zanahary-be) pour maudire ainsi ma maison. Tu ne sais rien, reste tranquille"

Commentaires.

- Pourquoi ne l'amène-t-on pas à l'hôpital ?

- Malheur à nous tous s'il arrive là-bas, le docteur dira que Lesabotsy a été frappé par quelqu'un.

- S'il arrive à Anivorano, le gendarme va lui demander beaucoup de choses.

- Lesabotsy a un mauvais destin.

- Etonnant, voyez Vaviena (femme de Lesabotsy) elle n'est pas surprise, elle n'est pas triste ; elle fait semblant de pleurer.

- Lesabotsy aime sa femme, mais sa femme n'aime pas Lesabotsy.

- Vaviena cache toujours sa main gauche (elle a une tache blanche sur la main, signe qu'elle est une sorcière)

- Quand il y a des visiteurs, elle n'ose même pas préparer le repas.

- Ah ! quelle souffrance elle endure, cette femme !

Marline, pendant ce temps, s'enferme seule dans sa maison pour consulter son tromba, le résultat n'est pas publié.

*

*

*

...

Rassemblement autour de l'enfant dont Marline a coupé les cheveux ce matin. Il s'est évanoui. Méfiance générale : on estime que Marline lui a donné un mauvais sort.

Tout le monde la soupçonne ; elle se défend.

Marline - " J'ai déjà consulté mon tromba ; cette maladie ne vient pas de moi ; le tromba a dit ceci : Bila a maltraité sa fille Havana ; Havana a injurié son père et sa soeur Tila pendant qu'elle était en grossesse. Havana a dit : que cet enfant que porte ton ventre n'en sorte pas, et s'il sort, qu'il ne grandisse pas. Et puis, ce lignage est interdit de ceci : pendant l'accouchement, on ne doit pas amener un os de boeuf dans la maison ; or, ils l'ont fait. Ils n'ont pas observé cet interdit ; donc, l'enfant est malade ".

*

*

*

Reniboto, la tante maternelle de Pascaline, qui était venue en visite, s'en va. Avant de partir, elle va donner sa bénédiction aux deux nouveaux époux. Les deux sont assis ; Laurent donne un billet de 50 francs à la tante, qui s'assied en tailleur tenant le billet entre les deux mains. Elle prononce alors la prière suivante : " Que Zanahary vous guide, qu'il vous bénisse, moi qui suis votre mère, je vous donne ma bénédiction, que les ancêtres m'entendent. Adieu, et vivez longtemps ".

Elle se lève et touche la tête de Laurent et Pascaline.

MARDI 14 AOUT

Le crieur public à travers le village : " Que tous ceux qui paient l'impôt se réunissent dans le gîte d'étape. Venez aussi les chefs des femmes ". Tout le monde est là à 17 heures. Batilika prend la parole :

" Je vous ai réunis aujourd'hui pour 4 choses. Premièrement : la kermesse qui aura lieu à Aniverano le 22 Septembre. Chaque village a une charge spéciale qu'il doit remplir. Nous, à Andouba, nous sommes au moins 120 personnes, nous devons sauver l'honneur de notre village. On vous a convoqués, vous chefs des femmes, pour que vous ordonniez à vos compagnes de tisser des rabanes, des nattes, des chapeaux, et nous, les hommes, nous devons porter du café bien choisi, le café de bonne qualité. Donc, que chacun prépare cette kermesse. Deuxièmement : demain, le chef de canton passera ici, il va à Ambalatenina. Je ne sais pas s'il consultera le cahier, mais que ceux qui ont de l'argent chez eux me l'apportent avant l'arrivée de cet étranger (vazaha). Troisièmement ; vous avez vu le papier qui était accroché au mur de Leporaka. C'est une circulaire du maire qui est envoyée à chaque village. Ce papier contient les noms des responsables de chaque village. Ici c'est Varianina (sous-chef) et moi. Nous sommes responsables à la fois de la propreté du village et responsables des villageois eux-mêmes. Demain par exemple, il faut tout nettoyer parce que le chef de canton va passer. Quatrièmement : demain, je ne sais pas si le Vazaha (chef de canton) mangera ici, ou s'il ne fera que passer. Les chefs des femmes devront ne pas s'éloigner pour pouvoir préparer le repas ou le thé ".

