Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien 04

Peter Kneitz (dir.)

Fihavanana – La vision d'une société paisible à Madagascar

Avant-propos par Françoise Raison-Jourde

2e édition corrigée

Universitätsverlag Halle-Wittenberg uvHW

Band 4

Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien

Herausgegeben vom
Direktorium des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien

Peter Kneitz (dir.)

Fihavanana –
La vision d'une société paisible à Madagascar

Perspectives anthropologiques, historiques et socio-économiques

Avant-propos par Françoise Raison-Jourde

2e édition corrigée

Universitätsverlag Halle-Wittenberg uvHW

Peter Kneitz est chercheur au Département d'Anthropologie Sociale (Seminar für Ethnologie) à l'Université Martin Luther de Halle-Wittenberg. Il dirige des travaux anthropologiques et ethno-historiques sur les institutions Sakalava de la côte ouest (*Die 'Kirche der Sakalava*'). Ses travaux actuels portent sur l'analyse de l'Etat postcolonial et le développement démocratique à Madagascar, avec un regard particulier sur les voies de résolution des conflits et l'impact de la normativité du *fihavanana*.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

XCIII

2., überarbeitete und korrigierte Auflage

© Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle an der Saale 2016

Umschlaggestaltung: pixzicato GmbH Hannover, Horst Stöllger

Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

ISBN 978-3-86977-134-2

Table de matières

FRANÇOISE RAISON-JOURDE
Avant-propos 7

PETER KNEITZ
Introduction : La paix du *fihavanana* 15

FARANIRINA V. RAJAONAH
Indépendances et identité : Le *fihavanana* comme ressource pour les Malgaches au XXe siècle, d'après Paul Ramasindraibe 73

MAREIKE SPÄTH
Fihavanana 2010: National solidarity within the context of Madagascar's 50th anniversary of Independence 101

GABRIEL SCHEIDECKER
Cattle, conflicts, and gendarmes in southern Madagascar: A local perspective on *fihavanana gasy* 129

PETER KNEITZ
Une « maladie malgache » : *Fihavanana* et solution d'une crise sociale à Besalampy (côte ouest de Madagascar) 157

GABRIEL A. RANTOANDRO
Les usages du *tsaboraha* : Parenté, liens sociaux et patrimoine dans l'Est malgache 199

MARIONA ROSES
Fihavanana local, *fihavanana* national : Les usages d'une coutume juridique locale à Madagascar 237

FREDERIC SANDRON
Le *fihavanana* au quotidien 263

FREDERIC GANNON
Le *fihavanana* comme capital social 279

HILAIRE RAHARILALAO
Témoignage « *Fihavanana* ou réconciliation ? Le fondement de l'identité culturelle malgache » 305

Glossaire 315

Table des illustrations et des annexes 319

Les auteurs 323

Avant-propos

Françoise Raison-Jourde[1]

Par son don d'observation aigu, soutenu de lectures larges, par sa familiarité avec plusieurs terrains, Peter Kneitz mobilise depuis une vingtaine d'années notre intérêt avec des recherches branchées sur l'actualité, à la jonction du politique et des formes ancestrales du religieux à Madagascar. L'ensemble des contributions qu'il rassemble ici, fait le point sur une notion délicate par son caractère central dans l'affirmation d'une identité malgache.

Elle est au premier abord très familière. Il était fréquent, parmi les Européens travaillant dans l'île et leur entourage malgache au fil des années 1960–1970, de la traiter avec quelque humour ou un soupir entendu. On n'osait guère alors questionner ce terme « évident », auquel tous se référaient dans leurs relations sociales. Ruraux réunis pour une tâche collective, orateurs sur une tombe lors d'une cérémonie familiale de *famadihana* (cérémonie de retournement des dépouilles des ancêtres), politicien à une tribune, pot d'adieu à un collègue étranger, intégré par ce mot dans la « grande famille » franco-malgache. De par sa racine « *havana* » (parent), le terme était si familier qu'on n'explorait pas son contenu, défini ainsi par Ottino (1998 : 280) : « qualité relationnelle de confiance réciproque caractéristique des rapports entre personnes apparentées et/ou corésidentes dans une même localité ». Mais en fait il était déjà et se trouve toujours plus aujourd'hui utilisé à trois niveaux de la société : celui des rapports familiaux et plus largement interindividuels, celui des rapports interethniques, enfin celui de la nation, de ses représentants élus et de son président.

Dans cet ouvrage Peter Kneitz entend nettement – à preuve le titre choisi – mettre l'accent sur ce niveau national, en considérant les crises survenues depuis 1972 jusqu'à ce jour et leur processus de résolution, remarquable par une faible intensité du niveau de violence. Amicalement invitée à donner en « ancienne » les

1 Professeure honoraire de l'Université de Paris-Diderot (Paris 7).

raisons de mon intérêt de longue date pour ce terme, j'avance ici quelques hypothèses sur l'origine de son omniprésence en remontant vers les années 1950–1960. Arrivée à Madagascar en 1965 dans la coopération, j'ai vécu en quelque sorte l'expansion du mot.

Pourquoi une expansion liée à ces années ? Le pays est alors triplement marginalisé par son insularité, par sa langue d'origine malayo-polynésienne, inconnue des îles ou de l'Afrique voisines, enfin par la répression française du soulèvement de 1947. La justification habituelle donnée de la conquête par la France en 1895 tenait à l'anarchie au sein du royaume de Madagascar et à l'appel à l'aide que formulaient des groupes côtiers décimés par une brutale conquête merina, présente dans les mémoires jusqu'à nos jours. Or en 1947, cette œuvre de « pacification » s'est vue démentie par un soulèvement patriotique certes limité dans l'espace mais de caractère radical. L'échec de celui-ci et la répression qui s'ensuivit ont divisé les Malgaches suivant deux lignes de clivage, l'un ethnique l'autre social. Au centre du pays, les Merina se virent reprocher leur défection par les paysans de la côte est qui avaient supporté la dureté de la vie de maquis puis la violence des combats et de la reprise en main. Les premiers, scolarisés de longue date, faisaient figure de bourgeois citadins, de politiciens, face aux autres en majorité paysans. Le rejeu de cette fracture exploitée ensuite par les autorités françaises, se profile lors de tous les affrontements récents. Le spectre de 1947, événement opacifié, resté longtemps sans statut dans la mémoire collective, hante les esprits avec une obsession : ne pas risquer le retour de ce drame, maintenir à tout prix le *fihavanana*. Se méfier des politiciens qui sont des semeurs de discorde. Du traumatisme vécu en particulier sur la côte sud-est où l'on se divisa chez les Antaimoro, entre nobles et roturiers et jusqu'à l'intérieur des familles, pour ou contre la participation à la révolte, on ne dit mot. 1947 n'en constitue pas moins un référent silencieux.

Après 1956, la vie politique du pays renait et le nationalisme culturel, alors avant tout merina, part en quête de valeurs propres à Madagascar, susceptibles de construire pour les jeunes et aussi aux yeux de l'étranger – souci quasi obsessionnel – une identité nationale. Une brassée d'écrivains, de journalistes et de religieux, se chargent de prouver qu'il existe une voie malgache spécifique vers la modernité et la démocratie. Le *fihavanana* s'énonce comme l'équivalent de la fraternité dans la devise nationale française mais aussi de l'*ubuntu*, apparu dans les textes de l'ANC dès 1944, sous l'impulsion de Mandela. Ce mot est appel au respect et à la compréhension d'autrui, à la cohésion d'un « vivre ensemble » organique. Le *fihavanana* est très proche aussi de l'*ujamaa*, terme essentiel à Nyerere, formé à partir de *jamaa*, (la famille) et qui promeut la solidarité entre citoyens de la nation entière, en Tanzanie, « sur le mode de la famille ». Assurance de solidarité, et, plus encore,

d'harmonie sociale, le *fihavanana* posé contre la menace d'une société conflictuelle n'est donc pas un concept bien original contrairement à ce que croient ses « promoteurs ». Il est issu d'une expérience de vie propre à un monde africain et malgache resté proche de la ruralité, milieu de vie où la solidarité est indispensable. Et ce d'autant qu'à Madagascar (comme dans le monde asiatique) l'entretien collectif des digues est un enjeu vital. Néanmoins, l'ambition de ces intellectuels est de le hisser au niveau national.

L'autre menace de cette époque est celle du communisme, du moins le pense-t-on. Menace d'une société de classe elle aussi conflictuelle, sur le mode soviétique mais aussi bien occidental, face à laquelle des religieux français érigent une digue. Tournant le dos à ce qui s'appellera dans les années 70–80 une théologie de la libération d'inspiration sud-américaine, l'Eglise catholique investit ses forces dans l'inculturation, fait fond sur les *fomba*, (les coutumes traitées comme des pierres d'attente de la christianisation) dans une convergence avec les penseurs malgaches de l'autochtonie, ceux soucieux de faire reconnaître une identité, que j'appellerai le groupe des « lettrés ». Ce courant est porteur d'un retour enchanteur aux valeurs « intactes » du monde paysan opposé à celui, corrompu, de la ville, foyer de la modernité. Une méfiance que l'on ne retrouve pas dans le contexte de la FJKM, principale Eglise protestante.

Si l'évocation des valeurs de la parenté séduit autant les Malgaches, dans cette phase de reconstruction culturelle, c'est qu'elle sert d'ancrage à ce qui subsiste de coutumes (circoncision et *famadihana*), après la cessation des grands rituels monarchiques merina célébrés jadis sur les deux tiers de l'île et avant la floraison des festivals côtiers. Ces rituels d'avant la conquête (*fandroana* ou fête du Nouvel An, circoncision princière, enterrement royal) auxquels Cousins (1876) a consacré le recueil bien connu intitulé *Malagasy Customs* (réédité sous le titre *Fomba malagasy*). On y cherche en vain le terme de *fihavanana* jusque dans les pages sur l'enterrement ou le *famadihana* des gens du commun. Ce qui atteste bien le caractère récent de son emploi isolé, hors proverbes, à l'état de catégorie idéologique.

Ajoutons que l'enracinement rituel des Malgaches des Hautes-Terres s'affaiblit encore du fait que le *fatidra*, qui scelle l'alliance entre frères de sang, tombe en désuétude. Il est en effet devenu clandestin car réprimé par l'administration qui y voit la menace d'une possible association de malfaiteurs. Oubliées aussi lors de l'instauration des *dina* (conventions collectives) au sein de la communauté paysanne ou *fokonolona*, remaniée depuis 1910, les imprécations d'usage contre les villageois ne respectant pas leurs engagements. Oublié le rituel qui les porte. Ainsi le *fihavanana* devient-il une notion flottante. Offrant un recours contre la perte de gestes collectifs, le terme n'est rattaché à aucune praxis sinon – et encore – celle de

l'entraide sur laquelle nous reviendrons. Mes propos valent surtout ici pour les Hautes-Terres, car leur périphérie reste attachée à une activité rituelle riche et stable comme Gabriel Rantoandro le montre ici à propos du *tsaboraha* betsimisaraka.

Pour compenser cette perte de substance, deux milieux sociaux se mobilisent. D'une part des troupes de chanteurs-danseurs paysans issus majoritairement du Vakinankaratra et du sud de l'Imerina se produisent lors des *famadihana* ou des foires officielles coloniales dans tout le pays. Ils entendent assumer une tâche d'éducation morale du peuple, tâche à eux confiée par les ancêtres en lieu et place des souverains disparus dont ils arborent les habits de cour. Ils chantent l'enracinement dans la terre des ancêtres, le patriotisme, critiquent l'individualisme occidental qui séduit les jeunes-gens ambitieux et les épouses coquettes et dépensières, le règne de l'argent, facteur de jalousie et par là de désagrégation des valeurs de la communauté. Au premier rang de ces valeurs, le *fihavanana*, confondu avec la charité chrétienne. Ambiguïté voulue, accentuée, du fait que les discours moralisants sont ponctués par les mêmes gestes que le sermon ecclésial. Sommairement christianisés, ces acteurs sont vus d'un mauvais œil par le clergé, car le dynamisme des troupes inspiré par la nostalgie du temps pré-colonial porte la foule à l'exaltation et à la fusion dans une ferveur collective dont le *fihavanana* est l'autre nom.

Le deuxième groupe mobilisé comprend ces personnalités que j'ai qualifiées de lettrés, gens respectables, frustrés par l'absence d'accès aux livres et à un enseignement de type universitaire. Pour répondre à la pensée chrétienne, donc dans une quête de convergence voire une affirmation d'antériorité, les lettrés privilégient quelques termes choisis dont la liaison établit un réseau de sens. Ils sont censés incarner l'essence de la pensée malgache. Ce sont le mot *fanahy*, enchassé dans l'expression : *Ny fanahy no olona*, traduite par « c'est l'âme (ou l'esprit) qui fait l'homme », ainsi que le terme *fokonolona*, désignant l'institution de communautés paysannes immémoriales, enfin le terme *fihavanana*, résumant l'expérience existentielle des Malgaches dans la pratique de l'entraide sur un mode familial au sein de ces communautés. Ainsi s'exalte, en contraste avec les sociétés occidentales clivées, un lyrisme de l'harmonie sociale.

Certes des critiques seront ensuite formulées, émanant de Siméon Rajaona et Charles Ravoajanahary au Département de Lettres malgaches de l'Université d'Antananarivo, mettant en cause le sens donné à ces expressions que les lettrés ont gauchies pour le rapprocher des notions chrétiennes de charité et de vérité. Mais on ne pourra plus briser cet assemblage de stéréotypes identitaires légitimant la capacité des Malgaches à enseigner au monde leur propre sagesse. Le mensuel que diffuse depuis 1964 Paul Ramasindraibe, *Fokonolona*, rédigé en français, complété d'un livre ici présenté par Faranirina Rajaonah, est adressé explicitement aux

étrangers dans le désir de voir cette « philosophie » par eux reconnue. Son premier numéro est consacré … au *fihavanana*. Il porte comme devise « *Ny fanahy no olona* » (voir traduction au-dessous). Pourvus d'un label universitaire à la différence des précédents, les travaux d'Hilaire Raharilalao (par exemple 1991) élaborés à Abidjan, sont héritiers de ce courant où clercs et anciens clercs sont en nombre, de Dama-Ntsoha (1948, 1956), ancien jésuite, au P. Alfred-Emile Rakotozafy (1965). Si certains écrits porteurs d'une longue expérience de terrain dominent l'ensemble comme ceux du P. Robert Dubois (1978), fruits de décennies de vie dans le Sud-Est, d'autres idéalisent grand ement le quotidien sans bien le connaitre, pour s'en être éloigné dès l'adolescence.

Aussi la chute de la Première République a-t-elle inévitablement libéré l'expression des critiques jusque-là contenues contre cette idéalisation. Slogans et articles de presse dénoncent après 1972 l'injustice sociale. Trois étages distingués dans l'exercice du *fihavanana* sont questionnés par la jeunesse étudiante. Dans le cadre familial ou de travail, ce sont les rapports d'exploitation et de clientélisme déguisés sous les déclarations d'amour réciproque auxquels ne peuvent qu'acquiescer les plus faibles ; au niveau social, c'est la marginalisation des jeunes chômeurs descendants d'esclaves, signe que le *fihavanana* ne concerne qu'une partie de la société. Il est certes un code de non-agression, mais seulement en direction des « autres qui comptent » comme l'écrit Louis Paul Randriamarolaza, cité par Didier Galibert (2005) dans un article qui a fait quelque bruit. L'idéologie solidariste fonctionne certes, mais au profit des plus aisés. Au niveau des provinces des émeutes urbaines mobilisent en 1972–1973, le nord et l'est de l'île qui protestent contre l'inégal accès à l'école, enfin au niveau national, la chute du Président Tsiranana est liée à la répression brutale de la révolte paysanne du sud en 1971, un retour de la violence et à son incompréhension du malaise des jeunes scolarisés. Un journal comme *Lumière*, où s'expriment les jésuites, laisse revendiquer par certains articles une profonde révolution culturelle pour se débarrasser des valeurs ancestrales qui gênent (Le chroniqueur Espérat 1974a). Mais la même presse s'affole à l'idée que l'île pourrait basculer dans le marxisme. « Est-on prêt à accepter la dictature du prolétariat ? […] Est-on décidé à rejeter le *fihavanana* pour réduire toute relation à une opposition de classe ? » (*ibid*. 1974b).

Sans prétention idéologique ni étiquette politique, le trop discret Jacques Dez va encore plus loin en analysant en 1981 « L'illusion de la non-violence dans la société traditionnelle malgache ». Il estime, comme le fait Philippe Beaujard (1995) à propos des « intouchables » du Sud-Est, que cette société restée très hiérarchisée, est fortement inégalitaire, hostile à la percée d'individus désireux d'innovations, occupée à une surveillance constante, quasi policière de chacun. Inversant le sché-

ma rassurant de relations vécues sur le mode généralisé de la parenté, il montre que c'est du côté des parents qu'on redoute des menées sorcières dues à la jalousie. On vit en se protégeant continuellement contre elles, avec l'aide de charmes donnés par les *ombiasy* ou les gardiens de tombeaux royaux visités pour y demander protection. Il y aurait ainsi deux modalités du lien social. Celle traitée ici dans le Sud, et ce n'est pas étonnant car c'est là qu'elle a été décrite plus d'une fois. La violence y est « ouverte », possible dès qu'on sort de l'abri protecteur de la parenté immédiate, encouragée même dans le cas des vols de bœufs. L'autre modalité est la pression dissimulée, indirecte, d'une violence sourde venant des puissants, qui n'est perçue par l'observateur qu'à force de temps sur les Hautes-Terres, mais qui obsède les « petits ».

Doit-on déduire de ces divers regards critiques que le *fihavanana* est un travestissement aliénant de la réalité ? Que seuls les faibles trouvent dans ce registre où abondent les proverbes, un langage qui habille décemment leur consentement à la soumission ? Existe-t-il en dehors de la construction identitaire élaborée dans le contexte précédant et suivant l'indépendance ? A-t-il une efficacité au niveau national ?

Ma réponse se situera à ces trois niveaux d'emprise supposée et elle est entre oui et non. En société, quand deux individus se parlent en Occident, leur identité peut rester dans l'ombre et leur parole se détacher sur un bruit de fond indifférencié. A Madagascar, l'expérience courante mais pas pour autant anodine du chercheur sur le terrain à propos de ses interlocuteurs est autre. Il doit être introduit, avoir des garants. La parole est chargée d'un poids spécifique lors des premiers entretiens auxquels se doit d'assister le groupe silencieux des parents ou des corésidents. Elle s'élève à un registre solennel où les interlocuteurs malgaches rendent présents soit en les mentionnant soit en les invoquant, les lignées ancestrales, les esprits du monde sauvage, le ou la divinité créatrice, *Zanahary* pour les non-chrétiens, *Andriamanitra* en pays chrétien. Ce sont ces médiateurs présidant à la communication, qui la permettent. Ils chargent la parole d'un poids très spécifique, quasi liturgique, qu'accompagne d'ailleurs une libation de rhum local. Ce processus noue le *fihavanana*, il est solennel. Il existe sur toute l'île.

Pour la réconciliation de groupes d'ethnies différentes, par exemple entre étudiants à Tamatave ou Fianarantsoa, on sacrifie un bœuf et on invoque les esprits. Enfin lors des immenses assemblées de temps de crise, en 1972, 1991 ou 2002, quelques centaines de milliers de gens de tous âges mais surtout des jeunes, en raison de la démographie malgache, défilent et s'assoient, incroyablement serrés, à même le goudron de l'Avenue de l'Indépendance dans la capitale. Silencieux ou chantant ou acclamant, ils font corps social, expérience déjà perçue à micro-échelle

dans des réunions familiales : nous sommes la nation, nous ne formons qu'une seule personne. Oui, il me semble possible d'avancer qu'une personnalité intégrative, corporative, se vit là, dans cette immersion au cœur de l'événement.

On peut comprendre à partir de là que le processus du vote comme expression de la souveraineté populaire ait paru plaqué, avec les procédés complexes d'inscription préalable sur des listes non tenues à jour, les soupçons tant de fois avérés dans les années 60, de bourrage des urnes etc. En fin de compte, surgit la nostalgie de la communauté *fokonolona* perdue, celle idéalisée que l'on imagine à tort comme forme de démocratie directe, celle où l'argent n'était pas le médiateur omniprésent. Emerge aussi le désir d'un lien politique moins sécularisé que celui importé d'Occident, associé à la nostalgie des souverains, dont le pouvoir avait encore aux yeux des sujets, à la veille de la colonisation, une légitimité fondée sur le sacré.

Ce sacré est-il pour autant chrétien ? Fait-il des représentants des Eglises investis à chaque crise dans la recherche négociée d'une issue pacifiée, des médiateurs légitimes parce que penseurs et propagateurs du *fihavanana* ? Ce serait oublier que l'expansion de cet idéal a été poursuivie par les lettrés dans le contexte d'après 1947, et plus largement dans ce moment colonial où tous les Malgaches étaient placés à égalité par leur assujettissement à la France. Avec l'indépendance se réaffirme l'importance des hiérarchies conservées au niveau familial, mais écrasées au niveau politique. Au sommet, qui va se voir reconnu le *hasina*, cette force sacrée efficace, terme tenu hors de la constellation de valeurs identitaires par les lettrés ? Force que des individus vont chercher à se réincorporer. Chaque crise étant un affrontement pour la reconnaissance de l'incorporation du *hasina*, on perçoit l'ambiguïté du rôle des autorités religieuses. Réconciliatrices et pacificatrices au plan « horizontal », ou « faiseuses de roi », au plan vertical ? Le *fihavanana* risque de masquer une analyse nécessaire en termes de rapports de force. Les très longues concertations qu'il entraine expliquent la longueur sidérante des crises, qui, pour être de basse intensité, n'en sont pas moins un désastre sur d'autres plans.

Attention, les valeurs s'usent ! En France on invoque à tout moment la patrie des droits de l'homme, tout en fermant les yeux sur quantité de graves atteintes à ces mêmes droits. Sont-ils réalité, sont-ils illusion ? C'est l'entre-deux des valeurs. Ainsi le *fihavanana* se situe-t-il entre un idéal d'harmonie et d'intégration humaine présent, même si les faits le contredisent souvent et la réalité d'un pays exploité par une classe politique sans états d'âme. Jamais donné d'emblée, toujours à construire au sein de tensions, insaisissable dans cet entre-deux, « *Ny fihavanana tahaky ny volon-kotona / Hatonina, manalavitra / Halavirina, manatona* », c'est-à-dire « Le *fihavanana* est comme les algues / Quand on s'en approche, elles s'éloignent / quand on s'en éloigne, elles se rapprochent. »

Bibliographie

Beaujard, Philippe 1995 : La violence dans les sociétés du sud-est de Madagascar. *Cahiers d'Etudes Africaines* 35 (138–139), 563–598.

Cousins, William 1876: Malagasy Customs […]. [Réédité ensuite plusieurs fois sous le titre *Fomba Malagasy*]. Antananarivo: London Missionary Society.

Dama-Ntsoha [nom de plume de Jean-Baptiste Razafintsalama] 1948 : La démocratie malgache/Fokonolona ny fitondra-mbahoaka, fomba gasy. Tananarive : Edition Bilingue.

– 1956 : Le renouveau malgache. Tananarive : Mazava.

Dez, Jacques 1981 : L'illusion de la non-violence dans la société traditionnelle malgache. *Droit et culture* 2, 21–44.

Dubois, Robert 1978 : Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar. Paris : L'Harmattan.

Espérat 1974a : Chronique. *Lumière*, Juin 1974.

– 1974b : Chronique. *Lumière*, 16.06.1974.

Galibert, Didier 2005 : Nation et *fihavanana*. L'institution cléricale du social dans le champ politique malgache postcolonial. *Revue Historique de l'Océan Indien* 1 [Actes du Colloque International d'Histoire de Toamasina/Tamatave en 2004], 434–441.

Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.

Raharilalao, Hilaire 1991 : Eglise et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co. 5, 17–21. Fianarantsoa : Ambozontany.

Rakotozafy, Alfred-Emile 1965 : Le *fihavanana*. Préalables à l'anthropologie pastorale à Madagascar. Mémoire de catéchèse. Paris : ISPC (Institut catholique de Paris).

Ramasindraibe, Paul 1964 (octobre)–1967 (août) : *Fokonolona*. *Revue culturelle mensuelle*. Tananarive.

Introduction : La paix du *fihavanana*[1]

Peter Kneitz

Située à l'est du continent africain, l'île de Madagascar présente un parcours impressionnant et méconnu, allant de la guerre à la paix. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, les guerres et les affrontements violents représentent encore le quotidien de la vie malgache. Précisément à partir de la colonisation française en 1896 des forces contraires se mettent en place, produisant un mouvement insolite qui débute dans le cadre d'une pacification forcée imposée par les colonisateurs et se poursuit pendant plus de cinq décennies après l'indépendance de la République de Madagascar en 1960. La guerre et la violence ouverte, heureusement, ont cessé depuis d'être regardées comme l'expression quotidienne d'une dispute politique. Mais plus étonnant encore, une société à vocation normative de consensus et de solidarité s'est constituée – et cela contre une tendance visiblement différente dans la plupart des Etats africains, et contre toute probabilité selon les arguments encore courants d'une glissade vers la violence et le désordre en Afrique, et, plus généralement, dans les pays postcoloniaux, jugée comme plus ou moins « inévitable » (voir le titre de Chabal *et al.* 2005). Comment comprendre ce bilan surprenant et même provocant ? Un premier regard sur l'actualité du discours public permet d'offrir des premiers points de repères importants.

1 Ce recueil d'articles est soutenu par la Fondation Allemande de la Recherche (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG) et par deux institutions de l'Université Martin-Luther de Halle-Wittenberg, le « Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien (ZIRS) » et le « Seminar für Ethnologie » (Département de l'Anthropologie Sociale). Je voudrais remercier Hanne Schönig (ZIRS) pour son support précieux dans le travail d'édition.

Noël 2012

Juste avant Noël 2012, le « Premier Ministre de la Transition »[2] du gouvernement malgache, Omer Beriziky, s'est adressé à des journalistes invités dans le cadre d'un petit-déjeuner professionnel dans sa résidence officielle, à Mahazoarivo. A cette occasion, il a confié à ses hôtes – et au-delà de ses médiateurs à toute la population de l'île, évaluée actuellement à plus de 22 millions habitants – quelques-unes de ses réflexions sur la crise politique actuelle, soulignant surtout l'importance d'une stabilité politique, d'un Etat de droit et d'un comportement approprié des politiciens. Ses remarques réconciliatrices, adaptées au contexte de la fête de Noël imminente, se sont achevées comme suit : « Le contexte difficile dans lequel nous évoluons ne favorise pas toujours les initiatives. Il nous faut faire preuve de volonté politique, de tolérance, d'écoute et de compréhension en mettant au premier plan le Fihavanana Malagasy. » (*Madagascar-Tribune* 22.12.2012)

Il ne s'agit ici que d'un appel parmi beaucoup d'autres semblant s'adresser au public malgache qui renvoie, dans un temps perçu comme dangereux pour l'ordre social, à l'importance de la société, au respect, mais aussi au support mutuel et à la solidarité civique. Ces appels finissent régulièrement par la référence à un terme souvent tenu comme tellement spécifiquement malgache qu'il est qualifié d'intraduisible, comme dans le discours français de Beriziky : le *fihavanana malagasy*[3]. Cette expression, souvent utilisée sous les formes abrogées de *fihavanana gasy* ou simplement *fihavanana*, peut se traduire dans le contexte donné par « solidarité nationale ». Mais l'utilisation de ce terme renvoie au-delà de cette signification abstraite à une norme chargée d'un poids historique et culturel énorme de consensus et d'assistance mutuelle à Madagascar, adaptée à et vécue dans des unités sociales très différentes, et perçue comme une expérience unique. Si Omer Beriziky s'adresse à ses concitoyens dans une rhétorique du *fihavanana*, il tente de mettre en avant le difficile quotidien malgache, les ruptures politiques actuelles, une vision d'une société paisible à Madagascar, et surtout d'évoquer dans la population les émotions profondes ou nostalgiques qui y sont attachées – et de parvenir ainsi à s'en faire l'avocat. L'intensité des idées gravitant autour du *fihavanana* est telle, qu'étrange-

2 Pour indiquer le caractère spécial des institutions et des fonctions depuis le changement forcé du pouvoir en 2009 (irrégulier aux yeux de la communauté internationale), le vocable « transition » a été ajouté par l'administration malgache aux titres et aux dénominations des entités officielles : « Président de la Transition » (PT), « Premier Ministre de la Transition » (PMT), « Conseil Supérieur de la Transition » (CST) et d'autres encore.

3 Le français est une des deux langues officielles de Madagascar, à côté du malgache. Il est surtout utilisé comme langue véhiculaire dans le contexte de l'Etat moderne (comme dans l'administration, l'éducation, la politique, les médias).

ment, même le souvenir des guerres du XIXe siècle, pas encore si lointaines, se cache derrière la perception idéale d'une société malgache traditionnellement liée à la paix.

L'objectif : une approche systématique d'une norme de consensus

Les deux faits esquissés au-dessus sont-ils liés, en dehors de la coïncidence historique, de manière systématique ? Le développement vers une « société paisible »[4], d'un côté, et l'expression d'un discours explicite et quotidien de la solidarité, de l'autre, tournant autour de la notion du *fihavanana* sont-ils des phénomènes dépendants ? Une fois pris en note les détails et les grands traits des faits phénoménologiques, il devient difficile de contourner une telle association.

Un élément à souligner est la présence d'un discours du *fihavanana* sous des formes très différentes dans les quotidiens, pas toujours faciles à déchiffrer pour des personnes non familiarisées avec sa lecture, par exemple, le sacrifice d'un zébu (le bovin à bosse malgache) comme acte de solidarité. Mais l'on ne rencontre pas cette forme de moralité du *fihavanana* uniquement dans les conversations quotidiennes et populaires. Elle a été également formalisée et officialisée ces dernières années comme l'idéal d'un contrat civil malgache par son introduction dans les préambules des constitutions malgaches en 1992. Evidemment, la paix à Madagascar n'est pas une « paix négative » (expression forgée par Galtung 1969, voir Jahn 2012 : 46ff.) dans le sens d'un simple renoncement aux actes agressifs ou aux guerres, mais le résultat d'un mouvement actif, d'une attitude insistant activement sur le respect des normes et demandant un comportement décidément paisible – comme les résultats de la nouvelle voie d'investigation des sociétés paisibles le montrent (Sponsel et Gregor 1994, Fry 2006 : 11–85). Ces observations, encore éphémères, confirment qu'une recherche sur les causes de l'évolution exceptionnelle vers la paix à Madagascar, ouvrant la porte à maintes questions concernant le développement postcolonial à l'échelle de l'île, devrait mettre l'accent de l'analyse sur l'impact du *fihavanana*.

Se basant sur les résultats des recherches déjà publiées, mais aussi des lacunes importantes (voir plus loin la présentation de l'état des connaissances sur le sujet),

4 L'expression « société paisible » (*peaceful society*) a été établie par des chercheurs comme Sponsel et Gregor (1994) et Fry (2006) dans une approche encore nouvelle pour élaborer les particularités des unités sociales valorisant un comportement consensuel et solidaire, en somme non-agressif. Cette notion n'est évidemment pas à confondre avec une idée naïve ou utopiste d'une paix absolue, souvent liée, dans la tradition occidentale, à des visions pacifistes, contrairement aux sociétés perçues comme belliqueuses.

l'objectif de cet ouvrage est de rendre accessible le *fihavanana*, interprété comme la vision d'une société paisible malgache, pour la première fois dans une approche systématique et critique, dans une discussion coordonnée et interdisciplinaire, regroupant des domaines aussi différents que l'anthropologie sociale, l'histoire et la socio-économie. S'appuyant sur le travail d'un atelier préparatoire[5], il s'agissait tout d'abord de présenter le sujet dans une approche phénoménologique, nécessitant de détailler explicitement les données aussi concrètement que possible, pour dépasser le regard jusqu'alors primordial d'une généralisation du genre « essentialiste » et simplificatrice. Quel changement de l'idée du *fihavanana* est à constater à travers le temps ? Quelles sont les nuances régionales ? Comment la notion du *fihavanana* est-elle pratiquée aux différents niveaux de la société malgache, dans le contexte des différents concepts de la parenté ? Comment des conflits ou des intérêts divergents sont-ils résolus en revenant sur la moralité du *fihavanana*, et par quelle technique ou pratique ? Les contributions individuelles sont destinées, au-delà de l'approche particulière, à inviter les lecteurs intéressés à découvrir la gamme étonnante des phénomènes du *fihavanana*, sans qu'il soit prétendu pour autant garantir un traitement exhaustif.

Le but de cette introduction est tout d'abord une élaboration analytique d'une vue d'ensemble, utile aussi pour la lecture des textes des contributeurs de ce recueil d'articles. Une telle analyse de base, incluant un regard approfondi sur le champ sémantique, la signification, les pratiques rituelles, l'histoire du concept du *fihavanana* et un compte-rendu des recherches accessibles, s'est présentée comme une tâche attractive et substantielle, compte tenu de l'existence d'un discours souvent flou ou imprécis, ne permettant pas toujours par exemple de distinguer précisément de quel *fihavanana* il était question, ou d'apporter une compréhension simple et essentialiste. Il est ainsi très tentant, à partir des travaux existants, de supposer qu'il n'existe qu'une notion identique du *fihavanana* dans toute l'île, dénommée depuis toujours par le même mot *fihavanana*, et formant ainsi une image simplificatrice, incorporant des biais anachroniques.

Basée sur cette vue synthétique, l'association encore hypothétique proposée ci-dessus entre le *fihavanana* et le tournant spectaculaire en faveur de la paix est analysée plus précisément, pour avancer ensuite une explication. Le cas exceptionnel malgache ainsi constitué offre la possibilité de stimuler ou même d'avancer la discussion théorique des problèmes aussi importants que les recherches des conditions

5 Les 1er et 2 février 2013 au Département de l'Anthropologie Sociale (Seminar für Ethnologie), Université Martin-Luther de Halle-Wittenberg. Le *workshop* a été financé par la Fondation Allemande de la Recherche (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG).

de la dynamique postcoloniale en Afrique et l'investigation encore nouvelle des sociétés paisibles. De manière plus générale encore, l'exemple présenté peut être perçu comme le cas d'une négociation en cours de la partie sociale de la constitution de l'homme, dans le contexte particulier de ces processus appelés couramment la modernité et la globalisation.

1. Le champ du *fihavanana* : une approche systématique

Les réflexions de Bereziky relatives à la politique civile peuvent susciter facilement – au moins pour les personnes ayant seulement un contact irrégulier avec Madagascar – l'impression que *fihavanana* est un terme très abstrait d'une solidarité civile, dans le sens d'un « contrat de citoyenneté à l'échelle de la nation » (Hugon 2005 : 25, note 2), assez comparable aux notions de solidarité, comme elles sont vécues aujourd'hui dans la plupart des démocraties européennes. La situation est en réalité beaucoup plus complexe, compte tenu du trajet historique du terme, d'une logique culturelle spécifique restant toujours en arrière-plan, mais aussi à cause d'un champ sémantique riche, élaboré à présent dans une approche systématique.

Le champ sémantique : *fihavanana*, *filongoa*, *fihavanana* chrétien et *fihavanana malagasy*

Les idées divergentes du *fihavanana* sont exprimées par un nombre de termes, dont les significations se recouvrent au moins partiellement. Cette situation, encore peu exprimée dans les travaux accessibles, engendre des confusions ou des malentendus. Il s'avère donc dès le début nécessaire de présenter les termes courants comme *fihavanana*, *filongoa* et *fihavanana malgasy* (ou souvent *fihavanana gasy*), et de s'orienter dans le champ sémantique concerné, sur la base des rares indications de la littérature ou des documents primaires, incluant des contributions pour cette édition. Ce travail a abouti à l'élaboration des catégories analytiques (rarement rencontrées dans cette forme pure sur le terrain), permettant une compréhension rapide des manifestations diverses du *fihavanana* (Figure 1). Le résultat présenté permet d'ailleurs déjà de tracer quelques éléments de base d'une histoire des idées du *fihavanana*, allant d'un *fihavanana* local à un *fihavanana* national, développé plus tard en détail.

(1) Fihavanana *et* filongoa, *comme expressions de la solidarité de parenté, du sang et de la fiction (*fihavanana *du 1er ordre*, fihavanana *local)* : chaque individu

est, par sa naissance, membre au moins d'une unité sociale, qui se constitue sur la base d'une solidarité obligatoire et se présentant toujours comme groupe de parenté de sang (« *fihavanana* par la généalogie », Dubois 2002 : 87ff.). Typiquement, les membres de ces noyaux de parenté (aux définitions diverses selon le contexte) se connaissent plus au moins personnellement et vivent plutôt proches les uns des autres dans un espace donné. Même si l'importance de l'espace s'est estompée dernièrement, en raison des migrations et des technologies modernes, il reste pour autant au moins une référence cruciale dans l'espace : le lieu du tombeau familial fondateur, localité des rencontres rituelles. Vue la densité des relations vécues et les émotions qui lient les membres de ces unités sociales de base, il n'est pas surprenant que le concept de *fihavanana* se traduise surtout par des notions comme « amour mutuel » (*fifankatiavana*), « sympathie » (*fifankahazoana*), « entraide » (*fifanampiana*) et « union, être-un » (*firaisana*), comme Raharilalo (1991 : 432) l'a présenté à la suite d'une enquête sur la « terminologie et constellation sémantique du fihavanana » (*ibid.* : 432–437)[6].

Ensuite, le fait de vivre ensemble dans un lieu précis ou une région, par l'existence des contacts réguliers (dans un lieu précis ou non), par exemple dans la nécessité d'une entraide ou d'un simple voisinage, ou encore par certaines techniques sociales de la création d'une parenté fictionnelle (par exemple par la construction rituelle des « frères de sang », *fatidra*), est la base pour créer un *fihavanana* plus vaste, essentiellement constitué par des personnes non-parentes (« *fihavanana* par la résidence », *ibid.* : 87). Les deux formes sont en réalité regardées comme un ensemble de cercles d'une intensité différente du *fihavanana*, allant d'un cercle de la famille proche et du clan (localisé ou non) d'une haute intensité du *fihavanana*, jusqu'au niveau régional voir national, dépendant de la construction des réseaux et traversant les frontières spatiales, d'une intensité plus basse du *fihavanana*. Dans la perspective de Ego, le *fihavanana* comprend la totalité des relations sociales acceptées et légitimes, dans lesquelles se construit essentiellement sa vie (voir aussi la Figure 2 ci-dessous). L'importance cruciale du réseau social, tant pour la construction de la personnalité de l'individu et de ses émotions que dans une perspective socio-économique, apparaît dans toute sa clarté lors d'un séjour loin de Madagascar (*andafy*, c'est-à-dire « outre-mer »[7]). Rabeherifara (2009 : 156ff.) l'a montré, en esquissant toutes les préparations entreprises à l'occasion de voyages

6 Raharilalao donne ici une liste très instructive des quelque quatre-vingts termes utilisés par ses interlocuteurs en milieu betsileo pour expliquer le mot « *fihavanana* ». Le *fifankatiavana* (l'amour mutuel) arrive largement en tête (avec 124 occurences) devant les autres, qui comptent pour la plupart moins de 10 références.

7 *Andafy* est la forme courante d'« *andafindranomasina* ».

ou au sein même de la diaspora malgache. Il a partagé aussi le témoignage pertinent de son père qui a très « mal vécu son affectation dans un bureau administratif à quelques kilomètres de 'chez lui' […] : 'Je passais immanquablement mes soirées […] à fixer pendant des heures la direction où était mon village que cachait juste quelques collines et forêts. J'avais une inconsolable nostalgie des miens. Au bout de quelques semaines, j'ai démissionné […]' » (*ibid.* : 151). En tant que forme basique du *fihavanana* (également dans la perspective historique, élaborée plus tard) et du fait des liens établis avec un espace défini, je la nomme « *fihavanana* du 1er ordre » ou « *fihavanana* local ».

Cette variante fondamentale du *fihavanana* est à présent dénommée par deux vocables différents selon les régions : *fihavanana* ou *filongoa*[8]. Le terme *fihavanana* est préféré dans le centre de l'île, lieu probable de son origine (voir ci-dessous), mais aussi sur la côte est[9]. L'expression *filongoa* domine au sud, dans l'ouest et le nord-ouest de Madagascar[10], mais reste presque invisible dans la littérature concernée, vu que le mot *fihavanana* est utilisé aussi comme expression générale de cette forme de solidarité dans les Hautes-Terres malgaches, englobant toutes les dénominations possibles. Quelques indications permettent de supposer que l'usage différencié selon l'espace et la descendance existe depuis longtemps, au moins déjà avant l'ère coloniale. Le peu de documents historiques évoquant l'usage du mot *fihavanana* qui soient actuellement accessibles remontent au début du XIXe siècle et attestent toujours de son usage préférentiel par les locuteurs des Hautes-Terres centrales (identité merina)[11]. L'utilisation de ces deux termes dans des espaces bien distincts, comme on l'observe jusqu'à maintenant par les préférences locales, n'est plus aussi

8 Raharilalao (1991 : 119) est l'un des premiers à avoir indiqué l'existence des variantes régionales, sans pour autant approfondir ce sujet : « A Madagascar, le terme *Fihavanana* court du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, gardant selon les différentes régions et ethnies, son cachet propre ». Un peu plus tard Randriamarolaza (1995 : 378) note la coexistence des termes *fihavanana*/*filongoa*, suivi par Ottino (1998 : 631ff.) qui précise encore leurs significations selon les régions dans un glossaire.

9 Ottino (1998 : 639, glossaire) le classe comme expression unique de la population au centre (ethnie Merina). Mais Raharilalao (1991 : 154ff.) analyse son usage extensivement pour la région du Centre-Sud (région des Betsileo), le territoire de son origine, tandis que Dubois (1978) l'a décrit pour la région des Antemoro sur la côte sud-est. Voir aussi l'utilisation du mot *fihavanana* dans des cas présentés par M. Rosés, G. Rantoandro, M. Späth et F. Sandron dans cet ouvrage.

10 Ottino (1998 : 639, glossaire) considère *filongoa* comme une expression du Sud et de l'Ouest, mais vu l'étendue de la terre sakalava jusqu'au nord, il semble utile d'ajouter le Nord-Ouest. Voir aussi les contributions de P. Kneitz et G. Scheidecker. Dans le dictionnaire de Richardson (1885 : 400), on trouve la variante *filongoana*, qui ne semble plus en usage aujourd'hui.

11 Voir par exemple les entrées dans les dictionnaires de Webber (1855 : 599, *fihavanana*), Richardson (1885 : 240, *fihavanana*, comme expression dans le cadre des sacrifices, et 400, *filongoana*, comme variante dialectale), Abinal et Malzac (1899 : 219, *fihavanana*), et encore les peu d'indications par Molet (1956 : 23) et Rafolisy (2008 : 77ff.). Voir aussi l'esquisse des sources historiques plus tard.

clair qu'avant, à cause d'une migration intérieure très forte et de l'existence d'un Etat, exigeant par exemple une rotation continuelle des fonctionnaires.

Souvent, les deux mots sont employés indifférement, comme des synonymes. Néanmoins, la signification peut être soumise en même temps aux associations avec la descendance, l'identité et la politique, englobant une perception d'un décalage du pouvoir entre les utilisateurs du *fihavanana* du Centre, autour de la capitale et associés à l'Etat national, et les utilisateurs du *filongoa*, sur les côtes, une opposition qui remonte loin dans l'Histoire. Lorsque, par exemple, un migrant originaire des Hautes-Terres parle dans des villages sakalava sur la côte ouest du *fihavanana*, le sens général est parfaitement compris par la population locale. Mais, selon le contexte, cette dernière s'accroche à la nuance souterraine d'un *fihavanana* dont l'ambition est plutôt nationale, au profit de ceux vus comme proches du pouvoir d'Etat, bien distincts d'un *fihavanana* local (le *filongoa*), basé sur la parenté dans la région. C'est donc important d'avoir une connaissance de ces nuances liées à l'espace et l'identité. Il reste à ajouter qu'il devrait exister un très grand nombre de variations du *fihavanana* de 1er ordre, selon les structures particulières de la parenté locale[12].

(2) Fihavanana gasy *comme niveau national de la solidarité (*fihavanana *du 2e ordre)* : Le *fihavanana gasy*, au contraire du *fihavanana* local, concerne l'unité nationale de tous les citoyens malgaches. Cette expression est utilisée couramment, comme nous l'avons vu ci-dessus, dans le sens d'une norme englobant un sens de moralité, de solidarité et de consensus, et qui s'approche en cela des idées communautaires dans des Etats modernes et pluralistes. Mais il faut souligner que le *fihavanana gasy* est perçu par les individus comme une extension logique du *fihavanana* local, ajoutant donc simplement un autre cercle du *fihavanana* autour de ceux déjà existants. La notion du *fihavanana gasy* est basée, elle aussi, sur la notion d'une parenté, et est perçue dans cette logique comme l'extension la plus extrême d'un *fihavanana* local. Si le *fihavanana gasy* est nommé ici analytiquement « *fihavanana* du 2e ordre », il ne faut pas cependant perdre de vue que les deux niveaux principaux du *fihavanana* se confondent selon le point développé ci-dessus.

(3) *Le* fihavanana *chrétien – une signification à part* : hormis ces deux significations principales, il en existe une aussi particulière, un *fihavanana* chrétien (en particulier catholique), comme élément clé d'une théologie malgache en train de se développer autour de la notion de réconciliation chrétienne (traduite par le mot *fihavanana*). Comme il sera esquissé plus tard en détail, l'évolution du terme *fiha-*

12 Voir surtout la contribution de G. Rantoandro.

vanana à partir du XXe siècle et le développement d'un *fihavanana* à vocation nationale seront fortement influencés par des prêtres catholiques. Même si le *fihavanana* chrétien est une expression spécifique de l'Eglise catholique (et dans la communauté des églises chrétiennes à Madagascar), la compréhension usuelle du *fihavanana* national comme mot-clé d'une réconciliation montre que l'influence chrétienne est importante à ce niveau et qu'une distinction claire n'est pas possible.

(4) Fihavanana *comme terme du Haut-Malgache* : le mot *fihavanana* fait aussi partie, finalement, de la langue du Haut-Malgache. Elle est canonisée à partir du XIXe siècle sur la base du dialecte malgache des Hautes-Terres, la langue de l'ethnie Merina (Rajaonarimanana 1995a : 8). Le mot *fihavanana* est devenu ainsi le terme de référence pour exprimer l'idée de cette solidarité malgache d'une manière générale (voir entrées dans Bergenholtz 1991, Rajaonarimanana 1995b ou des dictionnaires en ligne comme *Motmalgache*), mais aussi, d'une manière abrégée, de toutes les variantes régionales sur l'île et les significations déjà présentées.

Le mot *fihavanana*, dans cette acception plus générale, a des significations très différentes, même contradictoires, comme l'usage suivant le montre : d'une part, comme il a déjà été noté, le *fihavanana* est couramment associé de façon étroite à l'Etat moderne, étant considéré comme base de l'identité malgache nationale. D'autre part, il est utilisé comme un aspect d'un comportement malgache, opposé aux structures et formalités d'un Etat moderne. Dans l'exemple donné en l'espèce, il s'agit de l'insertion du terme *fihavanana* dans une des chansons populaires très connues du genre « Kilalaka » sur la côte ouest (vue comme musique des voleurs de bœufs, *dahalo*), dans laquelle est évoquée (pendant un « terrain » effectué en 2012) la personne du Foara, originaire du sud-est du district de Besalampy. Lui, respecté comme une autorité locale de par son charisme personnel et sa distinction comme médium des « esprits » restant anonymes, a utilisé son pouvoir pour pacifier la région autour de Maintirano (la région du Melaky) au profit d'une population hantée par les agissements de nombreux bandits, sans avoir recours aux autorités et au pouvoir de l'Etat. Une chanson évoquant la renommée de Foara énonce que ce dernier « quitte la loi / parce qu'il connaît le *fihavanana* »[13]. Dans ce contexte, l'auteur (ou les auteurs) anonyme(s) a (ont) choisi le terme *fihavanana* (et non le terme local *filongoa*) pour indiquer la construction d'une solidarité retrouvée de la population du Melaky, en réintégrant les bandits dans la société locale. Ce *fihavanana* semble ici se traduire plutôt par l'idée d'une réconciliation proche de la notion chrétienne, dans une compréhension qui s'est construite réso-

13 « Nengan'i Foara gny lalàgna ô ! / Noho izy mahay gny fihavana ô ! » ; traduction de la chanson « Tale Foara » par Philémon Andriamampandry.

lument sans loi et se situant en dehors de l'Etat moderne. Le même terme *fihavanana* peut donc actuellement prendre sur le terrain la signification d'une réconciliation, loin de l'Etat, et d'une solidarité vue comme expression très concrète de l'Etat et de l'identité nationale.

Le champ sémantique du *fihavanana* englobe donc quatre significations analytiques bien distinctes, se divisant encore dans une structure d'une profondeur inégale (Figure 1). Elles se chevauchent dans l'usage pratique des locuteurs, en particulier dans les Hautes-Terres, région d'origine du terme *fihavanana*. Le *fihavanana* est, comme l'écrit Faranirina Rajaonah dans sa contribution au présent ouvrage, une notion contextuelle, s'adaptant aux circonstances[14]. Dans la suite du texte, les nuances du *fihavanana* élaborées sont dénommées selon les termes donnés : *fihavanana* local, *fihavanana gasy*, *fihavanana* chrétien, *fihavanana*.

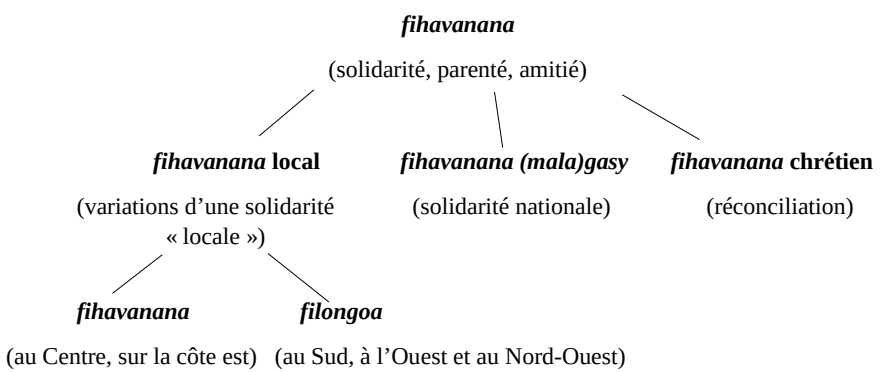

Figure 1 : Champ sémantique actuel du *fihavanana*

14 Un certain nombre de définitions se trouvent par exemple dans les ouvrages de Raharilalao (1991 : 126f.), Hugon (2005) et dans la contribution de Frédéric Sandron.

La logique culturelle du *fihavanana* : *havana* et *aina*

Jusqu'à présent, les différentes idées exprimées par le mot *fihavanana* ont été utilisées de manière intuitive, en se référant à un comportement général de solidarité, d'une norme consensuelle, se basant sur le concept de parenté (de sang et fictionnelle). Après l'élaboration du champ sémantique, il devient maintenant nécessaire d'introduire des notions socioculturelles profondes desquelles ce dernier est déduit. Le terme *fihavanana* contient plus qu'une idée abstraite de solidarité. Il exprime aussi une vision précise du groupe, dans laquelle la solidarité est escomptée. Il permet ensuite de discerner les limites de ce groupe, l'ampleur de l'assistance parmi ses membres et sa pratique. Au regard des analyses bien connues de certains auteurs (surtout Raharilalao 1991 et l'œuvre de Dubois 1978, 2002, 2005), il suffit ici d'en donner un aperçu et de le lier aux significations esquissées ci-dessus.

Comme il a déjà été remarqué, une distinction entre un *fihavanana* basé sur la parenté (*fihavanana* généalogique) et un *fihavanana* basé sur un vivre-ensemble sur un même territoire (*fihavanana* de résidence) s'impose au regard analytique. Ces idées, quant à elles, sont déduites d'un constat encore plus profond : chaque individu est le produit des unités de la vie supérieure (et en même temps plus ancienne), appelée *aina*, dont il descend et dépend, valorisée comme unité sacrale. Deux variations sont à identifier : 1°) Tous les descendants biologiques se considérant comme parents (et idéalement vivant ensemble) sont issus des ancêtres communs, d'une unité de vie, *aina*. En tant que produit d'une même valeur principale, ils sont égaux les uns les autres, ayant dès lors la responsabilité de se soutenir. 2°) Le simple fait d'habiter ensemble sur un même territoire et de se nourrir conjointement de ses ressources constitue une participation à une même unité de vie, créant l'obligation morale de se soutenir. Ces deux unités de vie sont encore hiérarchisées : la solidarité parmi ceux regardés comme vivants dans une unité du *fihavanana* généalogique est normalement vue comme étant beaucoup plus forte (parce que définitive) que celle prévalant dans le *fihavanana* de la résidence. Partant de ce constat, des cercles concentriques se constituent, comme déjà noté plus haut, auxquels peuvent encore s'ajouter d'autres, presque sans limite (Figure 2 ; Raharilalao fait référence aux « tiges de citrouille » (1991 : 123), utilisé comme image dans un proverbe malgache, pour expliquer ce fait).

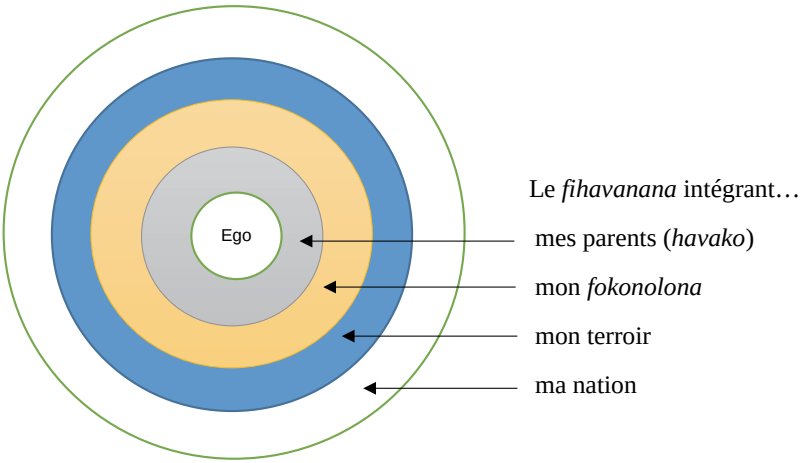

Figure 2 : Ego comme centre des cercles concentriques du *fihavanana*, sur la base des schémas de Dubois (2002 : 147–148) et de Raharilalao (1991 : 123)

Dubois (2002 : 146ff.) a examiné en profondeur cet aspect de l'intégration de la personne aux autres à Madagascar, base de la construction du *fihavanana* : Tandis que je « sens qu'elle [ma personne] se distingue » des différentes circonférences de mon environnement social, « je n'oublie pas *que je leur suis inséparable* » (*ibid.* : 147) et « qu'ils sont tous *mon moi* » (*ibid.* : 149). De plus, la constitution de la personne se fait dans le cadre d'un processus de différenciation de Ego (Dubois parle de la « constitution du moi [malgache] », *ibid.* : 150) dans le temps via ses parents, le *fokonolona* et le terroir, suggérant ainsi l'unité naturelle des cercles sociaux en même temps que leurs différences apparaissent (*ibid.* : 149–151). La terminologie populaire avec sa référence préférentielle à « l'amour mutuel » (*fifankatiavana*) traduit clairement ces rapports abstraits (Raharilalao 1991 : 432).

La référence à la parenté apparaît de manière significative dans le mot lui-même. La grande majorité des auteurs ont reconnu que le mot *fihavanana* était formé sur la racine *havana*, parenté (par exemple Dez 1981 : 24, Njara 1992 : 152, Beaujard 1995 : 564, Dubois 2002 : 19, Gannon et Sandron 2003 et 2006 : 52 note 3, Urfer 2012 : 124), et sur des composants auxiliaires, indiquant une intégration volontaire des personnes dans la parenté. Raharilalao (1991 : 130) a étudié la composition du mot en détail : « […] le terme *Fihavanana* comporte trois éléments : *FI-HAVANA-(A)NA* : le mot-racine *HAVANA*, lexème nominal, le préfixe *FI* (ou

FA) et le suffixe *ANA* (ou *INA*) qui sont des dérivatifs nominaux déterminant en malgache la manière de faire ou d'agir. »[15]

Cette compréhension est certainement représentative et convaincante dans la perspective d'un *fihavanana* généalogique dominant et d'un *fihavanana* résidentiel s'y ajoutant. C'est surtout Ottino (1998) qui, dans son œuvre magistrale, a en grande partie élaboré « l'ethos malgache de bon vouloir du *fihavanana* » (*ibid.* : 11), dans un regard essentiel sur « les principes élémentaires de la parenté » (*ibid.*) à Madagascar. Il faut néanmoins noter qu'une analyse linguistique conclusive est encore à venir. Au moins un auteur (Lahady 1979 : 159, note 53 en bas) a reconnu « *ava* » (« sélection, distinction, acception ») comme racine du mot *fihavanana*, ce qui semble suggérer qu'il est nécessaire de mettre l'accent sur la démarcation entre l'unité sociale du *fihavanana* et le monde extérieur. Considérant que l'unité parenté-territoriale est probablement à l'origine de la société malgache, il est permis de constater que cette lecture du mot *fihavanana* révèle une signification pourtant très proche de l'interprétation établie du mot sur la base du *havana*.

Rabefihavanana, l'homme malgache

Toutes ces idées, il est important de le souligner une nouvelle fois, ne sont pas vécues d'une manière abstraite. Raharialao (1991 : 139–140) a trouvé l'expression évocatrice de « *Rabefihavanana* » pour caractériser l'homme malgache comme « l'homme du *Fihavanana* et l'homme en quête de *Fihavanana* à la fois » (*ibid.* : 140)[16]. L'individu est censé, selon cette perspective, se regarder « naturellement » comme partie d'une unité sociale constituée par des personnes qui sont égales les unes aux autres, dans le sens où elles partagent le même sentiment du *fihavanana*. Le fond de cette attitude est l'expérience des relations sociales vécues comme *fihavanana* dans le cadre de la socialisation, expérience émotionnelle fondamentale pour la constitution de la personnalité – ou au moins expérience des images et des attentes très puissantes concernant l'existence d'une telle solidarité. La vitalité de cette idée, même dans les circonstances les plus difficiles, devrait être cherchée dans cette intériorisation.

---

15 Njara (1992 : 152) a proposé une analyse différente : « Morphologiquement, le mot est composé de la lettre 'f' qui traduit un instrument, des deux morphèmes discontinus 'i…ana' et du radical 'havana' signifiant ami ou parent. Littéralement, le fihavanana, c'est le lien qui unit deux personnes qui, généralement, descendent d'un même ancêtre. »

16 Le préfixe Rabe- (couramment usé dans la construction des noms familiaux dans la région centrale) « se traduit dans la patronymie malgache » par « celui-qui-a-beaucoup-de …, celui-qui-fait-beaucoup-de … » (Raharilalao 1991 : 139).

Beaucoup d'auteurs malgaches, en considérant qu'il n'est pas possible de traduire le mot *fihavanana*, qui reste au fond incompréhensible pour les étrangers, créent donc implicitement un mystère du *fihavanana* (plusieurs citations dans ce sens en Raharialao 1991 : 126–127, Jaovelo-Dzao 2001 : 98, Ratovonjanahary *et al.* 2001 : 101, Alexandre 2003 : 37). En dehors de la spécificité du contexte socio-culturel et historique de Madagascar, il reste cependant à noter que le concept du *fihavanana* n'a jamais été analysé dans une approche comparative interculturelle[17]. Les résultats très riches portant sur les systèmes de la parenté et leur importance pour la construction des unités sociales dans l'anthropologie sociale (mais aussi dans d'autres disciplines), accessibles par une recherche utilisant des mots-clés comme « théorie de la parenté » ou « solidarité familiale », révèlent une multitude de systèmes semblables sur tous les continents, au moins à certaines époques. Sous réserve d'une investigation en détail qui reste à faire, il est vraisemblable que l'idée du *fihavanana* est beaucoup moins singulière que ce qu'elle laisse paraître en premier lieu.

Malgré la critique ci-dessus relative aux analyses dominantes du type « réductionniste » du *fihavanana*, il n'en reste pas moins évident – comme le montrent les contributions de cet ouvrage – que les résultats esquissés des conceptions de base permettent de saisir rapidement une logique fondamentale, au moins pour l'actualité concernant le *fihavanana* à Madagascar. Il serait inopportun de rejeter l'une ou l'autre approche, même si, dans cette édition, l'accent est mis sur l'investigation d'une richesse des formations et des pratiques du *fihavanana*, encore inaccessible et oubliée. La théorie sociale des unités de vie (*aina*) est une logique contextuelle, permettant d'adapter l'insertion essentielle de l'individu dans une unité sociale selon le contexte donné et dans des variantes très différentes.

La construction rituelle du *fihavanana*

Jusqu'à ce point, une dimension fondamentale du *fihavanana* était encore laissée de côté : l'expérience rituelle. Le savoir du *fihavanana* s'acquiert moins par l'instruction abstraite ou orale, dans l'espace public, que par une pratique rituelle multidimensionnelle et quotidienne de sacrifices d'animaux qui permet entre autres de présenter l'unité sociale du *fihavanana* d'une manière très concrète. Les sacrifices

17 Urfer (2012 : 21) semble le seul à avoir exprimé une telle possibilité, en notant l'équivalence de l'idée *ujamaa* en Tanzanie avec le *fihavanana*.

de zébus (nommés souvent *joro* ou *sorona*) sont la forme la plus importante pour établir et affirmer l'idéal de cohésion sociale à Madagascar.

La signification communautaire des sacrifices (surtout des animaux) et des rituels est depuis longtemps l'objet d'investigations approfondies (voir, à titre d'exemple, Turner 1977, comme auteur classique en anthropologie sociale). Voici quelques-uns des aspects qui s'imposent de manière particulièrement forte : le sacrifice en commun d'un être vivant, le découpage du corps, le partage de la viande et le repas des participants. Ce sont des actes forts dont le but est de créer et consolider des relations entre les participants. Au-delà, s'ajoute une symbolique très élaborée. Le sacrifice offre en plus et surtout un espace de communication très complexe, incluant des discours, mais aussi la danse ou la présentation symbolique des participants et leurs rangs dans l'espace. Ces aspects d'un renforcement rituel de la communauté sous-entendent un grand nombre de cérémonies ou d'occasions de rencontres à Madagascar, typiquement accompagnées par des sacrifices d'animaux, de préférence des zébus, comme le *fanompoabe* à l'Ouest (rituel de l'onction des reliques royales, Kneitz 2003), le *sambatra* au Sud-Est (cérémonie de l'incision) ou le *tsaboraha* à l'Est (voir la contribution de Gabriel Rantoandro).

Dans le cas des sacrifices de zébus, de renommée particulièrement importante, l'animal est devenu le symbole du pouvoir et de la société. L'acte de sacrifice du bovin est supposé rappeler l'unité sociale, en observant maintes prescriptions et associations, par exemple en choisissant la couleur de la peau selon les circonstances. La création des analogies entre les parties du corps et la hiérarchie sociale est une nouvelle fois évoquée dans le partage de la viande. L'usage du zébu comme symbole pour Madagascar, par exemple dans l'iconographie des stèles de l'indépendance et sur les sceaux officiels, rappelle ce lien entre zébu, sacrifice et *fihavanana* à tous les niveaux de la société jusqu'au niveau national (Cole 2001 : 170ff.).

Les conflits ouverts permettent de découvrir ces aspects communautaires des sacrifices, qui restent habituellement cachés. Ils sont thématisés par des rituels particuliers, rarement analysés, ayant explicitement comme but de regagner l'unité sociale ou le *fihavanana*. L'un d'eux contient le terme *fihavanana* dans sa dénomination : le « *nofon-kena mitam-pihavanana* », c'est-à-dire, la « viande-qui-entretient-les relations » (Rasoarifetra 2012) ou plus précisément « morceaux de la viande qui entretiennent le *fihavanana* »[18]. Le rituel particulier de *nofon-kena* de l'Etat moderne s'est développé directement sur la base des cérémonies du même nom dans le royaume merina du XIXe siècle au centre de Madagascar, confirmant

18 Traduction par monsieur Robson, chef du district Besalampy, 2010. Par mutation des consonantes, le mot *fihavanana* devient ici *pihavanana*.

une continuité entre l'espace politique de ce royaume et la République d'aujourd'hui. Ce point a fait, jusqu'à présent, l'objet de peu de recherches. Il s'agit d'abord d'un rituel exécuté couramment dans le cadre de l'Etat moderne lors de toutes les rencontres officielles, avec une importance particulière lors de la fête annuelle de l'indépendance, le 26 juin, mais aussi dans le cas des régulations des conflits dans la société civile, où l'autorité de l'Etat s'impose (voir les contributions de P. Kneitz et M. Rosés).

Le rituel, en particulier le sacrifice des zébus, accompagne donc presque inévitablement la construction de la norme du consensus du *fihavanana*, soit implicitement dans des actes sociaux d'une grande diversité, soit explicitement pour surpasser des conflits et regagner le *fihavanana* en danger, sans que pour autant ce moyen d'ancrer une discipline de solidarité ait été examiné explicitement en détail.

2. L'histoire du *fihavanana* : l'histoire d'une extension

Après ce regard synchronique sur la richesse des variations du *fihavanana*, il convient d'appliquer également cette méthode phénoménologique sur le plan diachronique. Même s'il s'avère assez délicat d'interpréter le peu d'informations sur le temps pré-colonial ou encore pré-européen (sans écriture), ce travail est important, car il permet d'apercevoir les possibilités d'une adaptation des idées autour du *fihavanana* dans le temps et débouche sur une dynamique d'une extension à plusieurs phases, en fonction du développement sociopolitique. L'analyse commence avec un regard sur la situation des sources concernant les idées du *fihavanana* à des époques différentes, permettant un constat important sur leurs réceptions.

Des sources taciturnes du *fihavanana*

Il est une affirmation courante, tant dans les réflexions populaires que dans les œuvres scientifiques, que l'existence du *fihavanana* remonte très loin dans l'histoire, voire jusqu'au début du peuplement de l'île (se reporter au paragraphe concernant la première période du *fihavanana* plus loin). Ces observations suscitent l'attente d'un traitement explicite et courant du terme et des idées du *fihava-*

nana dans des sources historiques. La recherche dans le corpus des documents accessibles[19] permet-elle de vérifier ce point-ci ?

Jusqu'au début du XVIe siècle, date de la découverte européenne de Madagascar[20], on est réduit plus au moins, comme nous allons le voir, à des arguments de plausibilité concernant des conceptions du *fihavanana*, en s'appuyant sur des observations supplémentaires en provenance des sources orales ou des pratiques rituelles, vues comme « textes » ou mémoire culturelle dans un sens général. Mais bientôt se développe une grande richesse de textes concernant sur Madagascar, d'abord dans les journaux de bord et les rapports de voyage. Très tôt aussi, des descriptions très détaillées des observateurs, restant longtemps sur l'île et parlant parfois très bien la langue locale, sont rédigées (à titre d'exemple : les observations des jésuites portugais dans les années 1613–1616 dans Leitão 1970, Flacourt 1995 [1661] et Drury 1826 [1729]). L'analyse concernant la question posée ci-dessus permet de saisir un résultat peu attendu : la lecture conduit à découvrir des faits sociaux pouvant être regardés comme des indications portant sur les idées ou les pratiques de solidarité liées à la parenté au sens large, certes, mais sans que jamais les termes *fihavanana* ou *filongoa* ne soient révélés explicitement – même si de nombreux autres termes malgaches (au sens aussi abstrait que la solidarité) sont introduits par les auteurs.

A titre d'exemple, un court passage de l'ouvrage de Robert Drury (1826 [1729] : 93) est présenté ici[21]. Il a inséré dans la description des attaques dont il faisait partie des observations générales concernant les conflits à Madagascar, décrits comme un « mal épidémique » (*epidemic evil*), en ajoutant le constat suivant : « This [their frequent animosities and open quarrels with one another] is a dangerous and destructive misfortune to a people, otherwise good-natured and well disposed ; who have wholesome laws for the determination of all disputes, and the punishment of all crimes, […] ». Il ne semble pas trop osé de regarder

19 La « Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar », neuf volumes (1903–1920), éditée surtout par le père et le fils Grandidier est toujours une base précieuse et facile pour une première orientation, même si les traductions des textes originaux sont souvent reconnues comme problématiques.

20 La découverte de l'île de Madagascar pour l'Europe s'est établie dans le cadre de l'expansion portugaise dans l'océan Indien. Il a été rapporté qu'un bateau sous l'ordre du Diogo Dias (connu aussi sous d'autres noms comme Pedro Dias) a pris contact pour la première fois avec l'île le 10 août 1500 (Grandidier et Grandidier 1903 : 3–4).

21 Drury a vécu très jeune un naufrage en 1702, au sud de Madagascar. Il est resté en captivité dans le Sud et sur la côte ouest environ quinze ans avant de retourner en Angleterre. Le récit de son voyage, très probablement rédigé sur la base d'un manuscrit très important de Daniel Defoe, a été le sujet d'un long débat concernant sa crédibilité. Il est maintenant reconnu comme un document de premier rang indubitable pour son époque, encore trop peu utilisé (voir l'ouvrage grand public de Pearson et Godden 2002).

l'existence de ces « lois » (*laws*) ou plutôt des conventions pour le traitement des conflits internes dans le contexte amplement décrit par Drury comme équivalent d'une pratique de cohésion et de solidarité dans les unités sociales données, essentiellement des clans. Ils apparaissent en conséquence comme une périphrase des idées du *fihavanana* ou *filongoa*, sans que pour autant ces termes soient utilisés et sans que ces observations soient présentées comme étant l'essence de la culture sur l'île.

En l'absence d'une recherche restant à mener dans les documents malgaches anciens, il était nécessaire d'avoir recours aux dictionnaires pour relever des références historiques. A titre d'exemple, trois dictionnaires particulièrement connues ont été choisis : La première référence historique du mot *fihavanana* est pour l'instant l'entrée « Parenté » dans le dictionnaire de Webber (1855 : 559), traduite comme « Fihavánana », et ensuite expliquée en malgache comme « tous les parents » (*ny hávana rehétra*). Dans le dictionnaire anglais-malgache de Richardson (1885 : 400), on trouve l'expression « Filongoàna », comme mot dialectal signifiant « amitié » (*friendship*). Le terme *fihavanana* n'apparaît ici que comme faisant partie de la dénomination du rituel « *Nòfon-kena mitàm-pihavànana* », mentionné ci-dessus, et traduit de la manière suivante : « Used of the beef at the New Year festival given as a mark of respect ; lit. beef maintaining friendship » ; *ibid.* : 240). Dans le troisième dictionnaire consulté, l'entrée du mot *fihavanana* est accompagnée de la traduction « La parenté, l'amitié, les bonnes relations » (Abinal et Malzac 1899 : 219). Ces références confirment l'existence historique des termes *fihavanana* et *filongoa* au cours du XIXe siècle, une signification très proche du *fihavanana* local d'aujourd'hui, ainsi que la différenciation des deux termes utilisés dans des espaces distincts et identifiables encore à présent[22].

Il est à prévoir qu'une recherche systématique des textes en malgache qui apparaissaient à un rythme croissant depuis l'introduction de l'écriture latine et des écoles dans le royaume merina durant la première moitié du XIXe siècle, la lecture des documents de l'oralité (par exemple les textes établis par Callet 1974–1978 [1873–1902]) et d'anciens documents européens (y compris des dictionnaires) vont permettre d'approfondir encore la connaissance concernant l'usage pré-colonial du *fihavanana*. Mais il est difficile de croire qu'une telle étude puisse changer le constat d'un manque total de considération du *fihavanana* en tant que terme et comme sujet important à Madagascar jusqu'au milieu du XXe siècle. Tardivement et soudainement, après l'indépendance de 1960, commencent une réflexion popu-

22 Une consultation provisoire des autres dictionnaires du XIXe siècle comme ceux de Jospeh Freeman (1835), Jospeh Stewell (1875) et d'Aristide Marre (1895) a confirmé les résultats.

laire et une recherche scientifique concernant le *fihavanana*, abordées d'abord par les auteurs malgaches, comme il sera évoqué ci-dessous.

Vis-à-vis d'un tel constat, il est particulièrement intéressant d'étudier un texte publié en 1910 par Rasamoely dans le journal d'une mission chrétienne. Il présente une réflexion sur la manière de gérer les conflits à Madagascar (« Ny rahrarahampihavanana », c'est-à-dire « Le traitement des conflits »)[23] – le premier article, à ma connaissance, analysant le *fihavanana* plus en détail. Ce qui est frappant ici est le fait que l'auteur regarde le *fihvanana* comme étant une expression universelle des relations humaines, comme les conflits, tous deux existant « à Madagascar ou ailleurs » (manuscrit inédit de Randriamarolaza 2013 : 13). Ce regard, clairement opposé aux efforts actuels pour présenter le *fihavanana* comme d'essence malgache, n'est-il pas significatif pour le changement important de sa signification ?

Cette esquisse des sources anciennes concernant le *fihavanana*, évidemment non exhaustive, permet de faire l'observation suivante : même si la construction des unités sociales basées sur la solidarité entre les parents est probablement depuis très longtemps à l'œuvre à Madagascar, le terme et les idées de *fihavanana* sont reconnus seulement très tardivement, au milieu du XXe siècle, comme un trait culturel malgache particulier. Le mot *fihavanana* (ou *filongoa*) ne se trouve, d'après ma connaissance, dans aucun des textes écrits par des Occidentaux, à l'exception des dictionnaires. L'explication qui s'impose devant ce constat est l'introduction d'un nouveau registre d'interprétation : au cours du XXe siècle, soudainement, le *fihavanana* n'est plus aux yeux des observateurs un comportement naturel et universel comme auparavant, mais est devenu une particularité de la société malgache. Deux causes liées semblent expliquer ce changement : la nécessité, aux yeux d'une grande partie de la population, de se forger une identité nationale dans un Etat indépendant d'une part, ouvrant la voie à la recherche des « spécificités » malgaches (Randrianja 2001), mais aussi, d'autre part, l'expérience d'une nouvelle opposition entre individualisme moderne et communautarisme de la société malgache. Le *fihavanana* revêt ainsi un aspect beaucoup plus « spécifique ». Le paragraphe suivant va permettre de préciser ce développement historique.

23 Traduction par Louis Randriamarolaza (manuscrit inédit 2013 : 11).

Du *fihavanana* local au *fihavanana* national : une expansion en trois étapes

Les quelques indications accessibles concernant l'évolution historique des idées relatives au *fihavanana* permettent d'établir un schéma sommaire d'un élargissement en trois étapes, liant l'espace et l'expansion d'unités politiques, sans pour autant supposer que ce processus soit dirigé par une dynamique téléologique (Figure 3).

1re phase : un fihavanana *des clans* : les clans ou fédérations de clans sont considérés comme des unités de base à Madagascar depuis son peuplement tardif, au moins jusqu'au début du deuxième millénaire chrétien[24]. Randrianja et Ellis ont ainsi offert la vue suivante de la situation sociopolitique au début de la civilisation malgache : « Des petites communautés étaient souvent composées de plusieurs groupes distincts organisés autour de la notion de parenté (*fihavanana*), affirmant que leurs connexions sociales étaient soutenues par un ordre naturel » (*ibid.* : 2009 : 42, traduction par l'auteur). De cette présentation, il est possible de déduire l'existence d'un nombre considérable d'unités sociales basées sur l'idée du *fihavanana*, mais avec des variations importantes selon l'origine très diversifiée des immigrants et un processus d'immigrations hétérogène.

Vu l'existence des projections anachroniques et idéalisées depuis l'indépendance (voir par exemple Rafolisy 2008 : 73ff.), il est à souligner que l'hypothèse avancée ci-dessus du *fihavanana* ancien ne réclame pas l'existence d'une île harmonieuse, même si une solidarité à l'intérieur des clans, fortement appréciée et forcée, est évidente. En dehors de la situation esquissée précédemment, il faut remarquer que la plupart des questions concernant la situation du *fihavanana* de cette époque restent encore ouvertes : quels ont été les termes utilisés durant l'époque lointaine ? Comment les idées de la solidarité de parenté étaient-elles formulées, et avec quelles différences régionales ? Comment encore le *fihavanana* se pratiquait-il sans références aux zébus, aujourd'hui élément essentiel des rituels et des actes symboliques liés à l'expression de l'unité sociale, mais introduit tardivement au cours de l'immigration (Randrianja et Ellis 2009 : 32) ?

2e phase : le fihavanana dans le contexte des empires malgaches : après le début du deuxième millénaire, un développement vers la construction « des Etats

24 Les connaissances des sociétés à Madagascar avant 1500 restent souvent imprécises et difficiles à établir. Un peuplement très tardif après le début de l'ère chrétienne est reconnu d'après les recherches établies (Randrianja et Ellis 2009 : 17ff.). Ces derniers temps, des résultats des recherches archéologiques ont été présentées, révélant pourtant un peuplement du type « chasse et cueillette » remontant jusqu'à 2 000 ans avant l'ère chrétienne (Dewar *et al.* 2013).

primaires » (*early states*)[25] à Madagascar est clairement visible. Les anciens clans indépendants, d'origines différentes, sont de plus en plus soumis aux dynasties qui se proclament supérieures (Kent 1970, Randrianja et Ellis 2009). Le recours aux concepts de solidarité basée sur la parenté, déjà existante dans le cadre de cette dynamique envers des sociétés plus complexes, semble très probable, mais il est difficile de le prouver eu égard au manque de documents explicites. Les traditions orales collectées dans *L'histoire des rois d'Imerina* (Callet 1974–1978 [1878–1902]) incluent pourtant des indications concernant l'existence de relations entre l'Etat, les sacrifices des zébus et l'établissement d'un consensus social, remontant au gouvernement du roi Ralambo à la fin du XVe siècle (Delivré 1974 : 147ff., 19ff.). Avec l'avènement d'un royaume merina vers 1800 sous le règne du roi Andrianampoinimerinan, il devient encore plus facile de prouver qu'un élargissement du *fihavanana* clanique s'est véritablement opéré (voir aussi les indications dans Rafolisy 2008 : 77ff.). Un argument particulièrement clair est le rituel du *nofon-kena mitam-pihavanana*, introduit ci-dessus, utilisé dans le cadre des cérémonies annuelles du « bain royal » (*fandroana*) du roi merina pour réaffirmer sa légitimité et l'ordre social[26].

La mise en scène de ce *fihavanana* royal est accessible grâce à des descriptions faites dans les documents historiques. Le jour après le bain, comparable au premier jour du Nouvel An, est sacrifié un zébu au palais royal dont la viande est ensuite distribuée aux représentants des unités sociales les plus importantes du royaume. Puis, « [le peuple abat des bœufs] dans les villages de campagne […] à son tour » (Molet 1956 : 22), suivant l'exemple de la cérémonie royale. Molet (*ibid.* : 23) ajoute : « La viande est répartie sur une natte en autant de petits tas qu'il y a de parents et d'amis. […]. La viande ainsi distribuée s'appelle *nofon-kena mitam-pihavanana*, 'viande qui tient la parenté', et, il est aussi indispensable de l'envoyer que de l'accepter. La quantité importe bien moins que l'intention […] ». Selon cette description, le nom de *nofon-kena* semble être spécifiquement utilisé pour dénommer les cérémonies secondaires dans la population. L'événement décrit montre clairement qu'en dépit de l'affirmation d'une solidarité clanique ou locale, il s'agit d'une expression de la solidarité de toute la population aux frontières du royaume. Le royaume merina devenant plus tard le noyau d'un Etat colonial puis d'un Etat moderne, le processus esquissé autour du *fihavanana* au centre de l'île a une impor-

25 Un terme établi par les travaux d'Henri Cleassen.

26 Il s'agit d'un véritable bain du roi mis en scène devant une audience attentive (même si le corps du roi reste caché derrière un rideau), mais accompli comme un acte officiel et avec une signification hautement symbolique.

tance particulière, comme en témoignent l'usage du mot *fihavanana* et l'intégration du rituel *nofon-kena* dans la pratique de la République.

3e phase : le fihavanana national (fihavanana gasy)[27] : les colonisateurs français ont établi pour la première fois une unité politique comprenant l'île de Madagascar dans toute son étendue territoriale. Les germes du développement d'une identité malgache sont introduits par les idées nationalistes, venant aussi d'Europe, consolidées en même temps par l'expérience d'événements graves laissant des traces profondes dans les mémoires, comme les insurrections contre le régime colonial nommé Menalamba et surtout l'insurrection de mars 1947 (Ellis 1998, Randrianja et Ellis 2009 : 173ff.). Il est à noter que l'opinion des Malgaches concernant le *fihavanana* au temps colonial est très peu connue. Une exception remarquable se trouve chez un jésuite malgache, Rahajarizafy, qui écrivit en 1938 un texte insistant sur l'indépendance et la particularité d'une identité malgache, incluant aussi des références sur le *fihavanana* (publié tardivement en 1950). Lui (*idem* 1970) et quelques autres intellectuels catholiques (voir discussion des publications catholiques en Raharilalao 1991 : 125ff.) ont, semble-t-il, constitué un premier cercle d'auteurs percevant le *fihavanana* comme un sujet intéressant (tant pour l'Eglise chrétienne que pour la question de l'identité malgache) dans les années suivant l'indépendance jusqu'au début des années 1970, période encore fortement influencée par les anciens colonisateurs. Les chrétiens catholiques sont donc à considérer comme les précurseurs d'un discours encore timide du *fihavanana*.

Dans les années suivant la rupture politique de 1972, deux périodes caractérisées par une dynamique envers un *fihavanana* national sont perceptibles : durant la première période, distinguée par un repli à l'intérieur, la recherche des valeurs spécifiquement malgaches et la construction consciente d'une identité nationale sont au premier plan[28]. L'importance du *fihavanana* est popularisée en tant que particularité malgache (par exemple par Razafimpahanana 1972 ou Ramasindraibe 1978). L'intégration visiblement profonde de cette idée par la majorité de la population a abouti – dans la seconde période – à une formalisation et officialisation, surtout remarquables dans les constitutions de la jeune démocratie, et à l'intégration du *fihavanana* dans la rhétorique politique. Dans la troisième constitution de la République de Madagascar, reformulée après la chute de Didier Ratsiraka,

27 Une analyse très utile d'un processus liant « nation et *fihavanana* » (avec un regard particulier sur l'impact du christianisme) a été élaborée par Galibert (2009 : chapitre 3, 97–140).

28 La quête de la Nation Malgache s'est certainement basée – paradoxalement – sur la formule française et son savoir-faire de la Nation, de l'Etat et de l'identité (et en cela sur des idées européens y afferent), comme le suggère F. Raison-Jourde (*cf.* Avant-propos) et aussi Maurice Bloch (communication personnelle, 2014) qui considèrent le *fihavananana gasy* en parallèle avec la devise « Liberté, Egalité, Fraternité » Ceci constitue une piste de recherche à suivre.

apparaît pour la première fois le terme *fihavanana* en tant que base du vivre-ensemble à Madagascar. Le « peuple malgache » reconnaît, selon le préambule, le « dynamisme des valeurs éthico-spirituelles et socioculturelles, notamment le 'fihavanana' et les croyances au Dieu Créateur » (Constitution du 19 août 1992). Dans les reformulations ultérieures, cette phrase n'est pas seulement conservée, elle est également de plus en plus élargie, d'une manière particulièrement forte pendant les négociations préparatrices de la quatrième constitution en 2010 (voir des détails dans la contribution de M. Rosés)[29].

Le poids de la notion du *fihavanana* dans le cadre de l'Etat actuel s'est encore alourdi par la création des deux structures prenant appui directement sur les idées relatives au *fihavanana malagasy*. D'une part, en 2010, une nouvelle structure nommée les « Raimandreny Mijoro » (litt. « Les pères et mères responsables de la prière », avec le sens « Les notables honnêtes, des sages ») est institutionnalisée, en intégrant des représentants de la société civile au niveau national et dans les 119 districts[30]. La vocation de cette institution – décrite dans la presse comme une des « principales entités de la Société civile premièrement concernées par la mise en place du Conseil pour la réconciliation malgache malgache » (*L'Express de Madagascar* 12.11.2013) est la réconciliation au niveau politique à toutes les échelles. Jusqu'alors elle n'était active principalement qu'au niveau national.

Plus important encore, le nouveau « Comité de Réconciliation Malgache » (CRM) ou « Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy » (FFM), organisé depuis mars 2013 dans le cadre des préparations aux élections (*Madagascar-Tribune* 08.03.2013). Le CRM est un conseil composé de 45 membres, mentionné dans la quatrième constitution comme élément nécessaire de la transition, pour garantir un bon déroulement des élections (Constitution du 11 décembre 2010, Art. 168). Son but est de garantir le *fihavanana* dans la société et surtout de prendre soin d'une réconciliation des courants divergents politiques (Loi n° 2012-010, titre II). Il « se définit comme un précepte reposant sur tout mécanisme de solidarité, destiné à rétablir la paix, la concorde et l'unité nationale, sur la base des réalités historiques, économiques et sociopolitiques malgaches […] » (*ibid.*, titre premier).

Les deux institutions sont explicitement mentionnées dans la « Feuille de route », le document phare du processus politique en cours depuis 2011, comme prenant part, à côté d'autres encore, à la réconciliation nationale, au « suivi et au contrôle national de l'application de cette feuille de route » (Feuille de Route

29 Le statut de cette constitution, acceptée par plébiscite le 17.11.2010, reste encore flou. Il doit être précisé par le futur gouvernement, car la légitimité des institutions durant cette période est restreinte.

30 Selon des informations recueillies pendant mes terrains à Madagascar en 2010.

19.09.2011). Pour l'instant, pourtant, c'est surtout le CRM qui s'est fait entendre. Son Président actuel, le général Sylvain Rabotoarison, a par exemple dernièrement (fin novembre 2013) invité les deux candidats admis au second tour de la présidentielle, Hery Rajaonarimampianina et Jean Louis Robinson, pour qu'ils partagent avec le peuple « leur perception et conception de la réconciliation nationale » (*Madagascar-Tribune* 26.11.2013). Le poids expressivement donné au *fihavanana* semble être plus lourd que jamais.

En même temps et en dépendance avec les courants sociopolitiques décrits ci-dessus, la rhétorique politique a commencé à percevoir la référence au *fihavanana* de plus en plus comme une possibilité intéressante d'établir une communication avec la population. Cela est particulièrement visible pendant la présidence de Ravalomanana (2002–2009), un homme qui s'est appuyé fortement sur le milieu chrétien (en particulier protestant) et qui était certainement bien familier avec le terme *fihavanana* depuis longtemps (Raison-Jourde et Raison 2002 :10, Galiber 2009 : 126). L'impact de ce terme dans le débat politique a été étudié récemment, plus précisément par Jackson :

> « Quite overtly, *fihavanana* has been the term used as a rallying cry especially in post-independence struggles such as the 1972 nationalist project of *Malgachization*. In campaign speeches the loss of *fihavanana* has become a catch-all phrase invoked to refer to the 'community' that suffered and needed to be rekindled as one, thus binding the national political consciousness of all Malagasy. In this framework, political orators invoke *fihavanana* either by speaking of it as an objective reality or by deploying an explicit reference to *gasy*-ness against something *foreign*. […] Today, the essentializing social imaginary found in tropes of *fihavanana* that politicians and their pundits use is part of a utopian ideal of democratic and moral community […]. » (Jackson 2013 : 126)

Les trois phases de la dynamique du *fihavanana* élaborées ainsi montrent la capacité à s'adapter aux importants changements socioculturels au cours du temps. Cette force est liée à un trait particulier de la notion du *fihavanana*, déjà indiqué auparavant : il est possible d'ajouter aux noyaux de la famille proche du sang (*havana*) des cercles de « parents » sans limites. Le succès du dernier élargissement à un niveau national – l'établissement d'une société à vocation paisible – montre l'impact de cette nouvelle transformation de la société, liée au *fihavanana*. Avant de nous tourner plus précisément vers ce point, abordons la question de l'histoire des recherches autour du *fihavanana* et de ses résultats jusqu'à présent.

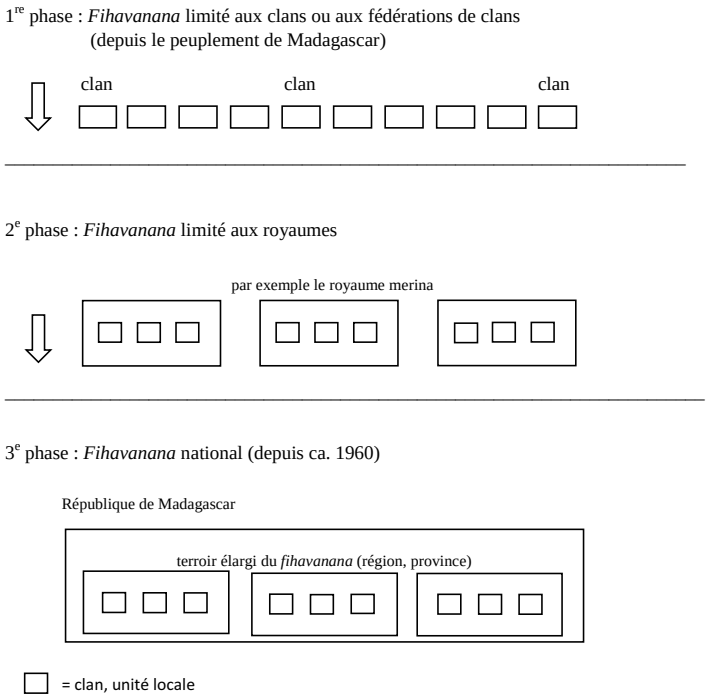

Figure 3 : Histoire schématique du *fihavanana* en trois phases

3. La découverte du *fihavanana*

La recherche du *fihavanana* est pourvue d'une contradiction substantielle : elle ne commence que très tard, mais réclame pourtant que ce dernier soit une valeur malgache substantielle et ancienne. Cette situation reflète, comme suggéré ci-dessus, le changement sociopolitique dans un Madagascar en voie de devenir un Etat indépendant : le souci nouveau de définir une identité malgache, mais aussi le sentiment général d'une menace de la cohésion sociale ont vraisemblablement stimulé la découverte du *fihavanana* comme base de la vie malgache. Ce mouvement a été suivi en même temps par la découverte scientifique de la solidarité malgache.

Si l'on procède maintenant par ordre chronologique, il convient tout d'abord de préciser que le sujet du *fihavanana* n'est pas abordé dans l'ère pré-coloniale et coloniale, même dans des publications dont le but est d'élaborer des éléments de base d'une psychologie malgache (par exemple Mannoni 1948, mais aussi, déjà pendant l'indépendance, Molet 1967). Le choix d'un tel sujet s'est fait entendre, à

l'exception d'un ouvrage pionnier, petit à petit à partir des années 1960, et cela dans le cadre de trois perspectives.

Les premiers textes étudiant plus précisément le *fihavanana* sont écrits des plumes des intellectuels catholiques, qui recherchent des possibilités pour développer une théologie spécifique malgache. Le premier travail accessible de ce genre est, d'après mes connaissances, celui de Rahajarizafy (1950 ; dont il existe une version antérieure de 1938), un texte vu par « ses supérieurs » comme « un manifeste nationaliste » (Rajaonah 2008 : 89). Cette découverte du *fihavanana* est décrite comme un amalgame entre le christianisme, surtout de la part des catholiques, et des idées nouvelles du patriotisme et d'une libération malgache (*ibid.* : 85ff.). La discussion particulière d'un *fihavanana* chrétien devient plus visible durant les premières années après 1960 (par exemple Rakotozafy 1965 ; *cf.* la compilation des références et citations par Raharilalao 1991 : 126ff.) et continue à l'être jusqu'à aujourd'hui, représentant un corpus à part, dominé par des auteurs malgaches (quelques exemples récents : Ramaroson 1997, Spindler 2003, Randriamahefa 2009, Randrianary 2010). La dissertation de l'Hilaire Raharilalao (1991), mettant en avant une herméneutique de la réconciliation chrétienne, est devenue une référence majeure dans le cercle catholique et chrétien à Madagascar (Galibert 2009 : 124). L'auteur, qui a développé ses perspectives dans de nombreux textes ou communications (par exemple Raharilalao 1979, 1990), est estimé dans des cercles politico-chrétiens intellectuels comme voix importante du *fihavanana*, comme le montre l'invitation pour une communication récente dans le cadre de la nouvelle institution politique « Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy » (FFM)[31]. Certains des auteurs chrétiens ont considéré l'importance du *fihavanana* telle qu'ils ont élaboré des analyses « essentialistes » du *fihavanana*, mettant de côté le regard chrétien (Rahajarizafy 1970, une partie de la dissertation du Raharilalao de 1991 et surtout l'œuvre du missionnaire Dubois, notamment ses publications des années 1978, 2002 et 2005). Les dernières analyses poussent très loin la compréhension de la signification et de la logique culturelle sous-jacente.

Mais, à partir des années 1970 (avec l'exception de Ramasindraibe 1962), apparaissent pour la première fois aussi des travaux d'auteurs moins liés à une argumentation chrétienne, examinant le *fihavanana* comme inhérent à la culture ou plus précisément à la nation malgache, souvent proches d'une analyse de la conception « socialiste » de la communauté villageoise, le *fokonolona* (Razafimpahanana 1972 ; l'œuvre de Ramasindraibe, surtout son livre « Ny fihavanana » du 1971 ou encore son manuel scolaire du 1978). Ces publications sont clairement

31 Hilaire Raharilalao a aimablement placé ce texte à disposition pour ce recueil.

liées à la dynamique sociopolitique de cette période, mettant l'accent sur une malgachisation et une socialisation authentique, pour faire oublier les effets de la colonisation (voir par exemple l'analyse du Raison-Jourde 1991–1992 sur ce point). Le travail de Ramasindraibe étant analysé plus tard en détail par la contribution de Faranirina Rajaonah, nous pouvons citer ici plus amplement l'exemple du Razafimpahanana, un sociologue, afin d'avoir une idée sur cette époque.

Ce dernier considère le *fihavanana* comme « valeur par excellence de cette société [malgache] » (Razafimpahanana 1972 : 46), comme il l'a souligné plusieurs fois. Le lien avec l'identité est ensuite clairement expliqué, sur un ton presque menaçant : « Le *fihavanana* est une valeur de la société malgache et s'impose à tout Malgache qui veut se considérer comme tel » (*ibid.* : 47). Celui qui n'accepte pas le *fihavanana*, ressort-il de cette affirmation, n'est pas Malgache. Il est particulièrement intéressant de comparer ces réflexions avec un autre travail du même auteur, paru quelques années auparavant. Dans sa thèse publiée en 1967 et analysant la perception du monde traditionnel dans la région d'Imerina (la région du centre de Madagascar), il constate, en utilisant la forme du passé : « On dit que les Merina étaient solidaires dans la société traditionnelle » (Razafimpahanana 1967 : 155). Et il précise plus loin que certes « la solidarité est de règle entre les divers membres du groupe [dans des villages reculés] » (*ibid.*), mais que dans la société en général « le 'chacun pour soi' devient le credo de la vie sociale » (*ibid.* : 156). « Pour des Merina cultivés », affirme-t-il, « la solidarité n'est que l'arme des faibles, des médiocres » (*ibid.*). Ce résultat est confirmé par une analyse statistique autour des valeurs, qui donne pour le terme « solidarité » une « motivation plutôt positive » (*ibid.* : 155). Le revirement soudain de l'opinion de cet auteur exprime certainement la découverte du *fihavanana* et l'importance donnée à cette idée pour l'affirmation de l'unité malgache dans le milieu intellectuel de son temps.

En même temps, enfin, s'ouvre aussi un troisième regard sur le *fihavanana* : le constat de son existence et son analyse à travers des travaux ethnologiques et sociologiques, pourvus d'un regard plus neutre et d'une approche plus rigide. Il est possible de distinguer deux perspectives. D'une part, la perception du *fihavanana* se fait dans le cadre des analyses d'un milieu local où il apparaît comme un élément parmi d'autres pour rendre compréhensible le monde rural observé. Une des premières publications de ce genre a été présentée par Fauroux (1974 ; mais voir aussi Serre-Ratsimandisa 1978 et Ralambo 1984). L'auteur décrit le *fihavanana* comme une « idéologie solidariste » (*ibid.* : 7). Il observe pour la région au cours de ses travaux de terrain (le Vakinankaratra au centre de Madagascar) un élargissement

du *fihavanana* du clan (*foko*) au village (*fokonolona*), en même temps que « la hiérarchisation extrême » (*ibid.*) dans le passé est en train de s'éroder[32].

D'autre part, et de manière beaucoup plus accentuée, on trouve des interprétations critiques du *fihavanana*, dans lesquelles les auteurs s'opposent à la version populaire d'une société parfaitement harmonieuse, comme Dez (1981), puis Beaujard (1995), et plus récemment Galibert (2009 : Chap. 3) ou Rasamoelina (2012), mais aussi dans d'autres travaux comme ceux de Sandron (2008 : 511), qui à son tour dénonce les tendances d'une présentation trop idéalisée et favorise une interprétation « utilitariste ». Ils y ajoutent encore des essais critiques de certains missionaires comme Alexandre (2003, 2007) et Urfer (2012 : 123ff.). Ces travaux de la déconstruction d'une image d'un *fihavanana* utopique sont certainement très importants dans le sens où ils dissuadent d'adhérer naïvement à une vision superficielle de la société malgache excluant une réalité très différente : celle des conflits profonds, qui, étant très difficiles à évoquer en public, cherchent des voies souterraines, comme la jalousie et les intrigues, ou encore incluant une perversion du *fihavanana* comme « parasitisme » (Urfer 2012 : 123), et même les violences de toutes sortes, mettant en œuvre une justice populaire et des éclats épidémiques contre des immigrants.

Si l'on regarde les publications à vocation anthropologique de la période 1970–2000, dominées d'ailleurs par les étrangers, il devient pourtant clair que le *fihavanana* n'est pas encore considéré comme étant une pratique particulièrement importante, mais qu'il reste un fait parmi d'autres, subordonné, dans des études spécialisées. Dans la monographie devenue classique de Maurice Bloch publiée en 1971 (*Placing the Dead*), l'auteur explique par exemple les idées du *havana* (parenté) et du *fianakaviana* (famille) dans les villages observés (*ibid.* : 58–68) – mais le terme *fihavanana* n'est pas même mentionné[33]. Il en est de même dans les publications postérieures de Bloch, mais aussi par exemple dans la monographie de Feeley-Harnik (1991), présentant les résultats de recherches menées au début des années 1970. Cette absence de l'évocation du *fihavanana* dans les monographies détaillées en anthropologie sociale continue jusqu'à maintenant (quelques exemples : Sharp 1993, Goedefroit 1998, Lambek 2002, Emoff 2002, Graeber 2007, Cole 2010). Cette situation semble indiquer que l'existence de l'idée de solidarité s'impose beaucoup moins dans le quotidien que la dénomination redondante dans la litté-

32 Des analyses semblables sont certainement encore à trouver dans les recherches effectuées par l'Orstom (aujourd'hui IRD), l'institution française de la recherche très importante à Madagascar. Voir la contribution de F. Sandron pour des informations supplémentaires.

33 Plus tard il introduit l'expression *havana mpifankatia*, les « parents artificiels » (*artificial kinsmen* ou *cooperative* havana ; Bloch 1971 : 100–101).

rature présente le laisse entendre : la référence au *fihavanana* se fait souvent indirectement, dans le cadre de rituels. Elle est aussi l'expression du choix d'une perspective plutôt locale, usuelle en anthropologie sociale, moins concernée par le *fihavanana gasy*. En somme, dans cette rétrospective il semble que le *fihavanana* comme valeur consubstantielle à Madagascar ait été reconnu par les auteurs occidentaux plutôt par le détour d'une position critique et presque à « contrecœur », s'expliquant peut-être par leur méfiance à l'égard des utopies de paix, censées n'avoir aucun fondement dans un monde dominé par la violence.

Jusqu'à la fin du millénaire, des publications qui prennent au moins note du concept de *fihavanana* sont encore très rares, même si par exemple Françoise Raison-Jourde (1991–1992 : 686–690) fait allusion à son rôle dans l'imaginaire de la jeune république dans un article paru au début des années 1990 et, un peu plus tard, Randriamarolaza (1995 : 378) présente dans un article à ses lecteurs en quelques remarques la contribution du *fihavanana* à la démocratie malgache. Particulièrement intéressante pour l'ouvrage présenté ici est l'interprétation par cet auteur du « *fihavanana* (ou *filongoa* dans certaines régions) » comme « processsus pacificateur de relations humaines appuyé sur un dosage idéologique subtil d'égalitarisme et d'inégalités […] » (*ibid.*). Une autre exception est le travail remarquable d'Ottino (1998), vraisemblablement la première analyse en anthropologie sociale situant la notion du *fihavanana* (parmi d'autres concepts de parenté) dans l'horizon élargi de la construction malgache de la parenté, affirmeant ainsi son importance pour la compréhension de la société concernée. Mais les résultats de ces quelques travaux singuliers, d'ailleurs centrés sur d'autres perspectives, restaient à cette époque un champ de recherche exploré uniquement par les spécialistes, encore loin des références quotidiennes au *fihavanana* apparues ensuite.

Depuis quelques années, pourtant, cette situation a sensiblement évolué : le recours au terme *fihavanana* est soudainement devenue presque un standard pour caractériser la société malgache et sa particularité. La référence au *fihavanana* apparaît dans le cadre des recherches aussi différentes que – pour énumérer quelques exemples – le *gender* (Nordman et Vaillant 2013), l'analyse du sport (Claverie 2011) et de la psycho-médecine (Bryden 2007), la « gestion durable de l'environnement » (Méral et Requier-Desjardins 2006), l'économie (Hugon 2005), la protection de l'environnement et le développement (Keller 2009, Fritz-Vietta *et al.* 2011), l'anthropologie juridique (Rosés Tubau 2006), l'identité nationale

(Späth 2013) et les analyses politiques (Roubaud et Wachsberger 2006) ou encore la rhétorique démocratique à Madagascar (Jackson 2013)[34].

Mais, hormis ces publications « référentielles », sont menées aussi, pour la première fois, des investigations en dehors du champ « essentialiste » du *fihavanana* noté ci-dessus. Particulièrement instructif est le regard sur le *fihavanana* comme mode d'organisation socio-économique à l'échelle locale et sa dynamique dans plusieurs publications par les économistes Frédéric Sandron et Frédéric Gannon (par exemple Gannon et Sandron 2003 et 2006, Sandron 2007 et 2008), qui précisent ici l'idée d'une analyse de l'entraide, importante dans des villages, et remontant déjà à plusieurs décennies (Condominas 1991 [1961] : 149ff.). Ces travaux permettent, pour la première fois, de préciser l'aspect économique du *fihavanana*, « les rapports coûts-bénéfices » (Sandron 2008 : 511), confirmés par des données empiriques, jusqu'alors inaccessibles. Une deuxième approche importante est l'application de la théorie socio-économique du « capital social » au *fihavanana* (Sirven 2003 et 2005, Andriananja 2005)[35]. Ces travaux, quant à eux, permettent d'avoir un regard plus général, ne se contentant plus d'une classification dominante du *fihavanana* comme trait spécifiquement malgache.

A la fin de ce parcours diachronique, il reste à reconnaître – dans le cadre d'un ouvrage centré sur l'aspect consensuel – l'existence de publications récentes mettant de plus en plus en valeur un *fihavanana* vu comme référence pour la solution des conflits à tous les niveaux de la société malgache (Travis 2006, Andriamalala et Gardner 2010, Gastineau *et al*. 2010, Mücke 2010, Radanielina-Hita 2010, Fritz-Viette *et al*. 2011, Seagle 2012). Les analyses politiques du Hauge (2010, 2011) sont particulièrement intéressantes, car elles tentent de mettre en avant l'importance du *fihavanana* pour une gestion constructive des conflits au niveau de l'Etat (« *constructive conflict management* », Hauge 2011 : 515, 526) à Madagascar. L'auteur parvient, dans ses travaux basés sur des observations générales de la politique postcoloniale, au même constat soutenu ici, à savoir que le *fihavanana* est prépondérant pour empêcher un glissement vers la violence ouverte. Le même constat apparaît également comme un fait évident dans une analyse politique récente de la crise malgache pour le congrès américain (Ploch et Cook 2012). Mais tous ces travaux jettent jusqu'à présent seulement un regard très superficiel sur l'impact du *fihavanana* dans la résolution des conflits à Madagascar.

34 Dans des contributions du journal scientifique malgache *Taloha*, il est possible de localiser un nombre important de références additionnelles (www.taloha.info).

35 F. Gannon fait plus tard le point concernant cette approche.

D'une approche essentialiste à une approche plus large

Quel est le fruit de ces travaux, constituant depuis quelques années un corpus important ? Il faut constater une situation ambivalente. Il est nécessaire de reconnaître la valeur d'une analyse profonde du genre « essentialiste » du *fihavanana* (d'une manière particulièrement marquée par Raharilalao 1991 et Dubois 2002) qui a permis un accès à sa signification. Sont également primordiales l'approche critique et de déconstruction face aux exagérations d'un *fihavanana* idéalisé (Dez 1981, Galibert 2009), mais aussi les recherches mettant en valeur l'importance socio-économique au niveau local (les travaux de Gannon et Sandron). L'interprétation en tant que capital social, mais aussi, récemment, comme aspect important d'une rhétorique nationale et politique (Raison-Jourde et Raison 2002, Jackson 2013), ont ajouté encore des horizons d'analyses nouvelles et prometteuses.

En revanche, un nombre de lacunes et même de tendances problématiques est à constater : tout d'abord, il manquait jusqu'ici, en dehors de quelques allusions dispersées, un regard systématique sur le phénomène *fihavanana*, mais aussi sur sa dynamique historique en prenant en compte des variations. Etant donné que cette présentation du *fihavanana* suggère au moins indirectement l'existence d'un *fihavanana* uniforme et stable, elle se prête à une compréhension anachronique et nostalgique, ouvrant aussi la porte à une confusion possible entre les diverses significations du *fihavanana*.

L'attitude « déconstructiviste » et critique du *fihavanana*, quant à elle, est une vue incomplète : l'accent sur la mise en scène d'une société paisible qui cache la vérité des conflits et même des violences donne l'impression au lecteur que le *fihavanana* est essentiellement un théâtre. Mais cette approche, aussi précieuse soit-elle avec son accent mis sur la violence structurelle et invisible, ne prend pas en compte la dimension ouvertement émotionnelle du *fihavanana*, qui est loin d'être un calcul purement utilitaire. Et elle omet surtout que le discours du *fihavanana* populaire à Madagascar n'est finalement que l'expression d'une norme, d'une moralité, qui doit nécessairement aspirer à un comportement idéal, sans qu'elle prétende pour autant y parvenir dans la réalité de la pratique sociale (mais noté pourtant par Alexandre 2003 : 47 qui préfère le terme « utopie »). La part réelle du *fihavanana* dans la construction d'une société paisible, mais aussi dans le tournant historique d'une île belliqueuse vers la paix a ensuite échappé à l'attention des chercheurs.

Le présent recueil envisage vis-à-vis d'un tel constat de suggérer des perspectives plus complètes, comme il a été noté auparavant. En dehors des analyses élaborées dans les contributions à venir et l'approche systématique de l'introduction éla-

borée jusqu'ici, il s'avère important d'approfondir par la suite le tournant en faveur de la paix à Madagascar et ses liens avec la notion du *fihavanana*.

4. De la guerre à la paix : *Fihavanana* et la naissance d'une société paisible à Madagascar

Dans la rétrospective, la transformation de l'île de Madagascar guerrière en une société dominée par la moralité du consensus est tellement frappante que l'on devrait se demander pourquoi elle n'a jamais été mise en avant. De même, on pourrait s'interroger sur la raison pour laquelle, dans l'imagination populaire (c'est-à-dire dans l'espace public et dans certains milieux sociaux) et quelquefois même dans des travaux de la vocation scientifique (voir la dissertation de Rafolisy 2008 : 73ff.) depuis l'indépendance, le passé est présenté comme une époque paisible sur toute l'île – en contradiction ouverte avec les conflits violents qui s'y sont succédés, toujours présents dans la mémoire orale. La tâche de l'analyse suivante consiste en premier lieu à suivre ce tournant à travers le temps et à l'aide d'une sélection d'exemples, pour ensuite le rendre compréhensible en le mettant en relation avec la notion de *fihavanana* et sa dynamique. Arrivé à ce point, sera-t-il possible d'avancer des réponses aux problèmes exposés ci-dessus ?

« Le temple du Janus n'est jamais clos »

L'observation des guerres quotidiennes à Madagascar dans l'époque pré-coloniale va finalement de soi : il suffit de regarder presque n'importe quelle publication touchant cette période pour y trouver des indications suffisamment claires confirmant que la vie était vue comme « un combat d'hommes (au sens d'affrontement acharné) » (*ady lahy ny fiainana*, Ottino 1998 : 12), une sentence s'opposant clairement à celle qui proclame « douce est la vie » (*mamy ny aina* ou *mamy ny miains*, voir Dez 1981 : 22), tant proférée aujourd'hui. Pour permettre de mieux situer la rupture intervenue dans cette longue tradition, mais aussi pour exposer un phénomène qui n'a jamais été analysé explicitement, il est souhaitable de présenter d'abord quelques détails sélectionnés dans le cadre limité de cette contribution.

Une méthode possible de collecte d'informations sur la situation des guerres pré-coloniales consiste simplement à se rendre sur le terrain. Dans l'Ouest, la région qui m'est la plus familière, il est possible d'y trouver partout, encore aujourd'hui, des indications ouvertes ou cachées concernant les multiples guerres

menées pendant plus d'un demi-siècle entre le royaume merina et la chaîne des royaumes sakalava à l'Ouest, au XIXe siècle, mais aussi des éléments d'une mémoire (au sens large) des guerres d'expansion des dynasties sakalava. Mis à part des souvenirs oraux, thématisant directement certains événements, on trouve des interdits sacralisés (*fady*), par exemple l'interdiction pour les membres de l'ethnie merina d'avoir accès à certains endroits, surtout les résidences et les reliquaires (*doany*) des rois sakalava, ou des lieux de combat. On trouve aussi exprimé dans des rituels, par exemple la danse rituelle *rebika* dans le cadre du « bain des reliques » (*fanomoabe*, *fitampoha*), des royaumes sakalava du Nord-Ouest, une sorte de simulacre de combat, ou même simplement via les armes royales gardées comme des objets sacrés dans les résidences (Kneitz 2003 : 250).

Plus facile et plus proche des époques historiques est la lecture du corpus impressionnant des textes, écrits après l'arrivée des Européens au XVIe siècle : les nombreuses observations sont très claires à ce sujet, même si l'on tient compte des nombreux problèmes d'une interprétation des documents historiques et des faits signalés. Dans l'ensemble, ils décrivent une île où de nombreux souverains, souvent parents, se sont enfoncés dans une lutte incessante les uns contre les autres, dans des alliances toujours changeantes, pour gagner la suprématie locale ou régionale, conduisant à une spirale de la violence et de la contre-violence (parmi les premiers témoins se trouve Da Souza en 1557 et Lopez en 1583, *cf.* Grandidier et Grandidier 1903 : 99 et 147 ; l'Allemand Megiser 1609 : 23–25 ; Louis Mariano en 1616, *cf.* Grandidier et Grandidier 1904 : 9, Hamilton en 1640, *cf.* Grandidier et Grandidier 1905 : 6, Yves en 1754, *cf.* Grandidier et Grandidier 1907 : 254).

Loin de pouvoir présenter les nombreux passages significatifs qu'énumère un examen superficiel des documents accessibles, il suffit ici de regarder à titre d'exemple une brève sélection de témoignages particulièrement intéressants, enrichis par quelques observations de recherche. D'abord, il sera question de l'importante description de Madagascar laissée par Etienne Flacourt, le gouverneur français d'une première tentative colonisatrice au milieu du XVIIe siècle dans le sud-est de Madagascar. Les Français s'étaient impliqués pendant des années dans de nombreuses guerres locales. Dans *Histoire de la Grande Ile de Madagascar*, Flacourt (1995 [1661]) évoque, parmi beaucoup d'autres sujets, la guerre et ses particularités, visant à la destruction complète de l'adversaire, en se prononçant comme suit :

> « En guerre, cette nation ne sait ce que c'est que se battre en champ de bataille, […] ils attaquent le village de leur ennemi en l'environnant de tous côtés, en faisant tous des cris horribles et effroyables, et entrent ainsi dans le village, en tuant grands, petits, femmes, filles et vieillards, sans épargner les enfants qui sont à la mamelle qu'ils déchirent en pièces comme bêtes enragées, puis quand la grande fureur est passée, ils em-

> mènent esclaves tout ce qu'ils trouvent et peuvent prendre ; mais les enfants du Grand sont tous tués […] de peur que les descendants ne se puissent quelque jour venger sur les leurs […]. » (Flacourt 1995 [1661] : 178)

Plus tard, il explique les causes des guerres en recourant à une psychologie de la jalousie et parvient à une prédiction prophétique :

> « Il y a beaucoup de Grands en cette terre qui ne font point la guerre à leurs voisins pour avoir été par eux offensés, mais seulement à cause qu'ils ont bien des bœufs et qu'ils sont riches, disant hautement que ceux là sont leurs ennemis qui ont beaucoup de bœufs. […] Ainsi, c'est par ce moyen, que cette terre est si dépeuplée ; car, si le pays était gouverné par police et lois […] cette isle, en peu de temps, deviendrait la plus peuplée du monde, étant aussi fertile qu'il y en ait sur terre. » (*ibid.* : 179)

Au moins un rapport se prononce d'une manière aussi dramatique. Un Anglais restant anonyme s'exprime d'abord d'une manière usuelle quand il écrit : « […] elle [l'île de Madagascar] est gouvernée par une foule de petits chefs qui sont surtout adonnés à la guerre et au pillage […] » (rapport concernant le naufrage du Winterton en 1792, par Grandidier et Grandidier 1907 : 363). Mais plus tard, il devient plus précis, en ajoutant : « Pour eux [les Malgaches], la grande affaire est le pillage, et, d'après tout ce qu'on en dit, ils se livrent à de terribles carnages et dévastations, saccageant les villages et les champs, massacrant ou réduisant à l'esclavage les habitants, […]. Naturellement, ce genre de guerre amène des représailles, qui en provoquent de nouvelles, de telle sorte que le temple du Janus de Madagascar n'est jamais clos » (*ibid.* : 385). Même si ce témoignage semble se fonder sur les sources auxiliaires (comme l'insertion d'un « d'après tout ce qu'on en dit » permet de supposer), les observations des nombreuses sources historiques (*cf.* encore la citation auparavant de Drury) confirment sa teneur : l'existence quotidienne de la guerre et de la violence à Madagascar et le regard instrumental apporté à ces actes dans la sphère politique.

Ces guerres, la plupart du temps menées localement ou dans une région, aboutissent au XIXe siècle à une tentative de conquête de toute l'île par le royaume merina au centre. Des campagnes aux quatre points cardinaux de Madagascar aboutissent à la soumission des régions les plus importantes économiquement, même si des territoires stratégiques restent libres. La cruauté de ces guerres, dont une analyse systématique fait encore défaut à ce jour, devient manifeste dans des remarques, comme celle de Randrianja et Ellis (2009 : 125, traduction par l'auteur) affirmant que les « armées de Radama [roi entre 1810–1828] tuaient la population adulte masculine dans certaines régions, épargnant seulement des femmes et des enfants pour l'usage comme esclaves », ou encore celle de Campbell

(2005 : 154, traduction par l'auteur) disant qu'entre 1816 et 1853 « possiblement 60 000 non-Merina (en moyenne 1 622 per annum) étaient mis à mort par des unités Merina. »[36]

De la pacification coloniale à une société paisible

En 1896, avec l'occupation de Madagascar par la France, cette « tradition » belliqueuse s'éteint plus ou moins abruptement, mises à part des années difficiles au début de la colonisation dans certaines régions, et l'insurrection de 1947, supportée surtout par la population à l'Est. Evidemment, il s'impose l'argument que la paix sous le régime français est une paix forcée. Vu les développements postcoloniaux, cet argument s'avère pourtant bien insuffisant : le fait qu'après l'indépendance les conflits anciens opprimés, mais encore bien gravés dans la mémoire populaire, n'aient plus repris comme dans tant d'autres pays postcoloniaux, suggère un changement fondamental à Madagascar, ayant certainement déjà débuté durant l'époque coloniale. En 1960, la plupart des habitants ne sont pas prêts à revivre les anciennes animosités, mais souhaitent plutôt s'unir dans une société qui a commencé à se définir essentiellement comme « pacifique », basée sur les idées du *fihavanana*.

Durant plus de cinq décennies, la situation reste aussi calme que sous la colonisation : l'abolition des guerres interethniques ou interrégionales est totale, tandis que des conflits et crises politiques sont heureusement réglés sans retour à une violence ouverte voire physique. Cette esquisse ne vise aucunement à nier l'existence des conflits nettement visibles à tous les niveaux de la société, incluant la politique nationale. Il ne sera pas question ici d'exclure non plus la possibilité toujours ouverte d'un retour aux armes – mais la différence avec les règlements de comptes pré-coloniaux violents est tout à fait évidente.

Comment, la question se pose maintenant, cette nouvelle et surprenante abstention devant la guerre est-elle liée à l'idée ou à la moralité du *fihavanana* ? Une telle problématique est plus difficile à analyser que pour les actes belliqueux bien visibles. Une possibilité aurait été de revoir l'affirmation des normes consensualistes nationales dans l'arène publique, comme il a été élaboré déjà partiellement dans la présentation des publications. Une autre possibilité, plus concrète et suivie ici, est l'analyse des quelques rares situations dramatiques où des conflits ont débouché

36 La population à Madagascar, durant cette période, oscillait entre 2 et presque 5 millions d'habitants (Campbell 2005 : 137).

sur des actes, d'une violence publique et flagrante, contre toutes les supplications du *fihavanana* et d'un contrat de consensus lié à celui-ci. Comment un tel développement s'accorde-t-il avec l'idéal de solidarité ? Un regard détaillé va permettre de constater que ces situations affirment, contre toute apparence, la force des normes exprimées par le terme *fihavanana*.

Pour ce propos, trois des cas les plus évidents ont été choisis[37]. Il s'agit des trois « jours sanglants » qui sont chacun à resituer dans un contexte particulièrement dramatique, où la question du pouvoir s'est imposée d'une manière substantielle et concrète : le Président de la République en fonction peut-il encore triompher contre une érosion évidente de son pouvoir, contre le mécontentement visible d'une partie de la population ? Sans entrer dans le détail, ces trois cas de conflits, trouvant leur apogée dramatique durant les jours des violences ouvertes, révèlent des aspects étonnamment semblables et suivent le même déroulement.

(1) *Le 13 mai 1972* : Philibert Tsiranana, surnommé souvent « Père de l'Indépendance » et Président depuis 1960, est derrière la liquidation brutale en 1971 d'un mouvement revendicatif au sud-ouest du pays, lors duquel entre 800 et 1 000 morts sont à déplorer (Raison-Jourde et Roy 2010 : 240)[38]. Tandis que ces actions se sont déroulées loin de la capitale, qu'elles sont peu médiatisées et difficiles à vérifier pour la grande majorité de la population, l'année suivante aboutit à des affrontements en public dans les grandes villes de Madagascar. En mai 1972, de grandes manifestations contre Tsiranana ont lieu, événement nommé rétrospectivement « Mai malgache ». Les soldats d'une unité spéciale (les FRS – Forces Républicaines de Sécurité) sont finalement « débordés » (*ibid.* : 292, note 3 en bas de la page) le 13 mai par le soulèvement, en particulier par « des troupes de choc, improvisées mais très soudées, les Zwam[39] » (*ibid.* : 292), et tirent sur la foule : « la mort d'une vingtaine de jeunes » (*ibid.* : 291) est à déplorer[40]. La grève générale, proclamée quelques jours plus tard, mène à la démission de Tsiranana[41].

37 Voir Urfer (2012 : 98) qui note encore certains autres événements (l'assassinat du Président Ratsimandrava en 1975, la liquidation des groupes Kung-Fu révolutionnaires en 1985), entraînant pourtant une violence beaucoup moins publique.

38 Confirmé aussi par Rajoelina (1988 : 37). On dénombre encore des centaines des blessés et des arrestations. Les actions des forces de sécurité ont inclus des pratiques de torture et « de vieilles vengeances locales » (Raison-Jourde et Roy 2010 : 242). La mort de 45 « rebelles » a été constatée officiellement (*ibid.* : 239). Dans le dernier ouvrage se trouve une analyse détaillée et précieuse de ces évènements peu connus.

39 « Zatovo Western Andevo [ou Amical] Malagasy », un mouvement des jeunes de l'époque, essentiellement formé par des descendants des anciens esclaves.

40 Galibert (2009 : 547) note cependant 40 morts officiels (avec « sous-évaluation probable ») et encore 12 morts dans la ville de Mahajanga dans le Nord-Ouest.

41 D'après Raison-Jourde et Roy (2010 : 292, note 3 en bas de la page) sept de ces 30 à 40 membres de l'unité responsable de cette action ont été lynchés par la foule au cours de ce jour. Il y avait,

(2) *10 août 1991* : Après 1990 se forme une opposition publique contre le gouvernement du Président Ratsiraka et son Etat unitaire à vocation socialiste, régnant depuis 1975. Une fois la grève générale proclamée, le conflit politique s'aggrave très rapidement. Les manifestations, très importantes, suivies pendant des semaines par des centaines de milliers des personnes, aboutissent, le 10 août 1991, à un cortège nommé « Marche de la Liberté », ciblant la résidence du Président située à quelques kilomètres de la capitale. L'événement provoque une intervention dramatique lui valant depuis ce jour la dénomination de « samedi noir » : « La garde présidentielle a ouvert le feu contre la foule des manifestants, provoquant quelques morts [causing several deaths], bien que le numéro exact n'ait jamais été établi » (Randrianja et Ellis 2009 : 202, traduction par l'auteur)[42]. En octobre 1991, Ratsiraka donne finalement son accord pour des élections libres et l'établissement d'un gouvernement de transition.

(3) *7 février 2009* : Suite à la réélection du Président Ravalomanana en 2008, un mouvement d'opposition se forme, dans lequel Andry Rajoelina, maire de la capitale, occupe finalement un rôle central. Après la fermeture de sa station de télévision fin 2008 s'ouvre une lutte ouverte contre le pouvoir, menant, fin janvier 2009, à des pillages et des actes de violence populaire (essentiellement non-politiques) dans des villes importantes, où plusieurs dizaines de personnes trouvent la mort. Le 7 février, le cortège d'une manifestation de l'opposition se dirige vers le palais présidentiel au centre d'Antananarivo. Quand les manifestants franchissent la « zone rouge » de sécurité et s'approchent du bâtiment, un feu se déclare : « Près de 30 personnes perdent la vie et plus de 200 sont blessées » (Randrianja 2012 : 17). Ce fut le résultat d'un deuxième « samedi noir »[43].

---

semble-t-il, des essais pour pousser le Président à une intervention militaire, mais sans que des commandes respectives aient été données (*ibid.* : 292). Dans la littérature plus populaire, on rencontre la tendance d'accuser le gouvernement pour la violence de ce jour : « [….] le gouvernement donne ordre de tirer sur la foule. […] les Forces Républicaines de Sécurité […] exécutent la sale besogne, faisant une quarantaine de tués. » (Rajoelina 1988 : 38).

42 Spindler (1996 : 45) précise 15 morts et 213 blessés, tandis que Galibert (2009 : 550) note « une centaine de morts ». Vivier (2010 : 13), de son côté, dénombre 138 morts et parle plus tard de « l'hécatombe qu'avait décidée Ratsiraka » (*ibid.* : 77). Le déroulement exacte de cette action, semble-t-il unilatéral de la part des forces de sécurité, reste non élucidé, car des présentations dramatisantes (incluant de faux clips vidéos) ont eu une grande influence sur la formation de l'opinion et de la mémoire (selon Randrianja et Ellis 2009 : 202).

43 Encore une fois, les données sont différentes d'un auteur à l'autre. Vivier (2010 : 76) note 36 morts et confirme qu'il y avait parmi les forces de sécurité sur place des Européens, mercenaires d'une entreprise de sécurité sud-africaine. Randrianaja (2012 : 17), de son côté, dénonce la responsabilité de la garde présidentielle. L'ensemble des faits sugère que les exigences de la situation ont provoqué l'action des forces de sécurité, mal préparées à réagir à une confrontation avec une foule importante et en somme débordées comme en 1972.

Les limites d'une moralité de consensus

Si l'on regarde à présent le déroulement de ces trois excès les plus distincts et les plus visibles durant la période postcoloniale, il est possible d'en discerner des traits semblables : l'irruption de la violence est à chaque fois précédée d'une longue confrontation obstinée, mais finalement pacifique, entre le pouvoir et l'opposition dans la capitale, comme arène centrale du discours politique à Madagascar. Si le mouvement oppositionnel peut mobiliser ses adhérents pour une période étendue, elle réussira à pousser le gouvernement peu à peu dans la défensive. C'est toujours dans cette phase décisive, particulièrement tendue, qu'on a ouvert le feu sur des manifestants – en raison probablement du débordement des forces de sécurité, confrontés à un mouvement d'une ampleur sous-estimée.

Particulièrement important est le constat que les actions répressives de l'Etat, ouvertement violentes, n'ont jamais eu comme réponse une contre-violence de la part de l'opposition. Au contraire, tous les responsables des principaux partis politiques et de la société civile ont condamné très clairement ces événements et les ont désignés comme un délit flagrant contre le contrat civil à Madagascar. Dès lors, il est clairement apparu que les « lignes rouges » circonscrites par la norme du *fihavanana* avaient été franchies. Le calme s'imposait pour tous les acteurs, vu l'unanimité publique à l'égard de ces actes de violence. Il est aussi à souligner que dans les trois cas, le Président controversé a perdu son pouvoir. Considéré comme le responsable politique de cette violence, son intégrité morale a été endommagée de manière irréversible, ne lui laissant d'autre choix que de démissionner.

Cette analyse suggère que ces cas d'une violence flagrante ne sont pas à regarder comme un argument contre la vision d'une société paisible moderne, s'appuyant sur la norme du *fihavanana*. L'existence d'une norme (toujours) idéale, il convient de le répéter, ne parvient certainement pas à surpasser une réalité problématique – mais établit un certain comportement comme acceptable et des sanctions pour ceux qui osent franchir les limites. Les trois jours « sanglants » de l'histoire moderne à Madagascar sont donc, contrairement aux apparences, plutôt à regarder comme des épreuves particulièrement explicites du fonctionnement d'une norme profondément internalisée, et comme la capacité à résister à la dérive vers la violence, même dans les moments extrêmes. La transgression frappante de la norme *fihavanana*, justement, n'est pas comprise comme un signal permettant de frapper finalement sans aucun égard l'ennemi, à ouvrir le champ de la violence et de la contre-violence. Au contraire, il est évident pour tous les acteurs (au moins dans leur position officielle) que ces actes ne sont pas acceptables (même si l'on trouve presque toujours certains individus prêts à s'engager dans le cycle de la vio-

lence). Les acteurs politiques eux-mêmes sont d'ailleurs certainement au courant de ces rapports en essayant, mûs par une stratégie politique, à pousser l'adversaire à commettre des actes considérés comme immoraux[44]. Cela ne change pas la fonction précieuse du *fihavanana gasy*, « frein » aux règlements de comptes violents.

Expliquer le tournant de la guerre à la paix sur l'île de Madagascar

L'importance de la norme *fihavanana* pour la construction d'une société paisible, établie par les arguments ci-dessus, n'offre pas encore, par sa nature descriptive, une explication de fond des causes de la rupture d'un passé violent. Elle pourrait cependant servir de base pour préciser la question d'une recherche de base : si le développement du *fihavanana* national est vraisemblablement le fondement d'une société paisible, il convient de se demander pourquoi la population a été attirée par une telle notion, devant un passé et une habitude sociale caractérisés distinctement par les guerres, et malgré l'association étroite du terme *fihavanana* avec le royaume merina et le christianisme. L'explication de ce problème est primordiale pour comprendre le tournant en question.

Il n'est pas possible de donner ici une réponse finale, qui devrait se fonder entre autres sur une recherche des sources des temps coloniaux jusqu'à la naissance de la République de Madagascar. Mais les arguments suivants s'imposent *de facto* : d'une part, l'idée de la solidarité du type *fihavanana* englobe, comme nous l'avons vu, la possibilité d'un élargissement interminable, permettant d'intégrer toujours et de nouveau « les autres qui comptent » (Galibert 2009 : 122)[45]. Selon ce principe, appliqué maintes fois dans l'histoire, la formation d'une unité politique aux frontières géographiques de l'île et l'introduction des idées nationalistes venant de l'Europe ont offert la possibilité d'une nouvelle extension du *fihavanana*, en cohérence avec le passé de l'île.

Mais un second élément est à signaler : l'expérience nouvelle d'une différence accentuée entre « le » Malgache et le monde extérieur, l'Occident surtout, devant laquelle les différences inter-malgaches se sont affaiblies. Cette expérience s'est réalisée par l'acte de la colonisation, la domination d'une force de l'extérieur au-dessus de toutes les particularités régionales, encore aggravée par des conflits violents,

44 Les adhérents du mouvement de Ravalomanana ont accusé par exemple les responsables de l'opposition, lors de la marche contre le palais présidentielle en 2009, d'être à l'origine des morts et « d'une révolution en quête de martyrs » (Randrianja et Ellis 2009 : 17).

45 Citation d'une formule notée par Louis Randriamarolaza (« Madagascar au XXIe siècle » – Le défi de l'avenir. Le lien social en milieu malgache actuel. *L'Express de Madagascar*, 3 avril 1999).

qui ont laissé des traces dans presque chaque région : on pourrait citer ici la suppression de la royauté merina, la liquidation brutale du dernier roi du Menabe libre, Toera, avec presque la totalité de ses rangs supérieurs dans une attaque-surprise, menée hâtivement sous l'ordre d'un officier (Schlemmer 1983 : 51ff.), les émeutes dites de Menalamba dans l'Ouest et le Sud (Ellis 1998) et l'insurrection de 1947 (Raison-Jourde 1999, Cole 2001 : 223ff., Randrianja et Ellis 2009 : 173–177).

Mais à l'opposition ainsi vécue entre « nous » et « eux » sous la pression des conflits militaires, s'est ajoutée encore l'expérience des contradictions fondamentales entre les systèmes socioculturels, incluant l'installation d'un Etat moderne et sécularisé, la négation du fond de la légitimité des royaumes ou l'individualisme, amenant à une opposition entre l'étranger (européen, *vazaha*) et le Malgache – le couple *vazaha-malagasy* – plus forte que jamais. Tout cela a probablement contribué à créer le besoin nouveau d'une identité malgache et à définir des éléments cruciaux, dont l'expérience du *fihavanana*.

Il ne faut pas oublier, finalement, l'impact possible d'un autre aspect culturel pour imposer une rupture avec le passé : dans le monde relationnel particulièrement dominant à Madagascar, chaque unité – soit un Ego, soit une unité sociale – est toujours insérée dans un monde complexe, hiérarchisée selon des critères multiples et dynamiques. Dans cette logique, l'installation de l'Etat moderne et de son pouvoir suprême est très difficile à nier pour la population : le cosmos malgache établi favorise l'intégration et un maniement subtil, conduisant alors à une nouvelle extension du *fihavanana*.

L'explication avancée de la rupture avec le passé guerrier par un élargissement du *fihavanana* permet finalement de répondre à la question posée dans l'introduction de cette partie : l'observation d'un oubli soudain du passé violent, difficilement compréhensible. La paix établie à Madagascar, a-t-il été prouvé, n'est pas le résultat d'une négociation entre des entités perçues comme différentes (des identités, des unités politiques), mais comme un élargissement subtil permettant l'intégration des hommes considérés comme égaux (comme des parents). A partir de cela, il s'impose certainement aux acteurs malgaches l'expérience d'une simple continuité d'un *fihavanana* local. La particularité de cette paix est le fait qu'elle n'est pas vécue comme telle, mais comme un élargissement de l'unité de solidarité toujours vécue, depuis un passé lointain. La paix d'antan (du *fihavanana* local) prolonge ainsi jusqu'à aujourd'hui – une expérience expliquant l'affirmation d'une île heureuse, mais aussi d'un passé paisible, contre toute évidence.

Un regard sur la théorie : Madagascar comme exemple d'une société paisible

L'introduction de la norme nationale du *fihavanana* à Madagascar et l'établissement par conséquent d'une société paisible sont, comme il a été dit, les résultats de facteurs très spécifiques. L'île apparaît comme un cas à part, loin du développement difficile de la plupart des Etats postcoloniaux en Afrique, dominés par l'analyse des conflits qui, trop souvent, ont abouti à une violence extrême (voir dans la littérature extensive sur ce sujet, par exemple Reno 1998, Chabal *et al.* 2005, Prunier 2009, Williams 2011). Il serait dommage d'en rester là et de ne pas se laisser stimuler par les résultats présentés : si l'on accepte les observations esquissées concernant Madagascar depuis le temps colonial en les mettant en relation avec la discussion en cours concernant les causes de la guerre et de la paix en Afrique, mais aussi dans un horizon plus large, on trouvera un nombre de contradictions important – la base conventionnelle pour développer des questions de recherche prometteuses. Trois possibilités sont évoquées par la suite :

L'analyse de l'Etat postcolonial en Afrique a toujours été dominée par un agenda problématique, avec un regard tout particulier sur les conflits, la guerre et la violence. Même si cette approche s'est imposée par les faits eux-mêmes, il est pourtant évident que l'analyse est loin d'une position systématique, demandant une investigation et une comparaison de tous les cas, en particulier ceux n'obéissant pas aux « normes » des autres cas « typiques ». Si, par exemple, on a expliqué la violence en Afrique surtout en référence au contexte spécifique de l'époque, donc surtout comme effet néfaste du colonialisme, ou encore des tensions ethniques, des frontières artificielles ou des déséquilibres économiques et politiques, le cas de Madagascar est évocateur : pourquoi la violence dans certains pays semble-t-elle presque inévitable, si à Madagascar, dominée par les mêmes circonstances perçues comme problématiques, s'établit en même temps et justement avec la colonisation une culture de consensus ?

Le « cas malgache » montre en particulier le potentiel extraordinaire des normes de la moralité et du consensus. L'analyse du *fihavanana* à Madagascar confirme ce que la voie de recherche encore relativement nouvelle des « sociétés paisibles » (Sponsel et Gregor 1994, un synopsis dans Fry 2006 : 61) a déjà élaboré pour un nombre important de sociétés dans le passé comme pour le présent (*ibid.* : 63ff., 92ff.)[46] : la normativité d'un comportement réduisant une confrontation est

46 Dans la liste présentée comme incomplète de plus de 80 sociétés pacifiques et plus de 80 sociétés non-guerrières, l'île de Madagascar (ou une de ses ethnies) n'est pas nommée.

la base pour garantir un Etat ou une société paisible, sans éclatement d'une spirale de violence et contre-violence (mais sans pourtant arriver à une paix absolue, sans conflits). Une investigation des normes et de la cognition ne pouvait-elle pas ouvrir de nouveaux horizons pour une compréhension des pays postcoloniaux ?

Une telle réévaluation des causes de la guerre et de la paix pouvait aussi permettre de revoir de nouveau la perception dominante d'une normalité de la guerre ou de la violence, guidant depuis longtemps le discours en Occident. Le cas de Madagascar et les particularités du *fihavanana gasy*, qui ont réussi subtilement à introduire une rupture avec un passé ouvertement violent, suggèrent l'intérêt d'une piste de recherche analysant « le potentiel humain pour la paix » (voir le titre de Fry 2006).

5. Les contributions

L'appel pour cette édition (et le *workshop* initial) a prévu une double direction : il semblait important, d'une part, de faire avancer le sondage systématique concernant le *fihavanana*, en ce qui concerne par exemple la dynamique historique, les variations régionales et le champ sémantique, et d'autre part, d'approfondir la connaissance de la norme du consensus et sa pratique à partir des cas exemplaires, en particulier liés aux solutions des conflits. Partant de ces prémisses, il était nécessaire de chercher une diversité des perspectives, dans une démarche interdisciplinaire, une approche qui s'est développée quasi naturellement avec la tentative d'intégrer des recherches récentes concernant le *fihavanana* dans des domaines différents. Les contributions des spécialistes (Figure 4) travaillant dans des domaines aussi différents que l'anthropologie sociale (P. Kneitz, M. Rosés, G. Scheidecker, M. Späth), l'économie et la socio-économie (F. Gannon, F. Sandron) ou encore l'histore (F. Rajaonah, G. Rantoandro) vont permettre de faire découvrir aux lecteurs – et pour la première fois dans le cadre d'un recueil – la richesse de la norme *fihavanana* à Madagascar, même si l'on est loin d'avoir répertorié le phénomène dans sa totalité[47].

47 L'ouvrage a largement profité de l'appui de Frédéric Gannon, Frédéric Sandron et Faranirina Rajaonah pour la mise au point des contributions françaises au niveau stylistique et linguistique.

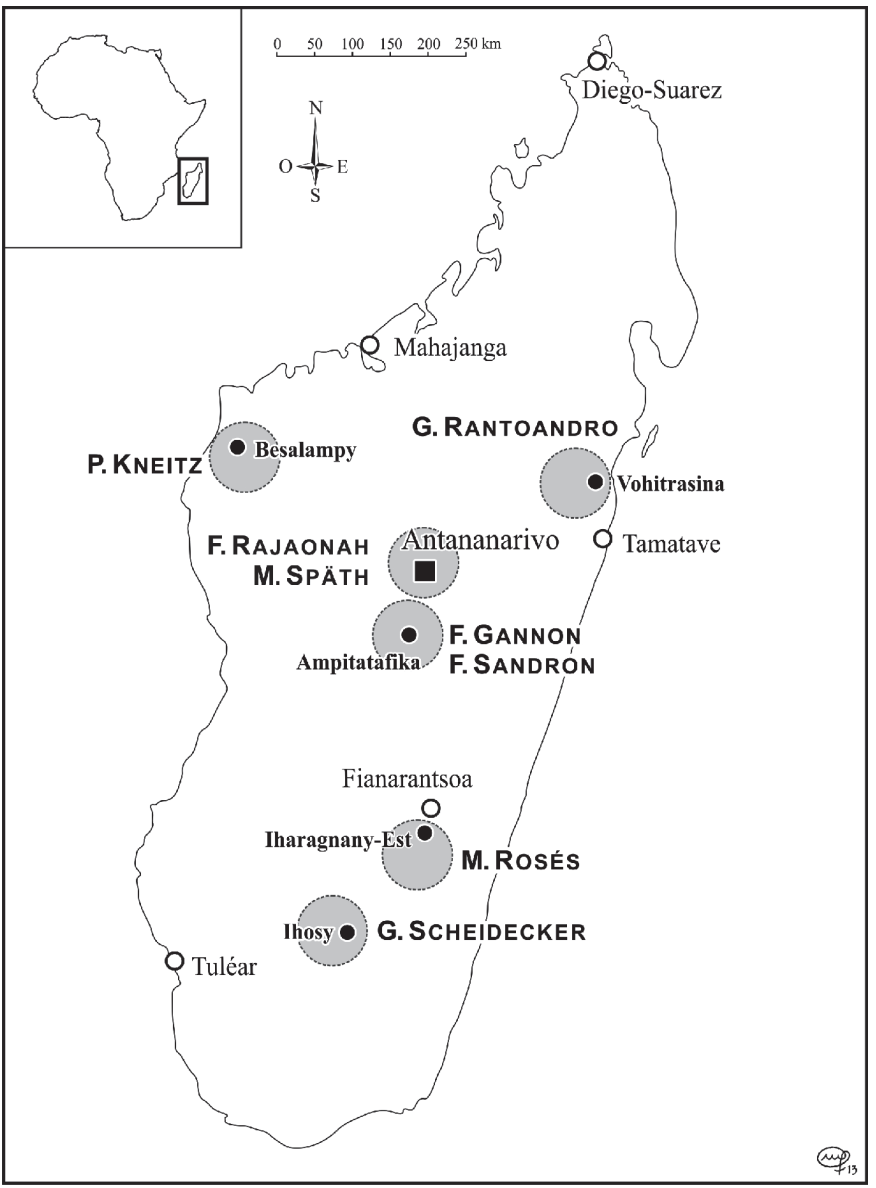

Figure 4 : Carte de Madagascar – le cadre régional des contributions

La notion du *fihavanana gasy*, comme mentionné ci-dessus, a commencé à être formulée en dehors du milieu chrétien au début des années 1970. L'édition s'ouvre avec une contribution d'orientation historique de *Faranrina Rajaonah*, qui permet pour la première fois de saisir des acteurs clés dans la naissance de cette norme qui aujourd'hui est devenue centrale. Au centre de son analyse : l'œuvre de Paul Ramasindraibe, qualifié par l'auteur « l'érudit nationaliste malagasy » mais presque inconnu hors de Madagascar (bien qu'introduit brièvement par Raison-Jourde 1991–1992 : 686ff.). Le sujet principal de Ramasindraibe est l'identité malgache en danger dans la période de la jeune République de Madagascar. L'une des images programmatiques qu'il utilise pour faire comprendre à ses lecteurs la valeur du *fihavanan*a (et finalement aussi l'importance de la « malgachitude ») est *tsileondriaka*, c'est-à-dire « ce qui résiste à l'eau courante, à l'exemple d'un objet de grande valeur que l'on dégage de la boue (…) », traduction par Rajaonah de l'explication donnée par Ramasindraibe. Il est un des représentants éloquents et didactiques – y compris en tant qu'auteur des manuels scolaires (Ramasindraibe 1978) – d'un repli volontairement accepté sur « les » racines malgaches, surtout dans le milieu urbain d'Antananarivo. Cette communication fait donc découvrir la voie conceptuelle menant au *fihavanana gasy*, comme il est connu aujourd'hui.

Avec l'article de *Mareike Späth* s'ouvre une série de contributions ethnographiques, invitant les lecteurs à découvrir la richesse du *fihavanana* dans différentes régions. La position de cette contribution succédant à l'analyse de l'œuvre du Ramasindraibe n'est pas due au hasard : en élaborant les perceptions populaires du *fihavanana* dans le contexte des événements autour du cinquantième anniversaire de l'indépendance en 2010, la recherche de l'auteur permet en même temps de comparer la perception actuelle d'un *fihavanana malagasy* à Antananarivo avec les visions des intellectuels malgaches plusieurs décades auparavant, présentées par l'auteur précédent. L'investigation des actes de solidarité par des individus ou des associations dans ce contexte hautement national, conçus comme actes du *fihavanana*, montre clairement comment les idées du *fihavanana* local et national se croisent d'une manière indissoluble aujourd'hui – en même temps qu'une continuité avec le royaume merina du XIXe siècle devient évidente, à travers la réalisation des sacrifices de zébus comme rituel *nofon-kena mitam-pihavanana*.

Le texte de *Gabriel Scheidecker* offre en revanche un contraste pointu vis-à-vis de la pratique urbaine du *fihavanana* dans la capitale. Son analyse est centrée sur une localité du sud de Madagascar, dans une région où une population à l'identité bara domine. C'est une des régions malgaches où le mot *filongoa* est préféré pour désigner l'unité de solidarité. L'article permet de constater que l'utilisation d'un terme local entraîne une perception très différente (voire même en opposition

au *fihavanana* « officiel ») : l'unité du *filongoa* est un cercle très limité de personnes, essentiellement les parents du clan, tandis que la notion du *fihavanana gasy* n'existe pas. L'Etat et ses représentants (associés au terme *fihavanana*) sont vus couramment comme des entités potentiellement dangereuses, perception qui s'alimente des actions des policiers souvent considérées comme problématiques, et d'un Etat éloigné en général. Les vols réguliers de zébus et un climat délétère de dénonciation sont des éléments de base pour une dynamique dans laquelle alternent le succès économique provisoire et la distribution de la richesse par des séries de conflits. Cette situation évoque l'idée d'un *fihavanana* de base, historique, restreint au clan, considéré comme vraisemblable par Randrianja et Ellis (2009) ci-dessus – une comparaison avancée avec prudence, tenant compte des contextes historiques très différents.

La contribution de *Peter Kneitz*, située à Besalampy, chef-lieu d'un district sur la côte ouest, occupe une place intermédiaire face aux précédentes. Les manœuvres diverses des responsables locaux pour trouver une solution à une crise sociale, résultant des interprétations contradictoires d'une épidémie hystérique parmi des élèves (une épidémie de possession des esprits anonymes, selon la conception de la population locale), ont finalement abouti à une action rituelle pour renforcer le *fihavanana* en danger, sous le guide du chef de district. Il est possible d'observer, entre autres éléments, que la norme du *fihavanana* ne sert pas ici à trouver une solution de fond aux multiples conflits souterrains, mais plutôt à forcer des individus à utiliser une rhétorique du consensus qui, visiblement, empêche le glissement vers une violence difficile à contrôler. A travers cette investigation, il devient évident que les termes *fihavanana* (préféré dans ce chef-lieu de district, un avant-poste de l'Etat moderne, par les responsables majoritairement issus des Hautes-Terres) et *filongoa* (préféré par la population locale sakalava) sont tous deux perçus comme identiques, interchangeables et synonymes, dont l'utilisation signale un « chargement » avec des associations identitaires, historiques et politiques.

Gabriel Rantoandro, sur la côte est, expose dans une analyse très riche et élaborée le déroulement d'un rituel familial du type *tsaboraha* (sacrifice de zébus) dans la région du Nord-Betsimisaraka. Il montre, d'une manière tout à fait exemplaire, comment les idées locales concernant le groupe de solidarité (ici exprimées par le terme *fihavanana*) sont organisées dans trois cercles de proximité et d'importance différentes, assignés chacun à un niveau (ou « étage », expression privilégiée par l'auteur) spatial du *fihavanana*. Inséré dans le contexte d'une région présentée ici avec beaucoup de nuances, l'auteur permet aux lecteurs de suivre explicitement – et peut-être pour la première fois avec autant de détails – comment le *fihavanana* local se construit, comment il est entretenu et internalisé à travers des réunions

dites « familiales », mais en réalité comprenant tout un réseau social, d'ailleurs clairement mis à l'écart du christianisme.

Avec l'auteur suivant, *Mariona Rosés*[48], l'ouvrage avance progressivement vers des communications moins centrées sur une localité spécifique, mais préférant une analyse guidée par des idées plus larges. Rosés se réfère d'abord aux résultats d'un terrain anthropologique au centre-sud de l'île, proche de la ville de Fianarantsoa, une région connue sous le nom de Betsileo, mais en insérant l'application de l'idée du *fihavanana* dans deux cas de conflits dans une perspective plus large : celle de l'anthropologie du droit. Dans une analyse convaincante qui lie l'expression d'un *fihavanana* local et d'un *fihavanana* à l'échelle nationale, elle montre une dynamique temporelle, allant d'une « coutume juridique » locale à la constitution d'une morale nationale. Un aspect important de son travail est la mise au point détaillée de l'utilisation du terme *fihavanana* dans les constitutions et projets de constitutions depuis 1992.

Presque tous les travaux concernant le *fihavanana* en plus de cinq décennies de l'histoire de la recherche retracée plus haut se concentrent sur des aspects idéologiques ou cognitifs de cette convention de solidarité. Frédéric Gannon et Frédéric Sandron, collaborant à plusieurs reprises en duo, ont le mérite d'avoir, dans plusieurs articles (comme auteurs individuels et ensemble), mis la dimension économique du *fihavanana* très précisément au point. En tant qu'auteurs de cet ouvrage, ils ont eu recours à leur riche expérience d'une manière bien différente : *Frédéric Sandron* a décidé, dans son texte, de rédiger un résumé de l'état des recherches socio-économiques concernant le *fihavanana*, encadré par une activité de recherche très importante de l'IRD (Institut de la Recherche pour le Développement) depuis des décennies. Permettant la compréhension d'un *fihavanana* trop souvent réduit au seul aspect d'une normativité abstraite, il montre que celui-ci est à l'échelle micro-locale une simple nécessité économique, pour « ne pas mettre en péril l'organisation de la production », comme l'auteur le résume dans sa conclusion.

Frédéric Gannon, quant à lui, invite, dans sa contribution, à réfléchir sur les possibilités d'application générale du concept socio-économique de « capital social », largement utilisée durant les dernières années, sur le *fihavanana*. Ce travail permet, d'une part, de faire le point sur plusieurs interventions durant ces dernières années qui ont présenté le *fihavanana* comme « capital social », sans pour autant qu'une réflexion plus profonde soit mise à la disposition des lecteurs. L'importance de cette contribution, en dehors des particularités de la théorie du capital social, tient au fait que l'inscription du *fihavanana* dans une théorie géné-

48 L'auteur signe dans les références des contributions aussi sous le nom M. Rosés Tubau.

rale permet sensiblement d'élargir les possibilités de sa compréhension et de sa comparaison en dehors de son contexte spécifique malgache, loin d'une réduction à une conception culturelle incommensurable et unique préférée aujourd'hui. L'auteur parvient, par exemple, dans l'application de cette perspective « universelle », à préciser certains traits du *fihavanana*, souvent restés inaperçus : dépendant de la constellation précise, l'application du *fihavanana* permet certainement de régler des conflits, mais peut aussi contribuer au développement des tensions sociales et fixer des limites aux unités sociales du *fihavanana*. Cette approche permet d'envisager de renouer avec la perception du *fihavanana* comme trait humain universel, encore usuelle au début du XXe siècle, mais largement abandonnée depuis.

Ces contributions à vocation scientifique sont suivies d'un document particulier, un témoignage, qui permet de rattraper l'actualité du discours du *fihavanana*, issu d'une voix particulièrement importante. Il s'agit d'une communication d'*Hilaire Raharilalao*, déjà amplement cité comme auteur d'une œuvre capitale d'un *fihavanana* chrétien (Raharilalao 1991), se basant sur un discours prononcé au sein de la récente institution du FFM (« Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy ») ou en français CRM (« Comité de Réconciliation Malgache »). Son intervention, dans le contexte d'une crise politique grave, et en particulier dans une phase particulièrement décisive et dramatique de l'été 2013[49], présente l'idée du *fihavanana* comme la clé inévitable pour parvenir à une « réconciliation nationale authentique », point de départ essentiel pour le développement d'une démocratie spécifiquement malgache, selon l'auteur. Ce témoignage met l'accent, entre autres, sur la compréhension d'un *fihavanana* chrétien, très important dans le discours public, mais en général sous-représenté dans les contributions le concernant. L'intérêt de ce document vient également du fait qu'il permet d'avoir accès à l'un des acteurs principaux du *fihavanana* dans le discours national, en même temps qu'il donne aux lecteurs la possibilité de comparer les apports des contributions avec une articulation originale et d'une actualité pertinente. Nous remercions l'auteur pour la transmission de ce document qui permet, à la fin de cet ouvrage, de se retrouver à la fois au cœur du consensus et de la construction du *fihavanana malagasy*.

49 Les opposants politiques majeurs de la crise se sont enregistrés comme candidats aux présidentielles (dans le cas de Marc Ravalomanana, la candidature de sa femme, Lalao Ravalomanana, était perçue comme étant la sienne), en dépit des déclarations contraires initiales de s'abstenir pour ouvrir la voie aux élections.

Conclusion : La paix du *fihavanana*

Après ces randonnées dans le monde du *fihavanana*, ayant permis de saisir une partie de sa richesse, de sa spécificité et de son évolution, il convient d'en rassembler les différents fils pour préciser le résultat de cette entreprise. S'impose surtout la nécessité de revoir la capacité de cette notion à instaurer une paix sociale à Madagascar encore peu connue : la paix du *fihavanana*.

Les contributions présentées ici permettent, tout d'abord, de mettre de côté la présentation bien établie d'un *fihavanana* essentiel, plus au moins identique sur toute l'étendue de l'île, l'image d'un *fihavanana* varié, disparate, où les deux termes utilisés, *fihavanana* et *filongoa*, sont régulièrement et profondément associés à des idées qui sont liées à l'origine des parleurs respectifs, l'histoire politique ou les aspects religieux, exprimant un décalage du pouvoir. L'expérience du *fihavanana* varie considérablement, selon ce résultat, d'un individu à un autre selon le contexte, allant d'un *fihavanana* très restreint au niveau d'un réseau social limité et peu étendu dans l'espace (le cas de la région bara de Gabriel Scheidecker) à l'idée d'un *fihavanana* sur la base de l'unité nationale (suivi surtout dans la région de la capitale et comme idée normative de l'élite). En dehors ces extrêmes, il est possible de discerner une multitude de formes intermédiaires, permettant de construire des unités du *fihavanana* à des degrés divers et hiérarchisés.

Malgré ces observations, il n'est pas pour autant question ici de nier le fait qu'il y a, derrière tous ces phénomènes et applications contextuelles, des idées communes, surtout celle selon laquelle il est nécessaire et inévitable d'insérer l'individu dans une unité sociale primaire, pour le mettre dans un contexte de relations légitimes et assurées. Il ne s'agit donc pas de remplacer l'affirmation d'un *fihavanana* « tout pareil » par un *fihavanana* « tout différent », mais de valoriser la richesse et les particularités importantes, ouvrant une compréhension sur le fait que l'idée du *fihavanana* elle-même fait partie d'un enjeu important dans le processus sociopolitique.

La construction d'une paix entre tous ceux qui comptent

La dynamique tout à fait impressionnante d'un passé guerrier vers la construction d'une société paisible est certainement liée à la notion du *fihavanana*, comme il a été suggéré ci-dessus. Ce tournant s'inscrit dans une logique déjà ancienne à baser les unités sociopolitiques, assumant au cours du temps des niveaux de plus en plus inclusifs, toujours sur la notion du *fihavanana*, et aboutissant à l'élargissement et

l'adaptation du dernier selon le contexte donné. L'idée du *fihavanana* étant fortement contextuelle et ouverte, permettant d'ajouter au noyau des parents (*havana*) des degrés principalement illimités du parent fictionnel, une inclusion des personnes même à un niveau déjà fortement anonyme comme au niveau de la « Grande Ile » ne posait pas de problèmes. Une fois l'élargissement de la parenté à un niveau national apparu comme une nécessité « naturelle » dans le contexte colonial et postcolonial, mettant l'opposition accrue *malagasy-vazaha* (Malgache-Européen) en avant, l'extension du *fihavanana* à une normativité d'un consensus malgacho-malgache s'est installée sans difficulté.

La société paisible qui s'est ainsi établie n'est pas une île heureuse dans le sens d'une utopie, comme l'ont maintes fois montré les références aux conflits existants à tous les niveaux à Madagascar, mais elle est prête, sur la base d'une normativité bien établie, à prévenir un éclatement ouvert des conflits, glissant vers une confrontation ouvertement violente, une méthode caractéristique de toutes les sociétés paisibles. Cette solution est loin d'être idéale, laissant par exemple des conflits non résolus derrière la façade du consensus ou menant à une confrontation souterraine à long terme, très difficile à contrôler. Le bénéfice est pourtant loin d'être négligeable : la formation des forces destructives de l'ordre social est effectivement empêchée. Il est visiblement très difficile de franchir l'obstacle d'une normativité vécue comme essentielle, comme l'analyse des trois « jours sanglants » a permis de le montrer.

La paix du *fihavanana* à Madagascar se caractérise par un certain nombre de particularités : c'est un contrat de citoyenneté reconnaissable en tant que notion abstraite, comme la référence au *fihavanana* dans les constitutions le montre, mais il ne faut jamais perdre de vue qu'il est basé sur une expérience profondément individuelle du *fihavanana*. Ensuite, il faut préciser que la notion du *fihavanana* est liée à l'attente d'un comportement consensuel au sein de l'unité du *fihavanana*, mais pas dans le sens d'une position de moralité universelle. Le *fihavanana* entraîne une distinction entre « les autres qui comptent » (Galibert 2009 : 122, citant Randriamarolaza 1999[50]), auxquels seulement une attitude défensive est appliquée, se définissant « par rapport à ceux qui ne comptent pas » (*ibid.*). Un comportement agressif envers ce dernier n'est pas (forcément) soumis à une pénalité sociale et est même soutenu, car ceux en dehors de l'unité sociale du *fihavanana* ne sont pas considérés comme faisant partie du monde social légitime, et cela aussi longtemps qu'ils n'y sont pas intégrés. De plus, la paix du *fihavanana* crée l'impression parti-

50 Louis Randriamarolaza 1999 : Madagascar au XXIe siècle – Le défi de l'avenir. Le lien social en milieu malgache actuel. *L'express de Madagascar*, 3 avril 1999.

culière d'une continuité dans la perspective des individus, même si l'unité du *fihavanana* national élargi intègre des groupes identitaires auparavant engagés dans une longue histoire d'hostilité. La stabilité du *fihavanana* clanique à travers le temps se fond ainsi sans difficultés avec l'idée anachronique d'une société toujours paisible.

Entre émotions et obsessions

La traduction du terme *fihavanana* oblige nécessairement à mettre en avant sa signification en tant qu'idée particulière de solidarité. Une telle analyse est soumise au danger imminent qu'il soit regardé comme hautement abstrait, même si les idées populaires évoquent tout à fait le contraire en mettant largement sur la valeur du *fihavanana* comme « amour mutuel » (*fifankatiavana* ; Raharilalao 1991 : 432). Il convient alors d'accentuer à la fin de cette étude l'aspect important de l'émotivité du *fihavanana*, même si elle a déjà été évoquée plusieurs fois.

Le *fihavanana* est visiblement intériorisé profondément au cours de la socialisation. Sa base est l'expérience très concrète, quotidienne, des relations sociales et de leurs significations dès la naissance, incluant maintes occasions de vivre « le » *fihavanana* dans le cadre des événements rituels, permettant de présenter les cercles ou les « étages du *fihavanana* » (voir la contribution de Gabriel Rantoandro) du clan respectif. Au cours de ce processus, il s'est créé inévitablement les traits d'une personnalité particulière, liée à un cosmos social précis, un « *Rabefihavanana* » (Raharilalao 1991 : 139ff.). La force, la vitalité et la stabilité du *fihavanana* – et de la société paisible d'ailleurs – sont les effets de cette situation émotive, créant chez l'individu la certitude que le *fihavanana* est la base même de son existence.

Certes, il est vrai que cette expérience du *fihavanana* est vue dans un contexte urbain (et bien au-delà) de plus en plus d'un œil nostalgique, comme une expérience du temps passé (voir des témoignages dans la contribution de Mareike Späth). Il est même nettement nié par certains intellectuels[51]. Ces faits laissent apparaître des perspectives loin de l'enthousiasme usuel entourant le discours usuel du *fihavanana* : le *fihavanana* n'existe pas comme il est supposé, il n'existe plus, ou même pire, il n'existe pas. L'anonymat des grandes villes, la paupérisation de la population et la grande tendance à économiser les relations sociales ou simplement les tentatives pour profiter du *fihavanana* par un comportement parasitaire sont des observations qui se prêtent à une telle perspective.

51 Communication personnelle du Gabriel Rantoandro en 2013, saisissant ses discussions avec des collègues à l'Université d'Antananarivo concernant le sujet du *fihavanana*.

Mais il faut être prudent : ne s'est-il pas créé des imaginaires et même des obsessions autour d'un *fihavanana* d'antan, exagérant sa pratique de même que ses limites ? L'approche « utilitariste » concernant la fonction d'entraide du *fihavanana* dans le monde rural (voir contribution de Sandron) semble indiquer des éléments permettant cette voie d'interprétation. Vis-à-vis d'un constat d'un déclin du *fihavanana*, il s'ajoute donc le soupçon des emergences des attentes nostalgiques, en somme difficiles à remplir, accentuées encore par l'expérience des ruptures sociales, conduisant inévitablement à la déception. Mais même en enregistrant ces voies d'un déclin présumé du *fihananana*, la nostalgie et la négation renvoient immuablement à la recherche du *fihavanana*, au moins censé être toujours la base de la vie.

Le fihavanana *comme champ des négociations*

La fonction du *fihavanana* comme base de la société paisible à Madagascar, d'une part, et l'accrochement profond par l'expérience et l'émotivité (soit au moins l'attente d'un tel accrochement), d'autre part, font que le discours du *fihavanana* revêt une importance particulière à Madagascar. Touchant en même temps au fondement de l'Etat (selon la constitution), de la société (selon la normativité) et de la personnalité individuelle même (selon la socialisation), la négociation du *fihavanana* toujours en cours est une affaire délicate, rendant l'occupation profonde de la population malgache avec ce sujet compréhensible.

Ce champ du *fihavanana* est très large et seulement partiellement influencé en direct par les acteurs politiques ou la société civile. La hausse rapide de la population, qui se prolongera encore très probablement durant des décennies, les problèmes économiques graves et les effets d'une modernisation à tous les niveaux de la vie sont quelques aspects à interpréter comme une immense épreuve en cours pour la vitalité du *fihavanana*. Les ruptures sociales vécues à tous les niveaux de la société et de la vie individuelle et depuis longtemps sont des points d'attaque pour un affaiblissement du *fihavanana*, mettant sa vitalité en question. Le sort de ce processus – finalement à situer dans une négociation du champ social de l'homme dans le cadre de la modernisation progressive – reste décidément ouvert.

En face des incertitudes, un regard rétrospectif s'avère comme instructif : pourquoi ne pas prendre l'héritage méconnu de la société paisible à Madagascar, construite avec succès dans un contexte postcolonial extrêmement difficile, comme base encourageante pour le futur ?

Bibliographie

Abinal, Antoine et Victorin Malzac 1899 : Dictionnaire malgache-français. Tananarive : Imprimerie de la Mission Catholique.

Alexandre, Christian 2003 : Le Malgache n'est pas une île. Antananarivo : Foi et Justice.

– 2007 : Violences Malgaches. Antananarivo : Foi et Justice.

Andriamalala, Gildas et Charlie Gardner 2010 : L'utilisation du *dina* comme outil de gouvernance des ressources naturelles. Leçons tirés de Velondriake, sud-ouest de Madagascar. *Tropical Conservation Science* 3 (4), 447–472.

Andriananja, Heriniaina 2005 : Institutions locales et gouvernance des ressources naturelles. Le cas de la gestion contractualisée de la station forestière de Manjakatompo (Madagascar). *In* Jérôme Ballet *et al.* (dir.), *Le capital social en action*, 113–130.

Ballet, Jérôme et Katia Radja (dir.) 2005 : Le capital social en action. Territoires et transferts. Paris : L'Harmattan.

Beaujard, Philippe 1995 : La violence dans les sociétés du sud-est de Madagascar. *Cahiers d'Etudes Africaines* 35 (138–139), 563–598.

Bergenholtz, Henning (dir.) 1991 : Rakibolana Malagasy-Alema/Madagassisch-Deutsches Wörterbuch. (En collaboration avec Suzy Rajaonarivo, Rolande Ramasomanana, Baovola Radanielina *et al.*). Antananarivo : Leximal.

Bloch, Maurice 1971 : Placing the dead. Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar. London : Seminar Press.

Bryden, Benjamin 2007 : Stigmatisation en pays betsimisaraka. S'éloigner pour mieux s'apercevoir. *L'information psychiatrique* 83 (10), 815–820.

Callet, R. P. 1974–1978 [1873–1902] : Histoire des rois. Tantaran'ny Andriana. (4 vol.). Tananarive : Librairie de Madagascar.

Campbell, Gwyn 2005 : An economic history of imperial Madagascar, 1750–1895. Cambridge : University Press.

Chabal, Patrick, Ulf Engel et Anna-Maria Gentili (dir.) 2005 : Is violence inevitable in Africa ? Theories of conflict and approaches to conflict prevention. Leiden : Brill.

Claverie, Eric 2011 : Trente-cinq ans de rencontres nationales sportives. Unité et identité malgaches le temps d'un week-end. *Hommes & Migrations* 2011/1 (1289), 70–79.

Cole, Jennifer 2001 : Forget colonialism ? Sacrifice and the art of memory in Madagascar. Berkeley : University of California Press.

– 2010 : Sex and salvation. Imagining the future in Madagascar. Chicago : University of Chicago Press.

Condominas, Georges 1991 [1961] : Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina. (Réédition corrigiée). Paris : Orstom.

Constitutions de la République de Madagascar

– Constitution du 19 août 1992. [en ligne] http:/mjp.univ-perp.fr/constit/mg1992.htm [05.12.2013].

– Constitution du 11 décembre 2010. [en ligne] http:/mjp.univ-perp.fr/constit/mg2010.htm [05.12.2013].

Delivré, Alain 1974 : L'histoire des rois d'Imerina. Paris : Klincksieck.

Dewar, Robert, Chantal Radimilahy, Henry Wright, Zenobia Jacobs, Gwendolyn Kelly et Francesco Berna 2013 : Stone tools and foraging in northern Madagascar challenge Holocene extinction models. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 110 (31), 12583–12588.

Dez, Jacques 1981 : L'illusion de la non-violence dans la société traditionnelle malgache. *Droit et Culture* 2, 24–44.
Drury, Robert 1826 [1729] : The pleasant and surprising adventures of Robert Drury during his fifteen years' captivity on the island of Madagascar. [Réprimé 2010]. London : Hunt.
Dubois, Robert 1978 : Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar. Paris : L'Harmattan.
– 2002 : L'identité malgache. La tradition des ancêtres. Paris : Karthala.
– 2005 : Fihavanana malagasy sy ny heriny. Antananarivo : Ambozontany.
Ellis, Stephen 1998 : L'insurrection des menalamba. Une révolte à Madagascar (1895–1898). Paris : Karthala.
Emoff, Ron 2002 : Recollecting from the past. Musical practice and spirit possession on the east coast of Madagascar. Middletown : Wesleyan University Press.
Fauroux, Emmanuel 1974 : Dynamismes pré-coloniaux et transformations actuelles d'une communauté villageoise du Vakinankaratra. *Cahiers du Centre d'Etudes des Coutumes* (Université de Madagascar) 10, 61–91.
Feeley-Harnik, Gillian 1991 : A green estate. Restoring Independence in Madagascar. Washington : Smithsonian.
Feuille de Route 19.09.2011 : Feuille de route pour la sortie de crise à Madagascar. Engagements des acteurs politiques malgaches. [en ligne] www.mira.gov.mg/texte/Feuille_de_ %20Route.pdf [05.12.2013].
Flacourt, Etienne 1995 [1661] : Histoire de la Grande Isle Madagascar. [Edition présentée et annotée par Claude Allibert]. Paris : Inalco-Karthala.
Freeman, Joseph 1835 : A dictionary of the Malagasy language in two parts. Antananarivo : London Missionary Society.
Fritz-Vietta, Nadine, H. Barry Ferguson, Susanne Stoll-Kleemann et Jörg Ganzhorn 2011 : Conservation in a biodiversity hotspot. Insights from cultural and community perspectives in Madagascar. *In* Frank Zachos et Jan Habel (dir.), *Biodiversity Hotspots*. Springer : Berlin, 209–233.
Fry, Douglas 2006 : The human potential for peace. An anthropological challenge to assumptions about war and violence. New York : Oxford University Press.
Galibert, Didier 2009 : Les gens du pouvoir à Madagascar. Etat postcolonial, légitimités et territoire (1956–2002). Paris : Karthala.
Galtung, Johan 1969 : Violence, peace, and peace research. *Journal of peace research* 6 (3), 167–191.
Gannon, Frédéric et Frédéric Sandron 2003 : Convention de solidarité et intérêt collectif dans une communauté rurale malgache. [Colloque 'Conventions et institutions. Approfondissements théoriques et contributions au débat politique.' La Défense, 11 et 12 décembre 2003]. Paris : IRD.
– 2006 : Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste. *Economie rurale* 292, 50–67.
Gastineau, Bénédicte, Lucy Gathier et Iarizo Rakotovao 2010 : Relations de genre et violence conjugale à Antananarivo (Madagascar). [Série Population-Santé 17. Laboratoire Population-Environnement-Développement]. Marseille : Université de Provence.
Goedefroit, Sophie 1998 : A l'Ouest de Madagascar. Les Sakalave du Menabe. Paris : Karthala.
Graeber, David 2007 : Lost people. Magic and the legacy of slavery in Madagascar. Bloomington : Indiana University Press.

Grandidier, Alfred, Charles-Roux, Cl. Délhorbe, H. Froidevaux et Guillaume Grandidier (dir.) 1903–1920 : Collections des ouvrages anciens concernant Madagascar. Paris : Comité de Madagascar.

Grandidier, Alfred et Guillaume Grandidier 1903 : Ouvrages ou extraits d'ouvrages portugais, hollandais, anglais, français, allemands, italiens, espagnols et latins relatifs à Madagascar (1500 à 1613). (Vol. 1 de Grandidier *et al.* (dir.) 1903–1920).

– 1904 : Ouvrages ou extraits d'ouvrages français (jusqu'à 1630), portugais, hollandais, anglais, allemands, italiens, espagnols et latins relatifs à Madagascar (1613 à 1640). (Vol. 2 de Grandidier *et al.* (dir.) 1903–1920).

– 1905 : Ouvrages ou extraits d'ouvrages anglais, hollandais, portugais, espagnols et allemands, relatifs à Madagascar (1640 à 1716). (Vol. 3 de Grandidier *et al.* (dir.) 1903–1920).

– 1907 : Ouvrages ou extraits d'ouvrages anglais, hollandais, portugais, espagnols, suédois et russes (1718–1800). (Vol. 5 de Grandidier *et al.* (dir.) 1903–1920).

Hauge, Wenche 2010 : When peace prevails. The management of political crisis in Ecuador, Madagascar, Tunisia, and Venezuela. *Alternatives : Global, Local, Political* 35, 469–493.

– 2011 : Madagascar between peace and conflict – domestic capabilities for peaceful conflict management. *Conflict, Security & Development* 11 (5), 509–531.

Hugon, Philippe 2005 : La stagnation de l'économie Malgache. Le rôle des crises et des facteurs sociopolitiques en longue période. *Armand Colin. Revue international et stratégique* 4 (60), 19–32.

Jackson, Jennifer 2013 : Political oratory and cartooning. An ethnography of democratic processes in Madagascar. Oxford : Wiley-Blackwell.

Jahn, Egbert 2012 : Frieden und Konflikte. Wiesbaden : VS (Verlag für Sozialwissenschaften).

Jaovelo-Dzao, Robert 2001 : Aspects de l'hospitalité dans les contes sakalava. *In* Alain Montadon (dir.), *L'hospitalité*, 93–100.

Keller, Eva 2009 : The danger of misunderstanding « culture ». *Madagascar Conversation & Development* 4 (2), 82–85.

Kent, Raymond 1970 : Early kingdoms in Madagascar, 1500–1700. New York : Holt.

Kneitz, Peter 2003 : Die « Kirche der Sakalava » und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar. Stuttgart : WiKu.

Lahady, Pascal 1979 : Le culte betsimisaraka et son système symbolique. Fianarantsoa : Ambozontany.

Lambek, Michael 2002 : The weight of the past. Living with history in Mahajanga, Madagascar. New York : Palgrave.

Leitão, Humberto 1970 : Os dois descombrimentos da ilha de São Lourenço […]. Lisboa : Centro de estudos históricos ultramarinos.

Loi n° 2012-010 : Portant Création, mission, attributions, composition, et modalités de fonctionnement du Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy (FFM) ou Conseil de la Réconciliation Malagasy (CRM). [en ligne] http://www.mira.gov.mg/texte/Loi_2012010_creation_FFM_CRM.pdf [05.12.2013].

Mannoni, Octave 1948 : La personnalité malgache. *Revue de Psychologie des Peuples* 3 (3), 263–281.

Marre, Aristide 1895 : Vocabulaire français-malgache. Paris : Vosgienne.

Megiser, Hieronymus 1609 : Wahrhafftige […] Beschreibung der […] Insul Madagascar, […]. Altenburg : Gross.

Méral, Philippe et Denis Requier-Desjardins 2006 : La gestion durable de l'environnement à Madagascar. Enjeux, opportunités et contraintes. *Economie rurale. Agricultures, alimentations, territoires* 294-295, 4–8.
Molet, Louis 1956 : Le bain royal à Madagascar. Tananarive : Imprimerie Luthérienne.
– 1967 : Cadres pour une ethnopsychiatrie de Madagascar. *L'Homme* 7 (2), 5–29.
Montadon, Alain (dir.) 2001 : L'hospitalité dans les contes. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
Mücke, Stephen 2010 : Action in Madagascar. The World Bank, Ravalomanana and leadership. *Inter-Asia Cultural Studies* 11 (2), 248–254.
Njara, Ernest 1992 : Le fihavanana. *Droit et Cultures* 24, 152–159.
Nordman, Christophe et Julia Vaillant 2013 : Inputs, gender roles or sharing norms ? Assessing the gender performance gap among informal entrepreneurs in Madagascar. [10th Midwest International Economic Development Conference]. [en ligne] http://dial2013.dauphine.fr/fileadmin/mediatheque/dial2013/documents/Papers/196_France_Vaillant_Nordman.pdf [05.12.2013].
Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.
Pearson, Mike et Karen Godden 2002 : In search of the red slave. Shipwreck and captivity in Madagascar. Phoenix : Sutton.
Ploch, Lauren et Nicolas Cook 2012 : Madagascar's Political Crisis. [Congressional Research Service (CRS) 7-5700]. [en ligne] http://www.fredsakademiet.dk/ordbog/mord/madagascar_policy.pdf [05.12.2013].
Prunier, Gerard 2009 : From genocide to continental war. The 'Congolese' conflict and the crisis of contemporary Africa. London : Hurst.
Rabeherifara, Jean-Claude 2009: Malagasin'Andafy-France. Identités, réseaux et pratiques. *In* Didier Nativel et Faranirina Rajaonah (dir.), *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*. Paris : Karthala, 151–178.
Radanielina-Hita, Marie 2010 : Let's make peace ! A cross-cultural analysis of the effects of serial arguing behaviors in romantic relationships. The case of Malagasy romantic part-ners. *Journal of Intercultural Communication Research* 39 (2), 81–103.
Rafolisy, Patrick 2008 : Protection juridique et l'integrité morale et developpement durable : Le cas de Madagascar. [Thèse de l'Université de Limoges]. [en ligne] http://epublications.unilim.fr/theses/2008/rafolisy-patrick-yves-noel/rafolisy-patrick-yves-noel.pdf [05.12.2013].
Rahajarizafy, Antoine de Padoue 1950 : Hanitra nentin-drazana. Fianarantsoa : Ambozontany.
– 1970 : Filozofia Malagasy. Fianarantsoa : Ambozontany.
Raharilalao, Hilaire 1979 : Mystique communautaire de la vie relationnelle à Madagascar. Essai d'une théologie de fihavanana. Abidjan : ICAO.
– 1990 : Langage et expression du fihavanana. *Cahiers Manantenasoa* 1, 28–37.
– 1991 : Eglise et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co 5, 17–21. Fianarantsoa : Ambozontany.
Raison-Jourde, Françoise 1991–1992 : La constitution d'une utopie du fokonolona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960–1973 à Madagascar. *Omaly sy anio* 33–36, 675–712.
– 1999, Le soulèvement de 1947. Bref état des lieux. *In* Françis Arzalier et Jean Suret-Canale (dir.), *Madagascar 1947 : la tragédie oubliée*. [Colloque de l'AFASPS en 1997 à Université Paris VII-Saint-Denis]. Paris : Le temps des cerises.

Raison-Jourde, Françoise et Jean-Pierre Raison 2002 : Ravalomanana et la troisième indépendance ? *Politique africaine* 2 (86), 5–17.
Raison-Jourde, Françoise et Gérard Roy 2010 : Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar. De Monja Jaona à Ratsimandrava (1960–1975). Paris : Karthala.
Rajaonah, Faranirina 2008 : Christianisme et construction de l'identité malgache. *In* Giulio Cipollone (dir.), *Christianisme et droits de l'homme à Madagascar. Un siècle d'évangélisation dans la région Alaotra-Mangoro*. Paris : Karthala, 79–89.
Rajaonarimanana, Narivelo 1995a : Grammaire moderne de la langue malgache. Paris : L'Asiathèque.
– 1995b : Dictionnaire du malgache contemporain. Paris : Karthala.
Rajoelina, Patrick 1988 : Quarante années de la vie politique de Madagascar 1947–1987. Paris : L'Harmattan.
Rakotozafy, Alfred-Emile 1965 : Le *fihavanana*. Préalables à l'anthropologie pastorale à Madagascar. Mémoire de catéchèse. Paris : ISPC (Institut catholique de Paris).
Ralambo, Cécile 1984 : Quel fihavanana pour quel développement malgache ? Solidarités et service social. [Thèse IIIe cycle sociologie, 2 vol.]. Paris : EHESS.
Ramaroson, Benjamin 1997 : The inculturation of the consecrated life in the Madagascar context. *Vincentiana* 41 (6), 488–501.
Ramasindraibe, Paul 1962 : Fokonolona. Ny « Fihavana » no mandamina ny fivelomany. Ny « Fanahy » no mifehy ny firaisany monina. Antananarivo: Imprimerie Catholique.
– 1971 : Ny fihavanana. Fomba fifandraisan'ny samy Malagasy. Antananarivo : Imprimerie Catholique.
– 1978 : Ny fihavanana eo amin'ny firaisamonina sy ny tany ary ny fanjakana. Haifomba ho an'ny kilasy faha-6 sy faha-5. Antananarivo : Fofipa (Foibe filan-kevitry ny mpampianatra).
Randriamahefa, François de Paul 2009 : L' « un » de la Bible compris à traver l'iray (« un ») de la pensée malgache : théologie de la « vie » et du « sang ». [Thèse de doctorat]. Université de Fribourg.
Randriamarolaza, Louis 1995 : Respecter le droit sans oublier la justice. Les fourches caudines de la transition démocratique à Madagascar. *In* Manassé Esoavelomandroso et Gaëtan Feltz (dir.), *Démocratie et développement. Mirage ou espoir raisonnable ?* Paris : Karthala, 369–382.
Randrianary, Jacques 2010 : Reconstructing Fihavanana as a pardigm for a « culture of Aina ». [Thèse de doctorat]. Jesuit School of Theology of Santa Clara University.
Randrianja, Solofo 2001 : Société et luttes anticoloniales à Madagascar (1896 à 1946). Paris : Karthala.
– 2012 : Le coup d'Etat de mars 2009, chronologie et causes. *In* Solofo Randrianja (dir.), *Madagascar, le coup d'Etat de mars 2009*. Paris : Karthala, 13–42.
Randrianja, Solofo et Stephen Ellis 2009 : Madagascar. A short history. London : Hurst & Company.
Rasamoelina, Harisoa 2012 : Croyances et instrumentalisation à Madagascar. Antana--narivo : Friedrich-Ebert-Stiftung.
Rasoarifetra, Bako 2012 : La viande de zébu ou *hena omby* dans les traditions malagasy. *Taloha* 20. [en ligne] http://www.taloha.info/document.php?id=1228 [05.12.2013].
Ratovonjanahary, Robert, Clarisse Rasoamampionona et Claire Rasoamalalavao 2001 : « Aleo vary tsikalakalam-bola toy izay very tsikalakalam-pihavanana. » Etude de comportements hospitaliers à travers les contes. *In* Alain Montadon (dir.), *L'hospitalité*, 101–107.

Razafimpahanana, Bertin 1967 : Attitudes des Merina vis-à-vis de leur tradition ancestrale. [Thèse de doctorat de Troisième Cycle]. Faculté des Lettres, Département des Sciences Humaines : Tananarive.
– 1972 : Le paysan Malagasy. Collection Points de vue sur la société Malagasy. Tananarive : T.P.L.
Reno, William 1998 : Warlord politics and African states. Boulder : Rienner.
Richardson, James 1885 : A new Malagasy-English Dictionary London : The London Missionary Society.
Rosés Tubau, Mariona 2006 : La dualidad jurisdiccional en Madagascar. El caso de los dinas. *Gazeta de Antropología* 22. [en ligne] http://hdl.handle.net/10481/7094 [05.12.2013].
Roubaud, François et Jean-Michel Wachsberger 2006 : Les quartiers pauvres contre la démocratie ? Le cas d'Antananarivo, Madagascar. *Afrique contemporaine* 220 (4), 65–96.
Sandron, Frédéric 2007 : Stratégies anti-risques et filets de sécurité dans une commune rurale malgache. *Autrepart* 44, 141–156.
– 2008 : Le fihavanana à Madagascar. Lien social et économique des communautés rurales. *Revue Tiers Monde* 195 (3), 502–522.
Schlemmer, Bernard 1983 : Le Menabe. Histoire d'une colonisation. Paris : Orstom.
Seagle, Caroline 2012 : Inverting the impacts. Mining, conservation and sustainability claims near the Rio Tinto/QMM ilmenite mine in Southeast Madagascar. *Journal of Peasant Studies* 39 (2), 447–477.
Serre-Ratsimandisa, Georges 1978 : Théorie et pratique du « Fokonolona » modern à Madagascar. *Canadian Journal of African Studies* 12 (1), 37–58.
Sharp, Lesley 1993 : The possessed and the dispossessed. Spirits, identity, and power in a Madagascar migrant town. Berkeley : University of California Press.
Sirven, Nicolas 2003 : Endogenous social capital and self-rated health. Cross-sectional data from rural areas of Madagascar. *Social Science & Medicine* 63, 1489–1502.
– 2005 : Les déterminants des flux de capital social à Madagascar. *In* Jérôme Ballet *et al.* (dir.), *Le capital social en action*, 133–158.
Späth, Mareike 2013 : Madagascar's Independence jubilee. A national holiday in times of crisis. *Nations and Nationalism* 19 (2), 257–275.
Spindler, Marc 1996 : Les embarras d'Antananarivo ou l'économie politique des trottoirs. *Politique africaine* 62, 39–50.
– 2003 : The sweetness of life in Madagascar. A theological debate. *In* Inus Daneel, Charles Van Engen et Hendrik Vroom (dir.), *Fullness of life for all. Challenges for mission in early 21st century*. Amsterdam : Rodopi, 105–119.
Sponsel, Leslie et Thomas Gregor (dir.) 1994 : The anthropology of peace and non-violence. Boulder : Rienner.
Stewell, Joseph 1875 : Diksionary englisy sy Malagasy ho any izay mianatra teny englisy. Antananarivo : Ny Friends' foreign mission association.
Travis, Jesse 2006 : A seperate world. Conflicts between Malagasy society and the mentally handicapped. [Independent Study Project (ISP) Collection Paper 257, School for International Training, Antananarivo]. [en ligne] http://digitalcollections.sit.edu/isp_colle ction/257 [8.11.2013].
Turner, Victor 1977 : Sacrifice as quintessential process prophylaxis or abandonment ? *History of Religions* 16 (3), 189–215.
Urfer, Sylvain 2012 : Madagascar. Une culture en péril ? Antananarivo : no comment.

Vivier, Jean-Loup 2010 : Madagascar, une île à la dérive. Les années 2007–2010. De Revalomanana à Rajoelina. Paris : L'Harmattan.
Webber, R. P. Joseph 1855 : Dictionnaire français-malgache redigé par les missionaires catholiques de Madagacar et adaptés aux dialects de toutes les provinces. Ile Bourbon : Etablissement malgache de Notre-Dame de la Ressource.
Williams, Paul 2011 : War and conflict in Africa. Cambridge : Polity.

Document non-publié

Randriamarolaza, Louis 2013 : De Pierre, de feu, de sang. Relations humaines et *fihavanana* dans la culture malgache, 18 p.

Pages Web

(dernière consultation 05.12.2013)

L'Express de Madagascar
– 11.12.2011 : Réconciliation. La société civile défie le gouvernement. [Auteur : Misaina Rakotondratsima]. http://www.lexpressmada.com/5372/print-article-38434.html

Madagascar-Tribune
– 22.12.2012 : Message du Premier ministre. Des défis. http:/www.madagascar-tribune.com /Des-defis,18289.html
– 08.03.2013 : Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy. Les 44 membres ont prêté serment [Auteur : Valis]. http://www.madagascar-tribune.com/Les-44-membres-ont-prete-serment,18530.html
– 26.11.2013 : Le FFM invite les finalistes de la présidentielle. http://www.madagascar-tribune.com/Le-FFM-invite-les-finalises-de-la,19378.html

Motmalgache (Encyclopédie de Madagascar et dictionnaire malgache)
http://www.motmalgache.org

Indépendances et identité : Le *fihavanana* comme ressource pour les Malgaches au XXe siècle, d'après Paul Ramasindraibe[1]

Faranirina V. Rajaonah

En 1971, Paul Ramasindraibe, déjà connu dans les années 1960 pour ses écrits se rapportant au *fokonolona*[2], fait paraître un ouvrage sur le *fihavanana*, afin, dit la publicité qui en annonce l'édition, d'expliquer un certain nombre de termes utilisés couramment, sans que le sens ne soit vraiment clair pour tout un chacun. Une façon de signifier que le *fihavanana*, défini par Paul Ramasindraibe comme tout ce sur quoi les membres d'une communauté s'entendent pour gérer leurs relations, n'est pas un concept facile à cerner et que ces rapports varient en fonction de la nature des liens entre les personnes d'une collectivité donnée. En effet, les mots qu'il se propose d'expliciter renvoient à des cercles plus ou moins larges d'individus unis par un *fihavanana* perçu et, par conséquent, vécu de différentes façons. Ainsi le *fihavanana* entre des proches sur le plan biologique n'a pas la même acception que celui entre des parents par alliance ou encore entre des membres d'une entité politique qui affirment leur unité en se proclamant *havana* (parents) les uns des autres[3]. Partant de cette plasticité du *fihavanana*, de la diversité des situations dans lesquelles il est convoqué et, somme toute, de son caractère contextuel, la contribution analyse de quelle façon les Malgaches pouvaient en faire usage après l'accession de leur pays à l'indépendance, un changement de statut impliquant leur appartenance à une même communauté politique. Précisément, il s'agit alors pour eux de mobi-

---

1 Merci à Peter Kneitz pour sa relecture et ses remarques qui ont permis d'améliorer la version présentée au *workshop* de Halle.

2 Communauté villageoise.

3 L'ouvrage de P. Ramasindraibe s'intitule : *Ny fihavanana. Fomba fifandraisan'ny samy Malagasy* (Le *fihavanana*. Modalités des relations des Malgaches entre eux). En fait, nous verrons qu'il évoque la possibilité d'inclure des étrangers dans les rapports de *fihavanana*. Les termes en question sont dans l'ordre *tapaka* (parent biologique), *namana* (ami), *havana* (parent), *sakaiza* (ami très proche).

liser le *fihavanana* d'une part dans la construction de la nation, d'autre part dans la redéfinition des rapports avec l'ancienne métropole afin de s'assumer comme un peuple entièrement souverain. Ceci suppose une réflexion sur l'identité malgache à laquelle Paul Ramasindraibe invite ses compatriotes, à un moment crucial dans l'histoire de la Grande Île.

Dans cette perspective, la date de publication de l'ouvrage de Paul Ramasindraibe en donne une première clé de lecture. En effet, son livre paraît en 1971, année marquée par des manifestations, notamment l'insurrection du MONIMA[4] dans le Sud (Raison-Jourde et Roy 2010), ainsi que des mouvements de grèves d'étudiants et d'enseignants (Goguel 2006), signes précurseurs de la révolution de 1972 qui allait emporter le gouvernement de la Première République inféodé à la France et faire advenir la seconde (sinon la véritable) indépendance, celle proclamée le 26 juin 1960 n'en étant pas une selon les acteurs du « Mai malgache ». L'édition du livre de Ramasindraibe s'inscrit de façon un peu plus large dans la période-charnière de la fin des années 1960 et du début de la décennie suivante, durant laquelle une critique de plus en plus vive de l'ascendant culturel de la France s'éleva au sein d'une partie de l'élite citadine, soucieuse en revanche de remettre en honneur ce qui distingue les Malagasy, autodésignation éminemment politique. La démarche concerne en particulier la langue et le *fihavanana*, qui figurent parmi les valeurs primordiales de l'identité malgache menacées par les influences étrangères invasives depuis l'introduction du christianisme, selon Ramasindraibe. Pour ce qui est du *fihavanana*, il s'agirait d'en ressaisir le sens, d'en rappeler le rôle dans la manière de vivre une citoyenneté sur un mode malgache et de persuader la génération qui n'a pas connu la colonisation à en préserver l'importance, moyennant cependant une adaptation à son temps. La contribution s'appuie essentiellement, mais pas exclusivement, sur des textes produits par Ramasindraibe, également auteur d'un manuel du secondaire sur le *fihavanana*.

La première partie étudie le recours au *fihavanana* dans la rhétorique de l'unité au lendemain de la première indépendance. Suit une analyse du *fihavanana* comme élément fondamental de l'identité malagasy à travers les écrits de Paul Ramasindraibe, un *olon-kendry*, un sage, dans un milieu qui dépasse celui des seules élites. Enfin, par un retour au *fokonolona*, une « utopie » (selon le titre de Raison-Jourde 1991–1992) qui a également retenu l'attention de celui-ci et inspiré certains Malgaches désireux de rompre avec les pratiques de la Première République, le texte se termine sur une étude de ce que Paul Ramasindraibe attend du *fihavanana* pour

4 Partie politique : « Mouvement National pour l'Indépendance de Madagascar » et en malgache « Madagasikara Otronin'ny Malagasy » (Madagascar supporté par les Malgaches).

l'idéal de la société politique d'un pays véritablement indépendant. Mais resituer le *fihavanana* dans un contexte donné amène à s'interroger sur une vision relativement lisse des rapports au sein d'une grande communauté de Malgaches et à poser par exemple la question de la façon dont les acteurs de Mai 1972 l'ont éventuellement utilisé pour s'insurger contre des compatriotes.

1. Rhétorique de l'unité d'un peuple : Madagascar comme territoire de *havana*

Avec des existences « enserrées » dans une foule de règles qui codifient leurs faits et gestes, laissant a priori peu d'espace à l'initiative, les Malgaches pourraient être tentés de privilégier les seuls rapports avec leur parentèle respective, or cette « société fermée » fait également preuve de dynamisme (Alexandre 2007). En témoigne l'ouverture, sensible dans la possibilité de ne pas restreindre le lien du *fihavanana* aux proches (ce qui relève en quelque sorte d'une obligation) mais de l'étendre à toutes les personnes qui entendent agir entre elles en *havana* (Dez 1980 et Ottino 1998 : 12). Le *fihavanana* apparaît bien alors comme une ressource pour dépasser l'ethnicité dans la construction d'une nation nouvellement indépendante et capable d'intégrer des étrangers.

Fihavanana : harmonie et dissonances

Le *fihavanana* garantit « la moralité des relations » (Ottino 1998 : 12) dans un monde de violences et de luttes quasi permanentes, pour reprendre l'analyse d'Eugène Mangalaza (*ibid.* : 13). Cependant, le *fihavanana* ne va pas de soi, même entre des proches. Ce lien contractuel se cultive ; il n'est pas inhérent à la nature du Malgache, bien qu'il en modèle une certaine personnalité de base (Dez 1980), comme en témoigne la sagesse contenue dans les proverbes.