Batilika a parlé très sèchement. Tout le monde se disperse sans un mot.

*

*

*

...

L'enfant de Tila, malade la veille, meurt à 19 heures. 100 personnes sont réunies, tout le village.

Tila, hurle en pleurant :

" O ! Zanahary, pourquoi me frappes-tu ainsi ? Pourquoi ne me l'as-tu pas pris avant qu'il n'arrive à mon sein ? Il ne faut pas dire : je suis jeune, donc, j'ai une longue vie devant moi, je suis vieille, je vais bientôt mourir. O ! Zanahary, emporte-moi avec mon fils. Je serai heureuse avec lui. Allons, mon fils, dors tranquille, un jour je te suivrai et je te rejoindrai ".

La veillée funèbre s'organise aussitôt, l'enfant n'ayant pas deux mois n'est pas enterré dans un tombeau, mais enseveli dans un marais servant à cet effet, au Nord-Est d'Andouba. Un tel enfant ne doit pas être pleuré, sa mort ne donne lieu à aucune cérémonie. Simple veillée des villageois.

Quelques réflexions pendant cette veillée :

- Heureusement que cet enfant n'est pas mort hier, le jour de sa naissance
- Moi, j'ai su que ce bébé allait mourir, quand il têtait, un liquide blanc sortait de sa tête.
- Qu'elles doivent être heureuses, les femmes ennemies de Tila.
- Malheur à Marline, qui a coiffé ce bébé pour la première fois.
- Hier, Marline a rêvé d'une case brûlée.
- Voyez-vous, ce bébé est bizarre; si petit il souriait déjà.

- Il souriait à quelque chose (tromba)
- Sera-t-il enterré dans le tombeau ?
- Non, car il n'est pas encore âgé de deux mois.
- Normalement, on ne doit pas pleurer.
- La mère seule a le droit de pleurer.
- Tous les membres de la famille ont pleuré, et pourtant, ils n'en ont pas le droit. Ils sont bizarres.
- S'ils ont pleuré, on peut donc l'enterrer dans le tombeau.
- Hier, quand Iasimanana a massé ce bébé, il y avait deux choses dures dans son ventre.

La veillée est organisée classiquement ; pas de chants, rien. Les femmes sont dans la maison du mort; et dehors :

- trois groupes :
- les Anciens
 - les jeunes
 - les hommes.

Vers minuit, un moment d'émotion, une explosion du côté de Fetraomby.

On se demande :

" N'est-ce pas l'ancien prince qui annonce son retour avec son coup de fusil ? "

Il s'agissait en fait de l'explosion d'un fût de gas-oil.

*

*

*

....

- Malgré les impôts, allons manger.
- Si on pense trop à ça, on deviendra maigre.
- On finira par mourir si on ne pense qu'aux impôts.

Un incident raconté par Velonjara.