Si les *ohabolana* ne renvoient pas à une situation immémoriale, s'ils s'enrichissent au fil du temps et s'il arrive à des Malgaches de les convoquer sans s'interroger en profondeur sur leur sens, ils donnent toutefois une idée des valeurs qui sous-tendent leurs sociétés et des conflits qui les traversent. En l'occurrence, ils rappellent le caractère primordial du *fihavanana* dans les relations au sein d'une communauté. Ainsi, 80 exemples et proverbes des anciens se rapportant aux *havana* et au *fihavanana* figurent dans le recueil édité par Bakoly Domenichini-Ramiaramanana (1972). La diversité des traductions en français de *fihavanana* (alliance, amitié,

concorde, amour, bonnes relations, parenté) souligne le caractère très contextualisé d'une « réalité toujours mouvante » (Dez 1980 : 191) et la difficulté à rendre compte, d'un point de vue malgache, de relations spécifiques entre des individus[5]. Le linguiste J. Dez (*ibid.*) estime d'ailleurs que ce mot est intraduisible.

Quoi qu'il en soit, le *fihavanana* qui repose sur la confiance réciproque est censé préserver l'harmonie sociale. Ceci suffirait à justifier l'attachement des Malgaches à ce lien évoqué dans un grand nombre de proverbes, dont un me semble particulièrement expressif du besoin de *fihavanana* : « Ny fihavanana hoatra ny landy / Maty isika ifonosana / Velona itafiana / Ka ny madilana/Harahimpanondro » : L'amitié est comme la soie / Nous mourrons c'est notre linceul / Nous vivons c'est notre habit / Et quand le fil est ténu / On doit le suivre du doigt[6]. La comparaison avec la soie et, donc implicitement, au plus précieux des *lamba*, vêtements par excellence d'une part, symboles des êtres humains et de leur sagesse d'autre part, est significative. Le proverbe contient également l'idée de la pérennité du *fihavanana* et des relations entre les générations. Il évoque enfin l'obligation d'en prendre soin, de ne pas le laisser se défaire, de le renforcer si nécessaire.

Mais d'autres proverbes contredisent cette vision d'une société pacifique ou pacifiée par la vertu du *fihavanana*. Selon l'un de ces *ohabolana*, « Les liens de parenté sont comme les figues / Quand on les flaire elles fleurent bien bon / Mais quand on les ouvre on y trouve des moucherons » (Ny fihavanan'ny olona toy ny voara / Raha amboloina manitra ihany / Fa raha verahina dia be aloy). L'image renvoie à l'éventuelle hypocrisie dans les rapports entre des parents, sans doute en raison des codes auxquels chacun doit se plier. Plus encore on n'exclut pas les dissensions entre des *havana*. Le dicton « Mafanafana / Toy ny ratsy ataon-kavana » (Cause d'un cuisant chagrin / Tel le mal fait par les siens) d'un emploi fréquent ou plus encore la sentence « Maty tsy alevin-kavana / Toy ny amboa » (Le mort que sa famille prive de sépulture / Est traité comme un chien) rendent compte de ces tensions. Christian Alexandre retient justement la perception du *fihavanana* comme un « [d]ernier rempart contre la violence » (Alexandre 2007 : 118). Les sociétés malgaches ont connu des épisodes de grande violence, ne serait-ce que lors des guerres d'expansion ayant abouti à la constitution des royaumes.

Pourtant, le respect du *fihavanana* est une thématique récurrente dans les discours sur les relations entre les communautés. Les conflits sont une réalité, cependant l'idéal de la non confrontation invite plutôt à restaurer le *fihavanana* par la

5 Il est intéressant de noter qu'un malgachisant ayant travaillé sur l'exemplaire de l'ouvrage de B. Domenichini-Ramiaramanana que j'ai eu entre les mains a quelquefois proposé en marge une autre traduction de *fihavanana*.

6 Je reprends ici la traduction de B. Domenichini-Ramiaramanana (1972 : 506).

réconciliation qu'à chercher à résoudre les causes des tensions (Dahl 1999). Il importe de préserver les relations. L'ambivalence dans la perception des étrangers, des *havana* potentiels, comme nous le verrons, ou, au contraire, des ennemis potentiels s'ils ne tiennent pas au *fihavanana* (Ottino 1998) conduit certains Malgaches à rejeter sur l'Autre la responsabilité des conflits qui les ébranlent. Ainsi pour Paul Ramasindraibe (1966e : 39), « la violence est étrangère à la sagesse malgache ». « Introduite par des immigrants, entretenue par les luttes interconfessionnelles, elle est érigée en légalité par la colonisation » (*ibid.*)[7]. La violence existe mais les Malgaches seraient intrinsèquement enclins à respecter le *fihavanana* qui lie, de différentes façons, un très large éventail de personnes.

Tapaka, namana, havana aman-tsakaiza

Voilà énumérées dans l'ordre – par Ramasindraibe (1971 ; et encore en 1978 : 7), dans un chapitre dédié à ce sujet – les catégories d'individus que les membres d'une famille tiennent à associer aux évènements importants qui les touchent, selon la formule tout aussi consacrée : « Nohon'ny fihavanana dia mampandre anareo fa… » (Au nom du *fihavanana* nous vous faisons part de etc.). Le *fihavanana* implique alors des obligations qui varient en fonction du statut de la personne (ou du groupe) à laquelle tel ou tel membre de la famille (ou la famille entière) s'adresse. Selon Paul Ramasindraibe, il est donc essentiel de définir chacun de ces termes pour expliciter la relation *fihavanana* à laquelle il renvoie et les devoirs réciproques que ce lien implique[8].

Tapaka, le premier mot de la liste, se retrouve dans l'expression *mifanapatsinay* (littéralement ceux qui ont partagé les mêmes entrailles, c'est-à-dire ceux du même sang) qui désigne des frères et des sœurs. Synonyme de *mpihavana*, il inclut les personnes apparentées : membres d'un *ankohonana* (un couple et ses enfants), d'un *fianakaviana* (un couple et les familles de leurs enfants), d'un *fianakaviambe*, d'un *fokon-dRanona* ou d'un *tera-dRanona* (l'ensemble des familles de collatéraux et celles de leurs enfants). Les membres du *foko* (famille étendue) définissent eux-mêmes les codes du *fihavanana* qui doivent régir leurs relations et qui, d'un

7 Il fait allusion aux querelles entre missions catholiques et protestantes dans les dernières décennies du XIXe siècle et les premières du XXe siècle. Elles ont quelquefois tourné à des affrontements et ont impliqué les Malgaches adeptes des deux confessions. La suite est une critique ouverte du mode de gouvernement colonial.

8 P. Ramasindraibe en fait une analyse détaillée dans son ouvrage sur le *fihavanana* (1971). Il y revient dans sa revue *Tsileondrika* (mai 1972b) et y consacre un chapitre dans le manuel du secondaire (1978) dédié également au *fihavanana*.

commun accord, peuvent changer au gré des circonstances. A ce *foko* s'agrègent les *lafin-kavana*, parentèles respectives de tous les conjoints qui forment également des *foko* avec leurs règles spécifiques de *fihavanana*.

A la différence des *tapaka*, unis par « le lien du sang », les *namana* (amis) le sont par la proximité que crée le travail, la fréquentation des mêmes cercles (une paroisse par exemple), le fait de partager les mêmes loisirs ou les mêmes idées. Le *fihavanana* entre *namana* peut se distendre avec la disparition des centres d'intérêt commun ou l'éloignement, contrairement aux rapports entre des *tapaka* ou des *sakaiza* (amis très proche). Ces derniers sont liés par une grande affinité qui repose sur un amour réciproque (*fifankatiavana*) obéissant à des choix personnels. La relation qui peut être scellée par le rite du *fatidra* est censée durer la vie entière.

Enfin la résidence est au fondement du lien entre les *havana*, terme qui désigne les *mpiraimonina* ou les *mpiaramonina*. Dans le passé, les tombeaux ancestraux des *mpiaramonina* ont pu être situés dans un même territoire ; ceci renverrait alors à une « commune ancestralité, réelle ou putative » (Ottino 1998 : 12). Cependant, les déplacements ont entraîné des changements et, dans leur majorité, les *mpiraimonina* ne sont plus nécessairement des *mpihavana*. N'en sont pas moins des *havana* les personnes qui vivent dans un même *fokontany*, la plus petite subdivision territoriale (en gros l'équivalent d'un quartier urbain ou d'un village) précise Ramasindraibe (1978). Tous sans exception, femmes et hommes, du plus jeune au plus vieux, font partie de la communauté, susceptible d'intégrer des étrangers qui assistent à ses réunions. En effet, la coexistence qui suppose une entente, impliquant cohésion mais aussi concession, est réglementée par le *dina*, convention décidée par le *fokonolona* en réunion. Le départ d'un *fokontany* s'accompagne de la rupture du *fihavanana* avec ses habitants ; mais le partant se crée d'autres *havana* dans son nouveau lieu de résidence. Cependant ce type de *fihavanana* n'a pas la rigidité des rapports entre des *mpihavana*, que Ramasindraibe décrit comme plus contraignants, comme un fil qui vous serre (*kofehy mangeja*), à la différence des relations entre *havana*, une corde qui vous lie (*rohy mamatotra*). A défaut d'être *mpihavana*, les Malgaches sont des *havana*. Cette configuration qui n'ignore pas les différences de statuts ou d'appartenance régionale ouvre cependant l'espace des possibles. Le *fihavanana*, valeur que les Malgaches ont en partage et qui irrigue les relations sociales leur permet de cultiver un sentiment d'unité à un moment important de leur histoire.

Unité des Malgaches et *fihavanana* avec les étrangers

Les migrations qui ont pris de l'importance au cours du XXe siècle offrent de multiples opportunités pour se faire des *havana* à travers un territoire unifié par le gouvernement colonial. Certes c'est la résidence qui soude des *havana* mais les liens qui se sont créés peuvent s'entretenir. Les pérégrinations de commerçants, de fonctionnaires, d'étudiants, de saisonniers ou de salariés sur une durée plus longue donnent la possibilité d'expérimenter de nouvelles relations *fihavanana*. Au gré de leurs affectations, les fonctionnaires, longtemps formés à la seule école « Le Myre de Vilers », retrouvaient des promotionnaires, élargissaient leurs horizons et pouvaient confirmer qu'au-delà des différences, quelque chose les rapprochait effectivement de leurs compatriotes (Rajaonah 2002). Il en est de même de jeunes originaires des provinces établis pour quelque temps à la capitale. En effet, la fréquentation de paroisses relevant d'une même société missionnaire créait des liens. Aussi les pasteurs ou les curés cherchaient-ils des familles d'accueil pour des élèves qui venaient continuer leurs études à Antananarivo. Emmanuel Tehindrazanarivelo évoque le cas de son père, un Tsimihety de Mandritsara qui s'était créé un réseau de *havana* à Ambohimanga et Antananarivo pendant une partie de sa scolarité (Tehindrazanarivelo 2002 : 220)[9]. Les Malgaches, appelés à jouer un rôle de premier plan à l'avènement de l'indépendance, appartiennent, pour la plupart, à ces élites qui peuvent tenir le discours sur la réalité d'une « communauté imaginée », en ayant « arpenté » leur pays pendant la colonisation (Anderson 1996 [1983], Galibert 2009).

Confortant ce point de vue, Ramasindraibe souligne que la diversité des us et coutumes ou des dialectes n'exclut pas une grande proximité entre les Malgaches. Il distingue alors les *ravaka* (ornements), signes de la différence, du *fototra* (fondement, pilier) constitutif de l'unité et de l'identité du peuple malgache. Il reprend une symbolique forte, celle du *fototra*, érigé à la fondation d'un village. Le *fihavanana* relève du *fototra* (Ramasindraibe 1971). Ramasindraibe (1978) reprend également l'image classique de l'étalement du pied de citrouille pour décrire le lien entre les Malgaches dispersés à travers l'île. « Ny olombelona ladim-boatavo, rehefa zohina iray ihany »[10]. Le sentiment d'unité et la conscience de former une nation (*firenena*) sont apparus, au fil du temps, d'une connaissance réciproque, car

9 E. Tehindrazanarivelo parle de tantes et d'oncles à propos des *havana* de son père en Imerina. Celui-ci scella par le *fatidra* (alliance par le sang) son *fihavanana* avec une sœur adoptive de Soanierana Ivongo.

10 Traduction dans B. Domenichini-Ramiaramanana (1972 : 510) : « Les humains ressemblent aux tiges rampantes des courges / Si on en cherche les points de départ, on n'en trouve qu'un seul. »

au départ la nation se limitait aux seuls *mpiraimonina*, habitants d'un même territoire souvent restreint. « Nony nahalala isika fa iray fiteny, iray fomba amampanahy ary iray inoana sy antenaina ny Malagasy eto amin'ny nosy manontolo dia ny Malagasy rehetra no tondrointsika ankehitriny ho firenena » (Ramasindraibe 1978)[11].

Sur le plan politique cette extension du *fihavanana* à l'ensemble des Malgaches se traduit par l'élargissement du *tanindrazana* (litt. « terre des ancêtres »). Le passage du *tanindrazana*, village ou terroir ancestral, au *tanindrazana* de Madagascar remonte à la période coloniale, sans doute avec l'émergence d'un nationalisme moderne dans le cadre de la société secrète « Vy, Vato, Sakelika »[12]. L'hymne du MDRM[13] (« Madagasikara tanindrazanay ») mentionne explicitement cette acception du *tanindrazana* (Rajaonah 1997–1998). Restait cependant tout un travail pour que cela se traduise dans les pratiques. Ainsi, au début des années 1950, le *Firaketana*, dictionnaire de référence, ne propose pas une acception politique de *havana*, qu'il limite aux parents et amis très proches (Randzavola, Ravelojaona et Rajaonah 1953). Aussi, au lendemain de l'indépendance, le dirigeant du nouvel Etat-nation malgache allait devoir sensibiliser les Malgaches sur l'idée d'une relation *fihavanana* entre les ressortissants d'un même *tanindrazana* ; il n'hésita pas à recourir le plus fréquemment possible à cette rhétorique.

Que le Président Philibert Tsiranana, premier Président de la République Malgache, ait inscrit ses relations avec ses compatriotes dans le registre du *fihavanana*, se présentant en *raiamandreny*, en aîné et en conciliateur (Dahl 1999), se situe dans l'ordre des choses. Tout dirigeant malgache endosse ce statut. Mais cette démarche revêt une importance cruciale au début des années 1960, en raison, depuis les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, des divergences entre les partis, quant au processus d'accession à l'indépendance. De plus, celle-ci fut suivie de la prééminence du parti présidentiel, le PSD, héritier du PADESM, face à l'AKFM se réclamant du MDRM, avec des affiliations respectives grossièrement associées au clivage Côtiers/Merina[14]. Philibert Tsiranana dut, à son tour, « arpenter » la Grande Ile, multiplier les tournées jusque dans les coins les plus écartés pour donner corps à

11 En traduction personnelle : « Quand nous apprîmes que les Malgaches de l'île entière parlaient la même langue, partageaient les mêmes coutumes, le même esprit, les mêmes croyances et les mêmes espérances, ce sont tous les Malgaches qui, pour nous, constituent aujourd'hui une nation. »

12 « Fer, pierre, réseau », société secrète nationaliste créée en 1913 par des étudiants de l'école de Médecine de Tananarive et qui a recruté presque exclusivement dans une élite citadine constituée par des élèves et des membres de différentes professions (dans la bureaucratie, le commerce, la médecine).

13 « Mouvement démocratique de la rénovation malgache », parti politique nationaliste fondé en 1946 et l'un des protagonistes de l'insurrection de 1947.

son personnage de *raiamandreny*. Un grand nombre de ses compatriotes ont ainsi vu leur *havana* haut placé qui, par sa mise et sa posture, ne cultivait pas la distance, bien au contraire (Rajaonah 2008).

L'unité fut un des leitmotive de ses discours sur le terrain ou à la radio. Ainsi prenant la parole en pays tsimihety, sa région d'origine, pendant la campagne électorale de 1965, il déclarait : « La plus grande erreur que l'on pourrait commettre serait de se perdre dans des considérations raciales et tribales. La seule chose vraie est que nous appartenons tous à la grande famille malgache. Nos ancêtres ont habité dans cette île il y a des milliers d'années, et pendant cette longue période tant de métissages se sont produits qu'il serait ridicule de croire à une quelconque pureté raciale » (cité dans Saura 2006 (t. 1) : 277). Ce discours de circonstance comporte évidemment des exagérations, comme le thème de l'ancienneté du peuplement qui permet de valoriser la spécificité des Malgaches, un point important dans la stratégie internationale de Tsiranana. Mais, pour notre propos et le sien, l'essentiel est ailleurs : Madagascar est bien présenté comme un territoire habité par des *havana*, voire même par des *mpihavana*, du fait des métissages et donc d'ascendances communes.

Philibert Tsiranana, un ancien du PADESM qui, un mois à peine après la proclamation de l'indépendance, réussit le coup politique de revenir d'un voyage en France accompagné des trois députés MDRM exilés depuis leur inculpation dans l'insurrection de 1947, devait également parler *fihavanana* pour apaiser les esprits[15]. Le 29 mars, officiellement commémoré pour la première fois en 1967, fut institué jour de recueillement. Il faut, dit-il dans un discours en malgache diffusé sur les ondes de Radio Madagascar la veille de cette commémoration, se souvenir des frères (*rahalahy*) et des sœurs (*anabavy*) qui ont perdu la vie, faire preuve de solidarité, car les Malgaches forment un seul peuple. Ils sont appelés à entretenir le *fihavanana*. Le Président reprend alors la comparaison entre le lien *fihavanana* et la soie. Il synthétise en ces termes le message que le 29 mars est censé véhiculer désormais : *fivavahana* (prière), *fandrindram-pihavanana* (instauration du *fihavanana*), *fivondronam-pirenena* (cohésion nationale). Ce triptyque qui pouvait satisfaire des Malgaches chrétiens (des cérémonies religieuses étaient prévues) offrait aux dirigeants un excellent usage de l'histoire d'autant que Philibert Tsiranana eut

14 Un rappel pour les sigles : PSD (Parti social démocrate), PADESM (Parti des déshérités de Madagascar) et AKFM (Antokon'ny kongresin'ny fahaleovantenan'i Madagasikara). Pour cette question précise voir F. Raison-Jourde et S. Randrianja 2002.

15 Sur l'importance du retour le 20 juillet 1960 des trois députés (Rabemananjara, Raseta, Ravoahangy) qui donna lieu à des festivités mais aussi à des violences, voir A. Saura 2006 et Randriamaro 2009 ; Rajaonarison (2013) en parle également dans sa contribution à un ouvrage sur le cinquantenaire des indépendances en Afrique.

l'ingénieuse idée de ne pas convier les étrangers aux cérémonies officielles. Il s'adressa donc spécifiquement aux Français et à tous les autres *vahiny* (étrangers), toujours en malgache, en employant à leur endroit la même formule que pour des Malgaches (*havana aman-tsakaiza, rahalahy sy anabavy* : parents et amis proches, frères et sœurs).

L'argument de Philibert Tsiranana mérite réflexion. Les *vahiny* ne sont pas des *zanaka'IKalahafa* (des enfants que l'on discrimine car leur mère est mal vue), pour que, sous-entendu, on les tienne à l'écart et il reprend l'image des courges, évoquée plus haut pour en parler ; mais en contrepoint, il en avance une autre (dans le même discours) : « Les hommes ressemblent aux fleurs du bananier / Quand elles sont dirigées vers le ciel, elles paraissent ne former qu'un tout / Mais quand elles s'inclinent, chacune occupe sa place propre »[16]. Mais ces Malgaches *mpihavana* qui emploient en la circonstance le nous exclusif – « Nous (Malgaches) espérons que vous accepterez cela ! » – peuvent accueillir en *havana* les étrangers. Tsiranana parlait, à peine sur le mode de la plaisanterie, du 19e *foko* (ici terme communément traduit par « groupe ethnique » mais le contenu pourrait également être rendu par le mot nation) que les Français constituaient ; si le nombre des « groupes ethniques » entre lesquels on répartit les Malgaches varie, 18 est le chiffre le plus courant dans la littérature coloniale. De son côté, Paul Ramasindraibe n'hésite pas à parler du rôle possible du *fihavanana malagasy-frantsay* dans le développement de l'île (Ramasindraibe 1966g) et d'un éventuel apport des étrangers pour corriger certaines dérives dans la pratique du *fihavanana* (j'y reviendrai ; Ramasindraibe 1966f). Mais il incombe tout de même aux étrangers d'apprendre à réagir en *havana* s'ils tiennent à vivre dans le pays. En effet, les *vahiny* ont exercé trop d'influence et les Malgaches doivent défendre leur identité en se référant à leur culture.

2. Paul Ramasindraibe chantre du *fihavanana* comme *tsileondriaka* (patrimoine culturel) malgache

Après avoir édité à partir de 1964 le journal *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, ronéotée en 350 exemplaires et rédigée en français[17], Paul Ramasindraibe

16 « Ny olombelona toy ny embok'akondro / Raha manondro lanitra iray ihany / Fa raha miondrika samy manan-kolafiny ». J'ai repris ici la traduction du recueil de Houlder (1929) qui me semble plus explicite.

17 La revue a comporté trois séries (I Fokonolona, II Essai de gouvernement fokonolona et III Essai de psycho-sociologie Malagasy) et 35 numéros.

fait paraître en avril 1972 le premier numéro d'un mensuel en malgache : *Tsileondriaka*[18]. Comme son ouvrage sur le *Fihavanana*, le périodique vient à propos dans l'atmosphère de bouillonnement des idées ayant précédé et accompagné Mai 1972. Il s'agit de s'adresser directement à ses compatriotes, notamment à la jeunesse, qui risquait, d'une certaine façon, de perdre son âme puisque trop exposée aux influences étrangères et même instruite principalement par des Français au-delà du primaire. Il faut que les Malagasy préservent les valeurs fondamentales de leur *tsileondriaka*, de leur patrimoine, hérité des ancêtres et distinguant une nation d'une autre (Dian-tana 1972). Le *fihavanana* figure en bonne place à côté de la langue parmi les *tsileondriaka* dont Paul Ramasindraibe se fait un ardent défenseur.

Paul Ramasindraibe, l'érudit nationaliste malagasy

Né en 1905 à Ambohimanga[19], l'une des anciennes capitales de l'Imerina, Paul Ramasindraibe est d'une lignée prestigieuse : *andriana* (noble) de haut rang, descendant d'un proche d'Andrianampoinimerina. Autre fait intéressant qui apporte un éclairage sur son nationalisme : son père contraint d'accompagner les troupes françaises de pacification du nord de l'Imerina « se retira ensuite sur ses terres » (Raison-Jourde 1991–1992 : 687) en pays mandiavato, subdivision du district de l'Avaradrano. Les réticences du père à l'endroit du gouvernement colonial déteignirent sur le fils mais ne l'empêchèrent point de pousser celui-ci à acquérir une instruction solide dans le cursus réservé aux Malgaches. Il commença en effet ses études dans une école officielle de campagne, puis les continua dans des institutions anglicanes renommées, à Ambatoharanana et Ambohimanoro dans la capitale. Il les termina à « l'Ecole supérieure indigène » de Tananarive[20], signe d'une belle trajectoire scolaire en contexte colonial. En effet, cet établissement, ouvert au début des années 1910 à la demande de notables malgaches désireux de voir leurs enfants acquérir une meilleure culture française que dans les écoles indigènes, était réservé à une minorité d'élèves admis après instruction de leurs dossiers. Pendant sa formation, Ramasindraibe fit l'expérience du *fihavanana*, tel qu'il le décrira plus tard.

18 *Tsileondriaka* signifiant « Patrimoine ».

19 Je n'ai pu à ce jour retrouver la date de son décès. Avec une collègue qui l'a fréquenté nous situerions dans les années 1980.

20 Francisation d'Antananarivo.

De fait, il a évolué entre différents *havana* : ses parents biologiques, le couple qui l'a adopté et celui qui l'a élevé[21].

A la fin de ses études, Ramasindraibe devint comptable dans une maison de commerce, emploi qui laissait plus de liberté que le fonctionnariat pour d'éventuelles prises de position politique et permettait, en tant qu'intermédiaire, de se constituer un intéressant réseau de connaissances. A ce travail il ajouta plus tard le journalisme. Ses activités l'amenèrent à circuler dans l'île (en Imerina, en pays betsimisaraka, dans le Sud-Est) et à être encore plus persuadé de l'unité des Malgaches. Enfin, il ne rompit jamais complètement avec le monde rural et continua à s'instruire en autodidacte. Lorsqu'il commence à publier dans les années 1960, Ramasindraibe fait figure de *olonkendry* (de sage), que l'on écoute (Raison-Jourde 1991–1992 : 686)[22].

Anglican, Paul Ramasindraibe est tout de même critique à l'endroit des missionnaires, catholiques ou protestants, qui n'ont pas forcément eu raison d'accepter le « brevet » de *raiamandreny*, décerné par les premiers chrétiens et considéré par la suite comme acquis, sans qu'ils aient observé attentivement la vie des *mpiraimonina*, ni attendu d'être gratifiés de ce titre par les membres du *fokonolona*. En quelque sorte, ces missionnaires n'avaient pas encore bien assimilé le fonctionnement des liens entre *havana*, et ne s'étaient pas considérés comme tels vis-à-vis de leurs ouailles. Ils sont « improprement appelés *raiamandreny* », dit-il et ont même, par le passé poussé à la division, allant ainsi à l'encontre de l'esprit du *fihavanana* (Ramasindraibe 1966b : 16 ; 1966c : 26). Mais Paul Ramasindraibe n'exclut pas pour autant les contacts avec des étrangers et il instaura un dialogue avec des chercheurs intéressés par la culture de son pays, ainsi Jean Poirier ou Jacques Dez, enseignants à l'Université de Madagascar, qui ont pu être des passeurs de ses idées parues dans la revue *Fokonolona*.

Dans la dédicace de son ouvrage sur le *fihavanana*, Paul Ramasindraibe exprime son attachement à des endroits qui, pour lui, sont des conservatoires de valeurs constitutives de l'identité malgache : la colline sacrée d'Ambohimanga ainsi que deux hauts lieux de l'anglicanisme en Imerina, Ambatoharanana et Ambohimanoro. Il témoigne également sa reconnaissance envers ses *havana* qui se sont dépensé sans compter pour qu'il devienne un Malgache (*haha Malagasy ahy*). De

21 Dans la dédicace de son livre sur le Fokonolona (1962) : « Andriamasy sy Ramandalana nahitako masoandro [ceux qui m'ont donné le jour] ; Révérend Rafaralahy sy Rasoamananoro nanjanaka ahy [ceux qui m'ont adopté] ; Révérend Jakoba Rantoandro sy Maria Razanamasy nitaiza ahy [ceux qui m'ont élevé]. »

22 L'essentiel de ces éléments biographiques se trouve dans un de ses articles au *Tsileondriaka* (Ramasindraibe 1973).

fait, Ramasindraibe est très pointilleux sur la « Malgachitude ». Ainsi, d'une plume ironique, il invite ses lecteurs français à l'autocritique. « Si les Français trouvent que nous ne leur sommes pas sympathiques en écrivant 'malagasy' au lieu de 'malgache', que sont-ils envers nous Malagasy, eux qui écrivent 'tanguin' pour tangena[23], 'Tananarive' pour Antananarivo, 'Fort-Dauphin' pour Taolanara, 'Emyrne' pour Imerina » (Ramasindraibe 1966g : 36). Il est également significatif que le Docteur Félix Andriamanana, président fondateur en 1934 de « L'Association des Etudiants d'Origine Malgache » (AEOM) en France, soit, dans le monde malgache, l'une de ses références intellectuelles. Celui-ci a participé à une défense et illustration de la culture malgache dans la revue *Antso* de cette association, paru en 1937, et publié un ouvrage intitulé *Fomban'anarana malagasy* (Andriamananana 1951). Paul Ramasindraibe lui dédicace son livre *Manjakavahoaka* de 1961.

Les écrits de Paul Ramasindraibe sur le *fihavanana*

Connu pour ses réflexions sur le *fokonolona* (Raison-Jourde 1991–1992 : 686ff.), Paul Ramasindraibe l'est peut-être moins pour ses textes sur le *fihavanana*[24]. Pourtant il en parle dans de nombreux écrits. D'abord dans la revue *Fokonolona*. Il y traduit le terme par « liens de parenté » analysés dans leur « verticalité » puis leur « horizontalité », avant d'examiner de quelle manière des étrangers essaient d'adhérer à cet ethos par le *fatidra* (alliance par le sang) ou le mariage. Ces procédés ne leur ouvrent cependant pas toutes les possibilités du *fihavanana*. Aussi Paul Ramasindraibe reprend-il la question en proposant aux étrangers de « s'assimiler » aux Malgaches pour bénéficier véritablement des ressources du *fihavanana* et faire, éventuellement, profiter leurs *havana* malgaches de leur expérience.

Si le thème du *fihavanana* qui régit les relations sociales est évidemment présent dans les textes sur le *fokonolona*, il y consacre cependant un ouvrage entier. Avec une préface signée de Mgr Albert Tsiahoana, archevêque de Diego-Suarez, ce livre, intitulé *Ny fihavanana fomba fifandraisan'ny samy malagasy*, est placé sous le signe l'unité entre les Malgaches qui partagent les mêmes valeurs. L'auteur réside en Imerina, celui qui en rédige l'avant-propos dans l'Extrême-Nord ; l'auteur, un anglican, en relation avec un grand nombre de catholiques s'est adressé à l'un d'entre eux pour présenter son livre. Ils ne se connaissaient pas auparavant, n'appartiennent pas à la même génération, mais sont tous les deux convaincus de

23 Ordalie à partir des noix toxiques de la plante nommée « tanguin ».
24 Il est cependant cité et utilisé dans sa thèse par C. Ralambo (1984).

la nécessité de revenir sur le *fihavanana* en une période où la sagesse malgache, exposée à d'autres us et coutumes, est en péril.

L'ouvrage qui embrasse tous les aspects vie sociale des Malgaches comporte trois grandes subdivisions. La première partie traite en cinq chapitres du *fototra*, des fondements du *fihavanana*. Y sont d'abord rappelées les manifestations essentielles du lien *fihavanana* requises par les circonstances (prendre la parole, être présent et apporter de l'aide). Suit un chapitre sur les *tapaka, namana, havana amantsakaiza*, évoqués plus haut. Après un rappel de l'importance de la parole et des visites lors des évènements heureux ou malheureux, la partie se termine sur les obligations mutuelles définies par le *fehim-pihavanana* (code régissant le *fihavanana*) qui sont également des signes de la solidarité. La deuxième partie (trois chapitres) consacrée aux règles de la politesse s'ouvre sur les usages de la salutation, la façon de s'adresser à un interlocuteur compte tenu de son statut et le respect dû aux *razana* (ancêtres) ainsi qu'à *Andriamanitra* (Dieu). Paul Ramasindraibe aborde ensuite la question des places assignées à chacun lors des réunions, celles de l'hospitalité et de la commensalité autour d'un sacrifice rituel. Il finit sur les convivialités liées à des pratiques plus récentes. Noël et Nouvel An, les fêtes en relation avec l'exercice d'une profession (promotion et remise de diplôme ou d'une décoration), une confirmation, l'ordination d'un religieux, etc. sont autant d'occasion de rassemblements et de vivre le *fihavanana*. Enfin les onze chapitres de la troisième partie examinent les pratiques du *fehim-pihavanana* dans quelques temps forts : naissance, coupe des cheveux, circoncision, long voyage, maladie, mariage, décès, exhumation, passage d'un hôte, *fandroana*, événement malheureux.

Après Mai 1972, le FOFIPA (Foibe Filan-kevitry ny Mpampianatra), une maison d'édition de manuels scolaires, publia des ouvrages pour les nouveaux programmes. Paul Ramasindraibe fit paraître en 1978, sous l'égide de cette institution, pour les classes de sixième et cinquième un manuel de Haifomba (Connaissance des us et coutumes), intitulé *Ny fihavanana eo amin'ny firaisamonina (fizarana voalohany) sy ny tany ary ny fanjakana (fizarana faharoa)*[25]. La première partie commence par les origines du *fihavanana* que Paul Ramasindraibe situe dans des temps lointains, alors que les Malgaches étaient peu nombreux, « voilà 1000 ans, peut-être 2000 avant l'arrivée des Français », repère de circonstance dans les années 1970, étayé par une remarque sur la violence de la conquête coloniale. Puis il revient sur les notions de *mpihavana* et de *havana* avant d'évoquer la vie de ces

25 Ce manuel ronéoté sur du mauvais papier épais, comme pratiquement tous ceux parus dans les années 1970, compte 121 pages. Il a été tiré en 500 exemplaires. Il serait évidemment intéressant de savoir dans quels établissements il a été utilisé (*cf.* Figure de devant de la page à la fin de la contribution).

petites communautés régies par le *fihavanana*. Paul Ramasindraibe examine ensuite l'extension du *fihavanana* au fil du temps, cite les obligations réciproques qu'il crée et les multiples vertus d'un lien éminemment malgache. La deuxième partie est censée faire prendre conscience à l'élève de son appartenance à ce fameux territoire de *havana*, de l'échelle du *fokontany* à celle de l'île toute entière. Ceci est facilité par l'intégration de tout nouvel arrivant qui bannit les distinctions, évitant qu'entre Malgaches il ne soit par exemple question de différents *foko* (tribu). Enfin, dans un grand chapitre de conclusion, l'auteur analyse comment les échanges entre diverses populations définies par leur phénotype (le teint blanc, noir, jaune, rouge ou doré) ont favorisé l'unité notamment grâce à la culture, ce fameux *tsileondriaka* dont relève le *fihavanana*.

Le périodique Tsileondriaka reprend évidemment ce thème. Ce mensuel d'une vingtaine de pages imprimées, à la présentation soignée, est publié de façon régulière pendant ses deux premières années. Vendu 100 fmg (francs malgaches), il tire à 1 000 exemplaires. Puis il devient sporadique et, à partir de juillet 1974, en raison des difficultés financières liées au contexte général à Madagascar, il est ronéoté. De janvier 1975 à mars 1976, trois numéros seulement ont paru. Paul Ramasindraibe associe de près à son travail un jeune enseignant, versé dans l'étude de la langue malgache et ouvre les pages du périodique à des auteurs de différents milieux pour témoigner, là encore, de son souci du *fivahanana*, comme il l'affirme dans l'éditorial du numéro un. Certes la revue compte quelques plumes fidèles (un pasteur de Manakara par exemple), mais y ont également publié des Malgaches issus de différentes régions, appartenant à diverses confessions, des personnalités de stature nationale ou des jeunes de la génération 1972, tous censés être convaincus de l'importance du *tsileondriaka*.

L'authenticité du *fihavanana* pour préserver la « malgachitude » (*ny maha Malagasy*) des citadins

L'étymologie de *tsileondriaka* en rend compte de l'importance attachée au *fihavanana*. En effet, *tsileondriaka* désigne littéralement ce qui résiste à l'eau courante, à l'exemple d'un objet de grande valeur que l'on dégage de la boue charriée par les eaux de pluie (Ramasindraibe 1972a). Paul Ramasindraibe utilise également une autre image : celle du bijou que l'on fait briller en avec du sable trempé dans l'eau (Ramasindraibe 1978). Le courant emporte le sable ; reste le plus précieux. Ainsi Paul Ramasindraibe file la métaphore pour inviter les Malgaches à insuffler une nouvelle dynamique au *fihavanana* qui a traversé les siècles mais qui est menacé,

voire pollué, comme les autres valeurs (et principalement la langue) par l'influence invasive des étrangers. Que *tsileondriaka* désigne aussi une chaîne en argent peut renvoyer à la symbolique du *fihavanana* comme lien.

S'adressant prioritairement à des étrangers, Paul Ramasindraibe écrit en 1966 : « Nous avons une langue propre et tout l'enseignement et les relations publiques sont donnés dans une langue étrangère ». Et encore : « Nous sommes indépendants mais ce sont des étrangers qui détiennent les postes-clés du pays » (Ramasindraibe 1966g : 28). Plus tard, la revue *Tsileondriaka* de Ramasindraibe rappelle aux Malgaches dans son éditorial (juillet 1972) que les dirigeants des dernières années vivaient, pensaient comme des étrangers, en partageaient les croyances au point d'en oublier leur culture d'origine. Mais rien n'est pas perdu car le *tsileondriaka* hérité des ancêtres se retrouve même chez les Malgaches connectés au vaste monde[26]. Ressemblerait-il à un Occidental qu'il n'en resterait pas moins « viscéralement Malgache » (*Malagasy hirihiriny*). De plus, seuls les citadins, représentant 18% population, sont touchés par ces influences extérieures. La haute francisation de l'île n'est qu'apparente et « la nation malagasy vit de la civilisation malagasy » (*ibid.*).

Ainsi, les discours en malgache sur le *fihavanana* sont avant tout destinés à des urbains qui ont pu délaisser les fondamentaux, qui ont peu d'occasions de les mettre en pratique ou qui en ont perverti le sens en accordant, par exemple, trop d'importance à l'argent dans les relations. Or le contexte est favorable à un retour à l'authenticité du *fihavanana*. Depuis le 13 mai 1972, les Malgaches ne cessent de répéter « *gasio* » (malgachisez), « *aoka ho gasiana* » (malgachisons), dès qu'on aborde un sujet : l'économie, la langue d'enseignement, l'administration, etc. (Dian-tana 1972). Plus encore, ce sont les jeunes citadins qui ont montré la voie de la revalorisation de quelque chose de profondément enraciné chez les Malgaches, alors qu'ils apparaissaient comme les plus fragilisés car tiraillés par diverses influences (Ramasindraibe 1966d : 17). Il n'est pas exclu de les voir s'approprier des emprunts car les villes sont des lieux d'innovation et les citadins « peuvent faire épanouir la personnalité malagasy, parce qu'ils la vivent. Cette personnalité est là, elle existe. On peut y greffer des qualités empruntées à d'autres civilisations. On l'améliore en faisant des choix réfléchis et judicieux. Le produit sera alors un *malagasy pur*, qui ne se sent pas de complexe devant d'autres civilisations » (Ramasindraibe 1966a ; c'est moi qui mit l'expression en italique). Il en est ainsi du *fihava-*

26 Paul Ramasindraibe (1972a) écrit : « Tafiditra amin'ny vazantany efatra sy lafy valon'izao tontolo izao », c'est-à-dire en traduction personnelle « Qui sont aux quatre coins de la terre et de par le monde entier ».

nana qui, à l'instar de tout contrat entre des individus, n'est pas immuable et des étrangers désireux de devenir membres d'un *fokonolona* pourraient contribuer à l'amélioration de cette relation.

3. *Fihavanana* et idéal d'une société politique malagasy[27]

Souhaitant publier sous forme d'ouvrage ses écrits en français parus dans la revue *Fokonolona*, Paul Ramasindraibe proposa comme titre : *Madagascar, une conscience nationale, le Fokonolona*. Ce projet resta sans suite. En revanche, il fit paraître *Fokonolona fototry ny firenena* (Le *fokonolona* au fondement de la construction nationale ; Raison-Jourde 1991–1992) en 1975, année d'autres publications sur le même thème[28]. Paul Ramasindraibe qui réfléchit depuis longtemps sur la question est alors encore plus persuadé du bien fondé du « mode de gouvernement par le *fokonolona* » et de l'importance du *fihavanana* dans son organisation. *Fokonolona* et *fihavanana* sont indissociables puisque tous les *mpiraimonina* (les co-résidents) sont par définition des *havana*. Le *fihavanana* est vital pour la société politique d'un pays devenu véritablement indépendant et en droit d'exiger de ses hôtes qu'ils se plient aux codes qui y sont en vigueur.

« Ny fihavanana no mandamina ny fivelomany » (sous-entendu du *fokonolona*)

« C'est le *fihavanana* qui en ordonne le fonctionnement » : tel est l'un des slogans que Paul Ramasindraibe choisit en sous-titre d'un premier ouvrage sur le *fokonolona* (1962). Il le redit autrement dans l'avant-propos de sa seconde œuvre (*ibid.* : 1975) : « Ny fihavanana no rohy mamatotra ny fokontany » (Le *fihavanana* est le lien qui unit les membres du *fokontany*). En principe, la concorde règne au sein du *fokontany*, car la culture du *fihavanana* est celle du consensus. Elle diffère en cela de la démocratie qui tient seulement compte des points de vue de la majorité, ignorant ceux du reste de la société. Paul Ramasindraibe décrit avec minutie les modalités de prise de décision dans les assemblées « depuis la constitution des premiers *firenena* (nations) », précise-t-il (1975). Il analyse les termes qui en désignent les

27 Parler de société politique à Madagascar pour les décennies 1960–1970 conduit nécessairement à évoquer le *fokonolona* qui a fait l'objet de différentes études. Il s'agit juste ici d'aborder la place du *fihavanana* dans son fonctionnement.

28 Citons Rakotohova (1975) et Fety (1975).

étapes, explicitant les images auxquelles ils renvoient. Au cours de la réunion, chacun grand ou petit, donne son avis. Pendant ce temps, des personnes regroupent les idées qui sont proches, les mettent en ordre comme le vannier prépare les fibres destinées à une natte. La comparaison a, évidemment, une forte charge symbolique : le peuple n'est-il pas à l'image d'une grande natte[29] ? Ainsi toute décision ne saurait être que collective, même si la proposition finale peut venir d'une personne qui fait la synthèse des échanges. Ceux-ci se poursuivent éventuellement ponctués par des interventions du genre : « Que chacun exprime ce qu'il ressent ! » ; « Je n'ai pas encore pris la parole » ; « Faisons en sorte d'arriver à nous entendre. Aucun n'est issu d'une femme qu'on pourrait tenir à l'écart » ; « Ce sur quoi on s'entend, après consultation, est toujours agréable ». Et il va ainsi jusqu'à ce que l'on parvienne à un accord sans recourir à un vote, comme en démocratie. Cette pratique serait à la fois signe et garantie du *fihavanana*. Le consensus ne signifie pas l'accord avec l'idée retenue mais plutôt l'acceptation du *dina*, du contrat associé à ce choix, assurant la cohésion du groupe.

Paul Ramasindraibe utilise cette grille de lecture pour analyser la dynamique de Mai 1972. Il n'y eut pas de contrainte, dit-il ; le mouvement résulte de l'adhésion à la proposition suivante qui avait été avancée : « Allons faire grève ! » On consulta les uns et les autres sur la question (*teny enti-miera*). Chacun s'est exprimé et tous tombèrent d'accord sur le bien fondé de la démarche. La force du mouvement vient de là. Et il conclut : « Voilà le *fokonolona* » (*ibid.* : 1972c). Ainsi, le *fihavanana* qui, en vertu du consensus, est censé préserver la cohésion sociale, peut être également mobilisé dans un conflit ouvert, en l'occurrence la contestation du pouvoir, car les personnes rassemblées dans différents milieux, scolaires ou professionnels, et dans diverses localités, ont pris une décision les engageant toutes, même si l'initiative revient à un cercle plus restreint de jeunes notamment[30]. Pourtant ces cadets ne partageaient pas nécessairement la vision que leurs aînés avaient du *fihavanana*. Et Mai 1972 fut aussi marqué par un rejet du mode de fonctionnement du *fihavanana*, et j'y reviendrai. Tout au moins dans l'euphorie de la Révolution, l'entente se fit sur la réorganisation de la vie civique.

Le *fihavanana* unit les membres du *fokontany* qui désignent leurs délégués (Ramasindraibe 1972c). Quoique notables, ceux-ci restent des *havana* (parents) et

29 Ces phases sont dénommées « midinika sy mamakafaka » (échanger les idées et les analyser en profondeur) et « mitory ravina sy mitapaka ahitra » (mettre en ordre les idées et évaluer la fréquence de chacune d'entre elles) *cf.* Ramasindraibe (1972c : 1–5). Je ne donne pas ici la traduction littérale des actes du vannier auxquels ces expressions renvoient mais celle de leurs usages dans les prises de décision tels que Ramasindraibe nous les livre.

30 Je remercie Peter Kneitz qui, suite à sa relecture, m'a incité à mieux réfléchir sur ce rôle du *fihavanana* dans la contestation.

ne se comporteront pas en *andriana* (noble), toujours distants à l'endroit d'autrui. Ces *havana* restent accessibles ; on peut discuter à loisir avec eux de la façon de mener les affaires du pays (Dian-tana 1972). De ce point de vue, la royauté a eu des conséquences néfastes sur la culture malgache. Fût-il de l'Avaradrano, ce district du Nord de l'Imerina auquel est attaché le nom d'Andrianampoinimerina, Paul Ramasindraibe ne verse pas dans l'idéalisation de ce roi. Comme tout autre souverain, celui-ci a détruit le *tsileondriaka maha malagasy* (le patrimoine qui fait que l'on est malgache). Il n'a eu de cesse de diviser les Merina. Le souverain a provoqué la fuite de ceux qui ne voulaient pas subir cette domination. Ainsi, un grand nombre de Sihanaka aurait comme ancêtres des fugitifs de l'Imerina. Alors qu'il est question de construire une nouvelle société politique, il faut écarter toute idée d'un retour à la royauté et, de façon plus générale, à des régimes qui ont étouffé, perverti le *fokonolona*, comme du temps de Rainilaiarivony, Premier ministre de 1864 à 1895 ou pendant la colonisation. Paul Ramasindraibe fustige également certains de ses compatriotes de la fin du XIXe–début XXe siècle qui, fascinés par le Japon resté indépendant, y verraient un modèle et n'hésitaient pas à esquisser des comparaisons entre les Malgaches et les Japonais. Selon Ramasindraibe, le Japon n'offrait pas un exemple de modernité pour les Malgaches ; ce pays accusait le même retard que Madagascar à l'époque[31]. Si le Japon est devenu depuis une grande puissance, c'est parce que les Japonais ont toujours tenu à leur *fototra*, leur valeur primordiale incarnée par l'empereur. De même (Ramasindraibe 1972c), les Malgaches « qui ne sont ni des Français, ni des Africains, ni des Occidentaux, ni des Orientaux », sans pour autant chercher à être de vrais Malgaches, devraient revenir à leur *fototra*, l'entente : *miray hina*, terme dont la racine renvoie à la vie (*aina*). Il leur faut également imposer cette valeur, inhérente au *fihavanana*, à qui veut habiter l'île. Ce serait un moyen de réaffirmer l'identité malgache et de faire de l'indépendance une réalité.

Vahiny tsy mitavana (L'étranger ne doit pas prendre ses aises)

Même si les Malgaches sont réputés pour leur sens de l'hospitalité, ils restent pointilleux quant au comportement des étrangers. Certes quiconque réside dans le pays est potentiellement un *havana*, mais il doit participer à la vie sociale. En quelque sorte, dans un mouvement inverse de celui qui a caractérisé la période coloniale durant laquelle des Malgaches, issus de différents milieux, ont souhaité accéder à

31 A propos des discours sur le Japon, voir Esoavelomandroso-Rajaonah (1988).

la culture française et, pour certains, à la citoyenneté, c'est aux étrangers de chercher à « s'assimiler ». Cette fois, les Malgaches serviront de guides. L'un des objectifs de la revue *Fokonolona* de Paul Ramasindraibe (1966g) est « d'amener l'étranger à rencontrer le Malagasy » et non le contraire.

Ceci commence par l'apprentissage des règles de politesse du *fihavanana*, avec par exemple les nuances dans l'usage des pronoms, selon la personne à qui on s'adresse. Les étrangers doivent également s'habituer à certaines réactions des Malgaches. Face à des *vahiny* enclins à ne pas reconnaître leurs torts, beaucoup de Malgaches « se taisent. Pour protester » (Ramasindraibe 1966g : 35). Une vraie compréhension de l'Autre permettra de mieux s'intégrer dans la communauté. De fait, les pratiques auxquelles l'étranger a le plus fréquemment recours pour faire partie d'un groupe ne suffisent pas. Ainsi, le mariage ou le *fatidra* (alliance par le sang) vous identifie respectivement comme *tapaka* et *havana* d'une seule famille. Le réseau de *havana* doit être plus vaste et comprendre idéalement tous les *mpiraimonina* (corésidents).

Les relations *fihavanana* s'entretiennent dans différentes circonstances, notamment lors de décès. Paul Ramasindraibe (1966g) propose un véritable *vademecum* du *vahiny* (étranger) : « Dans un décès, on vient rendre une visite de condoléance. Si c'est possible on assiste à la levée du corps. Quand on a plus de familiarité, on assiste à l'office religieux et on va même à l'enterrement ». Cependant il suffit que l'étranger donne quelques preuves de son « acculturation » pour être intégré.

Qu'il évite pourtant la violence dans ses gestes ou ses paroles. Qu'il se garde de tout paternalisme, de la prétention à dispenser des conseils ou à s'immiscer dans la politique du pays. Ecrivant en 1966, il parle clairement du Français : « Il doit agir exactement dans le sens contraire de ce qu'il fait maintenant : s'intéresser à la vie sociale et économique, et se désintéresser complètement de la vie politique. Cesser de soutenir un parti contre un autre de ses deniers, de ses conseils et même de ses activités professionnelles. Agissant ici, il divise au lieu d'unir. *Ce n'est pas* fihavanana » (Ramasindraibe 1966e)[32]. Et il termine par cette sentence (*ibid.* : 9) : « Vahiny tsy mitavana » (Un invité ne doit pas prendre ses aises).

Les étrangers auraient cependant un rôle à jouer dans la revalorisation du *fihavanana* ; une certaine responsabilité incombe en effet à ceux qui ont l'intelligence, la compétence, selon l'adage « Izay maranitra adidy » (L'intelligent a des obligations). Ceci est possible par exemple dans le cas du *fehim-pihavanana*, un signe de solidarité lors des événements heureux ou malheureux et consistant sou-

32 C'est moi qui mis l'expression en italique. Traduction personnelle pour la sentence.

vent en une contribution financière. Il faudrait revenir à l'essence même d'une coutume pervertie par les pratiques d'une certaine catégorie de Malgaches. Le *fehim-pihavanana* repose sur l'idée de réciprocité sans exigence d'égalité entre les parties concernées, comme le suggère l'expression : « Ny manome sira, omem-boamaho » (A celui qui offre du sel, on donne des *voamaho*, des grains riches en matière grasse ; Ramasindraibe 1972b). En quelque sorte, l'essentiel réside dans l'échange, car autrefois, le sel était un produit recherché mais onéreux, à la différence des grains d'une plante qui pousse sans requérir de soin particulier. Or les stratégies à l'œuvre dans la détermination de la somme à remettre au titre du *fehim-pihavanana* en dévient le sens. On assiste à une véritable surenchère. Celui qui offre un montant donné, espère recevoir en retour l'équivalent, sinon plus, à moins qu'il n'agisse en fonction de ce qu'il attend de la famille concernée par l'événement. Et Paul Ramasindraibe (1966e : 42) de citer, sans le nommer, le cas d'un ecclésiastique de la capitale qui recueillit une somme considérable lors du décès de sa fille. Et pour cause, les élites malgaches de la cité ont dû apporter leur obole, d'une part en honorant leur rang et celui d'un notable, d'autre part en attendant en contrepartie des services, toujours précieux, d'un ministre des cultes à Tananarive. L'étranger qui, pour sa part, n'a pas d'intérêt majeur dans cette pratique « du prêt de déshonneur », pour reprendre les mots de Paul Ramasindraibe, pourrait « aider à faire reprendre le bon chemin au *fehim-pihavanana* […] et soutenir son point de vue en *fokonolona*. Car toutes les coutumes malgaches ont pour origine une décision du *fokonolona*, le *Dina* » (*ibid.*). En plus de sa vision idéalisée du *fihavanana*, tel qu'il aurait été vécu dans le passé, Paul Ramasindraibe insiste donc sur le côté fondamental du contrat dans les relations sociales. D'après lui, Mai 1972 a pu se faire, avons-nous dit, grâce à cette culture du consensus et, il faudrait ajouter, parce que certains *havana*, en l'occurrence les dirigeants, ont rompu le contrat, le *fehim-pihavanana* au premier sens de l'expression, c'est-à-dire les règles du *fihavanana*. En quelque sorte, cultivant plutôt les relations avec des *havana* venant de loin que sont les étrangers, ils ont négligé les liens avec la grande majorité de leurs compatriotes. Cependant Mai 1972 fut aussi de la part des jeunes une protestation contre la façon dont les aînés, tous détenteurs d'une certaine autorité, avaient perverti les règles du *fihavanana*.

Mai 1972 : le lien *fihavanana* revisité par la jeunesse

Le tumulte qui n'a pas toujours été maîtrisé durant la Révolution, mit à mal, à différents moments, les relations tissées dans les années 1960 entre les *havana* du

nouvel Etat-nation et démonta, comme en d'autres circonstances, le stéréotype du Malgache « naturellement » pacifique (Archer 1976). Ce mouvement a suscité un grand nombre d'études et je reviendrai juste sur une lecture possible en relation avec l'idéal de fonctionnement du *fihavanana*, tel qu'il pouvait être perçu par les jeunes, premiers acteurs du Mai malgache.

Les relations de *fihavanana*, fussent-elles d'affection réciproque (*fifankatiavana*), ne se construisent pas en dehors des codes qui régissent les rapports entre les générations. Si le *fihavanana* suppose le respect mutuel (*fifanajana*), en toute occasion, l'enfant laisse la préséance aux parents, le cadet à l'aîné. Comme l'obéissance (*fankatoavana*) est le corollaire du respect, l'enfant ou le cadet se plie aux avis qu'il sollicite pour toute décision importante de son existence, renonçant à ses projets faute de l'assentiment des parents ou de leur aîné. Si de telles dispositions restreignent l'espace du possible pour des jeunes, ceux-ci n'en bénéficient pas moins d'une estime auprès des leurs, dont ils sont, comme dans d'autres sociétés, porteurs de grandes attentes. A Madagascar, ils sont ces cadets qui, par leur énergie, leur vivacité d'esprit et leur *hasina* (cette vertu sacrée inhérente à chacun, compte tenu de son statut), peuvent surmonter les obstacles et réaliser leurs objectifs. Plus encore, selon un adage, ils sont invités à mieux réussir que leurs parents (Ravoajanahary 1972). Le père qui occupe une place prééminente dans la famille, est tout de même tenu de consulter les siens avant de prendre une décision et il délègue progressivement au fils aîné ayant acquis le sens des responsabilités (*mahatsiangy no hary*) le soin de diriger la famille. Rappelons que dans les assemblées de *mpiraimonina* (corésidents) et, pourrait-on ajouter, dans les réunions où se discutent des sujets concernant une communauté, l'unanimité suppose que tous aient le même droit à la parole. Paul Ramasindraibe voit dans ce mode de fonctionnement d'un groupe une expression de l'horizontalité des liens sociaux, complémentaire de leur verticalité inhérente aux relations intergénérationnelles (Ramasindraibe 1966b). Or, dans la pratique, les cadets sont fréquemment privés de ce droit.

Confrontés à des aînés et des parents pointilleux sur ce qui leur est dû, les jeunes sont aussi en permanence exposés à leur jugement car, riches de la science et de la sagesse héritées des ancêtres, les premiers affirment savoir comment veiller à l'harmonie du *fihavanana*. Ceci signifie que les jeunes doivent se garder de manifester une quelconque supériorité, de les défier en quelque sorte. Cette relation *fihavanana* entre les membres d'une même famille s'est transposée progressivement à l'échelle du pays, suivant les étapes de la construction de la nation, instaurant le *fanjakan-draiamandreny*, l'Etat ou le gouvernement des parents. En fin de compte, la propension des Malgaches à se considérer tous comme des *havana* (parents) a

servi le seul intérêt des dirigeants, selon le chirurgien-écrivain Razafindrazaka (1974) dans un article sur le sens du *fihavanana*. En effet, la population prit l'habitude d'obéir aux *raiamandreny* (parents) que furent les chefs de canton, puis les sous-préfets et préfets. La parole vient d'en haut et il faut s'exécuter.

Pour Charles Ravoajanahary (1917–1996), enseignant d'histoire-géographie et de malgache, intellectuel bien engagé dans le mouvement, les troubles qui ont marqué l'histoire de la Grande Île ont en général éclaté à la suite de la contestation par les cadets du régime installé par des aînés-parents (*zoky raiamandreny*) qui ont failli à leur tâche, celle de veiller sur les plus petits ou les plus démunis (Ravoajanahary 1972). Formulée en 1972, cette réflexion renvoie directement à la révolte des jeunes de la rue et des établissements scolaires. Poussés par un nationalisme trop sourcilleux, pourrait-on dire, les aînés n'ont pas suffisamment fait confiance à la jeunesse. Ils redoutaient notamment la fragilité des étudiants, lycéens et collégiens, que l'instruction exposait à la contamination par les idées venant de l'étranger. Les aînés ne leur permirent donc pas de s'exprimer dans les assemblées. « La jeunesse malagasy ne comprend pas qu'elle est privée d'horizontalité et son ennui vient de là », écrit Paul Ramasindraibe. Elle prit alors la parole en dehors de la communauté, critiqua ceux qui en assuraient le gouvernement et fut taxée de calomnie (Ramasindraibe 1966b). Par certains côtés, Mai 1972 offre ainsi un exemple du refus des rapports de soumission entre les générations qu'impliquait le *fihavanana*. Razafindrazaka le dit clairement. Se sentant bridés, les cadets, tout comme les administrés, allaient réagir à un moment ou l'autre. La révolte ébranla moins un régime qu'un état d'esprit. Elle fut moins dirigée contre des individus que contre des idées. L'objectif était d'instaurer un dialogue entre les petits et les grands, les dirigeants et les dirigés (Razafindrazaka 1974). En termes de *fihavanana*, il s'agissait de privilégier les liens de solidarité.

Enfin, le début des années 1970 fut également l'occasion pour une certaine partie de la jeunesse de donner sens à la vision de Madagascar comme territoire de *havana*. En effet, le mouvement a rapproché des jeunes que bien des choses séparaient et qui ont transcendé des clivages courants : collégiens ou lycéens et étudiants, élèves et jeunes chômeurs, Merina et « côtiers ». A cet égard, que Hery Zo Ramilison, un jeune militant merina du MONIMA (Madagasikara Otronin'ny Malagasy) qui a participé au mouvement de Mai 1972, ait pris le pseudonyme et nom de plume d'Ondatin-droy, l'homme de l'Androy, région où il n'avait jamais mis les pieds, me paraît tout à fait significatif. Il était prêt à accueillir des *havana* de l'Androy victimes de la répression qui suivit l'insurrection des paysans du sud de l'île en 1971. Afin de prouver que la révolution concernait l'ensemble des Malgaches et non les seuls habitants de Tananarive (en fait, sous-entendu des Merina),

un groupe d'étudiants originaires des provinces fut mandaté pour faire campagne en dehors de la capitale. En un certain sens, la fréquentation d'une seule université avait suscité chez les étudiants la conscience d'appartenir à un même *tanindrazana*, dynamique inaugurée au sein de la jeunesse à l'école « Le Myre de Vilers » durant la colonisation et qui s'est renforcée pendant la première décennie de l'indépendance.

Conclusion

Contrairement à un lieu commun, le *fihavanana* n'est pas inhérent à *une* personnalité malgache, en témoignent, par exemple, les adages qui rappellent que les discordes relèvent de l'ordinaire dans la Grande Île, comme ailleurs. En revanche, il s'agit bien d'une référence primordiale pour quiconque veut éviter les tensions ou apaiser les conflits. Le *fihavanana* est un mode de gestion du vivre ensemble. En ce sens, ce lien contractuel entre des membres de communautés réunis sur des bases précises (proximité biologique, résidentielle, appartenance à un réseau d'alliés ou à une même entité politique plus ou moins vaste) participe bien à la constitution de différentes identités de Malgaches. Cette relation très contextuelle se construit, se défait, se reconstruit en fonction des enjeux sociétaux. Ainsi, pour insuffler l'idée d'unité nationale, il était fondamental au cours de la première décennie de l'indépendance de parler de *fihavanana* entre tous les nouveaux citoyens malgaches, également répartis dans une infinité de cercles de *havana* (parents) aux assises les plus diverses pouvant quelquefois être en contradiction avec l'esprit censé animer les ressortissants d'un *tanindrazana* (patrie) s'étendant à l'île entière. De même, une fois admise la nécessité de se rendre véritablement indépendante de l'ancienne métropole, il s'avérait opportun de parler du *fihavanana* comme l'un des fondements majeurs de *l'identité malgache* (distinguant explicitement les Malgaches des *vazaha*, des Européens) et comme un élément essentiel dans la vie des *fokonolona*, cadres à retrouver/créer de nouvelles communautés politiques. Paul Ramasindraibe l'a bien compris. A la différence de ceux qui se sont intéressés au seul *fokonolona*, il écrivit sur le *fihavanana*, invitant ses compatriotes à réfléchir sur une fausse évidence.

Bibliographie

Alexandre, Christian 2007 : Violences malgaches. Antananarivo : Foi et Justice.

Anderson, Benedict 1996 [1983, 1991] : L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. Paris : La Découverte.

Andriamanana, Félix 1951 : Fomban'anarana malagasy. Tananarive : Librairie mixte.

Archer, Robert 1976 : Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution. Paris : L'Harmattan.

Dahl, Øyvind 1999 : Meanings in Madagascar. Cases of intercultural communication. Westport, Conneticut : Bergin & Garvey.

– 1980 : Le modelage d'une personnalité de base malgache. *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien (ASEMI)* 11 (1–4), 191–200.

Dian-tana [pseudonyme de Paul Ramasindraibe] 1972 : Fanjakana ataon'ny Vahoaka, Ho an'ny Vahoaka, Entim-bahoaka. Ny Malagasin'ny taona 1972. *Tsileondriaka* 4 (juillet), 2–4.

Domenichini-Ramiaramanana, Bakoly 1972 : Ohabolan'ny ntaolo. Exemples et proverbes des anciens. *Mémoires de l'Académie Malgache*, Fasc XLIV [numéro entier].

Esoavelomandroso-Rajaonah, Faranirina 1988 : Le Japon, un modèle pour les intellectuels malgaches ? Fin XIXe–début XXe siècles. *Omaly sy anio* 27, 11–19.

Fety, Michel 1975 : Nahoana no avondrona ho fokonolona isika ? Antananarivo : Edisiona Salohy.

Galibert, Didier 2009 : Les gens du pouvoir à Madagascar. Etat postcolonial, légitimités et territoire (1956–2002). Paris : Karthala.

Goguel, Anne-Marie 2006 : Aux origines du mai malgache. Désir d'école et compétition sociale 1951–1972. Paris : Karthala.

Houlder, John 1929 : Ohabolana ou proverbes malgaches […]. Antananarivo : F.F.M.A.

Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.

Raison-Jourde, Françoise 1991–1992 : La constitution d'une utopie du fokonolona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960–1973 à Madagascar. *Omaly sy anio* 33–36, 675–712.

Raison-Jourde, Françoise et Gérard Roy 2010 : Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar. De Monja Jaona à Ratsimandrava (1960–1975). Paris : Karthala.

Raison-Jourde, Françoise et Solofo Randrianja (dir.) 2002 : La nation malgache au défi de l'ethnicité. Paris : Karthala.

Rajaonah, Faranirina 1997–1998 : Hymne pour un Etat malgache (XIXe–XXe siècles). *Annuaire des Pays de l'océan Indien* 15 [Mélanges offerts au Charles Cadoux), 15–34.

– 2002 : L'école Le Myre de Vilers (1940–1950) : « Politique des races » et formation d'une élite nationale. *In* F. Raison-Jourde et S. Randrianja (dir.), *La nation malgache*, 183–206.

– 2008 : Variations sur le couvre-chef, Philibert Tsiranana, Président de la République Malgache (1956–1972). *In* Omar Carlier et Raphaëlle Nollez-Godbach (dir.), *Le corps du leader. Construction et représentation dans les pays du Sud*. Paris : L'Harmattan, 221–244.

Rajaonarison, Helihanta 2013 : Quels sont les temps forts de l'indépendance pour les Malgaches ? *In* Odile Goerg, Jean-Luc Martineau et Didier Nativel (dir.), *Les indépendances en Afrique. L'événement et ses mémoires (1957/1960–2010)*. Rennes : Presses universitaires, 253–271.

Rakotohova, Clet 1975 : Fokonolona sy fivoarana. Antananarivo : Librairie Mixte.
Ralambo, Cécile 1984 : Quel fihavanana pour quel développement malgache ? Solidarités et service social. [Thèse IIIe cycle sociologie, 2 vol.]. Paris : EHESS.
Ramasindraibe, Paul 1962 : Fokonolona. Ny « Fihavanana » no mandamina ny fivelomany. Ny « Fanahy » no mifehy ny firaisany monina. Antananarivo : Imprimerie Catholique.
– 1966a : Au seuil de la série III ! *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essaie de psycho-sociologie malagasy) 26 (septembre).
– 1966b : Horizontalité. *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essai de psycho-sociologie malagasy) 26 (septembre), 16–17.
– 1966c : Etranger – vahiny. *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essai de psycho-sociologie malagasy) 26 (septembre), 23–29.
– 1966d : Unanimité. *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essai de psycho-sociologie malagasy) 28 (novembre), 17.
– 1966e : S'assimiler. *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essai de psycho-sociologie malagasy) 28 (novembre), 31–43.
– 1966f : Le fehimpihavanana. *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essai de psycho-sociologie malagasy) 28 (novembre), 41–43.
– 1966g : Qui n'avance… *Fokonolona. Revue culturelle mensuelle*, Série III (Essai de psycho-sociologie malagasy) 29 (décembre), 28–29.
– 1971 : Ny fihavanana. Fomba fifandraisan'ny samy Malagasy. Antananarivo : Imprimerie Catholique.
– 1972a : Editorial. *Tsileondriaka* 1 (avril).
– 1972b : Fihavanana. *Tsileondriaka* 2 (mai), 14–16.
– 1972c : Samy hafa ny démocratie sy ny miray hina. *Tsileondriaka* 3 (juin), 1–5.
– 1973 : Izay niainako ny fiteny malagasy. *Tsileondriaka* 9 (janvier), 7–10.
– 1975 : Fokonolona, fototry ny firenena. Antananarivo : NIAG.
– 1978 : Ny fihavanana eo amin'ny firaisamonina sy ny tany ary ny fanjakana. Haifomba ho an'ny kilasy faha-6 sy faha-5. Antananarivo : Fofipa (Foibe filan-kevitry ny mpampianatra).
Randriamaro, Jean-Roland 2009 : Aux origines des Zwam. Les jeunes des bas quartiers de Tananarive de l'entre-deux-guerres jusqu'à 1972. *In* Didier Nativel et Faranirina Rajaonah (dir.), *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*. Paris : Karthala, 463–478.
Randzavola, Ravelojaona et Gabriel Rajonah (dir.) 1953 : Havana. *Firaketana ny fiteny sy ny zavatra malagasy (Dictionnaire encyclopédique malgache ; 1937–1970)*. Mars 1953. Tananarive : Fiainana, 128–130.
Ravoajanahary, Charles 1972 : Fokonolona. Ny zandry mahaleo mahalasana. *Tselatra* (8 septembre).
Razafindrazaka (Dokotera) 1974 : Ny hevitry ny fihavanana. *Tsileondriaka* 20 (avril), 3–8.
Saura, André 2006 : Philibert Tsiranana (1910–1978), premier Président de la République de Madagascar [t. 1 : A l'ombre de de Gaulle ; t. 2 : Le crépuscule du pouvoir]. Paris : L'Harmattan.
Tehindrazanarivelo, Emmanuel 2002 : L'ethnicité à Madagascar. Mouvance et construction. *In* F. Raison-Jourde et S. Randrianja (dir.), *La nation malgache*, 219–222.

Revues

Fokonolona. Revue culturelle mensuelle, comprenant trois séries. Ont été utilisés les numéros parus de septembre 1966 (n° 26) à juin 1967 (n° 35) de la série III : « Essai de psycho-sociologie malagasy ».

Tsileondriaka. Revue mensuelle dont le premier numéro paraît en avril 1972 ; consultée jusqu'en septembre 1974.

Illustration

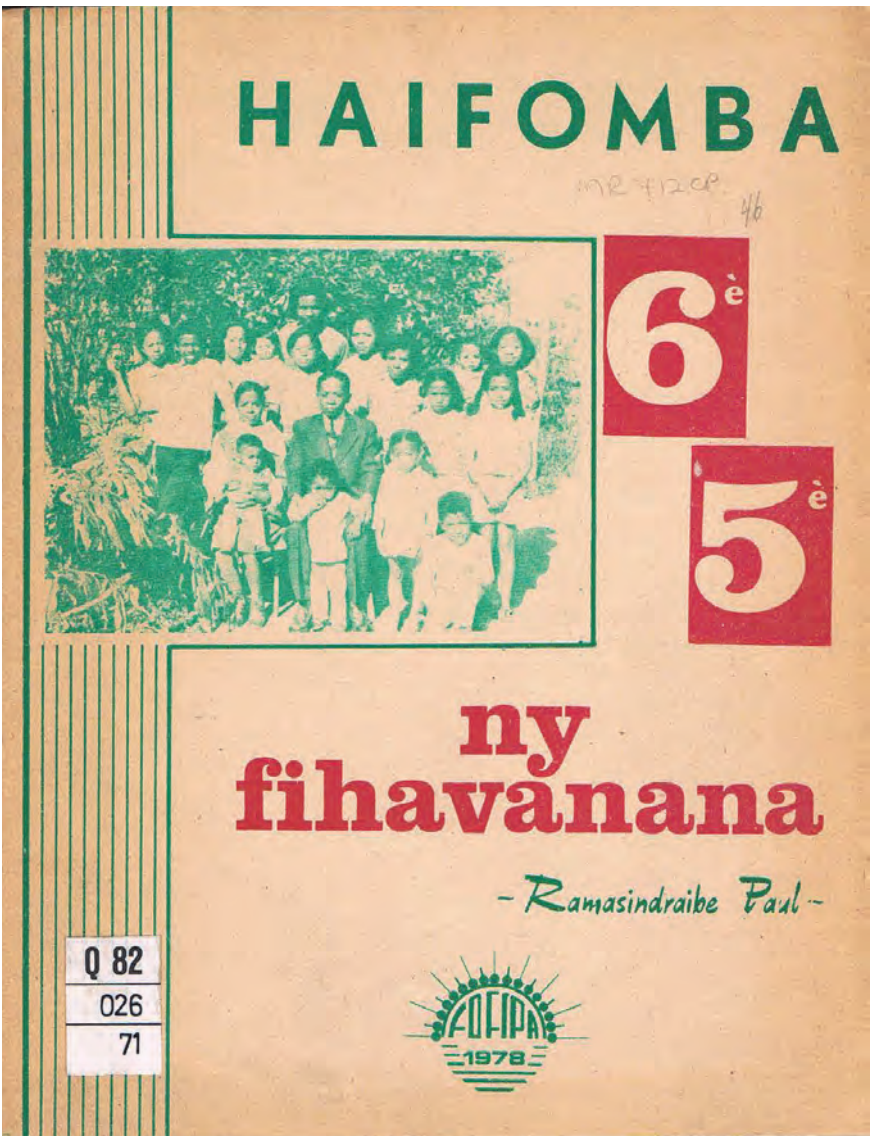

Figure : Le plat de devant du manuel « Ny fihavanana » par Paul Ramasindraibe (1978)

Fihavanana 2010: National solidarity within the context of Madagascar's 50th anniversary of Independence

Mareike Späth

> "While I was doing research in Antananarivo, I lived near Ambanidia. The roundabout with its big bus station had within the last month become known for its insecurity and frequent pickpocketing, and one afternoon two young men aggressively deprived me of my bag and disappeared into the narrow pathways of the neighborhood. For some time I stood at the side of the street, puzzled, trying to decide what to do. It was rush hour and the place was very busy. People who had witnessed the incident stood watching me. I addressed some nearby street vendors. They pitied me and lamented about '*la crise*', which was for them the cause of the recent worsening of living conditions and security. I asked them about the thieves and their whereabouts trying to get information that might help me, but they pretended not to know anything. The events reached a turning point when I suddenly spotted a friend walking down the street towards me. He is a Malagasy in his twenties who has been living in Ambanidia neighborhood for many years. We had known each other and worked together for some two years and developed a close relationship which had already proven its capacity for mutual support and responsibility in times of crisis. When I told him what had happened he confirmed my speculation that he (like everyone else in this area) roughly knew who the young men were and where they usually hid. Although he was on an errand he instantly offered to try to recover my belongings, or what was left of them. He told me to wait for him on the spot and asked another friend who happened to be around to keep me company. My friend did not return for about an hour. It was getting late and, as obligatory in this neighborhood at this time of the day, everybody was hurrying home. I thanked my companion and apologized to him for keeping him from joining his family at home and making him wait for my friend to return. I suggested that he should return home, assuring him that I would manage to wait for my friend alone. 'It's ok,' he responded, 'I don't mind. You see, you are a friend of my friend so you are like family to me and that is why I will be here with you. There is no way I will leave you alone here in a situation of need. That's what we do. We call it *fihavanana*.'" (revised from field notes, August 22, 2012)

This man's interpretation of *fihavanana* in this context is a very common one, basically equivalent with being attentive to the situation and the needs of others in their surroundings. I have encountered similar explanations in comparable but perhaps

more banal situations: broken-down cars that had to be pushed, or a student who shared a bag of sweets with fellow students. In the above-mentioned example, the man's concept of *fihavanana* also extended to foreigners to whom he was connected through friendship or a relative's friendship (while the street vendors and bystanders, to whom I had no such relation, obviously did not feel obliged to come to my aid). On the following pages, these observations will be further addressed and discussed within the particular context of Madagascar's capital and the 50th anniversary of independence in 2010: who says what about *fihavanana*? What definitions of *fihavanana* circulate? What are other practices of *fihavanana* today? What role does *fihavanana* play in situations of crisis? Who is included in the concept of *fihavanana*?

Introduction

The political upheaval in Madagascar in the spring of 2009, during which the mayor of the capital, Andry Rajoelina, supported by a public movement and the armed forces, ousted the then President, Marc Ravalomanana, and drove him into exile[1] led Malagasy politics into a state of crisis that soon assumed both social and economic dimensions. In the aftermath of the change in power, the Malagasy were called upon to remember and re-commit to shared values in order to emerge from the ongoing disorder, and restore the fragmented national unity. The crisis coincided with the 50th anniversary of independence on June 26, 2010, a national day of the utmost importance and symbolically charged with nation-ness. This made 2010 an extraordinarily eventful year, encouraging debates about and performances of the principal values that constitute the Malagasy national identity.

Fihavanana is frequently mentioned as one of the central aspects of national identity and in 2010 became treated virtually as a synonym of Malagasiness. The object of my inquiry is to analyze the relationship between the "imagined collective of *fihavanana*" (Jackson 2013: 13), nation-building, and national identity. First, I discuss the impact of public events in general and national celebrations in particular on the formation of national identity. Focusing on the imaginaries, narratives, and engagements of individual agents in private and public space,[2] I portray how

1 For an analysis of these events, refer to Ralabomahay (2011) or Véron (2010).

2 Of course the state, led by the transitional government, also celebrated the *cinquantenaire*. State-led events and public political acts centered on the themes of unity, solidarity, crisis resolution, and national cohesion. How the state instrumentalized the national day to further its political agenda I have discussed elsewhere (Späth 2013).

the interrelation between *fihavanana*, modernity, tradition, nation-building, the crisis, and reconciliation were discussed in Malagasy public discourse in the national independence anniversary year. I characterize what young people in an urban context think about *fihavanana* and relate their ideas to events and actions I observed during the independence anniversary. I argue that while the discourse of *fihavanana*, especially in the context of the political crisis, locates this moral concept in the realm of national imaginaries, it is frequently applied by individual agents in very concrete actions. Furthermore, I demonstrate that making *fihavanana* a focal point of actions in today's urban context on Independence Day underscores the modern and national dimension of this 'traditional' value.

Fihavanana is omnipresent in the media and forums of public expression. One web page that has made an effort to compile the numerous press articles and internet publications about Madagascar, and *fihavanana* in particular, cites two French volunteers reflecting on their experiences in Madagascar: "[…] l'avenir du 'Fihavanana' semble un peu sombre notamment en milieu urbain où les notions de coutumes et de traditions sont ringardisées et s'effacent devant les nouvelles valeurs en vogue qui sont la mode et la technologie" (*MadaVôvô* November 29, 2011). As it is in this statement, many Malagasy attribute *fihavanana* to the realm of tradition: it is described as a traditional value, and connected to a rural context and a traditional way of life. In general, the urban setting, especially that of the capital, is perceived as beneficial to modernization and change, and the renunciation of traditional values. Despite this cultural bias, I set out to study *fihavanana* not only as a modern phenomenon in the year 2010, but more specifically in the context of the capital city, Antananarivo, where I conducted my research and where my interlocutors resided at the time.[3]

My analysis is based on data obtained by participant-observation over 13 months of fieldwork in Antananarivo between 2010 and 2012. I took part in various events related to the independence anniversary in Antananarivo; I visited conferences and cultural events, and accompanied several individuals and families during their preparations for the national holiday. In addition, I distributed 38 cameras to informants, asking them to photograph what appeared to be most important to them during the Independence Day celebration. Of these, 25 were

3 I wish to point out that this should not be considered synonymous with a focus on Merinaness (unfortunately, Antananarivo and Merina are often considered synonymous). The majority of my informants do not originate from Antananarivo, and their regional and ethnic backgrounds are diverse. Whether *fihavanana* in general or the versions of *fihavanana* described in this article are a Merina phenomenon and how other groups perceive this may be of interest, but are not addressed here.

given to students of anthropology and methodology at the University of Antananarivo who, in addition to providing their personal narrations, conducted research, interviews, and observation in their respective places of celebration. The resulting 544 pictures documenting scenes at public and private celebrations over the two major days of the *cinquantenaire* were then discussed in open interviews, during which we also addressed issues of national identity, such as *fihavanana*. The data revealed that all of my informants, regardless of their social, financial, or political standing, and of their attitudes towards the celebration of Madagascar's independence, participated in activities that marked the day and set it apart from everyday life. It also revealed that the majority of them strived to spend the national day in a way that would deepen and improve their social relations with their fellows, whether family, neighbors, religious or social groups, or strangers.

While using the 2010 celebration in Antananarivo as a point of reference, due to the highly symbolic nature of the event, I extend the diachronically and synchronically informed analysis of *fihavanana* to the Independence Day celebrations in 2012, as well as to other events, publications, pronouncements, and acts within this two-year period of research in Madagascar. After all, the Independence Day celebrations in 2010 and 2012 are equally set against the background of the crisis and differ from each other more in scale than in form and content.

Public events and National days

Don Handelman describes public events as either mirrors that present aspects of the lived-in world (or models "with the intention to affect or to change directly the lived-in world in regulated and consequential ways" (1990: 8). In my reading, between these two options is a time frame in which a model version of the lived-in world can be exercised. With reference to *fihavanana*, this means that when in the lived-in world *fihavanana* is not realized and followed by many Malagasy the way they think it should be due to a lack of congruity with the demands of today's realities, they seize upon special occasions and public events to do so.

Furthermore, Handelman claims that a public event 'does' something and this very important feature "connects the event to the wider world beyond it" in such a way that it is "consequential to the social life in some way" (1990: 12). Clearly it is not the public event itself that 'does' anything, but rather actions carried out by an individual actor or a group of individual actors. Nonetheless, as these agents act on the occasion of a public event, it is correct to state that the public event does have an impact, that it 'does' something that reaches out beyond the event itself.

National days, then, are public events of a national dimension that affect national identity. National day celebrations are notable stages for the "performance of nationhood" (Askew 2002). They are moments of recommitment to the nation that invoke national sentiments and return to the celebrating community its shared identity. Also, national days aim to restore and stabilize national order by appealing to a shared belonging that unites people with respect to their additional identities. A jubilee as a significant anniversary of independence, again, stands out from regular national days. It is planned, carefully prepared, and celebrated with special attention. It is a high time of nation-ness.

Rulers and the ruling elite tend to consider national day celebrations a handy device to establish and consolidate their power, and seek to legitimize their governance through vast festivities, colorful parades, and solemn speeches. In this reading, the masses play an important role, but only as spectators. Writers on national holidays usually look at how rulers invent, negotiate, and perform the nation during these celebrations, and perceive the multitude of onlookers as providing important background to the staging of the nation by the state, their attendance and participation interpreted too readily as approval of the ruler's game. I argue that it is also the people who negotiate and perform national values, and identify with each other on the occasion of national days in manifold ways. Looking at public and the private actions in addition to, or as responses to, the celebration initiated by the state allows me to read a national day as a discourse on national identity.

1. *Fihavanana* in public discourse

Fihavanana is often portrayed as the quintessence of Malagasy identity. In popular literature and tourist guides the concept of *fihavanana* is omnipresent and Madagascar is often called the country of *fihavanana*. The term is usually translated as 'solidarity', a translation usually accompanied by the information that it is in fact untranslatable because it refers to several notions, most of them unique to the Malagasy culture. *Fihavanana* is frequently used as an exclusive characteristic that distinguishes Malagasy culture from others.[4] Thus it sometimes functions as a sort of

4 This opinion has been challenged. Sylvain Urfer (2012) puts *fihavanana* on a level with *ujamaa* in Tanzania and denies the exclusiveness for this phenomenon that is usually claimed in Madagascar: "En kiswahili, *ujamaa* est le strict equivalent du malgache *fihavanana*" (*ibid*.: 21, footnote). Similar phenomena have been described in other contexts, for example in Mali (*Bridges from Bamako* February 4, 2013).

founding myth; it is cited as the principal imaginary on which Malagasy society is constituted.

But *fihavanana* is rather an invented tradition, and the discourse on *fihavanana* seems to be a post-independence phenomenon.

> "L'exacerbation du *fihavanana* comme idiosyncrasie des habitants de Madagascar paraît toute récente. On ne l'a jamais entendu être instrumentalisé de la sorte lors de la période coloniale, ni pendant le XIXe siècle malgache, pas plus qu'auparavant. Bien que terme proprement malgache, jamais on n'y a tellement recouru qu'à l'époque actuelle. Il semble que sa fréquence d'utilisation relève de la nouvelle cohabitation nationale qui s'impose depuis le retour de l'indépendance." (*Madagascar-Tribune* October 2, 2010)[5]

The discourse about *fihavanana* evolved in the context of the nation- and identity-building task of the postcolonial state. The omnipresent discourse on *fihavanana* plays a vital role in this process and is directly connected to the post-independence national state, in which *fihavanana* is supposed to regulate the cohabitation of the population as its imagined shared value.

Fihavanana is perceived as a norm and set of rules that regulates the relation between the individual and the group. The notion usually encompasses the duty to respect the elders, extended hospitality, and the readiness to share one's personal fortune with the larger community (Ranaivoson 2007: 43f.). It is said to express the feeling that an individual finds his or her *raison d'être* only in the attachment to a greater community (Alexandre 2003: 42), and becomes a full member of society only through social relations that existed *prior* to his or her birth. Thus, personal well-being is regarded as meaningless if it is not accompanied by an improvement of the general situation of the society (*ibid.* 41; Rajeriarison and Urfer 2010: 87).

As in these descriptions, *fihavanana* is often referred to as an abstract set of rules that are an ideal, a vision that is distant from real life. If at all, the realization of *fihavanana* is restricted to enclosed places in time and space inseparable from the sphere of tradition and culture, like *famadihana* (re-burial practice; Urfer 2012: 124f.). The observations represented in this contribution show, however, that *fihavanana* is also performed on the national day that is related to the modern and postcolonial state.

Parallel to the observation by Sylvain Urfer, the members of SeFaFi[6] observe that *fihavanana* is not respected in everyday behavior. In one of their regular com-

5 See also the contributions by P. Kneitz and F. Rajaonah in this volume.

6 *Sehatra fanaraha-maso ny fiainam-pirenena Madagasikara*/Observatoire de la vie publique. They observe and comment on public life in Antananarivo and Madagascar as active members of civil society.

munications they state that it exists only in the spirit of the people and in the discourse about it, but it no longer operates as a guide to actual behavior and has disappeared from social practice. They remark that in reality *fihavanana* and traditional values in general are "too often scorned in everyday life" (*trop souvent bafouées dans les faits*; *SeFaFi* June 7, 2010). This absence of *fihavanana* is usually seen as one of the main causes of today's crises.

Absence of *fihavanana* as cause for the crisis

So-called traditional values and ways of life are usually perceived as hindrances to modernization and democratization, and movements that promote the return to traditional values are categorized as regressive and opposed to globalization. Advocates of globalization see the nation and any other sub-national form of solidarity as backward and outmoded, as obstructive burdens from the past.

Similarly, some voices in the discourse on *fihavanana* emphasize the incompatibility of *fihavanana* and modernity. Jean-Claude Ramandimbiarison, sociologist at the University of Antananarivo, bluntly stated during a lecture, "Comment faire avancer la culture démocratique?":[7] "Fihavanana est un concept passé et ne va pas pour la postmodernité." With this statement, which openly implies that *fihavanana* can be a hindrance to the implementation of modernity in Madagascar, he stands at the far end of a spectrum. He classifies *fihavanana* as a traditional value that has no place in post-independence politics and society.

The majority of Malagasy believe in this incompatibility of *fihavanana* and modernity. The change of social values brought about by modernity and the consequent disrespect of *fihavanana* are regarded as responsible for the violent changes of power that brought about the cyclic crises. The absence of *fihavanana* results in the detachment of the political elite from the people, and political behavior itself has morally deteriorated from the loss of values like *fihavanana*.

On the occasion of Madagascar's 50th anniversary of independence Louis De Mon Désir Razafisambatra, an academic personality and socio-political activist who frequently expresses his point of view about the development of the Malagasy state and democracy in the media, stated: "En fait, la gouvernance est destinée à camoufler l'ultralibéralisme, responsable de l'effritement de nos valeurs sociales (le *fihavanana* surtout)" (*Madagate* June 12, 2010). So, normatively, it is the responsibility of the government to act against such liberalism. This assessment stands in

7 25 November 2010, Centre Culturel Albert Camus.

crass opposition to other voices, which attest to the government itself being the threat to *fihavanana* and Malagasy values.

The majority of voices in public discourse accuse politicians (regardless of their political orientation) of misbehavior, egoism, and neglect of their responsibilities. From this point of view the Malagasy democracy has been taken hostage by an elite minority. In all cyclic crises, according to this complaint, cause and effect are the same: the personal interest of individuals and the manipulation of the masses. So here *fihavanana* is seen as a sacred good that is neglected by politicians who are thus responsible for the crisis.

The 'Collectif des Citoyens et des Organisations Citoyennes'[8] accused the movement of February 2009 of having disregarded such fundamental values of cohabitation as *fihavanana* and as a result having caused the insecurity and violence that now affect all Malagasy: it makes the unconstitutional change of power and the consequent state crisis responsible for this critical situation (*Consortium de Solidarité avec Madagascar* June 22, 2012). Triggered by the political upheaval, living conditions of the population have worsened, in addition to which the absence of *fihavanana* is said to have deteriorated the integrity of both the nation's leaders and its population. All have now adopted such values of modernity as individualism and the lust for power and personal gain.

Although *fihavanana* is perceived as one of the most important values that embody Malagasy national identity, the Malagasy had to celebrate the 50th anniversary of independence in the midst of a crisis brought about by its disregard. Many of my interlocutors were ashamed of the result of 50 years of independence. They were afraid to present a shattered Madagascar to the outside world. The recurring crises depict a profound rupture within Malagasy society, but also the incapacity of the current system to construct a veritable Malagasy nation. The absence of national unity and solidarity was perceived as a lack of identity, which in turn suggested the absence of independence. The anniversary celebration was thus a point of reflection to reconstitute national solidarity and work towards a better future for the nation.

8 Lit. 'Collective of Citizens and Citizens' Organizations'. This organization of the civil society was founded in February 2009 with the intention of helping to solve the crisis in Madagascar and prevent the return of cyclical crises.

The challenge: Reinvention and adaptation of *fihavanana* as crisis solution

The return to *fihavanana* was thought of as the solution to the crisis and proposed as the Malagasy answer to the demands of globalization. Official speeches and respective newspaper articles during the jubilee year were full of appeals to remember and apply *fihavanana* in order to return to a new, healthy and reconciled society.[9]

On January 12, 2013, Maurice Beranto, candidate for the upcoming elections in Madagascar, launched a questionnaire on Facebook, suggesting ten objectives for his future presidency and asking readers to vote for the most indispensable among them. Ever since, "the return to the respect of Malagasy values" (*Le retour au respect des valeurs malagasy*) has ranked third or fourth, with the majority of votes constantly going to "The end of insecurity and impunity, an independent judiciary" (*La fin de l'insécurité et de l'impunité, une justice irréprochable)* (*Facebook* January 12, 2013, my translation).[10] This little survey demonstrates that the most important concern for many Malagasy is the solution of ongoing conflicts and crises, and that the return to the observation of social values as *fihavanana* is considered as a valid instrument to do so.

Simultaneously, a reinvention of *fihavanana* in the light of today's realities in the modern world was called for. Sylvain Urfer published a small pamphlet in 2012 in which he expressed his concerns about the state of Malagasy culture: "La véritable parade à ce blocage collectif pourrait se trouver au niveau du *fihavanana*, dont la régénérescence, au cœur d'une société en profonde mutation, constitue la véritable issue pour l'avenir. Une tâche ardue mais décisive, dont dépend l'adoption au monde moderne de la culture malgache, et donc sa survie." (Urfer 2012: 108)

In the face of the challenge to recommit the Malagasy to fihavanana, reconciliation became the second catch phrase of talk concerning crisis solution. Politicians, activists, intellectuals, and academics proposed national reconciliation (between ethnic groups, castes, current and former presidents, political parties, north and south, the highlands and coastal regions, and people with their history

9 Exemplary: "Appel au Fihavanana" and "Il faut se pardonner" (Midi Madagasikara 8707, March 30, 2012); "FFKM. Appel au 'fihavanana', au patriotisme et au respect de la vie humaine" (Midi Madagasikara 8146, May 28, 2010); "T. Andrianarivo à Fianarantsoa – Le 'Fihavanana' avant tout" (Les Nouvelles 2021, October 28, 2010); "Mamafisoa: Dépôt de gerbe au tombeau de Philibert Tsiranana" (Midi Madagasikara Mardi, June 29, 2010).

10 Since this was a voting on Facebook it is highly probable that the participants are mainly young and live in an urban context or the diaspora, where internet access is available.

in general) based on the vision of *fihavanana* that should ideally result in actual nation-building.

The social scientist Craig Calhoun defined nationalism as "a form of social solidarity" (Calhoun 2007: 1) and as such as a counterweight to globalization and modernization: "Many of the supposed alternatives to globalization" he stated "are in fact responses to it and efforts to shape it" (*ibid.*: 170). National and traditional values were rediscovered and reinvented to balance the imaginary of globalization. *Fihavanana* (as national value) is imagined as inherited, but has to be revived in the present by a voluntary civic society that conceives solidarity as engagement in shared projects of imagining a better future (*cf. ibid.* 2002: 171).

The international conference "*Madagascar: 50 ans d'indépendance*"[11] functioned as a closing ceremony to the anniversary year. The colloquium united Malagasy and international researchers of different disciplines to discuss the past, present, and future of Madagascar. Its objective was, amongst others, to debate questions of identity and national (re)construction. During her talk "50 ans d'un nécessaire passage de la tradition à la modernité?" Lolona Razafindralambo, anthropologist at the University of Antananarivo, addressed the question of positioning tradition in a modern world. Since independence, she argued, tradition has been seen as obstruction to modernity, but also as a refuge. She pondered on today's notion of *fihavanana* and defined it as comprehension, solidarity, pride to be Malagasy, love of one's country, and to act upon the rules of solidarity. She went on to point out that today the relation between citizens is the equivalent of what formerly was the relation between parents, and so the tradition of *fihavanana* has in fact continued in modern times.

To renew *fihavanana* and anchor it in the public sphere, one required the concept only to supersede the context of the family and embrace a national dimension. The *havana*[12] of former times became a citizen of the *grande famille malgache*. This nationalization of *fihavanana* across new solidarities is, in the writing of Urfer, the predisposition to national unity and reconciliation (Urfer 2012: 36, with special address to the urban context; 127ff.).[13]

Calhoun suggested that "the public sphere be conceptualized […] as a setting for the development of social solidarity as a matter of choice, rather than a neces-

11 December 1-4, 2010, Antananarivo, organized by the 'Centre de Recherche et d'Etudes sur les Constructions Identitaires'.

12 Like *fihavanana*, *havana* is a Malagasy term difficult to transfer in another language, but usually translated as 'kin'.

13 The contribution of F. Rajaonah in this volume shows that this was already discussed towards the end of the First Republic in the context of *malgachitude*. Still today it has not lost any of its relevance.

sity" (Calhoun 2002: 148). In line with this today, as the following examples will show, *fihavanana* is a choice rather than an obligation. But there may be occasions that stipulate or stimulate an individual to choose to act according to the guidelines of *fihavanana*. In its public statement on Independence Day the SeFaFi asked its fellow citizens to perform more *fihavanana* by practicing tolerance and hospitality, respect for the elders and non-violence, and to unite in responsibility and live together in harmony (*SeFaFi* June 7, 2010).

2. Personal imaginaries and acts of *fihavanana*

During my fieldwork in Madagascar I conducted qualitative interviews with university students about the 2010 anniversary celebration, its significance for the Malagasy nation and national identity. While talking about how they spent Independence Day in 2010 and in further discussions on national symbols and national cohesion, it was usually they who introduced *fihavanana* to the conversation. Without any prompting on my part, the students referred to *fihavanana* at some point during the interview. Clearly some of the students' statements echo the public discourse that is reproduced in the press and public speeches. In addition to this, children are socialized into the imaginaries and workings of *fihavanana* in their families from early childhood onwards.

Fihavanana through the eyes of students

For the students, *fihavanana* fulfills an important role in the search for authenticity and identity. During a group discussion, some 15 younger students agreed: "Being Malagasy, that's *fihavanana*."[14] All students I talked to were drawn to this idealized Malagasiness, a vision of mutual solidarity. In their discourse, *fihavanana* as national value represented the return of the divided Malagasy nation to peace and unity. Although their ideas of *fihavanana* were rarely clear-cut and varied widely they desired to return to this idealized norm of social and moral behavior.

> *"Pour toi c'est quoi l'essentiel d'être Malgache?"*
>
> "Les coutumes. C'est pour tout cela que le Malgache est reconnu au niveau international, donc avec tout ça. Parce que Madagascar, par rapport aux autres pays c'est les

14 Group discussion with university students, Antananarivo, September 4, 2010.

> malgaches seulement qu'ils ont fait le *famadihana* [re-burial practice]. Par exemple aussi, les coutumes présentes encore comme les coutumes funéraires, coutume circoncision, tout cela représente notre *fihavanana*, la valeur de notre *fihavanana*.
> C'est le *fihavanana* seulement qui unit toutes les régions. A chaque région, ils sont unis par le *fihavanana*. Oui c'est ça. Donc, le *fihavanana*, c'est le seul symbole pour tous les malgaches. Parce que tu vois, le *fihavanana* au début, c'est pour tous les malgaches. Si j'ai quelque chose qui fait mal pour moi, ça fait mal aussi pour toi. C'est ça le *fihavanana*. Tanan-kavia sy havanana, izay didi-marary[15] – La main droite et la main gauche."[16]

Fihavanana was the sum of all that she considered unique to the Malagasy culture, what distinguishes the Malagasy (perceived by her as a unit) from others, and for what the Malagasy are renowned throughout the world. She also imagined *fihavanana* as an ideal overarching concept to which all different Malagasy ethnic groups subscribe, irrespective of their particular ethnic identity.

In another interview, the student I talked to recounted how her family moved from Antananarivo to Vatomandry (Atsinanana region) and how *fihavanana* helped her to adapt to the new environment.

> "Nous fondons des familles là-bas, parce que notre propre famille habite ici [à Antananarivo], et c'est trop loin, et pour les Malgaches le *fihavanana* est très important, et c'est pour ça que nous fondons des familles là-bas, à cause du travail. Ma mère est une commerçante au bazar de Vatomandry, et c'est pour ça que les mêmes commerçantes, quand elles travaillent elles s'entraident beaucoup, oui, et c'est pour ça qu'on se conduit comme des familles.
> Pour la ville de Vatomandry, il y a vraiment du racisme entre les hauts plateaux et les côtiers […] Mais pour nous, nous passons des années et des années à vivre là-bas, et c'est pour nous, on garde toujours le *fihavanana*, et on peut s'adapter. […] Parce que c'est le *fihavanana*, c'est l'union qui compte beaucoup pour nous et tous sont les mêmes, parce qu'on peut travailler ensemble, même les Côtiers, même les Hauts-Plateaux."
>
> "Mais est-ce que tu crois que c'est possible d'unir tous les habitants de Madagascar dans une nation au travers de fihavanana?"
>
> "Oui, c'est possible. C'est tout simplement possible, parce que les Malgaches, ils ont une unité ensemble, [une unité des] Malgaches. Mais la diversité, c'est à travers les villes ou les villages où on vit et c'est pour ça qu'il y a une petite diversité, mais en fait l'unité malgache reste malgache."[17]

15 Lit. "If you cut the right hand, the left hand is also hurt."
16 Revised interview with Voahangy Ratsaramiafara, Antananarivo, September 20, 2010. All names of interlocutors have been changed.
17 Revised interview with Sabine Fyaina, Antananarivo, September 3, 2010.

The dominant topic of this interview was the difficulties encountered when moving within Madagascar and living in an environment of strangers. She reported frequent racism and hostility among people with different regional backgrounds, stereotypes and prejudices that made arriving in a different region difficult for her. She maintained that there are profound dissimilarities among people of different origins in Madagascar (especially between "*les Hauts-Plateaux*" and "*les Côtiers*" in her terms). However, what helped her in building relations in her new situation was "maintaining *fihavanana*". The importance of sharing everyday life, working together and thus creating a union was absolute to her. She was convinced that irrespective of regional diversities subordination to national unity in the spirit of *fihavanana* is possible.

In this example, migration became a challenge in that once she left her greater family behind, she had to build new parental and familial relations, which was for her a synonym for *fihavanana*. When asked what they imagined to be typically Malagasy my interlocutors often named the great value attached to the family in connection to *fihavanana*. This example as well as the introductory vignette shows that *fihavanana* is first and foremost associated with the family, whereas the wider social cosmos is perceived as strange and distant and potentially hostile. But once personal ties are created through working relations, spatial proximity, or third persons, *fihavanana* can be extended to include these and is thus maintained.

However, the students also reiterated the common complaint that such characteristics of modern life as globalization and individualism have influenced *fihavanana* in a negative way.

> "Mais après quelques années, surtout au niveau de la mondialisation, ça a diminué tout ça, la valeur du *fihavanana*. J'ai constaté, c'est diminuant."[18]

> "[*Fihavanana*] est une tradition qui actuellement devient de plus en plus légère, due à l'entrée de la civilisation occidentale, donc chacun pour soi. Il y a beaucoup de proverbes qui expliquent ça, la tradition malgache, cette entraide dans la société. Il y a toujours des liens familiaux, même si ce n'est pas d'une famille proche, mais d'autres familles, mais si c'est le voisinage, il faut s'entraider les uns les autres. Mais [on la] détruit actuellement, ça change [à cause de] l'argent [qui fait disparaître l'entraide]."[19]

18 Revised interview with Voahangy Ratsaramiafara, Antananarivo, September 20, 2010.
19 Revised interview with Malala Raherison, Antananarivo, September 6, 2010.

All students stated that, unfortunately, the importance of the family in everyday life is on the decline and *fihavanana* does not exist (anymore);[20] they locate it in a nostalgic and romanticized past. Today, I was frequently told, individual interests and personal freedom are most often valued higher than the well-being of the community.

The following incident recounted during one of the interviews reveals the ambiguity of *fihavanana* and how indeed social obligations and individual freedom stand in a fragile relation.

> "On a donné plus d'importance, plus de valeur à l'argent que le *fihavanana*. Parce que nous avons un proverbe qui dit : 'Vaut mieux perdre l'argent que perdre le lien social.' Et maintenant ça va à l'inverse, donc vaut mieux perdre le lien social que perdre l'argent. Et ça change beaucoup la vie de la société. Actuellement, il y a de la méfiance, il y a de l'abus, et il y a tout cela…tout le mal qui explique que se défendre les uns les autres ou dépendre les uns des autres, ce n'est plus important. Chacun essaie d'être indépendant (*mahaleo tena*).
>
> Par exemple, il y a ma tante. J'ai une tante, elle est déjà morte. Son fils est vraiment intellect, et cette tante, elle n'avait pas les moyens de pousser son fils pour les études. Mais il y a une autre tante qui l'a poussé à faire ses études. Et pourtant, il n'a pas accepté d'être poussé par l'autre tante, parce qu'il a déjà une fiancée, et c'est cette copine-là qui a détourné sa tête de ne pas accepter l'aide de l'autre tante. Parce que notre tante voulait le faire aller à l'étranger pour continuer les études, et puis mon cousin n'a pas accepté.
>
> Et tout le monde était fâché contre lui et sa copine, et il y a déjà une séparation entre lui et la famille, et depuis ce moment-là, il n'a plus participé à tout événement, à toute activité familiale. Et heureusement, il arrive à se débrouiller lui-même avec sa copine, à s'occuper de sa vie. Et s'il est devenu riche, il devient de plus en plus orgueilleux, plus hautain, et il ne pense pas même à sa mère, à tout le monde de la famille de son côté.
>
> Ce qui nous rend trop fâché contre lui, c'est que lorsque sa mère était morte, il n'est même pas arrivé pour enterrer sa mère, et c'est une grave erreur pour les Malgaches de ne pas enterrer un membre de la famille, et surtout un membre très proche de lui, sa mère. Et c'est vraiment, c'est à cause de l'argent, il pense qu'il arrive à supporter sa vie lui-même, et il n'a pas besoin de nous.
>
> C'est ce que j'ai dit que vaut mieux perdre l'argent que perdre le lien familial. Et ça change. Et c'est toujours entre les familles que l'argent tient un grand rôle. C'est ça."[21]

20 Group discussion with university students, Antananarivo, May 9, 2012.
21 Revised interview with Malala Raherison, Antananarivo, September 6, 2010.

Hidden in this incident and the way the young woman recounted it are multiple layers of *fihavanana* that reveal desired and undesired aspects of this moral value. Here, the will of an individual (the young man, respectively his girlfriend) stands in opposition to the will of the family, who wish to send the young man for higher education, implying prospective well-being and high status for all. The family disapproved of the individual's decisions, which had led to a disruption between the parties. When the young man eventually became rich anyhow, he stayed away from his family, possibly because he feared the duty (again in the name of *fihavanana*) to share his wealth with his siblings. He even did not attend and not pay for his mother's funeral, a grave error. The young man chose his individual independence over the solidarity with his family.

Independence, in this case, takes on a negative connotation. Manifold similar examples illustrate the dilemma of the conflict between modernity and *fihavanana*. The students frequently complained about the drawbacks of modernity, Westernization, and globalization, which were usually made responsible for everything negative in today's life. There is a tendency to imagine everything undesirable as foreign and imported to Madagascar and to relate everything peaceful and positive to Malagasy tradition (*cf.* the contribution of Rajaonah in this volume). In the students' elaborations, *fihavanana* was seen as a solution to the current political crisis and social rifts within the Malagasy society. Facing these difficulties, many young people actively engaged in social projects. "Maintenant, on essaie de faire [la tradition malgache] revenir par différents projets sociaux. Le plus important [occasion pour la faire revivre], c'est chaque fête. Chaque projet, chaque ONG [Organisation Non-Gouvermentale] essaie de satisfaire les gens défavorisés dans la société."[22]

A welcome occasion to perform this social responsibility is the national holiday. Another student in her argument transferred the unifying force of *fihavanana* to the Independence Day celebrations as such: "The national day also celebrates the unity among the people. All people come together and celebrate. The celebration is open to everybody, that is also why we celebrate on the streets and not, for example, inside a hotel."[23] The question of who can be connected by the bond of *fihavanana* was the topic in yet another interview.

> "Est-ce qu'il y a quelque chose qui est malgache, qui unit tous les peuples malgaches?"

22 Revised interview with Malala Raherison, Antananarivo, September 6, 2010.
23 Revised interview with Carolle Rafihavanana, Antananarivo, August 5, 2010.

> "C'est le …comment dirais-je…le *fihavanana*. Ici la famille a une valeur très importante, parce que pendant une fête, on n'est pas à l'aise si on ne fait pas la fête avec la famille. J'habite seule, mais pendant la fête j'étais avec ma famille, ma tante. C'est une fête de famille.
> [Le 27 juin j'ai assistée à] une messe pour la nation malgache, organisée par des chorales. On prie pour que le pays soit en paix, pour que tous les membres du gouvernement ou tous les hommes d'Etat prennent en compte que les gens sont en crise. C'est une prière pour la nation en global. On choisit des chansons spécialement pour la prière pour la nation, pendant la fête nationale.
> [Après] le partage de nourriture pour les petits pauvres, pour les enfants de la rue. Pour moi, ce n'est pas une dépense pour rien, mais pour la nation, pour les autres qui sont pauvres."[24]

In this interview the young woman named the attachment to one's family as the essential meaning of *fihavanana*. In this example she immediately goes on to talk about the mass she attended to commemorate Independence Day, almost as if the attachment to the church community and the '*nation en global*', for which she prayed, was as important to her as her biological family. For her, thinking of the nation, praying for the good of the nation, and sharing her (most probably moderate) wealth with the poor of the society, was an expression of *fihavanana*.[25]

This unifying force of *fihavanana* across all differences was mentioned by another student. Here the example relates directly to an event of the *cinquantenaire* as well as the political crisis.

> "La célébration du cinquantenaire de l'Indépendance de Madagascar rassemble les habitants de la commune rurale d'Antanifotsy. Les habitants se sont disputés à cause de l'idéologie politique. Ils ont laissé à l'écart la haine et le désaccord pendant cette célébration. Ils sont tous venus pour montrer leur solidarité et ont constaté l'importance de l'Indépendance de leur pays."[26]

Without referring explicitly to *fihavanana*, the following interview demonstrates how a young woman assumed the responsibility she felt for the people around her. She told about her main event to mark the celebration of Madagascar's independence anniversary. Together with her congregation of the Seventh-Day Adventist Church she organized an eye screening and the selling of subsidized eyeglasses to those in need (Plate 1, see illustrations at the end of the contribution).

---

24 Revised interview with Tiana Kotoson, Antananarivo, September 7, 2010.

25 See the contribution of P. Kneitz in this volume for further reflections on the interrelatedness of *fihavanana* and Christianity.

26 Excerpt from written statement by Honorine Tahinarinjaka.

In this case, the social commitment is also rooted in religious motivation. The young woman explained that she joined the congregation in order to be member of a group through which she can contribute to change the life of others for the better. This attitude, she understands, is not her personal trait but a quality of Malagasy society.

> "La société malgache a déjà cette structure. Non, ce n'est pas une structure, mais déjà une qualité de vie de penser les uns aux autres, entre les voisins et voisines. Chacun connait les niveaux de vie, les problèmes de son prochain, et alors il fait un rapport à l'église, et à partir de cela on peut dire que cette action est vraiment nécessaire pour aider les autres. Cette année-là, on a décidé faire une détection sur les yeux, parce que beaucoup de Malgaches premièrement ont des problèmes avec les yeux, et vu que dans chaque voisinage des membres ont ces problèmes. En plus, le coût des lunettes est trop cher, et on a facilité tous les moyens. Le plus important, c'est qu'on arrive à faire sa responsabilité."[27]

She goes on to specify why the national holiday was chosen for this event.

> "Le 26 juin, c'est une occasion pour penser aux autres, penser à la société. Mais le plus important, c'est de le faire dans le 26 juin pour que ça symbolise que l'église fait partie de l'Etat, membre de l'Etat. Mais les églises adventistes, elles ne participent pas à la politique de l'Etat, à la politique politicienne. Elles ne soutiennent aucun parti politique, elles ne participent à aucune activité politique. Mais elles participent en tant que patriotisme et nationalisme."[28]

This explanation connects the will to contribute to the well-being of the community to the responsibility as member of a nation/state through the events implemented on the national day. At the same time, it disconnects the motivations of all activities, be it in the name of the nation or in the name of society, from political ambitions. Contributing to the success of the national holiday, for this young woman, is improving the living conditions of her fellow compatriots. This concern was replicated by another student: "Le plus important dans la célébration [du cinquantenaire] c'est plutôt le sentiment d'appartenir à une nation, […] la pensée pour un autre meilleur cinquantenaire et la volonté de contribuer au développement. Pour cela, chacun doit mettre de côté son égoïsme, son individualisme et faire des sacrifices, c'est faire preuve de patriotisme."[29]

---

27 Revised interview with Malala Raherison, Antananarivo, September 6, 2010.
28 Revised interview with Malala Raherison, Antananarivo, September 6, 2010.
29 Excerpt from written statement by Voahirana Rafaravololona.

In these numerous examples of commitment and responsibility in the name of *fihavanana* the students recounted from their own experiences proof that *fihavanana* is not only a vision imagined to represent moral values but is expressed in very concrete situations of the students' lives. With their initiatives, they contribute to resolve several conflicts and crises: they unite families, reconcile ruptures in society, better living conditions and contribute to national development. In the following section, I will complement the students' account with other observations on 'doing *fihavanana*'.

Modeling *fihavanana* on the national holiday

In his little pamphlet introduced earlier in this paper, Sylvain Urfer calls for programmatic change: "Pour que les idées justes et les visions généreuses produisent leurs fruits, il y faut encore le courage des convictions, la cohérence des choix et la persévérance de l'action" (Urfer 2012: 134). Obviously, national values decline and weaken once they are not maintained by gestures and actions.

While the nature and existence of *fihavanana* are subject to debate, this imagined national value of solidarity manifests itself as part of local socio-cultural relations in manifold private or public actions on the occasion of Independence Day. The above statements were often illustrated by performances of *fihavanana*. Many events and rituals of the Independence Day celebrations expressed solidarity, unity, and social responsibility intended to restore harmony and a social equilibrium. For many Malagasy, June 26 is an occasion to do good things and to be closer to the community with which one identifies. Events observed during the anniversary of independence suggest that processes of modernization are well on their way to shaping a variation of *fihavanana* adapted to today's urban living conditions.

The official celebrations of Independence Day on June 26, 2010 contained several elements that are in pan-African and global comparison typical formats for a national day protocol: the Head of State's address to the nation, the trooping of the nation's armed forces in the national stadium in attendance of the political elite, international guests[30] and the capital's citizens, and a banquet for invited guest hosted by the Head of State and his wife. The festivities began already on the eve of the national day. The Head of State Andry Rajoelina hosted a banquet to which he invited 2,500 Malagasy as old as the postcolonial state to

30 Due to the ongoing political crisis the majority of the invited diplomats preferred not to accept this invitation in order not to express sympathy with a transitional regime not democratically legitimized.

collectively celebrate a 50th anniversary birthday party for all in the gardens of the state palace Ivoloha. As every year, the masses came to watch the fireworks in central Antananarivo that marked the beginning of the National Day. All throughout the week leading up to this event, free public concerts had been held in central Antananarivo. These official celebrations were omnipresent in the capital and replicated on a somewhat smaller scale in the regional capitals.

But not only had the state initiated events on the occasion of the national day. Schools, churches, the university, archives, and all sorts of clubs and associations staged a potpourri of celebrative and reflective events. In Antananarivo many turned away from the official state-led celebrations on Independence Day because they did not wish to glorify a failed state in crisis and an illegitimate president. Instead, they sought other ways of marking the national day. Some of these alternatives even adopted a critical attitude towards the national celebrations and national politics in general and, seeking to summarize fifty years of the postcolonial state, explored new ways to lead Madagascar into the future.

Malagasy very often told me that Independence Day is a day for reuniting the family and for the children. Within the families' possibilities, the members of the family are united on Independence Day and eat together. The national holiday is for many even an occasion to travel far and arrange costly reunions within the extended family. Lavish feasts are prepared and houses are cleaned and decorated for the occasion. Usually special attention is paid to the elderly who are honored for their authority and wisdom and to the children who are at the same time socialized into a national habitus. This practice revived and strengthened parental relations and family cohesion.

These alternative ways of commemorating stand in striking relation to values incorporated into the concept of *fihavanana*. The meaning of the national holiday for social integration on a larger scale becomes clear when considering examples of people who reached out to those on the margins of society. Many better-off Malagasy chose the national holiday to act according to moral standards that they do not manage to meet in everyday life. They admit that caught up in everyday business, it is difficult to respect all ethical considerations, behave virtuously, be attentive to others, show solidarity, practice *fihavanana*. Not so on the national holiday. Various activities reflected the widespread intention to share one's own well-being with the less fortunate. In the spirit of *fihavanana*, many members of the middle class and the elite felt the need to share with families and individuals who were not in a position to participate in the national day celebration that was envisioned as a festive day for all members of the nation. By showing

compassion for all members of society, the celebrating community reaffirms itself as a social entity of equals belonging to an all-encompassing unity.

I will give an example in which I participated in Andraisoro, a popular and rather poor neighborhood in Antananarivo. It was described by one inhabitant as a neighborhood where many people live who have recently moved to Antananarivo and have no other place to go to. They cannot join an existing network in any other neighborhood because they know no one and have no affiliations in Antananarivo. In other words, the people living here were not connected to each other through long-standing social, regional, or familial bonds. In addition, since the political rupture in 2009, the *fokontany*[31] was divided along political affiliations and did not protect and support its habitants. An affluent elderly woman who lived there invented and maintained her own Independence Day tradition (Plate 2):

> "She availed herself of the opportunity of the national holiday to share her wealth with her indigent neighbors. She organized a fireworks display in her yard to which the neighborhood children were invited. Furthermore in the days leading to Independence Day, she piled up in her house boxes and bags with rice, noodles, sweets, and lanterns that were then portioned into just shares and counted. Everybody working in the household received one of these bags. With the remaining bags she stepped outside her compound, visited and talked to the women living next door or doing their petty business in the narrow street leading up to her house. She gave one bag of food, soap, and sweets to all those women, appealing to solidarity and wishing them '*tratry ny asaramanitra*' (Happy National Day)[32] so they could commemorate the day with a proper meal and a surprise for their children." (Field notes June 25, 2010)

Such acts of charity turn the national holiday into a day celebrating community and solidarity. Social bonding and networks are initiated or consolidated. This is not necessarily restricted to fellow Malagasy. A student told me very enthusiastically about a Chinese businessman who had been living in her hometown for years. Every year, he sponsored marvelous fireworks that were set off for the entire village. Through this generosity, he gained himself a well-respected position in the local community.

---

31 The smallest administration unit in the Malagasy state. The term *fokontany* not only refers to the administrative institution, but to the community that is assembled by it, in this case a neighborhood in the capital.

32 The saying *tratry ny asaramanitra* originates from the celebration of the New Year that renewed the bond between the monarch and the people during the pre-colonial period of the Merina kingdom. This greeting is for example frequently exchanged between young people on Facebook on June 26. This reference reveals the search for identity and authenticity by anchoring the post-independence phenomena of Independence Day celebrations in pre-colonial rituals.

In similar events of solidarity congregations and associations in Antananarivo (social associations, women's associations, sports clubs, scouts, etc.) hosted events of gift-giving and redistribution on the national holiday. They organized distributions of food, health services, or other goods to needy families and communities in the city surroundings.

> "Three times a year – for Christmas, the beginning of the school year and Independence Day – the women of a Protestant parish visit three public facilities, a school, a retirement home, and a hospital to distribute charitable donations like food, medicine, and schoolbooks. When the church members made their visit on June 19, 2010, all the goods were neatly packed into individual plastic bags, and one was to be given to every beneficiary. In their address the women never forgot to mention that they came on the occasion of the national holiday to share and to give pleasure to all. 'Do you know why we are here to give you these presents? Do you know what we are going to celebrate next week? […] Our national holiday is a day of jubilation for all', explained the spokeswoman of the small delegation to the schoolchildren." (Field notes June 19, 2010; Plate 3).

Moreover, in many *fokontany* (neighborhood and administration unit) activities took place on the occasion of Independence Day. While the president of the transitory government was responsible for staging an exuberant celebration on the national level,[33] the representatives in the *fokontany* contributed to the success of the celebrations in their local communities. In many *fokontany*, all children were received at the representative's door and given sweets.

In several neighborhoods all over Antananarivo the president of the *fokontany* and his administrative personal distributed sweets, balloons and *arendrina* (paper lanterns) to the children and kits containing blankets, rice, soap, and the like to selected households in need (Plate 4).[34] In other cities, too, similar events were organized at the same time on *fokontany* level. For example in Tamatave, the main port city at the east coast, one *fokontany*'s representative also performed the *nofon-kenamitam-pihavanana* (ritual sharing of meat in the name of

33 Since the very first official Independence Day celebrations in Madagascar practices of distribution to the population have also been common parts of the official protocol on Independence Day. On Friday July 29, 1960, the then president Philibert Tsiranana and his wife opened the celebrations by inaugurating Independence Avenue, followed by a distribution of fabrics and foods to the needy (personal communication from Helihanta Rajaonarison, doctoral candidate at University of Antananarivo, preparing a thesis on the use of photographs by state institutions in the memory-building process during the period of 1958–60 in Antananarivo). In 2010 Andry Rajoelina and his wife practiced a sort of modern *nofon-kena mitam-pihavanana* (ritual sharing of meat) when they invited 2,500 Malagasy born in 1960 to a communal dinner in the gardens of the President's palace in Ambohitsorohitra (see above).

34 Interview with Arilanto Rabotovao, Antananarivo, July 23, 2010. See also field notes 25 June 2012.

fihavanana)[35] and distributed portions of meat to the community (Plate 5). These acts of generosity amount to a redistribution of wealth from the rich to the poor, since, although organized by the state representative, these events were not financed by the government, but by the better-off residents of the neighborhood. The donations go to families who cannot afford the extra expenses to participate in Independence Day celebrations. Holidays other than national ones were also used as a vehicle to better human relationships in the name of *fihavanana*. On the occasion of the end of Ramadan in 2011 the embassy of Turkey in Madagascar, in collaboration with the city of Antananarivo, distributed 200 zebus to 8,000 households. In the words of the president of the special delegation of Antananarivo Edgard Razafindaravahy this was to resume the *nofon-kena mitam-pihavanana* and to show the solidarity and union of the population. In this example it is remarkable that the host of the *nofon-kena mitam-pihavanana* and thus the giver of *fihavanana* was the Turkish embassy and the recipients were Malagasy households. Nevertheless, this was without hesitation classified as *fihavanana* by the PDS and the reporting journalist. *Fihavanana* in this example is a concept that can be extended to include a variety of relations other than malagasy-malagasy.

Conclusion

In this article I have asked how the idea of *fihavanana* is adapted to the concept of the modern nation and the nation-state. To this end, I looked at both the public discourse about *fihavanana* and personal perceptions and actions undertaken on the occasion of the national holiday. I have shown several ways in which *fihavanana* was imagined and practiced as a solution to the ongoing political and social crisis in Madagascar in 2010.

Linguistically the word *fihavanana* derives from *havana* (for kin) and refers to the vital solidarity that characterizes the relationship between parents and their offspring. However, the philosophical concept of *fihavanana* can also include more distant social relations. The introductory example showed that *fihavanana* is constantly being adapted to very concrete situations in everyday life. This understand-

35 Regularly, a zebu (or any other animal) is donated to the community by the host of the ritual, and its meat is distributed to the recipients and usually consumed commensally. This ritual is already well documented for pre-colonial Madagascar (*cf.* for example Molet 1956: 23) and still widely practiced today in a neo-traditional version on official occasions that aim at creating or maintaining social bonds between parties.

ing of the concept of *fihavanana* is an adequate response to the demands of life in an urban, independent and democratic setting.

Fihavanana is imagined as something individuals owe to the members of their group or that individuals can demand from members of their group. In either case, the choice of beneficiaries always postulates some sort of bonding prior to the sharing of *fihavanana*. This can be through parental or familial relations, regional bonds (where one comes from, where one resides), a connection through common interest, or the shared affiliation to a national or global community. Controversely to express solidarity with someone on the name of *fihavanana* is a performance of sameness. In this way, the gestures of *fihavanana* performed on the occasion of the national holiday function as a nation-building tool.

The examples given in this article also show that *fihavanana* relates the personal well-being of the individual to the well-being of the entire social group insofar as the well-being of the group is considered as a precondition for the happiness of the individual. In other words, as long as one member of the group suffers, the others shall not live in contentment. Thus, it is the moral obligation of the better-off to redistribute their surplus for the leveling of conditions within the group.

In the examples given in this text, the direct redistribution of mutual assistance (*entraide*) that *fihavanana* has been known for, is expanded to a nationwide system of indirect redistribution. *Fihavanana* becomes the moral imperative of nationalism: all members of the national community are imagined as objects of concern and obligation in the name of the "the well-being" of the nation (*cf.* Brilmayer 1995: 27). This moral psychology (Yack 2012) creates relations of mutual concern and loyalty that shape the national community.

The national holiday as a fixed and yearly recurring date is a ritualized occasion to celebrate the nation and national values. Different examples of *fihavanana* at work on the national day have shown that it is a matter of particular concern for many Malagasy to renew social bonds with fellow nationals and contribute to the success of the national holiday. Furthermore, Madagascar's 50th anniversary provided a momentum to the creation of a counterpoint to the ongoing national crisis by deliberately practicing the social cohesion and solidarity that consolidate the Malagasy nation even beyond the restricted time frame of the national day.

Bibliography

Alexandre, Christian 2003: Le malgache n'est pas une île. Antananarivo: Foi et Justice.

Askew, Kelly 2002: Performing the nation. Swahili music and cultural politics in Tanzania. Chicago: University of Chicago Press.

Brilmayer, Lea 1995: The moral significance of nationalism. *Faculty Scholarship Series of Yale Law School Paper* 2442. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2442 [December 5, 2013].
Calhoun, Craig 2002: Imagining solidarity. Cosmopolitanism, constitutional patriotism, and the public sphere. *Public Culture* 14 (1): 147–71.
– 2007: Nations matter. Citizenship, solidarity, and the cosmopolitan dream. New York: Routledge.
Handelman, Don 1990: Models and mirrors. Towards an anthropology of public events. Cambridge: Cambridge University Press.
Jackson, Jennifer 2013: Political oratory and cartooning. An ethnography of democratic processes in Madagascar. Oxford: Wiley-Blackwell.
Molet, Louis 1956: Le bain royal à Madagascar. Antananarivo: Imprimerie Luthérienne.
Podeh, Elie 2011: The politics of national celebrations in the Arab Middle East. Cambridge: University Press.
Rajeriarison, Patricia and Sylvaine Urfer 2010: Idées reçues: Madagascar. Antananarivo: Foi et Justice.
Ralambomahay, Toavina 2011: Madagascar dans une crise interminable. Paris: L'Harmattan.
Ranaivoson, Dominique 2007: 100 mots pour comprendre Madagascar. Paris: Maisonneuve et Larose.
Späth, Mareike 2013: Madagascar's Independence jubilee. A nation's holiday in times of crisis. *Nations and Nationalism* 19 (2): 257–75.
Urfer, Sylvain 2012: Madagascar, une culture en péril? Antananarivo: no comment.
Véron, Jean-Bernard 2010: L'Afrique post-indépendances: 50 ans de crises? L'exemple de Madagascar. *Afrique contemporaine* 2010/3 (235): 115–26.
Yack, Bernhard 2012: Nationalism and the moral psychology of community. Chicago: University of Chicago Press.

Web pages

(last accessed December 5, 2013)

Bridges from Bamako
– February 4, 2013: What's to love about Mali? Four things. http://bridgesfrombamako.com/2013/02/04/whats-to-love-about-mali/

Consortium de Solidarité avec Madagascar
– June 22, 2012: 13. Communiqué du CCOC du 22 juin 2012. La population: Acteur souverain du processus de vérité. Reconciliation à Madagascar. http://madagasconsortium.org/spip. php?article89

Facebook
– January 12, 2013: Maurice Beranto. http://www.facebook.com/MauriceBeranto?ref=ts&fref=ts*Madagate*
– June 12, 2010: Madagascar, qu'as-tu fait de tes 50 ans d'Indépendance? [by Louis De Mon Désir Razafisambatra and the SEFAFI]. http://www.madagate.com/editorial/communaute-malagasy/1437-madagascar-quas-tu-fait-de-tes-50-ans-dindependance-par-razafisambatra-ldmd-et-le-sefafi.html

Madagascar-Tribune
– October 2, 2010: Réflexion sur le fihavanana. [by Lucius]. http://www.madagascar-tribune.com/Sur-le-fihavanana,14811.html

MadaVôvô
– November 29, 2011: "Ny fihavanana". Zoom sur la notion de Fihavanana. http://razafimahazo.free.fr/Descendants/ReporterARR2/FihavananaGasy/FihavananaGasy.htm et http://tromada.wifeo.com/interculturalite.php

SeFaFi
– June 7, 2010: Madagascar qu'as tu fait de tes 50 ans d'indépendance? http://sefafi.mg/fr/posts/madagascar-quas-tu-fait-de-tes-50-ans-dindependance [Malagasy version: http://sefafi.mg/mg/posts/o-ry-madagasikara-nataonao-inona-ny-50-taona-nahaleovanao-tena]

Illustrations

Plate 1: People queuing for the eye screening. Antsonjombe and Analamahitsy (Antananarivo), 20.07.2010

Plate 2: Distributing gifts to neighbors in Andraisoro (Antananarivo), 25.06.2010

Plate 3: Group picture of schoolchildren after having received donations of aliment, sweets, and a toy from women of the International Parish FJKM Andohalo (Antananarivo), 19.06.2010

Plate 4: Children queuing at the *fokontany*'s door for sweets and paper lanterns, Andavamamba (Antananarivo), 25.06.2010

Plate 5: Preparing the ritual sharing of zebu meat (*nofon-kena mitam-pihavanana*). Each bag contains pieces of pork and they will be given to members of the local community, Tamatave, 26.06.2010

Cattle, conflicts, and gendarmes in southern Madagascar: A local perspective on *fihavanana gasy*

Gabriel Scheidecker

Introduction

The idea of Madagascar as a peaceful and harmonious society, which is regularly evoked in national discourses about *fihavanana gasy*, is currently challenged by reports about violent conflicts in southern Madagascar between cattle rustlers, villagers and security forces of the national government. In 2012, Remenabila, a chief of cattle rustlers, dominated the headlines in the Malagasy media and was even declared 'Public Enemy Number One'. Together with his gang he had managed to repel a military operation, killing several members of the security forces. Reports abound about huge cattle raids and retaliatory actions by local villagers and military forces killing cattle thieves (known as *dahalo*) or their family members.

Despite their topicality such incidents of large-scale cattle raids and massive state interventions are not at all new to Madagascar. As the article "La problématique de l'application du droit en matière de vol de bœufs à Madagascar (1787–1960)" (Rakoto 2011) demonstrates, cattle raids have been perceived and combatted as crime and a threat to national security since the rise of a pan-Malagasy state (see also Rasamoelina 2007: 230). Although the Merina kingdom raided neighboring groups for cattle (and people for slavery), especially in the cattle-rich west and south of Madagascar (Razafitsiamidy 1997; Rasamoelina 2007: 228), it imposed severe sanctions on cattle theft in these regions as soon as it had conquered them. Incidences of large-scale cattle raids by Bara and Sakalava even in the heartland of the Merina Monarchy during the nineteenth century show however, that these efforts to ban cattle-raids were not very successful (Esoavelomandroso 1986).[1] A complaint addressed to the Prime Minister Raini-

1 Contrary to the hegemonic claims of the Merina kingdom, the Bara never were totally conquered, let alone brought under control. The kingdom's influence was largely limited to military

laiarivony in 1894 provides some hints as to the reasons for this failure: "des serviteurs de hauts fonctionnaires, chargés en principe de garder les troupeaux, se transforment en véritables brigands, pillant et affolant des régions entières […] les nobles ou les hauts fonctionnaires s'improvisent magistrats et vendent leur sentence au plus offrant, ce qui ôte toute confiance dans la justice" (Chapus et Mondain 1953: 357, as cited in Rakoto 2011: 9). The French colonial rulers also perceived cattle theft as a malady but initially trusted in their own civilizing impact, as expressed by Capitaine Du Bois de la Villerabel (1971 [1899]: 115), colonial administrator of the sector Bara-Imamono in southern Madagascar: "Maintenant qu'ils ne peuvent plus se livrer au pillage, il y a lieu d'espérer qu'ils finiront par prendre des habitudes sédentaires et, par suite, rechercheront le confort qui leur a jusqu'ici manqué totalement." This proved to be a total overestimation of the French impact. In the 1940s and 50s the ethnographers Faublée (1941: 122) and Michel (1957: 137–42) observed a healthy tradition of cattle raiding among the Bara in the central south of Madagascar despite it being subject to a prison sentence. After Madagascar gained independence in 1960, the extent of cattle theft even increased according to many observers, although clear evidence is missing (Randrianarison 1976: 13; Hoerner 1982: 100; Huntington 1986b: 318; Elli 1993: 51). This is ascribed, among others, to growing commercialization of cattle (Randrianarison 1976: 13; Huntington 1986b: 318) and increasing cooperation between cattle thieves and government officials, who are popularly called 'armchair cattle thieves' (*dahalo ambony latabatsy*) (Elli 1993: 54–5; Fafchamps and Minton 2006; Rasamoelina 2007: 200; Razafitsiamidy 1997: 127).

A large proportion of the research on this topic and especially the national media, present cattle theft as an evil which poses a security problem and "constitutes an important blockage of economic activity and an obstacle to human development" (Rakoto 2010: 1, translation by author).[2] From such an external and national perspective cattle raiding appears to be a criminal or immoral act. Obviously judgments such as these are closely linked to specific values of national harmony, solidarity, and identity, epitomized in the salient and polysemic concept of *fihavanana gasy*. Although the concept of *fihavanana* seems to have originated from a certain region of Madagascar (probably the Merina kingdom in the center) and its popularization as a national value (*fihavanana gasy*) is still an

strong-holds in Ihosy and Ivohibe, and they had even to abandon the latter following some decades of overpowering resistance by the Bara (Huntington 1986a: 181).

2 See Randriamarolaza (1986) for a collection of these publications, which he calls ethnocentric and reductionistic.

ongoing process, it is often depicted as a virtually timeless and pan-Malagasy value system. While *fihavanana* seems to gain moral weight through such generalizations, it may also promote the condemnation of minorities who may not share the same values. Given the prevalence of cattle theft in some Malagasy groups, which clearly contradicts the idea of *fihavanana*, such a perspective can foster the criminalization in public opinion of an entire ethnic group or region. The Bara of southern Madagascar actually have been disdained as primitive and their image has been reduced to that of fearsome cattle thieves in the national media and especially by the population of the central highlands (Elli 1993: 24). Thus, it seems important to also examine the values and practices corresponding to *fihavanana* in rural areas of Madagascar, which are quite distant from the urban centers, as *loci* of the dominant national discourse. After all, about 70% of the national population of Madagascar still lives in rural villages (*Factbook* 2013).

This contribution examines values and practices related to *fihavanana* in a rural area of southern Madagascar, which is mainly populated by members of the Bara ethnic group. By analyzing conflicts concerning cattle among locals as well as government officials, I will pursue the question of how *fihavanana* is socially structured on the levels of kinship, community, and the nation. I proceed in three inductive steps: First, three case examples of conflicts about cattle are presented; second, I will demonstrate the general pattern for such conflicts; third, I will explore how these patterns relate to aspects of social structure and to the specific moral norms and values of the Bara villagers, and what this implies for relations between local and national levels.

1. Research context and region under study

The following account is based on several ethnographic field studies undertaken between 2009 and 2012 in the region of Ihorombe in southern central Madagascar, mainly populated by Bara agro-pastoralists. All in all, I lived for about one year in a village of about 350 inhabitants and also visited neighboring villages on a regular basis. These villages are situated in a remote area between the towns of Beroroha, Ranohira, and Ihosy.[3] Furthermore, I stayed for about two months in Ihosy, the capital of the Ihorombe Region. Although the main focus of my fieldwork was the socialization of emotion (Funk *et al.* 2012; Röttger-Rössler *et al.* 2013), it was dif-

3 In order to protect anonymity of the locals, the names of the villages will not be specified.

ficult not to learn something about cattle conflicts involving security forces, because several incidents took place during the field research and were a popular topic of conversation. Moreover, anecdotes and narratives which were collected to explore the villagers' emotional vocabulary and offer insights into personally meaningful experiences and values, often touch on conflicts about cattle.

The inhabitants of the villages identified themselves, with few exceptions, as Bara and without exception were non-Christian and not formally educated. It would be misleading to attribute this to a lack of access to missionary or schooling projects; the villagers rather reject these Western-derived institutions and are not very interested in wage labor (*cf.* Faublée 1954: 136; Elli 1993: 127–74). In many respects these institutions and activities are perceived as opposed to the culture and pragmatics of raising cattle, which, as in many pastoral groups, plays a central role not only in economic but also religious and social terms (Faublée 1941: 115; Huntington 1988: 9; Elli 1993: 29–55). Currently the sparsely populated[4] grassland savanna in which they live still provides enough resources for the growth of every villager's cattle herd and allows for sufficient rice cultivation for self-supply.

The administrative center of the rural community (*kaominina*) which encompasses the villages researched constitutes the local point of contact between villagers and the Malagasy government. The villagers have to walk twenty kilometers to get to this administrative center, where they find the office of mayor, a post of the national gendarmerie,[5] a very simple hospital ward, some small shops and a market for goods and cattle every two weeks. On market days it is possible to travel with the merchants' vehicle on the newly-built dirt road within about ten hours to Ihosy.[6] Furthermore there is a primary school and a Catholic church, although these institutions were mostly frequented by family members of administrative staff, merchants, teachers, or pastors, who, along with the gendarmes, did not belong to the ethnic group of the Bara.

4 The population density of the district Ihosy was assessed to be 6/km^2 in 2011. However, the population seems to be growing rapidly, as it has doubled since 1993 (*Instat* 2012). Furthermore, international agrarian companies are just beginning to cultivate huge areas of traditional pastures on the Plateau Horombe. The Italian company Tozzi Green has already started to cultivate Jatropha for biofuel and plans to enlarge its acreage up to 1000km^2 by 2019 (*Tozzi Green*).

5 The gendarmerie is, next to the police and the military, one of three enforcement agencies of Madagascar, which mainly is responsible for security in rural areas. This system was adopted from the French colonial administration (Hauge 2011: 514).

6 Before this road was finished two years ago it took a 60 km walk to find a car every two weeks in another village.

2. Conflicts about cattle

As a starting point for the examination of how Bara villagers handle conflicts about cattle and how law enforcement officials become involved, three case examples will be described. These conflicts occurred partly during field research and were documented in detail by two field assistants, who live in Ihosy or Fianarantsoa. Both had intimate knowledge of the events, because they were involved as mediators between villagers and government officials. As their reports were extensive, I have had to summarize them. Also the names of the agents have been replaced by pseudonyms.

Case a) conflict between brothers-in-law

On November 1, 2012, Bila noticed that seven of his cattle had disappeared. As it was raining to 'search for their traces' would have been in vain.[7] So, Bila went to the gendarmerie to get a document which entitled him to continue to look for his cattle in the surrounding villages. But he relinquished the unsuccessful search after one week.

A month later, Bila was informed by his cousins Mahavotsy and Fiavia that Manavelo, from another commune about sixty kilometers away, had stolen the cattle with the help of Bila's brother-in-law Mbambary and his sons-in-law Sifisay and Patric, who lived in a neighboring village. So Bila claimed compensation from Mbambary. After long negotiations (*kabary*) between the respective kin groups the defendants agreed to compensate Bila with twelve cattle and 300,000 Ariary.[8] While Sifisay and Patric immediately delivered their share, Mbambary handed over only two cows. Bila agreed to receive the rest of Mbambary's compensation at a later point in time.

Two weeks after this agreement, three gendarmes of Ihosy arrived in the village and arrested Bila on unjustified charges, Manavelo for cattle theft and Mahavotsy and Fiavia for being the true accomplices of Manavelo. Mbambary had filed a complaint against them at the colonel's office in Ihosy. The gendarmes demanded

7 'Search for traces' is part of a traditional institution to regain stolen cattle. It entails particularly prepared passages (*kizo*) which have to be used by the thieves (Mamelomana 1967: 707) and conventions that the owner of the pasture where the traces disappear has to compensate the owner of the cows (Saint-Sauveur 2002: 251).

8 This amount is equivalent to more than €100. The custom of compensating the victim by double the value of the stolen cattle has been described by Ribard (1926: 45).

four million Ariary[9] for immediate release. For fear of the gendarmes, Mahavotsy and Fiavia were ready to pay their share and could immediately deliver one million Ariary. They arranged to hand over the remaining one million in an administration center of another community closer to Ihosy on the next market day, where they could sell some cows.

Bila, however, refused to pay the demanded amount. Therefore, he was beaten by the gendarmes, who also threatened him with life imprisonment. As Bila remained undaunted by these threats, the gendarmes took him to the administrative center of the local commune. The chief of the gendarmerie of this commune cautioned the gendarmes of Ihosy about Bila's two relatives in Ihosy and Fianarantsoa, who 'know the law'.[10] For this reason, Bila was released. The gendarmes, however, retained his identity papers, which he would recover as soon as he paid the amount in question.

Yet Bila was not content and traveled to Ihosy on the next occasion. There he consulted his two relatives as well as the president of the association FITEBA.[11] Together they decided to file a complaint against Mbambary for cattle theft at the Commissioner's Office of Ihosy. They were issued with a warrant to transmit to their commune's gendarmerie, which arrested Mbambary. Back in Ihosy, Bila and his supporters had an interview with the colonel who was responsible for the gendarmes having arrested Bila and his cousins. The colonel explained that he had sent his gendarmes just to investigate the incident and that he disapproved of their behavior; he reprimanded them and ordered them to return their identification papers to Bila and his cousins.

For fear of further complications and retribution, and because he already had obtained one million Ariary from his cousins, Bila abstained from filing charges against the gendarmes who had arrested him.

Case b) inheritance conflict

Tamay, father of four sons and one daughter, possessed 1,600 head of cattle. Due to a heated dispute with one of his sons called Sony he expelled him from his

9 This amount is the equivalent of about € 1,400 or of twenty cows at the local market.

10 These are the two young men who helped me to describe the incidents.

11 Acronym for 'Fikambanan'ny Teraky Bara', which translates as 'Association for Native-Born Bara'; it was founded in 1998 to support Bara against the extortion and abuse of power of the gendarmes.

lineage.[12] In front of the village community (*fokonolo*), Tamay announced that he no longer considered Sony his son and that he therefore could not inherit any cattle. Before Tamay passed away, he determined how his cattle should be distributed; his two eldest sons and the youngest, Magnamora, would receive 400 head of cattle each. The residual 400 cows he intended for the sons of Sony. As Sony's sons were still children, their uncle Magnamora should take care of the heritage until they had grown up.

As soon as Sony's children grew up, they asked their uncle for the inherited cattle. Magnamora, however, put his nephews off from year to year, stating that they were still too young. After having suffered several cattle raids, the heritage of 800 cattle had been reduced to about 100 and Magnamora explained to his nephews, that their share of 400 animals was entirely terminated. He was able to treat them in such a way because his elder brothers were already dead and nobody had the authority to intervene. Completely frustrated, the sons of Sony decided to leave the village of their ancestors and to found a new settlement in the region of Ranohira.

However, Gilvin, one of Sony's sons, was still not willing to accept the total loss of his heritage to Magnamora and approached the commissariat of Ranohira. So four policemen arrested Magnamora and his son and brought them to Ranohira. Yet Magnamora was able to free himself and his son by paying two million Ariary to the commissioner. Before returning to his village, Magnamora sent his son-in-law to the colonel in Ihosy in order to convince him to arrest Gilvin and his sister Raliza. In fact, the two of them were imprisoned in Ihosy. Raliza was able to make use of her nephew, as intermediary, and he managed to take the case to court.

Once the prosecutor and judge had received a certain amount of money, the parties were able to reach an agreement; Magnamora agreed to surrender ten cows to his nephews and they vowed (*mititiky*) to never sue their uncle over cattle again. The conflict was resolved.

Case c) conflict between half-brothers

The half-brothers Lambaby and Mahavotsy of different mothers inherited about 500 cows each from their father after his death. Seven years later the cattle herd of

12 This expulsion from the patrilineage is the final sanction for ongoing disobedience. The tangible consequence is disinheritance. Furthermore, negative supernatural consequences are feared, as the flow of blessing from the paternal ancestors is interrupted. However, the victim is allowed to live with his maternal uncle and, if willing to submit to his father's authority, can beg for reintegration.

Lambaby had increased to 900 head, while only 250 animals remained in the possession of Mahavotsy. He had given away many cows to the family of Mahavotsy's mother who had been asking him again and again for cattle they needed because of ongoing problems with the gendarmes. For several years the relationship between the two brothers was strained and they accused each other of cattle theft.

One day Mahavotsy announced to the village community (*fokonolo*) that nineteen cows had been stolen. The villagers searched their pastures for traces of the stolen cows but could not find any. Two weeks later gendarmes arrived and arrested Beko and Naratsy, cousins of Lambaby who had herded his cattle. They were accused of having organized the cattle theft for Mamena, their maternal uncle, who lives in another region. The gendarmes demanded four million Ariary from Lambaby for the release of his cousins Beko and Naratsy. However, Lambaby was not able to provide this amount immediately. So the gendarmes took all involved with them and walked to Mamena's village. By beating Mamena they tried to force him to confess that he had stolen Mahavotsy's cattle, but Mamena resisted.

Finally, they arrived all together in the administrative center of the local commune. As a mobile network had been installed some months earlier, Lambaby and Mahavotsy were able to contact relatives who lived in town and were formally educated. Lambaby called his nephew living in the town of Fianarantsoa, who suggested not paying the four million to the gendarmes. Faced with Lambaby's refusal the gendarmes beat him up but he remained firm.

Mahavotsy was advised by a distant relative, who lived in Tulear as a retired gendarme, to force Mamena, with the support of the gendarmes, to replace the lost cows. As Mamena had no relative able to advise him, he eventually surrendered nineteen cows to Mahavotsy. However, after this, Mamena's mother traveled to Ihosy and filed a complaint against the gendarmes for having forced Mamena to pay the cattle without orders from above.

So the colonel of Ihosy traveled to the rural administrative center to induce Mahavotsy to return the cattle to Mamena. Two of the cows had already been slaughtered as the 'commission' of the gendarmes, and Mamena was unwilling to accept only the remaining seventeen cows. Finally, the colonel decided to lodge this case with the court and returned to Ihosy in his off-road vehicle. The gendarmes, together with all involved in the affair, followed on the next market day in the vehicle of the merchant.

In Ihosy, Lambaby and his cousins Mamena and Mahavotsy were imprisoned. After some days Mamena was able to obtain his release by using his financial resources. But the relatives of Lambaby were unwilling to pay the amount claimed by the prosecutor. Eventually the family of the two brothers decided to undertake

an out-of-court settlement, which succeeded in the following way; Mahavotsy consented to accept the loss of his cattle on condition that Mamena drops his complaint against him. Mamena was willing to drop his complaint if somebody would replace the cows slaughtered for the gendarmes. Lambaby was ready to provide the two cows if Mahavotsy dropped his complaint against his cousins. This agreement was sealed by a vow (*titiky*) to never again inflict damage on each other. Furthermore, the three lawyers for the involved documented this agreement and were able to bring about the release from prison of all involved. Thus the family was reunited.

3. General course of conflicts about cattle

Based on further conflict examples and on general accounts provided by the individuals involved I am going to construct, in this section, a general course of conflicts about cattle. Furthermore, a pool of recorded anecdotes about emotions, which initially were collected to analyze the emotional vocabulary and the emotional meaning of the experiences of the population under research, provide the opportunity to gain a deeper understanding of the individuals' motives for their actions.

Reasons for conflicts about cattle

An unequal distribution of wealth is usually the starting point of conflicts about cattle. This motivates the disadvantaged person to do something against the advantaged one. As becomes evident in the collected narratives, the advantaged person is strongly envied (*maimay*). In the narrated episodes of *maimay* someone's richness in cattle is actually most often depicted by male individuals as eliciting the experience of this emotion. For example, two young men exemplified *maimay* in the following way:

> Marolahy [unrelated neighbor of the narrator] owns 200 head of cattle, while I possess only few. So, my heart becomes envious. One day Marolahy's cattle graze on my rice fields and damage them. Therefore, I claim twenty head of cattle from Marolahy as compensation. As I insist on it, the representatives of our two families come together to discuss the matter and find a solution. During this someone notes: 'Manatsoa is just envious about the cattle of Marolahy.' This is envy.

> My cohabitant owns more cattle than myself. So, I become envious by asking myself why this man owns so many cows even though he belongs to the same generation as I. Then I look for a friend from another village to steal the cattle of my neighbor. If accomplished, I am happy (*falifaly*).

Envy is perceived as a normal or natural emotional reaction towards somebody who owns much more cattle than oneself. Its status as a natural human behavior was often expressed in the phrase: *olo malay nama manan-draha* – 'men do not accept companions who possess [a lot more cattle than oneself]'. However, as the involved men are for the most part quite closely related to each other, be it by neighborhood, marriage, or even blood kinship, envy is not openly expressed, let alone acted out directly. All examples show that *maimay* leads to the intention to reduce the cattle herd of a fellow in an indirect or hidden way.

The most important and almost institutionalized strategy to realize this intention is to induce cattle thieves from another region to steal some cattle from the envied person. This is done by providing necessary information on where the cattle of the envied person can be found, how and when they are guarded, what is the best escape route, etc. Engaging a third party obviously serves to conceal the intentions and actions of the envious. From the perspective of cattle thieves, local (envious) accomplices called *pagnolotsy* are crucial for success and form an integral part of the system of cattle raiding (Michel 1957: 139; Elli 1993: 52; Fauroux 2003: 31). Even in other regions of Madagascar like the settlement area of the Betsileo, where cattle husbandry is less important, the role of an envious individual as initiator for cattle theft is common (Rosés Tubau 2011). Interestingly, there is usually no material gain for the *pagnolotsy*. However, he can raise his social status in relative terms by leveling down that of the rival. Furthermore, he usually will not be detected as initiator, because the cattle thieves will not reveal his identity.

Another indirect strategy to do something about the unequal distribution of cattle consists of demanding extensive compensation for a real but minor wrongdoing by the envied individual, or falsely accusing him, as might be the case in example (*a*).[13] Also in the above-cited episode of *maimay* the target person has damaged the narrator's rice cultivation which he uses as a pretext to claim some of the fellow's cattle. Michel (1957: 139) describes the strategy of mixing in some of one's own cattle into the herd of the rival and then claim that they were stolen. This seems to be a common strategy, as the Bara have even invented a special term – *dramotsy* – to denote this type of fraud (*cf.* Mamelomana 1967: 704–5; Fauroux

13 As the involved parties in example (*a*) accuse each other and the final conciliation did not rely on a confession of guilt, it is not clear if the initial cattle theft really took place or was simulated.

2003: 21). Employing this strategy is risky, as, although ideally one gains cattle from the envied person, success is very uncertain and one might easily be uncovered. Furthermore, the falsely accused might avenge himself by engaging gendarmes, as happened in one of the case examples.

The strategy used in case example (*b*) can be considered as a combination of the two aforementioned traditional strategies; instead of having recourse to cattle thieves the envious individual applies to gendarmes who ultimately reduce the cattle herd of the rival. As in the strategy to gain compensation, involving gendarmes requires accusing the envied person on real or fictitious grounds. Yet compensation is not the target which, with respect to the effect, makes it similar to engaging cattle thieves. The connection between envy and consulting gendarmes was expressed directly by several interlocutors, for example: "Somebody who is envious calls the gendarmes, because he hopes that they'll take their cattle." This strategy entails a high risk of material loss, because, contrary to cattle thieves, gendarmes act openly and reveal the identity of the accuser, who then will take revenge. On the other hand, the primary aims of harming the other can be realized quickly and simply in this way.

Intervention of state officials

As suggested by the case examples, the intervention of gendarmes is usually initiated by a disadvantaged villager filing a complaint against somebody rich in cattle that he perceives or portrays as owing him cattle.[14] Such circumstances of involvement are actually much more common than real cattle theft, because gendarmes, who are not seen as effective in tracking down cattle thieves, are rarely informed. In any case, the examples illustrate clearly that for the gendarmes these complaints are a welcome excuse to extort money from the accused; instead of investigating the case in detail, all of the documented interventions by gendarmes lead to immediate arrests and physical abuse in order to extract money. As the accused were usually neither able nor willing to pay the demanded amount immediately, the gendarmes took them, passing several villages, to the administrative center, where they remained at least until the next market day, when people from surrounding villages

14 However, complaints by villagers are not necessary conditions for the interventions of gendarmes. Other opportunities to extort money were minor irregularities with identification papers, firearm certificates or the registration of cattle (Fauroux 2003: 38). According to Elli (1993: 54), the different systems of naming cattle provide opportunities for gendarmes to allege faults and thereby harass the villagers.

flocked in. On the one hand this serves to increase the public and humiliating exposure of the accused, on the other hand, it enables him or his kin to sell some of their cows for payment of the ransom money. This can come to four million Ariary, the equivalent of between fifteen and twenty head of cattle at the local market. Usually the ransom is paid and the accused liberated.

However, the cases demonstrate that the affair is often not terminated with a single payment. Usually the accused tries, on his part, to benefit from the fact that gendarmes are keen to pursue any accusation, and they arraign their rivals for false accusations. These retaliating complaints are submitted to a superior police station in Ranohira, Beroroha, or Ihosy, which results in the situation where both parties to a conflict are faced with arrest and extortion. If the accused can recur to formally educated relatives the affair can be taken to court in Ihosy, because, with reference to the civil law, these intermediaries give the advice not to pay the demanded amount. So the group of involved state officials is extended to include prosecutors and judges.

As the court proceedings are tedious and apparently require considerable bribes to the prosecutors and judges, they can give rise to an out-of-court settlement as seen in example (*c*). This relies on a trustworthy intermediary and, more importantly, on the traditional practice of vowing (*mititiky*) to refrain from any retaliatory act in the future. This is vital for rebuilding mutual trust. However, this seems to be possible only if there is a kinship relation, because the moral force of vow relies on common ancestors who would punish contravention. If there are no kinship relations, the conflict tends to persist; several examples were reported of extremely expensive court proceedings which ended only when one or both opponents were almost ruined. For instance, two Bara cattle traders from different villages competed at the court of Ihosy. In the course of nine months one of them had spent around 1,000 of his 1,500 head of cattle on 'court fees'. His opponent had lost 1,500 head, but still owned about 8,500 animals. They seem to have entered into an endless competition in bribing the court. I have heard about several rich *pagnarivo*[15] who competed with each other in court until one of them was completely ruined.[16]

15 *Pagnarivo* means literally 'owner of a thousand [cattle]' and, like the term 'millionaire', figuratively means someone who is rich.

16 It should be noted, however, that such an expansion of conflicts about cattle into the involvement of courts is rather exceptional, because it requires extraordinary wealth and contacts to formally educated individuals. The selection of case examples is biased by the conditions for collecting them as the key informants served at the same time as intermediaries between villagers and state officials. Furthermore, my access to the villages was obtained by the help of these brokers. Most of the

Consequences of state official's involvement in cattle conflicts

On the socio-economic level the consequences of state official's involvement in cattle conflicts can be compared to the consequences of traditional forms of cattle raids. These raids as well as the activities of gendarmes cause a loss in wealth, which mostly concerns the wealthiest of the community, because they most likely provoke envy in their companions and are, at the same time, profitable targets. This implies that both actors equally contribute to rebalance inequality concerning wealth in livestock and thus form a part of egalitarian institutions (*cf.* Randrianjafizanaka 1973: 155). To be sure, this influence does not necessarily produce socio-economic equality at a certain point in time, but rather impedes the enduring superiority in wealth of certain individuals or lineages.

Empirically, the history of the villages where I conducted research confirms this countervailing function of cattle raiding and even of the activities of gendarmes. The title of the 'village's wealthiest in cattle' was passed from one person to the other every ten to twenty years. Almost every elder was introduced to me as once having been among the *pagnarivo*, the wealthiest in his village or even in his region. This process was explicitly ascribed to the fact that the richest incur the envy of their neighbors or kin and inspire the entrepreneurial energies of cattle thieves or gendarmes. Obviously a *pagnarivo* must be able to protect his cattle herd for some time; otherwise he could not have become what he is. This seems to be mainly achieved through a certain generosity towards his kin and neighbors, which alleviates envy, and through individual alliances with cattle thieves and sometimes even gendarmes who provide him with information about projected raids.[17] However, the next generation notoriously brings about the decline of their fathers' wealth.

How the sons of a rich man lose their father's wealth is a common topic of biographical narrative. Furthermore, such a character is often used to illustrate certain emotions or personality traits. For example:

villagers do not have any legally trained relatives and are ready to deliver the amount demanded by gendarmes. Not least this is proven by the institutionalized practice of extorting villagers by state officials (*cf.* Fauroux 2003: 30).

17 In fact, according to my interlocutors, raiding cattle was less motivated by simply gaining cattle than by forging alliances with other young men. This forming of alliances in young adulthood, which usually is formalized by blood brotherhood (*vakira*), is seen as a basic requirement for success as a cattle breeder later in life, because it enables one to rapidly gain cattle, as the person behind cattle raiding, and to protect one's cattle herd (Fauroux 2003: 22). As participation in this system seems to be a requirement for success as a cattle breeder, cattle theft can be also understood as a mode of production (*cf.* Mamelomana 1967: 703–4).

> The son of a rich man, who likes to talk about the number of his cows, is arrogant (*sevotsy*). This is why some young men decide to steal his cattle. (young man)

> If the son of a rich man likes to show off his wealth or wears expensive clothes, he is boasting (*mibohaboha*). He is not appreciated by his companions. One of them might propose, one day, to steal all his cattle so as to find out if he will continue to boast. (young man)

The stereotypical behavior of these 'Bara-snobs' is characterized as ostentatiously demonstrating being content (*matsamatsa*), as being arrogant (*mirehareha*, *sevotsy*, *miangatsy*) and boasting (*mibohaboha*, *mitregna*, *mirengirengy*). This stereotype provides the justification and incentive to do something against this person's wealth and is the public counterpart of envy. Furthermore, men in young adulthood compete vigorously for prestige and try to prove their strength by raiding the cattle of the richest of their generation, who can no longer rely on individual alliances, as their fathers had. Another reason for the loss of wealth in the second generation is the inheritance of cattle itself, which, as seen in case example (*b*), occasions strong discontent, motivating those around them to engage cattle thieves or gendarmes.

It became clear that both cattle thieves and gendarmes contribute to the system of socio-economic balance by preventing that exceptional wealth rests permanently and across generations in one family. However, in terms of the society as a whole, the impact of these two actors is also different; cattle raids result mainly in a redistribution of wealth, whereas extortion by gendarmes has the effect of draining the entire region of its wealth. As gendarmes are stationed in a rural gendarmerie for just a few years, their main place of residence remains a town like Ihosy where they leave behind their family and send along most of their generated income. Yet ordinary cattle thieves strive to obtain cattle themselves, which is why they tend to reinvest their profit sooner or later in cattle.

In addition to these obvious economic consequences, social implications of interventions by state officials can also be expected, although they are more difficult to grasp. It seems to be easier to cause harm to someone by filing a complaint against him at the gendarmerie than by engaging cattle thieves. Furthermore, gendarmes operate openly and thus also reveal the identity of the initiator, while cattle raiders try to conceal their identity in order to avoid revenge or demand for compensation. This open action by the gendarmes might promote the continuation of the conflict, because the damage inflicted by them can be easily traced back to a neighbor or kin and be avenged by a countercharge. Last but not least the practice

of gendarmes might lead to a virtualization of cattle theft, because they offer an incentive to accuse others without any justification.

4. The social structuring of *fihavanana*

The case examples as well as the generalizations about the course of conflicts suggest that the values of harmony, solidarity or cooperation implied in the Malagasy concept of *fihavanana* (Sandron 2008) are clearly circumscribed to certain social relations in the context of the Bara. Most notably, contrary to the inclusive concept of *fihavanana gasy*, they do not seem to bridge the gap between local village communities and the national level represented particularly by gendarmes, not even from a normative perspective. Also at the community level these values obviously are not extended beyond certain social relations.

First it has to be noted that in the case of the population presented here, the concept of *fihavanana* as such cannot serve to specify the social structuring of solidarity and cooperation. To my knowledge the term *fihavanana* was not used by villagers as a moral concept, although some of them knew *havana* as a Merina term for relative. Likewise, the ethnographies on Bara culture (Faublée 1954; Michel 1957, Huntington 1988, Elli 1993) do not describe such a moral concept, which suggests that it is at least not prominent in Bara culture. In its merely descriptive sense of kinship *fihavanana* can be rendered by the term *filongoa*, which, however, is hardly ever used to evoke values of solidarity or relatedness in a community, let alone a national level. The nation-wide spread of *fihavanana gasy* as an inclusive moral concept might be channeled and promoted by schooling and Christian institutions, which, as noted, were not relevant in the research villages. Only the celebrations of Malagasy Independence Day at the administration center attended by many villagers provide regular opportunities for officials to promote the concept of *fihavanana gasy*. Given the critical attitude towards state officials, it is still quite unlikely that villagers will adopt this concept of national solidarity.

The absence of an inclusive moral concept such as *fihavanana* does not mean, however, that values and norms of solidarity are unimportant. In order to specify the social location and boundaries of such values, I will in this section first examine the social structure of the Bara with respect to moral values and then define more closely the social and moral positioning of state officials by the local population. Although the social organization of Malagasy societies, especially the Merina and Betsileo, has been studied in detail by many ethnographers, it is important to

underline the specific features of Bara social and moral organization, which seems to differ with respect to dimensions relevant for this topic.

Patrilineage (*tariky*, *raiky verara*) and extended kin group (*filongoa*)

Contrary to many Malagasy groups with an ambilineal or cognatic kinship organization, as for example the Merina (Bloch 1981: 14) or Betsileo (Kottak 1971: 134), the Bara community strongly emphasizes the dominance of the father's over the mother's lineage. This is particularly true in terms of authority. The father has the right to direct his descendants and not the mother, let alone the mother's brother or the mother's parents. As an exception to the classificatory kinship terminology, maternal uncles are not classified as *ray* (father) but as *endrilahy* (lit. male mother). Maternal grandparents can be addressed in a joking manner, whereas paternal grandfathers have to be treated with great respect. Cattle, seen as wealth par excellence, are inherited mainly from the father, as women possess few or no cattle. Patrilineality is ritually underlined by the offering of the first fruits (*loha vogny*, *cf.* Elli 1993: 86) whereby a symbolic part of the harvest has to be presented to the father or, if he is dead, to the elder brother (and not to the mother or mother's brother). Most important, only the eldest living ancestor of the patrilineage, the *lonaky* or *pisoro*, is entitled to perform sacrifices (*soro*), which are indispensable for circumcisions of males, marriages, atonements, possession rituals (*bilo*), and other reasons. So, modern Bara society is composed of patrilineages (*tariky*), whose unity is symbolized by one sacrificial sword (*raiky verara*) and a sacrificial pole (*hazomanga*). To some degree every individual also belongs to his maternal kinship group; however, for important concerns and in particular for ensuring or regaining life force (*ay*), he or she depends on the paternal *pisoro*, who is the only one able to perform sacrifices for him (*cf.* Elli 1993: 91).

This patrilineal organization goes hand in hand with a strong moral commitment among its members. According to age and sex, they have to integrate into its strict authority structure by subordination to the will of the elders. Noncompliance is believed to enrage the ancestor spirits, who impose sicknesses and other calamities. An individual can, for example, chose to live with his maternal family, but then he risks misfortune and illness. These potentially fatal consequences can only be met by refraining from the violation of norms and by sacrifices performed by the head of the father's lineage. Sacrifices are believed to appease the enraged ancestors and thereby eliminate the cause of misfortune. This sanctioning system does not apply to the regulation of relations among different patrilineages, because

ancestor spirits as sanctioning agents are in charge only of their direct descendants. Thus, due to the distinct patrilineal organization morally charged norms mainly refer to a relatively small descent group, which can be depicted as the primary moral realm.

The compulsory social norms and obligations which organize the vertical structure of the patrilineage are not so much conceptualized and communicated by value concepts such as *fihavanana*, but rather by evoking the danger of supernatural punishment. Members are expected and deliberately socialized to fear elders or ancestral spirits and their potential punishment in the case of norm violations (Röttger-Rössler *et al.* 2013; Funk *el al.* 2012). Expressions such as 'fear your parents/elders' (*matahora ray aman-dreny*) or 'don't dare to contradict elders' (*ko mahasaky ray aman-dreny*) are commonly used. The egocentered group of *filongoa* encompasses everyone who is recognized as having consanguine relations to the self via all possible lines of filiation. It also includes blood brothers, who were symbolically turned into consanguine (*mapilongo*) by a special ritual of blood-sharing (*vakira*). Thus, the *filongoa* is much wider than the patrilineage. The distinction between *longo* and non-*longo* is clearly marked by a system of incest prohibition, which concerns all *pilongo* independent of kinship degree (Huntington 1988: 93). On the conceptual level *longo* are opposed to *arahamba*, which can be translated as non-kin as well as enemy (Elli 1993: 59).

This distinction hints to a certain normative solidarity and moral commitment within the group of *longo*. However, as far as the *longo* do not belong to the same lineage, this is not underpinned by powerful political and religious institutions or authorities.[18] For example, someone who has committed incest with a *longo* of another lineage cannot be forced to atone for his or her offence. If he refuses to provide a cow for sacrifice, the lineage of his partner simply denies any kinship relation with his lineage (*cf.* Huntington 1988: 92). Thus, solidarity norms between *longo* of different lineages are much weaker than between members of the same patrilineage. Loyalty and cooperation are not as mandatory as within patrilineages and relations can be terminated as in the example above. However, there is a basic trust among *longo* which makes cooperation and mutual help possible.

It is obvious that the moral primacy of inter-lineage relations implies less solidarity and cooperation among *longo* of different patrilineages. Individuals who have to support and cooperate with members of the same lineage will turn less

18 Admittedly the Bara believe in a god common to all human beings, called *Zagnahary*. However, *Zagnahary* is conceived mainly as creator who, unlike ancestor spirits, does not intervene by sanctioning.

toward other *longo*. The relatively fixed social relations within the patrilineage in the case of the Bara might imply some important differences to the highland population with respect to the role of *fihavanana* at the local level. Due to the ambilineal kinship organization among traditional Betsileo or Merina communities, their social relations are probably less fixed and therefore it becomes more important to stress solidarity, harmony, and other values of relatedness.

Relations between non-kin (*arahamba*)

Relations among non-kin are not really guided by values of solidarity, cooperation or harmony, even if non-kin cohabit in the same village and thus belong to the same community. The primary village of my research, for example, was composed of several lineages and some of them were not related through kinship. Relations between the non-related lineages were not reinforced by fictive kinship, social interactions on a daily basis were reduced to a minimum and there was no economic cooperation. As a member of one lineage by *vakira* (blood brotherhood), I was generally deterred from interacting with others by allusions to the danger of being poisoned or harmed in another way. Aggression between non-kin is not at all morally condemned but even institutionalized in the practice of cattle raiding (see below). All in all, in the research area non-kin relations are better characterized by fierce competition or avoidance than by values of solidarity, harmony, and cooperation implied by the concept of *fihavanana*. Social relations between unrelated lineages are positioned in a more or less amoral sphere.[19]

This difference from traditional Merina villagers in the highlands, who, according to Maurice Bloch (1971: 97ff.), tend to expand the category of kinship (*raza*) and the values it implies to the whole local community and even broader groups via fictive kinship, can be illuminated by examining some socio-economic and historical peculiarities.

One possible explanation for the specific social structuring of solidarity and community spirit among the Bara can be based on their economic system of agro-pastoralism. The pastoral lifestyle and the availability of land for rice cultivation due to low population density facilitate spatial mobility. It can be argued that this high mobility promotes the strategy of avoidance for handling conflicts instead of developing strong moral codes and institutions to sanction norm violations. In fact,

19 This does not mean that relations between unrelated people of different lineages are inevitably hostile. It is possible to develop friendly relations on the ground of blood brotherhood. It is not, however, an imperative to do so.

avoidance is still an important strategy in Bara society for handling conflicts between different and even within lineages. The village history and also current displacements show that relocations are primarily motivated by avoiding enduring conflicts and profound tensions between neighbors. If the conflicting parties belong to the same *tariky* (patrilineage), the spatial separation eventually is followed by the foundation of a new *tariky* in order to gain moral independence. This process of segmentation, which also begins to emerge in case example (*b*), seems to be common in Bara society. It explains why members of the same kinship group usually live in different areas and belong to different *tarikys*. Faublée observed this process and its consequences already during his field research from 1938 to 1941 (1953: 56).[20] The circumstances of relatively high population density and intense agriculture in the central highlands and at the east coast of Madagascar exacerbate mobility in comparison to the pastoral lifestyle of the Bara. The attachment to land as a main resource which is not movable is even stressed in the case of rural Merina by sanctifying it as ancestral land (*tanindrazana*), (Bloch 1971: 107).[21] Obviously such a great value placed on a certain clod of earth makes it quite important to prevent open conflicts with neighbors by promoting solidarity and harmony. The connection between the values of *fihavanana* and the bond to ancestral land is illustrated by Sandron (2008: 513ff.), who ascribes the current decline of *fihavanana* practiced in everyday life at a community level in the central highlands among other reasons to the alienation of land, wage labor, and the consequential increase in mobility. A similar bond of the population to land could also be taken into account for the urban communities of coastal Sakalava, because harbors provided valuable opportunities for maritime trade and served as power centers.

As shown by Kottak, such different socio-economic conditions can be linked to diverse types and degrees of state formation in pre-colonial Madagascar (Kottak 1971, 1977). While the kingdoms of the high plateau and the east coast of Madagascar were highly stratified and centralized, the former Bara 'kingdoms' have been characterized as "loosely organized federations" (Huntington 1986a: 180) led by

20 Obviously this process of segmentation is fueled by conflicts between men, because women in this virilocal system are not able to found a new lineage. Nonetheless, conflicts between women also can be handled by the strategy of avoidance. A married woman is allowed to return anytime to her paternal village if she feels treated unfairly by her husband or in-laws and thereby induce them to relent or to pronounce divorce. In the case of conflict between lineages married women can even be withdrawn against their will.

21 This connection to ancestral lands, which is absent in Bara culture, might explain in part why social stratification developed and remained much more pronounced in the highlands of Madagascar than in the pastoral south. Evers (1999) for example demonstrates how the lack of a connection to sacred land makes it almost impossible for descendants of slaves to climb the social ladder.

members of the Zafimagnely. The power and authority of these "brigand chiefs" (Kottak 1977: 140) depended mainly on the demand for alliances against other groups and was, judging from oral history of the Bara (Du Bois de la Villerabel 1900), rather temporal in character. Contrary to most other Malagasy groups, as for example the Sakalava (Kneitz 2003), the Bara did not ritually venerate their leader or their leader's ancestors. As is the case at present, ritual communication with ancestors remained in the hands of lineage heads and thus concerned only the lineage ancestors (Kottak 1977: 140). It seems that, following French colonial rule and their consolidating impact on power relations within Madagascar, the weakly defined vertical structures of Bara society vanished faster and more thoroughly than in most other groups of Madagascar. While Faublée (1954: 119) still recognized a certain authority of the Zafimagnely, Huntington (1988) does not mention any differences in rank. Similarly, the Zafimagnely-*tariky* present in the village of my field research did not enjoy any higher social status or respect from their co-villagers than others. Although there are disparities between different lineages concerning status, influence and – above all – size of the cattle herd,[22] these inequalities were not really accepted, often perceived as unjustified and proceeded against in the described ways. The historical decline of – already temporal – traditional power structures was, at a local level, not replaced by strong governmental institutions and has led to an almost acephalic and egalitarian situation at present. Currently there are hardly any *accepted* moral, political, or supernatural authorities or institutions which could regulate interactions among different patrilineages and promote values of *fihavanana* beyond kin groups.

The moral positioning of cattle thieves and gendarmes

On the basis of this specific social structuring of the values of solidarity in the case of the Bara, we are now prepared to analyze and better understand the ongoing conflicts involving cattle thieves and gendarmes in regard to *fihavanana gasy* qua national solidarity. For this purpose, I will examine the social and moral placing of cattle thieves as well as security forces in more detail.

The villagers made no secret of cattle theft. They openly talked about young men who planned or participated in cattle raids and the adventures in rustling were

22 The richest man in the research area possessed more than a thousand, the poorest just about a dozen cattle.

an integral part of the life stories of elder men.[23] As becomes clear in narratives about emotional episodes, cattle theft is a reason for pride (*rehareha*) and boasting behavior (*mibohaboha*). For example, a young man explained the term *rehareha* in the following way to me: "Someone who is *rehareha* likes to talk a lot about his wealth, his deeds, or his strength. For instance, someone becomes drunk[24] and then asserts that he is one of the most important cattle thieves and no one is able to harm him." Such explanations demonstrate that cattle theft is not morally condemned in general but rather linked to prestige. Success in raiding cattle gives proof of courage, strength and assertiveness, which are important virtues for men and, if proven, serve to discourage potential rivals.

Interviews about practices and experiences of socialization show that boys start at about five years of age to steal chickens in small peer groups and the elder ones go for sheep. Among children this is practiced to gain reputation within the peer-group. As they are sanctioned only when stealing within their family, they learn that it makes a difference to steal within or outside one's social group. In the literature, the connection between cattle raiding and individual reputation or prestige is confirmed and, as some studies are already historical, they prove its constancy over time (Cellier 1971: 108; Julien 1924; Ribard 1926: 41; Faublée 1941: 122; Mamelomana 1967: 705; Elli 1993: 50; McNair 2008: 21).

Enhancing one's prestige by stealing cattle is, however, only effective when the cattle belong to someone outside one's in-group, which currently is the *tariky*. Otherwise the proof of physical strength would be undermined by moral condemnation. In pre-colonial times it seems that cattle were usually stolen outside the chiefdom (Faublée 1941: 122), because stealing inside one's chiefdom could be sanctioned quite harshly by the Zafimagnely chiefs, who claimed many times more cows as restitution than those that had been stolen (Ribard 1926: 45; Rakoto 2011: 5). However, as the Zafimagnely ancestors were not venerated by the subjects, these sanctions might not have been supernatural in character.

According to informants and the incidents which occurred during my field research, cattle raids are currently still conducted in areas outside of the boundaries of the former chiefdom. Yet this can mainly be ascribed to the prudent rationale of observing a safe distance, which makes it more difficult to track the thief. Only stealing inside the lineage implies moral guilt (*havoa*) and induces fatal supernatu-

23 The missionary Nielsen-Lund (1888: 443) already mentioned this point: "Most of the grown-up men among this people [Bara] spoke as freely of robbing as they did of reaping the corn they had sown themselves."

24 The narrator might present the protagonist as being drunk, because this explains why he is boasting even though this violates the emotional display rule of not expressing one's pride too openly.

ral sanctions, which can affect the whole lineage and necessitates sacrificial propitiation.

Within this moral constellation, whereby the attitude towards cattle theft depends on the social relation between perpetrator and victim, the role of the accomplices of cattle thieves or gendarmes becomes more comprehensible. As the initiators are closely related to the victim, stealing cattle themselves would inflict supernatural sanctions or at least moral condemnation. This they try to circumvent by engaging strangers, namely thieves or gendarmes.

Although the actual cattle theft usually takes place outside of the social boundaries of moral liability, victims are still able to claim compensation. According to the principles of restorative justice, a council of elders (*kabary*) of the parties in conflict can enter into an accord (*dina*) defining restitution, which actually happens in case example (*a*). Colonial rule and then the Malagasy government have made several attempts with little success to integrate the *dina* into governmental legislation (Randrianjafizanaka 1973; Saint-Sauveur 2002; Rakoto 2010, 2011; Rosés Tubau 2011). Its ineffectiveness to prevent cattle raids can be attributed to its restorative character. In keeping with the amoral attitude towards cattle theft the *dina*'s aim is not so much to discourage cattle raiding altogether by morally condemning and punishing cattle thieves.[25] Rather it aims to prevent retributive actions by appeasing the victim with the restitution of his stolen cattle. The fear of retribution is justified even if the victim is weaker, because he still can avenge himself by sorcery (*voriky*). Another traditional measure against covert damage by a kinsman is a type of ritual vow (*titiky*, see examples *a* and *c*), which relies on the belief of severe supernatural sanctions if the vow is violated (*cf.* Randrianjafizanaka 1973: 162).

In many respects the social positioning of gendarmes by villagers seems to be analogous to the social role of cattle thieves. This parallel became already clear, as was noted, at the level of social interaction; individuals, who are discontent with the wealth of their neighbor or kinsmen, and strive to reduce their property, can engage gendarmes as well as cattle thieves. Furthermore, the socio-economic consequences are similar, as the activities of both players result in rebalancing differences in wealth by the mechanism of leveling.

These parallels are also confirmed on the semantic level. The fact that gendarmes are sometimes designated as thieves (*pangalatsy*) by the villagers demonstrates

25 This point was already realized by Ribard (1926: 45): "Cette absence de sanctions pénales s'explique d'ailleurs par le fait que les populations dont il s'agit ne considéraient pas le vol de bœufs comme un délit, mais bien plutôt comme un quasi-délit, pouvant donner lieu seulement à des réparations civiles."

this unambiguously. Usually, however gendarmes are called *vazaha mana basy*. The term *vazaha* means roughly 'foreigner' and in urban settings designates Europeans or Asians. Applying it to gendarmes and other state officials in the villages makes it clear that gendarmes are first of all classified as foreigners who do not belong to the social system of the villagers (*cf.* Elli 1993: 29). Deployed as guardians of the law by the government, gendarmes are perceived by the villagers as being even more remote to the moral order than cattle thieves, who at least share the same ethnic identity. The adjunct *mana basy*, which serves to differentiate gendarmes from real foreigners, means 'owning a rifle' and refers to a further aspect of how gendarmes are perceived. In the eyes of villagers, the authority of gendarmes is based on their automatic rifles, which are superior to the villagers' antiquarian shotguns. Thus, physical power determines the gendarmes' authority and not their mandate to enforce laws common to all.

This semantic classification of gendarmes has an equivalent on the emotional level. The typical emotional reaction of villagers towards gendarmes is fear, which contrasts to the feeling of security which would be the expected reaction towards the presence of security forces. Gendarmes were invoked even more often as sources of fear than cattle thieves. As the following examples demonstrate, gendarmes were made responsible for all kinds of fear, which shows how deeply the frightening image is embodied:

> The things we fear (*matahotsy*) are gendarmes and cattle thieves. Everybody fears them. Contrary to this only some humans fear animals such as caterpillars. (old, rich man)

> Gendarmes very often come to me to find a reason for demanding money. So, I am always worried (*mitseky*) that they will come again soon. (old, rich man)

> I am alarmed (*mivadim-po*), when gendarmes arrive in our village and someone tells me that they are looking for a family member. (married woman)

> I get a shock (*mitofotsy-fo*, lit. the heart is hit) when I catch sight of gendarmes in the distance. (young man)

> I tremble (*mangitagitaky*), when I get to know that gendarmes will come to take my parents along with them. (girl)

> Once, two men fought with each other. The gendarmes arrived and arrested me mistakenly. In this moment I was scared (*taitsy*). (young man).

> While I walked from S. to F., I got an eerie feeling (*vologny*), because I knew of gendarmes traveling on the same route. So I tried to avoid them. (young man)

Considering this emotional relevance, it is not surprising that the terrifying image of gendarmes is already established in childhood. In order to deter children from misbehavior parents threaten their naughty offspring by pretending to summon gendarmes (or frightening animals like snakes or supernatural beings, *biby*).

Given this seemingly negative image of gendarmes, the question arises why villagers do not try to ostracize gendarmes rather than involve them actively in their matters. In fact, there is evidence that gendarmes often enjoy a special reputation; first, they are especially attractive partners for female villagers, who often travel to the administrative center to court them. Second, it is a desirable objective for men to become gendarmes. This is all the more astonishing as other employment opportunities in the region such as a merchant, teacher, or pastor are not at all appealing to Bara men. The gendarme's reputation – despite or because of their victimization of villagers – also applies to cattle thieves, who can acquire high standing (*cf.* Mamelomana 1967: 706; Rasamoelina 2007: 230).

This apparent contradiction between negative and positive attitudes towards gendarmes can be resolved by focusing on the benchmark of evaluation. As gendarmes are similar to the cattle thieves, placed outside of the moral world and thus are perceived as individual and autonomous 'soldiers of fortune' instead of representatives of a common moral code, they are not judged by moral standards. The appropriate measure for evaluating gendarmes (and cattle thieves) is, instead, their physical power and dominance. As long as one is opposed to them, which is usually the case, they are perceived as frightening. However, if one is not immediately threatened by them, and all the more so if one is allied to them, as in the case of village accomplices and courting women, their prestige comes to the fore.

The image and social positioning of gendarmes sheds light on the question why, as a rule, it is a simple matter for them to extort the villagers. Because of their amoral status coupled with their physical power, gendarmes are believed of being capable of the worst atrocities, which can only be prevented by complying with their demands. This image, moreover, might not be always totally unjustified.

Logically, the attitude towards gendarmes is extended to the sanctions they impose. Although being imprisoned is certainly unpleasant and frightening, it is not perceived as disgraceful or a sign of guilt by the villagers. Even if the accusation was justified, the kinsmen would mobilize all their resources to liberate the imprisoned person from the foreign power. During my field research two young men, who apparently had stolen some cattle, were freed from custody as the result of a considerable payment. Arriving in the village, they were celebrated as heroes. Given the terrifying and superior image of gendarmes, having been caught in their clutches and having escaped from them can serve as a proof of courage and resis-

tance (*cf.* Ribard 1926: 47; Randrianjafizanaka 1973: 156). This again underlines the fact, that there is a clear fault line concerning moralities between the Bara villages and the Malagasy government represented by the gendarmes.

Conclusion

Fihavanana has often been described and perceived by its proponents as a more or less ahistorical and pan-Malagasy moral concept, even though it obviously originated within a specific socio-cultural context and was elaborated and spread to other regions as a category of national solidarity only after independence. In such an undifferentiated perspective on *fihavanana*, practices of cattle raiding institutionalized in southern Madagascar tend to be judged as non-Malagasy.

From a local perspective however, these issues appear in a different light. Among Bara villagers in southern Madagascar the concept of *fihavanana* is not commonly applied to promote and talk about values of solidarity, cooperation, and harmony. Instead they use the corresponding concept of *filongoa*, which, however, is socially structured in a different way. While *fihavanana* is readily used to promote cooperative and harmonious relations within the community or even on a national level, the social sphere of *filongoa* is in keeping with the segmentary social organization of the Bara, quite clearly confined to kin groups. Consequently, cattle raids outside of one's own kin group but still in the same region are not morally condemned, but rather perceived as a means for gaining prestige. Against this background, I have illuminated the local concepts of the government represented mainly through gendarmes. Being deployed as enforcers of a common and binding moral code by the government, they are – not completely without justification – perceived and treated as powerful, but totally amoral players who pursue their individual interests. Ironically, for the rural population of southern Madagascar, gendarmes are the main threat to their security and one of the most important sources of fear. The governmental efforts to impose its morals by enforcing its legal system seem to be fruitless so far. Rather the opposite is true; state officials embodied by gendarmes are actually integrated into the local systems of values and norms. They are treated and classified more or less by analogy to the social role of cattle thieves (*dahalo*). Like *dahalo* they are socially positioned in a quite amoral realm ruled by values such as individualism, physical power, and virility. So far, the relation between the rural population in southern Madagascar and gendarmes representing the national level clearly contradicts the idea of *fihavanana gasy*.

Bibliography

Bloch, Maurice 1971: Placing the dead. Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar. New York: Seminar Press.
– 1981: Hierarchy and equality in Merina kinship. *Ethos* 46, 5–18.
Cellier, A. 1971: Notes sur les populations de la rive droite du Bas-Mangoky en 1906. *Taloha* 9, 99–110.
Chapus, Georges and Gustave Mondain 1953: Rainilaiarivony, un homme d'Etat malgache. Paris: Diloutremer.
Du Bois de la Villerabel 1900: La tradition chez les Bara. *Notes, Reconnaissances et Explorations* 6, 263–74.
– 1971 [1899]: Etude sur le secteur des Bara Imamono 1899. *Taloha* 4, 111–16.
Elli, Luigi 1993: Une civilisation du bœuf: les Bara de Madagascar. Difficultés et perspectives d'une évangélisation. Fianarantsoa: Ambozontany.
Esoavelomandroso, Manassé 1986: L'insécurité dans la province Bara du 'royaume de Madagascar' (1888–1895). Omaly sy anio 23–4, 229–37.
Evers, Sandra 1999: The construction of history and culture in the southern highlands. Tombs, slaves and ancestors. *In* Karen Middleton (ed.), *Ancestors, power and history in Madagascar.* Leiden: Brill, 257–82.
Fafchamps, Marcel and Bart Minten 2006: Crime, transitory poverty and isolation. Evidence from Madagascar. *Economic development and cultural change* 54, 579–603.
Faublée, Jacques 1941: L'élevage chez les Bara du sud de Madagascar. *Journal de la Société des Africanistes* 11, 115–23.
– 1954: La cohésion des sociétés Bara. Paris: Presses Universitaires de France.
Fauroux, Emmanuel 2003: Voleurs de bœufs. Etat et paysans dans l'Ouest et le Sud-Ouest malgaches. *Studia Africana* 15, 16–45.
Funk, Leberecht, Birgitt Röttger-Rössler and Gabriel Scheidecker 2012: Fühlen(d) Lernen. Zur Sozialisation und Entwicklung von Emotionen im Kulturvergleich. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 15, 217–38.
Hauge, Wenche 2011: Madagascar between peace and conflict – domestic capabilities for peaceful conflict management. *Conflict, Security & Development* 11 (5), 509–31.
Hoerner, Jean 1982: Les vols de bœufs dans le Sud malgache. *Madagascar Revue de Geographie* 41, 85–105.
Huntington, Richard 1986a: Bara pastoral kingdoms (19th century). *Omaly Sy Anio* 23–4, 179–86.
– 1986b: The transformation of the Bara rural economy. *In* Conrad Kottak, Jean-Aimé Rakotoarisoa, Aiden Southall and Pierre Verin (eds.), *Madagascar. Society and history*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 299–319.
– 1988: Gender and social structure in Madagascar. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
Julien, Gustave 1924: Le culte du bœuf a? Madagascar. *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires* 19, 246–68.
Kneitz, Peter 2003: Die 'Kirche der Sakalava' und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar. Stuttgart: WiKu.
Kottak, Conrad 1971: Cultural adaptation, kinship and descent in Madagascar. *Southwestern Journal of Anthropology* 27, 129–47.
– 1977: The process of state formation in Madagascar. *American Ethnologist* 4, 136–55.

Mamelomana, Edmond 1967: La psychologie du vol de bœuf à Madagascar. *Bulletin de Madagascar* 256, 703–7.

McNair, John 2008: Romancing dahalo. The social environment of cattle theft in Ihorombe, Madagascar. *Independent Study Project (ISP)* 69, 1–24. http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/69 [December 5, 2013].

Michel, Louis 1957: Mœurs et coutumes des Bara. Antananarivo: Imprimerie Officielle.

Nielsen-Lund, J. 1888: Travels and perils among the wild tribes in the south of Madagascar. *The Antananarivo Annual* 3, 440–57.

Rakoto, Ignace 2010: L'insécurité rurale liée au vol de bœufs. Quelques propositions de solution. *Taloha* 19 (put online January 30, 2010). http://www.taloha.info [December 5, 2013].

– 2011: La problématique de l'application du droit en matière de vol de bœufs à Madagascar (1787–1960). *Taloha* 20 (put online October 17, 2011). http://www.taloha.info [December 5, 2013].

Randriamarolaza, Louis 1986: Elevage et vol de bœufs en pays bara. La dimension socio-culturelle. *Recherches pour le Développement* 1, 87–104.

Randrianarison, Josette 1976: Le bœuf dans l'économie rurale de Madagascar. Les problèmes de l'intégration de l'élevage bovin dans l'économie nationale. *Madagascar: Revue de Geographie* 29, 9–81.

Randrianjafizanaka, Achilson 1973: Les vols de bœuf. *Terre Malgache* 14, 151–71.

Rasamoelina, Henri 2007: *Madagascar. Etat, communautés villageoises et banditisme rural.* Paris: L'Harmattan.

Razafitsiamidy, Antoine 1997: Le vol de bœuf dans le sud de Madagascar. *Talily. Revue d'Histoire* 5, 122–8.

Ribard, E. 1926: Le vol de bœufs dans le sud-ouest de Madagascar. *Bulletin de l'Académie Malgache* 9, 29–48.

Rosés Tubau, Mariona 2011: Les pratiques traditionnelles au service des paysans pour la prévention des vols de zébus. L'exemple du *tatao* et du *tsitsika* dans le district de l'Isandra, Haute Matsiatra. *Taloha* 20 (put online October 16, 2001). http://www.taloha.info/document.php?id=1160 [December 5, 2013].

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung and Manfred Holodynski 2013: Socializing emotions in childhood. A cross-cultural comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. Mind, Culture, and Activity: An International Journal 20, 260–87.

Saint-Sauveur, Armelle 2002: Prévention des vols de bétail chez les agropasteurs Bara de Madagascar. Une conception défensive du patrimoine. *In* Marie-Christine Cormier-Salem, Dominique Juhé-Beaulaton, Jean Boutrais and Bernard Roussel (eds.), *Patrimonialiser la nature tropicale: dynamiques locales, enjeux internationaux*. Paris: IRD, 245–58.

Sandron, Frédéric 2008: Le *fihavanana* à Madagascar. Lien social et économique des communautés rurales. *Revue Tiers Monde* 195, 507–22.

Web pages

(last accessed December 5, 2013)

Factbook (C. I. A.)
– The world factbook (put online January 18, 2012). https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ma.html#top

Instat (Institut National de la Statistique de Madagascar), Direction de la Démographie et des Statistiques Sociales
– Nombre de la population de Madagascar par Région et District de 1993 à 2011 (last modified January 18, 2012). http://www.instat.mg/index.php?option=com_content &view=article& id=33&Itemid=56

Tozzi Green
– http://www.tozzigreen.mg/

Une « maladie malgache » : *Fihavanana* et solution d'une crise sociale à Besalampy (côte ouest de Madagascar)[1]

Peter Kneitz

La ville de Besalampy, petite agglomération urbaine sur la côte ouest de Madagascar, a été au début de l'année 2010 le théâtre d'un événement exceptionnel. Des jeunes filles, en nombre croissant, ont été pendant leurs cours à l'école les cibles d'attaques suscitant une grande panique. Criant très fort dans un état d'angoisse, les filles semblaient transmettre leur maladie d'une salle de classe à l'autre, comme s'il s'agissait d'une épidémie contagieuse, d'après les commentaires de certains observateurs. Non seulement cette maladie atteignait un paroxysme qui se manifestait régulièrement par un effondrement comparable à un état de choc, mais les élèves continuaient à souffrir très souvent pendant une longue période, durant des semaines ou des mois, avec de nouveaux accès. Les souffrances endurées par les jeunes filles et les soucis bien compréhensibles des parents, des professeurs et des équipes de direction des écoles ont poussé les acteurs locaux à une recherche intensive des causes possibles du phénomène. La localisation contradictoire de l'origine de la maladie menait à une division de la population et à une crise sociale qui s'aggravait de jour en jour. Les efforts pour trouver une solution ont dépassé par la suite la question de la maladie pour se tourner vers une approche plus large autour des conflits sociaux. Une orientation explicite vers les valeurs de solidarité nationale, dénommée *fihavanana*[2], sous la forme d'un rituel particulier, a été proposée en dernier recours.

Le but central de l'analyse de l'événement esquissé ci-dessus est de contribuer à combler certaines lacunes dans les recherches concernant les normes du *fihavanana* à Madagascar, telles qu'elles ont été décrites en détail dans l'introduction du

---

1 La recherche a été soutenue par la « Fondation Allemande pour la Recherche » (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG).

2 Les termes malgaches seront introduits dans le texte français selon la grammaire malgache, donc par exemple, il n'y a pas de « s » au pluriel.

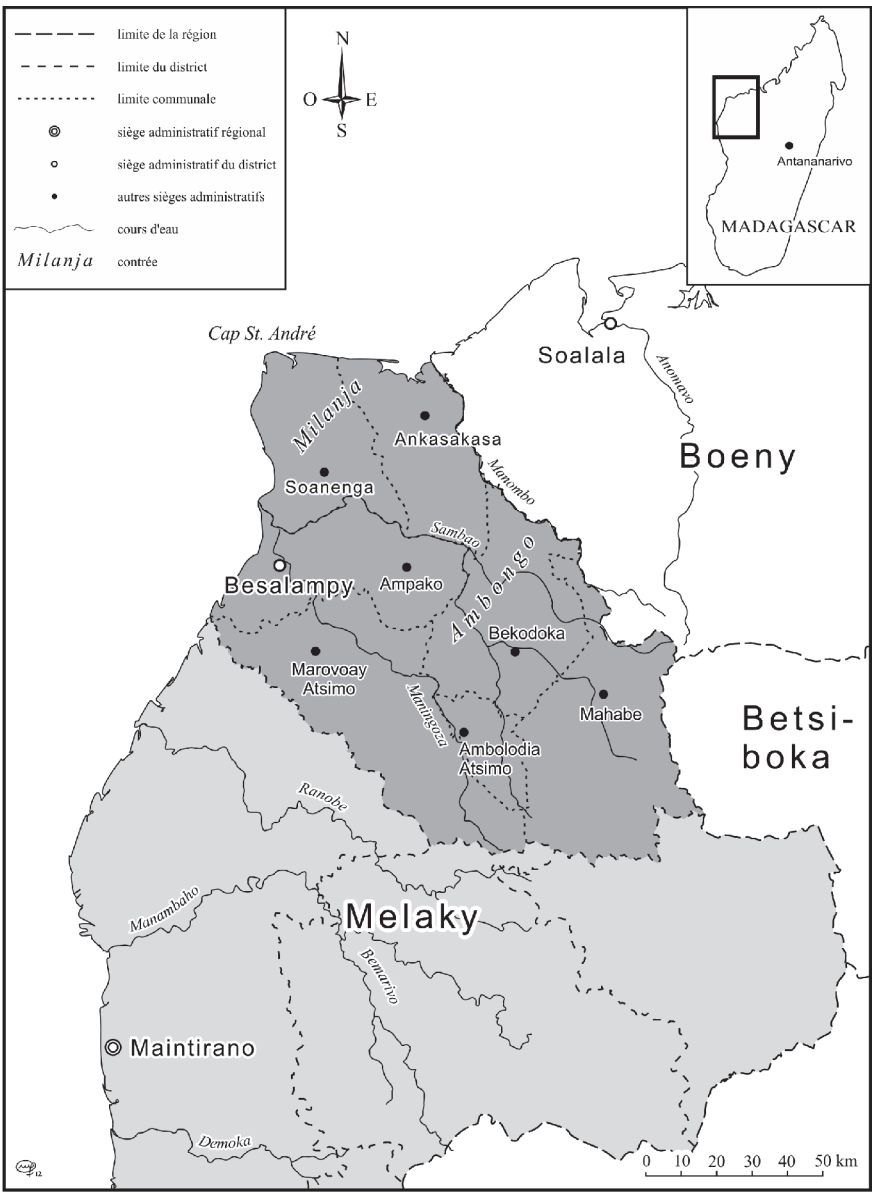

Figure 1 : Carte du district Besalampy, près du Cap St. André

présent recueil. Le cas présenté dans la suite offre, premièrement, l'occasion de découvrir l'usage du terme *fihavanana* dans un lieu et un contexte social bien spécifique, à la différence de la perspective, dominante jusqu'alors, d'une propension à une « généralisation a-historique », qui masque autant qu'elle explique. Deuxièmement, il s'agit d'avoir une vision plus précise de l'impact des idées véhiculées par le *fihavanana* dans la pacification ou la résolution des conflits et de ne pas se contenter du simple constat d'un effet pacifiant de cette norme.