- " J'étais avec Ravody ; nous étions à la recherche de bois sec ; nous étions dans le champ de Boniface, j'ai grimpé sur un albigia, car ce bois était bien sec, j'ai coupé une branche. La branche est tombée sur un caféier, et elle l'a cassé. En entendant le bruit de la branche, Boniface s'est précipité sur nous en criant : "Malheur à vous, aujourd'hui. Vous avez cassé mon caféier, il faut le remplacer, sinon, je vais vous traduire devant le contremaître. Je ne vais pas aller devant le chef de quartier, ni devant le chef de village ; ce sont là vos parents, mais je vais aller directement à Fetra-omby. Tant pis pour vous. Rentrons dans le village, ou bien allons dans ton champ de caféiers, je vais couper un de tes caféiers, allons". Ravody a répondu : " Ah, Boniface, ne coupez pas un caféier de Velonjara, venez dans mon champ, et là-bas, vous pourrez couper même 10 caféiers. Allons dans mon champ. Laissez tranquille Velonjara. Nous sommes tous des gens d'Andouba. Ne racontons pas cela aux Anciens. Si vous êtes furieux, allez vous apaiser dans mon champ ". Boniface a hurlé : " tais-toi Ravody, je vais couper un des caféiers de Velonjara." Nous nous sommes dirigés vers mon champ, nous avons gardé le silence pendant le trajet. Nous avons déposé les morceaux de bois. Arrivés dans mon champ, Boniface nous a dit : " Ne soyez pas en colère, ne soyez pas furieux. Je ne vais pas couper votre caféier, mais ne recommencez pas à pénétrer dans mon champ". Après, nous sommes rentrés. Ah, le betsileo est mauvais, il a une tête méchante.

Dispersion de la vingtaine de personnes qui ont écouté .
en silence le récit.

Marline commente :

" Ce Boniface est un étranger, il n'a pas de terre ici, on lui a donné ça à cause du fihavanana, et il commence à agir ainsi. Je vais en parler à Rainibotosily. Heureusement pour lui que cette histoire ne s'est pas introduite dans le village; qu'il remercie Ravody qui a obtenu le secret ; Ravody est un craintif. Pourquoi n'a-t-il pas porté ces paroles devant les Anciens ? On est maltraité par cet étranger ".

Conversation Laurent - Velonjara.

Velonjara - " Tu sais, Laurent, les ray aman-dreny profitent de la jeunesse des petits pour accaparer les terres. Notre lignage est étonnant. Batilika, Marline, ils n'ont jamais planté des caféiers; ce sont les héritages. Comme moi aussi, je n'ai jamais planté de caféiers ; je récolte toujours les caféiers de mon père. Maintenant, je vais être obligé de planter, car Leporaka cherche à s'emparer de mes plantations héritées. Andouba, c'est étonnant, Zacharia est très méchant. Il allait me gifler parce que j'ai construit une maison près de la sienne ; j'ai du reculer ma maison. Ah ! il est renommé le lignage de Leporaka. Notre lignage est entouré de haine, partout, partout, on parle du lignage de Leporaka. Sais-tu que Leporaka était le secrétaire de l'ancien chef de quartier ; tous les gens d'Andouba, tous les gens du quartier disent que c'est Marguerite qui a empoisonné ce chef de quartier pour que Leporaka, son mari, prenne le pouvoir ; en effet, l'ancien

chef de quartier maltraitait Marguerite et le même jour, il est mort, lui, sa femme et ses trois enfants ".

Laurent - " Est-ce vrai ? "

Velonjara - " On le dit partout. Marguerite a donné des brèdes à cet ancien quartier, quand il rentrait de tournée avec Leporaka. Le lendemain, il tombait malade et mourait le jour même. Tout le monde a été étonné ! Voilà pourquoi on est haï par le peuple. Marguerite est crainte à Andouba. Dans notre lignage, on l'aime, mais les autres la craignent beaucoup, ils se méfient beaucoup d'elle. Sache bien cela. Elle n'est pas originaire d'Andouba, elle vient de Nohavorana. Attention ! "

TABLE DES MATIERES

Chapitre I	- Communautés villageoises et Extérieur	Pages 1 à 92
Chapitre II	- Condition économique	Pages 93 à 132
Chapitre III	- Tromba	Pages 133 à 219
Chapitre IV	- Univers familial	Pages 220 à 335
Annexe	: Mariage Soa/Laurent	Pages 336 à 363
Chapitre V	- Conséquences de la révolution introduite par le Tomba	Pages 364 à 430
Chapitre VI	- Synthèse	Pages 431 à 545
Annexe	: Chronique villageoise	Pages 546 à 633