En valorisant ainsi les particularités du *fihavanana*, comme il a été suggéré au début de cet ouvrage, la contribution vise à des réflexions concernant un nombre de questions importantes liées au phénomène traité ici. Quel est véritablement l'impact de normes concentrées dans le terme *fihavanana* sur la constitution d'une société qui nie visiblement une violence physique et ouverte ? Comment expliquer le passage surprenant d'une île belliqueuse à une île en paix, et cela justement depuis la colonisation ? Quelles sont les leçons possibles à tirer de ce cas particulier pour l'analyse d'une Afrique postcoloniale caractérisée habituellement par la violence ? Et comment la société paisible de Madagascar – comme d'autres exemples récemment traités dans une nouvelle approche de recherche (Fry 2006) – permet de réanimer la discussion de base autour des causes de la guerre et de la paix ?

1. Une « maladie malgache » à Besalampy

En avril 2010, je suis arrivé pour la première phase d'une recherche de terrain à Besalampy, un petit centre urbain de l'ouest de Madagascar, à quelques kilomètres du Canal du Mozambique. Dès le premier matin, Justin, un ami depuis deux précédents courts séjours, me renseigne sur certains événements d'un caractère plutôt ésotérique. Sa fille, me dit-il en souriant, est malade. Et il ne s'agit pas d'une maladie normale, continue-t-il en français, mais d'une « maladie malgache » ou « maladie *gasy* », dite *tolaka*.

Cette expression m'était alors totalement inconnue. D'après les symptômes qu'il décrit, je comprends qu'il s'agit d'une sorte de possession subite et épidémique, dans un contexte public : China, sa fille, est frappée depuis quelques semaines par des épisodes d'effondrement. Ce problème surgit toujours pendant ses cours au Collège St. Emile, une école de la mission catholique. Habituellement, tout commence avec un sentiment de peur qui s'accentue très vite jusqu'à ce que la panique pousse China à s'enfuir. Sur ordre du professeur, plusieurs de ses camarades la retiennent pour éviter ainsi qu'elle sorte en toute liberté, avec le risque de se blesser ou de fuir dans la brousse. Ensuite, on va l'emmener dans la maison de ses parents.

La crise se termine régulièrement par l'évanouissement ou l'épuisement total. La maladie ne s'arrête pas là, elle est toujours suivie par une série de problèmes de santé, comme la difficulté à se concentrer ou différentes formes de paralysie qui empêchent même les élèves d'aller en cours. Une vingtaine de filles ont développé ainsi des symptômes identiques.

Le diagnostic qui s'imposait, selon Justin, était évident : on était en présence d'esprits malveillants qui agissaient suite aux actions des magiciens locaux (*moasy, mpimasy*), un phénomène nommé selon lui « *tolaka* ». Quelques jours seulement avant mon arrivée, un prêtre catholique est venu d'Antananarivo par un vol spécial de la Compagnie Air Madagascar et une grande cérémonie d'exorcisme a eu lieu dans l'église de la mission. Les esprits habitant sa fille et une dizaine d'autres ont été repoussés lors d'une sorte de long combat mené par le prêtre, raconte Justin. Lui et sa femme ont dû tenir leur fille très longtemps, ajoute-t-il encore, et ils ne s'étaient pas préparés à une telle situation, vêtus de leurs habits du dimanche et dans la chaleur de la nuit. Depuis, en tout cas, la maladie s'est apaisée, confirme Justin, mais elle est toujours présente.

L'idée que des esprits peuvent se servir des corps humains pour exprimer leur volonté est une « grille » de lecture importante pour interpréter un grand nombre de phénomènes à Madagascar, aussi bien dans les campagnes que dans les villes (par exemple Estrade 1985, Sharp 1993, Rakotomalala *et al.* 2001, Kneitz 2003). Le fait est rapporté déjà dans les premiers témoignages laissés par des Européens pour l'Ouest de Madagascar (par exemple Grandidier *et al.* 1904 [documents des années 1616 et 1617] : 228–229, 253–254 [en note]). Sur la côte ouest, la dimension de ce phénomène est aujourd'hui particulièrement remarquable : il est estimé que jusqu'à deux tiers des femmes sont touchées par ce phénomène, au moins durant une certaine période de leur vie[3]. Les phénomènes de possession, surtout celle issue des ancêtres de souverains locaux (*tromba*) au sein des « temples » (*doany*) des royaumes sakalava[4], mais le plus souvent dans les maisons de particuliers, relèvent donc d'une pratique sociale élémentaire pour comprendre la dynamique locale (pour la région du Boeny au Nord-Ouest voir par exemple Lambek

3 Selon mes propres observations, et confirmée par des chercheurs comme Estrade (1985 : 186) ou Sharp (1993 : 2, 118–119 ; 1995 : 77). Une discussion des estimations accessible se trouve dans Kneitz (2003 : 123–125).

4 « Sakalava » est aujourd'hui le nom établi pour désigner toute cette partie de la population à l'Ouest de Madagascar qui est liée aux royaumes néo-traditionnels (auparavant indépendants) de la dynastie Maroserafia, les royaumes sakalava, comme le Boeny et le Menabe (Kneitz 2014).

2002, Kneitz 2003)[5]. En revanche, l'entrée en scène à l'improviste d'esprits anonymes, comme dans le cas de l'épidémie parmi les élèves de Besalampy, est négociée à un niveau plutôt informel, dans la famille ou dans le voisinage direct. C'est pour cela que j'ai pensé initialement à un impact mineur sur la société locale[6].

Mais le cours des événements fut tout autre. Le fait que la guérison des jeunes filles de leurs souffrances se faisait attendre a conduit à l'émergence de querelles, de conflits et d'essais d'interprétations contradictoires, laissant finalement apparaître des ruptures sociales profondes : la « maladie *gasy* » s'était donc transformée en une véritable crise sociale. C'est dans ce contexte bien spécifique que l'idée de la solidarité ou du *fihavanana* a été introduite pour apaiser le trouble général mais aussi pour en finir avec les conflits divers et plus étendus qui se sont agrégés au problème des filles malades.

La confrontation la plus marquante dans ce processus advint entre deux dignitaires locaux nommés littéralement « parents » mais aussi « sages » (*raiamandreny*), comme sont désignées habituellement les hautes personnalités dans l'échelle hiérarchique locale. C'était, d'un côté, le Père Roger, chef de la mission catholique depuis quelques mois, de l'autre, Velondrazana, le chef-Cisco[7], donc le plus haut responsable de l'administration des écoles sur place, mais en même temps un magicien réputé. Tous les deux sont descendants de familles originaires des Hautes-Terres centrales, ne vivant à Besalampy que depuis un certain temps et pour une période plus ou moins courte. Leur conflit serait au centre des événements présentés.

2. Besalampy, chef-lieu d'un district dans une région périphérique

Pour une meilleure appréciation du cas je voudrais d'abord présenter quelques aspects ethnographiques d'une région très peu connue dans la littérature scientifique, en tout cas en ce qui concerne la recherche anthropologique et historique. Besalampy est aujourd'hui une petite ville d'environ 8 000 habitants[8], qui se trouve au bord du fleuve Maningoza, environ 10 kilomètres à vol d'oiseau du canal de

5 A ceci s'ajoute encore la possession des esprits d'une grande hétérogénéité, par exemple des esprits de la nature, restant souvent « anonymes », des esprits des rois des autres régions, des esprits des magiciens, des « *fondi* » (des imams) ou des prêtres chrétiens, et encore des esprits familiaux. Sharp (1995) a décrit l'apparition d'enfants des grandes lignes dynastiques sakalava comme mediums de la ville d'Ambanja sur la côte nord-ouest, agissant comme « playboys » ou prostituées.

6 Le phénomène en question est étudié par la suite principalement dans la perspective anthropologique d'un fait social, sans voir recours à une analyse clinique détaillée.

7 Circonscription Scolaire.

Mozambique (Figures 1 et 2). Cette agglomération est le centre administratif d'un district du même nom, situé au sud-est du cap Saint André, une des zones les moins peuplées de Madagascar[9]. Le district[10] se situe à Madagascar à un niveau intermédiaire du découpage administratif du territoire. Les 119 districts sont à leur tour réunis en une vingtaine de régions, soumises directement au Gouvernement depuis 2007. Le district Besalampy se distingue, comme tous les districts, par un certain nombre d'infrastructures comme par exemple des écoles secondaires, des hôpitaux et un approvisionnement plus ou moins régulier en eau courante et en électricité.

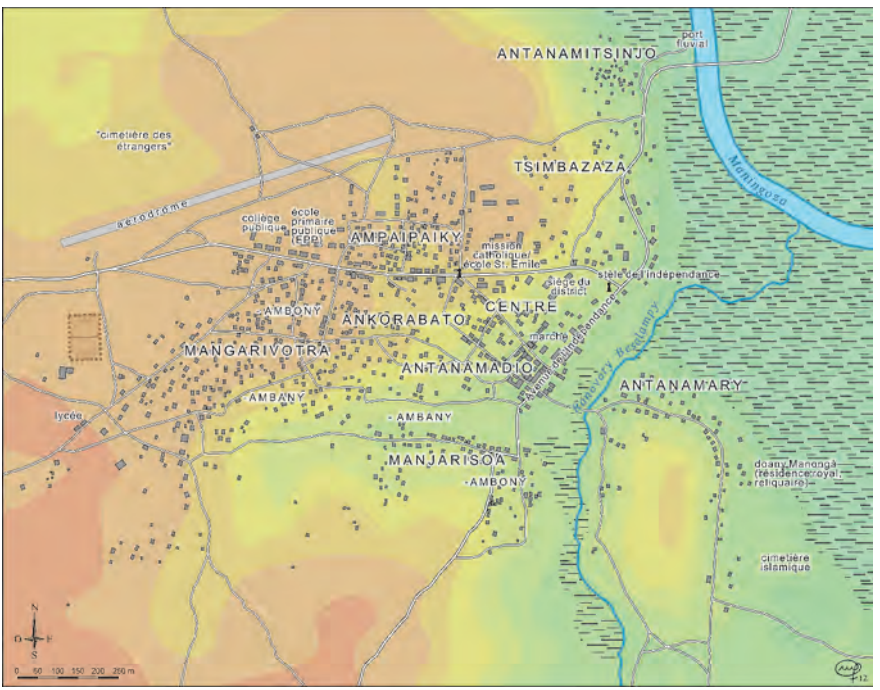

Figure 2 : Plan de la ville de Besalampy, chef-lieu de district, au bord de la rivière Maningoza

8 Chiffre cumulatif de l'an 2004 pour les deux *fokontany* ou quartiers administratifs (Besalampy-Bas, Besalampy-Haut) qui couvrent la ville de Besalampy (Document ONG Secours 2010).

9 Avec moins de 4 habitants/km² (*INSTAT* 2004 : 101, Biwer 2010 : 33–36, Document ONG Secours 2010 : 10–11). En moyenne à Madagascar : 36.3/km² (*UNdata* pour 2011).

10 Depuis une restructuration récente des circonscriptions administratives seulement la désignation en français demeure et l'ancienne appellation *fivondronana* (ou encore *fivondronampokontany*) a été supprimée.

Ces aspects ainsi que quelques autres qui ont leur importance pour la région (un marché aux zébus, la possibilité d'une communication par téléphonie mobile et depuis peu aussi avec internet) font de Besalampy, malgré le chiffre peu élevé de sa population, un centre urbain dans un périmètre de plus de 100 ou 120 kilomètres. En somme, ce chef-lieu du district se présente comme un avant-poste fragile et rudimentaire de l'Etat malgache et de la modernité.

La diversité des confessions religieuses, mais aussi les formules de salutations très variées sont des indices révélateurs d'une société locale hétérogène et se composant d'identités multiples. On trouve ici des individus venant d'à peu près toutes les régions de Madagascar, de même que des immigrants des Comores et un petit nombre d'Indo-Pakistanais, qui sont des acteurs économiques d'un poids particulièrement important. Les personnes qui revendiquent une identité dite « sakalava », liées aux royaumes néo-traditionnels et au culte des ancêtres royaux, mais en même temps souvent des adeptes de l'islam, représentent environ la moitié de la population. Pour la plupart, ce sont des paysans. Environ un quart des habitants de Besalampy viennent des Hautes-Terres et sont issus des ethnies Merina ou Betsileo. Ils travaillent souvent comme fonctionnaires et professeurs pour une période déterminée, mais sont aussi des artisans et, de plus en plus, des commerçants, surtout de vêtements ou d'articles importés de Chine. Ils constituent la majorité des chrétiens fréquentant sept ou huit églises différentes. La mission catholique est en particulier établie depuis longtemps, comme l'existence d'une grande église et de l'école St. Emile le montre[11]. Un autre quart de la population vient de régions très variées, souvent du Sud et du Sud-Est.

Il faut insister sur le fait que ces indications concernant la répartition ethnique, religieuse et sociale ne sont qu'approximatives dans une société avec de très fortes tendances au syncrétisme. La réalité malgache n'obéit pas nettement aux catégories évoquées impliquant une séparation des acteurs selon les frontières identitaires. La complexité du cosmos social local devient évidente par exemple si l'on cite le cas – qui n'a rien d'exceptionnel – d'une femme d'appartenance betsileo qui s'est mariée quatre fois : avec un Sakalava, un Indonésien musulman, un Silamo, c'est-à-dire un musulman originaire des Comores, et finalement un Merina catholique, comme me l'a expliqué l'un de ses fils. Les sept enfants issus de ces quatre relations appartiennent déjà, d'après l'identité de leur père respectif, à des mondes sociaux

11 L'enseignement catholique à Besalampy, m'a-t-on affirmé, existait déjà pendant l'ère coloniale. Les « premiers enseignants étaient 'malagasy' […] venant des Hauts plateaux » (Document Mission Catholique 2013 : 4). La fondation de la mission remonte probablement encore plus loin dans l'histoire.

très divers – sans compter leur choix personnel, comme la conversion de l'un des fils aux Témoins de Jehovah, et leur dispersion dans l'espace et dans des réseaux sociaux tout à fait divers. L'appartenance de Ego à une famille et la construction de l'identité devient, dans ces circonstances, un champ très large et complexe.

Pour comprendre l'ampleur prise par ce cas d'une « maladie malgache » il est aussi important de reconnaître le fait que Besalampy, comme Madagascar, a une population particulièrement jeune, avec un taux de croissance très dynamique, d'environ 2,8% par an[12]. Presque tous les adultes ont plusieurs enfants. La génération des enfants âgés de 5 à 14 ans à Besalampy, donc la majorité des élèves, représente déjà un quart de la population et les jeunes jusqu'à 25 ans forment bien plus que la moitié des habitants. Cette situation s'exprime en conséquence par des chiffres élevés de la population scolaire. Elle est encore renforcée par l'arrivée d'un grand nombre de jeunes de la région, parce que beaucoup de familles essaient d'assurer une meilleure éducation pour leurs enfants en les envoyant dans les écoles du chef-lieu de district. Au total, en 2010, le nombre des élèves était de 2 500 à 3 000 enfants, donc englobait environ un tiers de la population. Les problèmes touchant des enfants, les écoles et l'éducation en général ont, dans ces circonstances, un intérêt particulier, surtout en comparaison avec l'Europe et ses traits démographiques spécifiques, de moins en moins dominés par des jeunes ou jeunes adultes.

Pour en arriver à la présentation des conflits, il faut encore indiquer un des axes cruciaux de la société locale : l'antagonisme bien vivant entre « la modernité » et « la tradition », résultant de l'histoire politique vécue dans la région et régulièrement exprimé dans lesdits termes. D'un côté, on relève des royaumes sakalava perçus comme représentants de la tradition. Des lignées dynastiques secondaires du grand royaume de Boeny, plus au nord, sont arrivées dans la région au début du XVIIIe siècle pour fonder d'abord trois royaumes, comme celui de Milanja autour du Cap St. André (Kneitz 2008)[13]. Le royaume Manongà[14] de Besalampy est le résultat d'une expansion tardive d'un fils du roi de Milanja vers le Sud. Le

12 Document ONG Secours (2010 : 12). A Madagascar en moyenne 3,2% par an entre 2000–2005 (United Nations 2008 : 58).

13 L'histoire de la conquête et de la construction des royaumes sakalava dans cette région reste encore à élaborer. Selon les récits oraux du Milanja enregistrés pendant mes recherches, les rois sont arrivés directement du Menabe (et non du Boeny, comme les documents historiques le suggèrent), ce qui est peut être le résultat d'une tentative anachronique de faire oublier leur rang mineur dans les généalogies dynastiques mais en même temps montre l'importance donnée dans le mémoire au trajet fondateur du sorcier royal (*moasy*) Andriamisara du Menabe dans le Sud au Boeny au Nord, susceptible d'avoir créé tous les royaumes.

14 « Montez ! », comme expression de la victoire sur le royaume précédent.

roi (*mpanjaka*) actuel Marcel, dit « Sely », vit dans sa résidence (*doany*) dans le quartier Antanamarina (Figure 2) qui abrite aussi les quatre reliques (*manjoka*) des rois fondateurs, dont le premier et le plus important, Ndremahantantiarivo. Si le roi lui-même est visiblement appauvri et sans autorité particulière, le reliquaire (nommé aussi *doany*) incarne toujours la prétention de la dynastie locale à avoir des droits particuliers sur la terre de leur royaume. C'est la notion bien connue des « maîtres de la terre » (*tompontan*y) qui exprime l'idée d'une suprématie sacrale de la dynastie et qui les mène à réclamer le droit d'une consultation primaire pour des décisions locales. Tous ceux pour qui les idées liées aux royaumes sakalava constituent une référence importante, donc surtout la population sakalava, les possédés, les magiciens ou les gens autour du roi, sont appelés dans la suite « traditionalistes ».

D'un autre côté, c'est la réalisation de l'Etat national Malagasy qui est perçue comme l'incarnation de la modernité. La rupture introduite par l'accession à l'indépendance le 26 Juin 1960 et, avant cela, par l'Etat colonial depuis 1896, est moins celle des nouvelles structures administratives, associées d'ailleurs à présent à Besalampy, comme à Madagascar en général, avec l'ancien royaume merina et son système de domination sur une grande partie de l'île au XIXe siècle. La nouveauté réside dans la construction d'une entité politique séculaire, niant radicalement le pouvoir de la royauté au nom d'une démocratie qui est à la base de contradictions profondes. Déjà par son histoire, la modeste ville de Besalampy s'inscrit dans ce bouleversement. Les colonisateurs y ont établi, peut-être vers les années 1925, un nouveau chef-lieu de la région[15], avec un centre-ville autour des bâtiments administratifs. Le nom de Besalampy rappelle, selon la tradition orale, le fait qu'il faut traverser dans l'endroit un ruisseau qui sépare aujourd'hui la résidence royale dans le quartier Antanamary (où elle fut apparemment transférée à l'arrivée des Français) et le centre du nouvel ordre politique[16]. Il apparaît la première fois sur les cartes au début de l'époque coloniale (Carte de Madagascar 1903).

15 Au début de la colonisation le chef-lieu du canton était Bokarano, quelques dizaines de kilomètres plus au nord. Il ne m'était pas encore possible de préciser la date de la fondation de Besalampy comme lieu de l'administration coloniale.

16 Le mot « Besalampy » est, selon les informateurs locaux, une combinaison de « *be* » (grand) et « *salampy* » (tissu, vêtement, surtout porté autour de la hanche sur la côte ouest ; en malgache officiel *lamba*), mais avec une signification au-delà d'une traduction littérale comme « grand tissu » : Il faut lever, m'a-t-on dit, son *salampy* (le vêtement coutumier) très haut (au-dessus des genoux) pour traverser un petit ruisseau (nommé maintenant aussi Besalampy), une étymologie toujours liée à des anecdotes royales. Dans une version (interview avec M. Mily, avril 2013 à Besalampy) le roi local traverse le fleuve et son épouse (qui le surveille derrière) dit : « *Ampanjaka ! Lena salampinao, ha ! Besalampinao !* » (« [Mon] roi ! Ton tissu est trempé d'eau, ha ! Il faut que tu lèves ton tissu très haut ! » ; traduction en français par Philémon Andriamampandry).

Dans la réalité, pourtant, il n'est pas possible d'observer une victoire nette du nouvel idéal politique. Ce qui s'est développé à Madagascar, comme dans la plupart des pays postcoloniaux, est la coexistence de plusieurs pouvoirs simultanés ou parallèles (*cf.* Bayart 2010 [1989], Bayart *et al.* 1999 [1997], Chabal et Daloz 1999, Bassett 2003, Buur et Kyed 2006, Comaroff et Comaroff 2006, Lund 2007), une situation quelquefois qualifiée d'« hétérarchique » (*heterarchy* ; Bellagamba et Klute 2008 : 9)[17]. Aussi, à Besalampy, l'autorité de l'Etat-Nation n'est-elle pas incontestée. Tout comme il a été décrit récemment par David Graeber (2007a) pour Arivonimamo, un chef-lieu d'un district proche d'Antananarivo, les forces de l'ordre public (surtout la police et la gendarmerie) font preuve à Besalampy d'une discrétion évidente dans le règlement des conflits locaux. En concurrence, ce sont très souvent des structures patrimoniales de la région, l'autorité du chef d'une famille ou d'un clan, la collaboration traditionnellement établie entre les dignitaires locaux (les *raiamandreny*, les pères et mères, du *fokonolona*, d'un quartier ou du voisinage) mais aussi l'autorité néo-traditionnelle des rois vivants ou des ancêtres royaux (par exemple incarnés par les possédés) qui interviennent au fur et à mesure des cas. L'association du prince Sely du royaume Manongà de Besalampy aux représentants de l'Etat à l'occasion de la fête de l'indépendance, officiellement expliquée par le respect dû à l'autorité traditionnelle, doit être lue comme un signe dans ce sens (Figure 3, à la fin de la contribution). Un autre élément établi récemment dans la région de Besalampy est un système de justice populaire, nommé *dina* (Henkels 1999, Rosés Tubau 2006). La désignation de l'Etat national à Madagascar comme « l'Etat fantôme » (*ghost state*) par Graeber (2007a, titre) est peut-être trop forte ou trop généralisée, car le cas présenté va montrer que ce sont justement les représentants de l'Etat qui sont arrivés à proposer une solution unifiant les différentes composantes de la société pluraliste. Mais les tendances sont manifestes.

En somme, la ville de Besalampy, avec sa population hétérogène et un discours toujours marqué par la contradiction entre un pouvoir traditionnel et un pouvoir moderne, donne une idée qui, finalement, n'est pas trop différente de celle que l'on a de Madagascar en général, malgré toutes ses spécificités. Quels sont maintenant les principes organisateurs qui permettent de vivre-ensemble dans le contexte esquissé ? Avant d'entrer dans les détails des événements autour de la « maladie malgache » en l'an 2010, il est important d'approfondir les premières remarques ci-dessus concernant la normativité de la solidarité (*fihavanana*) à Madagascar, et

17 Cette combinaison des mots « hétérogène » et « hiérarchie », déjà introduite auparavant par exemple dans la science de la cybernétique, a été utilisé par Klute et son groupe d'étude pour décrire l'Etat postcolonial (Trotha 2011 : 39).

de présenter les idées et les structures établies à Besalampy pour calmer les conflits ou y mettre fin.

3. *Fihavanana*, identité nationale et solution des conflits à Besalampy

La notion de *fihavanana* (solidarité) constitue sans doute un terme-clé à Madagascar, étant au centre du discours concernant les normes régissant la vie collective et donc de la moralité au sens large. C'est depuis l'indépendance, semble-t-il[18], qu'elle est utilisée pour exprimer la vision largement dominante d'une solidarité nationale, donc entre tous les Malgaches et à toutes les échelles de la société. Même s'il existe un nombre de termes apparentés tels que *fitiavana* (amour), *fifanajàna* (respect) ou *fitandroana ny aina* (responsabilité), qui ont été insérés dernièrement en plus de *fihavanana* dans la nouvelle constitution par le Gouvernement de Transition depuis 2009, c'est l'idée du *fihavanana* qui est toujours au centre des réflexions dans la littérature (Dez 1981, Raharilalao 1991, Dubois 2002, Gannon et Sandron 2003, Alexandre 2007 ; *cf.* introduction du recueil) ainsi que dans le discours public (par exemple récemment le Premier Ministre de la Transition dans un communiqué, *Madagascar-Tribune* 21.12.2012)[19]. Aussi, comme nous le verrons plus loin, l'idée de *fihavanana* est aussi au centre des efforts à Besalampy pour proposer des solutions aux conflits naissants. Il s'avère donc nécessaire, en dépit des analyses plus étendues déjà présentées dans l'introduction, de résumer rapidement quelques aspects du propos de ce travail, avec des compléments qui mettent en lumière la situation particulière des régions de Milanja et Ambongo dont Besalampy fait partie.

Au cœur du *fihavanana* se trouve d'abord, comme on l'a vu, l'idée d'une solidarité entre les gens de la même parenté (*havana*), soit au niveau biologique, soit fictive, par exemple dans le voisinage. Mais il y a encore une logique particulière derrière cette idée : tous ceux qui partagent la même parenté ne forment finalement qu'une seule unité de vie (*aina*, Dubois 2002 : 36), à la manière, pour utiliser une métaphore, d'un arbre avec ses nombreuses branches et ses feuilles, toutes liées finalement par l'unité du tronc. A partir de cette logique, la solidarité entre tous

18 Par exemple les références compilées dans la monographie de Raharilalao (1991 : 125–132) ne remontent pas au-delà des années 1950. Voir l'introduction de l'ouvrage pour plus de détails sur le trajet historique de la notion de *fihavanana*.

19 Voir citation du message d'Omer Beriziky avant noël 2012 dans l'introduction.

les membres de la même parenté deviendra un acte tout naturel : qui osera refuser l'aide à quelqu'un qui fait partie de la même unité de vie ?

Si la notion de solidarité entre les parents est sans doute très vieille ou même basale à Madagascar, le terme spécifique de *fihavanana* semble plutôt lié aux Hautes-Terres de l'île où il apparaît dans les documents écrits comme lié au rituel royal du *nofon-kena mitam-pihavanana* (« lit. beef maintaining friendship » selon Richardson (1885 : 240) ; Molet (1956 : 23) propose comme traduction « viande qui tient la parenté »), c'est-à-dire le rituel du sacrifice et du partage des zébus[20]. La propagation de ce terme dans les zones côtières est, d'après l'esquisse historique proposée dans l'introduction du recueil, un résultat de l'expansion du royaume merina dans le centre de Madagascar, de l'installation du régime colonial et finalement de l'Etat moderne. Il est aussi lié au développement du christianisme. En somme, si l'on dit « *fihavanana* » dans le cadre officiel de l'Etat, on sous-entend des notions comme « nationalité *malagasy* » et « christianisme » – des associations certainement ambiguës, au moins pour la population rurale en dehors du centre de l'île.

Pour revenir maintenant à Besalampy, l'histoire esquissée du mot *fihavanana* suggère que ce terme transporte des idées qui sont, pour les chrétiens et pour les immigrants des Hautes-Terres à Besalampy – donc la plupart des fonctionnaires et des enseignants – beaucoup plus proches que par exemple pour les Sakalava et tous les adeptes d'une autorité traditionnelle, même si le terme local *filongoa* est perçu et utilisé clairement comme synonyme. Dans un contexte sakalava ou côtier à Besalampy, on n'utilisera, normalement, jamais le terme *fihavanana*, mais *filongoa*, même si l'on regarde les deux termes principalement comme interchangeables.

En même temps, compte tenu de l'association entre le *fihavanana* national et l'Etat-Nation, il devient important d'enregistrer les diverses expressions de l'Etat et de l'identité nationale à Besalampy, car elles font partie du même registre des notions liées à la nation. Dans cette perspective, il faut noter par exemple la présence des fonctionnaires et autres représentants de l'Etat, travaillant dans des bâtiments administratifs et avec une infrastructure d'Etat. Comme dans chaque chef-lieu de district, on a pris le souci d'ériger les deux mémoriaux nationaux plus ou moins standardisés : d'une part, le souvenir à la révolte de mars 1947 contre le pouvoir colonial, d'autre part, la stèle de l'indépendance de 1960. A cela s'ajoutent certains exercices d'une éducation nationale : au début de chaque semaine ont lieu des cérémonies du drapeau national à Besalampy, devant le bureau du chef de district et dans les cours des écoles. Les fonctionnaires et les élèves se rassemblent dans

20 Voir l'introduction pour plus de détails.

une formation militaire et chantent en commun l'hymne national, après que le drapeau soit hissé. Le 26 juin, jour national de l'indépendance, est célébré partout à Madagascar avec un défilé composé des forces de la sécurité publique, mais surtout des élèves et des associations de la société civile, suivie par des bals très populaires. La plupart des gens de la ville participent à ces événements avec une joie et une fierté évidentes. Le chef administratif de Besalampy apparaît dans cette perspective comme le gardien naturel du *fihavanana*.

A toutes ces expressions d'une identité nationale, il faut encore ajouter l'observation d'un rituel avec une symbolique toute particulière, à savoir les sacrifices des zébus qui ont lieu dans une multitude d'occasions, comme par exemple lors de la cérémonie de l'indépendance, mais aussi dans des réunions de tout genre. L'importance de ce type de rituel à Madagascar est bien attestée dans l'écriture ethnographique aussi bien dans l'histoire pré-coloniale qu'à l'époque contemporaine[21]. Le sacrifice traditionnel de zébu sur la côte ouest, souvent appelé *joro* (prière), associe cet animal entre autres au roi (*mpanjaka*), au royaume (*fanjakana*) ou au pouvoir en général.

L'intégration de cet acte rituel au niveau de l'Etat-Nation, par contre, n'est pas encore analysée dans sa spécificité. Quelques aspects pourtant sont évidents : d'abord le zébu, comme il est d'ailleurs représenté sur les stèles nationales et sur les sceaux de la République de Madagascar (Repoblikan'i Madagasikara ; Figure 4), représente la société dans sa totalité. La valorisation de ses diverses composantes fait ensuite écho à la hiérarchie sociale. L'acte de tuer le ou les zébus en commun, de partager la viande et de le manger ensemble, tout cela permet à la fois d'exprimer et d'affirmer une communauté pensée comme « nation » mais aussi la solidarité nationale, le *fihavanana*. L'expression utilisée pour designer ces rituels d'Etat national à Besalampy, et très probablement aussi dans les autres régions, est très instructive à plusieurs niveaux. Ce n'est rien d'autre que le terme *nofon-kena mitam-pihavanana*, littéralement « les morceaux de viande qui établissent la solidarité » (comme le chef de district a traduit cette expression dans une interview), déjà mentionné ci-dessus (et dans l'introduction du recueil) comme un rituel central du royaume merina. Le but du rituel – l'affirmation et même la production de la solidarité nationale – est déjà d'après la signification littéraire de l'expression très clairement établi. En même temps, les liens historiques de ce rituel avec la région centrale montre encore une fois une connotation spécifique régionale du

21 Les sacrifices apparaissent comme un élément incontournable dans presque toutes les monographies ethnographiques (pour ne citer que deux exemples : Beaujard 1983, Cole 2001 : 178–191) et dans les descriptions historiques comme celle de Flacourt (1995 [1661] : 183).

mot *fihavanana* national et donc aussi de l'Etat-Nation, qui apparaît finalement comme une conception apportée de l'extérieur à Besalampy.

L'individu fait donc à Besalampy l'expérience profonde d'une volonté bien affirmée de construire une solidarité à toutes les échelles de la société, de la famille jusqu'à la nation. Cette expérience est certainement positive et fortement valorisée. En même temps, cependant, une multitude d'idées et de pratiques montrent que cette harmonie est aussi le résultat d'un tour de force, le produit de scénarios menaçants multiples. Pour ne se référer qu'à quelques-unes de ces convictions déjà souvent notées : un acte hors normes est soupçonné de retomber sur le responsable ou son groupe social et susceptible d'être puni par les forces ancestrales (les idées de *tsiny* et *tody*), et cela par l'intervention des moyens ou des techniques les plus divers, comme les rêves, l'interprétation des malheurs, les références multiples à la magie, le phénomène de possession et autres (voir l'œuvre « classique » d'Andriamanjato 1957 qui traite en particulier les conceptions *tsiny* et *tody* ; mais des aspects surgissent dans presque tous les ethnographies).

Si l'on dépasse le « royaume » des normes travaillant à l'élaboration d'une société paisible, dominant la surface du quotidien à Besalampy (comme à Madagascar), on arrive facilement à attester la présence d'une multitude de conflits, presque toujours nommé *ady*, un mot au sens large signifiant « guerre, conflit de tout genre ». Mettons d'abord l'accent sur les conflits ouverts et donc faciles à constater. J'ai pu observer durant mes séjours des querelles sporadiques entre des jeunes femmes dans la rue qui avaient typiquement pour objet leurs relations amoureuses envers un homme. Souvent, elles provoquent même une bagarre, plus ou moins sérieuse, dans laquelle le voisinage prend volontiers part. Entre hommes, par contre, ce type de dispute physique arrive le plus souvent dans un contexte d'alcoolisation. Pour indiquer ensuite un autre aspect : un thème récurrent dans la conversation informelle est celle de la domination politique ou économique supposée ou réelle de certains groupes sociaux, comme par exemple à Besalampy le débat sur la forte influence des descendants des Hautes-Terres (Merina, Betsileo) ou l'influence et la richesse de certains commerçants indo-pakistanais. En outre, il existe un souci permanent concernant la sécurité publique. Comme partout à Madagascar, les habitants de Besalampy préfèrent rester dans leur maison à partir de la tombée de la nuit, par peur des vols et des cambrioleurs. Cette peur n'est pas sans fondement : Les « zones rouges », c'est-à-dire des zones déclarées officiellement sans sécurité publique, étaient durant la période difficile après la destitution du Président Ravalomanana en 2009 quelquefois très proches de la ville. Pendant ce temps des rapports de vols de zébus et une criminalité élevée dans la campagne suite à l'action des bandits (*dahalo*) ont été relatés régulièrement.

L'utilisation d'une forme de justice locale (*dina*), basée sur de fortes amendes jusqu'à la peine de mort ont contribué à soulager la situation. Mais elle a mené aussi à une multitude de nouveaux conflits, comme des soupçons de corruption et des querelles d'attribution de compétences entre l'institution du *dina* et la police. Si l'on s'intéresse aux actes d'une violence physique ouverte, il m'a été rapporté dans le cadre de mes séjours à Besalampy entre 2010 et 2013 (de manière certainement incomplète) un cas de décès dans une querelle familiale violente, un autre cas résultant d'une bagarre entre deux hommes, deux cas de viol, ainsi que trois à quatre cas d'exécutions basées sur le *dina* ainsi qu'un cas de torture par des responsables de cette justice populaire. Il faut ajouter que ces actes de violence physique sont parfois exécutés d'une manière particulièrement brutale qui va bien au-delà d'une violence simple et spontanée. Ainsi, dans le cas d'une querelle familiale entre deux frères, le vainqueur a décapité la tête de son frère cadet et l'a cachée. Le corps d'une des femmes violées a été maltraité de manière horrible, selon les informations recueillies.

Outre ces aspects plus ou moins visibles, il existe aussi un très grand nombre de conflits qui sont soumis à un silence particulier, des non-dits qui ne s'expriment que très rarement, mais qui sont quand même présents. Des signes certainement significatifs de ce qui se passe de manière souterraine dans la société (et souvent compris comme effet des conflits refoulés) sont les expressions largement répandues de la jalousie, surtout dans le proche voisinage et même dans la famille, et les rumeurs constantes de corruption, que quelqu'un vient « bouffer l'argent des autres » (comme on m'a régulièrement déclaré dans des entretiens à Besalampy), des soupçons régulièrement associés aux idées de l'intervention de la magie. Dans le cas particulier d'une séance de possession des ancêtres familiaux à Besalampy, j'ai été confronté ouvertement à des conflits multiples « privés », y compris la participation insuffisante des individus aux tâches communes comme la construction des tombeaux, la qualité insatisfaisante des relations entre certains individus (incluant la relation à l'égard de certains ancêtres) dans la perspective des intérêts du clan, ou des problèmes particuliers des individus, comme une femme dont la possession par un esprit royal n'est pas acceptée par une autre famille. Il est évident qu'une multitude de ces conflits silencieux et parfois établis depuis longtemps doivent aussi exister entre les clans, les acteurs économiques et politiques, en somme entre toutes les entités sociales. Un dernier exemple des conflits cachés à Besalampy concerne le problème du statut social des descendants des anciens esclaves (nommés *makoa*) qui restent souvent dans une situation de dépendance ou de subordination d'après mes observations, comme cela a été décrit pour d'autres régions à Madagascar (Randrianja et Ellis 2009 : 228).

En dépit des normes valorisant un comportement consensuel et solidaire, il existe donc un grand nombre de conflits à Besalampy, y compris des actes d'une violence étonnante. Mais comme il a été souligné précédemment, l'existence de normes de solidarité ne débouche aucunement sur la réalité d'une « île heureuse » ou d'une harmonie totale, une attente qui semble être nourrie par les idées utopiques occidentales, d'une part, et les exigences de l'ordre social interne, d'autre part. Il s'agit plutôt de s'approcher de l'idéal de la paix sociale et des attentes d'un *common sense*, qui forment une base pour négocier ensuite les comportements des individus dans la réalité, comme cela a été déjà décrit maintes fois pour des sociétés paisibles (Fry 2006). Intégré pendant la période de socialisation et donc enraciné profondément dans les mentalités, le recours aux normes de la paix sociale dans les temps de crises est certainement un moyen bien établi pour gérer et apaiser les conflits.

Il reste à jeter un regard rapide sur les techniques et les institutions utilisées pour résoudre les conflits. En général, on évite, dans un premier temps, d'avoir recours aux institutions d'arbitrage formel de l'Etat, comme la justice ou les tribunaux. Le conflit est plutôt négocié dans le cadre d'une hiérarchie sociale au fur et à mesure de la gravité de la situation et de l'importance des cas. Si, par exemple, un conflit entre des voisins ne peut plus être géré par les intéressés, ce sont d'abord des membres de la famille proche qui vont prendre l'initiative de la réconciliation, en particulier les aînés respectés du clan (*raiamandreny*). Après, et surtout si le conflit est perçu comme une contrainte pour la communauté, les personnalités locales (*raiamandreny*) ainsi que les représentants de la collectivité (*fokonolona*) seront consultés. Si, dans les cas les plus graves, une solution n'est toujours pas trouvée, des individus situés plus haut dans la hiérarchie sociale locale (souvent des fonctionnaires) vont s'impliquer, toujours en soulignant l'importance de trouver une solution consensuelle en se référant aux valeurs *gasy* (malgaches). Le développement des conflits esquissés maintenant en détail va permettre de mettre en relief les « techniques » employées pour arriver à une solution.

4. Symptômes épidémiologiques

Pour revenir maintenant au cas de la « maladie *gasy* » qui s'est développée en 2010 à Besalampy, je voudrais d'abord présenter les faits les plus importants, y compris quelques impressions des jeunes femmes, pour ensuite aborder des essais d'interprétation concurrents qui ont été à la base des divers problèmes.

A première vue, comme cela a été décrit précédemment, il s'agissait d'un phénomène d'effondrement soudain des jeunes filles pendant leurs cours, donc en public. Le déroulement a suivi un schéma plus au moins similaire : les filles, la plupart âgées d'environ 15 ans, donnent à l'école l'impression d'être absentes et silencieuses. Après, se manifestent de plus en plus des symptômes d'un état d'angoisse, par leurs gestes et leurs mimiques. Parfois, elles relatent qu'elles aperçoivent certaines créatures, souvent des nains, ou entendent des voix qui les interpellent, voix qui pour autant ne sont pas audibles pour les autres élèves ou les professeurs. Ensuite, c'est une crise de panique très forte qui se manifeste. Le professeur, souvent déjà habitué à ce genre de phénomène, donne normalement, à ce moment-là l'ordre préventif à des garçons de bien tenir la fille, pour prévenir une fuite hors de l'établissement et donc la possibilité d'un accident. Les filles, quant à elles, perdent conscience au point culminant de la crise, et retrouvent leur état normal seulement après avoir été ramenées à la maison de leurs parents. Par la suite, elles souffrent de problèmes d'ordre physique et psychique, comme des paralysies ou des problèmes de concentration susceptibles de s'aggraver à chaque nouvelle crise (Figures 5 et 6).

Dans les années précédentes, des cas semblables avaient déjà été rapportés dans les écoles publiques de Besalampy. La nouveauté en 2010 a été ici l'augmentation rapide du nombre de jeunes filles touchées par cette maladie, au total une vingtaine. Les habitants ont été stupéfaits d'apprendre qu'était également concernée l'école Saint-Emile, école catholique qui a donc été touchée pour la première fois visiblement par cette maladie. Au point culminant, fin avril 2010, s'y effondraient régulièrement une dizaine de filles, dont certaines de confession musulmane. Les filles concernées étaient issues de familles de la classe moyenne ou élevée, de fonctionnaires d'Etat, d'ethnies et de pratiques religieuses diverses. La plupart des observateurs locaux ont constaté des symptômes évidents d'une maladie qui se diffusait comme une « infection » entre les filles. En effet, dès qu'une fille entrait dans un état de crise, ce qui s'accompagnait régulièrement par de forts cris d'angoisse, d'autres filles dans des classes voisines la suivaient. L'agitation générale faisait qu'il n'était plus possible de dispenser un enseignement régulier.

Pour illustrer au mieux cette situation, la parole est donnée dans la suite à l'une des filles touchées par le phénomène décrit. Il s'agit d'Hasina, une fille d'environ 15 ans, qui a vécu avec ses parents et ses grands-parents au centre de Besalampy. Ce sont ses grands-parents qui ont quitté Antananarivo pour chercher une vie meilleure sur la côte ouest. Après plusieurs épreuves, dont la mort du grand-père dans un accident en mer, la mère et la grand-mère ont commencé à adhérer à l'idée que la raison de leurs problèmes était l'influence maléfique de leur environnement

social sakalava, donc la fameuse jalousie, responsable de toutes leurs difficultés et aussi des problèmes spécifiques d'Hasina.

La première crise d'Hasina a eu lieu le 12 septembre 2009, ainsi que m'en informaient précisément les deux femmes. Elle raconte le début de sa maladie[22] :

> « Ça a commencé la première fois pendant un cours de langue française. En fait, j'ai une maladie des yeux, mes yeux m'ont toujours fait mal. Et c'est pour cela que j'ai cru d'abord que c'était une maladie de mes yeux. C'était comme si mes yeux tombaient par terre. Je croyais vraiment qu'ils tombaient. Je ne pouvais plus supporter ça… on m'a guidée, on m'a tenu les mains. J'ai quand même pu marcher et après j'ai commencé à trembler, je ne savais pas que j'avais le *tolaka*. »

Après, elle essaie d'expliquer encore plus en détail ce qui s'est passé :

> « Moi, je ne sais pas comment je peux l'expliquer. Quand ça arrive, je suis prise de vertige, ma tête tourne vraiment beaucoup. Après quelque temps, il arrive quelque chose de très noir (*zavatra maizinabe*) qui m'enveloppe. La chose qui m'enveloppe s'approche et ma tête gonfle de plus en plus. Et puis j'entends une voix qui m'appelle, et quelquefois je vois aussi quelque chose. Ça dit : 'Viens, viens ! Allons-y !' (*Avia, avia ! Ndeha tsika hoy ìzy !*). Mais la voix semble très lointaine. Pendant ce temps, mes amis à l'école me tiennent, et moi, je vois très mal, et quelquefois je ne vois rien du tout. Quand j'arrive dehors, je vois un oiseau devant moi, je vois toujours quelque chose. [...]
>
> Il y a quelque chose en moi, qui me fait souffrir (*misy zavavtra hoatrany mampijaly anakahy anatiko any*). Mon corps souffre vraiment, mon corps et ma tête, je ne comprends pas. On me laisse crier, pleurer, je ne comprends vraiment pas. »

Les expériences relatées par les autres filles ressemblent bien à celle de Hasina : « la chose » est parfois un nain, une autre fois un caméléon, un chat noir ou un homme noir avec des cheveux longs, pour ne donner que quelques exemples qui semblent déclencher cette expérience malheureuse. Le témoignage de Hasina montre en tout cas l'expérience d'une maladie qui reste inexplicable pour elle et en même temps qui la fait réellement souffrir. Ses parents ont finalement retiré leur fille de l'école et ont évoqué la possibilité de l'envoyer à Antananarivo (ceci sera réalisé plus tard en fait).

A partir de ces faits inquiétants, il s'est développé à Besalampy une véritable cascade d'interprétations et de mesures correctrices, mais aussi des conflits qui ont poussé les responsables locaux, finalement, à la conviction qu'il s'agissait d'une véritable crise sociale. J'esquisse dans le paragraphe suivant les grandes lignes de

22 Traduction par Philemon Andriamampandry 2010.

deux courants d'interprétation concurrents, puis je présente la chronologie des conflits et des stratégies proposées pour les apaiser.

5. Action malveillante ou ruptures des tabous ancestraux ? Deux essais d'interprétation concurrents d'une « épidémie d'hystérie » à Besalampy

Avant d'entrer dans les détails de l'interprétation locale, il me semble d'abord utile d'indiquer que cette « maladie *gasy* » fait partie d'un phénomène bien plus général et qu'elle n'est donc pas une particularité de Besalampy ni de Madagascar. On trouve aisément des analyses de nombreux cas semblables dans des pays (et des continents) aussi différents comme le Mexique (Loa-Zavala et Gast 2011), la Malaisie (Lee et Ackermann 1980), l'Afrique du Sud (Wittstock, Rozental et Henn 1991) ou les Etats-Unis. Par exemple, on recense un cas récent dans la ville moyenne de Le Roy dans la province de New York (*Huffington Post* 26.01.2012, *Spiegel Online* 15.03.2012). Environ 16 élèves, presque toutes des filles, ont été victimes de troubles divers dans une *High School* de Le Roy, ville de 8 000 habitants, ces faits ressemblant d'une manière étonnante à ceux de Besalampy.

Des analyses récapitulatives des nombreuses recherches qui abordent ce sujet (Bartholomew 1990, Bartholomew et Sirois 1996, Boss 1997, voir aussi : Small et Nicholi 1982) montrent, en somme, que des troubles épidémiques parmi des élèves, surtout des filles, se sont développés au cours du XXe siècle comme un phénomène nouveau et particulier. Les auteurs ont choisi regulièrement le terme d' « hystérie épidémique » (*epidemic hysteria ;* Bartholomew et Sirois 1996), une expression établie par Sirois déjà en 1974, pour désigner ainsi une variante bien particulière de l'expression d'une dynamique psychologique collective (Boss 1997 : 233)[23]. Elle se distingue par quelques traits spécifiques, comme on l'a vu, en touchant régulièrement surtout des jeunes femmes, une manifestation dans l'environnement scolaire et créant des sentiments généraux de peur, aussi bien chez les individus touchés que dans le milieu local. Intéressante pour le cas de Besalampy est aussi l'observation qu'il s'agit souvent d'un phénomène qui se déroule dans un contexte catholique, peut-être lié à l'association particulièrement forte de la sexualité avec le péché (Loa-Zavala et Gast 2011).

23 « Epidemic hysteria […] has been defined as a constellation of symptoms suggestive of organic illness, but without an identifiable cause, that occurs between two or more people who share beliefs related to those symptoms. » (Boss 1997 : 233)

Comment, la question se pose maintenant, « l'hystérie épidémique » de Besalampy a-t-elle été interprétée par la population locale, au-delà de l'analyse comparative présentée ci-dessus ? On verra dans la suite que le répertoire des idées socio-culturelles disponible à Besalampy a permis de reconnaître dans les crises épidémiques des filles l'expression de faits bien connus. Au-delà de la référence notoire à la magie et au pouvoir des ancêtres, certains habitants étaient au courant de l'existence des événements similaires dans d'autres régions de Madagascar. Deux lectures d'interprétation différente ont resurgi. Ce sont des « grilles » qui renvoient finalement aux scissions de la société locale dans un monde qui oppose la tradition et la modernité :

(1) Tolaka – l'action malveillante des amants déçus. L'explication clairement dominante à Besalampy était l'association de la maladie à des actions des amants déçus. D'après cette explication, des jeunes hommes auraient demandé aux sorciers (*mpimasy*, *moasy*) de jeter le mal sur ces filles qui les ont renvoyés, ou plutôt, qui étaient simplement inaccessibles. Le nom local donné à cette action des amants déçus est *tolaka*. Quelques informateurs, surtout des intellectuels venus des Hautes-Terres, ont avancé encore d'autres termes, surtout *ambalavelona* et *kasoa*, comme des mots en usage pour désigner les mêmes phénomènes de l'utilisation d'un charme d'amour dans des régions différentes (pour *ambalavelona* : Poirier 1987, Graeber 2007b : 231 et 249, note 12 ; Raharinjanahary et Gueunier 2010 : note 8 ; pour *kasoa* : Rakotomalala 2005)[24].

Désigner la « maladie *gasy* » comme une expression du *tolaka* était dans le contexte local bien compréhensible, permettant une explication rationaliste. Premièrement, il y a là un recours à la notion de sorcellerie, accepté clairement comme une réalité vécue. Ensuite, cette interprétation permettait de comprendre facilement pourquoi c'était surtout des jeunes femmes souvent décrites comme particulièrement jolies qui étaient touchées. De plus, cette explication associait l'épidémie à des cas individuels de *tolaka* existant déjà depuis bien des années dans la région de Besalampy et selon des configurations similaires. Pendant mes recherches, j'ai rencontré effectivement plusieurs femmes malades hors du contexte scolaire, mais hantées aussi par le mal du *tolaka*. Contrairement à l'épidémie actuelle, ces femmes étaient plutôt originaires d'un milieu traditionnel, surtout sakalava, il s'agissait

24 Il est à observer que la signification du terme *tolaka* dans la littérature consultée est bien différente pour d'autres régions à Madagascar, surtout dans le Nord-Est et au Centre. Ici, c'est le « résultat d'une action malveillante de sorcellerie » (Engel 2008 : 98 ; voir aussi Rakotomalala 2005 et Blanchy *et al.* 2006) au sens large, donc non réduit à une magie d'amour. Historiquement les talismans de *tolaka* ont été utilisés au centre de Madagascar pour assurer la mort d'une personne dans l'épreuve de l'ordalie (Vig 1969 : 55 ; voir aussi les explications dans les dictionnaires comme Webber 1853 ou Richardson 1885).

aussi de femmes plus âgées dont les familles n'étaient pas enclines à une éducation formelle. Leurs cas étaient associés à des problèmes divers, donc n'étaient pas seulement ou nécessairement l'expression de rencontres avec des amants déçus. La perception de configurations relativement similaires suffisait néanmoins à établir une explication facilement acceptée par la population.

(2) Surpasser les fady (tabous) locaux. D'autres personnes ont préféré une interprétation tout à fait différente. Typiquement, ces gens, surtout les adeptes de la royauté et les guérisseurs, ont pointé un problème logique dans l'explication par le *tolaka*. Ils posaient la question de savoir pourquoi y avait-il eu une épidémie de cette maladie ? Si elle était un phénomène lié à la déception des jeunes hommes amoureux, pourquoi cela arrivait-il de manière épidémique ? L'apparition de cette maladie devait donc, selon cette opinion, plutôt être expliquée par des raisons liées à l'espace précis de son apparition. Et ces causes sont les suivantes : sur le terrain des écoles sont placés des tamariniers (*kily*) qui sont vus comme le siège des esprits anonymes associés à la nature. Malheureusement, on n'a pas seulement négligé depuis longtemps leur sanctuaire (*doany*, *tôgny*), mais on a même permis que les élèves, dépourvus de toilettes, souillent l'environnement. A cela s'ajoutait un événement singulier : en janvier 2007, le cyclone Fame a détruit une grande partie de Besalampy, y compris des écoles publiques et celle de Saint-Emile. Dans la suite, on a construit plusieurs nouveaux bâtiments, mais malheureusement en négligeant encore une fois certains devoirs « traditionnels ». D'une part, des tamariniers ont été abattus sans demander la permission, d'autre part l'obligation du *joro*, le sacrifice traditionnel d'un ou plusieurs zébus, a été ignoré. La méconnaissance de l'autorité traditionnelle est dans cette perspective responsable des événements malheureux.

Ces deux interprétations ont dans le contexte local bien évidemment de nombreuses conséquences politiques au sens large du terme. Même si elles sont tous les deux bien enracinées dans les conceptions locales, elles permettent d'exprimer le dualisme basique entre les opinions dites traditionnelles et modernes. Si le *tolaka* est vraiment responsable des malheurs des filles, c'est donc la responsabilité des guérisseurs et finalement du roi lui-même qui semble promouvoir l'anarchie. Si, par contre, l'oubli de prescriptions anciennes est la cause de tous les problèmes, c'est la reconnaissance de l'autorité traditionnelle qui devrait guider le chemin du retour à l'ordre social. La suite va nous montrer comment ces arguments contradictoires se sont concrétisés au fur et à mesure du développement de la maladie.

6. Une chronologie des conflits

Après l'éruption de l'épidémie au mois d'avril 2010, c'était d'abord aux parents et aux familles des filles touchées d'agir. Certains ont décidé de consulter d'abord les médecins des hôpitaux. Très vite, il est apparu que ceux-ci n'ont pu établir une cause particulière, sauf par exemple le soupçon d'un manque de calcium, comme dans le cas d'Hasina. Avec l'inefficacité d'une telle approche et la résistance de la maladie, l'interprétation en tant que *tolaka* est devenue populaire. Il a alors été décidé de se livrer à des essais divers et sur des échelles différentes de la société pour calmer et chasser les esprits supposés. En général les parents se sont référés aux pratiques de leurs confessions. Dans le cas des filles catholiques on a par exemple essayé de les calmer par des séances de prière dans leur maison, en utilisant des objets chargés d'un poids symbolique comme des tissus avec des images chrétiennes, des bougies ou de l'encens. En même temps, c'était évident pour la plupart des informateurs de consulter aussi des guérisseurs locaux, souvent en parallèle et en cachette, même s'ils étaient censés être les vrais responsables de la misère[25].

A partir de la fin avril une deuxième phase s'ouvrait, comme réponse aux efforts vains pour enrayer la propagation de l'épidémie. Elle était caractérisée, d'un côté, par l'engagement de plus en plus fort de différentes entités sociales dans l'exorcisme de ces esprits rejetés, surtout de la part des différentes églises chrétiennes et du *fondy*[26] musulman. D'un autre côté, elle était accompagnée par l'éclatement des conflits ouverts qui ont poussé l'affaire dans la direction d'une crise sociale généralisée. Le moteur de cette dynamique était un soupçon de plus en plus précis à l'égard du chef-Cisco, considéré comme le « vrai » responsable de la maladie, formulé surtout et d'une manière répétitive par le responsable de l'église catholique, le Père Roger.

Fin avril, les traditionalistes comme certains guérisseurs, des responsables du culte royal ont réalisé une cérémonie à côté de l'école publique, avec l'assistance des fonctionnaires d'Etat. Cela donna l'occasion d'entrer en communication avec les esprits associés aux tamariniers, donc un premier essai pour formuler en public l'interprétation des « vraies » causes de la maladie. Pendant cette cérémonie, les acteurs ont promis de sacrifier rapidement des zébus pour apaiser leur colère en

25 Cette procédure répète le schéma bien établi pour le diagnostic de la possession (Ottino 1965, Kneitz 2003).

26 Le titre donné à l'imam dans cette localité, mais aussi dans un sens général utilisé pour désigner une personne qui possède des connaissances profondes d'un sujet ou qui a un talent spécifique (par exemple qui sait particulièrement bien construire une pirogue ; commentaire par roi ou *mpanjaka* Jean-Lamarque 2013).

raison de la transgression des interdits. Il me paraît assez vraisemblable que cette cérémonie était aussi une réaction aux rumeurs de plus en plus fortes, qui ont lié la maladie des filles au phénomène *tolaka*, et plus particulièrement au chef-Cisco Velondrazana.

Au début du mois de mai, le Père Roger a invité les filles malades, leurs parents et les responsables de l'école dans la soi-disant « chapelle du cardinal »[27] au premier étage de la mission, pour faire un essai de guérison. Cette rencontre, semble-t-il, a été bien préparée à la suite de certaines déclarations des filles pendant l'état de transe. Il faut d'abord noter qu'une de ces jeunes femmes malades était la fille du chef de la gendarmerie locale et quelques femmes des gendarmes travaillaient à la mission. Quand les filles ont été frappées par leur maladie pendant la cérémonie, il a été facile pour le Père Roger de demander aux gendarmes d'aller chercher le chef-Cisco Velondrazana, pour le confronter immédiatement aux filles. Il a raconté la situation suivante[28] :

> « Puis il est venu, le chef-Cisco, comme je l'ai demandé à la gendarmerie. […] Le chef-Cisco est venu et le *tolaka* est très content. 'Mon chef ! Notre chef ! Ah, Cisco, notre chef ! Cisco, notre chef ! Cisco Velondrazana, notre chef !' Mais les jeunes filles ne le connaissaient pas. Oui, vraiment ! Après le *tolaka*, on a demandé aux filles, si elles connaissent le nom du chef-Cisco. [Elles ont répondu :] 'Non, je ne sais pas'. »

Mais le soupçon contre Velondrazana s'est déjà manifesté bien avant, comme le Père Roger l'expliquait :

> « Parce que le *tolaka* a dit [par la voix des filles vues comme possédées], que le chef-Cisco vient chaque midi ici, dans notre domaine, et fait son tour pour faire des pratiques magiques. Et puis, j'ai demandé à mes gens s'ils ont vu le chef-Cisco chaque jour. Et les gens ont dit : 'Oui, c'est vrai. Il fait son tour'. Il a une poudre magique avec lui et la laisse ici. Les gens voient cela, même les femmes des gendarmes, qui aident le midi le voient, comme il fait son tour, et comme il sort avec sa moto. Je demande à Velondrazana [à l'occasion de sa présence lors de la réunion] : 'Que fais-tu chaque midi ici, dans notre domaine ?' Il ne dit rien. 'Que fais-tu ici le midi ?' Il ne dit rien. Quand il arrive et fait son tour, il ne demande pas l'autorisation à la directrice de l'école, et aux professeurs ; le chef-Cisco, il vient comme ça, il fait ce qu'il veut, même si ici c'est le territoire de la mission, et moi, je suis le responsable.

27 Il s'agit du Cardinal Armand Razafindratandra (1925–2010), qui a choisi la mission catholique à Besalampy comme lieu de retraite. La chapelle est un lieu de mémoire lié à sa personne très vénérée dans le milieu catholique, décedée juste avant ces événements.

28 Interview le 5 juin 2010 en langue française. On verra que le Père Roger regarde le *tolaka* pour toutes les filles comme une unité, c'est-à-dire, comme expression d'un esprit qui s'est incarné dans plusieurs corps.

> Et puis, je lui ai demandé s'il pouvait enlever le *tolaka*. Il dit : 'Non, je suis *biby*[29]. Mais je ne peux pas le guérir. Je ne peux pas enlever le *tolaka*.' Je suis étonné. Il a le pouvoir de le guérir, mais il ne le veut pas.
>
> Et après je lui ai dit : 'Quitte notre espace !' Mais il reste, il a honte, il reste sur l'escalier avec les gendarmes. Après le *tolaka* [dans les filles] a voulu pisser, et donc on les a guidées en bas et on est sorti. Après, ils sont revenus et les filles, qui passent devant Velondrazana, ont dit : 'Où sont notre [nos] zébus ?' Et Velondrazana crie : 'Ah, tais-toi ! Non !' – 'Où est notre zébu ?' De cette manière elles posent les questions, ha, ha ! [Père Roger souligne l'importance de cette situation par des rires] – 'Tais-toi !'. Après il les suit jusqu'à la porte de la chapelle et entre : 'Tais-toi !' – Il s'approche des filles assises et fait comme ça [Père Roger montre un geste apaisant] : 'Tais-toi ! Je te donne ce zébu !' C'est la preuve. C'est notre cinéma ici. – Et puis les filles se sont calmées et Velondrazana est parti. Et après le *tolaka* [l'esprit dans les filles] est sorti aussi.
>
> Et maintenant je suis le témoin que le chef-Cisco a fait cela. Je lui ai demandé d'enlever le *tolaka*, mais il ne l'a pas fait. Et pourtant il dit au *mpanjaka* [le roi] et au *zanatany* [tous les habitants de Besalampy] que ce sont des ancêtres, qui veulent des bœufs. »

Clairement, l'événement a été interprété par le Père Roger comme une preuve indéniable contre Velondrazana. Avec cette « preuve » en main, il se sent assez fort pour même fermer l'école St. Emile pour plusieurs jours, pour ainsi contraindre les autorités publiques à réagir. Par la suite, la personnalité et l'autorité de Velondrazana ont été sévèrement endommagées. Des informateurs ont rapporté des rumeurs qui confirment ses capacités de magicien, comme l'observation d'un bain dans le fleuve Maningoza, réputé pourtant pour ses caïmans. On a évoqué aussi les possibilités de corruption et d'autres comportements jugés amoraux. Mais l'effet le plus menaçant à la suite de la scène décrite était l'accusation officielle contre Velondrazana au tribunal de Maintirano, le chef-lieu de la région, par les représentants des parents de St. Emile. C'était une menace bien réelle parce que la loi malgache permet la poursuite pour actions magiques, quelquefois même suivi de peines sévères (Raharinjanahary et Gueunier 2010 : note 8).

Mais la « preuve » du Père Roger par la mise en scène d'une confrontation de Velondrazana avec les filles malades a eu d'autres effets encore. Le chef de la gendarmerie a décidé à son tour d'accélérer la recherche auprès des responsables de l'épidémie. Il a envoyé ses gendarmes chez tous les magiciens (*moasy*, *mpimasy*) de la ville de Besalampy, pour d'abord procéder à des fouilles à leur domicile, et ensuite les soumettre à un interrogatoire. D'après plusieurs informateurs, cette scè-

29 Litt. « animal (sauvage) », parmi des Sakalava aussi le nom du conjoint du roi (de la reine) et d'un être surnaturel (restant anonyme).

ne s'est déroulée d'une manière violente et dans un but d'intimidation. La recherche a abouti à la découverte de matériaux considérés comme plus au moins compromettants (par exemple des talismans), mais surtout aux déclarations des magiciens concernant des consultations diverses de la part de la population, en particulier des fervants de football. Ces découvertes, de nouveau, ont suscité des plaintes au tribunal de Maintirano contre un professeur d'école, un entraîneur et trois jeunes hommes. Au début du mois de juin, ces accusés ont dû parcourir à pied les 120 kilomètres de Besalampy à Maintirano, accompagnés par des gendarmes, faute d'autres moyens de transport.

L'interprétation certainement populaire de la maladie des filles comme *tolaka* a été confirmée par ces événements décrits au cours du mois de mai – surtout aux yeux des responsables des religions monothéistes. Dans cette logique, il était devenu inévitable de procéder à des exercices d'exorcisme, donc de chasser les esprits maléfiques en recourant à des cérémonies spécifiques, comme par exemple le *fondy* musulman, qui a organisé une procession rituelle selon les prescriptions du Coran autour du centre de Besalampy. L'exercice le plus important était sans doute l'exorcisme dans l'église catholique dans la nuit du 19 mai par un père catholique arrivé par un avion spécial, déjà noté au-dessus.

Mais il ne faut pas oublier qu'il y avait encore une perspective tout à fait opposée – celle de voir dans la maladie le résultat de la colère des esprits de la nature, suite aux violations flagrantes de leurs lois. Pour le roi et les traditionalistes, il ne s'agissait pas du tout d'un *tolaka*, même si cette opinion n'était pas devenue dominante dans la population. Le traditionaliste Velondrazana, quant à lui, a expliqué les déclarations des filles de St. Emile dans la « chapelle du cardinal » de la manière suivante et cohérente : Il « avoue » d'abord ouvertement qu'il est un guérisseur et magicien (*mpimasy*). Ensuite il avance que le fait que les filles malades se tournent directement vers lui est dû simplement à sa fonction de chef-Cisco à Besalampy. C'est lui, le responsable pour les affaires des écoles, et donc les esprits dans les filles le regardent comme leur « maître ». Dans cette perspective il est logique, poursuit Velondrazana, qu'ils lui demandent de sacrifier les bœufs, en contrepartie des arbres abattus. En conséquence, la communication en public entre les filles et leurs esprits avec Velondrazana n'est donc pas une « preuve » de l'acte de magie de la part du chef-Cisco en tant que magicien et ce n'est pas une « preuve » du phénomène *tolaka*. Ce n'est rien d'autre que l'expression des esprits blessés par un comportement inadéquat envers eux de la part de l'Etat et ses fonctionnaires. Velondrazana ajoute encore que le cardinal lui-même, aussi longtemps qu'il vivait sur place, n'avait rien contre des sacrifices comme le *joro* pour régler les comptes avec

des esprits, mais c'est seulement le nouveau chef de la mission catholique qui est beaucoup plus rigoureux.

Cependant, cette ligne d'argumentation est clairement défensive. Un signe évident en était une cérémonie ayant pris place quatre jours après le grand exorcisme dans l'église catholique, samedi 23 mai, la veille de la Pentecôte. Ce jour-là, une séance de possession en public a été organisée sur le terrain de la résidence royale et des reliquaires (*doany*) du roi de Manongà, avec l'esprit du roi fondateur Ndremahantantiarivo au centre. Le but en était de faire un serment en public devant l'ancêtre (*mifanta*) de la part de tous les guérisseurs et magiciens de la ville, donc de tous ceux soupçonnés d'être à la cause du *tolaka*, en jurant qu'ils ne sont pas les responsables de cette épidémie.

Après l'apparition de la maladie au cours de mois d'avril, le mois de mai 2010 a été en somme caractérisé par l'apparition de divers conflits, arrangés dans les grandes lignes de la dualité tradition-modernité. D'après mes impressions, les interprétations contradictoires et les accusations associées étaient surtout une affaire des responsables, partant de réflexions idéologiques et politiques. La population, quant à elle, a certainement eu un jugement beaucoup plus flou, permettant d'accepter aussi bien l'explication de l'épidémie hystérique par l'influence du *tolaka* que par l'effet du non-respect des obligations ancestrales. A l'inquiétude concernant les filles malades, s'en était ajoutée une, plus générale, induite par les conflits diffusés parmi les habitants de Besalampy, donnant l'impression d'un malaise ou d'une crise sociale.

7. Le rituel « Les morceaux de la viande qui établissent la solidarité générale »

Dans cette situation, au début du mois de juin 2010, le chef de district de l'époque, Robson, a commencé à se mettre de plus en plus activement à la recherche d'une solution. Il a convoqué des réunions régulières, presque quotidiennes, avec les responsables de la ville et tous ceux censés porter une responsabilité dans cette affaire, donc les *raiamandreny* (les personnes influentes) de la ville, ainsi que les représentants des écoles et des églises, des parents et un certain nombre de fonctionnaires. Ces consultations ont finalement abouti à une conclusion très claire, mais assez surprenante, pour ceux qui avaient espéré que ce conseil trancherait les conflits en détail : on constatait que le problème, c'était surtout le comportement des jeunes qui ne suivent plus le droit chemin des conventions sociales, et qui s'éloignent en conséquence de l'ordre social, ouvrant la porte aux confusions de toute sortes. Ce

constat a trouvé son expression dans deux mesures concrètes : la décision a été prise d'établir un nouveau comité destiné à l'évaluation des besoins spécifiques des jeunes. Deuxièmement, s'est imposée la nécessité d'organiser le sacrifice d'un zébu pour rétablir la solidarité, surtout parmi les jeunes. Il convenait donc de choisir le rituel « Les morceaux de la viande pour établir la solidarité » (*nofon-kena mitampihavanana*), esquissé précédemment. Les responsables ont opté alors pour un recours général aux principes de *fihavanana*, destiné à un apaisement de la situation, sans essayer de trancher les divers conflits en détail, y compris le problème de l'épidémie elle-même.

Je voudrais d'abord suivre le cours des événements autour du rituel avant d'entrer dans une analyse des faits. Aussitôt les décisions prises, les représentants des *fokontany* (les quartiers de la ville) les ont annoncées en demandant aux habitants une participation financière. Quelques jours plus tard, le processus de la préparation a été bloqué parce que la femme choisie par le chef de district comme responsable de l'organisation s'était vu rejetée par la majorité des personnes impliquées dans cette affaire, à cause des conflits précédents. On l'a alors remplacée par une autre personne. Finalement, la date du 18 juin, un vendredi et jour faste à Besalampy pour réaliser un tel sacrifice, a été choisie pour l'événement, à côté du lycée, donc sur un espace plus ou moins neutre, loin des lieux habituels des évanouissements des filles.

La cérémonie elle-même a suivi un schéma habituel pour ce genre d'événements (Figures 7–9) : le matin du 18 était destiné aux préparations comme l'arrivée du zébu, l'établissement d'une cuisine et l'organisation des haut-parleurs. Vers midi, le chef de district, le roi Sely et ses conseillers, les représentants de l'administration locale et des religions à l'exception importante du Père Roger sont arrivés. Plus tard, on m'a informé qu'il ne s'était pas opposé à ce rituel, mais qu'il avait demandé d'abord un aveu en public de Velondrazana, qui, de son côté, a refusé naturellement cette demande. Environ 100 à 150 élèves ou jeunes ont assisté au rituel aussi, donc très peu, car les cours ont eu lieu comme d'habitude. Le chef de district lui-même a vivement critiqué le très faible nombre de jeunes, résultat selon lui de la mauvaise influence de certains *raiamandreny*. Finalement, juste avant le début des discours, le zébu a été jeté à terre, entravé par de jeunes hommes, surtout des membres des clubs de foot, et placé sur des feuilles de palme.

Ensuite quelques dignitaires ont pris la parole : les prêtres des deux églises protestantes FLM et FJKM ont commencé par un discours organisé comme une prière, suivi par le *fondy* musulman. Essentiellement, les trois responsables religieux ont cité le *tolaka* comme cause des troubles, et ceci, de nouveau, était expliqué dans une perspective théologique comme « le travail du Satan » (*asany setoany*). Puis,

les représentants de la vie publique se sont adressés à l'audience, d'abord le nouveau président du comité pour la jeunesse, puis le maire de la ville et finalement le chef de district lui-même. Ces discours par des responsables d'Etat ont été caractérisés, contrairement aux orateurs précédents, par des observations plus générales et neutres, sans préférer ouvertement l'une des deux interprétations circulant en ville. Le chef de district, par exemple, a souligné l'importance de la notion de patrie-territoire (*tanindrazana*, c'est-à-dire « terres des ancêtres »), parce que « si Besalampy est ma patrie », explique-t-il, « je suis prêt à la développer »[30], même si l'on vient de l'extérieur, comme lui-même. Puis il a essayé de souligner la valeur des négociations et des paroles à l'égard des accusations et des actions outrancières, en citant un proverbe bien connu : « On ne tue pas un poulet pour guérir la grippe si des brèdes piquantes suffisent »[31], certainement une allusion à la jalousie subversive, mais aussi une critique aux affrontements de la part du Père Roger et de la gendarmerie.

Après les discours, les joueurs de foot ont tué le zébu (*joro*) et l'ont découpé. Cette procédure a été plus tard vivement critiquée (dans des discussions informelles) par les « traditionalistes », parce qu'avec cela, ont-ils suggéré, on a négligé l'autorité du roi comme « maître de la terre » (*tompontany*) sur place. Mais les représentants des autres confessions se sont imposés dans cette question, m'a-t-on déclaré. Après l'achèvement de l'acte de sacrifice, tous les notables (*raiamandreny*) sont partis, mais les élèves et jeunes sur place ont poursuivi les festivités, en se partageant la viande et en mangeant ensemble.

Si l'on s'arrête un instant sur ce point, les discussions autour de cet événement ont montré que l'importance attachée à ce rituel de *nofon-kena* était plutôt faible et marquée par les désillusions, du moins d'après la rhétorique utilisée. La plupart des habitants n'ont pas exprimé d'enthousiasme particulier concernant ce rituel. Ils ont plutôt préféré une position neutre avec des nuances pessimistes, en indiquant la vivacité des divisions à Besalampy, comme l'absence du Père Roger le montrait bien. Pour résumer cette attitude dans un seul terme : c'est le futur qui devrait montrer l'utilité de cette entreprise à chercher la solidarité *gasy*.

Deux autres événements sont encore à rapporter : seulement cinq jours plus tard, le 23 juin, le sacrifice d'un autre zébu a été entrepris, cette fois un *joro* traditionnel au pied d'un tamarinier (*kily*) jouxtant les écoles primaires publiques (Figure 10). Le but en était de réconcilier les esprits de ces arbres des fautes com-

30 « Ka rehefa tanindrazako Besalampy dia vonona aho ny hampandroso azy. » (traduction par Philémon Andriamampandry)

31 « Raha sery vitan'anamalao ka hamonoana vatotr'akoho. » (traduction par Philémon Andriamampandry)

mises au cours des années passées, et d'établir un nouveau lieu de culte pour eux, en présence du roi et des autres traditionalistes. En même temps et peut-être comme raison véritable, c'était l'occasion que cherchait Velondrazana pour se réhabiliter, parce qu'il s'est présenté comme acteur principal du rituel. Et encore trois jours plus tard, le 26 juin 2010, jour de la commémoration de l'indépendance, la possibilité de vivre l'esprit de la solidarité dans le cadre bien établi du défilé et des bals populaires était offerte à la population. Justement cette année-là, Velondrazana lui-même faisait partie des personnes distinguées par la nomination à « l'Ordre national », au rang d'Officier, sans qu'il m'ait été possible de vérifier si cette réhabilitation en public était le fruit du hasard ou une tentative de ses amis de le protéger. De la part de l'Etat, l'affaire de *tolaka* et les accusations formulées par le Père et certains parents, ne sont donc pas considérées comme valables.

Dans les mois suivants, une accalmie générale de la « maladie malgache » s'était produite, sans pour autant qu'une guérison de toutes les filles soit encore établie. Au cours de l'année 2011 et jusqu'au printemps 2012, l'épidémie continua, mais à un niveau bien moindre. A la mission catholique, un autel a été installé dans le secrétariat de l'école (Figure 11), permettant aux jeunes femmes affligées de prier dans un lieu destiné à apaiser leurs problèmes, parfois aidées par les prières en commun avec les parents, la famille et des responsables de l'école et de la mission St. Emile. Pourtant en 2012, le *tolaka* est revenu, avec un nombre de cas semblable à la période initiale, mais jusqu'à mi-2013 (mon dernier séjour) avec des attaques moins fortes et moins régulières (Figures 5 et 6). A la différence de 2010, la maladie n'était plus perçue comme un problème de société : la population a accepté à ce moment l'existence de ce phénomène comme un destin inévitable pour certains individus et familles, qui ne met plus en danger le « vivre-ensemble » de la communauté. Cependant tout dernièrement (début décembre 2013), on m'a informé sur une très importante recrudescence de la maladie, avec environ 50 cas d'élèves qui sont atteints « par le *tolaka* chaque jour » (*mpanjaka* Jean-Lamarque, un informateur), ce qui constituerait une nouvelle dimension du phénomène de l'épidémie à Besalampy. Le conseil des notables de la ville (*raiamandreny*) est en conseil permanent pour chercher à nouveau des solutions.

L'histoire de l'épidémie hystérique à Besalampy est certainement loin d'être close et elle se poursuit. L'analyse de son parcours initial présentée ici suggère pour l'instant que la particularité de l'éruption des conflits de 2010, perçue de la part de la majorité comme une crise sociale, était due à la nouveauté d'une épidémie hystérique dans les écoles, d'une part, et à la posture particulièrement rigide du chef de la mission catholique dans un contexte donné, d'autre part.

Conclusion : « On ne tue pas un poulet pour guérir la grippe… ». La contribution du *fihavanana gasy* aux solutions des conflits

Le cas présenté a permis de suivre le développement des conflits et les efforts pour les résoudre dans une situation très spécifique dans la ville de Besalampy au printemps 2010. Conformément aux attentes de l'existence d'une multitude de querelles à toutes les échelles des relations sociales à Madagascar, on a pu constater que cette région périphérique est aussi peu une « île heureuse » que la Grande Ile tout entière. Mais il est vrai aussi que la société est imprégnée d'une volonté manifeste de la majorité des acteurs d'éviter une escalade des conflits et de préserver la paix sociale, souvent même au mépris d'une solution profonde. Cette volonté n'est rien d'autre que le résultat des normes travaillant pour la continuité de la cohésion sociale, et parmi elles surtout celle dénommée *fihavanana gasy*.

Les événements ont montré en particulier les interprétations contraires d'une « épidémie hystérique », où les deux personnages du chef de la mission catholique et de chef-Cisco en tant que magicien (*mpimasy*) reconnu se sont confrontés dans une lutte aux dimensions idéologiques. Mais tout aussi visiblement, les tensions parfois très profondes des acteurs et l'inquiétude générale de la population ont provoqué des réponses clairement opposées à un développement qui va déchaîner des conflits. Après des essais d'apaisement au niveau familial ou dans des entités sociales différentes, l'opinion qu'il s'agissait moins d'une crise individuelle que l'expression d'une crise sociale, a gagné du terrain. Le chef du district a finalement décidé d'introduire explicitement une demande de renouvellement de « la solidarité malgache », du *fihavanana gasy*, en réalisant le rituel du sacrifice d'un zébu.

Si l'on regarde de près ce qui s'est passé, l'importance de ce rituel du *nofonkena* pour l'apaisement effectif de la crise sociale à Besalampy semble d'abord très limitée. On pourrait même analyser ce rituel lui-même comme une image des conflits inhérents au contexte local. La querelle autour de la désignation de l'organisateur du rituel, l'absence du Père Roger comme acteur principal des conflits actuels, la considération de la non-implication du roi dans le rituel comme une contestation de son autorité de la part de ses partisans et la faible participation des jeunes, ouvertement déplorée par le chef de district, sont des aspects qui montrent une fois encore que l'image d'une solidarité profonde, à laquelle on aspire tant, est loin de la réalité.

Mais d'un autre côté, il convient de ne pas sous-estimer l'impact et le mode de fonctionnement des normes en question, même si elles ne sont pas toujours énoncées explicitement. Le déroulement des faits semble confirmer l'existence d'une limite – donc des normes et d'une moralité – concernant l'articulation des conflits

acceptés. Une fois cette limite touchée ou transgressée, la situation « hors normes »devient insupportable pour la plupart des acteurs et des contre-stratégies de toute sorte sont activées, certainement moins pour trouver une solution que pour apaiser une situation conflictuelle, vue comme inacceptable pour la communauté. Dans le cas présenté ici, cette limite était visiblement atteinte au début du mois de juin 2010, avec la continuité de la maladie, l'accusation en public des guérisseurs, en particulier du chef-Cisco, par la gendarmerie et le Père Roger, et la découverte des ambitions personnelles de certains individus ayant recours aux techniques magiques. L'implication du chef de district dans cette affaire était un signal clair à tous les acteurs qu'une nouvelle dégradation de la situation ne serait plus acceptée. Du fait de sa position hiérarchique et se plaçant au-dessus des interprétations contradictoires, il a pu imposer un recours officiel aux normes du *fihavanana* qui, au-delà de toutes ses imperfections annotées, montre la préférence pour une stabilité locale, un recours à la moralité que personne sur place n'oserait nier ouvertement. La particularité de cette technique était d'insister simplement sur l'importance des valeurs de consensus et de solidarité, sans entrer dans le détail des conflits et pousser des acteurs à les régler définitivement, incarnant toujours le danger d'une escalade.

Dans une perspective plus large, ce résultat confirme encore une fois les découvertes déjà bien établies de l'importance des normes pour la création des sociétés paisibles et pour la paix dans des cas des sociétés les plus diverses (Sponsel et Gregor 1994, Fry 2006). Les normes de consensus, « apprises » et intégrés profondément par les membres de la communauté dans le processus de la socialisation, établissent une ligne rouge qui sépare le maintien de l'ordre social de l'anarchie, et qui prévient surtout l'articulation de la spirale de violence et contre-violence très difficile à franchir une fois installée. Ce cas suggère donc que l'existence de normes *fihavanana* au niveau national a contribué certainement à établir une société stable et paisible à Madagascar dans les dernières décennies. Comme dans d'autres sociétés paisibles, l'existence de ces normes ne parvient pas à créer une société aux allures utopiques d'une paix « totale », comme certains ont voulu les comprendre, mais de maîtriser des conflits avant qu'ils n'arrivent à un niveau difficile voire impossible à contrôler.

D'un autre côté, vis-à-vis de la préférence bien établie à chercher les causes des guerres et de la violence en Afrique postcoloniale seulement dans le contexte historique des pays touchés par des catastrophes et les asymétries ethniques ou économiques, d'ailleurs sans établir une explication générale des faits, le cas présenté permet de souligner l'effet des valeurs cognitives, liées à la constitution d'une pratique sociale particulière. En conséquence, le cas présenté du *fihavanana gasy* laisse

penser que la compréhension des causes de la paix ou de la guerre dans les pays postcoloniaux n'est pas complète sans un regard plus attentif envers les conditions imposées par la sphère des normes et des représentations.

Bibliographie

Alexandre, Christian 2007 : Violences Malgaches. Antananarivo : Foi et Justice.

Andriamanjato, Richard 1957 : Le tsiny et le tody dans la pensée malgache. Paris : Présence Africaine.

Bartholomew, Robert 1990 : Ethnocentricity and the social construction of ‚mass hysteria'. *Culture, Medicine and Psychiatry* 14 (4), 455–494.

Bartholomew, Robert et François Sirois 1996 : Epidemic hysteria in schools. An international and historical overview. *Educational Studies* 22 (3), 285–311.

Bassett, Thomas 2003 : Dangerous pursuits. Hunter associations (*donzo ton*) and national politics in Côte d'Ivoire. *Africa* 73 (1), 1–30.

Bayart 2010² [1989; première édition anglaise 2009] : The state in Africa. The politics of the belly. Cambridge : Polity.

Bayart, Jean-François, Stephen Ellis et Béatrice Hibou 1999 [1997] : The criminalization of the state in Africa. Oxford : International African Institute.

Beaujard, Philippe 1983 : Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Paris : L'Harmattan.

Bellagamba, Alice et Georg Klute 2008 : Tracing emergent powers in contemporary Africa – Introduction. *In* Alice Bellagamba and Georg Klute (dir.), *Beside the state. Emergent powers in contemporary Africa*. Köln : Köppe, 7–22.

Biwer, Sonja 2010 : Tourismus als Mittel der nachhaltigen Regionalentwicklung […]. Eine Chance für die Region Melaky/Madagaskar ? [Mémoire en Géographie]. Université de Trèves [Trier].

Blanchy, Sophie, Lolona Razafindralambo, Ignace Juriste, Aase Berget et Nils Hoimyr 2006 : Réflexion sur le terrain et son archivage. Volet Madagascar. *Terrain et archive*. [en ligne] http://lodel.imageson.org/Boss, Leslie 1997 : Epidemic hysteria. A review of the published literature. *Epidemiologic Reviews* 19 (2), 233–243.

Buur, Lars et Helene Kyed 2006 : Contested source of authority. Re-claiming state sovereignty by formalizing traditional authority in Mozambique. *Development and Change* 37 (4), 847–869.

Carte de Madagascar 1903 : France. Service géographique de l'armée. Bibliothèque nationale de France, GED-4737. (Code : IFN-8443770). [en ligne] http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40730881b [05.12.2013].

Chabal, Patrick et Jean-Pascal Daloz 1999 : Africa Works. Disorder as political instrument. Oxford : Currey.

Cole, Jennifer 2001 : Forget colonialism ? Sacrifice and the art of memory in Madagascar. Berkeley : University of California Press.

Comaroff, John et Jean Comaroff (dir.) 2006 : Law and disorder in the postcolonial. Chicago : University Press.

Dez, Jacques 1981 : L'illusion de la non-violence dans la societé traditionelle malgache. *Droit et cultures* 2, 21–44.

Dubois, Robert 2002 : L'identité malgache. La tradition des ancêtres. Paris : Karthala.

Engel, Claude 2008 : Les derniers *zafintany* et les nouveaux *moasy*. Changements socioculturels à Madagascar. Paris : L'Harmattan.

Estrade, Jean-Marie 1985 : Un culte de possession à Madagascar : le tromba. Paris : L'Harmattan.

Flacourt, Etienne 1995 [1661] : Histoire de la Grande Isle Madagascar. [Edition présentée et annotée par Claude Allibert]. Paris : Inalco-Karthala.

Fry, Douglas 2006: The human potential for peace. An anthropological challenge to assumptions about war and violence. New York : Oxford University Press.

Gannon, Frédéric et Frédéric Sandron 2003 : Convention de solidarité et intérêt collectif dans une communauté rurale malgache. [Colloque 'Conventions et institutions. Approfondissements théoriques et contributions au débat politique.' La Défense, 11 et 12 décembre 2003]. Paris : IRD.

Graeber, David (dir.) 2007 : Possibilities. Essays on hierarchy, rebellion, and desire. Oakland : AK Press.

Graeber, David 2007a : Provisional autonomous zone : or, the ghost-state in Madagascar. *In* D. Graeber (dir.), *Possibilities*, 157–180.

– 2007b : Love magic and political morality in Central Madagascar, 1875–1990. *In* D. Graeber (dir.), *Possibilities*, 223–254.

Grandidier, Alfred et Guillaume Grandidier (dir.) 1904 : Ouvrages ou extraits d'ouvrages français (jusqu'à 1630), portugais, hollandais […]. (1613–1640). [Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar, vol. 2]. Paris : Comité de Madagascar.

Henkels, Diane 1999 : Une vue de près du droit de l'environnement malgache. *African Studies Quarterly (The online journal for African studies)* 3. [en ligne] http://www.africa.ufl.edu/asq/v3/v3i2a3.htm [05.12.2013].

INSTAT (Institut National de la Statistique) 2004 : Les 22 régions de Madagascar en chiffres. Antananarivo : Repoblikan'i Madagasikara. Ministère de l'Economie, des Finances et du Budget. [en ligne] http://www.instat.mg/index.php?option=com_content&view=article&id=42&Itemid=53&limitstart=18 [05.12.2013].

Kneitz, Peter 2003 : Die « Kirche der Sakalava » und die vier heiligen Brüder Andriamisara. Ein dynastischer Kult und seine gesellschaftspolitische Bedeutung auf Madagaskar. Stuttgart : WiKu.

– 2008 : Im Land « dazwischen ». Die Sakalava-Königreiche von Ambongo und Mailaka (westliches Madagaskar, 17.–19. Jahrhundert). *Anthropos* 103, 33–63.

– 2014 : "… with 800 men" – The foundation of the Boeny Kingdom (ca. 1683–1686). A critical reconstruction of a major event in Malagasy political history. *Anthropos* 109, 81–102.

Lambek, Michael 2002 : The weight of the past. Living with history in Mahajanga, Madagascar. New York : Palgrave.

Lee, Raymond et Susan Ackermann 1980 : The sociocultural dynamics of mass hysteria. A case study of social conflict in West Malaysia. *Psychiatry* 43 (1), 78–88.

Loa-Zavala, Nashyiela et Lilli Gast (trad.) 2011 : Die Austreibung des Bösen und seine Wiederkehr. Eine unbewusste Phantasie im Kontext eines Falles von Massenhysterie bei Adoleszenten. *Internationale Psychoanalyse* 6, 179–211.

Lund, Christian (dir.) 2007 : Twilight institutions. Public authority and local politics in Africa. Malden : Blackwell.

Molet, Louis 1956 : Le bain royal à Madagascar. Tananarive : Imprimerie Luthérienne.

Ottino, Paul 1965: Le tromba à Madagascar. *L'Homme* (1), 84–93.

Poirier, Jean 1987 : Tromba et Ambalavelona chez les Bezanozano. *In* Solange de Ganay (dir.), *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*. Paris : Hermann, 277–289.

Raharilalao, Hilaire 1991 : Eglise et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la réconciliation chrétienne selon Saint Paul 2 Co. 5, 17–21. Fianarantsoa : Ambozontany.

Raharinjanahary, Lala et Noël Gueunier 2010 : L'autodafé d'un doany. *Etudes Océan Indien* 44, 151–181.

Rakotomalala, Malanjaona 2005 : A la redécouverte de quelques éléments de la sorcellerie en Imerina (Madagascar). *Taloha* 14–15. [en ligne] http://www.taloha.info/document.php?id=161&format=print [05.12.2013].

Rakotomalala, Malanjaona, Sophie Blanchy et Françoise Raison-Jourde 2001 : Mada--gascar : Les ancêtres au quotidien. Paris : L'Harmattan.

Randrianja, Solofo et Stephen Ellis 2009 : Madagascar. A short history. London : Hurst & Company.

Richardson, James 1885 : A new Malagasy-English Dictionary. Antananarivo : The London Missionary Society.

Rosés Tubau, Mariona 2006 : La dualidad jurisdiccional en Madagascar. El caso de los dinas. *Gazeta de Anthropología* 22. [en ligne] http://hdl.handle.net/10481/7094 [05.12.2013].

Sharp, Lesley 1993 : The possessed and the dispossessed. Spirits, identity, and power in a Madagascar migrant town. Berkeley : University of California Press.

– 1995 : Playboy princely spirits of Madagascar. Possession as youthful commentary and social critique. *Anthropological Quarterly* 68 (2), 77–88.

Small, Gary et Armand Nicholi 1982 : Mass hysteria among schoolchildren. Early loss as a predisposing factor. *Archives of General Psychiatry* 39 (6), 721–724.

Sponsel, Leslie et Thomas Gregor (dir.) 1994 : The anthropology of peace and non-violence. Boulder : Rienner.

Trotha, Truz von 2011 : The problem of violence. Some theoretical remarks about « Regulative orders of violence », political heterarchy, and dispute regulation beyond the state. *In* Georg Klute et Birgit Embaló (dir.), *The problem of violence. Local conflict settlement in contemporary Africa*. Köln : Köppe, 31–47.

United Nations 2008 : Demographic yearbook 2005. New York : Department of Economic and Social Affairs.

Vig, Lars 1969 : Charmes : Spécimens de magie Malgache. Oslo : Universitetsforlaget.

Webber, Joseph 1853 : Dictionnaire malgache-français rédigé selon l'ordre des racines et adaptés aux dialectes de toutes les provinces. Ile de Bourbon : Etablissement malgache de Notre-Dame de la Ressource.

Wittstock, Bernadette, Lydia Rozental et Charlene Henn 1991 : Mass phenomena at a black South African primary school. *Hospital Community Psychiatry* 42 (8), 851–853.

Documents non-publiés

ONG Secours 2010 : Elaboration d'un plan communal de développement de la commune rurale de Besalampy. [Corrigé et mis à jour par W. Marolahy], 60 p. [Consultation par l'autorisation de la mairie].

Mission catholique 2013 : Construction d'un lycée en souvenir du cardinal Armand Gaetant Razafindratandra, Mission Catholique de Besalampy. Promoteur : Le comité paraoissial avec le père curé et le comité des parents des elèves du Collège Saint Emile, 10 p. [Consultation par l'autorisation de la mission].

Pages Web

(dernière consultation 05.12.2013)

Huffingtonpost
– 26.01.2012 : Mystery illness at Le Roy High School spreads to 15 students. http://www.huffingtonpost.com/2012/01/26/leroy-high-school-mystery_n_1234111.html

Madagascar-Tribune
– 22.12.2012 : Message du Premier Ministre. Des défis. http://www.madagascar-tribune.com/Des-defis,18289.html

Spiegel Online
– 15.03.2012 : Mysteriöse Erkrankung bei US-Teenagern. Die hysterischen Mädchen von Le Roy. http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/new-york-massenhysterie-bei-us-teenagern-a-821526.html

United Nations
– UNdata : Country profile Madagascar : http://data.un.org/CountryProfile.aspx?crName=MADAGASCAR

Illustrations

Figure 3 : Les représentants de l'Etat à Besalampy avec le prince « Sely », vêtu en *salampy* (tissu) traditionnel à l'occasion de la fête de l'indépendance en 2012

Figure 4 : La stèle de l'indépendance à Besalampy : en bas, la tête d'un zébu comme symbole de l'unité malgache (2010)

Figure 5 : Une jeune fille paralysée au collège de Besalampy (2013)

Figure 6 : Transfert d'une fille possédée par le *tolaka* chez ses parents (2013)

Figure 7 : La préparation du zébu pour le sacrifice (*joro*) (18.06.2010)

Figure 8 : Le discours lors du rituel *nofon-kena* par l'imam (*fondi*) Mohammed, entouré par des élèves du collège (18.06.2010)

Figure 9 : Le sacrifice du zébu (*joro*) accompli par les équipes de foot (18.06.2010)

Figure 10 : Le sacrifice d'un zébu pour apaiser les esprits des tamariniers (23.06.2010). Velondrazana en tant que chef-Cisco et responsable du terrain tient la queue du zébu

Figure 11 : L'autel offert aux filles touchées par des crises de *tolaka* au collège St. Emile, avec la directrice Sœur Florentine (2010)

Les usages du *tsaboraha* : Parenté, liens sociaux et patrimoine dans l'Est malgache

Gabriel A. Rantoandro

L'approche du *fihavanana*, tel qu'il est mis en œuvre dans une région relativement périphérique et à l'écart d'un centre urbain, en donne une vision par le bas[1]. Dans cette perspective, l'Est de la Grande Ile, surtout peuplé de Betsimisaraka, offre un terrain privilégié. D'une part en effet, la vitalité des institutions socio-politiques y est manifeste, d'autre part, des anthropologues ont réalisé des travaux couvrant ses principales subdivisions régionales : le Nord et le Sud. Cette contribution porte sur le Nord-Betsimisaraka et, particulièrement, l'arrière-pays de la ville de Fénérive-Est[2], où le *tsaboraha* apparaît comme l'un des moments forts de manifestation du *fihavanana*, caractéristique des sociétés de Madagascar dans leur ensemble[3]. Ce rituel qui tient une place significative dans la sociabilité betsimisaraka, reste très respecté dans les villages de Vohitrasina et de Tetezampafana où j'ai effectué des enquêtes, mais je me référerai également à des études qui portent sur d'autres localités, comme Fénérive et Maroantsetra (*cf.* Figure 1).

---

1 La région, aux limites imprécises, s'étend en gros au nord de Toamasina (Tamatave) à la baie d'Antongil et, pour certains, plus loin vers le nord-est. Le Nord-Betsimisaraka, mieux pourvu en ports, est considéré comme plus favorisé que le Sud. Il a vu se développer des échanges intensifs avec l'extérieur. L'économie de l'arrière-pays repose sur la riziculture qui pourvoie à une partie des exportations. Vers 1720, les habitants, appelés couramment Antavaratra, ont fondé, sous la conduite du métis Ratsimilaho, la première construction politique qualifiée de Betsimisaraka (« les nombreux qui ne se désunissent pas »). Cette dénomination, historiquement datée, a pris, au fil du temps, une connotation de plus en plus culturelle, avec des références à des traits distinctifs, par exemple dans la langue ou dans les pratiques rituelles. A tort ou à raison, presque toute la région orientale, de Sambava à Mananjary, est reconnue de nos jours comme étant Betsimisaraka (Lahady 1979 : 18). On distinguerait néanmoins trois groupes parmi ces Betsimisaraka : ceux du Nord, du Centre et du Sud (*ibid.* : 17).

2 Ou Fenoarive, souvent abrégé en Fénérive ; le second toponyme est le plus fréquemment utilisé par les locuteurs.

3 Il faut cependant se garder de toute généralisation. Il existe des nuances, sinon des différences, entre les usages locaux et régionaux.

Défini généralement comme « un rituel de sacrifice de zébu »[4], se réalisant dans une offrande de viande (*foaraka*) aux ancêtres et dans une distribution aux vivants, le *tsaboraha* renvoie à l'aphorisme *nofon-kena mitam-pihavanana* (morceau de viande entretenant « la parenté », dans le sens du *fihavanana*). De la Première République à nos jours, les usages du *tsaboraha* se sont multipliés et sa portée en a été élargie. Il est mobilisé dans différentes circonstances et pour des domaines très variés : celui des soins, celui de la négociation des relations sociales ou, depuis peu, celui de la politique. De plus, le déroulement du rituel et ses procédures d'exécution présentent une grande diversité, aussi on peut se demander à quel *tsaboraha* a-t-on affaire pour telle ou telle occasion.

Cette contribution s'intéresse au *tsaboraha* effectué lors du *rasa hariagna*, préalable à tout partage des biens d'un défunt. Les héritiers organisent un repas communiel, moment privilégié où les relations de parenté, de filiation, d'alliance ou encore de voisinage se définissent. La cérémonie est censée faciliter le passage du défunt au statut d'ancêtre. Préparée par les ayants droit qui en choisissent la date, elle est l'occasion de réciter les généalogies, de rappeler les ancêtres par leurs noms et de préciser les liens qui les unissent aux vivants.

Pour les communautés betsimisaraka qui pratiquent essentiellement la riziculture irriguée, la solidarité requise par les travaux et régie par le *dina* (sorte de contrat coutumier) constitue un exemple du « vivre ensemble » au quotidien. Toute action susceptible de nuire à l'harmonie collective est non seulement découragée, mais sanctionnée si elle se produit. Il en est ainsi d'éventuelles injures aux ancêtres[5] qui, en plus des individus directement concernés, impliquent leurs *fehitry* (lignages) respectifs et le *fokonolona* (communauté villageoise). Non réparés, de tels forfaits peuvent, dit-on, briser le *fihavanana*[6]. La résolution de ce genre de conflit relève de traditions ; le but est certes de réparer le tort fait à un groupe, mais surtout de purifier les ancêtres qui ont été « salis »[7]. La référence récurrente au *fihavanana*

4 Pour les termes malgaches, voir aussi le glossaire à la fin de l'ouvrage.

5 *Asaha raza* (insulte envers les ancêtres) en betsimisaraka et *ompa razana* rendu en langue merina des Hautes-Terres centrales.

6 A la question posée au *tobiraza* (lieu de sacrifice) sur la place si importante occupée par les ancêtres, un des participants au rituel a répondu que c'est parce que « tout vient d'eux » et que, sans eux, « on n'est rien ». Ainsi, insulter l'ancêtre de quelqu'un est très grave et le *fihavanana* lui-même est détruit (*rava*) faute de réparation. Je n'ai pas assisté à des faits de ce genre, parfaitement attestés de nos jours.

7 Le coupable doit reconnaître ses torts, puis les réparer par une cérémonie appropriée. Des documents du XIXe siècle conservés dans les Archives Royales sur Maroantsetra et Fénérive (Archives Nationales à Antananarivo) mentionnent plusieurs cas, arbitrés par des officiers merina. Les narrateurs parlent dans leur langue de *manasaha razana*. L'amende imposée au coupable consistait en une certaine somme d'argent ou en un don d'alcool.

lors du *tsaboraha*, facteur significatif de la sociabilité betsimisaraka[8], m'a incité à observer ce rituel et à poser un certain nombre de questions : Quelle est la fonction de ce rituel en dehors du cadre parental et lignager ? Le *fihavanana* étant de plus en plus considéré comme participant à la constitution d'un « capital social », on le fait volontiers intervenir dans le processus du développement (Andriananja 2005) ; le *tsaboraha* qui en est l'une des manifestations, a-t-il quelque rôle à jouer dans cette perspective ? Sur un autre plan, dans quelle mesure tel ou tel *tsaboraha* touche la société toute entière, alors même qu'au premier abord, il implique les seuls *havana* (parents) et, tout au plus, leurs alliés ? A ces dernières questions, on peut donner quelques premiers éléments de réponse. Aujourd'hui, le « vivre ensemble » ne concerne plus exclusivement la communauté des parents et des alliés, ni même celle des voisins. Ainsi le *rasa hariagna* est aussi le fait de parents qui vivent en dehors de la région (Dandoy 1973, Ottino 1998) et des migrants installés dans les villages où il se déroule.

Par ailleurs, le *fihavanana*, invoqué dans les discours prononcés lors du *tsaboraha* et tel qu'il est entendu dans le Nord-Betsimisaraka, a-t-il quelque résonnance dans d'autres régions de la Grande Ile ? En d'autres termes, les Betsimisaraka ont-ils conscience de respecter une institution qui les lie à l'ensemble des Malgaches ? En effet, dans l'arrière-pays de Fénérive, on a de plus en plus souvent recours au *tsaboraha* dans des circonstances qui n'impliquent pas directement les seuls Betsimisaraka du Nord. Ainsi à l'Université de Toamasina en 2011, lors d'un conflit ouvert entre des étudiants du Nord de Madagascar d'une part, du Sud-Est d'autre part, on estima utile, pour apaiser les tensions, d'organiser un *tsaboraha*, lui conférant ainsi une portée qui n'était plus exclusivement locale[9].

1. L'importance du *rasa hariagna* (partage de l'héritage)

L'insistance avec laquelle l'un de mes témoins m'a parlé de la question d'héritage a suscité mon intérêt pour le *tsaboraha* organisé en rapport avec ce problème pré-

8 L'appellation illustre la complexité de l'usage des noms de groupes à Madagascar. Ainsi, dans la terminologie coloniale, Betsimisaraka désigne l'une des « 18 tribus ». Cependant, le concept fait bien son apparition au moment de la construction d'un royaume (qui s'est d'ailleurs subdivisé par la suite). Ceci semble donc confirmer un processus de fixation d'un groupe par une monarchie. En raison des points de jonction entre le Sud et le Nord, sur le plan culturel, on peut, d'une certaine manière, parler d'une « ethnie », classification qui n'est pas non plus à l'abri de critique. Sur les problèmes d'ethnicité, voir l'« Introduction » de F. Raison-Jourde et S. Randrianja (2002 : 7–36).

9 Des discours ont été prononcés par des personnalités issues des régions d'origine des étudiants. Il y fut question de la nécessité de préserver le *fihavanana malagasy*.

cis. Mon interlocuteur, Louis de Gonzague[10], un retraité de l'enseignement établi à Fénérive-Est, est *tangalamena* (officiant lors des rituels dédiés aux ancêtres) et par conséquent *mpitana angira*, détenteur du sceptre « sacré »[11], un attribut des *tangalamena*. Membre de l'association des Zafirabay[12] de la ville, il s'est attelé de consigner leur histoire. Les informations qu'a données cet officiant de culte ont été confortées par d'autres témoins et par certaines publications. Je pense notamment au travail de Pascal Lahady (1979), *Le culte betsimisaraka*, auquel je me réfère beaucoup, tout comme à celui de Paul Ottino (1998), *Les champs de l'ancestralité*. Ces ouvrages sont très riches sur le fonctionnement et les structures des sociétés. J'ai également utilisé l'étude ethnographique *Regardons vivre une tribu malgache* (Cotte 1947), plus consacrée aux « mœurs et coutumes ».

Sur le plan théorique, ma réflexion s'est nourrie de la lecture de travaux consacrés à des pratiques proches de celles observées et qui portent quelquefois sur des réalités bien éloignées du monde Betsimisaraka. Dans *Les dieux du territoire*, Danouta Liberski-Bagnoud (2002) traite, à propos des Kasena (au Burkina Faso et au Ghana), de questions similaires à celles que l'on se poserait concernant les Betsimisaraka en général et ceux du Nord (Antavaratra) en particulier. Abordant des thèmes plus proches de mes préoccupations et dans le contexte malgache, le livre *Les ancêtres au quotidien* de Malanjaona Rakotomalala *et al.* (2001) analyse « par le bas » des pratiques des Hautes-Terres.

Si le rapport au *fihavanana* s'est avéré une piste possible, c'est également parce que les principaux auteurs ayant traité des rituels de sacrifice en ont soulevé la question. Dans le cas de rituels, qui mobilisent parents et affiliés, il est normal effectivement de penser aux *havana* (litt. parents). Lahady (1979) le signale, avec quelque nuance, pour la région de Soanierana Ivongo, et Ottino (1998) pour Amboditononona, un village d'Ampasina-Maningory. Le premier minimise le concept de *fihavanana*, lui préférant celui de *aina*, qu'il considère comme « plus important » (1979 : 159, note 53) chez les Betsimisaraka, dont le culte, selon lui, « se fonde essentiellement, sur la plénitude de la vie *Aiña*, et sur la solidarité

10 Témoin instruit et intéressé par l'histoire et la culture du Nord-Betsimisaraka, il s'est informé auprès des personnalités Zanamalata et Zafirabay de Fénérive-Est, et essaye de garder la mémoire de ses « découvertes ». Sur ces groupes, localement influents, voir plus loin un complément d'explications.

11 « Canne sacrificielle », selon Ottino (1998 : 194) ; « bâton sacerdotal », selon Lahady (1979 : 267). Le nom même de la fonction en découlerait en partie, puisque *tangalamena* signifie « canne rouge » (Dez 1960 : 68) et « bâton rouge » (Dez 1959 : 230).

12 Les Zafirabay sont les descendants de Rabay, personnage venu du Nord-Ouest du pays sakalava vers la fin du XVIIe ou au début du XVIIIe siècle. On lui doit la première construction politique de la baie d'Antongil, avant la fondation du royaume betsimisaraka. Les Zafiragay forment le noyau dirigeant du pays Antemaroa (région de Maroantsetra, autour du lac d'Andranofotsy).

socio-économique, *Fihavanaña* ; qui rend la vie […] plus douce » (*ibid.* : 159)[13]. En revanche, le second inscrit le *fihavanana* dans l'ethos malgache, fait de confiance réciproque, garantissant « la moralité des relations » et permettant « à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents » (Ottino 1998 : 11). Le *tsaboraha rasa hariagna* (sacrifice avant le partage de l'héritage d'une personne décédée) offre l'opportunité d'explorer ces pistes à travers des exemples concrets.

Au cours de ces dernières années, les usages des rituels liés aux ancêtres se sont nettement diversifiés. Ces mutations concernent soit le *tsaboraha*, soit l'un de ses principaux acteurs, le *tangalamena*, qui désormais échappe difficilement à une certaine médiatisation. Il importe cependant de souligner quelques différences entre le Nord- et le Sud-Betsimisaraka. Dans les deux régions, le *tangalamena* est « le chef de clan, jugeant les contestations en premier ressort » (Dez 1960 : 68), le médiateur entre les vivants et les morts, responsable de la résolution des conflits entre les descendants (Cole 2001 : 85). Il habite une « grande maison », plus spacieuse que les autres (*ibid.* : 5, traduction par l'auteur), appelée *tranobe*, cadre de certains événements (par exemple des veillées funéraires)[14]. Mais, alors que dans le Sud, le terme désignant le titulaire de la charge ne semble faire l'objet d'aucune discussion, dans le Nord, certains affirment que la dénomination viendrait du Sud. Ottino (1998) qui a longtemps travaillé dans le Nord-Betsimisaraka n'en use que rarement, lui préférant celui d'*ampijoro* ou de *mpirasa volana* (celui qui prend la parole en premier). A Tetezampafana comme à Vohitrasina, l'habitation du *tangalamena* ne se distingue en rien des autres demeures. En principe, au Nord comme au Sud, le rôle du *tangalamena* ne revêt aucun caractère politique et ne relève pas du domaine du pouvoir. Une plus grande attention portée à la situation socio-culturelle régionale permet de noter que le Nord, berceau des royaumes betsimisaraka, fondés par les Malata[15], abrite les lieux historiques du pouvoir (Fénérive et Foulpointe) ; on constate donc que les velléités de récupéra-

13 Une incertitude entoure l'étymologie proposée par cet auteur qui fait dériver *fihavanana* de *ava*, « sélection, distinction, acception » (Lahady 1979 : 159, note 53) ; aussi cette proposition mériterait discussion.

14 Joseph, le *tangalamena* du village étudié par Cole (2001 : 71), occupe « une grande case » (*great house*), et « idéalement », les membres de sa famille résideraient dans des maisons à côté (traductions par l'auteur).

15 Malata (de mulâtre, métis) groupe issu des descendants de Ratsimilaho, fondateur des constructions politiques betsimisaraka dont se réclament encore actuellement une partie des classes dirigeantes, non seulement de Fénérive-Est, mais aussi de Foulpointe (Mahavelona), de Sainte-Marie et d'autres lieux historiques de la côte est.

tion aussi bien du *tsaboraha* que de l'institution du *tangalamena* y sont plus fréquentes et plus marquées.

En 2012, le Nord-Betsimisaraka a vu une nette recrudescence des cas où l'on dut recourir à des rituels pour des raisons à la fois culturelles et conjoncturelles. Ainsi, durant les deux dernières semaines de septembre de cette année, j'ai recensé autour de Fénérive-Est au moins une dizaine de cérémonies ayant trait à des décès récents ou remontant plus loin dans le temps, mais que les parents ont tenu à marquer. Pourtant, je suis loin d'avoir tout répertorié. Dans des villages satellites de Tetezampafana (peuplé majoritairement par des descendants de Zanamalata)[16], des rituels ont été accomplis à la requête de familles citadines ou en migration. Il s'agit le plus souvent de cérémonies effectuées après le retour au village des restes de personnes décédées au loin ou pour réaliser une promesse faite un jour de faire un sacrifice, une fois qu'un vœu est exaucé. La crise qui sévit à notre époque semble avoir eu pour effet de revigorer ces rituels qui s'accompagnant d'affirmations identitaires. Aussi, sans pour autant avoir vu un grand nombre de rituels, j'estime que le contexte de ces dernières années en fait un temps privilégié d'observation.

J'ai observé, dans l'arrière-pays de Fénérive, un second *toby*[17] : Vohitrasina, de la même importance que celui de Tetezampafana (*cf.* Figures 2–5, à la fin de la contribution). Situé sur le flanc d'une colline, Vohitrasina est traversé en son milieu par un chemin devenu une piste communale carrossable, comme c'est le cas pour d'autres villages de la région. Aussi, croise-t-on à peu près tout le monde sur les sentiers qui relient les quartiers d'en haut aux quartiers d'en bas. Chacun habite un quartier (*ampehikely*) occupé par les membres du lignage (*fehitry*).

J'y ai assisté à un *rasa hariagna*, organisé par une famille dont les membres dispersés entre Fénérive et Toamasina (Tamatave) ont leur sépulture ancestrale (*trano magnara*) située à la périphérie du village de Vohitrasina. Celui-ci s'étend sur la bordure orientale de la plaine de l'Iazafo, où se trouvent des villages dont les premiers (comme Vohibary[18]) remontent au XIXe siècle.

16 Tetezampafana se trouve à une dizaine de kilomètres au nord de Fénérive-Est, non loin de la Réserve de Tampolo. Selon le Président du *fokontany* (unité administrative fondée sur le *fokonolona*), sa population est estimée à 816 habitants. Le mot *fokonolona* (communauté villageoise) vient de *foko* qui, dans le cadre du village, introduit l'idée de descendance et d'ancestralité, et d'*olona*, qui désigne les personnes et donc la communauté. Aujourd'hui, un *fokonolona* peut couvrir plusieurs villages.

17 Litt. : « camp des ancêtres », lieu de rituel et donc des sacrifices. *Toby* est l'abréviation de *tobiraza*. Le *toby* est situé généralement à l'écart des sépultures.

18 Village étudié par G. Dandoy (1973).

2. Une région côtière et son arrière-pays (*ambanivolo*)

Fénérive, autrefois un poste de traite, et son arrière-pays offrent une ouverture sur la mer pour les territoires proches et, au-delà, jusqu'au lac Alaotra et au pays sihanaka. La région présentait déjà une certaine unité au milieu du XVIIe siècle, lorsque Flacourt en dessine les contours : il commence au sud « au Port de Tametavi [Tamatava] », et « s'estend le long de la coste de la mer jusqu'a la Baye d'Antongil nommée Manghabei » (Flacourt 1661 : I, 22). C'est le futur pays betsimisaraka, ou tout au moins une partie, avant l'arrivée de Ratsimilaho, fixée autour de 1720. L'« Ance [anse] » de Fénérive, nommé « Ghallenboulou » (*ibid.* : I, 24 ; par référence semble-t-il aux *volo*, bambous)[19], en était déjà le centre, autour duquel la vie s'organisait, et qui était reconnu comme l'exutoire de l'Antsihanaka (déjà connu). « [I]l y a tant de ces *bambu* à Ghallemboulou que le païs en porte le nom » (*ibid.* : I, 142). Mais surtout, c'est « à Ghallemboulou où l'on va charger du ris, où il s'en cultive en abondance » (*ibid.* : I, 25). Quatre grandes rivières (dont le Maningory) délimitent des territoires de groupes. Dans l'arrière-pays, dominé par les montagnes, on cultivait du « ris dans des Horacs » (*ibid.* : I, 25 ; *horaka*)[20] ; les habitants s'en contentaient car ils en avaient « en abondance » (*ibid.* : I, 143). Parti de Fort-Dauphin, Flacourt y était venu par mer en 1657 pour s'approvisionner en grains car il en manquait dans le Sud.

Toute cette région est présentée un peu plus tard comme peuplée par des groupements lignagers dont le plus important, les Zafindrenisoa, occupait Fénérive et Vohimasina. C'est au sein de ce groupe que le pirate Tom Teuw (or Tew, Thomas White), le fondateur de la lignée des Malata, choisit sa conjointe, « la princesse Rahena » (Deschamps 1949 : 217). Il en eut des enfants, dont Ratsimilaho, fondateur des royaumes betsimisaraka. Les limites du territoire étaient assez floues, aussi bien vers le Nord que vers le Sud. Au nord, les rives de la rivière Maningory le séparaient de Tanibe et du pays des Antevongo, qui désignait la région en face de l'île Sainte-Marie ; au sud s'étendait le territoire de Foulpointe, l'autre haut-lieu de la construction politique betsimisaraka. A l'intérieur s'étendaient de vastes espaces : des terres et des « forêts abondantes » (Ottino 1998 : 128), restant à conquérir ; leur occupation et leur transformation en rizières vont se réaliser progressivement.

L'histoire du territoire des Betsimisaraka esquissée par Lahady (1979 : 17–33) n'apporte pas un éclairage suffisant sur les contextes locaux, qui sont à l'ori-

19 L'orthographie de ce mot diffère dans son usage par Flacourt, comme on verra par la suite.
20 Rizières inondées, à la différence des *tavy*, obtenu par brûlis après abattage des arbres.

gine des sites et des rituels, contrairement à ce que l'on doit à Ottino (1998 : 128–129) pour la région du Bas-Maningory. Cet anthropologue rend mieux compte des spécificités du pays. Il établit un rapport entre l'évolution démographique, la quête des subsistances et la disponibilité en terres, depuis le début de la période coloniale (lorsque se créent des villages groupés) à nos jours. Alors que la fondation d'Amboditononona (Ampasina-Maningory) daterait des années 1920, celle de Vohibary, appartenant au même espace social que Vohitrasina, remonterait au XIXe siècle (Dandoy 1967, 1973). Ceci montre que ce siècle a joué un rôle déterminant, grâce à la croissance des exportations de grains, à la stabilité politique due à l'ordre merina et à l'augmentation de la population qui en a résulté.

Des indices culturels permettent à Fénérive (Vohimasina) de se prévaloir du statut de berceau des royaumes betsimisaraka fondés au XVIIIe siècle. De plus, l'affirmation d'une identité qui s'est construite en relation avec l'histoire reste très sensible. Elle est principalement le fait des Zanamalata et des Zafirabay qui s'attribuent la paternité des cérémonies rituelles, bien qu'en principe, celles-ci ne relèvent guère des champs du politique et du pouvoir. Dans la région de Fénérive, les terres adaptées à la riziculture irriguée s'étendent exclusivement dans les « micro-plaines littorales » (Le Bourdiec 1974 : 263) ; elles sont par conséquent tellement restreintes que la population s'est installée de préférence vers les bas-fonds ou vers l'intérieur, au relief montueux certes mais encore peu occupé. Le terroir d'Amparatanana, lové au pied de Vohimasina, fait partie de ses lieux d'accueil. Aussi, de nos jours, une riziculture intensive s'y est développée, comme en Imerina[21]. Quelques sites sont importants dans la « vie culturelle » de Fénérive et de ses alentours ; le plus important me semble être Tetezampafana (Figures 14–16)[22]. Le lieu des sacrifices occupant une surélévation du terrain qui précède à l'entrée du village domine de belles rizières. Bénéficiant de surcroît de prestige des Malata et desservi par quelqu'un de cette ascendance, Tetezampafana est l'un des endroits les plus connus

21 On connaît le rôle joué par les soldats merina en poste à Vohimasina au XIXe siècle dans la diffusion autour de la colline d'une riziculture intensive, dont on peut encore voir les traces. Les rizières ont été prises, de gré ou de force, sur les terres des communautés par des officiers qui n'étaient pas rénumérés.

22 Les autres centres sont Manakambahiny et Antanimasiaka (près d'Amparatanana). Chacun de ces centres abrite un *tobiraza* permanent jouissant d'une certaine renommée. A ma connaissance, le site lui-même n'abrie aucune sépulture. Ce fait atteste que Tetezampafana est un lieu utilisé principalement par des citadins et par des « migrants » pour des cérémonies d'une certaine envergure. Par contre, au milieu du village un petit autel sert aux habitants ; un *tangalamena* dont la demeure se trouve au milieu des leurs, y officie.

de la région, avec un espace de rituels bien situé et entièrement aménagé[23]. Le *tangalamena* Toto Alphonse appartient à une lignée de prêtres ayant leur *trano magnara* (sépulture)[24] au « Cimetière des Zanamalata » longeant l'Avenue de l'Indépendance, donc au cœur de ce village. De nos jours, les terrains disponibles autour de Tetezampafana sont dédiés à une riziculture intensive très soignée. Chaque *vala* (carreau, parcelle de rizière) fait partie du patrimoine d'un lignage. Des villages satellites se sont créés ; leurs habitants sont conscients des liens qui les unissent au lieu d'origine de leurs ancêtres.

Parmi ces villages, Lakato, à l'embouchure (*vinany*) de la rivière Itendro, tient une place à part, car il relève des Zafirabay et possède, tout comme les autres centres, un camp des ancêtres. On y trouve les mêmes éléments culturels qu'ailleurs, en terre betsimisaraka. Y serait enterrée Bondro, une épouse présumée de Rabay, le personnage central de l'histoire d'Andranofotsy[25] (Maroantsetra). Cependant, à la différence des autres centres, Lakato est situé au bord de la mer, sur un replat à peine surélevé par rapport à la plage, mais surtout dans la baie de Fénérive, presque en face de l'Ilot des Malata. Les Zafirabay tiennent volontiers leurs rituels à Lakato et font appel à un *tangalamena* issu de leur groupe[26]. Les sites ancestraux entretiennent une certaine compétition entre les deux groupes sociaux dominants (Zafirabay et Zanamalata), dont l'enjeu est l'inscription dans le paysage socio-politique local, et au-delà, national. Cependant, pour les Zafirabay, il s'agit visiblement de manifester leur présence dans la vie socio-culturelle locale. Ainsi, quelques lettrés zafirabay (principalement des enseignants à la retraite) font circuler une histoire de Fénérive (rebaptisé Antsirabato), suggérant que leurs ancêtres y ont précédé les Malata et que les lieux significatifs (dont Anosinakoho, alias Ilahitsambo) portaient autrefois des noms différents qu'ils s'efforcent de restituer[27]. Mais les éléments permettant d'étayer cette thèse restent encore insuffisants.

---

23 Le statut de Malata de ce village n'exclut point que des familles ou des groupes d'ancestralités non *malata* peuvent demander à réaliser un rituel, à condition de le solliciter d'avance et que le moment choisi ne coïncide pas avec celui d'un autre requérant.

24 En Imerina, *trano manara* (litt. « maison froide ») désigne la maisonnette en bois qui surmonte une sépulture, un attribut réservé à certains groupes *andriana* (nobel).

25 Lieu emblématique des Zafirabay, au fond de la baie d'Antongil.

26 Lakato abrite en effet un grand tombeau en maçonnerie, couvert de tôle, et de plus modestes sépultures collectives. Je n'ai pas pu les identifier, car leur site est étroitement surveillé. Mes informateurs n'ont donné aucune date précise de leur édification. Une personne, nommée Emilien Fenomanana, est citée comme l'un des *tangalamena* habilités à prendre la parole en premier (*mirasa volana*) et à officier (*mijoro*).

27 Fénérive se serait appelé autrefois Antsirabato et l'îlot en face, Ilahitsambo. L'original du cahier où cette histoire est consignée aurait été détenu par Rabearisoa Célestin (quelqu'un d'origine Zafirabay ayant résidé à Ambodimanga), mais on ignore ce que le document est devenu après son décès. Louis de Gonzague affirme avoir vu ce cahier, dont il a recopié des pages.

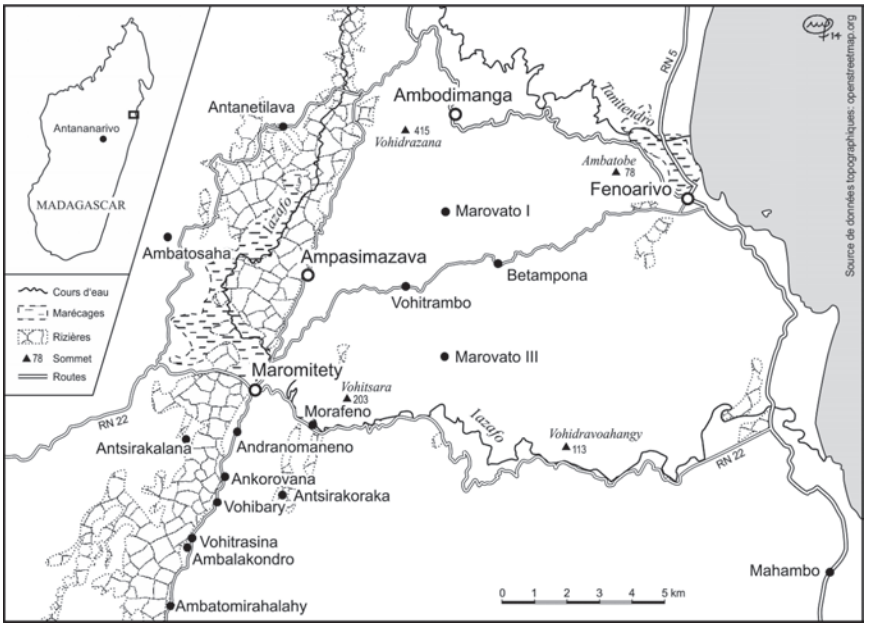

Figure 1 : L'arrière-pays de Fénérive-Est et la plaine de l'Iazafo

Dans le passé, l'arrière-pays communiquait de façon régulière avec Fénérive, très actif, grâce à l'exportation de grains et des zébus. La région était significativement appelée l'*ambanivolo* (campagne)[28]. Ses relations avec Fénérive se maintiennent encore, quand bien même les villages et les *fokontany* relèvent administrativement de Vavatenina, chef-lieu d'un district plus à l'ouest. Cette zone au relief assez tourmenté s'est consacrée à la riziculture sur *tavy* (brûlis-abattage) qui a dû commencer tôt et a pris de l'importance au XIXe siècle, à la suite des demandes accrues des îles Mascareignes. Plus loin, vers l'intérieur, la plaine de l'Iazafo a été aussi progressivement aménagée en rizières, en raison de l'insuffisance des terres et de la nécessité de conquérir de nouveaux espaces. Les paysages de l'arrière-pays de Fénérive ont ainsi changé. L'extension de la riziculture et la migration vers l'Ouest ont marqué

28 Dans les récits du XIXe siècle, *ambanivolo* signifiait « la brousse » ou la « campagne » et, d'une manière générale, les pays qui pourvoyaient en denrées alimentant chaque port. Les habitants étaient parfois appelés Antambanivolo.

l'histoire de la chaîne de villages qui longe du Nord au Sud la lisière orientale de la plaine et qui constitue un ensemble original et homogène[29].

Vohibary, situé à proximité de Vohitrasina, est représentatif de l'un de ces villages. Son terroir combine *tavy* sur les flancs des collines et *horaka* (rizières inondées) dans les fonds de vallées et la plaine de l'Iazafo. Il partage avec Vohitrasina un même contexte culturel et social. Il suffirait sans doute de remonter dans le passé pour reconstituer des liens de parenté plus distants de nos jours. Une autre série de villages ponctue une ligne entre le carrefour routier de Maromitety[30] et Vavazahana, tout à fait au sud. La région comporte ainsi un réseau serré de villages (Ambatomipala, Vohibary, Vohitrasina, Tsarahonenana)[31] d'importance à peu près égale à celle des bourgs du côté de Vavatenina. Les *tobiraza*, établis de préférence en bordure des rizières, y sont les signes du contrôle des territoires.

3. Les *tobiraza*, des lieux de culte

Les lieux de rituel sont attestés dans le passé, notamment au XIXe siècle. Mais leurs aspects ont changé depuis et, parfois, profondément. Décrits par d'autres auteurs et dans d'autres contextes, les *tobiraza* évoqués ici sont ceux qui, par certains, renvoient à un rôle dans l'histoire. Signalons par exemple un des lieux les plus emblématiques de Fénérive-Est : Anosinakoho. Vers la fin de septembre 1868, le Dr Lacaze qui a vu quelques *tobiraza* dans le pays betsimisaraka du Sud, à Ambatoarano (1881 : 31), ne se trompe pas. Il y reconnaît d'abord « les tombeaux des Malattes, les anciens maîtres du pays » (*ibid.* : 101)[32]. « Nous y arrivâmes en pirogues », dit-il, « et il fallut, au milieu d'énormes blocs de corail, franchir des arbres tombés, enlacés de lianes, pour atteindre le centre de l'île où sont les tombeaux. Ceux-ci sont en maçonnerie, carrés et recouverts d'un toit en paille ; à côté sont des tasses, des vases qui témoignent des repas que vont y faire parfois les

29 Ce mouvement vers l'Ouest s'accompagne d'un passage à des systèmes différents d'appropriation des terres, avec une distinction pour la plaine et les bas-fonds qui appartiennent aux lignages.

30 Sur la route de Fénérive-Est à Vavatenina et, au-delà, à Imerimandroso.

31 *Cf.* Figure 1.

32 Les observations du Dr Lacaze indiquent clairement les différences avec le Nord-Betsimisaraka et le Sud où l'« usage […] n'est pas d'enterrer les morts […] », mais qu'« […] on les met dans un tronc d'arbre creusé après les avoir enveloppés et le cercueil est appuyé contre un arbre » (1881 : 31). Il n'y a donc ni *trano magnara* (maisonnette construite sur les tombeaux) ni abri quelconque. En certains endroits, les cercueils sont déposés dans des *lakato* (grottes funéraires). La site du cimetière fait penser cependant à celui de la région de Fénérive ; voici comment le Dr Lacaze en parle : « […] sur le sommet d'une colline un bois touffu qui en formait comme la couronne ; ce bois était remarquable par son aspect vert et gracieux au milieu des plaines et de coteaux dénudés » (*ibid.*).

parents, les amis. Les Malgaches, dans le Nord particulièrement, font souvent des sacrifices autour des tombeaux de leurs familles. Plus d'une fois j'ai vu au bord de bois consacrés, près d'un espace entouré de pierres arrangées avec symétrie, des Malgaches réunis mangeant le bœuf ou les volailles, les oies qu'on venait de sacrifier. Le repas est toujours abondamment arrosé et l'usage est de laisser près de la sépulture la part des morts » (*ibid.* : 101–102). Il séjourne dans la région en septembre, mois où se tiennent précisément les dernières cérémonies de l'année, avant la saison des pluies. Le médecin relève les preuves d'une récente cérémonie, probablement en l'honneur de quelque personnage important ou d'un membre de la lignée des Malata. Qu'on ait choisi ce site symbolique laisse penser qu'il jouissait encore, en pleine période de domination « étrangère », d'une grande notoriété, au moins parmi les notables dont une bonne partie s'était pourtant ralliée à l'ordre merina[33].

Le Dr. Lacaze décrit un assez vaste espace aménagé au centre du site des sacrifices : en plus de son rôle fonctionnel, il assure la visibilité des actes qui y sont réalisées. Vincent Cotte, quant à lui, ne parle que d'« une place », auprès de laquelle est planté « un tronc d'arbre écorcé, fiché en terre et ayant vers le haut deux branches en forme de cornes de bœuf » (1947 : 62). Il distingue pourtant les villages selon leur ancienneté ; les plus récents étaient dépourvus de « pierres sacrées», leur « seul palladium étant le pieu fourchu » (*ibid.*).

Certains *tobiraza* intéressent des groupes résidant parfois loin des villages où ils sont établis[34]. A Tetezampafana comme à Lakato aucune construction durable n'existe ; à chaque cérémonie, les organisateurs dressent une hutte appelée *trano lava* (du genre *trano tomboka*[35]) spécialement édifiée pour la circonstance, alors qu'à Vohitrasina, les familles se sont entendues pour faire construire un hangar en rondins de bois, couvert de tôles ondulées. Les discours et tous les échanges en lien avec l'événement s'y déroulent. Un poteau en bois (*fisokina*, *jiro*)[36], surmonté d'une pointe portant les bucranes des bêtes de sacrifices antérieures, est fiché en terre, en position légèrement excentrée. Au pied du poteau, l'autel : une dalle grossièrement plate, de dimensions modestes, surélevée tout au plus à 50 cm du sol par quelques

33 Leurs noms se retrouvent aisément dans les Archives Royales conservées aux Archives Nationales de la République Malgache (séries BB et IIICC), puisque les officiers les citaient régulièrement comme des *mpifehy*, au nom desquels sont déclarés les recensements annuels de la population.

34 Le *tobiraza* de Vohitrasina concerne un réseau de villages souvent éloignés les uns des autres, mais dont les habitants ont des liens de parenté ou d'alliance.

35 Un *trano tombaka* est conçu comme une construction provisoire, sans mur mais dont la toiture, en forme de pignon, est posée à même le sol.

36 Parfois, on utilise un bois fourchu, *cf.* définition par P. Lahady, « Bois fourchu représentant symboliquement un zébu et qui sert d'autel et de poteau sacré » (1979 : 266).

pierres. C'est le *falambagnambato* (de *lambagnana*, les feuilles de *ravinala*[37], et *vato*, la pierre)[38], sur lequel est présenté le repas offert aux ancêtres.

Curieusement au site de Vohitrasina pourtant relativement ancien[39], l'autel est en béton et porte la date du « 02/07/08 » ! Par ailleurs, sa localisation retient l'attention : au milieu des rizières, bien visible de loin et à bonne distance des tombes ancestrales[40]. Plus encore, on accède à ce *tobiraza* par un sentier qui traverse le quartier d'Ambalakondro et la cour du temple protestant de la FJKM[41], avant d'aboutir aux rizières (Figures 2–5). Quelques arbres élevés et donnant de l'ombre signalent l'emplacement du camp[42] qui occupe un espace assez vaste (3 à 4 000 m^2 environ), juste séparé des cultures par les diguettes (*valamparihy*). L'endroit a été délibérément organisé en plein milieu du terroir, alors que, selon mes témoins, d'autres sites de sacrifice, sans doute de moindre importance, se trouveraient sur les pentes des collines voisines. Plusieurs stèles de différentes tailles sont érigées au coin de sacrifice[43]; à leur pied gisent de vieux *fisokina* (poteaux en bois pour accrocher les cornes de zébu) portant encore des cornes desséchées, mais qui, visiblement, ne servent plus. Cet ensemble, comprenant l'autel et l'espace qui l'entoure, est appelé ici *toby filahoana* (camp des prières, des supplications)[44], parce qu'on y implore les ancêtres.

Le rôle de ces sites est fondamental dans le territoire betsimisaraka-nord. Ils marquent, en effet, un espace spécifique, occupé par des villages dont les habitants sont liés par une commune ancestralité, même si, de nos jours, la distance par rapport à l'ancêtre fondateur est déjà grande. Cependant, une reconstitution généalogique aiderait à mettre à jour ces liens. Chaque village de la région comprend un

37 Le *Ravenala madagascariensis*, appelé aussi « arbre du voyageur », a des feuilles semblables à celles du bananier.

38 Les *lambagnana* sont couramment utilisées pour servir les repas (à l'exception de ceux destinés aux ancêtres) au cours des rituels. Les *mpisoron'afo* (préposés à la cuisine) reçoivent leurs parts sur de telles feuilles.

39 Un des *tangalamena* présents, Paul Maharavo, originaire de Sahafary, affirme que le *toby* existait avant sa naissance (en 1944). Le site date probablement de la fin du XIXe ou du début du XXe siècle.

40 Construites au pied de la colline, au bord de la piste qui conduit vers l'extrême-sud de la vallée de l'Iazafo.

41 Fiangonan'ny Jesosy Kristy eto Madagasikara : Eglise de Jésus-Christ à Madagascar.

42 A Tetezampafana, le *tangalamena* les nomme *hazomananjara*. Ces arbres, signalés par les plus anciens témoignages, ont une signification. Cotte les nomme « arbres sacrés » et voit en eux des intermédiaires, des médiateurs entre la divinité et les hommes. Ils recueillent les vœux des passants et les transmettent « aux divinités gyrovagues qui passent sur les hauteurs de l'atmosphère » (1947 : 172). A ce pouvoir s'ajoute celui de réclamer un dû (*ibid.*), c'est-à-dire de punir celui qui ayant fait une promesse ou un vœu, tarde à tenir parole.

43 Elles l'auraient été à la mémoire de parents décédés en dehors du territoire.

44 De *laho*, *mitaloho* (invocation, supplier).

espace résidentiel divisé en « quartiers »[45] (*ampehy*, *ampehikely*) et un terroir plus moins important qu'il peut partager avec un autre village. Chaque famille y dispose d'une ou plusieurs parcelles de rizières, dont les ayants droit héritent, à la mort des parents. Ces biens laissés par des ancêtres assurent à leurs bénéficiaires la légitimité de résider dans le village et, s'ils n'y vivent pas, celle de se rattacher à ces lieux précis. En quelque sorte, ces biens font d'eux des « *tompon-tany* » (maîtres de la terre) et les fortifient « dans la conviction qu'au milieu du siècle dernier leurs ancêtres appartenaient à un même ensemble historique de Betsimisaraka libres, une filiation dont, plus qu'un statut, ils dérivent avec le sentiment d'une quasi-nationalité et la conviction d'une citoyenneté de premier rang » (Ottino 1998 : 141–142). Il est donc tout aussi important pour les vivants de faire reconnaître leurs droits, que de donner leurs parts aux ancêtres à travers le sacrifice d'un zébu.

4. La portée d'un *tsaboraha* tardif : celui de Vohitrasina[46]

Le *tsaboraha* qui s'est déroulé à Vohitrasina les 29 et 30 septembre 2012 (*cf.* aussi Figures 2–13 dans l'annexe), a été réalisé avec un important délai. En effet, s'est seulement une douzaine d'années après la mort d'Augustin Sety, que la cérémonie, censée « libérer » ses biens et ses descendants, a pu être organisée. On comprend que les héritiers, conscients du retard dans l'accomplissement de ce devoir filial, aient tenu à donner de l'envergure à l'événement. Les personnes qui en ont eu l'initiative ont invité les membres de leur famille et des proches, consentant des dépenses considérables pour rendre au défunt l'hommage auquel il avait droit. De même, presque tous les habitants du village se sont sentis concernés par le *tsaboraha*. Le jour de la cérémonie, des participants ont, par petits groupes, pris la route menant à Vohitrasina, depuis Maromitety, où les taxis-brousses les avaient déposés[47].

45 Le géographe Dandoy (1973 : 21) désigne ainsi l'espace occupé par un groupement d'ancestralité (*fehitry*).

46 J'ai pu assister à cette cérémonie (les 29 et 30 septembre 2012) à l'invitation de Mme Elizabeth Marozoky, de Fénérive-Est. Le *tsaboraha* se passait dans sa famille. Je la remercie pour cette invitation et pour l'accueil dont j'ai bénéficié. La première réunion s'est tenue dans le foyer de de sa sœur aînée qui, sans doute en raison de sa religion chrétienne, tout en participant aux préparatifs, semble avoir porté plus d'attention à la cohésion familiale, et à l'accomplissement des devoirs par composantes du *fehitry*.

47 Ces personnes étaient parties de Fénérive-Est, de Vavatenina, de Toamasina et d'autres localités plus au sud (notamment Ambodivoahangy, où une branche de la famille s'était installée). Les participants venus de loin ont été hébergés dans une école privée, louée pour la circonstance ; mais celle-ci s'est avérée trop petite, aussi un grand nombre de personnes ont dû dormir dans la cour.

Si les organisateurs de la cérémonie descendent d'une lignée (*toko*) de cinq enfants (quatre femmes et un homme, tous décédés) issus du couple par Sety et Tsiahoana, l'initiative du *tsaboraha* revient à Marie Anne, fille de l'unique garçon de la fratrie (André Sety, père d'Augustin). Celle-ci, mariée à un non-natif des lieux et installée à Tamatave où la famille tient un commerce, a financé en grande partie les dépenses. Avec l'aide de son époux et de ses enfants, elle tient la comptabilité des dons en espèces et en nature d'une part, des bidons d'alcool de canne (*betsa-betsa*) et des sacs de riz, à offrir aux participants durant la cérémonie, d'autre part. Le quartier (*ampehikely*) de la famille Sety se trouve dans la partie haute de Vohitrasina. Les membres y occupent tout un espace précis et leurs maisons, en bois, à la différence de celles en bambou des quartiers d'en bas, ont une certaine tenue.

Les préparatifs de la cérémonie se déroulent à quatre endroits différents, suivant des phases bien précises[48]. La première, exclusivement familiale (le samedi, 29 septembre) réunit les membres de la fratrie (ou leurs représentants), avec la participation de trois *tangalamena*[49], elle a lieu dans la maison ancestrale. Cette assemblée marque le départ des rituels, puisque Karoleha, le prêtre habilité à prendre la parole en premier (*mirasa volana*) a été désigné : on lui ceint la taille d'un *lambahoany* (pagne) neuf[50]. Cet homme du terroir connaît très bien les généalogies des familles et les liens qui unissent celles-ci. Les invités profitent de l'occasion pour donner aux organisateurs le *soron'afo* (litt. : « le fait d'activer le feu à la cuisine »), en l'occurrence une somme symbolisant la participation à la préparation des repas pour la cérémonie. On en énonce le montant à haute voix. Ces échanges sont immédiatement suivis d'une discussion générale (*fifanatsafana*, *fizarana andraikitra*) sur les affaires de la famille, composée des *dimy toko*, les descendants des cinq frères et sœurs. Dans les propos assez vifs, il est question de ceux d'Ambodivoahangy (résidence de l'un des cinq *toko*), invités à s'impliquer dans les tâches, à « agir comme les gens le font habituellement » (*manao ny*

48 Mes interlocuteurs ont insisté sur le fait que cet itinéraire et ses étapes, avec la catégorie précise de personnes habilitées à s'y retrouver, sont arrêtés d'avance. Une hiérarchie existe entre ces étapes, perceptible dans la qualité des assistants qui s'y trouvent. L'exemple le plus significatif est celui du cercle restreint des *havana* (parents proches) de la première étape.

49 Paul Maharavo du village de Sahafary, est présent uniquement parce qu'il appartient à un *fehitry* (une branche familiale) assez éloignée de celui des organisateurs. Mais l'appartenance à une famille ne donne pas forcément droit à présider une cérémonie qui la concerne, comme on le verra.

50 On dit aussi : *manasigny tangalamena* (honorer ou consacrer le *tangalamena*, lui rendre hommage). C'est Elizabeth Marozoky, notre hôtesse résidant à Fénérive-Est, qui s'est chargée de cette tâche au nom de la famille (voir Figures 6–9 « Les niveaux du *fihavanana* à travers les réunions préparatoires du *tsaboraha* »).

fanaon'olo)[51]. Les intervenants évoquent ensuite la nécessité de préserver leur *fihavanana*. Cette séquence se termine par la remise aux *tangalamena* d'enveloppes en signe de reconnaissance de la part des organisateurs de la cérémonie. Cet événement concerne uniquement le premier niveau du *fihavanana* de la famille, à savoir celui de la famille, c'est-à-dire des *havana akaiky* (parents proches).

Après cette séquence, une délégation de la famille se rend ensuite à plusieurs endroits, convenus d'avance, dont le premier se trouve à quelques maisons plus loin. La deuxième phase se tient en effet dans l'une des salles de l'école où séjournent les *havana* qui ne résident pas à Vohitrasina. Les initiateurs du *tsaboraha*, c'est-à-dire les enfants d'Augustin Sety, offrent officiellement à la grande famille, les objets destinés à la cérémonie : une bonne quinzaine de bidons de *betsabetsa*[52] et plusieurs sacs de riz entreposés dans une salle. On y tient également un relevé des quotes-parts, avec la liste des donateurs et de leurs villages ; ceci permet de dessiner, comme Ottino le propose pour Amboditononina, une cartographie des réseaux unissant Vohitrasina aux lieux d'où viennent les participants. Un grand nombre de *zanaka am-pielezana* (enfants de la diaspora) figurent parmi ceux-ci, signe des migrations hors du territoire ancestral qui ont pris de l'ampleur ces dernières années. Ces *havana* venus de loin occupent une salle entière. Tous sont cependant liés, à un titre ou à un autre, au *fehitry* (groupe d'ancestralité localisé) d'Augustin Sety et ont éprouvé l'obligation au nom de la solidarité d'assister à l'événement. Ils entrent encore dans la catégorie des *havana* (parents), mais dans le cadre des relations familiales plus lointaines. Ici, il n'y eut pas de débat, mais échange de propos et de remerciements.

La troisième phase a pour théâtre la « rue », qui court à flanc de coteau. Pour la circonstance, ce chemin retrouve la fonction qui sont probablement la sienne autrefois : celle de place publique, de lieu des discours. Des villageois, tous adultes, prennent place sur des banquettes de fortune en bambou installées de chaque côté. Le discours prononcé par le *tangalamena*, assisté des représentants de la famille, consiste en une information et une invitation. Un représentant des villageois y répond par des remerciements et des vœux de réussite pour le *tsaboraha* ; le discours est immédiatement suivi d'une distribution générale d'alcool. La solidarité

51 Un homme, d'une quarantaine d'années environ et représentant une lignée, prit d'abord la parole, n'hésitant pas à reprocher aux autres de se reposer (*mitavandra*) trop souvent sur la famille, apparemment sans rien faire en retour. Elizabeth Marozoky y répondit par des paroles d'apaisement, adressées aux jeunes et, en second lieu, à tous, pour que les usages des ancêtres ne soient pas abandonnés.

52 Si chaque bidon fait une vingtaine de litres, la totalité des bidons contient à peu près 300 litres. D'autres bidons étaient stockés ailleurs.

entre voisins et amis joue beaucoup, par l'invocation fréquente du *fihavanana* qui lie toutes les personnes présentes.

La quatrième séquence se tient dans la partie en contrebas du village. Ce quartier qui s'étend sur à peu près la moitié de l'agglomération, abrite « la cuisine ». La descente vers ce lieu est symbolique : il s'agit de voir ceux chargés du *soron'afo*, de la cuisson du riz pour le repas sacrificiel. Cela se passe en plein air, dans la cour d'une maison à l'intérieur de laquelle les foyers ont été installés. On y stocke le bois à brûler et les perches de bambou. Y sont également conservées les feuilles de *ravinala* (« l'arbre du voyageur ») à utiliser pour le lendemain. Les organisateurs témoignent de leur reconnaissance envers ceux qui travaillent, voisins et affins, habitants du village simplement motivés par la solidarité et par le respect du *fihavanana*. A tous, on offre également de l'alcool, servi dans des verres en bambou. Aucun discours n'est prononcé.

La dernière phase qui consiste à aller examiner le zébu de sacrifice, attaché à un poteau, se déroule plus bas, à proximité des rizières. C'est un beau mâle choisi avec soin. L'espace délimité est relativement vaste, afin de permettre aux jeunes de se livrer à quelques exercices de prouesse avec la bête, au rythme des chants et des battements de mains des femmes. Entre-temps, ces dernières qui se sont alignées sur un côté de la place, exécutent quelques morceaux que toutes semblent connaître par cœur. Cela ne dure pas longtemps, car la nuit tombant, le cortège remonte vers la rue où la sono (*jiro mena*)[53] a commencé à donner le ton par des airs de circonstance. A même la chaussée, les enfants dansent déjà, annonçant une nuit blanche (*tsimandrimandry*) qu'on est tenu de respecter. Les adultes se joignent immédiatement à eux, au rythme de morceaux empruntés à des artistes connus. Un peu plus tard, une partie de la famille, conduite par le *tangalamena*, se rend au cimetière du *fehitry* pour procéder au *hôdihôdy* (avertissement, annonce) adressé aux ancêtres, cités nommément. Il s'agit de les prévenir que la famille va organiser un sacrifice de zébu et qu'elle entend les y associer. C'est le seul moment de la cérémonie où la sépulture ancestrale est mise en scène.

53 Lit. « Lumière rouge », expression courante désignant les voyants lumineux clignotants (qui ne sont d'ailleurs pas tous rouges !) qu'utilisent les prestataires spécialisés dans ce genre de cérémonie. Aujourd'hui, les appareils utilisés sont tout ce qu'il y a de plus moderne (un ordinateur portable, des amplis superpuissants et des enceintes, avec comme supports des cartes sonores). Autrefois, les instruments étaient tout autres. Ainsi, selon Cotte dans les années 1940 : « Ni le jour ni la nuit les chants, les jeux et les danses n'avaient cessé. Tambour de fortune, bidons vides et bambous creux, castagnettes et accordéons avaient donné avec rage. Que de vin de canne à sucre avait dû couler dans les gorges asséchées par les cris pour les rendre capables de percer ce vacarme d'enfer » (1947 : 46).

La seconde journée (le dimanche) est le jour du sacrifice ; on conduit le zébu très tôt vers le *toby*. On l'attache sous les arbres, à proximité de l'autel et, au fur et à mesure, on transporte les aliments préparés la veille (riz cuit, emballé dans des feuilles de *longozo*, en français longouze, l'amome de Madagascar)[54], les bidons de *betsabetsa* et tous les effets nécessaires à la cuisson et à la distribution des repas[55]. Cet exercice est d'autant plus ardu que pour parvenir à l'endroit du sacrifice, il faut marcher sur les étroites diguettes des rizières. On installe le tout, on érige les foyers pour la cuisson des parts de viande à consommer sur place, on confectionne avec du bambou des ustensiles de toutes tailles (*mozinga* ou verres, *lalosy* ou louche et des couteaux !). Tout se passe désormais selon un programme bien réglé, que chacun connaît et dont le *tangalamena*, présent en permanence, veille au respect. Voici l'ordre dans lequel se déroule la cérémonie[56] :

Tout commence par le *toro-jery*[57], l'énoncé de consignes, de principes généraux, que l'on s'adresse mutuellement lors d'un face-à-face avec les *olo-be* (lit. « les grandes personnes », personnes respectables, les notables du village) assis par terre (*cf.* Figures 10–13). Jusqu'ici, le *tangalamena*, désigné pour diriger la cérémonie, est resté discret, déambulant parmi les participants, discutant avec les uns et les autres ; sans doute, par simple égard, on lui offre, dans un coin, du rhum préparé par la famille. Après cela, accompagné de quelques notables et des autres *tangalamena*, il pénètre dans le *trano lava* (hangar couvert) et se place en face des *tompondraharaha* (les initiateurs de la cérémonie), assis au milieu d'une assistance qui, à l'exception de ceux chargés de la cuisine, se tient en silence devant la famille, pour écouter les discours. Les femmes s'assoient en rang sur un côté, les hommes s'installent du côté opposé[58]. Le prêtre prend alors la parole pour citer l'ancêtre nommément concerné par le *tsaboraha* et, à la suite, le groupe des ancêtres du *fehitry*. Il annonce l'initiative de leurs « enfants » de leur donner leur part, les priant d'agréer cette offrande avec bienveillance. Un représentant de la famille lui répond

54 Plante dont les feuilles sont utilisées comme cuiller, notamment dans les cérémonies (*Aframomum angustifolium*).

55 Une grosse quantité de gaulettes de bambou, de bois de chauffe et de feuilles de *ravinala*.

56 Emilie Marozoky (la sœur aînée d'Elizabeth Marozoky) m'a communiqué cette chronologie des faits qui fut suivie à la lettre par la famille. Selon elle le rituel comprend sept phases : 1. *Toro-jery* (énoncé des principes généraux) ; 2. *Famafana lapa* (lit. nettoyage du palais, entendre le lieu du sacrifice) ; 3. *Fandavoana aomby* (« chute du zébu (destiné à être sacrifié) » selon Ottino 1998 : 638) ; 4. *Fandraisan-tanana* (souhaits de bienvenue, réception dont la signification exacte restant inconnue) ; 5. *Sorontsorona fiantsoana razana* (sacrifice, offrande sacrificielle aux ancêtres ; *cf.* Lahady 1979 : 265) ; 6. *Hivalanondrana* (cette expression qui m'est inconnue renvoie probablement au partage de la viande) ; 7. *Fanantonana lohaomby* (accrochage de la tête, des cornes du zébu).

57 Certains disent : *laha-jery*.

58 La séparation des femmes et des hommes est la règle dans les cérémonies collectives betsimisaraka.

et ordonne la distribution de *betsabetsa* dans des récipients en bambou vert. Il s'adresse ensuite aux *olo-be* (notables) debout devant lui, auxquels on offre de l'alcool et une certaine somme d'argent, pour les remercier de leur présence.

Après les discours, un petit groupe, composé essentiellement de femmes, se dirige vers le coin des sacrifices pour le nettoyer (*famafana lapa*), c'est-à-dire à désherber l'espace qui entoure l'autel (en béton, *falambagnambato*), les stèles et le *fisokina* (poteau support des cornes de zébu). Cela se fait très rapidement, toujours sur fond d'invocations et de paroles apparemment destinées aux ancêtres. Une fois le nettoyage achevé, le zébu est conduit près du *falambagnambato*, ligoté fortement, puis couché sur le ventre, la tête tournée vers l'autel, la queue posée sur une assiette, qui contient un peu de riz blanc et du *toaka* (alcool).

Après la distribution aux enfants des quelques poils arrachés à la bête par Marie Anne, le *tangalamena* commence à invoquer les *razana* (ancêtres), en citant en premier Augustin Sety (dont le nom revient à plusieurs reprises). Tous les membres de la famille organisatrice, assistés des proches parents, sont assis par terre derrière le *tangalamena*. Ils écoutent attentivement des incantations, seulement ponctuées par des petits coups portés sur le corps et la queue de l'animal, avec une feuille de *longozo* verte[59].

On s'apprête alors à la mise à mort, étape cruciale qui mobilise exclusivement les hommes adultes et les jeunes gens (*famonoana aomby*, abattage du zébu). Cette phase tranche avec la précédente, en ce qu'elle est plus animée et bruyante. Egorger, c'est faire jaillir le sang qui, recueilli dans un récipient, symbolise la « puissance vitale [du zébu égorgé] » (Ottino 1998 : 188) que la cérémonie est censée restaurer ou transmettre par l'abattage d'un zébu, dont on détache la tête[60]. Le bucrane préalablement nettoyé, débarrassé de la peau et de la chair, est prêt à être accroché à une pique. Immédiatement, on s'occupe du dépeçage. La viande est répartie en trois parts : (1) celle des ancêtres, (2) celle des vivants (qui, une fois cuite sur place, sera déposée sur un *lambagnana*, donc des feuilles de *ravinala*, et débitée en morceaux), et (3) celle destinée à défrayer tous ceux qui ont versé une quote-part au titre du *soron'afo* (participation financière à un sacrifice) ou *solon-tsoron'afo*. Aux *tangalamena* et aux *olo-be*, on offre une part, que les dépeceurs se hâtent de mettre de côté. La répartition des morceaux entre les assistants, comme la façon de les débiter obéissent à des règles qu'on s'efforce de

59 Cet objet remplace ici le sceptre sacré, l'*angira* (voir glossaire). On constate ainsi que les pratiques locales se distinguent, les unes des autres, par certains traits. Ceci n'induit pas des différences dans le fond même du rituel.

60 Dans le rituel appelé *Service Caf'* à La Réunion, la tête de la bête sacrifiée est également détachée de son corps ; mais elle n'est pas accrochée à une perche.

respecter scrupuleusement[61]. De l'observation de celles-ci dépend l'harmonie entre les vivants, au sein du *fehitry* et la bonne entente avec les habitants du village qui, au nom du *fihavanana*, ont participé à la cérémonie.

Suit alors la cuisson de la viande, alors que les femmes, réparties sur deux rangées se faisant face à face, commencent à créer de l'animation avec chants et *hosiky* (danse traditionnelle betsimisaraka). Les personnes les plus directement concernées, enfants et petits-enfants du défunt, prennent une part active. Les femmes les plus âgées y participent à leur façon, enseignant aux plus jeunes gestuelle et paroles. La cuisson terminée, on s'attèle au banquet avec les ancêtres et à la distribution des repas aux groupes familiaux. Les organisateurs du *tsaboraha*, installés devant l'autel et autour du prêtre, s'apprêtent à dîner, « en compagnie de leurs ancêtres ». Quatre parts sont préparés[62]. La part qui revient aux ancêtres, présentée dans une grande assiette, est posée sur l'autel ; seul le cœur, laissé cru, est disposé à part sur une dalle de béton[63]. On verse le jus (*rôny*) provenant de la cuisson de la viande dans de longs récipients en bambou, plantés autour de l'autel, à côté d'autres semblables utilisés lors de sacrifices antérieurs. Sur des feuilles de *ravinala* étendues par terre, en face du *falambagnambato*, on place la nourriture réservée aux descendants directs de l'ancêtre auquel le rituel est dédié. Les participants à la cérémonie vont alors à manger ensemble. Le repas communiel des héritiers, obligatoire après le décès d'un ancêtre, est ainsi mis en scène. On s'apprête à servir l'assistance, les *mpisoron'afo* (personnes chargées de la cuisson des repas) en premier. Les groupes s'installent ici et là ; on leur apporte des paquets de riz cuit et quelques morceaux de viande, le tout dans la plus grande décontraction.

Entre-temps, les donateurs, appelés par leurs noms, parfois suivis de ceux de leurs villages, commencent à recevoir les parts de viande correspondant à leur contribution. C'est le moment du partage de ce qu'on appellerait ailleurs le *nofon-*

61 Le cœur est séparé tout de suite du corps de la bête, ainsi qu'une partie des intestins et quelques quartiers choisis. Destinés aux ancêtres, ces morceaux sont cuits à part, près des stèles. Ce sont des *velon-draiamandreny* (personnes dont les parents sont encore en vie) qui s'occupent de leur cuisson. On ôte ensuite les abats qui, une fois découpés, sont cuits dans une barrique remplie d'eau, sans autre condiment, en dehors du sel ; c'est la part des vivants, qui sera consommée ensemble sur place pour accompagner le riz préparé la veille. Certains morceaux (comme les cuisses, les pieds, etc…) mis de côté seront plus tard répartis par des organisateurs entre des ayants droit. Le reste du zébu, son dépecé, est partagé en morceaux de taille égale, à distribuer aux donateurs, proportionnellement à leurs quotes-parts, enregistrées dans un cahier depuis le début du *tsaboraha*.

62 La première part est destinée aux ancêtres, les deux parts suivantes, aux deux *tangalamena* et la dernière aux descendants du défunt.

63 L'assiette posée sur cette pierre contient de la viande, assortie de grains de riz ; personne n'y touchera jusqu'à la fin de la cérémonie.

kena mitam-pihavanana[64] (portion de viande, garante des relations sociales). La transparence et le caractère ostensible de la distribution ont, sans doute, pour but d'entretenir la confiance qui doit régner entre des parents proches et lointains (*havana*), voisins et amis, résidant ou non au village. Le *tsaboraha* y trouve probablement sa fonction principale comme rituel lignager, certes, mais aussi comme occasion de revivifier le lien entre les habitants d'un même village, entre les membres d'une communauté.

La dernière phase de la cérémonie, la pose du *lohaomby* (tête du zébu, bucrane), préalablement percé en son milieu, débute aussitôt le repas achevé. Un des jeunes gens présents s'empare du bucrane qu'il porte bien haut. Suivi d'un petit groupe de personnes, il se dirige en criant vers l'un des *fisokina*. Comme la perche est assez élevée, il est hissé sur les épaules de quelqu'un et, sous les cris des autres jeunes et des femmes autour de lui, il fiche solidement le bucrane sur la pointe en bambou.

A plusieurs reprises aussi bien au village que sur le lieu du rituel, ceux qui ont pris la parole ont mis l'accent sur le *fihavanana* et sur la nécessité de le préserver[65]. C'est d'abord le cas au village, le premier jour, et parmi les trois catégories de participants (parents proches, parents éloignés résidant hors du village ou de la région, membres du *fokontany*). On y fait encore une fois fait allusion au *tobiraza*, le second jour dans la maison longue (*trano lava*) où le *tangalamena* tient à nouveau des discours de circonstance, toujours de portée locale, s'adressant tout juste aux descendants partis au loin mais qui reviennent honorer les ancêtres et réaffirmer leur attachement aux lieux.

Conclusion

Les rituels betsimisaraka ayant été observés depuis quelques siècles, le bon sens recommanderait qu'on leur reconnaisse une permanence dans la durée. La démarche historienne reviendrait ainsi à détecter, dans les manifestations actuelles, les éventuelles mutations au fil du temps. Mes observations dans le Centre-Est de

64 Une cérémonie collective est souvent ponctuée par une distribution de portions de viande ; c'est le cas en particulier sur les Hautes-Terres, où ce partage est considéré comme significatif de l'appartenance à une même communauté de *havana*. La spécificité réside dans ce souci de faire participer tout le monde (sous forme de quotes-parts en argent), de comptabiliser les contributions et de les rendre en nature (en l'occurrence en viande) à chacun proportionnellement à sa participation.

65 Les Figures (n° 6, 8 et 9) montrent les orateurs tenant ces discours évoquant les ancêtres disparus, mais aussi le devoir des descendants de poursuivre les liens sociaux qu'ils ont tissés entre eux. Des membres de l'assistance, représentant les habitants du village, y répondent.

Madagascar plaideraient plutôt pour le rôle des *tsaboraha* dans le maintien des liens sociaux et dans leur renforcement au gré des changements relevés.

La piste de « la vie » (*aina*), comme élément dominant dans le sacrifice du zébu et tout ce qui l'entoure, permet d'en expliquer un aspect, mais, dans un contexte local comme celui de Vohitrasina, c'est surtout l'idée de partage qui se dégage de l'ensemble du rituel. Il s'agit d'abord d'un partage des tâches qui implique en principe tout le village : ceux qui ne peuvent participer doivent offrir une somme symbolique (*solon-tsoronafo*). Suivent le partage des morceaux de viande à l'issue de la cérémonie et celui du *betsabetsa*, à chaque étape du rituel, aux habitants du village comme à toute l'assistance sur le lieu de sacrifice.

A Vohitrasina, le hasard de la topographie a permis de reconstituer, le temps du rituel, les trois « niveaux » du *fihavanana* à l'échelon d'un village. Cette organisation des lieux est également celle de bien d'autres villages du secteur, de Maromitety à Vavazahana[66]. Au plus haut niveau (presqu'au sommet de la colline), où est édifiée la maison ancestrale, se sont réunis les *havana akaiky* (parents proches, ici les descendants de Sety et de Tsiahoana) pour discuter à la fois du déroulement du rituel, des affaires familiales, de la cohésion entre les lignées et du patrimoine (consistant essentiellement en terres et rizières). Au niveau suivant (la salle et la cour de l'école), ce sont tous les représentants du groupe d'ancestralité (*fehitry*) qui se sont retrouvés. Ceux qui ont eu l'initiative du *tsaboraha* leur en ont rendu compte et, puisque les noms de leurs ancêtres seront prononcés et leur sépulture évoquée, on les remercie de leur présence. Plus bas encore, sur la place publique (ici, la rue), sont installés les représentants du village, les voisins qui, assis sur des banquettes de fortune, écoutent le *tangalamena* (désormais paré du costume de porte-parole). Celui-ci les entretient de la décision des enfants de Sety de rendre hommage au défunt et aux ancêtres par un *rasa hariagna*. Un *olo-be* (notable) y répond au nom des villageois présents. A chaque niveau, les organisateurs sont tenus de donner à boire à l'assistance et de tenir des propos appropriés, destinés à réaffirmer la confiance nécessaire à la vie commune. Tout ceci témoigne de la faculté d'une culture à s'adapter aux réalités, y comprises celles imposées par la topographie, et à une société qui s'élargit par l'intégration d'individus extérieurs aux groupes initiaux.

Ainsi présenté, le rituel du *tsaboraha* semble s'inscrire dans un type particulier de sociabilité villageoise, entendue comme l'aptitude des êtres humains à vivre en

66 Les nouveaux venus ont dû s'installer en contrebas de l'espace villageois, alors que, dans des sites sans dénivellation, ils vivent à la périphérie. Le terme de « niveau » ne sous-entend donc pas une quelconque hiérarchie, mais une disposition en fonction des composants de la société, constituée de parents et d'affins, mais aussi d'autres gens en dehors de ces catégories.

société et à nouer des relations agréables. Il dépasse cependant celle-ci puisque les circonstances provoquant sa réalisation (comme la promesse d'un *tsikafara*[67]) relève de l'attention portée au patrimoine, d'une volonté de rattachement identitaire et du règlement de problèmes actuels (malaise, maladies, épidémies) ; le *tsaboraha* peut même avoir vocation à servir de thérapie collective. Dans ces conditions, si le *tsaboraha* fait effectivement référence au *fihavanana*, « cette qualité relationnelle de confiance réciproque caractéristique des rapports entre personnes apparentées et/ou corésidentes dans une même localité » (Ottino 1998 : 280), on se rend vite compte que les relations sociales occasionnées par les rituels prennent en charge non seulement des résidents d'un village ou les habitants de l'un de ses quartiers, mais aussi un nombre important de gens d'autres villages qui, par le biais d'une exogamie institutionnalisée, ont des liens organiques avec des parents et des proches, voire des migrants. Le *tsaboraha rasa hariagna* observé au village de Vohitrasina montre que les choix personnels d'émigrer ne contribuent ni à distendre ni à rompre les liens sociaux entre les migrants et leurs villages[68]. C'est qu'ici, comme dans tout le Nord-Betsimisaraka, l'organisation de la société villageoise donne un caractère institutionnel aux liens sociaux par la vertu des rituels. Par ailleurs, les cas de mobilité motivés par des unions conclues en dehors du village se déroulent dans un cadre bien codifié. De façon plus générale, le lien social s'appuie sur un réseau de villages et de *fehitry*, unis entre eux par des liens de parenté et des alliances, que les cérémonies traditionnelles vivifient périodiquement. Du fait que le rituel du genre *tsaboraha* est peu susceptible de changement et se passe toujours sur des sites consacrés, les dérogations aux principes sont vite repérées et sanctionnées. Ce rituel a vocation d'intégration mais aussi d'apaisement des tensions.

L'analyse du *tsaboraha* nous donne ainsi des éléments d'appréciation d'événements socio-politiques de ces dernières années, marqués par l'irruption d'institutions betsimisaraka dans des faits qui ont eu pour théâtre Fénérive-Est et

67 Un vœu ou serment de faire un sacrifice, dont la non-exécution peut entraîner un désagrément.

68 Dans sa thèse en 2008 devant l'Université R. Descartes, Paris V (*Migration, lien social et développement dans les Hautes Terres de Madagascar*), Andonirina Rakotonarivo affirme que le « *fihavanana,* précepte de base qui régit les relations sociales dans la société malgache, est à l'origine des diverses perceptions et opinions qui entourent la migration » (Rakotonarivo 2009 : 3). A Sandrandahy (pays betsileo), la migration serait « instrumentalisée » (*ibid.*) économiquement, alors qu'en Imerina (Ampitatafika-Ambatolampy), elle est « mal acceptée» (*ibid.*), et les obligations imposées par le *fihavanana* tendraient à les dissuader.

Tamatave[69]. Que vaudraient donc des rituels organisés en dehors de lieux convenus et parfois sans aucun *tobiraza* ? Les invocations des *tangalamena* mobilisés en dehors du contexte de l'aire culturelle betsimisaraka ont-elles des chances d'être entendues ? A propos de la récupération faite du *tsaboraha* et du *tangalamena*, rappelons que les *ampijoro* sont habilités à s'adresser aux ancêtres de leur propre *fehitry* et les *ampijorobe* (grands prêtres ancestraux) à ceux de tout un village considérés comme « ancêtres du terroir ».

L'Université de Toamasina où se retrouvent presque toutes les entités composant la nation malgache dépasse largement le seul cadre betsimisaraka. Une cérémonie y a été organisée afin d'apporter un apaisement dans les relations entre les étudiants et d'appeler au respect du *fihavanana* ; tous les orateurs ont martelé cela dans leurs discours. On peut mettre en doute l'efficacité d'une telle démarche, ce que les faits ont d'ailleurs démontré. Mais on ne peut enlever à cette initiative un certain pragmatisme qui impose qu'on considère une société dans toute sa diversité. C'est en tenant compte de la société réelle que le *tsaboraha* fut mobilisé pour sa présumée vertu thérapeutique, supposée réduire tensions et conflits, comme le *fihavanana*, dont il procède.

Il faut, finalement, évoquer la difficile conciliation des pratiques chrétiennes et ancestrales, mais souvent difficilement conciliables. Le christianisme peut introduire des clivages parmi les Betsimisaraka et des différences dans leurs comportements. C'était déjà le cas vers la fin des années 1960, lorsque des chrétiens, majoritairement issus de descendants d'esclaves, ont décidé de créer des associations à Vohibary et de confier l'éducation de leurs enfants à des institutions confessionnelles, pour s'en sortir un peu mieux économiquement (Dandoy 1973). Ces chrétiens

69 Dans la première ville, quelques épisodes témoignent de recours peu orthodoxes. Depuis des années, une personne travaillant à la municipalité passe pour le *tangalamena* « public ». Elle est souvent consultée par les autorités, parfois jusqu'à Antananarivo, et, en particulier, à plusieurs reprises dans des situations de crise (2001–2002, 2009–2010). Voici quelques temps, le gouvernement avait désigné, au poste de chef de la Circonscription Scolaire (Cisco) de Fénérive-Est, un fonctionnaire accusé d'avoir mangé un lémurien de l'espèce *ay-ay*, bravant ainsi la règle coutumière qui interdit sa consommation. La population refusa sa nomination. Il fallut conjurer le mauvais sort par un *tsaboraha*. Tel autre, candidat à la députation (pour 2001–2009) eut l'initiative d'un *tsaboraha* (à Ambodimanga) au cours de sa compagne électorale. A cette occasion, il aurait proféré des menaces (*nitsitsihana mba hozonin'ny razana*, c'est-à-dire prononcer des imprécations pour attirer la malédiction des ancêtres) contre ceux de l'assistance qui, ayant consommé la viande du zébu, ne voteraient pas pour lui ! Et ce dernier exemple : A Tamatave, à la suite d'affrontements entre les étudiants de l'Université (d'un côté, des étudiants du Nord, et de l'autre, du Sud-Est) ayant entraîné des décès, les autorités ont décidé de procéder à un « *tsaboraha* de réconciliation » au nom du *fihavanana* malgache. Reste à savoir quel *tangalamena* fut désigné pour officier, et encore à quels ancêtres s'est-il alors adressé ?

ont, semble-t-il, délaissé les rituels ancestraux, ce qui a créé parmi les habitants un clivage sur le plan social et culturel.

L'absence totale de compromis avec le christianisme est sans doute un autre fait majeur à relever. A aucun moment d'un *tsaboraha*[70], il n'est fait allusion à *Andriamanitra*, le Dieu des chrétiens ; dans les discours et dans toutes les invocations, seul *Zanahary*, le Dieu de la tradition, est cité. Les usagers des rituels tiennent à marquer la distance entre les coutumes et les croyances des *Vazaha* (des hommes blancs, des Européens). Citons ces propos que, dans les années 1940, un « bon vieux Betsimisaraka » a tenus à Cotte, à propos de l'indifférence des Européens à l'endroit des pratiques locales : « En général les blancs ne s'y intéressent pas et nous préférons ainsi. Car nos Ancêtres nous puniraient si nous osions révéler aux étrangers ces choses saintes. Elles sont pour nous. Vous autres blancs, et vous en particulier, vous nous apprenez vos coutumes et vos formes de religion. Je te le déclare, ceux qui vous suivent ont tort, quoique vous soyiez, vous autres, des *Zanahàry* (expression hyperbolique qui veut dire : des dieux). Car, faites pour nous, nos coutumes nous font vivre. Ne pas les suivre, c'est nous exposer à la colère de nos Ancêtres » (Cotte 1947 : 47).

Le chemin menant au *tobiraza* de Vohitrasina, disions-nous, passe devant le temple protestant et, le jour du *tsaboraha* (un dimanche matin), l'édifice est resté fermé. On est bien loin des contextes où l'imposition d'une « hégémonie », relevée dans certains pays d'Afrique par Achile Mbembé (1988), a provoqué de la part des Africains le refus d'obéir et le retour aux croyances traditionnelles. D'abord, il n'y a pas eu ici coercition pour donner systématiquement la prééminence au christianisme, dont l'introduction a précédé la colonisation. Si l'on assiste à une pratique et à un usage du christianisme, c'est bien conformément à une stratégie propre aux sociétés malgaches. Rappelons encore le phénomène relevé par Althabe (1969), à savoir la fuite chez les Betsimisaraka de la région de Brickaville vers la pratique de rituels de possession (*tromba*). Ce sont des pratiques dictées par des besoins conjoncturels et variés, alors que les rituels de sacrifices s'organisent dans des circonstances codifiées.

Les institutions étatiques ont pu, quant à elles, être plus actives ces dernières années, dans la ligne de ce qu'on a défini comme l'indice d'un « partenariat » entre les églises et le *fanjakana* (l'Etat, l'administration). L'instrumentalisation politique de la religion par le pouvoir s'est particulièrement accentuée depuis 2001–2002, mais elle ne s'est guère appuyée que sur le Conseil œcuménique des églises chrétiennes de Madagascar (FFKM : *Fiombonan'ny Fiangonana Kristiana eto Mada-*

70 Ceux auxquels j'ai assisté.

gasikara), qui n'use pas de la coercition. En revanche, la restauration de certains temples et la construction de nouveaux édifices n'ont pu être réalisées que grâce à d'importants financements.

Ainsi, le *tsaboraha*, célébré dans un village, comme Vohitrasina, est un facteur primordial d'intégration des composantes de la société qui inclut ici autant les personnes qui y résident que celles qui en sont parties. Ceci revêt encore plus d'importance pour ces migrants. Les habitants pensent d'abord à ceux-ci et leur font une place dans leurs représentations sociales, les rituels et dans l'espace villageois. Ceux qui vivent ailleurs appartiennent toujours à leur famille et à leur *fehitry*. A Vohibary, village très proche de Vohitrasina, les logiques sont assez semblables : on use bien le *fihavanana* comme d'une institution de portée bien circonscrite.

Si l'on prend maintenant le cas d'un centre urbain, même relativement restreint à l'exemple de Fénérive-Est, il n'en va pas de même. Les élites nourrissant des ambitions politiques, au niveau non seulement local, mais aussi national, le *fihavanana*, invoqué à travers le *tsaboraha*, prend une autre dimension. Il est plus englobant, dans la mesure où on l'utilise à une échelle beaucoup plus vaste, tout en ayant un caractère plus lointain. C'est ainsi qu'on a pu voir un *tangalamena* du pays betsimisaraka convoqué pour « consultation » au Palais d'Etat d'Ambohitsorohitra, à une quinzaine de kilomètres de la capitale à plusieurs reprises (*cf.* note 69). Il était question de ressouder le *fihavanana* « national », mis à mal par la crise de 1991, puis celle de 2001–2002. Par les hommes qui l'instrumentalisent, l'institution a bien pu servir pour essayer de réduire des tensions.

Bibliographie

Althabe, Gérard 1969 : Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la Côte Orientale de Madagascar. Paris : Maspéro.

Andriananja, Heriniaina 2005 : Institutions locales et gouvernance des ressources naturelles. Le cas de la gestion contractualisée de la station forestière de Manjakatompo (Madagascar). *In* Jérôme Ballet et Katia Radja (dir.), *Le capital social en action. Territoires et transferts*. Paris : L'Harmattan, 113–130.

Cole, Jennifer 2001 : Forget Colonialism ? Sacrifice and the art of memory in Madagascar. Berkeley : University of California Press.

Cotte, Paul 1947 : Regardons vivre une tribu malgache. Les Betsimisaraka. Paris : La Nouvelle Edition.

Dandoy, Gérard 1967 : Vohibary, terroir du pays betsimisaraka (côte orientale malgache). Tananarive : Orstom.

– 1973 : Terroirs et économies villageoises de la région de Vavatenina (côte orientale malgache). Paris : Orstom.

Deschamps, Hubert 1949 : Les pirates à Madagascar aux XVIIe et XVIIIe siècles. Paris : Berger-Levrault.
Dez, Jacques 1959 : Chez les Betsimisaraka de la région de Nosy Varika. Les Tangalamena. *Journal de la Société des Africanistes* 29 (2), 229–238.
– 1960 : Les Betsimisaraka de la région de Nosy Varika. *Journal de la Société d'Ethnographie de Paris* 54, 63–85.
Flacourt, Etienne de 1661 : Histoire de la Grande Isle Madagascar. Paris : François Clouzier.
Lacaze, Honoré 1881 : Souvenirs de Madagascar. Voyage à Madagascar ; Histoire – Population – Moeurs – Institutions. Paris : Berger-Levrault.
Lahady, Pascal 1979 : Le culte betsimisaraka et son système symbolique. Fianarantsoa : Ambozontany.
Le Bourdiec, Françoise 1974 : Hommes et paysages du riz à Madagascar. Etude de géographie humaine. Tananarive : FTM.
Liberski-Bagnoud, Danouta 2002 : Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie. Paris : CNRS.
Mbembé, Joseph-Achille 1988 : Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale. Paris : Karthala.
Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.
Raison-Jourde, Françoise et Solofo Randrianja 2002 : Introduction. *In* Françoise Raison-Jourde et Solofo Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris : Karthala, 7–36.
Rakotomalala, Malanjaona, Sophie Blanchy et Françoise Raison-Jourde 2001 : Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches. Paris : L'Harmattan.
Rakotonarivo, Andonirina 2009 : Migration, lien social et développement dans les Hautes-Terres de Madagascar. [Résumé d'une thèse de Démographie soutenue à l'Université René Descartes]. *Bulletin d'Information sur la Population de Madagascar* 46, 1–6.

Liste des informateurs

de Gonzague, Joseph Louis : environ 70 ans, enseignant retraité, résidant près de la stèle de Totohely, Fénérive-Est
Imboralahy : environ 50 ans, maire de Fénérive-Est
Lahosana, François : enseignant retraité, Ampasimpotsy
Mahavy, Venant : enseignant retraité, Ampasimpotsy
Marozoky, Elisabeth : enseignante retraitée, Fénérive-Est
Razafindrasambo, Richard (dit Razafy) : environ 60 ans, *tangalamena* « citadin », résidant à Sahavola
Razakamily, Paul : Président de l'Association des Zanamalata et Zafirabay, Fénérive-Est
Toto, Alphonse : 60 ans environ, *tangalamena* de Tetezampafana
Vily, Bernard : environ 80 ans, enseignant retraité, ancien de l'Ecole Régionale de Toamasina
le Président du *Fokontany* de Tetezampafana (environ 35 ans)

Illustrations

Figures 2–5: Le lieu de sacrifice *tobiraza* à Vohitrasina

Figure 2 : Vue des rizières depuis la bordure du site

Figure 3 : Le poteau des cornes de zébu (*fisokina*) et la dalle de pierre du sacrifice (*falambagnambato*)

Figure 4 : La maison longue (*trano lava*) et l'autel de sacrifice vus de loin

Figure 5 : L'autel (*falambagnambato*), les « stèles commémoratives » et, au pied des arbres, les poteaux des cornes de zébu (*fisokina*)

Figures 6–9 : Les différents niveaux du *fihavanana* à travers les réunions préparatoires du *tsaboraha* à Vohitrasina (septembre 2012)

Figure 6 : Les parents (*havana*) au sens restreint. L'intimité de la situation se manifeste par l'opposition des plantes des pieds, perçue comme une offense entre des non-parents

Figure 7 : Prêtre traditionnel, ceint à titre honorifique par un pagne neuf (*manasigny tangalamena*)

Figure 8 : Les membres au groupement (*fehitry* ; occupant un quartier du village) dans la cour de l'école

Figure 9 : Dans une salle de l'école, les voisins et co-résidents au village témoignant de leur solidarité

Figures 10–13 : Sacrifice de zébu et repas avec les ancêtres lors du *tsaboraha* à Vohitrasina (septembre 2012)

Figure 10 : Explication du déroulement de la cérémonie (*toro-jery*)

Figure 11 : Abattage du zébu (*famonoana aomby*)

Figure 12 : Constitution des parts de viande

Figure 13 : Repas avec les ancêtres

Figures 14–16 : Vues de l'espace littoral situé dans les environs immédiats de Fénérive-Est

Figure 14 : Sur les versants, des rizières sur brûlis (terres à *tavy*), aujourd'hui abandonnées

Figure 15 : Les terres basses, conquises sur les marécages et les fonds de vallées, transformées en rizières inondées

Figure 16 : Une vue de la plaine de l'Iazafo, symbole de la maîtrise d'un espace autrefois marécageux

Fihavanana local, *fihavanana* national : Les usages d'une coutume juridique locale à Madagascar

Mariona Rosés

L'objet de cet article est de présenter le *fihavanana* d'un point de vue particulier, celui de la coutume juridique. Les coutumes se muent en droit lorsqu'elles sont durables et homogènes, lorsqu'elles expriment le lien social et permettent d'atteindre l'harmonie à laquelle aspirent toutes les sociétés. A Madagascar, le *fihavanana* tient lieu de coutume juridique et sa normativité consensuelle est fréquemment associée à la construction d'une société perçue comme exceptionnellement pacifique. Partant de la perspective que nous offre la coutume juridique, nous allons analyser en quoi les normes de *fihavanana* contribuent à la résolution des conflits, aux niveaux local et national.

A l'échelle locale, nous partons du fait que les procédures de conciliation obéissent à une éthique d'amitié (Terradas 2008) et visent à parvenir – moyennant un rituel – à la cohésion sociale, intégrée dans un contexte pacifique. A cet égard, nous considérerons que, du point de vue de la coutume juridique, les relations de parenté et de voisinage constituent autant d'éléments-clé renforçant le *fihavanana* en termes de résolution de conflit. Dans ces processus, le *fihavanana* est à la fois le moyen et la fin puisque, d'un côté, il conduit vers la paix sociale et que, de l'autre, l'objectif est de clore le conflit. Compte tenu du fait que le concept *fihavanana* est pris en considération à l'échelle nationale, nous prêterons une attention toute particulière aux textes de loi qui le mentionnent ou y font allusion. Mais aussi de quelle manière il se manifeste dans la résolution des conflits.

Dans une première partie, consacrée à l'analyse du *fihavanana* comme coutume juridique, nous en verrons ses attributs et ses compétences par rapport aux procédures de résolution, avant d'en voir la portée à l'échelle locale, à partir de deux cas ethnographiques. Puis nous réfléchirons à la reformulation du *fihavanana* comme catégorie idéologique (et) identitaire nationale dans la construction d'une

société qui se veut intrinsèquement pacifique, ainsi qu'à sa fonction dans la résolution des conflits nationaux.

Ière partie

1. La coutume juridique : l'obéissance aux origines et la responsabilité collective

Pour Assier-Andrieu (2001 : 72) la coutume « est le lien vivant du changement et le rappel impérieux de l'obéissance aux origines ou, dirait-on à présent, à la *structure*, intemporelle et anhistorique par définition ». Il s'agit d'une pratique réitérée qui se reconnaît comme obligatoire – dans le groupe où elle s'implante – étant donné qu'on comprend que la coutume émane des ancêtres, ce pour quoi il faut obéir à ses règles et se soumettre à ses préceptes. D'après Sermet (2009 : 7) la coutume « pour devenir obligatoire, prend le temps pour allié et la répétition comme une preuve de l'acceptation sociale ». Parlant de la coutume juridique en Afrique, Alliot (2000 : 39) précise que « la coutume est plutôt la volonté d'un groupe de définir la meilleure solution, à chaque instant. »

Puisqu'un grand nombre d'auteurs a travaillé sur la coutume juridique, il est impossible de rendre compte ici de la littérature abondante. Nous ne mentionnerons que quelques travaux remarquables menés en Afrique. Ainsi, Le Roy (1982) souligne le triple caractère de la coutume : répétitif, obligatoire et spontané. Elias (1998 [1961]) est l'un des premiers à avoir travaillé sur la coutume juridique africaine comme source de droit. Verdier (1991), quant à lui, a souligné l'opposition entre loi et coutume en Afrique.

La coutume fusionne la pratique et la théorie de la pratique puisqu'elle s'élabore à partir des expériences[1] et se fonde sur la casuistique, aboutissant à une continuité normative. En même temps, elle remarque la singularité de chaque peuple et elle devient « source de normes face à l'abstraction rationnelle du légalisme universaliste » (Assier-Andrieu 2001 : 88). D'autre part, la coutume juridique repose sur une responsabilité collective sans laquelle elle ne peut pas fonctionner. Ainsi, face à un conflit, toute la collectivité est impliquée et pas seulement les personnes en litige ; pour le résoudre, il faut également faire intervenir la notion de responsabilité collective.

1 Ce que Sermet (2009 : 7) exprime dans ces termes : la « coutume ne s'écrit pas, ne s'oralise pas, ne se verbalise pas : elle s'applique. »

Dans la procédure de réconciliation, la responsabilité collective se manifeste tout spécialement pendant le pardon. Une fois exposé le conflit et pris en considération les explications des parties et des témoins – s'il y en a – un tiers, qui veille au succès de la procédure, doit pousser au pardon. Il faut à ce moment-là que le coupable ou l'accusé se fasse pardonner. C'est le groupe qui doit pardonner ou, en tout cas, la victime en son nom. La voie vers le rétablissement de l'harmonie sociale ébranlée par le conflit s'ouvre dès que la demande de pardon est faite. Autrement dit, la communauté toute entière chemine vers la paix sociale. Rétablir la paix signifie réparer l'acte commis car « si la paix est comprise comme une négociation d'indemnités, une cession de droits et un abus du plus fort, alors elle est confondue avec une simple corruption de la composition » (Terradas 2008 : 295–296, traduction par l'auteur).

Etant donné que le but fondamental de la procédure de résolution des conflits est la réconciliation des parties, il faut comprendre cette réconciliation comme un processus de retour à « l'état normal des choses » car, sans le pardon et sans la réconciliation, en cas de récidive, l'esprit de vengeance peut resurgir. Même si la réconciliation n'est pas toujours véritable, elle est toujours une justice préventive.

2. Le *fihavanana* : La loi de la paix « à la malgache »

Particularités et interprétations du *fihavanana*

Tout au long de l'histoire, la plupart des auteurs se sont accordés pour décrire le *fihavanana* comme la valeur morale identitaire autour de laquelle les Malgaches articulent leurs relations sociales. Toutefois, plusieurs mots sont associés à l'idée de *fihavanana* ou essayent de rendre compte de son contenu. Le *fihavanana* est associé en premier lieu à la consanguinité et à la parenté entre les *havana* (parents). Les obligations de *fihavanana* qui dérivent de ce lien contribuent au maintien et à la continuité de bons rapports entre eux. D'autre part, le *fihavanana* entre voisins proches s'exprime tout particulièrement par un comportement solidaire et d'entraide, qui se matérialise notamment lors des travaux agricoles et en cas de nécessité.

Malgré les divers efforts pour définir le *fihavanana*, il est indiscutable que les Malagasy l'assument comme quelque chose d'inné et, en même temps, ils le transforment en fait culturel à partir de l'intériorisation et de l'application pratique de ce même *fihavanana* (Dubois 1978). C'est pourquoi le *fihavanana* doit être compris, non pas comme une parenté biologique, mais comme une intégration vécue,

puisque les parents peuvent descendre d'ancêtres différents et appartenir à des lignages distincts (Bloch 1971 : 58f. et 97f.), tout en ayant un lien de *fihavanana*. Dans la même perspective, Ottino (1998 : 590) exprime que « la notion de *fihavanana* repose sur cette idée de condition commune qui découlant de l'ancestralité est également étendue aux voisins qui, se nourrissant des produits d'un même terroir, ont le sentiment de partager une même substance », d'être une partie d'un tout, de constituer une communauté « par le sang et par la terre ». Il s'agit de ce que Dubois (1978 : 112) a nommé « *fihavanana* de l'*aina* » et « *fihavanana* des *mpiara-monina* »[2]. Le lien qui unit les membres d'un groupe contribue au contrôle des tensions sociales grâce à l'entraide et l'affection, matérialisées par les individus dans leurs relations interpersonnelles.

Sur le plan des rapports sociaux, le *fihavanana* se manifeste sous forme de règles et de coutumes qui les régissent, et particulièrement les mécanismes d'entraide et d'échanges (Sandron 2008), de telle sorte que, lorsqu'un membre a besoin de l'assistance des autres membres de la communauté, il demande l'intervention de son réseau d'aide solidaire. C'est pour cela que le *fihavanana* est compris comme l'expression des liens de parenté, au sens le plus large du terme, et qu'en même temps, il implique des obligations et des droits individuels. Cependant comme Condominas (1991 [1961] : 149) l'affirme, « cette entraide est loin d'être purement sentimentale, elle obéit en fait à un ensemble de règles de vie où l'aide apportée appelle toujours sa contrepartie. »

Le *fihavanana* s'exprime et se maintient moyennant le *nofonkena mitam-pihavanana*, un rituel qui consiste à partager la viande d'un zébu à l'occasion d'un repas en commun. Le fait de manger ensemble établit un lien entre les membres de différentes communautés, ou le renforce, par exemple lors de funérailles ou de fêtes, symbolisant l'amitié et la parenté. Pour les Malagasy, partager rituellement la viande de zébu « fait circuler le *fihavanana* » et consolide l'alliance. Par ce rituel, on établit un engagement de respect et d'entraide et on souligne la solidarité et l'union entre ceux qui partagent cette viande.

Par ailleurs, il faut également considérer d'autres notions faisant appel, elles aussi, à la parenté ou à l'amitié pour le maintien des bonnes relations et la prévention des conflits. Nous faisons ici tout spécialement référence aux acceptions de *fiaraha-monina* et de *firaisan-kina*. Le terme *fiaraha-monina* désigne les règles du groupe nécessaires à sa propre unité. Le mot *firaisan-kina* indique la reproduction

2 Le terme *aina* « veut donc dire, à la fois, le flux vital, le corps animé par le flux vital, le moi possesseur du flux vital qui s'exprime corporellement » (Dubois 1978 : 52), tandis que *mpiara-monina* se traduit par « Les cohabitants d'un même terroir » (*ibid.* : 89).

des liens sociaux fondés sur la solidarité et l'union des efforts, autant de valeurs culturelles, indissociables des conditions de vie dans les communautés, et de stratégies destinées à maintenir la cohésion de la collectivité face aux dangers menaçant de l'intérieur ou de l'extérieur. Les villageois veillent à maintenir la cohésion sociale au moyen de règles et de coutumes réglementées par le *dina*[3], le *fihavanana* et le *firaisan-kina*, mots qui signifient « l'entente et l'accord dans tous les aspects de la vie de la communauté ». Donc, le *firaisan-kina* et le *fiaraha-monina* désignent, comme le *fihavanana*, les relations sociales qui reposent sur la confiance, la réciprocité et la solidarité : comportements collectifs perçus comme la base de la vie sociale communautaire. Le caractère obligatoire de ces notions se traduit par les règles et les pratiques que la communauté assume, en vue de la cohésion et de la solidarité désirées.

Des aspects juridiques du *fihavanana*

Nous en venons maintenant à l'analyse du *fihavanana* dans la résolution de conflits locaux comme catégorie juridique coutumière ou le *fihavanana* comme une loi fondée sur des principes moraux, sous-jacente à la pensée malgache.

Dans la résolution de conflits, le *fihavanana* est tout à la fois la loi et la procédure, les règles et l'application de ces règles, ainsi que les sanctions en punissant les infractions à celles-ci. Le *fihavanana*, issu de la justice vindicatoire et de la coutume juridique malgache, a des racines juridiques et sociales étroitement imbriquées. « Les règles, les litiges et les solutions ne font qu'un dans le *fihavanana*. »[4]

Par la parenté, les Malgaches apprennent à vivre leurs relations sociales en distinguant ceux qui appartiennent à leur réseau de *fihavanana* et ceux qui n'en font pas partie. Envers ceux qui en font partie, ils ont des obligations à accomplir et se prévalent de droits à exiger comme s'il s'agissait de lois. C'est pourquoi, avec autrui, il faut toujours se conduire « en mode *fihavanana* », bien intériorisé par les Malgaches. En revanche, puisqu'on parle de loi, si l'un obéit et y croit fondamentalement, l'autre peut désobéir ou l'interpréter à son gré et à sa convenance, car, sitôt faite, la loi est détournée.

3 *Dina* : convention entre les membres d'une ou de plusieurs communautés, énonçant des règles contractuelles et prévoyant des sanctions ou des imprécations à l'endroit des contrevenants. Le *dina* peut être adopté sans rituel ; les personnes concernées se contentent, dans ce cas, de manifester leur accord.

4 Déclaration de l'informateur Daniel R. (07.09.2009).

Pour comprendre ce processus, il faut tout d'abord considérer certaines particularités qui structurent hiérarchiquement la société malgache. Celle-ci s'accommode apparemment bien d'un paradoxe : historiquement, elle présente des éléments inégalitaires, classificatoires, voire exclusifs. On peut penser, par exemple, aux castes ou aux groupes statutaires (Raison-Jourde et Randrianja 2002 ; Razafindralambo 2008), et même aux ethnies. Ceci reproduit et fait perdurer les stratifications sociales. De telles circonstances, pourrait-on penser, sont idéales pour engendrer un conflit ; pourtant, les Malgaches recourent en premier lieu à une réponse complètement opposée à l'inégalité – le *fihavanana* ou d'autres catégories morales assimilables – qui veille et pousse à la conciliation et à l'absence de confrontation directe. Néanmoins, quand le *fihavanana* se manifeste pratiquement dans la résolution des conflits, les aspects mentionnés plus haut entrent en jeu dans la même procédure. Ainsi la catégorie politique ou économique, le statut ou la caste détermineront le type de compensation ou encore la sentence qui pourra être plus ou moins exemplaire.

En l'occurrence, le caractère obligatoire du *fihavanana* est mis en évidence par les règles et les pratiques que la communauté assume pour atteindre la cohésion et la solidarité désirées, de même que pour éviter l'exclusion sociale. « Comme le note Bloch, le contrôle social s'exerce de manière quasiment invisible (Bloch 1975 : 4)[5]. La société est contrôlée […] par une structure hiérarchique forte qui n'est normalement pas remise en question » (Dahl 2006 : 222). Les relations sont arbitraires mais apparemment acceptées de manière normale ; le *fihavanana* semble par conséquent réglé naturellement. D'autre part, le respect pour le *fihavanana* engendre des mécanismes et des décisions qui permettent de gérer les conflits.

Le *fihavanana* concourt à la constitution d'une société pacifique et tente d'éluder les conflits, surtout lorsqu'y intervient une coercition issue et reposant sur les liens de parenté et les relations de pouvoir. La socialisation opère ici une reproduction sociale qui combine et intègre des concepts dissemblables comme la servilité, l'équilibre et l'identité. Dans les communautés, la parenté se traduit par le lien qui marque le clan ou le lignage (*foko*), et qui inspire, justement, une attitude de *fihavanana* « par essence », c'est-à-dire de compromis social. Ce lien implique des obligations mutuelles entre les membres d'un même *foko* ou d'une même communauté, des obligations qui, si elles peuvent être bien transmises et bien acceptées, traduisent en même temps une certaine coercition envers ses membres.

5 Maurice Bloch 1975 : Introduction. *In* Maurice Bloch (dir.), *Political Language and Oratory in traditional society*. London : Academic Press, 1–28.

Dans ce contexte, le *fihavanana* symbolise des valeurs caractéristiques de la coutume juridique et de la justice vindicatoire comme la conciliation, la réparation du dommage, le rétablissement de l'équilibre et de l'harmonie. De cette façon, attenter au *fihavanana* revient à agir de manière indigne envers la parentèle et le « modèle attendu » de comportement social. Ce mauvais comportement peut dégrader ou casser le *fihavanana*. Cependant, le *fihavanana* négligé peut être réparé par le repentir et grâce aux rituels et procédures de réparation et de conciliation.

Dans les résolutions de conflits locaux, le but majeur est de rétablir le *fihavanana* et de préserver les relations sociales, plutôt que de punir les coupables. La procédure de résolution de conflits « par le *fihavanana* » s'érige comme un rituel de réconciliation visant au retour de la paix et de l'harmonie préalables au conflit. Tout comme l'exprime Dahl (2006 : 192) : « Il semble que le but suprême soit non pas de trouver la racine factuelle et objective de la crise ou du conflit, mais de rétablir le *fihavanana*, même si la conséquence est que l'on masque les tensions sous-jacentes. »

Afin de réussir la réconciliation, il est permis à l'accusé de s'expliquer, de procéder comme un témoin des faits et, en définitive, de se défendre. S'il le fait cependant, ce n'est pas pour obtenir l'absolution, mais pour que la communauté et la victime, en son nom, le pardonnent, en le réintégrant dans le groupe. Les buts fondamentaux de la procédure de réconciliation sont d'éviter la vengeance – elle-même source de conflit – ainsi que de veiller à créer un nouveau lien juridique avec l'accusé, un nouveau lien de *fihavanana* dont le retour sera plus ou moins aisé après le conflit. Le succès de cette entreprise réside dans un lien personnel qui aide au rétablissement de la vie commune. Il faut, comme le souligne Terradas (2008 : 193, traduction par l'auteur), « donner un sens aux liens sociaux après une offense » en réintégrant l'offenseur.

Pour que le lien de *fihavanana* soit rétabli, il faut que, durant la procédure de conciliation, on soit capable de pardonner, puisque la réconciliation consiste principalement à reconnaître publiquement le conflit et à montrer la disposition de tous à le conclure. De même, il faut trouver une capacité coercitive et politique dans la procédure « afin que la composition s'exécute efficacement » (Terradas 2008 : 205, traduction par l'auteur). C'est pour cela que toute la communauté doit y participer, bien que les *ray aman-dreny*[6] jouent le rôle d'arbitre. « Sous l'autorité du

6 Désigne en premier lieu les plus anciens membres de la famille, qui en sont considérés comme les chefs. Au sein de la communauté, les *ray aman-dreny* sont perçus comme les chefs traditionnels ayant autorité pour convoquer les ancêtres et capacité de trancher les affaires concernant le groupe.

ray aman-dreny, chacune des parties devrait *mandefitra* (céder). Le principe de la hiérarchie verticale entre en action » Dahl (2006 : 193).

Néanmoins, le *fihavanana* peut aussi se transformer en un facteur d'exclusion de l'individu qui n'adopte pas le comportement attendu et désiré par tous, un « comportement de *fihavanana* ». A cet égard, étant donné sa force de coaction, et puisqu'on ne peut pas rester en conflit avec un parent, la parenté est essentielle pour la continuité du *fihavanana* en cas de résolution de conflits. De même, ceux qui arbitrent le conflit peuvent exercer leur pouvoir ou leur influence locale pour transformer le *fihavanana* en facteur d'exclusion le temps de résoudre un litige concret.

IIe partie

3. Deux cas ethnographiques sur la résolution de conflits et le *fihavanana*

Dans cette section, nous présentons deux cas ethnographiques[7] dans le but d'analyser le *fihavanana* comme coutume juridique propre à la société malgache, ainsi que son rôle dans la résolution de conflits. Historiquement, le mot *fihavanana* s'utilise aux Hauts-Terres centrales dans lesquelles nous incluons le pays Betsileo. En ce qui concerne l'usage du terme *fihavanana* dans les communautés que nous analysons, il faut souligner qu'elles l'emploient couramment pour se référer à leurs relations d'amitié et de parenté, ainsi que pour indiquer l'entente dans le cadre de la résolution de conflits à l'échelle locale.

Les deux exemples ethnographiques ont pour cadre la Haute Matsiatra (Matsiatra Ambony), la zone la plus méridionale des Hauts-Terres, autrefois dénommée « Sud Betsileo ». Plus précisément, ils ont été observés dans le district de Vohibato, dans le *fokontany* rural d'Iharagnany-Est, à 10 kilomètres au sud de la ville de Fianarantsoa (*cf.* Figures 1 et 2). Dans cette région éminemment rurale prédomine l'agriculture associée à l'élevage bovin et porcin, ainsi qu'à l'aviculture. La production des villages est destinée principalement à la consommation locale ou à la vente dans la ville de Fianarantsoa.

7 Les cas présentés dans ce texte ont été réunis en 2009 et font partie du corpus analytique de notre recherche pour la thèse doctorale intitulée « Responsabilités adjudiquées, compromis hérités : conflits et articulations entre cultures et pratiques juridiques dans la région de la Haute Matsiatra de Madagascar », soutenue fin 2013.

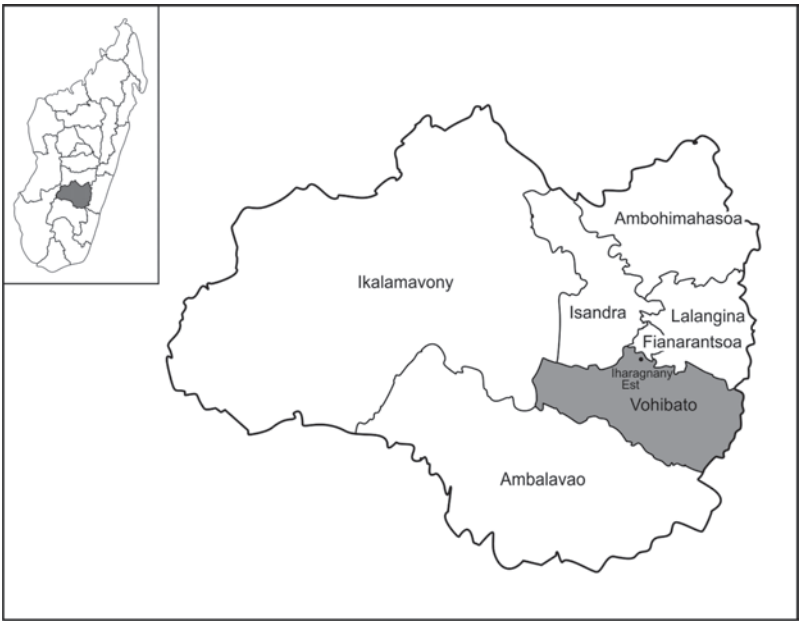

Figure 1 : La région Haute Matsiatra, avec le district Vohibato

Figure 2 : Vue sur le *fokontany* rural Iharagnany-Est

Premier cas de conflit : la vente malheureuse de deux zébus

Le premier cas[8] porte sur une dispute survenue entre cinq membres d'une même famille à cause de la vente de deux zébus. R.E. et ses enfants se rendent au *fokontany* pour y présenter leur conflit et essayer de le régler. Le Président du *fokontany* leur demande d'abord de payer le droit à conciliation[9] au *fokontany*. Il les interroge ensuite sur le conflit et chaque partie en donne sa version.

R.E. déclare qu'elle a acheté deux petits zébus et qu'elle a demandé à ses quatre enfants de s'occuper des animaux, en leur proposant un accord. Quand les zébus seront suffisamment grands, ils les partageront comme suit : l'un pour R.E. et son époux, l'autre pour les quatre fils. Chaque partie pourra en disposer comme elle l'entendra. Pourtant, après un certain temps, les fils ne respectent pas l'accord et vendent les deux zébus en disant à R.E. que l'argent sera partagé entre les cinq. Le conflit commence quand R.E. manifeste son désaccord avec ce que ses enfants ont fait et rejette leur proposition. De leur côté, les quatre fils expliquent qu'ils ont décidé de vendre les deux zébus avant la date prévue car ils ont considéré que, de cette façon, le bénéfice serait plus juste pour les cinq, étant donné qu'ils se sont occupés des animaux, ce qui leur a occasionné des frais.

Quand les fils ont décidé de vendre les deux zébus sans le consentement de R.E., l'accord préalable a été rompu ; de plus, les animaux ayant été vendus trop jeunes, leur vente a été moins profitable que s'ils avaient été vendus à l'âge adulte.

Résolution du conflit et procédures appliquées

Nous avons remarqué dans la première partie que la coutume juridique se comprend comme une obligation de respecter les ancêtres et de leur obéir. Nous avons aussi affirmé que la cohésion et l'harmonie sociale sont les premiers objectifs à atteindre dans la résolution de n'importe quel conflit. Si celui-ci survient entre parents – comme c'est le cas ici – le besoin de le résoudre « en famille » devient un impératif. La honte que suppose, particulièrement dans le contexte rural, d'ébruiter mésententes et conflits familiaux, pousse les Malgaches à chercher à le résoudre de la façon la plus intime possible.

8 Enregistré en 2009.

9 Le paiement du règlement à l'amiable aux *fokontany* est fixé en 2 000 Ariary (2009). Nous le soulignons pour mettre en évidence que le *fokontany*, bien qu'étant l'organisation la plus locale, s'éloigne des principes propres de la coutume juridique, au moins officiellement.

Dans le cas qui nous occupe, R.E. prend la décision de demander l'intervention des *ray aman-dreny* du village. Après avoir entendu les versions de chaque partie, ceux-ci décident que les quatre fils doivent acheter un nouveau zébu pour R.E. ; en outre, il faut partager ainsi l'argent reçu de la vente antérieure : les bénéfices obtenus du prix d'un zébu seraient partagés entre les quatre fils et les bénéfices du deuxième zébu seraient donnés à R.E.

Cependant, les fils ont manqué à l'accord convenu avec leur mère. Selon les *ray aman-dreny*, cette faute grave exige une réparation plus importante que la simple compensation matérielle proposée, puisque l'affaire concerne le *fihavanana* entre une mère et ses enfants, et que celui-ci s'est dégradé à cause du conflit. Les *ray aman-dreny* expliquent aux deux parties la manière de procéder pour que la réconciliation permette le retour du *fihavanana* entre eux. La compensation matérielle prévue pour la mère – un nouveau zébu qui serait acheté – ne suffit pas à rétablir le *fihavanana* : il faut, en plus, encore un rituel de conciliation qui conclut réellement le conflit parce que, comme le souligne Dahl (2006 : 182) « lorsque les relations de *fihavanana* (amitié, solidarité) sont menacées ou compromises, il y a conflit. »

Les *ray aman-dreny* en appellent au pardon mutuel entre la mère et ses enfants. L'existence de conflits entre mère et fils est inconcevable chez les Malgaches, bien qu'ils existent. Dans le cas de R.E. et ses enfants, les *ray aman-dreny* mettent en jeu la force de coaction de la parenté, spécialement pour les quatre fils, ainsi que leur pouvoir local agissant en *ray aman-dreny*. Le pardon doit remplir deux conditions essentielles : tout d'abord, il doit être sincère. Le pardon réciproque, bien accepté, répare réellement le *fihavanana*. De plus, il doit être public, prouvant ainsi la volonté de se conduire désormais de façon exemplaire.

La procédure de réconciliation s'érige en acte rituel par lequel se matérialise le pardon. Parfois, le rituel inclut aussi une purification symbolique des individus impliqués pour qu'ils puissent être réadmis dans le groupe en tant que personnes à nouveau « pures ». Dans ces cas, les *ray aman-dreny* demandent uniquement que le pardon soit prononcé haut et fort.

Malgré les avertissements des *ray aman-dreny* sur le besoin de rétablir les relations de *fihavanana*, les quatre fils de R.E. refusent de racheter un zébu pour leur mère et de participer à l'acte. Ils cherchent alors une autre solution qui leur donnerait plus de satisfaction. Ils demandent l'aide au comité de réconciliation du *fokontany*, mais celui-ci rend le même avis que les *ray aman-dreny* du village : il s'agit en effet du *fihavanana* entre une mère et ses enfants et la réconciliation est donc inévitable pour rétablir l'ordre naturel des choses.

Toujours en désaccord, les quatre fils s'adressent au Président du *fokontany*. Ayant entendu leur version des faits, le dernier convoque R.E. pour connaître la sienne. Il sollicite ensuite une nouvelle réunion pour pouvoir délibérer sur le cas avec les *ray aman-dreny* présents. Lors d'une seconde rencontre, deux semaines plus tard, le Président du *fokontany* prononce la proposition d'accord. Les quatre fils doivent acheter un petit zébu pour R.E. et les bénéfices obtenus de la vente antérieure doivent être partagés, comme les *ray aman-dreny* du village l'avaient indiqué : l'argent d'un zébu pour R.E., l'argent du deuxième zébu à partager entre les quatre fils. Le chef du *fokontany* exhorte également les fils à agir comme il se doit pour rétablir le *fihavanana*.

Au début, les fils de R.E. ne semblent pas satisfaits de la résolution proposée par le Président du *fokontany*, qui n'est pas très différente de celle des *ray aman-dreny* du village. Ils déclarent tous les quatre qu'ils ne veulent pas acheter le zébu pour leur mère. Le Président explique que : « Étant donné qu'il n'y a pas de document écrit qui puisse être décisif si l'on veut déterminer exactement les termes du pacte, le *fokontany* ne peut envisager la résolution du conflit qu'à partir de la volonté des deux parties d'accepter un nouvel accord, proposé cette fois-ci par le *fokontany* lui-même ». Les cinq personnes demandent quelques jours pour réfléchir à la proposition. Cependant, aucune d'entre elles ne retourne au *fokontany*. La résolution proposée passait par leur réconciliation et par la bonne volonté mutuelle de rétablir le *fihavanana*, clairement dégradé au moment où les zébus ont été vendus sans consulter R.E. C'est pourquoi ils ont décidé de retourner au village et « d'y résoudre le conflit, puisqu'il s'agit de reconduire le *fihavanana* et que le *fokontany* n'est pas le lieu pour le faire » (Président du *fokontany*).

Finalement les quatre fils décident de résoudre le conflit localement, en dehors du *fokontany* où ils ont reçu la même réponse : dédommager leur mère avec un nouveau zébu. Mais la médiation du *fokontany* n'est pas suffisante pour rétablir le *fihavanana*, bien qu'une procédure de médiation ait été appliquée et que les *ray amandreny* aient réprimandé les fils, jugeant qu'il leur fallait se repentir publiquement de l'action commise. Tout comme l'exprimait un *ray aman-dreny* présent à la résolution finale du conflit au village, et en harmonie avec les propos du Président du *fokontany*, « le *fokontany* n'est pas l'endroit pour rétablir le *fihavanana*, encore moins entre parents et enfants ».

Près d'un mois après avoir porté le conflit au *fokontany*, les fils acceptent la réconciliation avec leur mère. La procédure de conciliation se déroule au village et R.E. reçoit son dédommagement. Finalement, les quatre fils admettent qu'il ne suffit pas d'acheter un zébu à leur mère, mais qu'ils doivent encore rétablir le *fihavanana*, sinon le conflit persistera et pourra même s'aggraver.

Le dédommagement matériel proposé dans ce cas se ramène aux deux voies de résolution des conflits : en suivant la coutume (dans le respect des usages de la communauté) et en se conformant à la loi en vigueur à l'échelle du pays (appliquée ici au niveau de la circonscription du *fokontany*). En revanche, le rétablissement du *fihavanana* ne peut pas se faire suivant la procédure prévue par la dernière. C'est dans ce sens que le Président du *fokontany* déclare que « parfois, on rétablit le *fihavanana* au *fokontany*, mais on choisit presque toujours de ne pas le faire. Les gens préfèrent les choses bien faites. La compensation est identique, c'est pour cela qu'on préfère l'accomplir au village, et plus encore quand il s'agit d'une famille. Rétablir le *fihavanana* au *fokontany* pourrait être considéré comme une offense grave. »

Interprétation du cas

Bien que les fils aient eu recours au *fokontany* pour trouver une solution qui leur plairait davantage que celle des *ray aman-dreny* du village, ils choisissent finalement de résoudre le conflit au village, en ayant recours à la coutume juridique locale du *fihavanana*. Ce cas révèle que la justice appliquée en deux endroits – le *fokontany* et la communauté – présente différentes procédures émanant de deux justices fondées sur des principes juridiques distincts. Au *fokontany*, bien que celui-ci reproduise certains aspects de la coutume juridique locale, la réconciliation n'est pas l'objet prioritaire de la procédure de résolution du conflit. Par conséquent, le *fihavanana* n'est pas considéré comme la finalité à atteindre pour clore définitivement le litige. Autrement dit, les procédures propres à la coutume juridique ne sont pas celles qui s'appliquent normalement aux *fokontany*.

Second cas de conflit : une dispute sur la propriété des terrains

Le second cas traite d'un litige entre deux individus, qui appartiennent l'un au clan des Zazamena, l'autre à celui des Tokape[10], à propos d'occupation et de jouissance de terres. Le membre du clan Zazamena et le membre du clan Tokape se rendent au *fokontany* d'un commun accord, afin de régler le conflit. Devant le Président du *fokontany*, chaque partie acquitte d'abord le droit à résolution du conflit dans le *fokontany*. Le conflit découle de la volonté de chaque partie de faire valoir ses

10 Pendant tout le procès, ils furent nommés « membre du clan Zazamena » et « membre du clan Tokape ». Dans cette exposition, nous reprenons ces dénominations.

droits sur le terrain disputé. Pour une meilleure compréhension du cas, ainsi que celle de la procédure de résolution pour les litiges territoriaux, nous reviendrons brièvement sur le statut des terres à Madagascar ainsi que sur l'accès à la terre et sa propriété, selon les lois en vigueur dans le pays.

Jusqu'en 2005, on distinguait à Madagascar deux modus d'appropriation de la terre : la propriété inscrite (attestée par un certificat de propriété) et la propriété non inscrite (terres sans titre de propriété mais occupées depuis longtemps par une communauté ou par une famille). En 2005, le gouvernement malgache abrogea le droit foncier existant jusqu'alors et entreprit une réforme s'articulant autour de la Loi 2005-019, laquelle fixe les statuts des terres et la procédure à suivre pour obtenir des titres de propriété. La principale innovation de cette loi réside dans la reconnaissance de la propriété privée sans titre de propriété. La nouvelle catégorie se réfère aux terrains occupés par des générations d'usagers qui s'en servent réellement, conformément aux coutumes du moment et du lieu, et selon la vocation du terrain (Loi 2005).

Le membre du clan Tokape déclare posséder le certificat foncier du terrain, dont une partie est occupée depuis 50 ans par le membre du clan Zazamena. Le premier réclame le droit de jouir de la partie occupée par ce dernier qui veut continuer à l'exploiter, arguant de ses droits d'occupation[11]. De plus, comme l'eau provient de la partie de terrain détenu par le paysan Tokape, celui-ci coupe la conduite approvisionnant la partie occupée par le Zazamena, à seule fin d'obliger ce dernier à quitter le terrain. Il s'agit donc d'un double conflit, portant d'une part sur l'occupation des terres, d'autre part sur l'obstruction à la circulation de l'eau.

Une fois le conflit exposé, le chef du *fokontany* et des *ray aman-dreny* vont prendre connaissance des faits constitutifs du différend ; en conséquence, ils doivent examiner tous les éléments qui peuvent servir de preuves. Après avoir entendu les récits sur l'occupation des deux parties du terrain, les *ray amandreny* vont constater sur place ce qu'il en est. Ils s'y rendent afin de voir d'où vient l'eau

11 La Loi 2006-031 sur le régime juridique de la propriété privée sans titre de propriété établit que le registre territorial de chaque commune émet et gère les certificats fonciers (*kara-tany* ; Loi 2006). Ceux-ci attestent de la propriété privée sans titre de propriété et ils permettent d'exercer tous les actes juridiques concernés et reconnus par les lois en vigueur (article 3 de la Loi 2005-019). Cependant, la réforme foncière présente un fonctionnement déficient : registres communaux dénués des ressources nécessaires, procédures d'obtention de certificats trop complexes et coûteuses, par conséquent, « hors de la portée des majorités rurales » (Pèlerin et Ramboarison 2006 : 3). Dans ce contexte, la population met en pratique des stratégies locales pour faire reconnaître ses droits : les « petits papiers », des documents qui, sans être légalisés, sont émis par les services publics locaux – *fokontany* et commune – à moindre coût, reconnaissant un droit sur la terre à l'échelle locale. Ceci donne lieu à de multiples situations qui débouchent sur des litiges entre voisins, clans voire familles, comme c'est le cas ici.

et de déterminer à quel endroit son écoulement a été arrêté. Le membre du clan Tokape avait disposé des troncs pour détourner l'eau vers ses rizières, juste à l'endroit où commence le terrain du cultivateur Zazamena. Les *ray aman-dreny* ont estimé que le dernier avait droit à l'eau puisqu'il en avait été ainsi pour ses ancêtres. Ceux-ci avaient convenu avec les ancêtres du paysan Tokape un droit de passage de l'eau sur leur terrain. Autrement dit, celui-ci est propriétaire du terrain – même s'il ne possède qu'un « petit papier » qui lui reconnaît des droits familiaux – tandis que le membre du clan Zazamena jouit d'un droit d'occupation accordé verbalement à ses ancêtres.

Résolution du conflit et procédures appliquées

Dans une réunion ultérieure, le Président du *fokontany* propose une solution au litige : le terrain doit être divisé en deux, une moitié pour chacun « pour éviter des problèmes entre les deux parties ». La décision est prise pour prévenir un affrontement plus grave, en essayant de restaurer le *fihavanana* entre les deux parties et d'éviter toute vengeance.

La décision du Président du *fokontany* et des *ray aman-dreny* a un certain pouvoir coercitif, mais ne constitue pas une procédure de réconciliation. Il y manque une condition indispensable pour sa réussite : la mise en place d'un rituel comprenant le pardon (comme nous l'avons vu précédemment pour le premier cas). C'est pourquoi le lien juridique entre les deux parties – un nouveau lien après le conflit – ne peut pas être créé. Malgré la volonté de prévenir une vengeance, dans ce cas, rien ne semble indiquer la prévention.

Les deux parties montrent leur désaccord avec la décision du *fokontany* et portent le conflit devant le tribunal constitutionnel mais celui-ci « déclare qu'il n'a pas le pouvoir de juger ce type de conflit, car il n'en a pas la compétence, et l'a donc renvoyé ici » (pour reprendre les termes du Président du *fokontany*). La résolution du tribunal constitutionnel peut se comprendre à partir de la connaissance du *dina* régional. Ce *dina* établit que les litiges territoriaux font partie des onze faits relevant de sa compétence juridique, c'est-à-dire qu'il faut les résoudre à l'échelle locale – au *fokontany* correspondant – en appliquant les règles du *dina* régional à ce sujet. Le *fokontany* a utilisé la procédure de la coutume juridique locale et les parties en conflit n'ont pas sollicité l'application du *dina*. Ils ont redirigé le conflit vers le tribunal constitutionnel, après avoir exprimé leur désaccord à l'endroit de la sentence du *fokontany*. De son côté, bien que ne posant pas ouvertement de questions

sur la procédure du *fokontany*, le tribunal renvoie le conflit à l'échelle locale, conformément aux lois.

De nouveau au *fokontany*, les parties n'acceptent pas la décision de diviser le terrain en deux moitiés. Devant leur refus, le Président du *fokontany* demande l'intervention de l'adjoint de la commune. Lors d'une nouvelle réunion en sa présence les parties sont une fois de plus invitées d'accepter la résolution du Président du *fokontany*. Dans son intervention, l'adjoint de la commune constate qu'en vertu de la Loi 2005-019 (sur les statuts des terres et l'obtention des titres de propreté), si quelqu'un a occupé un terrain pendant plusieurs années, il a sur celui-ci un certain droit. Cette situation est dorénavant paradoxale puisque, ainsi que nous l'avons remarqué : il s'agit d'un litige foncier auquel on devrait appliquer le *dina* régional, lequel, à son tour, fait prévaloir l'enregistrement des terres. Toutefois, l'adjoint de la commune prend en considération la valeur de l'occupation, sans mentionner une possible application du *dina* régional pour le litige[12]. Il propose de suivre la résolution suggérée par le Président du *fokontany*.

Une fois réunies à nouveau avec le Président du *fokontany*, les deux parties se refusent dans un premier temps à accepter la décision. Le Président du *fokontany* et les *ray aman-dreny* proposent donc une nouvelle résolution qui met en relation les deux conflits : l'occupation des terres et la coupure de l'eau. La décision prise est la suivante : le Tokape est prié de verser 30 000 Ariary au Zazamena, « afin de se faire pardonner », car il a commis un acte grave qui pourrait dégrader les relations entre voisins et qui appelle une réparation significative. De plus, il lui est demandé de libérer l'eau pour que tous puissent cultiver leurs terres. De son côté, le membre du clan Zazamena estime équitable le dédommagement pour la coupure de l'eau et accepte d'accorder le pardon demandé. Mais, en même temps, on le prit de céder une petite partie du terrain au cultivateur Tokape. Les deux parties acceptent cette résolution. Les argumentations du Président du *fokontany* et des *ray aman-dreny* sont fondées principalement sur le *fihavanana* et sur la honte d'avoir déjà déplacé une fois le conflit vers le tribunal.

12 Il faut souligner que dans le *vonodina* (des sanctions et des amendes pour chaque infraction contenue dans le texte du *dina*) du *dina* régional de la Haute Matsiatra figurent uniquement deux situations possibles de conflit (Document *dina* de la Haute Matsiatra) : 1. (art. 76) Un zébu castré, en cas d'accès forcé aux terres si la propriété n'est pas encore réglée (si elle n'a toujours pas été enregistrée au registre territorial) ou (art. 77) deux zébus castrés, en cas d'accès forcé aux terres si la propriété n'est pas encore réglée en dédommageant de la production. Par conséquent, dans ce litige, on se demande ce qu'il faudrait appliquer et quel *vonodina* il y a lieu d'imposer à chaque partie étant donné que la situation n'est pas prévue dans aucune des évaluations établies par le *dina* ou le *vonodina*.

Interprétation du cas

Etant donné les réticences des parties en conflit à accepter une solution à l'amiable, la résolution du Président du *fokontany* est une décision de circonstance. Bien qu'il tente une procédure capable de rétablir le *fihavanana* entre les parties, il le fait comme « une négociation d'indemnités » (Terradas 2008 : 295–296, traduction par l'auteur) et, par conséquent, la résolution du conflit paraît dénaturée si on l'envisage du point de vue de la coutume juridique. Le *fihavanana* échoue ainsi en tant qu'instrument de réconciliation car les circonstances ne lui sont pas favorables.

Contrairement au cas précédent, le conflit est directement porté devant le *fokontany* pour y être tranché, sans que l'intervention des *ray aman-dreny* du village ait été demandée. En définitive, les parties ne font pas appel à la coutume juridique pour le résoudre. Ils n'ont pas de lien de parenté ; ils appartiennent au contraire à deux clans distincts, en conflits historiques à cause des terres. Faute d'obligation implicite – parenté ou alliance – de réconciliation fondée sur le *fihavanana*, les parties portent le conflit devant le *fokontany* pour obtenir une décision légale émanant d'un organisme compétent. De fait, elles n'aspiraient pas se réconcilier mais à obtenir une partie des terrains et à faire valoir leurs droits contre ceux de la partie adverse.

Comparaison des deux cas

Les deux cas nous permettent d'identifier deux types de conflit : d'une part, un conflit au sujet d'un fait concret qu'il faut régler ; d'autre part une menace sur les relations de *fihavanana*. Cependant, le deuxième type ne peut avoir lieu s'il n'existe pas préalablement une relation de *fihavanana* entre les parties. Pour ce qui concerne le problème des deux zébus, où la parenté a une place prépondérante, il paraît inévitable d'envisager une résolution fondée sur la coutume juridique dans laquelle prévalent la réconciliation et la volonté de renouer le lien de *fihavanana*. Dans le cas des terrains, la proposition de résolution du Président du *fokontany* et des *ray aman-dreny* ressemble au type de résolution fondée sur la coutume, puisqu'elle privilégie le *fihavanana*. Cependant, si cette tendance est manifeste, c'est à cause du vide juridique qui prévaut dans les *fokontany* lorsqu'il faut régler, à partir des lois nationales, les conflits locaux. Il s'agit donc d'une décision de circonstance dans laquelle le *fihavanana* a perdu toute signification.

IIIe partie

4. *Fihavanana* national : reflet d'une société pacifique et dispositif de légitimation

Aujourd'hui, le *fihavanana* a également une signification nationale (*fihavanana gasy*). Reposant sur la formation de l'Etat-nation, celle-ci permet aux Malgaches de se sentir comme une partie d'un tout et de faire du *fihavanana* une norme nationale. Certes, à toutes les époques, les différents pouvoirs ont utilisé l'idée d'unité sociale selon leurs besoins et leurs intérêts. Néanmoins, à l'époque postcoloniale, un usage national du *fihavanana* se manifeste et commence à se faire jour dans les textes de loi à l'échelle de la nation, dans la Constitution, ainsi que dans les discours des hommes politiques. Son usage est un rappel du lien de la société malgache avec l'esprit de la communauté, où le compromis et le consensus ont une place prépondérante.

Afin d'expliquer la particularité de l'usage du *fihavanana* au niveau national, il importe de revenir sur une chronologie de son utilisation dans la Constitution et dans les lois. Passer en revue ces textes et les différentes formules qui y sont employées pour se référer au *fihavanana* aide à en appréhender la relation avec l'expression d'une coutume juridique. Le *fihavanana*, comme principe élémentaire à l'Etat malagasy, est inscrit, pour la première fois, dans le préambule de la Constitution du 19 août 1992 : « Le peuple malagasy souverain, Profondément attaché à ses valeurs culturelles et spirituelles, notamment au 'Fihavanana' [parenté élargie], garant de l'unité nationale, Affirmant sa croyance en l'existence de Dieu Créateur, Fidèle à ses engagements internationaux, […] ; Déclare : […]. » (Constitution 1992)

Dans la révision n° 95-001 en date du 13 octobre 1995 de la Constitution, le préambule reste intact. La Constitution de 1992 et le texte révisé de 1995 soulignent la volonté des gouvernants de mettre l'accent, dans la loi fondamentale du pays, sur l'adhésion aux valeurs culturelles propres aux Malgaches et, en particulier, au *fihavanana*, vu comme une garantie pour l'unité nationale. On insiste ainsi sur la nécessité de considérer le *fihavanana* comme l'élément qui donne à l'Etat-nation malgache un caractère identitaire intrinsèquement pacifique, puisqu'il reflète une coutume juridique propre.

Les révisions n° 98-001 du 8 avril 1998 et n° 2007-001 du 27 avril 2007 mentionnent également le *fihavanana* dans leur préambule respectif, employant des termes similaires pour s'y référer : « Le peuple malagasy souverain, Résolu à promou-

voir et à développer son héritage de société pluraliste et respectueuse de la diversité, de la richesse et du dynamisme de ses valeurs éthico-spirituelles et socioculturelles, notamment le 'fihavanana' et les croyances au Dieu Créateur […] ; Déclare : […]. » (Constitutions 1998 et 2007)

La spécificité de la révision de 1998 (et de 2007) tient au fait qu'on y insiste sur la diversité culturelle du pays – qui est respectée –, tout en assumant par ailleurs que toutes ses diversités culturelles sont unies par le *fihavanana*. Autrement dit, une réalité culturelle prend le pas sur toutes les autres : le *fihavanana*, en tant que réalité culturelle identitaire nationale.

Examinons maintenant attentivement les derniers textes juridiques dictés pendant la période de transition actuelle (2009–2013), lesquels comprennent également le concept *fihavanana* comme une catégorie idéologique nationale. En premier lieu, le préambule de « la Charte de la Transition » du 9 août 2009, cite de nouveau le *fihavanana* : « Réaffirmant le [sic !] volonté des dirigeants politiques de restaurer le respect des valeurs socioculturelles du peuple malagasy, notamment de la 'fihavanana' » (Charte de la Transition 2009). A remarquer que, dans ce document officiel, l'énoncé concernant le *fihavanana* souligne que le respect envers les valeurs socioculturelles du peuple malgache est dû à la volonté des dirigeants politiques de construire une nation fondée sur les valeurs propres, le *fihavanana* en particulier.

D'autres documents issus de cette même période mettent l'accent sur des volontés similaires. C'est le cas du « Document-cadre de refondation du système financier, économique et social pour le réel développement de Madagascar », promulgué en avril 2010 par le gouvernement de transition (« Haute Autorité de Transition », HAT)[13]. On y considère que le contexte malgache idéal, « la société idéale », s'appuie sur le *fihavanana*. Fondée sur des généralisations, la description qu'en fait le texte évoque un Madagascar traditionnel et immuable. Le besoin de raffermir le *fihavanana* est réitéré tout au long du texte – même pour les propositions relatives à la création des banques nationales – en mettant en évidence la volonté de renforcer le sentiment d'unité nationale lié au *fihavanana*. Toutefois, le texte s'avère finalement une « utopie de *fihavanana* » qui cherche à faire office de référent idéologique sans exprimer la concrétisation d'une coutume juridique.

Avant la parution de la Constitution en vigueur, le Comité Consultatif Constitutionnel a présenté, en septembre 2010, un projet de constitution qui, bien qu'il

13 En ce moment (août 2013), le document-cadre de refondation du système financier, économique et social pour le réel développement de Madagascar, promulgué par le gouvernement de transition, est introuvable sur la page du Conseil Supérieur de la Transition puisque cette page se trouve en maintenance.

n'ait pas été adopté, mérite d'être examiné. Ce projet a été publié dans M*adagascar-Tribune du* 29.09.2010 d'où nous avons extrait les citations suivantes. Dans ce texte, où le *fihavanana* est une fois encore privilégié comme cadre de vie commune, il est précisé qu'au niveau national le « Cercle de Préservation du *Fihavanana* » (Seha-piahiana ny Fihavanana)[14] veillera à garantir l'unité nationale. En cas de conflits qui détériorent le *fihavanana*, « accompagnés de crimes ou de délits ayant porté atteinte à la santé ou à la vie des personnes » (Projet de Constitution 2010 : « Titre premier : Des valeurs et principes fondamentaux, sous-titre premier : Du Fihavanana », art. 2, nº 4), le Cercle devra « éviter la rupture du lien sociétal interne malagasy » (*ibid.* : art. 2, nº 3). La procédure du Cercle de Préservation du *Fihavanana* consistera à proposer « au Gouvernement et au Parlement les cas pour lesquels une loi d'amnistie apparaît opportune, et les cas dans lesquels la demande d'amnistie ne constitue pas un aveu » (*ibid.* : art. 2, nº 5).

On pourrait considérer que cette loi défend le sens originel du *fihavanana*, mais de nombreuses voix se sont élevées pour critiquer cette initiative constitutionnelle. Ainsi, le journal en ligne *Tananews*[15] témoigne de ces critiques, soulignant l'immense pouvoir qu'une telle loi octroierait au Cercle de Préservation du *Fihavanana*, en le laissant décider à loisir qui mérite ou non d'être amnistié. Ce critique d'un *fihavanana* aussi arbitraire semble pourtant avoir un point de vue surprenant : est-ce que ce projet de Constitution n'apparaît pas comme l'application la plus fidèle du *fihavanana*, reflétant la rigide normativité assumée par la population désireuse de se comporter comme on l'attend d'un « bon Malgache » ?

Finalement, la Constitution de la IVe République[16] a supprimé les articles qui se rapportent au Cercle de Préservation du *Fihavanana*. Le texte de la Constitution de 2010 maintient l'allusion au *fihavanana* d'une manière particulièrement détaillée dans le préambule, exprimée en termes de revitalisation des valeurs culturelles et de récupération de l'originalité et de l'authenticité de la société malgache, grâce à la considération des valeurs traditionnelles :

14 Avant le Cercle a été appelé « Conseil des sages ».

15 *Tananews*, 20 septembre 2010 : « Ceux qui seront les 'Pontius Pilatus' de Madagascar auront pour rôle de décider quel coupable relâcher et lequel croupira en prison, en d'autres termes, les membres du CPF décideront à qui attribuer l'amnistie et conseilleront le Président sur la grâce. […] Ces comités auront pour but d'évaluer le cas des victimes de crimes et d'atteinte à l'intégrité physique de la personne. Le Fonds National d'Indemnisation qui sera sous la gestion exclusive du cercle dédommagera les victimes. Ce ne sont pas les idées qui manquent … ».

16 La IVe République était proclamée le 11 décembre 2010, à la suite du référendum constituant du 17 novembre précédent. La Constitution était promulguée le 11 décembre 2010.

> « Le peuple malagasy souverain,
>
> Affirmant sa croyance à *Andriamanitra Andriananahary* [le Dieu suprême[17]],
>
> Résolu à promouvoir et à développer son héritage de société vivant en harmonie et respectueuse de l'altérité, de la richesse et du dynamisme de ses valeurs culturelles et spirituelles à travers le '*fanahy maha-olona*' [le savoir que l'homme se distingue par son âme].
>
> Convaincu de la nécessité pour la société malagasy de retrouver son originalité, son authenticité et sa malgachéité, et de s'inscrire dans la modernité du millénaire tout en conservant ses valeurs et principes fondamentaux traditionnels basés sur le *fanahy malagasy* [l'idée de l'âme malgache] qui comprend 'ny fitiavana [l'amour], ny fihavanana, ny fifanajàna [le respect], ny fitandroana ny aina [la responsabilité]', et privilégiant un cadre de vie permettant un 'vivre ensemble' sans distinction de région, d'origine, d'ethnie, de religion, d'opinion politique, ni de sexe,
>
> […]
>
> Déclare : [..] » (Constitution 2010)

Le texte de la IVe Constitution – comme ses prédécesseurs – fait appel à diverses reprises aux concepts moraux malgaches, en plus du *fihavanana*, mais n'est capable ni d'en expliquer la signification, ni d'en préciser la personnalité juridique.

En dépit des nuances, nous avons vu que les différents textes traduisent une claire volonté d'élever la coutume juridique du *fihavanana* au rang de trait d'identité nationale en l'associant à de nombreux aspects d'une très grande diversité. En faisant appel au *fihavanana*, on cherche à éviter la rupture nationale puisque la tendance à le considérer comme la ressource « anti-conflit » par nature persiste.

Le rappel que font ces textes de loi de la capacité du *fihavanana* à prévenir les conflits ou à les rendre moins agressifs au niveau national, se traduit dans la pratique par une réponse pratiquement unanime de la population face aux situations de conflit national. Cette évocation du *fihavanana* renvoie à la posture individuelle que tout Malgache doit prendre en faveur de la nation, de la construction d'une nation capable de réagir pacifiquement en cas de conflits nationaux.

17 Traduction par l'auteur, *idem* dans la suite.

Autorité juridique du *fihavanana* national

Bien que le *fihavanana* soit nommé dans la Constitution et d'autres documents juridiques, il ne semble pas qu'on puisse lui conférer d'autorité juridique ; en revanche, il faut l'envisager comme un principe éthique de la coutume à prendre en considération pour le respect de la tradition. En fait, le concept *fihavanana* ne s'accorde pas avec les objectifs et les règles de la politique internationale et de développement, qui sont également prioritaires dans la Constitution, et ceci dans ses différentes versions.

Aussi ne trouve-t-on pas d'explications à propos de la signification constitutionnelle du *fihavanana* dans les versions successives de la Constitution ou dans d'autres textes. On pourrait penser que le législateur a présupposé que la population malgache peut comprendre « naturellement » la signification du mot dans son interprétation constitutionnelle, ou, au contraire, qu'il n'a pas pris en considération cette population lors de l'élaboration des textes. La présentation du *fihavanana* dans la Constitution et les autres textes – en l'absence de définition intelligible de sa réinterprétation étatique et de précisions, quant à ses attributions juridiques – nous fait penser que son inclusion dans les textes de loi est due à une stratégie de légitimation. Si nous nous référons au *fihavanana* comme coutume juridique, nous pouvons affirmer que son inclusion dans les lois au niveau de l'Etat lui confère une valeur, non en lui-même sinon pour ce qu'il « révèle de modes autochtones d'organisation sociale, de régimes de domination politique, de schèmes culturels » (Assier-Andrieu 2001 : 81).

Nous l'avons remarqué précédemment, la population malgache intègre le *fihavanana* comme une partie de son idiosyncrasie culturelle. En insérant le concept dans les textes de loi, les différents gouvernements légitiment leur position et leurs décisions par rapport à la résolution de conflits nationaux, par exemple dans le cas récent de l'amnistie des hommes politiques. En extrapolant la réflexion d'Assier-Andrieu (2001) sur l'inclusion de la coutume et de l'idéologie d'un peuple dans des textes à l'échelle de la nation, nous pouvons affirmer que si l'intégration de l'idéologie du *fihavanana* dans les constitutions reste fidèle à l'idéologie sociale, son application pratique favorise la reconnaissance de groupes spécifiques.

Conclusion : De la loi à la moralité

La coutume juridique porte en elle l'obéissance aux ancêtres et à leur héritage. L'obligation qui découle de cette obéissance se traduit par une responsabilité col-

lective assumée lorsqu'il y a lieu de résoudre un conflit en contribuant à le dénouer. Résoudre un conflit selon la coutume juridique implique de réparer l'acte commis et de rétablir l'harmonie sociale préalable.

Compris comme une coutume juridique héritée des ancêtres, le *fihavanana* suppose de partager un sentiment d'unité envers lequel chacun a un devoir moral : l'obligation de veiller ensemble au contrôle des tensions sociales qui peuvent perturber le groupe. A l'échelle locale, les cas ethnographiques que nous avons présentés nous ont montré que la parenté est un élément clé qu'implique l'obéissance à des règles, parfois par le biais de la coercition.

Au-delà de son contenu moral, le *fihavanana* suppose des règles. L'engagement envers ces règles et le pouvoir coercitif que celles-ci exercent permettent de gérer les conflits. Le dessein suprême est de ne pas rompre l'engagement envers les règles du *fihavanana* afin d'éviter le conflit. S'il se produit néanmoins – comme il arrive souvent – ou si le pouvoir de coercition des règles est sans effet, il reste les rituels de réconciliation. Ces rituels ou la procédure de résolution des conflits, elle-même, résolvent non pas le conflit en question mais plutôt le conflit qui s'est créé, avec la dégradation du *fihavanana*, à cause de comportements ou d'actions jugés répréhensibles. Tel sera toujours le véritable conflit : manquer aux règles du *fihavanana*.

Il faut cependant que la procédure de résolution de conflits – la réconciliation – respecte certaines conditions afin que le *fihavanana* s'érige vraiment en instrument de paix. La présence du rituel dans la procédure est indispensable pour que le pardon entre les parties en conflit se produise. Il est nécessaire que ce pardon soit réel et sincère, et qu'il implique une responsabilité collective. Le rituel favorise ce facteur.

Dans la procédure de réconciliation, le rôle des *ray aman-dreny* est essentiel puisqu'en tant qu'intermédiaires, ils doivent aider à rétablir la situation préalable au conflit et, en accord avec Dahl (2006 : 188), ils doivent aider à « donner à chacun la possibilité de se sortir du conflit 'pavillon haut' ». Toutefois, dans un contexte de résolution de conflits, les valeurs traditionnelles comme le *fihavanana* peuvent être une référence de justice ou, au contraire, entraîner une intervention tendancieuse.

Ainsi, comme nous l'avons vu dans le cas du litige foncier, si les parties ne sont pas en phase avec la philosophie propre de la coutume et des procédures de réconciliation, la résolution d'un conflit faisant intervenir le *fihavanana* peut déboucher sur une procédure et une décision de circonstance, dans lesquelles celui-ci se trouve dénaturé. Comme on l'a vu dans ce cas, le Président du *fokontany* manifeste le désir indéniable de maintenir vivant le *fihavanana* pour donner une image respectable au moment opportun, tout en lui conservant une apparence de continuité.

Tel que l'ont montré les différents textes de loi, à l'échelle nationale, on prêche pour la revitalisation des valeurs culturelles, en particulier du *fihavanana*. On cherche un ancrage traditionnel pour une société qui veut se présenter au monde comme une société pacifique « par nature », bien que cette tendance conceptuelle ne s'accorde pas avec les pratiques de la population.

Cependant, les pouvoirs étatiques empruntent le *fihavanana* et l'élèvent ainsi au rang de catégorie idéologique nationale, en vertu de la force qu'il tient comme coutume juridique, à fin de se légitimer eux-mêmes ainsi que leurs actions. Le passage de coutume à catégorie idéologique – certes indéfinie – permet aux gouvernements malgaches d'utiliser le *fihavanana* à des fins politiques.

Malgré tout, le *fihavanana* national s'est révélé efficace pour affronter, de manière non violente, les conflits à l'échelle de la nation. En témoignent les exemples lors des crises politiques majeures de 1972 (chute du Président Tsiranana), de 2002 (dispute du pouvoir entre Ravalomanana et Ratsiraka) ou de 2009 (chute du Président Ravalomanana). La forte normativité implicite aux règles du *fihavanana* exerce également, au niveau national, une certaine contrainte qui favorise la résolution pacifique des conflits. Aussi, à quelques différences importantes près, la signification du *fihavanana* comme coutume juridique se maintient-elle vive à l'échelle nationale, de manière similaire au niveau local, dans le sens où la contrainte exercée par ses normes suppose la bonne résolution des conflits par des voies pacifiques, au prix, parfois, de consentements forcés à ces règles durant le processus de résolution.

Pourtant, le fait que le *fihavanana* ait été hissé au rang de catégorie idéologique nationale implique qu'il faut également voir l'acceptation de ses règles comme une auto-imposition de la part de chaque Malgache de se plier au devoir moral de se comporter « en *mpihavanana* » (c'est-à-dire à se regarder comme membre d'une même famille) au niveau national. Lorsque ce comportement, attendu et désiré face aux crises nationales, est éludé, la conséquence est similaire à celle qui se produit au niveau local. Quiconque ne respecte pas le *fihavanana* est exclu ; par exemple, les hommes politiques qui perdent la confiance de la population sont destitués de leurs fonctions et « punis » pour n'avoir pas agi selon les paramètres imposés par les règles du *fihavanana*. Quoi qu'il en soit, si, au niveau national, le *fihavanana* est désormais plutôt une catégorie idéologique, il conserve la force de loi qui lui est accordée en tant que coutume juridique.

Bibliographie

Alliot, Michel 2000 : Récits de quelques passages (1940–1963). *In* Jacqueline Le Roy et Etienne Le Roy (dir.), *Un passeur entre les mondes. Le livre des anthropologues du droit, disciples et amis du recteur Michel Alliot*. Paris : Publications de la Sorbonne, 31–72.

Assier-Andrieu, Louis 2001 : Penser le temps culturel du droit. Le destin anthropologique du concept de coutume. *L'Homme* 160, 67–90.

Bloch, Maurice 1971 : Placing the dead. Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar. London : Seminar Press.

Charte de la Transition 2009. Signé le 9 août 2009. [en ligne] http://mjp.univ-perp.fr/constit/mg.htm [05.12.2013].

Condominas, Georges 1991 [1961] : Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina. (Réédition corrigiée). Paris : Orstom.

Constitutions de la République de Madagascar :

– 1992 : Adoptée par référendum le 19 août 1992 et promulgée le 18 septembre 1992. [en ligne] http://mjp.univ-perp.fr/constit/mg.htm [05.12.2013].

– 1998 : Adoptée selon la Loi constitutionnelle nº 98-001 du 8 avril 1998. [en ligne] http://mjp.univ-perp.fr/constit/mg.htm [05.12.2013].

– 2007 : Adopté selon la Loi constitutionnelle nº 2007-001 du 27 avril 2007. [en ligne] http://mjp.univ-perp.fr/constit/mg.htm [05.12.2013].

– 2010 : Adopté selon le décret nº 2010-994 du 11 décembre 2010 portant promulgation de la Constitution de la Quatrième République de Madagascar. [en ligne] http://mjp.univ-perp.fr/constit/mg2010.htm [05.12.2013].

Dahl, Øyvind 2006 : Signes et significations à Madagascar. Des cas de communication interculturelle. Paris : Présence Africaine.

Dubois, Robert 1978 : Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar. Paris : L'Harmattan.

Elias, Olawale 1998 [1961] : La nature du droit coutumier africain. Paris : Présence Africaine.

Le Roy, Etienne et Mamadou Wane 1982 : La formation des droits non étatiques. [Encyclopédie juridique de l'Afrique, vol. 1]. Dakar : Nouvelles Editions Africaines, 353–391.

Loi 2005 : Loi n° 2005-019 du 17 octobre 2005 fixant les principes régissant les statuts des terres (J.O. nº 3007 du 02/01/2006, p. 4). [en ligne] http://legislation-madagascar.cwebh.org/IG.htm [05.12.2013].

Loi 2006 : Loi n° 2006-031 du 24 novembre 2006 fixant la régime juridique de la propriété foncière privée non titrée (J.O. n° 3089 du 26/02/2007 p. 1631). [en ligne] http://legislation-madagascar.cwebh.org/IG.htm [05.12.2013].

Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.

Pélerin, Emile et Rivo Ramboarison 2006 : Expérience récente de Madagascar et du programme national foncier. [Communication présentée à la Conférence Internationale sur la Réforme Agraire et le Développement Rural (FAO/International Land Coalition). Porto Alegre]. [en ligne] http://landportal.info/sites/default/files/icarrd2006_etude_de_cas-madagascar1.pdf [05.12.2013].

Raison-Jourde, Françoise et Solofo Randrianja (dir.) 2002 : La nation malgache au défi de l'ethnicité. Paris : Karthala.

Razafindralambo, Lolona 2008 : Les statuts sociaux dans les Hautes Terres malgaches à la lumière des archives missionaires norvégiennes. *Atelier du LESC* 32. [en ligne] http://ateliers.revues.org/2122 [05.12.2013].
Sandron, Frédéric 2008 : Le fihavanana à Madagascar. Lien social et économique des communautés rurales. *Revue Tiers Monde* 3 (195), 507–522.
Sermet, Laurent 2009 : Une anthropologie juridique des droits de l'homme. Les chemins de l'Océan Indien. Paris : EAC-AUF.
Terradas, Ignasi 2008 : Justícia Vindicatoria. Madrid : CSIC.
Verdier, Raymond 1991 : Le serment. Paris : Editions du CNRS.

Document *dina* de la Haute Matsiatra

Dina régional de la Haute Matsiatra. Adopté le 20 mars 2007 (non publié ; consultation avec l'autorisation du bureau de la Région de la Haute Matsiatra).

Pages web

(dernière consultation 05.12.2013)

Madagascar-Tribune
– 20.09.2010 : IVème République : Les Raiamandreny Mijoro n'iront pas en retraite. http://www.tananews.com/2010/09/iveme-republique-les-raiamandreny-mijoro-n%E2%80%99iront-pas-en-retraite/
– 29.09.2010 : Constitution. Le projet du CCC débattu ce jour. [auteur : Yann]. Project de constitution présenté par le Comité Consultatif Constitutionnel. www.madagascar-tribune.com/Le-projet-du-CCC-debattu-ce-jour,14789.htmlTananews (le document est aussi accessible sur le site www.aceproject.org sous le titre 'Constitution Version 24 Septembre 2010.pdf')

Le *fihavanana* au quotidien

Frederic Sandron

Introduction

Dans une série de publications (Gannon et Sandron 2003, 2005, 2006 ; Sandron 2007, 2008), nous avons émis un certain nombre d'idées sur le *fihavanana* issues d'un travail de terrain de trois ans dans une commune des Hautes-Terres malgaches. Nous avons notamment analysé comment le *fihavanana* pouvait être considéré comme une forme de régulation de la production économique et de l'organisation sociale des communautés villageoises, ces deux composantes étant strictement dépendantes au sens de l'*embeddedness* de la sociologie économique.

Notre approche est fondée sur une réflexion théorique inspirée de l'économie des conventions et de la nouvelle économie institutionnelle ainsi que sur des résultats d'enquêtes, d'entretiens et d'investigations de terrain effectués entre 2003 et 2006. Elle vise à comprendre les différentes formes d'arrangements et de relations interpersonnelles qui guident la coordination économique des acteurs. En édictant un ensemble de règles et de normes dans ce réseau de sociabilité, le *fihavanana* se trouve donc au centre de l'échange dans les villages malgaches.

Le présent texte vise à reprendre, développer et approfondir cette perspective en s'appuyant sur la littérature anthropologique, sociologique et économique qui a décrit la nature du *fihavanana* depuis une cinquantaine d'années et en a montré les manifestations concrètes sur de nombreux terrains malgaches, en grande majorité dans la région des Hautes-Terres. L'échelle retenue sera celle des communautés villageoises, où s'expriment sous diverses formes les mécanismes d'entraide et de réciprocité. En nous intéressant au niveau micro du *fihavanana*, nous verrons qu'il peut être considéré, entre autres, comme un mécanisme de résolution des conflits. C'est en ce sens qu'une réflexion sera esquissée sur les modalités et les possibilités de transposition du *fihavanana* du niveau local au niveau national.

1. Entraide et *fihavanana*

La littérature traitant du *fihavanana* est variée et couvre à peu près toutes les disciplines des sciences humaines et sociales. Il a fallu ici opérer une sélection afin de viser une certaine cohérence méthodologique et conceptuelle. Pour ce faire, nous avons privilégié les auteurs et les textes ayant participé à l'édification de ce que l'on a appelé par la suite l'anthropologie économique. A Madagascar, cette école a principalement pris racine sur les travaux des chercheurs de l'IRSM, devenu ensuite ORSTOM puis IRD[1] ainsi qu'avec les recherches des enseignants et étudiants de l'Université d'Antananarivo à partir des années 1960. Selon Nativel (2002) et Fauroux (2010), c'est à cette époque que l'on assiste à une véritable professionnalisation et institutionnalisation de la recherche en sciences humaines et sociales à Madagascar avec ces deux institutions. Les travaux de ces anthropologues-économistes ont le point commun de coupler une réflexion théorique avec une connaissance approfondie du terrain, à l'instar des ethnologues de renom dont ils s'étaient inspirés. En étudiant conjointement les aspects culturels, sociaux et économiques, ils ouvraient la voie à une certaine forme d'analyse systémique et d'interdisciplinarité.

Un de leur apport important a été de décrire et d'analyser le rôle des mécanismes d'entraide et d'échange au sein des villages et des communautés rurales. Ceux-ci concernaient à peu près tous les domaines clé de la vie quotidienne, que ce soit en matière de travaux agricoles, d'irrigation, de construction des maisons, d'entretien des infrastructures collectives ou de participation aux cérémonies marquant les grands événements de l'existence. On rattache souvent cette forme d'organisation à celle du *fokonolona*[2] décrit par Condominas (1961 : 149) en ces termes : « le mot de *fokon'olona* évoque immanquablement dans l'esprit de ceux qui en parlent, qu'ils soient européens ou malgaches, l'idée d'entraide villageoise : on pense aux coutumes d'assistance mutuelle, de travail communautaire, les sentiments de forte cohésion qui soudent le monde rural et dont les citadins parlent toujours avec nostalgie. Quiconque a vécu, ne serait-ce qu'une courte période de temps, dans une commune malgache aura été frappé de la réalité de ce qui à première vue, pourrait apparaître comme un simple stéréotype. La réalité, bien entendu, ne correspond

1 IRSM (1946 à 1962) – Institut de recherche scientifique de Madagascar ; ORSTOM (1963 à 1984) – Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (France) ; ORSTOM (1984 à 1997) – Institut français de recherche scientifique et technique pour le développement en coopération ; IRD (depuis 1997) – Institut de recherche pour le développement. Voir Feller et Sandron (2010) pour une histoire de la recherche menée par cet institut à Madagascar, et en particulier les chapitres 4, 5 et 6 (Géographie, Anthropologie, Economie).

pas tout à fait au cliché qu'on s'en est fait ; cette entraide est loin d'être purement sentimentale, elle obéit en fait à un ensemble de règles de vie où l'aide apportée appelle toujours sa contrepartie. Elle revêt des formes multiples. »

La forme emblématique de l'entraide est celle du travail sur les champs. Une partie des tâches agricoles est en effet mutualisée au sein d'un groupe de plusieurs paysans qui vont effectuer les mêmes opérations agricoles successivement sur les parcelles de chacun d'entre eux (*valin-tanana*), certaines opérations de repiquage du riz nécessitant en effet d'être effectuées très rapidement. Cette organisation est à la fois créatrice et résultat du lien social et économique entre paysans, ou selon l'expression de Waast (1967 : 118), « l'unité des participants s'affirme, avec promesse d'aide mutuelle ». Les cérémonies de *famadihana*, retournement des morts, sont aussi l'occasion d'aider collectivement une famille pour la prise en charge financière de l'organisation, la somme versée par chaque ménage étant restituée de manière équivalente et par réciprocité lors d'une prochaine cérémonie.

Cette organisation locale et quasi autarcique de la production, fondée sur des réseaux forts de solidarité et d'entraide, permet avant tout d'assurer la survie des membres de la communauté. « Les différences qu'on remarque dans les usages et les institutions des divers peuples dépendent de la manière dont chacun d'eux pourvoit à sa subsistance ; les hommes ne se sont réunis en société que pour s'aider à obtenir les moyens de vivre » écrivait Ibn Khaldoun (1862–1868 : 254) au XIVe siècle dans ses *Prolégomènes*. Dans ce type d'organisation, tous les risques sont gérés collectivement au niveau de la communauté villageoise. Le corollaire de ceci est que des règles strictes de conduite, des normes et des valeurs y sont nécessaires pour ne pas mettre en péril sa pérennité et sa reproduction. C'est là que se manifeste le *fihavanana*.

2 La définition précise du *fokonolona* peut varier en fonction des époques, des lieux et des auteurs. Nous indiquons ici celle donnée par Razafintsalama (1981 : 241–242) : (1) *foko* : groupement de familles se reconnaissant un ancêtre commun, généralement patrilinéaire, dont il se dit *teraka* ou descendant, mais auquel les membres ne peuvent se relier par des liens généalogiques certains. Le *foko* est lié par une communauté de résidence et souvent par le culte commun de l'ancêtre éponyme ; (2) *fokonolona* « *foko* de gens » : sens analogue à celui de *foko*, mais avec l'idée de territorialité. Par extension, chaque membre de la communauté *fokonolona*, le territoire où ce dernier habite ; (3) *fokontany* « *foko* de territoire » : c'est proprement la circonscription territoriale habitée par un *fokonolona*. – *Nota* : Etant donné aujourd'hui l'existence de plusieurs *foko* dans un même *fokontany*, ce terme ainsi que *fokonolona* tend à signifier une circonscription territoriale, mais animée par un esprit de famille plus ou moins vivant.

2. Définitions, caractéristiques et propriétés du *fihavanana*

Donner une définition précise du *fihavanana* n'est pas aisé, le mot n'est pas traduisible (Dez 1980). Dans un article sur la traduction des textes officiels internationaux en langue malgache, Rajaspera (1998 : 382) mentionne par exemple que « *fihavanana* » pouvait traduire à la fois la « paix » et « l'amitié ». Etymologiquement, « *havana* » désigne la parenté, la famille, et « *fihavanana* » signifie alors littéralement « le fait d'être parent » (Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa 2000 : 8). Cette caractéristique, « être parent », implique un ensemble de droits et de devoirs, notamment dans l'entraide, la vie sociale et l'organisation collective du travail. Le point important est que le *fihavanana* s'applique au-delà de la famille et concerne aussi les amis, les voisins, les alliés, comme en témoignent les définitions ci-dessous :

> « […] type de relation qui unit des parents au sens large (*havana*) et que l'on étend aux non-parents dont on apprécie le voisinage et l'amitié » (Fauroux 2002 : 148–149) ;

> « Mode de relation qui unit entre elles des personnes qui sont *havana*, c'est-à-dire parents par le sang ou par alliance, ou qui sont *havana* parce qu'elles se tiennent réciproquement pour tels, c'est-à-dire qui entendent se considérer dans leurs rapports comme si elles étaient *havana*, c'est-à-dire parents par le sang ou par alliance alors qu'elles ne le sont pas » (Dez 1980 : 191) ;

> « On pose qu'il existe entre les personnes et les familles des rapports 'essentiels', appelons-les rapports d'unité, pour traduire le mot malgache *fihavanana* au contenu complexe, au sein de la société paysanne villageoise, rapports essentiels qui la fondent en tant que 'communauté' » (Roy 1988a, Cahier 2 : 5) ;

> « Nous définirons le terme de *fihavanana* comme l'ensemble des relations de réciprocité existant entre des personnes placées les unes par rapport aux autres dans un rapport hiérarchique mais se reconnaissant l'appartenance à une même communauté par le partage d'une condition commune face à des médiateurs communs » (Roy 1988a, Cahier 3 : 23) ;

> « La notion de *fihavanana* peut être définie comme tendant à organiser, à l'intérieur du groupe des *havana*, un réseau de relations réalisant un système d'entraide dans les circonstances les plus diverses de l'existence et par les moyens les plus variés » (Dez 1980 : 192) ;

> « […], lorsqu'un paysan d'Imerina ou du Betsileo parle de ses voisins comme de *havana mpifankatia* : de 'parents qui s'aiment réciproquement', il indique précisément que, bien qu'ils ne le soient pas, il les considère comme tels. Cela va bien au-delà d'une simple

> attitude de politesse, et pour le comprendre il faut se référer à l'ethos malgache de bon vouloir du *fihavanana*, qui permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents. L'utilisation des formules rapportées constituent de la part de Ego un véritable engagement qui, attestant de l'absence de toute volonté de nuire, place les relations à venir sur un plan de confiance mutuelle » (Ottino 1998 : 11) ;
>
> « C'est le *fihavanana* (traduit par Malzac par parenté, amitiés, bonnes relations) qui de tous les traits caractérisant le lignage reste le plus ancré en chacun. Le *fihavanana* c'est ce qui lie ceux qui ont le même *firazanana*, c'est-à-dire ceux qui ont le même sang, et en conséquence, l'affection mutuelle entre parents qui doit se traduire dans les rapports quotidiens par le langage, l'entraide, etc. Enfin, le *fihavanana* est la recherche de cette union entre parents d'abord, puis entre personnes appartenant à toute communauté ; résultat d'une communauté comme créateur de communauté, il est à ce stade le moyen par excellence qui permet de résoudre les conflits » (Razafindratovo 1969 : 53) ;
>
> « Le terme évoque des relations sociales harmonieuses, fondées sur le respect et la compréhension mutuels » (Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa 2000 : 8).

Par principe, le *fihavanana* implique donc une réciprocité et une entraide qui agissent comme des garants de l'ordre social. Il s'agit d'assurer la sécurité des membres de la collectivité (Razafindratovo 1969) et de forger des barrières contre le vol et le meurtre (Beaujard 1995). Selon certains auteurs, cette sécurité est aussi celle conférée par une société normée et prévisible : « les villageois vivent dans un univers bien à eux, dont l'harmonie leur est chère et qu'ils protègent » (Razafindratovo 1969 : 57). Ottino (1998 : 11) considère selon cette acception que l'ethos du *fihavanana* n'est autre que l'expression sur terre du *lahatra*, l'ordre prédéterminé des choses. Enfin, une fonction du *fihavanana* est d'agir au sein de la collectivité comme un mécanisme régulateur de redistribution des moyens et des profits (Dez 1966). Il est une forme d'assurance communautaire, en l'absence d'autres systèmes assurantiels institutionnels. Cette perspective s'entend dans une société relativement égalitaire et qui tend à le rester. Dans ce contexte, comme le mentionne Dez (1980 : 192), « personne ne peut gagner beaucoup, mais personne n'est exposé à perdre beaucoup. »

De ces définitions et fonctions du *fihavanana*, découlent un ensemble de caractéristiques et propriétés de la nature du lien social au sein de la communauté villageoise. Premièrement, les rôles personnels les plus valorisés sont ceux générateurs de relations au sein de la famille et du voisinage, contrairement aux sociétés occidentales où les rôles professionnels et techniques sont davantage mis en avant (Dez 1968). Deuxièmement, l'appartenance à un groupe est un marqueur tellement fort qu'il exclut d'emblée l'appartenance à un autre groupe. Seule l'alchimie savante du *fihavanana* permet de concilier l'appartenance au groupe familial et celle au groupe

villageois au point de n'en faire plus qu'un seul groupe (Dez 1968). Troisièmement, il découle de ce qui précède que le *fihavanana* a un caractère relativement extensif et souple dans sa manière d'intégrer de nouveaux membres, d'où la difficulté pour les ethnologues de définir précisément la notion de « famille » malgache (Dez 1980). Les catégories et groupements de la parenté malgache sont ainsi caractérisés par la souplesse et le pragmatisme dans leurs délimitations (Ottino 1998). Il est même possible d'admettre dans le tombeau des nouveaux-venus dans la famille en les intégrant par le *fihavanana* (Ottino 1998). Quatrièmement, la portée du *fihavanana* est telle qu'il régit production et reproduction et qu'il embrasse tous les domaines clé de la vie quotidienne de manière imbriquée. C'est ce qui fait écrire à Razafintsalama (1981 : 200) que « l'étude du droit à la tombe ne peut être menée dans une perspective individualiste, puisqu'en raison même de cette circulation des personnes, les tombes sont en relation dynamique et collective les unes avec les autres, tout comme les familles mises en rapport par les alliances ». Cinquièmement, de par son aspect fortement normatif, le *fihavanana* encourage le statu quo en ne voulant pas heurter l'ordre établi, en évitant de perturber ce qui apparaît comme un équilibre. Il est aussi à l'origine d'une prise de décision, individuelle comme collective, guidée par le consensus et donc par de longues discussions, palabres et négociations (Razafindratovo 1969). Sixièmement, le *fihavanana* privilégie un degré de fermeture élevé de la micro-société qu'il régit. La rapidité de la circulation de l'information entre les participants de ce « petit monde » ainsi que les commentaires et analyses afférents jouent en faveur d'un « coefficient de déformation élevé » (Razafindratovo 1969) de cette information en raison de la distance aux centres de décision. Cette forme de repli sur soi est auto-entretenue par une imprégnation constante et par une éducation parentale précoce en la matière (Beaujard 1995).

3. Le *fihavanana* à l'échelle locale

La possibilité d'intégrer dans les relations de *fihavanana* de nouveaux arrivants dans une communauté villageoise témoigne de son ancrage local. Inversement, et pour corroborer ceci, un membre de la famille parti en migration depuis longtemps et ne donnant plus de nouvelles ou une personne de la communauté ayant mal agi peuvent être exclus des relations de *fihavanana*. Cette dialectique renforce la double acception de la « proximité », qui s'avère être à la fois généalogique et géographique (Ottino 1998).

Finalement, c'est la fréquence et l'intensité des relations qui sont mises en avant dans l'appartenance ou non à une relation de *fihavanana*. « Ego se perçoit entouré de parents et d'alliés certes, mais plus encore de personnes avec lesquelles il entretient des relations de *fihavanana*, de confiance et de bon vouloir réciproque. Le *fihavanana* renforcé par l'interaction quotidienne, s'établit normalement entre des personnes, qui même non apparentées ou alliées, sont des voisins, 'résidant ensemble', ce que l'expression de *mpiara-monina* exprime exactement » (Ottino 1998 : 24). Le *fihavanana* peut donc s'appliquer à ceux, même non apparentés au sens biologique, qui se nourrissent « des produits d'un même terroir » (Ottino 1998 : 590) ou qui mangent « avec les habitants ce qu'a cuit le même trépied » (Razafindratovo 1969 : 65). Cette localisation à une échelle restreinte des relations de sociabilité est affirmée aussi par Razafindratovo (1969), dans l'étude du village d'Ilafy en Imerina, au sein duquel les alliances, génératrices de parenté et donc de *fihavanana*, ne sont contractées entre égaux qu'à moins de 30 kilomètres du village.

Avec nos propres travaux en 2004 dans la commune rurale d'Ampitatafika, située à 100 kilomètres au sud d'Antananarivo, nous avons pu appréhender la perception du *fihavanana* au niveau local grâce à une série de quarante entretiens (Gannon et Sandron 2005). Leur analyse montre que la solidarité, l'entraide et la réciprocité sont au centre des relations de *fihavanana*. Celui-ci trouve son expression dans un voisinage proche, pas seulement spatial mais qui recouvre l'idée de partager la vie quotidienne, de communiquer et de se lier. La confiance mais aussi le contrôle social sont les principes fondateurs et les mécanismes de régulation des relations de *fihavanana*. Pour un paysan interrogé, le *fihavanana* est tout simplement le « lien entre la population » sans autre forme d'explication. D'autres réponses plus détaillées mentionnent que le *fihavanana* est avant tout une question d'amitié et de solidarité. Il est un savoir-vivre, nous dirions même un art de vivre, qui doit permettre d'éviter les conflits. Le *fihavanana* est donc un guide de bonne conduite sociale qui se matérialise dans des actes sur lesquels sont jugés les individus. Cette double facette abstraite et concrète du *fihavanana* se retrouve dans les réponses très partagées à la question de savoir en quoi il consiste précisément. Pour certains, ces réponses concernent des domaines terre à terre, du type prêt d'argent, entraide agricole ; pour d'autres, le *fihavanana* incarne des valeurs plus que des actes matériels et ils mettent en avant les notions de solidarité, d'amitié ou de respect d'autrui.

Si le *fihavanana* et l'entraide se conçoivent à une échelle locale, qu'en est-il de leur existence dans des espaces plus vastes ? Condominas (1961 : 119–120) s'est penché sur cette question : « Quand on parle de *fokon'olona*, on évoque irrémédiablement des pratiques d'entraide villageoise. C'est, d'ailleurs, en évoquant cet

esprit d'entraide traditionnel et en croyant simplement le transposer du plan villageois à celui du bien public que l'Administration française, héritière en cela il ne faut pas l'oublier du gouvernement malgache, n'hésitait pas à recourir à cette main-d'œuvre du *fokon'olona* pour l'exécution, à bon compte, de certains travaux. On oubliait seulement que l'entraide traditionnelle n'était pas gratuite et qu'elle se traduisait toujours par une réciprocité réelle de services, et que, même si les travaux devaient profiter à l'ensemble de la collectivité, cette entraide située au niveau du village ne s'adressait pas à des bénéficiaires abstraits, mais bien réels ». La notion d'entraide et de réciprocité dans leur acception de support au fonctionnement socio-économique d'une société ne s'appliquerait donc qu'au niveau local, là où les individus se connaissent personnellement, se côtoient, se font confiance et se contrôlent. Ottino (1998 : 586), en faisant appel à des concepts philosophiques d'Habermas et de Bergson, exclut lui aussi « une généralisation possible de l'ethos foncièrement ancestral du *fihavanana* qui, progressant d'une manière concentrique de plus en plus large, en arriverait à englober l'ensemble de l'humanité. »

Si ce transfert d'échelle du micro au macro semble conceptuellement difficile, peut-être est-ce aussi parce qu'il y a deux types de *fihavanana* : « le fihavanana ancestral malgache et le fihavanana chrétien malgache » (Roy 1988a, Cahier 2 : 26). Raison-Jourde (1991–1992 : 685) creuse aussi cette piste religieuse du *fihavanana* : « C'est par le biais d'approches de la personnalité malgache que les catholiques contribuent à leur tour à idéaliser le *fokonolona* en liant la communauté malgache traditionnelle aux valeurs du *fihavanana*. Cette affection de type familial étendue à toutes les relations sociales de voisinage est présentée comme la pierre d'attente d'une catéchèse chrétienne de l'amour fraternel. »

Dans notre terrain d'étude, la sphère d'influence du *fihavanana* se révèle être à géométrie variable selon les individus (Gannon et Sandron 2005). Pour les uns, il concerne avant tout la famille, pour les autres c'est au niveau du *fokontany* qu'il est le plus important. Quelques personnes élargissent sa portée à l'ensemble de la population malgache. Une notion intéressante a été mise en avant à plusieurs reprises au cours des entretiens à Ampitatafika, qui est celle de l'emboîtement et de la hiérarchisation progressive des niveaux auxquels il s'applique. En effet, l'idée est d'acquérir le *fihavanana* au sein de la famille puis de l'élargir au voisinage puis au sein du *fokontany*. Du niveau local au niveau national, nous retrouvons là en filigrane deux conceptions, positive et normative, du *fihavanana* sur lesquelles nous reviendrons.

4. Les difficultés…malgré le *fihavanana*

Dans son acception populaire, le *fihavanana* peut apparaître comme une sorte de but ultime vers lequel il faudrait tendre. Dans la définition que donne Raison (1984 : 2, 592) du *fihavanana*, l'ajout du terme « idéal » à l'expression « mode de relations malgache » est de toute évidence très important car il indique à la fois sa composa nte normative et la distance qui peut exister entre la réalité et la norme : « *fihavanana* : mode de relations malgache idéal, fait d'unanimisme, de compréhension mutuelle et de solidarité ». Dans le même registre, certains auteurs le voient comme une utopie : « II exprime [...] le mode de relations qui aurait (utopiquement) régné dans la société merina traditionnelle et devrait être vécu aujourd'hui » (Raison 1984 : 1, 626) ; « Certes, la paysannerie malgache n'a jamais été ce monde égalitaire, marqué par les relations d'amitié entre parents, qu'ont présenté les tenants de l'idéologie du *fihavanana* les utopistes de la communauté villageoise *fokonolona* » (Raison-Jourde 1993 : 17). Roy (1988b : 72) critique quant à lui l'utilisation politique du *fihavanana* et parle de son « caractère mystificateur » lorsqu'elle se fonde sur une époque historique révolue où les rapports de parenté constituaient les seuls guides des comportements économiques et sociaux dans les villages.

Le *fihavanana* tel qu'il se pratiquait au XIXe siècle est effectivement sans doute très différent de celui du XXe siècle et encore plus du XXIe siècle. En outre, le *fihavanana* n'a pas que des vertus hautement positives, telles qu'elles sont le plus souvent décrites par les auteurs voyageurs mais surtout par les populations elles-mêmes, les premiers ayant pris au premier degré les discours de concorde affichée par les secondes devant tout étranger à la micro-société. De nombreux auteurs ont par la suite souligné le décalage entre les déclarations préliminaires des membres d'une communauté exaltant leurs bonnes relations au nom du *fihavanana* et une situation concrète moins idyllique. C'est le cas par exemple pour une association d'usagers de l'eau étudiée par Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa (2000) pour laquelle des divergences d'intérêt empêchent une réelle solidarité entre ses membres ou pour les relations de métayage relatées par Cabanes (1974 : 47) comme étant plus « antagonistes » que coopératives.

Si le *fihavanana* est une forme de régulation des conflits au sein de la communauté villageoise et entre communautés, il ne les empêche pas toujours. De manière *ex post*, le *fihavanana* intervient comme mode de résolution des conflits, sur une base qui se veut la plus consensuelle possible et pour cela les palabres, discussions et négociations peuvent être longues. Dans l'édification normative de règles de comportement, destinées rappelons-le à garantir la sécurité, la production, la

reproduction et l'ordre social, le rôle *ex ante* du *fihavanana* impose des contreparties pouvant être perçues de manière intrusive voire coercitive au nom du collectif : « [dans l'univers villageois], chacun est responsable de tous, le groupe est son propre censeur, sa propre police, tout doit se savoir, être situé, aussi bien les naissances, les mariages, les décès, les adoptions que les locations de maison, les ventes de terres situées dans les limites du *fokontany* » (Razafindratovo 1969 : 57). Ces deux rôles *ex ante* et *ex post* du *fihavanana* sont fortement interdépendants et l'on peut émettre l'hypothèse que plus le *fihavanana* aura un poids conséquent *ex ante*, moins il sera nécessaire de le mobiliser *ex post*, mais en contrepartie il contraindra davantage les décisions et comportements des individus.

En privilégiant la reproduction de l'ordre établi, la communauté restreint donc le « champ de possibilité » individuel (Razafindratovo 1969). Autre conséquence, la méfiance vis-à-vis des membres extérieurs à la communauté est institutionnalisée au nom du *fihavanana*, certaines formes de violence pouvant même être mobilisées pour sauvegarder ce micro-univers tissé de relations interindividuelles (Ottino 1998). Les mêmes types de mécanismes sont en jeu face à l'innovation agricole apportée de l'extérieur, notamment par les pouvoirs publics (*fanjakana*), dans la mesure où elle peut remettre en cause le fonctionnement collectif et favoriser une forme d'individualisme destructrice de la communauté (Althabe 1968).

Pour de nombreux auteurs, le point-clé est que derrière le maintien de l'ordre établi et l'affichage de concorde, c'est d'abord à une reproduction des pouvoirs en place que participe le *fihavanana*. « […] l'image d'une 'communauté traditionnelle' homogène, égalitariste, indifférenciée, doit être évidemment très largement remise en cause. Il est essentiel de dissocier les notions de solidarité et d'égalité : l'idéologie du *fihavanana* est solidariste en ce sens qu'elle institutionnalise la redistribution du produit global entre tous les membres du groupe ; elle est profondément inégalitaire dans la mesure où cette redistribution crée et entretient des différences radicales de prestige et de pouvoir » écrit Fauroux (1974 : 91). Dans les faits, les *kabara*, la prise de parole, la négociation et l'argumentation devant une assemblée nécessitent un art de la rhétorique réservé à une élite, à ceux dont l'éducation et le charisme le permettent. Seul un petit nombre de personnes exerce une réelle autorité intellectuelle dans ces conditions (Lavondès et Rajaobelina 1960, Beaujard 1995).

De même, peu de paysans ont vraiment une possibilité d'accès à l'innovation agricole, qui est *in fine* davantage du ressort de la configuration des pouvoirs locaux que de la simple technique (Raison-Jourde 1993). Un rejet pur et simple des méthodes modernes de développement peut être observé si leur mise en œuvre technique n'est pas en phase avec les règles du *fihavanana* (Dez 1980).

Avec sa plasticité à intégrer et exclure (Bernard 1978), le *fihavanana* exerce un contrôle et une menace permanents dans la production économique et la reproduction sociale, au risque d'aboutir à des situations *a priori* paradoxales. Si la société villageoise peut argumenter pour condamner l'enrichissement personnel, elle peut aussi le justifier et l'accepter dans la mesure où il contribue à entretenir le *fihavanana*. Ramamonjisoa (1972 [1969] : 123) écrit en ce sens : « Le FIHAVANANA sert à masquer les nouvelles différenciations ou à les contester. [...] Le nouveau riche qui sait se comporter en HAVANA n'est pas considéré comme parvenu; celui au contraire à qui son nouveau statut fait oublier ses devoirs de parenté se fait rappeler constamment ses origines. Aussi ceux dont la gloire est récente savent utiliser le FIHAVANANA. Ils seront les plus assidus à accomplir les rituels du FIHAVANANA, sachant les reproches qui leur seront faits au moindre manquement. Ils tâchent de se comporter en HAVANA modèles ». Pour Razafindratovo (1969 : 59), le *fihavanana* est alors une sorte de compromis : « Le *fihavanana* reste ce qu'il fut de tout temps : le moyen-terme de référence qui permet de vivre égaux, unis, dans l'inégalité et la discorde par delà toutes les vicissitudes sociales et politiques ».

5. *Fihavanana* et changements socioéconomiques

Depuis plusieurs décennies, le constat de la diminution de l'emprise du *fihavanana* dans la vie quotidienne est récurrent dans la littérature scientifique. Les premiers travaux des anthropologues-économistes le mentionnaient dès les années 1960. Dans la perspective que nous avons adoptée, ce constat n'est autre que le corollaire d'un changement dans les modes d'organisation sociale et économique de la production. Ces changements sont liés à une série de facteurs classiques dans l'histoire des nations que l'on pourrait regrouper sous le terme de « modernisation » : introduction de la monnaie, élargissement géographique des échanges, croissance démographique, urbanisation, accélération de la migration interne, évolution des règles de succession, montée de l'individualisme, etc.

Ainsi l'entraide agricole, un des substrats du *fihavanana*, a peu à peu laissé la place à une organisation productive à la fois davantage recentrée sur le noyau familial et plus ouverte sur le salariat agricole. Pour Sautter (1980), c'est le groupe domestique qui a pris le pas sur le lignage en temps qu'unité de gestion économique, reflet en cela des nouveaux rapports sociaux et d'une appropriation foncière des terres par les ménages. Selon Raison (1984), il faut imputer cet état de fait à une croissante hétérogénéité des populations, y compris au niveau local, rendant donc inapproprié l'échange de temps réciproque que constitue l'entraide agricole.

Les paysans les plus aisés ont donc préféré employer des ouvriers agricoles, instaurant ainsi une nouvelle classe de paysans salariés. Cette pratique concerne aussi bien des paysans du *fokontany* que des travailleurs saisonniers, *a priori* hors relation de *fihavanana* avec l'employeur, et dont les déplacements sont facilités par les nouveaux moyens de transport et des infrastructures routières.

Les règles de l'entraide au sein même de la famille se modifient sous la triple impulsion d'une forte croissance démographique, d'une répartition des héritages de plus en plus égalitaire dans la fratrie et d'une saturation de l'espace agricole, au moins dans la région des Hautes-Terres centrales. Dans ce nouveau contexte, soit les cadets ont accès personnellement à la terre et donc n'ont plus le temps d'aider les aînés dans le travail agricole, soit ils n'y ont pas accès et ne supportent plus de travailler pour d'autres (Schlemmer 1971). Cette individualisation des pratiques agricoles est liée aussi à une volonté d'insertion dans le circuit commercial. L'échange de temps a donc été supplanté peu à peu par l'échange d'argent, rompant ainsi ce contrat de longue durée dans la réciprocité que constitue le *fihavanana*.

Ces modifications fondamentales dans l'entraide agricole ont pu faire écrire à Schlemmer (1971 : 129) que l'« homme comme force de travail cesse d'être le principal moyen de production. Le contrôle des hommes passe maintenant par le contrôle de la terre, et devient second […] ». Pour Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa (2000 : 136), les « rapports d'entraide se sont mués en rapports d'association qui, bien qu'affichant une égalité des membres, fonctionnent en faveur des villageois les plus puissants ». Quant à Charmes (1977 : 136), il souligne que ce passage des relations de parenté aux relations de clientèle est consubstantiel à la transition vers l'économie marchande, générant en cela « des phénomènes contradictoires et ambivalents liés à cette transition ». Parmi eux, on relève une évolution des domaines d'application du *fihavanana*, qui ne cesse pas d'exister mais se déplace vers d'autres sphères, généralement non productives comme par exemple la construction de maisons (Beaujard 1995). En l'absence de prise en charge institutionnelle des risques de la vie en milieu rural malgache, le *fihavanana* reste l'ultime rempart et les villageois tentent de le maintenir vivace (Ravololomanga et Schlemmer 1996).

Conclusion

L'objectif était ici de montrer, sur la base d'une série de recherches de terrain, que le *fihavanana* pouvait être perçu au niveau local comme un élément de régulation des échanges socioéconomiques et constituait une norme de comportements dans

ce domaine. Parmi ces normes, on identifie des mécanismes d'évitement et de règlement des conflits visant à ne pas mettre en péril l'organisation de la production et de manière plus large à assurer la pérennité de la communauté. Il s'agit là d'un point de vue particulier qui n'en exclut d'emblée pas d'autres, mais peut-on pour autant sur cette base micro-locale du *fihavanana* en inférer une philosophie de la concorde, de la non-violence au niveau national ? Cette démarche se heurte à notre avis à deux obstacles.

Le premier est celui qui se fonde sur le soi-disant constat selon lequel la société malgache serait non-violente dans le cercle restreint de la famille ou de la communauté. Sans pouvoir entrer dans le détail ici de cette question éminemment complexe, renvoyons à quelques auteurs qui nuancent fortement cette affirmation, voire la récusent (Beaujard 1995, Ottino 1998, Fauroux 2002, Gastineau *et al.* 2010). Le deuxième obstacle est un problème d'échelle, de niveau, qui se pose d'ailleurs à l'ensemble des disciplines scientifiques, y compris et peut-être surtout en sciences physiques et en biologie. A partir d'un certain niveau d'organisation de la matière, de nouvelles propriétés émergent et un nouveau mode d'organisation apparaît (atome, molécule, cellule, etc.). Conceptuellement, il en est de même en sciences sociales où les interactions individuelles, les motivations et les comportements au sein de la famille ne sont pas les mêmes qu'à l'intérieur de l'entreprise ou qu'au sein de la nation. C'est pour cette raison que le *fihavanana* comme norme de comportements entre personnes se connaissant dans un réseau social et un territoire réduits n'est pas *a priori* directement extrapolable comme idéologie de la non-violence pour l'ensemble de Madagascar.

Ces limites étant posées, il n'en reste pas moins qu'elles demeurent analytiques. Pour les acteurs et les décideurs, dans une rhétorique d'argumentation et dans une optique plus normative, rien n'empêche dans le discours de se référer au *fihavanana* comme un idéal vers lequel il faudrait tendre. On pourrait faire l'hypothèse qu'après l'indépendance, les dirigeants ont essayé de créer un *fihavanana* malgache, une idée de la solidarité nationale, en se référant aux principes du *fihavanana* local, fondé, comme nous l'avons vu, sur les règles de l'entraide. Cette compréhension élargie au niveau national peut-elle s'accorder avec les principes d'existence du *fihavanana* local ? Pour répondre, très partiellement, à cette question, il est instructif de relever que le sens donné au *fihavanana* dans la Constitution et dans les différents textes officiels au cours des vingt dernières années semble aller chronologiquement du général vers le particulier et du national vers le local.

Bibliographie

Althabe, Gérard 1968 : Progrès et ostentation économiques. Problèmes socio-économiques des communautés villageoises de la côte orientale malgache. *Revue Tiers-Monde* 9 (33), 129–160.

Beaujard, Philippe 1995 : La violence dans les sociétés du sud-est de Madagascar. *Cahiers d'Etudes Africaines* 35 (138–139), 563–598.

Bernard, Alain 1978 : Essai sur la transition de la société Mahafaly vers les rapports marchands [Travaux et Documents de l'Orstom 90]. Paris : Orstom.

Blanc-Pamard, Chantal et Hervé Rakoto Ramiarantsoa 2000 : Le terroir et son double. Tsarahonenana 1966–1992. [à travers champs]. Madagascar. Paris : IRD.

Cabanes, Robert 1974 : Evolution des formes sociales de la production agricole dans la plaine de Tananarive. *Cahiers du Centre d'Etudes des Coutumes* 10 [Université de Madagascar], 47–60.

Charmes, Jacques 1977 : De l'ostentation à l'accumulation, production et reproduction des rapports marchands dans les sociétés traditionnelles à partir de l'analyse du surplus. *In* Orstom – Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (dir.), *Essais sur la reproduction de formations sociales dominées (Cameroun, Côte d'Ivoire, Haute-Volta, Sénégal, Madagascar, Polynésie)*. [Travaux et Documents de l'Orstom 64]. Paris : Orstom, 105–137.

Condominas, Georges 1961 : Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina. [L'Homme d'Outre-Mer 3]. Paris : Berger-Levrault.

Dez, Jacques 1966 : Un des problèmes du développement rural. La diffusion de la vulgarisation agricole (aspects psycho-sociologiques). *Terre malgache* 1, 41–70.

– 1968 : Tradition et développement rural. *Annales de l'Université de Madagascar* 7, 73–115.

– 1980 : Le modelage d'une personnalité de base malgache. *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien (ASEMI)* 11 (1–4), 191–200.

Fauroux, Emmanuel 1974 : Dynamismes précoloniaux et transformations actuelles d'une communauté villageoise du Vakinankaratra. *Cahiers du Centre d'Etudes des Coutumes* [Université de Madagascar] 10, 61–91.

– 2002 : Comprendre une société rurale. Une méthode d'enquête anthropologique appliquée à l'Ouest malgache. Paris : Editions du GRET.

– 2010 : Anthropologie. *In* Christian Feller et Frédéric Sandron (dir.), *Parcours de recherche*, 111–138.

Feller, Christian et Frédéric Sandron (dir.) 2010 : Parcours de recherches à Madagascar. L'IRD – Orstom et ses partenaires. Marseille : IRD.

Gannon, Frédéric et Frédéric Sandron 2003 : Convention de solidarité et intérêt collectif dans une communauté rurale malgache. [Colloque 'Conventions et institutions. Approfondissements théoriques et contribution au débat politique.' La Défense, 11–12 décembre 2003]. Paris : IRD.

– 2005 : Entraide et réseaux sociaux à Ampitatafika. Analyse d'entretiens. [Travaux et Documents – Programme 4D ; 6]. Antananarivo : Université Catholique de Madagascar et IRD.

– 2006 : Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste. *Economie rurale* 292, 50–67.

Gastineau, Bénédicte, Lucy Gathier et Iarizo Rakotovao 2010 : Relations de genre et violence conjugale à Antananarivo (Madagascar). [Série Population Santé. Documents de

recherche 17]. Marseille : Laboratoire Population-Environnement-Développement, Unité Mixte de Recherche IRD-Université de Provence.

Ibn Khaldoun 1862–1868 : Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Traduit en Français et commentés par William de Slane (dir.). Paris : Imprimerie Impériale.

Lavondès, Henri et Prosper Rajaobelina 1960 : Sociologie du développement agricole. Antananarivo : Bureau du paysannat.

Nativel, Didier 2002 : Les sciences sociales à Madagascar dans les années 1960. *Revue historique des Mascareignes* 4, 199–211.

Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.

Raison, Jean-Pierre 1984 : Les Hautes-Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Enracinement et mobilité des sociétés rurales. Paris : Orstom.

Raison-Jourde, Françoise 1991–1992 : La constitution d'une utopie du fokolonona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960–1973 à Madagascar. *Omaly sy anio* 33–36, 675–712.

– 1993 : Une transition achevée ou amorcée ? *Politique africaine* 52, 6–18.

Rajaspera, Raphaël 1998 : La traduction en malgache des conventions internationales. *Meta : journal des traducteurs* 43 (3), 380–392.

Ramamonjisoa, Suzy 1972 [1969] : Etude animation rurale. Rapport Majunga. [ré-édition]. Tananarive : Orstom.

Ravololomanga, Bodo et Bernard Schlemmer 1996 : Une mise au travail « inexploitée » – la situation transitoire de Madagascar. *In* Bernard Schlemmer (dir.), *L'enfant exploité. Oppression, mise au travail, prolétarisation.* [Hommes et Sociétés]. Paris : Karthala, 459–473.

Razafindratovo, Janine 1969 : Etude du village d'Ilafy. *Annales de l'Université de Madagascar* 10, 51–74.

Razafintsalama, Adolphe 1981 : Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar). Paris : SELAF.

Roy, Gérard 1988a : Trois études malgaches. Idéologies communautaires et mythe de la communauté. Critique de l'idéologie de la communauté dans la société paysanne malgache des années soixante. [Travaux et Documents Microédités, Etudes Malgaches 33, 2]. Paris : Orstom.

– 1988b : Contribution à l'histoire des indépendances malgaches (1959–1960)–(1972). [Travaux et Documents Microédités, Etudes Malgaches 34, 3]. Paris : Orstom.

Sandron, Frédéric 2007 : Stratégies anti-risques et filets de sécurité dans une commune rurale malgache. *Autrepart* 44, 141–156.

– 2008 : Le *fihavanana* à Madagascar. Lien social et économique des communautés rurales. *Revue Tiers Monde* 195 (3), 507–522.

Sautter, Gilles 1980 : Préface. – Société, nature, espace dans l'Ouest malgache. *In* Roland Waast, Emmanuel Fauroux, Bernard Schlemmer Gilles, Françoise Le Bourdiec, Jean-Pierre Raison, Gérard Dandoy et Gilles Sautter, *Changements sociaux dans l'Ouest malgache*. Orstom, 5–33.

Schlemmer, Bernard 1971 : Structures sociales et dynamismes économiques dans la région de Belo-sur-Tsiribihina. Tananarive : Orstom.

Waast, Roland 1967 : Plaine de Tananarive. Esquisse des cadres sociaux. La parenté. Tananarive : Orstom.

Le *fihavanana* comme capital social

Frederic Gannon

Introduction

Fihavanana et « capital social » sont deux concepts aux définitions équivoques, pour des raisons très différentes. Le premier, institution séculaire spécifique à Madagascar, constitue l'épine dorsale de ses relations sociales. Polysémique et issu de la variété ethnique de l'île, il est interprété dans son fonctionnement comme dans ses conséquences, de manière variable selon les régions et le type de communautés auxquels il s'applique, les liens hiérarchiques entre les individus qui le mobilisent. S'il est impossible de donner une traduction univoque du terme *fihavanana*, son étymologie[1] évoque explicitement le lien de consanguinité.

Le second, analysé par les chercheurs en sociologie, économie et science politique, est récent, et les divergences sur sa définition théorique et ses mesures empiriques se cristallisent depuis une vingtaine d'années. Si, *a priori*, la notion de capital social semble apparentée à celui de capital humain conçu par Schultz (1961) et développé par Becker (1962, 1994), lorsqu'elle est envisagée au niveau individuel, elle s'en distingue dans sa dimension agrégée ou collective.

Le capital social est connoté, par essence, aux réseaux sociaux, définis schématiquement par les graphes formés par un ensemble donné d'individus et leurs liens. En première analyse, le capital social individuel de ses membres constituerait une mesure interne de l'efficacité du réseau tandis que le capital social collectif spécifique au réseau en serait la mesure externe. Les externalités positives produites par l'investissement en formation de liens constituent une valeur *intrinsèque* du

1 *Havana*, comme il a été précisé précédemment, peut se traduire approximativement par la combinaison de trois termes, « parenté », « lignage » et « affinité ». Notons que le terme anglais *kinship* parvient mieux à saisir ces trois concepts connotés. Ainsi, *closeness of kinship* et *to feel a deep kinship with somebody* signifiant, respectivement, « degré de parenté » et « ressentir une grande affinité avec quelqu'un », *kindred* se traduisant par « analogue, similaire, apparenté », comme dans l'expression *kindred spirit*, « âme sœur ».

réseau. Cette valeur a la nature d'un bien public, ou, plus précisément, d'un bien de club, puisqu'elle n'est partagée que par les membres de ce réseau.

L'idée d'associer *fihavanana* et capital social nous paraît fructueuse à plusieurs titres. Tout d'abord, le *fihavanana* possède une dimension de capital social restreint, au sens de « bien public communautaire » car son efficacité opérationnelle, donc son « rendement », est proportionnelle à l'investissement des acteurs des communautés malgaches dans l'entraide et la réciprocité. Ensuite, en tant que norme sociale, il constitue *de facto* un lien social *a minima* entre individus, au-delà de leur communauté, au niveau du pays dans son ensemble. Enfin, la pérennité du *fihavanana* comme capital social tient en partie à la perception de son efficacité à internaliser les externalités positives induites par sa mobilisation explicite. Le concept de *fihavanana*, polymorphe et non réductible à une définition singulière, s'appréhende à différentes échelles, du personnel ou local (au sein de la famille réduite, dans un village) au groupe plus ou moins large (famille élargie, descendants d'ancêtres communs, région malgache, groupe ethnique, …) et au pays. A chacun de ces niveaux correspond un ensemble spécifique de règles connexes, de valeurs partagées, de métaphores et d'applications qui participent à l'élaboration du lien social entre les membres de la communauté considérée. Si l'étymologie du terme est la parenté voire la consanguinité, il est évident que leur degré s'affaiblit avec la taille de celle-ci. Deux voies s'offrent alors à l'analyse du *fihavanana* considérée sous l'angle d'un capital social. La première consisterait à envisager non plus *le fihavanana*, mais *des fihavanana* aux définitions et aux utilisations sociales distinctes. La seconde s'attacherait à déterminer ce que ces différents niveaux d'interprétation partageraient, en d'autres termes à identifier leur « plus petit commun multiple ». Ici, nous adopterons la première approche, en favorisant le point de vue « microéconomique » ou « microsocial » dans l'analyse du *fihavanana* comme capital social.

La première partie est consacrée au capital social, en précisant ses relations avec les réseaux sociaux. La seconde partie analyse le *fihavanana* comme une forme particulière de capital social. La troisième partie offre une illustration concrète du *fihavanana* portant sur l'innovation en milieu agricole.

1. Le capital social : un concept équivoque

Le concept de capital social se caractérise, comme celui de *fihavanana*, par une difficulté de définition qui en fait un sujet de débats et de controverses. Durlauf (2002a) souligne, dans sa présentation du numéro spécial de la revue *The Econo-*

mic Journal consacré à ce concept, qu'il est sujet à controverse. Ceci pour trois raisons. En premier lieu, certains auteurs en font un équivalent de la confiance, tandis que d'autres l'assimilent à un type de réseau social. Ensuite, une confusion est opérée dans la littérature sur le concept même de capital : considérer les relations sociales regroupées sous le nom générique de capital social comme des types de capital – au sens économique ou sociologique – pose problème. Enfin, se pose la question de sa mesure et de la manière de l'appréhender empiriquement.

Dans sa propre contribution à ce numéro spécial, Durlauf (2002b) soutient que les preuves empiriques sensées étayer l'existence du capital social posent elles-mêmes problème. L'absence de consensus sur le capital social peut être interprétée de deux manières. Selon la première, c'est la preuve que le concept ne recouvre aucune réalité tangible et doit être abandonnée. La seconde soutient qu'elle est la démonstration de la vitalité du débat autour d'un concept en cours d'élaboration.

Durlauf (2002b) évoque l'éventail des phénomènes que les chercheurs en sciences sociales ont analysés sous le prisme du capital social, de la crise de la mortalité en Russie aux trappes de développement, en passant par l'efficience de la justice, le bien-être des enfants ou la participation politique. Il retient trois définitions du capital social :

Celle de Fukuyama (1999), qui se définit comme l'ensemble des valeurs informelles et normes partagées par les membres d'un groupe qui leur permettent de coopérer. Si chacun anticipe des autres fiabilités et honnêteté, la confiance s'instaure et agit comme un « lubrifiant » social (approche causale) permettant au groupe ou à l'organisation de fonctionner plus efficacement (approche fonctionnelle).

Celle de Bowles et Gintis (2002), qui associent également le capital social à la confiance, mais aussi au souci de ses associés, à la volonté de vivre selon les normes de sa communauté et de punir ses membres qui ne le feraient pas. Ils définissent la communauté comme un groupe d'individus en interaction directe, fréquente et variée. Ils soulignent que la compréhension des notions de confiance, de coopération, de générosité sur lesquelles s'appuie l'idée du capital social exige de connaître la structure des interactions sociales au sein d'une communauté spécifique. Autrement dit, la perception du capital social varie selon les individus, en fonction de leurs propres interactions.

Enfin, celle de Putnam (1993, 2000), pour qui le capital social fait référence aux connections entre individus, donc les réseaux sociaux et les normes de réciprocité et de confiance qu'ils produisent. Autrement dit, le capital social est le bien public induit par les liens de confiance interpersonnels. Son concept est lié à celui de « vertu civique », d'autant plus forte qu'elle est encastrée dans un réseau dense

de relations sociales réciproques. L'approche de Putnam est très controversée, car, comme l'écrit Ponthieux (2008 : 33), elle « amalgame sous une même appellation des phénomènes très différents (certains renvoyant à des pratiques l'information – sociabilité, participation associative –, d'autres à des perceptions – normes et valeurs) » et « a également le défaut de ranger sous la seule bannière de 'capital social' ce dont il tire sa valeur (les réseaux) et ce qu'il produit (une norme de réciprocité et de confiance). »

Les analyses empiriques du capital social

Les premières études empiriques du capital social se sont attachées à l'analyse de ses conséquences socio-économiques *individuelles*. C'est le cas notamment de Furstenberg et Hugues (1995), qui mesurent deux types de capital social, intrafamilial et communautaire. Narayan et Pritchett (1999) proposent de mesurer le capital social de ménages ruraux de Tanzanie, par le biais d'un degré d'activité associative, influencé par des variables instrumentales mesurant différents types de confiance. Le questionnaire qu'ils soumettent aux ménages envisage trois dimensions du capital social : leur appartenance à des groupes, les caractéristiques de ces groupes et enfin les valeurs et attitudes, notamment la définition et l'expression concrète du niveau de confiance dans les groupes auxquels ils appartiennent, et leur perception de la cohésion sociale.

Parallèlement à cette optique individuelle du capital social, la littérature s'est attachée à l'évaluation de l'influence du capital social dans la croissance économique, à l'instar de Knack et Keefer (1997) qui régressent le taux de croissance par tête de chaque pays sur des variables de contrôle spécifiques à ce pays, relatives à la croissance, aux niveaux de coopération civique et à la confiance entre co-nationaux.

A l'opposé de ces analyses sur la coopération et la confiance entre membres d'une collectivité, des études se sont attachées à mesurer les interactions sociales et la dynamique des conflits entre groupes. C'est le cas de l'expérience de psychologie menée par Sherif *et al.* (1988 [1961]) – dite « expérience de Robbers' Cave » – citée notamment par Akerlof et Kranton (2000) dans leur analyse du concept d'identité en économie. Sherif *et al.* démontrent que les conflits entre deux groupes constitués de manière arbitraire naissent du renforcement de l'identité intragroupe et des stéréotypes négatifs attribués à l'autre groupe. Le corollaire de ce résultat est qu'une identification intra-groupe trop forte amplifie les différences intergroupe et favorise les conflits, tempérant l'optimisme suscité par le capital social au sens de

Putnam ; des liens sociaux intra-communautaires forts pourraient conduire à des conséquences socio-économiques néfastes.

Le capital social dans la théorie économique

Glaeser *et al.* (2002) proposent une analyse microéconomique du capital social assimilé à un investissement individuel. Ils avancent que cette approche a été retardée par le fait que le capital social a longtemps été appréhendé dans son acception sociologique de « communauté ». En effet, la théorie économique ne considère pas la « communauté » ou le « groupe » comme un preneur de décision, notamment en matière d'investissement. Revenir à l'agent économique rationnel, caractérisé par une fonction d'utilité et des contraintes spécifiques permet alors, selon ces auteurs, d'envisager, paradoxalement, le capital social sous l'angle d'un individu représentatif. Cela les amène à définir le capital social individuel comme les caractéristiques sociales de l'individu qui lui permettent de bénéficier de l'interaction avec les autres. La parenté avec le concept de capital humain de Becker est évidente. Ainsi, l'équivalent du capital humain spécifique (à une entreprise) de Becker est trouvé dans le résultat des auteurs selon lequel le capital social serait spécifique à une communauté. Une conséquence directe de cette spécificité est que le départ de cette communauté entraîne la perte du capital social individuel spécifique, donc une perte d'utilité pour l'individu.

Ces auteurs avancent l'idée d'un *multiplicateur social* : les augmentations du capital social agrégé ou collectif induisent un fort accroissement du capital social individuel. Compte tenu de cette interdépendance multiplicative, les configurations du niveau d'investissement en capital social varient selon les communautés entre deux cas polaires : haut niveau et rendement (par le biais de l'effet du multiplicateur social), faible niveau et rendement (Glaeser *et al.* 2002). Dans une optique dynamique, ces configurations expliquent pourquoi de faibles différences initiales entre deux communautés dans les conditions initiales de formation du capital social peuvent conduire à des écarts importants dans les niveaux de long terme du capital social.

Du capital social individuel au capital social collectif

L'estimation du capital social d'une communauté donnée repose sur la relation entre le capital social individuel, résultat d'un programme d'investissement, en capital social collectif ou agrégé. Glaeser *et al.* (2002) proposent de définir ce der-

nier comme la moyenne des capitaux sociaux individuels, compte tenu des externalités à l'œuvre entre investissements individuels. Cette hypothèse simplificatrice sur le processus d'agrégation conduit ces auteurs à définir deux catégories principales de capital social individuel : l'affiliation à un réseau social et l'accumulation de statut social ou d'influence.

a) Affiliation à un réseau social

Si l'on se place dans l'éventualité du choix par un individu de son réseau social – ou de l'un de ses réseaux sociaux –, son implication ou degré/force d'affiliation peut être assimilé à son investissement en capital social individuel. En s'appuyant sur le concept de distance sociale optimale proposé par Akerlof (1997), on peut considérer que l'implication individuelle dans l'activité principale (« raison sociale ») abaisse sa distance moyenne aux autres membres du réseau, induisant des externalités positives qui amplifient le rendement moyen des investissements individuels. La pérennité de ce réseau dépend de son « efficacité », appréhendée individuellement par le rendement de l'investissement en capital social individuel. La dynamique des externalités positives induites par les investissements individuels en capital social conduit à un capital social agrégé qui dépasse leur simple somme – si tant est qu'elle soit calculable. On peut alors parler de sur-additivité des investissements en capitaux sociaux individuels. Notons que la taille du réseau social joue un rôle critique dans le processus d'agrégation « vertueuse » (plus j'investis en capital social individuel, plus le capital social collectif croît, plus je suis incité à maintenir mon investissement). En effet, le comportement de passager clandestin est d'autant plus improbable que le graphe du réseau se caractérise par un faible diamètre (le plus long chemin entre deux nœuds) et une forte transitivité (« si je suis lié à A et si A est lié à B, alors il est très probable que je sois aussi lié à B ») et que les schémas de punition-récompense instaurés par le réseau sont efficaces.

b) Accumulation de statut social ou d'influence

Le capital social individuel peut, selon Glaeser *et al.* (2002) être mesuré par le statut (relatif) de l'individu au sein de la communauté. Comme le rappelle Harrington (1999 : 42, traduction par l'auteur), « les systèmes sociaux sont essentiellement hiérarchiques, et les individus de rang élevé tendent à être remarqués, admirés et imités. La motivation à 'l'ascension sociale', bien qu'inégalement partagée entre les individus, est l'un des traits essentiels du concept de niveau d'aspiration. »

Dans l'approche agonistique de la position sociale, le statut social, le rang hiérarchique, est une mesure du degré d'influence, qui permet à l'individu de contrôler le système de sanctions-récompenses mentionné précédemment. Les modalités de cette accumulation sont diverses, de la démonstration de force à la consommation ostentatoire (Veblen 1994). L'essence agonistique de cette accumulation de statut conduit à l'analyser comme un jeu à somme nulle : accroître son statut, donc son « score » conduit automatiquement à abaisser celui d'autres membres de la communauté. Ce mode d'accumulation du capital social individuel se situe, *a priori*, à l'opposé de celui de coopération par affiliation à un réseau social. Cependant, le fonctionnement empirique d'une communauté montre que ces deux modes sont complémentaires plutôt que substituables, à des degrés divers.

Le capital social en sociologie des réseaux

De façon schématique, deux conceptions du capital social s'opposent dans la littérature consacrée aux réseaux sociaux : l'une qui, s'appuyant sur les travaux de Burt (1992), en particulier son concept central de « trou structural », fait du capital social un bien individuel, s'appréciant dans des structures relationnelles diversifiées et poreuses, l'autre, à la suite de Coleman (1988) qui en fait un bien collectif, ayant pour support des structures relationnelles cohésives et denses.

Le capital social, bien individuel : l'approche de Burt

Un individu apporte plusieurs types de « capitaux » lorsqu'il adhère à un réseau : du capital financier, du capital humain (Becker), et du capital social. Burt (2000 : 347 ; traduction par l'auteur) définit ce dernier comme une « métaphore » de l'avantage concurrentiel de la participation à un réseau stratégique : « les individus qui réussissent mieux que les autres sont, d'une certaine façon ou d'une autre, mieux connectés que les autres. »

Explicitement, cet avantage est conféré par la position d'intermédiaire unique entre deux membres du réseau n'ayant pas de lien direct entre eux, ou, formulé différemment, séparés par un trou structural.

Dans une optique stratégique, plus un individu a de liens non-redondants, donc plus il disposera d'informations exclusives, meilleure sera la qualité globale de son information. Une hiérarchie s'établit alors entre les individus selon que leur égo-réseau comporte ou non un grand nombre de trous structuraux (beaucoup de liens exclusifs avec beaucoup d'individus).

Le rendement du capital social individuel est alors proportionnel au nombre d'individus pour lesquels il joue le rôle de « broker » ou de *tertius gaudens* – expression de Simmel (1999 [1908] : 139) signifiant, littéralement, « tiers qui profite ». De quoi profite-t-il ? Du conflit ponctuel ou durable opposant deux parties auxquelles il peut proposer de jouer le rôle d'intermédiaire ou de conciliateur. Cet avantage positionnel peut s'accroître s'il use d'impartialité pour attiser la rivalité ou le conflit existant entre ces deux parties. Comme le suggère Simmel (*ibid.* : 146) dans son analyse des triades, « diviser pour régner » peut devenir la devise du *tertius gaudens*.

Le capital social, bien collectif : l'approche de Coleman

Pour Coleman (1988, 1990), le capital social est un produit de la structure sociale, conférant des bénéfices aux membres de la communauté : « Comme les autres formes de capital, le capital social est productif, permettant d'atteindre certains objectifs qui resteraient sinon hors de portée » (1988 : 98 ; traduction par l'auteur, comme pour les citations suivantes). Mais : « au contraire des autres formes de capital, le capital social est inhérent à la structure des relations entre acteurs. » (*ibid.*)

Coleman (1988 : 101) envisage ainsi explicitement le capital social comme un moyen utilisé par les agents de servir leurs intérêts. Le capital social dépend, selon lui, de deux éléments fondamentaux : la fiabilité de l'environnement social (« *trustworthiness* », *ibid.*), qui garantit que les obligations seront honorées et le potentiel d'information inhérent aux relations sociales. Il en déduit que « les relations sociales constituent donc un type de capital social qui fournit une information facilitant l'action des membres du réseau. » (1988 : 104)

Son concept clé est celui de « fermeture relationnelle » (1988 : 105 ; « *closure of social structure* ») favorable à l'émergence de normes et à la consolidation de la confiance au sein de la communauté. Le surinvestissement dans les liens forts à l'intérieur d'une communauté « homogène » induit un renforcement de la cohésion de celle-ci, et le capital social peut alors être appréhendé comme le bien collectif ou public partagé exclusivement entre les membres de cette communauté, grâce à l'étanchéité relative vis-à-vis de l'extérieur[2]. La similitude avec le concept de bien

2 Ahlerup *et al.* (2009) montrent, dans une optique de développement économique, que le bénéfice marginal du capital social appréhendé par la confiance interpersonnelle décroît avec la force des institutions (droits de propriété, justice, ...). Autrement dit, les gains collectifs induits par la confiance, facteurs de croissance économique, atteindraient un maximum lorsque ces institutions seraient faibles ou inexistantes.

de club (Buchanan 1965, Tiebout 1956) est évidente. Pour schématiser, le capital social individuel selon Burt repose sur l'hétérogénéité et la rivalité entre individus, tandis que le capital social collectif selon Coleman dépend étroitement de la coopération, de l'égalité et d'une certaine similitude entre individus.

Notons alors qu'un phénomène intrinsèque à tout bien public est susceptible d'affecter le capital social : celui du comportement de « passager clandestin ». Cela se traduit par une contribution insuffisante au capital social collectif, si les bénéfices individuels ne couvraient pas les coûts de cet investissement ou, formulé autrement, si le « retour sur investissement » est faible.

Envisageons l'approche individuelle stratégique de la participation au réseau social. Lorsqu'un membre du réseau – donc d'une communauté basée sur des liens forts – décide de former (rompre) un ou plusieurs liens dans ce réseau, il en retire un gain privé. Mais ce gain peut être inférieur au bénéfice (coût) social induit par sa décision. Cet écart entre gain privé et coût social est inhérent à tous les biens publics. Schématiquement, la théorie économique propose deux types de solutions au phénomène du passager clandestin : l'incitation à la révélation des préférences par l'élaboration de mécanismes de type Vickrey-Groves-Clarke[3] et l'internalisation des effets externes par la fiscalité, conduisant à des décisions établies sur des « vrais » coûts et prix, qualifiés de « sociaux ». L'équivalent socio-économique de ces solutions au problème du passager clandestin consiste à faire coïncider intérêts individuels et collectifs soit par l'instauration de règles, normes ou conventions soit par l'élaboration d'une « identité sociale » faite de l'agrégation des identités individuelles, qui conduise l'individu à décider de ses actions en tenant compte de leur impact identitaire (Akerlof et Kranton 2000).

Constatant cette éventualité d'un investissement insuffisant en capital social collectif, Coleman (1988 : 117) souligne que « certaines formes de capital social se caractérisent par le fait que leurs bénéfices peuvent être réservés à ceux qui y investissent. En conséquence, des acteurs rationnels n'auront aucun intérêt à sous-investir dans ce type de capital social. »

Le capital social transmissible selon Bourdieu

Il importe d'ajouter encore une autre perspective. Les premiers travaux de terrain de Bourdieu, en Kabylie, l'amenèrent à spécifier la notion de capital social, mesure

3 Ces mécanismes dits révélateurs reposent sur une règle de paiement qui incite les individus d'une communauté donnée (locale, régionale ou nationale) à annoncer leurs vrais besoins en termes de biens publics, c'est-à-dire leur propension à payer l'impôt correspondant.

symbolique de pouvoir et critère de classification des individus dans la hiérarchie sociale, dont la définition (Bourdieu 1980) est centrée sur le bénéfice privé tiré de l'appartenance à un réseau :

> « Le capital social est l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance ; ou, en d'autres termes, à *l'appartenance à un groupe*, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des *liaisons* permanentes et utiles. » (1980 : 2)

Il en déduit alors que : « Le volume du capital social que possède un agent particulier dépend donc de l'étendue du réseau des liaisons qu'il peut effectivement mobiliser et du volume du capital (économique, culturel ou symbolique) possédé en propre par chacun de ceux auxquels il est lié. » (*ibid.*)

Ses travaux sur le capital culturel, notamment, montrent que, comme tout capital, le capital social se transmet entre générations, renforçant simultanément les inégalités de revenus et l'accès aux différentes formes de capital social. Tournons-nous maintenant vers l'institution du *fihavanana*, dont nous allons tenter de préciser la nature de capital social.

2. Le *fihavanana* : norme sociale et/ou capital social ?

Le concept de capital social, malgré ses définitions diverses et parfois contradictoires, offre un outil d'analyse du *fihavanana* qui permet de dépasser sa description partielle voire partiale en le considérant dans sa dimension d'investissement individuel et collectif. Bien que conscients de procéder à un détournement sémiologique et une simplification abusive d'un terme désignant à la fois un ensemble de règles et normes sociales, de conventions, de coutumes, nous pensons que le *fihavanana* peut se caractériser comme un type de capital social, au moins dans deux de ses dimensions. Il est simultanément une norme de coopération et de tolérance envers autrui et un patrimoine de confiance accumulé au sein de communautés relativement fermées où l'entraide et la réciprocité sont essentielles à leur fonctionnement et pérennité.

Nous adoptons comme hypothèse de départ que le *fihavanana* est l'une des expressions du « bien commun » de toute communauté malgache, qui confère une valeur tangible au réseau social de ses membres. La notion de *havana*, liée à la parenté comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, fait référence à un idéal d'égalité : tous les individus liés par le *havana* partagent la même

« substance » (Dahl 1999 : 85). Bloch (1971) souligne qu'en pratique, le terme *havana* s'applique à tout individu avec qui l'on est lié par une relation basée sur l'« altruisme prescriptif » (*ibid.* : 81, traduction par l'auteur) plutôt que sur le contrat. En région Imerina, en particulier, une distinction est faite entre *tena havana* (le « vrai » *havana*, celui de la consanguinité) et *havana mpifankatia* (littéralement, « des (non)-parents qui s'aiment », le *havana* de l'affinité, traduction donnée par Ottino 1998 : 319).

Explicitement, si l'on s'appuie sur le concept de capital social exposé précédemment, cette hypothèse en implique deux autres : la première est que le réseau social confère un « avantage », matériel et/ou immatériel, et la seconde est que la formation et l'entretien (induisant un « coût ») de liens entre individus suit une logique « utilitariste » au sens large (recherche d'un « gain » individuel). En conséquence, l'activité individuelle d'entretien de ces liens, est assimilable à un investissement en capital social personnel dont la « rentabilité » dépend de l'investissement global des autres membres du réseau. Cette interdépendance constitue une valeur intrinsèque de la communauté, qui peut être assimilée à un bien public.

Qualifier le capital social induit par le *fihavanana*

Considérer le *fihavanna* comme une forme de capital social spécifique conduit à préciser la nature de celui-ci. Deux approches complémentaires peuvent être adoptées : considérer que le *fihavanna* est une norme produisant du capital social, ou bien que le *fihavanna* est lui-même du capital social. Dans les deux cas, il est nécessaire de préciser le type de capital social auquel est lié le *fihavanna*.

Le fihavanana, *capital social « horizontal » de la communauté rurale*

Le *fihavanana* se définit en pratique par la communauté à laquelle il s'applique. Plus précisément, ses propriétés de lien social fort ne sont effectives qu'à l'échelle locale, où la proximité géographique entre les individus est forte. L'extension du *fihavanana* à des échelles plus grandes, notamment celle du pays, modifie sa nature et le transforme en pacte implicite passé entre les membres de cette communauté élargie, dont le lien est le plus petit commun multiple, celui de l'identité nationale.

Nous nous limiterons donc ici à la communauté rurale, le *fokontany*, où les rapports interindividuels sont régis par des normes d'entraide, de solidarité, indispensables compte tenu des contraintes portant sur les revenus et leur partage. Soulignons cependant ici que, parallèlement à cette égalité de principe entre familles

ou chefs de famille, un contrôle social permanent s'exerce par l'autorité non contestée des plus âgés sur les plus jeunes, des pères sur les fils, des mères sur les enfants.

A ce niveau local, si le *fihavanana* est un capital social « civil », au sens de Collier (1999) – i.e. un ensemble de valeurs communes, de traditions partagées, de normes, de réseaux informels – peut-on pour autant le considérer comme l'agrégation des capitaux sociaux individuels d'une communauté spécifique fermée – un village par exemple ? Dans ce cas, peut-on parler de *fihavanana* locaux, spécifiques, donc partiellement transposables ou non-transposables ?

Fritz-Vietta *et al.* (2002) mobilisent dans deux études de terrain le concept de capital social pour comprendre la dynamique socio-culturelle de deux communautés rurales du nord-est et du nord-ouest de Madagascar, dans la gestion communautaire de deux réserves naturelles. Les auteurs adoptent la décomposition du capital social en trois catégories proposée déjà par Onyx et Bullen (2000) et Woolcock (2001)[4] : « horizontal » (*bonding*), « vertical » (*bridging*) et « instrumental » (*linking*).

Le premier type de capital social est l'ensemble des liens sociaux forts entre les individus ayant des caractéristiques démographiques communes, comme la famille. Le second est le produit des réseaux de collaboration et d'interactions entre groupes non-homogènes, le troisième regroupe les relations « verticales », qui peuvent conduire à une exploitation inéquitable des structures de pouvoir et d'autres types de corruption.

Appliqué aux deux communautés malgaches, le capital social horizontal est constitué de trois éléments : le *fihavanana*, le *dina*[5] informel (au niveau du village) et les *fady* (normes, et valeurs/croyances/tabous partagés). Leur analyse montre que, s'il est nécessaire d'intégrer règles formelles et informelles – notamment le *fihavanana* et le *dina* – dans la gestion des ressources naturelles, les antagonismes et incompatibilités opposant ces deux institutions conduit à des conflits relatifs à l'application des sanctions prévues par le *dina* à l'encontre des contrevenants. Ces sanctions, qui peuvent aller jusqu'à l'exclusion de la communauté, contredit la

4 Chou (2010) propose une analyse théorique de l'impact du capital social sous ces trois formes sur la croissance économique. Il avance l'idée que les différences observées de stock de capital social entre les pays peuvent s'expliquer par leurs niveaux respectifs d'engagement dans les politiques de facilitation de formation de ce capital, notamment sous forme d'incitation fiscale à s'engager dans les activités le renforçant.

5 Le *dina* peut se définir (Sermet 2009 : 115) comme une « convention obligatoire grâce à laquelle les contractants s'accordent sur la façon dont il convient de régler les affaires sociales locales ». Ou, plus précisément, comme « un accord ou une convention passée entre les membres d'un *fokonolona* à l'occasion duquel ceux-ci font un serment coutumier. » (*ibid.*)

tolérance et la volonté de conciliation commandées par le *fihavanana*. Les deux communautés rurales étudiées ne mobilisent pas de la même façon les différents éléments de leur capital social, que l'on peut donc qualifier de spécifiques, au sens où, si les institutions informelles sont identiques, leurs interprétations diffèrent.

Le fihavanana *« par la généalogie » et « par la résidence »*

Robert Dubois (2002) s'appuie sur l'analyse ethnographique de la parenté par Ottino (1998) pour distinguer le *fihavanana* par la généalogie s'appliquant aux descendants d'ancêtres communs du *fihavanana* par la résidence, relatif aux habitants d'un même village.

« Le premier rend les hommes '‹un› jusqu'à la mort', le second seulement 'habitants d'un même village', ce qui ne peut pas durer jusqu'à la mort. […] le *fihavanana* par la résidence l'emporte sur celui par la généalogie. Les gens ayant les mêmes ancêtres ou les mêmes enfants sont peu nombreux. Le *fihavanana* par la résidence est précieux, n'étant pas défini par la généalogie. Nombreux sont les gens d'origines différentes qui ont le même village, la même région et la même nation. La pluralité des gens englobés par le *fihavanana* par la résidence, voilà ce qui satisfait les Malgaches en la matière » (Dubois 2002 : 87). « […] le *fihavanana* par la résidence n'est ni un *fihavanana* de qualité plutôt inférieure, ni un *fihavanana* sans importance, mais réellement un *fihavanana* d'un autre type. […] La valeur du premier se révèle dans l'intensité de l'unité qu'il engendre. La valeur du second se révèle dans la pluralité des gens qu'il unit. Les deux se complètent et les ancêtres des Malgaches les considèrent comme nécessaires pour la parfaite réalisation de l'humanité. » (*ibid.* : 87–88)

Cette distinction entre deux *fihavanana*, l'un induit par la consanguinité, les origines communes et l'autre par la cohabitation ou du moins la forte proximité géographique est compatible avec la définition du *fihavanana* proposée par Roy (1988), selon lequel ce terme recouvre l'ensemble des relations de réciprocité entre personnes liées par un rapport hiérarchique et se reconnaissant l'appartenance à une même communauté par le partage d'une condition commune face à des médiateurs communs.

La condition d'appartenance à un même espace géographique est implicite chez Blanc-Pamard et Rakoto Ramiarantsoa (2000 : 8) pour qui « le terme [*fihavanana*] évoque des relations sociales harmonieuses, fondées sur le respect et la compréhension mutuels. »

Nous sommes donc amenés à noter que cette conception du *fihavanana* connotée à la notion de *goodwill*, dans son injonction explicite de respect mutuel (*fiha-*

vanana fanajana) et de réciprocité, limite, au moins formellement, la valorisation de l'inégalité et de la concurrence à la base du processus de formation du capital social au sens de Burt. La racine même du terme, *havanana*, indique un volontarisme, une bonne volonté et l'évocation d'un lien fort qui contredit la recherche de « profit » individuel ou limité à un groupe social spécifique.

Le fihavanana *considéré dans une approche « réseau social »*

Considérer le *fihavanana* sous l'angle du capital social produit par un réseau social implique de préciser en premier lieu son type, au sens de Burt (trous structuraux/inégalité) ou au sens de Coleman (fermeture relationnelle/normes coercitives/encastrement).

a) au sens de Burt

A priori, au niveau familial et local, la configuration des réseaux sociaux est celle d'un *small world*, où les cliques familiales comparables imposent aux individus qui les composent des comportements standardisés, normés, conduisant à une homogénéité apparente. La déviation à la norme – *cf*. l'adoption d'un mode cultural innovant pour le riz (Gannon et Sandron (2006) – est dissuadée par le biais d'un processus de discipline individuelle d'auto-limitation de la prise de risque. Cependant, l'observation empirique des communautés à des niveaux moins locaux, par exemple à celui de la famille élargie, montre que les hiérarchies existent, que des processus de domination se mettent en place et que les égo-réseaux sont hétérogènes, certains des membres de la communauté élargie considérée couvrant des trous structuraux et jouant le rôle de *brokers*, d'autres dépendant de ces mêmes intermédiaires obligés.

Exemple (voir Annexe 1) : la gestion des *famadihana* (cérémonie de retournement des dépouilles des ancêtres) et la dynamique de réciprocité des invitations et des dons induisant une « inflation » créatrice de marginalisation et d'exclusion progressive d'une partie des membres de la famille élargie.

b) au sens de Coleman

Au niveau du noyau familial et de la communauté rurale, l'analyse des relations sociales met en évidence le fort degré de fermeture relationnelle et la nature collective du capital social, agrégation des capitaux sociaux individuels alimentés par

l'entraide et la réciprocité « obligatoires », induisant une symétrie des comportements, une « horizontalité » des liens sociaux. La thésaurisation du capital social est une fin en soi, une obligation sociale intériorisée par les membres de la communauté. Les règles sociales reposent sur un ensemble d'interdictions, de tabous (*fady*), d'incitations souvent contradictoires (*cf.* le principe implicite d'assurance dissuasive évoquée dans la troisième partie) composant – en partie – le *fihavanana* spécifique à la communauté considérée. La double proximité spatiale et relationnelle entre les membres de la communauté la conduit *de facto* à une situation de repli sur soi. Le capital social est alors hyper-spécifique, non transposable à une autre communauté.

Une seconde question porte sur les bénéfices que le *fihavanana* génère. Si, dans une logique utilitariste pure, la maximisation du gain ou du profit individuel est acceptable, elle est dissuadée dans une communauté rurale malgache, où, comme nous venons de le voir, les individus sont soumis à des règles contraignantes qui visent à limiter les écarts à la norme, y compris dans la sphère économique. Chercher à s'enrichir ou simplement à améliorer son niveau de bien-être économique ne peut se faire qu'au détriment des autres, co-investisseurs dans le capital social collectif.

Le *fihavanana*, condition *sine qua non* de la paix sociale à Madagascar ?

Si le *fihavanana* dissuade l'aspiration à s'élever dans l'échelle sociale, telle qu'elle est formalisée par Harrington (1999), la volonté de conciliation et de consensus ne serait-elle pas un objectif *per se*, un bien public spécifique à Madagascar, à toutes les échelles, du *fokontany* au pays tout entier ?

Il est légitime alors de se demander ce que partage le *fihavanana* au sens collectif, national, avec le *fihavanana* familial, local. Ne serait-il pas réduit à un « plus petit commun multiple » des relations sociales à Madagascar, ferment de l'identité malgache, bâtie, au moins en intention, sur le *fihavanana* ? En utilisant la distinction proposée par Granovetter (1973), il pourrait être appréhendé, dans sa dimension collective comme l'expression du *lien faible* commun entre tous les Malgaches.

En cas de conflit à grande échelle, comme par exemple une crise politique majeure, comment agit concrètement le *fihavanana*, au-delà de l'invocation à la conciliation et au respect mutuel ? Comme une contrainte ou comme une norme ? Comme la clause d'un contrat social ou comme une injonction à ne pas gaspiller un capital social accumulé au cours des générations ? Comme une garantie d'effi-

cacité du lien social ou comme l'obstacle à l'innovation sous toutes ses formes, y compris sociale ? Un conflit profond et durable pourrait être envisagé, dans cette dernière perspective, comme une menace pesant sur la pérennité du *fihavanana* qui, dans une situation de constat d'échec de conciliation, se révélerait inopérant. Conflit et *fihavanana* sont liés par une double relation : (a) le conflit exerce une menace sur la crédibilité du *fihavanana* s'il se prolonge et/ou s'aggrave ; (b) la confiance dans le *fihavanana* généralisé peut modérer la gravité/longueur du conflit.

La vision économique du *fihavanana* adoptée dans le présent travail ne permet pas de répondre à la question éminemment difficile et délicate du rôle précis joué par le *fihavanana* dans la production et le maintien de la paix sociale à Madagascar. Cela dépasse très largement le cadre de notre analyse. Néanmoins, nous pouvons souligner que, dans une approche institutionnaliste, l'observation empirique des comportements microéconomiques révèle la complexité et l'ambivalence de l'institution du *fihavanana* appréhendée dans sa dimension de capital social. En effet, si elle synthétise l'adhésion forte à une convention assimilable à un *goodwill* agissant à différentes échelles du territoire et de l'organisation politique de la Grande Ile, elle agit également comme un frein puissant à la formation d'autres formes de capital, notamment économique et politique, qui ont besoin pour se développer de l'expérimentation, donc de processus d'essais et d'erreurs. Le *fihavanana*, privilégiant le renforcement des liens et la recherche systématique du compromis, va à l'encontre de la rivalité, de la compétition et de l'émulation indispensables au développement économique.

La section suivante illustre le fonctionnement du *fihavanana* dans le comportement individuel et communautaire face à l'innovation technique en milieu rural.

3. Illustration : un aspect du *fihavanana* dans une commune d'Imerina, Ampitatafika

Descriptif succinct du réseau social des ménages d'Ampitatafika

Gannon (2007) décrit les caractéristiques du réseau social, élaborées d'après les résultats de deux enquêtes menées en 2003 et 2004 auprès des ménages de neuf *fokontany* d'Ampitatafika, une commune située à une centaine de kilomètres au sud d'Antananarivo. Les relations sociales sont fortement connexes, construites principalement sur les liens familiaux. Cette fermeture relationnelle est renforcée

par la proximité géographique des membres d'une même famille (voir Annexe 2), qui s'échangent des services non financiers. Les événements familiaux, notamment les *famadihana* (cérémonie de retournement des dépouilles des ancêtres) qui prennent place essentiellement dans le voisinage des ménages (voir Annexe 3) donnent lieu, par l'alternance des invitations, à un cycle de dons et contre-dons entre familles, obéissant à des règles strictes de réciprocité (voir Annexe 1).

Fihavanana et innovation agricole : une assurance virtuelle ?

Dans Gannon et Sandron (2006), nous nous intéressons aux implications des mécanismes d'entraide, de réciprocité et d'échange sur l'adoption ou la non-adoption de l'innovation en milieu rural à Madagascar, en nous appuyant sur des données d'enquêtes, des entretiens et des observations de terrain menées à Ampitatafika. Nous montrons que le *fihavanana*, envisagé comme une convention locale de solidarité, peut devenir un frein à l'adoption de nouvelles techniques dans la mesure où elle autorise un transfert à la communauté dans son ensemble des risques liés à l'innovation individuelle. Notre hypothèse de départ est de supposer que le *fihavanana* peut être interprété comme un instrument de gestion globale et collective des risques.

Plus précisément, l'idée centrale est d'éclairer un fait fréquemment observé dans les communautés rurales à Madagascar, à savoir leur forte inertie à l'innovation en dépit d'une forte cohésion sociale et de l'existence de normes de solidarité, dont on pourrait penser de prime abord qu'elles sont les garants d'une redistribution de la production en cas d'échec individuel lié à l'adoption d'une nouvelle technique.

Le *fihavanana* joue un rôle d'assurance communautaire contre le risque par le biais de deux injonctions implicites : 1) aider automatiquement l'individu en situation de difficulté et 2) ne pas entreprendre d'action induisant un risque pour les membres de la communauté. Or, l'internalisation de l'injonction via le *fihavanana* à ne pas nuire à autrui fait que le mécanisme d'entraide ex post n'est que très rarement mis en action, du fait même de la prudence extrême qu'il suscite. L'innovation trop hasardeuse est ainsi dissuadée *ex ante* par la communauté, renforçant le conservatisme dans des processus éprouvés, aux risques maîtrisés, conduisant au maintien de faibles niveaux de productivité. La fonction d'assurance et d'entraide jouée par le *fihavanana* est dominée par l'injonction de ne pas nuire à la communauté familiale.

Nous mettons ainsi en évidence le caractère auto-renforçant du *fihavanana* envisagé comme une éventuelle assurance « familiale » possible contre le risque lié à l'innovation : il permet d'éviter les conflits en amont et n'a pas à être remise en cause. Nous le qualifions ainsi d'« assurance [… en partie] virtuelle » (*ibid.* : 56).

Un essai d'analyse du capital social d'Ampitatafika

Quels sont les liens entre les observations faites à Ampitatafika sur la diffusion d'une innovation dans la culture du riz – modeste mais économiquement profitable – et le *fihavanana* envisagé comme une forme de capital social ?

En premier lieu, si l'on considère le *fihavanana* dans sa dimension d'entraide, donc de capital social horizontal intrafamilial, l'éventualité de l'adoption de l'innovation confronte chacun à un dilemme. La quasi-garantie de meilleurs rendements donc d'une amélioration économique individuelle s'accompagne d'une remise en cause de deux injonctions du *fihavanana* : la recherche de l'égalité et l'entraide. Bien que faible, le risque lié à la méthode de culture innovante implique *de facto* l'assurance de sa prise en charge par les membres de la famille de l'innovateur. Or, dans le contexte rural considéré, le « fonds de réserve » est faible, voire inexistant. Si la mobilisation du capital social est implicitement garantie à cet innovateur, l'une de ses composantes, le capital économique accumulé par les membres de sa famille, est insuffisante pour couvrir les coûts financiers et matériels occasionnés par son échec. L'intériorisation de ce dilemme entre obligation d'entraide et impossibilité collective de la respecter peut alors conduire l'innovateur à abandonner son projet, renforçant la force de dissuasion du *fihavanana* à aller à l'encontre de la tradition, des habitudes, de l'incitation d'entreprendre[6]. Le maintien du *fihavanana*, interprété comme capital social constitué de l'ensemble des liens forts entre individus d'une petite communauté rurale, se paie alors au prix fort de la dissuasion de la recherche individuelle de la profitabilité économique, donc de l'accroissement marginal du revenu collectif. Cela nous conduit alors à nous interroger sur la nature anti-économique du capital social représenté par le *fihavanana*.

En second lieu, suivant l'analyse de Fritz-Vietta *et al.* (2002), les *fady*, donc l'ensemble des normes, valeurs et croyances partagées par les membres de la communauté villageoise interviennent et complètent l'action dissuasive du *fihavanana*

6 L'étymologie latine de ce verbe est *inter prehendere* – saisir avec la main –, donc, implicitement, gérer de manière autonome une activité. Il est à noter que le sens du terme en français du XXIe siècle est « saisir, attaquer, surprendre » (Le Nouveau Petit Robert – Rey *et al.* 2007).

familial dans les choix individuels des agriculteurs d'Ampitatafika en matière d'innovation. En effet, parallèlement au risque économique, l'adoption de l'innovation génère un risque social, celui de rupture du lien social, du fait de l'arbitrage privé/communautaire prévalant dans le calcul économique du candidat à l'adoption de l'innovation. Dans sa phase préliminaire, l'innovation – quelle qu'elle soit – implique l'adhésion de pionniers, d'individus qui estiment pouvoir en appréhender (voir la note précédente relative au terme « entreprendre ») les bénéfices et les coûts attendus. Une singularité est donc nécessaire, qui conduit ces pionniers à sortir de l'uniformité, de la routine, de la tradition, garanties du maintien du capital social, pour expérimenter l'innovation et en assumer les risques. Cette singularité, cette différenciation constituent une brèche au contrat social renforcé par les *fady*. Dans l'estimation du gain individuel net, la force d'inertie représentée par le *fihavanana* semble peser plus lourdement dans l'arbitrage que l'espoir de gains matériels permis par l'adoption de l'innovation (Gannon et Sandron 2006). Le graphique ci-dessous illustre la lenteur du processus de diffusion de la culture du riz en ligne dans la commune d'Ampitatafika, et révèle clairement le phénomène d'abandon de cette innovation pour un retour à la tradition, que des entretiens auprès d'agriculteurs menés en 2005 nous ont permis de documenter.

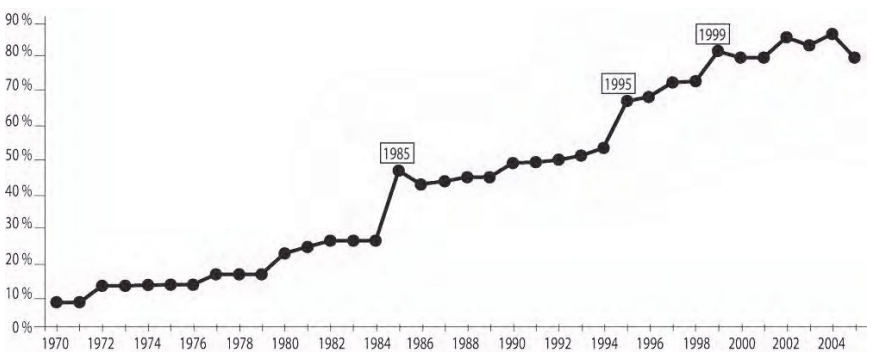

Figure : Evolution de la proportion de parcelles de riz cultivées en ligne entre 1970 et 2005 dans le *fokontany* de Mananetivohitra, commune d'Ampitatafika (source : Gannon et Sandron 2006 : 13)

Ces observations rejoignent celles de Van Rijn *et al.* (2012) sur l'innovation agricole dans un certain nombre de pays d'Afrique sub-saharienne. Ils montrent en effet que le capital social structurel (ou vertical), mesuré notamment par les con-

nexions sociales hors du village, tend à favoriser l'adoption des innovations, à l'opposé du capital cognitif (ou horizontal).

Conclusion

Nous avons proposé dans cet article d'analyser le *fihavanana* comme une forme de capital social spécifique à Madagascar, faisant office de lien social *a minima* à différentes échelles du territoire, depuis le *fokontany* jusqu'à la Grande Ile dans sa globalité. Cet ancrage des deux concepts permet de relativiser la specificité du *fihavanana* en le déplaçant dans la sphère de l'économie, au sens étymologique du terme, *oikonomia*, c'est-à-dire la gestion des affaires familiales. S'il paraît excessivement réducteur de substituer à l'analyse du *fihavanana* dans sa complexité anthropologique une interprétation économique schématique, le concept de capital social permet néanmoins d'appréhender cette institution comme un bien public multidimensionnel, du « bien de club » partagé entre membres d'une communauté localisée se partageant ses externalités positives au « bien commun », patrimoine national. Il devient alors théoriquement possible de considérer que les individus contribuent plus ou moins volontairement – la pression des pairs jouant un rôle prééminent – à l'efficacité socio-économique, donc, indirectement, à la pérennité de ce(s) bien(s) public(s).

Pour être plus précis, si l'on adopte la typologie standard du capital social, il apparaît que le *fihavanana* appartient à la catégorie du capital social *horizontal* et ne peut être dissocié du *dina* informel (au niveau local) et des *fady*, les normes et croyances partagées d'une communauté. Réduire le *fihavanana* à une composante du lien social entre égaux conduit à l'envisager sous deux conceptions diamétralement opposées dans la littérature du capital social. La première, pessimiste, soutient qu'une survalorisation de l'identification intra-groupe, donc communautaire ou locale exacerbe *de facto* les différences inter-groupes, donc régionales ou nationales. La seconde, optimiste, affirme que les liens de confiance interpersonnels constituant la « vertu civique », favorisent la coopération et réduisent les conflits à tout niveau d'interaction, de l'inter-individuel strict au collectif.

Cet antagonisme caractérisant le capital social se reflète dans la dualité intrinsèque du *fihavanana*. Injonction à la bienveillance, à la conciliation, à la confiance, cette institution fondamentale, pivot de la société malgache peut constituer, sous certains de ses aspects, un frein à l'innovation et à la prise de risque, donc éventuellement induire une tension sociale induite par l'autolimitation des initiatives économiques, sociales ou politiques innovantes.

Bibliographie

Ahlerup, Pelle, Ola Olsson et David Yanagizawa 2009 : Social capital vs institutions in the growth process. *European Journal of Political Economy* 25, 1–14.

Akerlof, George 1997 : Social distance and social decisions. *Econometrica* 65 (5), 1005–1027.

Akerlof, George et Rachel Kranton 2000 : Economics and identity. *The Quarterly Journal of Economics* 115 (3), 715–753.

Becker, Gary 1962 : Investment in human capital. A theoretical analysis. *Journal of Political Economy* 70, 9–49.

– 1994 : Human Capital – a theoretical and empirical analysis with special reference to education. Chicago : University of Chicago Press.

Blanc-Pamard, Chantal et Hervé Ramiarantsoa 2000 : Le terroir et son double. Tsarahonenana, 1966–1992. [à travers champs]. Paris : IRD.

Bloch, Maurice 1971 : The moral and tactical meaning of kinship terms. *Man, New Series* 6 (1), 79–87.

Bourdieu, Pierre 1980 : Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales* 31, 2–3.

Bowles, Samuel et Herbert Gintis 2002 : Social capital and community governance. *Economic Journal* 112 (483), 419–436.

Buchanan, James 1965 : An economic theory of clubs. *Economica* 32 (125), 1–14.

Burt, Ronald 1992 : Structural holes. The social structure of competition. Cambridge, MA. : Harvard University Press.

– 2000 : The network structure of social capital. *In* Barry Staw et Robert Sutton, *Research in organizational behavior* Vol. 22. New York : Elsevier Science, 345–423.

Chou, Yuan 2006 : Three simple models of social capital and economic growth. *The Journal of Socio-Economics* 35, 889–912.

Coleman, James 1988 : Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology* 94 (Supplement), 95–120.

– 1990 : Foundations of social theory. Cambridge, MA. : Harvard University Press.

Collier, Paul 1999 : The political economy of ethnicity. Annual Bank Conference on Development Economics, 1998. Washington : The World Bank.

Dahl, Øyvind 1999 : Meanings in Madagascar. Cases of intercultural communication. Westport, Conneticut : Bergin & Garvey.

Dubois, Robert 2002 : L'identité malgache. La tradition des ancêtres. Paris : Karthala.

Durlauf, Steven 2002a : Symposium on social capital. Introduction. *Economic Journal* 112 (483), 417–418.

– 2002b : On the empirics of social capital. *Economic Journal* 112 (483), 459–479.

Fritz-Vietta, Nadrina, Christiane Röttger et Susanne Stoll-Kleemann 2002 : Community-based management in two biosphere reserves in Madagascar – distinctions and similarities. What can be learned from different approaches ? *Madagascar Conservation & Development* 4 (2), 86–97.

Fukuyama, Francis 1999 : The great disruption. Human nature and the reconstitution of social order. New York : Simon and Schuster.

Furstenberg, Frank et Mary Hughes 1995 : Social capital and successful development among at-risk youth. *Journal of Marriage and Family* 57 (3), 580–592.

Gannon, Frédéric 2007 : Rôle des réseaux sociaux. *In* Frédéric Sandron (dir.), *Population et développement dans les Hautes-Terres de Madagascar.* Paris : L'Harmattan, 121–144.

Gannon, Frédéric et Frédéric Sandron 2005 : Entraide et réseaux sociaux à Ampitatafika. Analyse d'entretiens. [Travaux et Documents – Programme 4D ; 6]. Antananarivo : Université Catholique de Madagascar et IRD.

– 2006 : Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste. *Economie rurale* 292, 50–67.

Glaeser, Edward, David Laibson et Bruce Sacerdote 2002 : An economic approach to social capital. *The Economic Journal* 112 (483), 437–548.

Granovetter, Mark 1973 : The strength of weak ties. A network theory revisited. *Sociological Theory* 1, 201–233.

Harrington, Joseph 1999 : Rigidity of social systems. *Journal of Political Economy* 107 (1), 40–64.

Knack, Stephen et Philip Keefer 1997 : Does social capital have an economic payoff ? A cross-country investigation. *The Quarterly Journal of Economics* 112 (4), 1251–1288.

Narayan, Deepa et Lant Pritchett 1999 : Social capital. Evidence and implications. *In* Partha Dasgupta et Ismail Serageldin (dir.), *Social capital. A multifaceted perspective*. Washington, DC : The World Bank, 269–295.

Onyx, Jenny et Paul Bullen 2000 : Measuring social capital in five communities. *The Journal of Applied Behavioural Science* 36 (1), 23–42.

Ottino, Paul 1998 : Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris : Karthala.

Ponthieux, Sophie 2008 : Rubrique – Les analyses du capital social. Apports et controverses. *Informations sociales* 147, 32–33.

Putnam, Robert 1993 : The prosperous community. Social capital and public life. *The American Prospect* 13, 35–42.

– 2000 : Bowling alone. The collapse and revival of American community. New York : Simon and Schuster.

Rey, Alain, Josette Rey-Debove et Paul Robert 2007 : Le nouveau Petit Robert de la langue française. Paris : Le Robert.

Roy, Gérard 1988 : Trois études malgaches. Idéologies communautaires et mythes de la communauté. Critique de l'idéologie de la communauté dans la société paysanne malgache des années soixante. [Travaux et Documents Microédités, Etudes Malgaches 33, 2]. Paris : Orstom.

Schultz, Theodore 1961 : Investment in human capital. *American Economic Review* 51 (March), 1–17.

Sermet, Laurent 2009 : Une anthropologie juridique des droits de l'homme. Les chemins de l'océan Indien. Paris : Edition des archives contemporaines.

Sherif, Muzafer, O. Harvey, B. White, William Hood et Carolyn Sherif 1988 [1961]) : The robbers cave experiment. Intergroup conflict and cooperation. Middletown : Wesleyan University Press.

Simmel, Georg 1999 [1908] : Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation. Paris : PUF.

Tiebout, Charles 1956 : A pure theory of local expenditures. *Journal of Political Economy* 64 (5), 416–424.

Van Rijn, Fédes, Erwin Bulte et Adewale Adekunle 2012 : Social capital and agricultural innovation in Sub-Saharan Africa. *Agricultural Systems* 108, 112–122.

Veblen, Thorstein 1994 : The theory of the leisure class. New York : Dover Publications.

Woolcock, Michael 2001 : The place of social capital in understanding social and economic outcomes. *Isuma* 2 (1), 11–17.

Document

Enquête Référence 4D 2003 : Programme de recherche 4D « Dynamique démographique et développement durable dans les Hautes terres malgaches », 2003–2006, financé par le Ministère français de la Recherche (ACI TTT P 01 02) et le Ministère français des Affaires Etrangères (Pripode/CICRED MG2).

Annexe 1 :
Dons et contre-dons lors des *famadihana* (cérémonie de retournement des dépouilles des ancêtres) à Ampitatafika

Les dons en argent et en riz sont consignés dans des « cahiers mémoire » (*rakitry ny ela*) qui révèlent que les contre-dons sont d'une valeur légèrement supérieure aux dons, cet écart s'accroissant avec le temps écoulé entre les deux cérémonies :

> « Généralement, si on invite les gens pour honorer notre *famadihana*, avant de venir ils consultent d'abord le cahier où ils enregistrent les dons qu'on a faits et puis ils rajoutent un peu plus en fonction des années qui passent. Par exemple, si on a donné 25 000 Fmg en 2002 et qu'on les invite en 2004, ils vont nous apporter 35 000 Fmg. Mas jamais personne n'osera donner moins que ce qu'on a reçu. » (entretien avec un chef de ménage – Ampitatafika, 2004 – rapporté par Gannon et Sandron 2005 : 19)

Ce système comptable garantit une information parfaite et symétrique des dons et permet aux ménages invités à un *famadihana* de ne pas commettre d'impair quant à la valeur du contre-don. Mais le principe tacite d'incrément des contre-dons – l'inflation spécifique à la communauté – induit un risque, celui de l'exclusion de certaines familles qui ne peuvent en suivre le rythme et s'auto-excluent du cycle des invitations :

> « Il faut éviter de rendre la même somme car c'est très déshonorant. Il est vrai que c'est très difficile et ça peut créer aussi des problèmes. Par exemple, lors de la dernière exhumation que j'ai organisée, j'ai refusé les montants supérieurs à 50 000 Fmg, j'ai dit franchement que je ne pourrais pas rendre ça après. » (entretien avec un chef de ménage – Ampitatafika, 2004 – rapporté par Gannon et Sandron 2005 : 19)

Face à cette menace sur le maintien de la cohésion sociale exercée par la cérémonie du *famadihana*, des solutions ont été trouvées, collectivement, pour réduire le coût global des cérémonies, donc limiter le montant des dons nécessaire pour le couvrir. L'une de celles-ci consiste à diminuer le nombre de convives, en maintenant le nombre de familles alliées.

Annexe 2 :
Localisation de la fratrie du chef de famille (Ampitatafika, 2003)

	%
Proportion de frères et sœurs du chef de ménage vivant dans le même *fokontany* que lui	40,6
Proportion de chefs de ménage dont tous les frères et sœurs vivent dans le même *fokontany* que lui	11,6
Proportion de chefs de ménage dont au moins un frère ou une sœur vit dans le même *fokontany* que lui	73,7
Proportion de frères et sœurs du chef de ménage vivant dans la commune d'Ampitatafika	55
Proportion de chefs de ménage dont tous les frères et sœurs vivent dans la commune d'Ampitatafika	27
Proportion de chefs de ménage dont au moins un frère ou une sœur vit dans la commune d'Ampitatafika	82,5

Source : Enquête Référence 4D 2003

Annexe 3 :
Cérémonies auxquelles le chef de ménage a été invité au cours de l'année précédant l'enquête

Lieux des cérémonies auxquelles le chef de ménage a assisté dans l'année précédant l'enquête, par type de cérémonie (%)

	Mariage	*Enterrement*	*Circoncision*	*Exhumation*	*Total*
Fokontany de residence	63	80	87	59	72,4
Autre *fokontany* d'Ampitatafika	17	13	7,5	22	14,9
Hors d'Ampitatafika	20	7	5,5	19	12,8
Total	100	100	100	100	100

Source : Enquête Référence 4D 2003

Répartition des personnes ayant invité le chef de ménage dans l'année précédant l'enquête, selon le type de cérémonie (%)

Invitation par :	*Mariage*	*Circoncision*	*Exhumation*
Famille	94	95	90
Voisin hors famille	2	3	6
Ami	6	2	4
Total	100	100	100

Source : Enquête Référence 4D 2003

Témoignage
« *Fihavanana* ou réconciliation ? Le fondement de l'identité culturelle malgache »

Hilaire Raharilalao

Remarques préalables par Peter Kneitz

Si les contributions précédentes ont un caractère analytique, le texte suivant propose une réflexion sur *fihavanana* sous l'angle pratique. Ce document qui forme un tout, pourrait parfaitement être lu comme tel, cependant, il s'avère nécessaire de le replacer dans son contexte pour en faciliter l'accès.

En mars 2013 le « Conseil de la Réconciliation Malgache » ou « Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy » a été créé, suivant les suggestions de la « Feuille de Route », pour trouver une solution à la crise politique à Madagascar. Peu après, on demanda à Hilaire Raharilalao, dont les recherches sur le *fihavanana*, dans une perspective théologique, font autorité, de faire part de sa réflexion sur la situation difficile de l'île et sur ce que l'on pourrait attendre de ce nouvel organisme. Il fit donc un exposé en mai 2013, repris ensuite, moyennant quelque adaptation, dans le cadre d'une communication (en langue malgache) à l'Académie Malgache en juin. Nous présentons ici la traduction française.

Il est important de revenir sur le contexte socio-politique particulièrement lourd qui entoure la production de ce document. En effet, les principaux opposants politiques depuis 2009 à Madagascar, en particulier Andry Rajoelina et Marc Ravalomanana, s'étaient déclarés candidats pour les élections présidentielles (dans le cas de Marc Ravalomanana, par sa femme Lalao Ravalomanana interposée), contrairement à leurs précédentes déclarations où ils annonçaient vouloir s'abstenir. Leur nouvelle prise de position a mené à une grave impasse ; la Communauté internationale y voyait une régression dans le processus pour dénouer la crise et annonçait qu'elle ne reconnaîtrait pas d'éventuelles élections dans ces conditions. Face à cette inquiétude, la question était donc de savoir comment il serait possible

d'écarter cet obstacle imprévu, après des négociations qui avaient déjà duré plus de quatre ans ?

La réflexion suivante donne sur le *fihavanana* le point de vue d'une voix distinguée dans la phase décisive d'une lutte politique particulièrement longue et épuisante. Il permet aux lecteurs de se faire une idée aussi bien sur les nuances du *fihavanana* dans une optique chrétienne que sur l'actualité d'un discours sur le *fihavanana malgasy,* considéré par les acteurs principaux comme fondamental pour la paix dans la société malgache.

Témoignage, par Hilaire Raharilalao[1]

Le texte que nous proposons voudrait être une introduction générale à une réflexion sur notre identité culturelle malgache, et sur notre engagement concret dans la vie de la nation, visant à mettre celle-ci sur la bonne voie, afin que chaque individu et l'ensemble de la population puissent se faire une idée des conditions idéales requises pour l'édification d'une société nouvelle, d'une nation prospère au sein de la communauté internationale. Concrètement, en parlant de « *fihavanana* » et de « réconciliation », notre étude s'intéresse moins à la description du vécu, aux expressions relatives à ces valeurs culturelles employées et dans les différentes régions, aux us et coutumes pratiqués à Madagascar et qui font l'être malgache, qu'aux questions de fond qui se posent ainsi qu'aux genres de défis qu'elles suscitent aujourd'hui, au XXIe siècle.

I. Le contexte qui a donné naissance à la pensée malgache

L'on sait qu'elles sont complexes ces valeurs jugées comme autant de richesse intellectuelle que de culture définissant l'identité culturelle du Malgache dans toute l'île, qu'il soit sur place ou à l'étranger, qu'il ait vécu dans un lointain passé et selon l'Histoire, ou dans cette période de la nation depuis l'année de l'indépendance jusqu'à nos jours. De valeurs telles que les expressions : « Ny fanahy no olona » (Ce qui fait l'homme, c'est son être intérieur), ou encore « Mamy ny miaina » (Il est doux de vivre). Or, notre propos est de susciter une réflexion sur ce thème du *fihavanana* et de réconciliation, pour participer au débat, afin de l'élargir aux protagonistes de toute structure en quête de réconciliation. Par ailleurs, la constitution

1 Traduction par Hilaire Raharilalao, en collaboration avec Jean Claude Andriamihaja.

malgache elle-même stipule le *fihavanana* tandis que la « Feuille de Route »[2] prône la réconciliation nationale.

1. Une conception inaltérable

« L'humanité ressemble à des ramifications de citrouille, à bien y voir, il s'agit d'une même plante ». La manière malgache de considérer la vie et son environnement part de cette pensée imagée, qu'il ne tient pas seulement du fait d'être insulaire, mais aussi de sa conception de l'univers. Il veut signifier l'interdépendance qui régit les relations humaines, puisque les hommes ont la même origine et surtout qu'ils sont liés de par leur source commune. Dans sa pensée, ces relations aux ramifications complexes, mais bien liées les unes aux autres, garantissent l'existence humaine à tous les niveaux, et que le Malgache exprime par le concept unique de « *fihavanana* ». A savoir :

– les relations avec le monde visible : comme *fihavanana* avec le milieu de vie et le milieu humain, c'est-à-dire le monde de la création et le monde des hommes ;
– les relations avec le monde invisible : comme *fihavanana* avec les esprits, avec les ancêtres et avec le Créateur.

Un tel réseau de relations suppose une mentalité, un comportement, des croyances, des rites, etc., qui se dépolie et confère au *fihavanana* une définition globale.

2. Des valeurs humaines, expressions de la sagesse malgache

Toutes ces relations occupent une place prépondérante dans la vie du Malgache, qui les considère comme source de vitalité et de sérénité, loin de la violence et des situations conflictuelles, garantissant la sécurité dans toutes ses entreprises. Toutefois, ce qu'il convient de souligner ici demeure surtout la relation avec le milieu humain, au sein duquel la personne du Malgache se constitue comme centre de convergence de tous les êtres vivants qui est relié au monde invisible et témoigne

2 Il s'agit d'un engagement important des acteurs politiques malgaches de sortie de crise, signée officiellement le 16 septembre 2011 [note de l'éditeur].

de la croyance aux ancêtres (anthropocentrisme). Le Malgache désigne ainsi par *havana* (parent) cet ensemble garant de son existence et de sa vie terrestre :

– *havana*, du fait de la consanguinité : le père-et-la mère, la fratrie, les proches, les alliés… ;
– *havana*, du fait de l'origine : du même village, du même groupe social, de la même région, du même caveau familial...

Le Malgache prend au sérieux son appartenance aux degrés de parenté qu'il revêt d'une importance singulière. On comprend que les valeurs inhérentes à la nature humaine comme telle puissent être identiques, néanmoins, pour le Malgache, l'*aina* (flux vital) et le *fihavanana*, en tant que valeurs culturelles, se trouvent à la source de cette sagesse qui fait ce qu'il est ; il s'efforce de les préserver, pour les vivre où qu'il soit ; à tel point qu'en dehors de ce contexte, il se sent mal à l'aise et perd, comme on dit, ses repères.

3. *Havana* par nature, ou *havana* rendu comme tel ?

C'est de prime abord la question qui vient à l'esprit, compte tenu de cette conception malgache dont on vient de parler. Il s'agit de savoir qui donc est *havana*, et qui ne l'est pas : les camarades, les amis, les collègues, les collaborateurs, les partenaires, les coreligionnaires, les concitoyens, l'étranger qui passe et l'inconnu lui-même, tous les Malgaches… peuvent-ils être considérés comme *havana* ? Si c'est non : tout va rester dans le flou ; si c'est oui : cela veut dire qu'il existe d'autres relations, d'autres liens qu'on peut former ou créer, en fonction des circonstances et des objectifs que l'on se donne.

C'est pour dire que, outre le *fihavanana* lié à la naissance, il y a le *fihavanana* de ceux qui, n'ayant aucun lien de parenté, ont su ou s'efforcent d'établir de bonnes relations. Les conséquences divergeront au niveau de la société comme au niveau de la nation. Ce sont les intérêts plus ou moins communs qui vont l'emporter et le définir. Mais ce qui va solliciter l'esprit de la sagesse chez le Malgache, c'est lorsqu'il s'agit de susciter des relations de *fihavanana* entre des personnes qui n'ont pas de liens de parenté, ou qui apparemment n'ont pas de relations entre elles ou même qui sont en situation de conflit.

4. Vivre pour devenir *havana* et devenir *havana* pour vivre

Pour le Malgache, l'idéal de vie c'est d'être, au regard de la société, une personne hautement appréciée, ou d'être reconnu comme une personne éprise de *fihavanana*. Quand il dit : « Vivants, nous sommes réunis sous le même toit, et morts, nous serons réunis dans le même caveau », n'est-ce pas là l'illustration d'une relation qu'il veut parfaite, sans aucun unilatéralisme, ni exclusion qui rend mal à l'aise, ni d'une attitude partisane qui nuit au *fihavanana* et que prône en fait cet idéal de vie ? Il s'agit de vivre de façon à être consideré par la société comme *havana*, et de rester toujours en harmonie avec elle afin de s'assurer une longue vie selon la pensée attribuée aux aînés : ceux-là qui ont les cheveux blancs au sein de la communauté, et comme tels considérés à la fois comme « *havana* » et artisans de *fihavanana* ou agents de réconciliation.

Mais s'il est aisé de se faire une idée du *fihavanana* et d'en faire une approche, l'acte de réconcilier exige diverses conditions préalables, conformes à la mentalité malgache, qui d'ailleurs n'est pas le fruit du hasard, mais résulte de l'éducation et d'une « inter-éducation » permanente. Ce qui doit constituer l'essentiel et faire l'objet des préoccupations dans l'acception malgache de la réconciliation, c'est d'éduquer à la culture de l'*aina* et du *fihavanana* aujourd'hui, pour les générations à venir. Ce à quoi doit tendre aussi toute école d'éducation de base, pour autant qu'elle veuille parvenir à une réconciliation admise par tous sur laquelle on peut compter. Il s'agit à coup sûr d'un travail à long terme ; ainsi, à quand la réconciliation (*fampihavanana*) pourrait-elle devenir, elle aussi, et non seulement le *fihavanana*, un élément fondamental de la culture malgache ?

Certes, l'histoire de Madagascar et la vie de ses divers groupes sociaux ont des réponses à cette question, mais ce sont des nouvelles réponses qui doivent être trouvées aujourd'hui face à la mondialisation.

II. *Fihavanana* et réconciliation, face aux défis de la mondialisation

5. La réconciliation : retour à l'idéal originel ou recours au développement ?

Chaque terme utilisé a un sens, une acception déterminée. Nous pouvons être induits en erreur quant à l'emploi du terme *fihavanana* qui, comme valeur culturelle, définit l'identité du Malgache et celui du vocable « *fampihavanana* » (réconciliation) qui exprime un acte réfléchi, une démarche que tout homme (pas exclusivement

le Malgache) peut accomplir, face à certaines situations. Or, en subissant les contrecoups de la mondialisation, sous ses diverses manifestations, le Malgache en arrive à se poser des questions sur sa propre identité, sur sa véritable appartenance : la perte des repères par rapport au *fihavanana*. Il appelle de ses vœux la restauration de la conception originelle fondamentale, pour l'aider à faire face aux conséquences de la mondialisation telle que la démocratie, la technologie, la communication, la gestion … . Désormais, le Malgache vit le *fihavanana* dans le cadre de ces différents secteurs où se tient le pari du développement ; cette période difficile exige du monde culturel malgache une évolution et un engagement qui le conduira vers une société nouvelle, censée être meilleure. Où se situerait le centre de gravité de l'idéal originel ? Le Malgache a besoin d'une réconciliation (*fampihavanana*) adaptée à sa culture.

6. Vers une démocratie soucieuse de cultiver *fihavanana* et réconciliation

La mentalité malgache s'accommoderait d'un tel énoncé. Le regard que le Malgache porte sur la vie tourne autour de cette valeur culturelle propre qu'est le *fihavanana*. Qu'il soit entre Malgaches, ou avec son environnement, ou encore dans les divers groupes sociaux, l'on peut dire que l'*aina*, le *havana* et la famille constituent le noyau significatif véhiculé par le *fihavanana*. Le visage de la démocratie sera bâti à l'aune du fihavanana et de son monde. Il s'agira d'une démocratie fondée sur la complémentarité, sur la réciprocité et la solidarité ; une démocratie qui place l'homme en priorité, met les intérêts du *fihavanana* avant les intérêts de l'argent, préconise l'interdépendance, cultive l'esprit de partage, et qui soumet les décisions à l'aval de tous car la voix de la majorité peut aider à aller loin.

7. *Fihavanana* chrétien et réconciliation en Eglise

La religion, qu'il s'agisse des Eglises ou des sectes religieuses, se présente aussi comme une forme de mondialisation. On ignore le taux de répartition de ces différentes communautés religieuses à Madagascar, notamment dans les grandes villes. En tout cas, la religion chrétienne a établi un autre *fihavanana* qui, en fait, n'a de commun avec le *fihavanana* malgache que le nom. La théologie nous apprend que le Dieu Trinité est le fondement même du *fihavanana* en tant que famille composée du Père, du Fils et de l'Esprit ; c'est Lui qui a insufflé en l'homme l'*aina* et l'a réconcilié également ave lui.

Dieu, à travers l'histoire du salut de l'homme pécheur, a établi une réconciliation tout autre, jamais vue ni entendue, faisant de Jésus-Christ, le Dieu fait homme, notre « *havana* » par excellence, car étant à la fois *havana* de Dieu et des hommes, il est en même temps un Réconciliatieur qui sauve. Or, c'est ce nouveau *fihavanana* qui ne relève pas de la culture malgache mais de l'initiative divine, que l'Eglise-Famille de Dieu propose aux chrétiens de vivre et de témoigner au sein de la communauté terrestre. Pour le chrétien catholique en particulier existe ce qu'on entend par « Sacrement de la Réconciliation » qui restitue, pour celui qui se reconnaît pécheur et s'en repent, l'*aina* et l'image de Dieu. Le *fihavanana* et la réconciliation chrétienne peuvent-ils alors renforcer le *fihavanana* culturel malgache ?

8. Un appel lancé par l'Eglise catholique : « L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix » (*Africae munus*)

Dans le cadre de cette réflexion, on ne peut ignorer l'effort fourni par les Eglises, notamment par l'Eglise Catholique à Madagascar (ECAR), à la réconciliation et à la paix, au sein de la société et à travers l'Histoire en Afrique et dans les îles avoisinantes, effort consigné dans l'exhortation apostolique post-synodale *Africae munus* que le Pape Benoît XVI a publié au Bénin, le 19 novembre 2011[3]. Il déclare, notamment au second chapitre (de la première partie, 31–80), que l'œuvre de réconciliation, de justice et de paix consiste principalement dans le respect de la personne humaine, dans la vie communautaire, dans la conception africaine (*et malgache*) de la vie, dans le dialogue et dans la communion entre croyants. Il s'agit là, pour le chrétien, d'une orientation fondamentale pour assurer l'annonce de la Bonne Nouvelle, mais qui peut aussi promouvoir le développement des peuples, pour ces nations africaines et ces îles avoisinantes, dans la recherche d'une forme de démocratie qui leur convient, 50 ans après leur indépendance politique. L'Eglise a donc compris à travers cette exhortation apostolique que la réconciliation, la justice, doivent être parmi les préoccupations majeures incontournables, sinon prioritaires, si l'on veut mettre en place un Etat de droit et assurer une bonne gouvernance : Le 24 mai 2013, la conférence des évêques de Madagascar déclare pour sa part qu'il faut « souligner le sens du bien commun et le respect de la personne humaine », et aussi qu'il faut « revivifier nos valeurs culturelles malgaches : l'attachement au *Fihavanana*, le respect de l'*Aina* et la crainte de Dieu. »

3 En ligne : http://www.eglise.catholique.fr/getFile.php?ID=19244 ou accessible par le site du Vatican, http://www.vatican.va [note de l'éditeur].

9. Sécurité et paix à Madagascar

La question qui se pose périodiquement et qui surgit un peu partout à travers l'île est de savoir si, dans le contexte actuel, le *fihavanana* continue d'exister et garde toujours sa valeur. Le *fihavanana*, entendu comme idéal de vie, n'est-elle pas révolu face à l'insécurité et aux tensions d'ordre social, politique, économique et religieux ? Nombreuses sont les situations qui illustrent les raisons d'une telle question et qui heurtent la mentalité, tout en compromettant la possibilité d'une véritable réconciliation. Citons entre autres :

- les impacts d'une mondialisation incontournable ;
- la pauvreté générée par l'insécurité ;
- le changement de comportement aux antipodes de la sagesse des ancêtres ou qui s'y oppose ;
- les intérêts du *fihavanana* soumis aux intérêts de l'argent ;
- la violence des tensions sociales : rivalités entre forces en présence, fractures sociales, critiques mutuelles.

Tout ceci laisse le Malgache songeur et l'oblige à chercher puis à recourir à de nouvelles formes de réconciliation plus appropriées et vivaces. Y a-t-il toujours une place pour cette réconciliation véritable, tant souhaitée, dans les conditions de vie actuelles, si rapides dans leur mutation, et si embrouillées dans leur manifestation, et auxquelles la mentalité de la majorité n'a pas été préparée ?

10. La réconciliation pour les Malgaches d'aujourd'hui

La démocratie occidentale ou la démocratie tout court est-elle adaptée à la mentalité malgache ? Les réalités vécues par les Malgaches aujourd'hui, relatives à la réconciliation sur le plan politique, constituent un exemple de la démocratie nationale ; elle fait état de la rencontre de deux civilisations qui se veulent complémentaires et qui peuvent l'être, mais qui n'ont pas été pensées ni mûries ; c'est ce que veut exprimer l'aphorisme malgache : « Accepter d'être sens dessus dessous pour agir dans le calme », et cet autre : « On ne saurait trop comment parler à d'autres d'un régime qui n'a seulement que quelques unités de bananes mûres ». C'est donc une démocratie malgache qui cherche à s'affirmer et qui essaye de se trouver une place dans le concert des nations. Autrement dit : on veut à la fois s'affirmer comme Malgache et s'ouvrir au monde.

Conclusion

Désormais, on doit tourner le regard vers le *fihavanana* malgache dans sa globalité, mais aussi vers son avenir dans la réconciliation. Comment y arriver, quand il faut d'une part vivre et témoigner de l'originalité de la conception malgache, et d'autre part poursuivre le développement exigé par la démocratie que l'on désire instaurer ? Là encore, ce sera cette conception malgache empreinte de sagesse, source à la fois d'*aina* et de *fihavanana*, qui sera le chemin et l'instrument efficace que le Malgache confronté à des chocs et autres innovations saura reconnaître ; il s'agit de cette manière de considérer toutes choses en terme de « problème de *fihavanana* », régi par le droit et la justice certes, mais dans le respect total du consensus, que les uns et les autres auront ratifié, comme garant de vie et de pérennité de l'identité culturelle malgache.

Au terme de la réflexion, un tel souhait est à affirmer pour les institutions de l'Etat, pour les différentes collectivités, pour chaque individu et pour tous les hommes de bonne volonté, qui s'évertuent à mettre en place ce qui devrait être une réconciliation nationale authentique, répondant au besoin des Malgaches.

Glossaire

ady : guerre, conflit de tout genre
aina : vie, l'unité de la vie
ampehy, *ampehikely* : quartier d'un village occupé par un groupe de co-héritiers (*fehitry*)
ampijoro : prêtre traditionnel, habilité à prendre la parole dans les rituels
angira : canne dont se servent les prêtres *tangalamena*
arahamba : personnes non liées par parenté
dahalo : voleurs de zébus, bandits
dina : justice locale ; pacte entre les membres d'une ou de plusieurs communautés, approuvé comme instrument de la justice par l'Etat
falambagnambato : autel ; dalle de pierre destinée à recevoir la part des ancêtres, provenant d'un sacrifice
famadihana : cérémonie de retournement des dépouilles des ancêtres, pratiqué surtout aux Hautes-Terres
fanjakana : l'Etat
fatidra : alliance par le sang
fehitry : groupe d'ancestralité localisé, occupant un quartier d'un village
fianakaviana : famille
fifanajana : respect mutuel
fifankatiavana : amour mutel, aspect central du *fihavanana*
fihavanana : solidarité, entente, consensus ; ethos très varié de la parenté et de l'amitié à tous niveaux des unités sociales à Madagascar jusqu'à l'échelle nationale ; variante dialectale du Centre et de l'Est pour exprimer la notion de la solidarité au niveau local
fihavanana (mala)gasy : solidarité nationale ; contrat de citoyenneté lié à la République de Madagascar
filongoa : variante dialectale des côtes (du Sud, de l'Ouest, du Nord) du *fihavanana*
firenena : nation
fisokina : poteau en bois destiné à porter les cornes de zébu après un sacrifice, syn. *jiro*
foko : famille étendue ; unité sociale d'une descendance et ancestralité partagée, dont la signification va du clan au groupe ethnique et à la nation

fokonolona : communauté villageoise (connoté à l'idée de descendance commune)
fokontany : unité d'administration locale
fototra : fondement, origine, pilier
havana : parent
jiro : *cf. fisokina*
joro : sacrifice ; rituel traditionnel voué aux ancêtres (en opposition aux rituels chrétiens), dirigé par un prêtre habilité (*ampijoro* ou *tangalamena*), syn. *soro*
lambagnana : feuilles servant dans les repas cérémoniels
longo : ami, parent ; *cf. filongoa*
maimay : envie, jalousie
mpimasy, moasy : magicien
mpiraimonina : co-résidents
namana : amis
nofon-kena mitam-pihavanana : litt. « les morceaux de viande qui entretiennent la solidarité (c'est-à-dire le *fihavanana*) » ; rituel du partage de la viande (surtout des zébus) pour entretenir la solidarité et la cohésion sociale, surtout dans le cadre de l'Etat moderne ; historiquement établi dans le royaume merina au centre de Madagascar
ohabolana : proverbe
rai(a)mandreny, ray aman-dreny : les parents, les aîné, les notables du village (et de toute unité sociale)
rasa hariagna : partage de l'héritage d'une personne défunte, précédé d'un *tsaboraha* qui en porte le nom
raza : parenté
razana : ancêtres
soro : *cf. joro*
soron'afo, ou *solon-tsoronafo* : cuisson des repas cérémoniels ; symboliquement, la corvée de la cuisson qu'on peut remplacer par une somme d'argent
tangalamena : litt. « canne rouge », prêtre traditionnel habilité à parler au nom des groupes lignagers dans les cérémonies
tanindrazana : litt. « terre des ancêtres » ; village ou terroir ancestral ; la patrie
tapaka : frères et sœurs (unis par le sang)
tariky : clan patrilinéal
toby, *tobiraza* : litt. « camp des ancêtres », lieu de sacrifice
tolaka : présence d'esprits malveillants qui agissent suite aux actions des magiciens locaux dans le corps des personnes, souvent à la demande des amants déçus
trano magnara : litt. « maison froide », ici, sépulture généralement en pierre

tsaboraha : tout cérémonie de sacrifice d'un zébu, « de *tsabo*, action de soigner et *raha* quelque chose » (Lahady 1979 : 267, *cf*. bibliographie de Gabriel Rantoandro), par exemple à la suite d'un décès, ou dans des circonstances collectives particulières (malaise, crise, maladie etc.), tenue dans un lieu convenu (*tobiraza*)

tsileondrika : litt. « ce qui résiste à l'eau courante », utilisé comme métaphore par Ramasindraibé pour exprimer l'idée du « patrimoine, identité malgache » et comme titre d'un journal

vahiny : étranger

vazaha : en général les hommes de la peau blanche ; les Européens, en particulier les Français ; forces de sécurité d'Etat (surtout à l'Ouest)

Table des illustrations et des annexes

« Introduction » de Peter Kneitz
Figure 1 : Champ sémantique actuel du *fihavanana* 24
Figure 2 : Ego comme centre des cercles concentriques du *fihavanana* 26
Figure 3 : Histoire schématique du *fihavanana* en trois phases 39
Figure 4 : Carte de Madagascar – le cadre régional des contributions (par Monika Feinen, Cologne) 57

« Indépendances et identité » par Faranirina Rajaonah
Figure : Le plat de devant du manuel « Ny fihavanana » par Paul Ramasindraibe (1978) 100

« Fihavanana 2010 » par Mareike Späth
Plate 1 : People queuing for the eye screening. Antsonjombe and Analamahitsy (Antananarivo), 2010 (par Baholy Ravonison) 126
Plate 2 : Distributing gifts to neighbors in Andraisoro (Antananarivo), 2010 (par Céline Molter) 126
Plate 3 : Group picture of schoolchildren after having received donations of aliment, sweets and a toy from women of the International Parish FJKM Andohalo (Antananarivo), 2010 (par l'auteur) 127
Plate 4 : Children queuing at the *fokontany*'s door for sweets and paper lanterns, Andavamamba (Antananarivo), 2010 (par Bakomalala Andriamihaja Rakotondrabe) 127
Plate 5 : Preparing the ritual sharing of zebu meat (*nofon-kena mitampihavanana*). Each bag contains pieces of pork and they will be given to members of the local community, Tamatave, 2010 (par Ravelonjanahary) 128

« Une 'maladie malgache' » de Peter Kneitz
(Les Figures 2–11 par l'auteur et avec l'accord des informateurs)
Figure 1 : Carte du district Besalampy, près du Cap St. André (par Monika Feinen, Cologne) 158

Figure 2 : Plan de la ville de Besalampy, chef-lieu de district, au bord de la rivière Maningoza (par Monika Feinen, Cologne) 162
Figure 3 : Les représentants de l'Etat à Besalampy avec le prince « Sely », vêtu en *salampy* (tissu) traditionnel à l'occasion de la fête de l'indépendance en 2012 192
Figure 4 : La stèle de l'indépendance à Besalampy : en bas, la tête d'un zébu comme symbole de l'unité malgache (2010) 193
Figure 5 : Une jeune fille paralysée au collège de Besalampy (2013) 194
Figure 6 : Transfert d'une fille possédée par le *tolaka* chez ses parents (2013) 194
Figure 7 : La préparation du zébu pour le sacrifice (*joro*) (18.06.2010) . . . 195
Figure 8 : Le discours lors du rituel *nofon-kena* par l'imam (*fondi*) Mohammed, entouré par des élèves du collège (18.06.2010) 195
Figure 9 : Le sacrifice du zébu (*joro*) accompli par les équipes de foot (18.06.2010) 196
Figure 10 : Le sacrifice d'un zébu pour apaiser les esprits des tamariniers (23.06.2010). Velondrazana en tant que chef-Cisco et responsable du terrain tient la queue du zébu 197
Figure 11 : L'autel offert aux filles touchées par des crises de *tolaka* au collège St. Emile, avec la directrice Sœur Florentine (2010) 198

« Les usages du tsaboraha *» de Gabriel Rantoandro*
(Les Figures 2–16 par l'auteur en 2012 et avec l'accord des informateurs)

Figure 1 : L'arrière-pays de Fénérive-Est et la plaine de l'Iazafo (Carte par Monika Feinen, Cologne) 208
Figure 2 : Vue des rizières depuis la bordure du site 226
Figure 3 : Le poteau des cornes de zébu (*fisokina*) et la dalle de pierre du sacrifice (*falambagnambato*) 227
Figure 4 : La maison longue (*trano lava*) et l'autel de sacrifice vus de loin . 228
Figure 5 : L'autel (*falambagnambato*), les « stèles commémoratives » et, au pied des arbres, les poteaux des cornes de zébu (*fisokina*). 228
Figure 6 : Les parents (*havana*) au sens restreint. L'intimité de la situation se manifeste par l'opposition des plantes des pieds, perçue comme une offense entre des non-parents 229
Figure 7 : Prêtre traditionnel, ceint à titre honorifique par un pagne neuf (*manasigny tangalamena*) 230
Figure 8 : Les membres au groupement (*fehitry* ; occupant un quartier du village) dans la cour de l'école 231

Figure 9 : Dans une salle de l'école, les voisins et co-résidents au village témoignant de leur solidarité 231
Figure 10 : Explication du déroulement de la cérémonie (*toro-jery*) 232
Figure 11 : Abattage du zébu (*famonoana aomby*) 232
Figure 12 : Constitution des parts de viande. 233
Figure 13 : Repas avec les ancêtres 233
Figure 14 : Sur les versants, des rizières sur brûlis (terres à *tavy*), aujourd'hui abandonnées. 234
Figure 15 : Les terres basses, conquises sur les marécages et les fonds de vallées, transformées en rizières inondées. 234
Figure 16 : Une vue de la plaine de l'Iazafo, symbole de la maîtrise d'un espace autrefois marécageux 235

« Fihavanana local, fihavanana national » par Mariona Rosés
Figure 1 : La région Haute Matsiatra, avec le district Vohibato (Carte par Monika Feinen, Cologne) 245
Figure 2 : Vue sur le *fokontany* rural Iharagnany-Est (par l'auteur) 245

« Le fihavanana au quotidien » par Frédéric Gannon
Figure : Evolution de la proportion de parcelles de riz cultivées en ligne entre 1970 et 2005 dans le *fokontany* de Mananetivohitra, commune d'Ampitatafika 297
Annexe 1 : Dons et contre-dons lors des *famadihana* (cérémonie de retournement des dépouilles des ancêtres) à Ampitatafika 302
Annexe 2 : Localisation de la fratrie du chef de famille (Ampitatafika, 2003). 303
Annexe 3 : Cérémonies auxquelles le chef de ménage a été invité au cours de l'année précédant l'enquête 304

Les Auteurs

Frederic Gannon

Doctorat en sciences économiques obtenu à l'Université Paris-X Nanterre. Maître de Conférences à l'Université du Havre. Ses premiers travaux portent sur l'économie urbaine, l'analyse des localisations optimales des ménages et des biens publics et sur le lien entre discrimination sur le marché du travail et ségrégation résidentielle, en collaboration avec Y. Zénou (*Annales d'Economie et de Statistiques* 1997). Il a ensuite travaillé sur le concept de convention en économie, participant à un ouvrage collectif dirigé par Ph. Batifoulier (*Théorie des conventions* 2001) et en appliquant en collaboration avec F. Sandron ce concept à l'analyse de l'innovation en milieu rural à Madagascar (*Economie rurale* 2006). Ses autres activités de recherche ont porté sur la formation des liens coopératifs en R&D (Research & Development) au sein d'oligopoles, en collaboration avec F. Deroïan (*International Journal of Industrial Organization* 2006). Ses travaux actuels, en collaboration avec V. Touzé, portent sur les régimes de retraite en France et aux Etats-Unis (*Revue de l'Ofce* 2012).

Peter Kneitz

Etudes en anthropologie sociale et philosophie à l'Université de Cologne et à l'EHESS. Doctorat en anthropologie sociale à l'Université de Cologne (2003) centré sur le royaume néo-traditionnel Boeny à Mahajanga, Madagascar (*Die 'Kirche der Sakalava'*). Il a effectué des terrains de longue durée sur la côte ouest de Madagascar et à Mayotte dans le cadre de recherches ethno-historiques sur les royaumes sakalava, incluant une documentation des *doany* (reliquaires, résidences royales). Travaillant comme chercheur au Département d'Anthropologie Sociale à l'Université Halle-Wittenberg, il dirige un projet sur « L'Etat postcolonial 'paisible' à Madagascar ». Il est associé au programme de recherche du Burkhard Schnepel « Connectivity in motion : Port cities of the Indian Ocean » au Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle (Saale).

Hilaire Raharilalao

Etudes à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Abidjan, Côte d'Ivoire. Habilitation en 1983. Doctorat en Théologie Biblique en 1986. Publication d'*Eglise et Fihavanana à Madagascar. Recherche en Inculturation* (1991). Fondateur et premier directeur de l'Institut Supérieur de Sciences Pédagogiques et Religieuses d'Abidjan (1992–1997). Diplôme en Human Development, College of Santa Fe, USA (2006). Chargé du « Séminaire de Recherche en Ethique des Affaires et Développement Humain » à Antananarivo. Membre du « Comité Malgache d'Ethique pour les Sciences et la Technologie » et Membre de l'Académie Malgache (2012).

Faranirina V. Rajaonah

Historienne, professeur à l'Université Paris Diderot (Paris 7) et membre du Laboratoire SEDET (Sociétés en développement. Etudes transdisciplinaires). Elle a enseigné à l'Université d'Antananarivo de 1972 à 1999. Ses recherches portent sur Madagascar et particulièrement les villes au XXe siècle, avec comme centres d'intérêt, les sociétés, les cultures, la construction nationale. Elle a dirigé récemment les ouvrages *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques* (2007, codirection avec Didier Nativel), *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde* (2009, codirection avec Didier Nativel) et *Cultures citadines dans l'océan Indien occidental (XVIIIe–XXe siècles). Pluralisme, échanges, inventivité* (2011).

Gabriel A. Rantoandro

Professeur au Département d'Histoire à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université d'Antananarivo. Il a soutenu une thèse de Doctorat d'Etat en Histoire de l'archipel indonésien (XVIe–XVIIe siècles) à l'Université de Paris X (Nanterre). Ses travaux récents d'histoire sociale et culturelle de Madagascar (XVIIIe–XIXe siècles) incluent « *Makoa* et *Masombika* à Madagascar au XIXe siècle. Introduction à leur histoire » (*in* D. Nativel et F. Rajaonah (dir.) 2007, *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*) et « Christia-nisme et société dans l'est d'Antananarivo au XIXe siècle ; les baptêmes

à la paroisse d'Ambohipo (1865–1876) » (*in* D. Nativel et F. Rajaonah (dir.) 2009, *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*).

Mariona Roses

Doctorante en anthropologie et chercheuse dans le Groupe d'Etudes sur la Réciprocité (GER) du Département d'Anthropologie Sociale de l'Université de Barcelona. Elle a mené des recherches ethnographiques à Madagascar sur les cultures et les pratiques juridiques dans la Région de la Haute Matsiatra (2007, 2009). Parmi ses sujets de recherche figurent l'anthropologie juridique, la coutume et le pluralisme juridique. Les publications récentes incluent « Les pratiques traditionnelles au service des paysans pour la prévention des vols de zébus. L'exemple du *tatao* et du *tsitsika* dans le district de l'Isandra, Haute Matsiatra » (*Taloha* 20, 2011) et « Invertir en los cebúes de Madagascar. Un ejemplo de economía local en el mundo global » (*Icaria* 2012).

Frederic Sandron

Titulaires de deux Masters en économie appliquée (Sciences Po) et en méthodes scientifiques de gestion (Université Paris Dauphine), docteur en sciences économiques de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, habilité à diriger les recherches à l'Université Paris Descartes, il est Directeur de Recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD). Il s'intéresse aux relations entre population, environnement et développement, dans les pays du Sud et à l'île de La Réunion. Après avoir travaillé cinq années en Tunisie de 1995 à 1999, il a vécu entre 2003 et 2006 à Madagascar où il a dirigé le programme 4D « Dynamique démographique et développement durable ». Il est co-directeur depuis 2004 du Master « Population et développement » à l'Université Catholique de Madagascar. Ses thèmes de recherche à Madagascar ont concerné les relations population-environnement, les aspects microéconomiques des relations sociales, les stratégies productives des ménages ruraux et la manière dont ceux-ci se prémunissent contre les risques. Il a coordonné les trois ouvrages suivants sur Madagascar : *Population et développement dans les Hautes Terres de Madagascar* (2007) ; *Population rurale et enjeux fonciers à Madagascar* (2008) ; *Parcours de recherches à Madagascar. L'Ostom-IRD et ses partenaires* (2010, avec C. Feller).

Gabriel Scheidecker

Il a suivi ses études en anthropologie d'histoire et philosophie à l'Université Fribourg-en-Brisgau, Allemagne (2003–2008). Actuellement doctorant en anthropologie culturelle et collaborateur scientifique dans le projet « Socialization and Ontogeny of Emotions in Cross-Cultural Comparison », cluster d'excellence « Languages of Emotion », Université libre de Berlin, il a publié « Socializing emotions in childhood » (*Mind, Culture and Activity*, 2013) dans le cadre de ses travaux en anthropologie sur les émotions et sur l'enfance. Il a effectué plusieurs recherches dans le sud de Madagascar depuis 2009.

Mareike Späth

Etudes en anthropologie sociale, philologie africaine et droit (2002–2008) et maintenant doctorante et enseignante-chercheuse à l'Institut d'Anthropologie et Langues Africaines à l'Université Johannes Gutenberg, Mayence, Allemagne. Membre du projet de recherche « The poetics and politics of national commemoration in Africa ». Ses recherches actuelles portent sur les célébrations du cinquantenaire de l'indépendance à Madagascar et concernent la diversité des initiatives pendant les fêtes nationales, reconnues comme espace de négociation, d'expression et de création des identités nationales. Deux articles sont issus de ces travaux : « Madagascar's Independence jubilee. A nation's holiday in times of crisis » (*Nations and Nationalism*, 2013) et « National Days between commemoration and celebration. Remembering 1947 and 1960 in Madagascar » (avec Helihanta Rajaonarison, *Anthropology Southern Africa*, 2013).

Les habitants de Madagascar, une île marquée par un passé visiblement violent, semblent avoir fait au XXe siècle un choix exceptionnel. En s'imposant la vision d'une société paisible, dénommée usuellement *fihavanana malagasy* (solidarité malgache), ils ont dès lors, et avec succès, cherché une solution consensuelle ou tout au moins non-violente à leurs conflits.

Comment expliquer le trajet extraordinaire de ce pays, suggérant un développement de la guerre vers la paix, en dépit d'un cadre socio-historique aussi défavorable que celui de la colonisation, de la décolonisation et d'une paupérisation généralisée ? Quelle est la part véritable de cet aspect central de l'identité nationale dans la négociation des grands et petits différends, dans la politique comme dans le quotidien de ses quelque 22 millions d'habitants ? Et que cache le terme *fihavanana,* souvent stéréotypé comme utopie, avec ses nuances hautement politiques, émotives et nostalgiques à la fois ?

L'ouvrage aborde l'étude du *fihavanana* d'une manière systématique et critique. Fruit d'une collaboration de chercheurs de diverses disciplines (anthropologie sociale, économie, histoire) et origines (malgache, allemande, française), les contributions s'interrogent, à travers une grande diversité phénoménologique des conceptions du *fihavanana*, aussi bien dans l'histoire et dans les pratiques actuelles, sur la richesse d'une normativité éminemment contextuelle. Elles invitent à découvrir par des études de cas précis et des approches théoriques que l'avènement d'une « normativité de la bonne entente » à Madagascar est beaucoup moins une rupture avec le passé qu'un aménagement d'une idée ancienne des relations sociales. Allant au-delà d'une simple déconstruction, l'ouvrage permet, pour la première fois, une évaluation selon une large perspective de la vision malgache d'une société paisible, sous pression de toutes parts, mais toujours *primum movens* du dialogue sur la Grande Ile.

ISBN 978-3-86977-134-2

9 783869 771342

www.uvhw.de