Université de Montréal

De l'économie informelle à la morphologie sociale de l'économie

L'étude de cas des *Mafy ady* à Tananarive (Madagascar)

par
Louis Turcotte

Département de sociologie
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du doctorat (Ph.D.) en sociologie

Juillet 2006

© Louis Turcotte, 2006
Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

De l'économie informelle à la morphologie sociale de l'économie
L'étude de cas des *Mafy ady* à Tananarive (Madagascar)

présentée par :
Louis Turcotte

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Marianne Kempeneers, président-rapporteur
Paul Sabourin, directeur de recherche
Jean-Claude Muller, co-directeur
Anne E. Calvès, membre du jury
Victorine Andrianaivo Razafimanjato, examinateur externe
Solène Lardoux, représentant du doyen de la FES

Résumé

Ce travail porte sur l'organisation sociale de l'économie dans deux quartiers de la ville basse de Tananarive, capitale de Madagascar. Il s'agit de secteurs de très grande pauvreté caractérisés par des pratiques socioéconomiques généralement définies à travers la notion d'économie informelle. Dans cette thèse, la problématique de l'économie informelle est recadrée dans les termes plus généraux d'une sociologie de l'économie et est abordée sous l'angle d'une reconstruction sociographique des propriétés de cette économie. Il s'agit d'étudier les activités de production, les circulations des richesses et la redistribution de ces richesses sous l'angle de la reproduction sociale, celle des groupes qui opèrent ces pratiques et qui se reproduisent dans ces pratiques. Ce travail de reconstruction s'appuie sur une approche par la morphologie sociale, c'est-à-dire sur l'exploration des relations sociales empiriques, leurs enracinements dans le monde sensible et les espaces sociaux construits par ces relations. Les résultats de cette recherche sociographique mettent en évidence la présence de six espaces sociaux différenciés de pratiques socioéconomiques qui composent l'économie générale de ces quartiers. Ils mettent également en évidence la présence de trois grands cadres sociaux d'intelligibilité du réel qui sont coprésents dans la régulation des activités localisées dans ces espaces. L'hypothèse générale qui est dégagée de la thèse est que cette coprésence est au fondement des discontinuités systématiquement observées dans les activités, empêchant les personnes et groupes sociaux vivants dans ces quartiers de reproduire des conditions d'existences qui seraient tant soit peu conformes aux idéalités sous-tendues par ces cadres sociaux d'intelligibilité du réel.

Mots-clés : Madagascar, *Andevo*, morphologie sociale, économie informelle, pauvreté

Abstract

This work is about the social organisation of the economy in two districts of the lower city of Tananarive, Madagascar's capital. These are areas of very deep poverty characterised by socioeconomic practices generally defined through the notion of informal economy. In this thesis, the problematic of informal economy is reframed in the more general terms of a sociology of the economy and is treated under the angle of a sociographic reconstruction of the proprieties of that economy. We have studied the production activities, the wealth circulations and the redistribution of that wealth under the angle of the social reproduction of the groups performing these practices in which, therein, they reproduce themselves. This reconstruction work leans on a social morphology approach, that is to say the exploration of the empirical social relations, of their embeddedness in the sensible world and of the social spaces constructed by these relations. The results of this sociographic research bring to light the presence of six differentiated social spaces of socioeconomic practices that constitute the general economy of these districts. They also bring to light the presence of three differentiated social frames of reality intelligibility that are co present in the regulation of the activities localised in these spaces. The general hypothesis derived from the thesis is that this co presence is at the basis of the discontinuities systematically observed in the activities, disallowing persons and social groups living in these districts to reproduce conditions of existence minimally conformed to the idealities underlying theses social frames of reality intelligibility.

Keywords : Madagascar, *Andevo*, social morphology, informal economy, poverty

Table des matières

RÉSUMÉ ..... **III**
ABSTRACT ..... **IV**
TABLE DES MATIÈRES ..... **V**
LISTE DES TABLEAUX ..... **XI**
LISTE DES FIGURES ..... **XII**
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS ..... **XIII**
REMERCIEMENTS ..... **XV**
INTRODUCTION GÉNÉRALE **17**
CHAPITRE I **23**
INTRODUCTION À MADAGASCAR 23
Des temps forts de l'histoire politique contemporaine *28*
Période coloniale (1896-1960) 28
Des années 60 à aujourd'hui 31
Quelques aspects de religiosité *36*
Quelques indicateurs démographiques et socioéconomiques *38*
Indicateurs nationaux 38
Indicateurs urbains 39
Indicateurs concernant les quartiers de l'enquête 41
CHAPITRE II **45**
REVUE DE LA LITTÉRATURE ET PROBLÉMATIQUES 45
Le développement et l'économie informelle *46*
La pauvreté 49
La pauvreté et la lecture économique 51
L'économie et la pauvreté en sociologie 53
L'économie informelle 56
L'informel et le juridique 60
Première synthèse *61*
Le don et l'anthropologie de l'économie *64*
Le don maussien – une brève présentation de l'Essai 67
C.A. Gregory 71
Les approches de la nouvelle sociologie économique (NSE) et de l'économie des conventions (EC) *77*
La NSE et la notion d'encastrement 78
Les bases de l'encastrement 80
De Polanyi à Mingione 81
M. Granovetter et la NSE 82
L'économie des conventions 85

Du problème toujours présent de l'individu dans l'EC 87
Des rapports d'intériorité et d'extériorité dans la conceptualisation du social 88
Synthèse des approches anthroposociologiques 89
La morphologie sociale chez Mauss et Halbwachs 94
Des enjeux soulevés par la morphologie sociale 95
La morphologie sociale chez M. Mauss 96
La notion de système chez Mauss 100
De la triangulation et de l'importance des groupes dans la morphologie sociale 102
La morphologie sociale chez M. Halbwachs 104
Groupes et sociétés 105
Notions et cadres 107
Du statut privilégié de la dimension spatiale 109
De la localisation à la réciprocité des perspectives et à l'indexation de l'expérience ... 111
Des situations sociales et de la personne comme lieu de pluralité sociale 111
Morphologie sociale et économie 114
CHAPITRE III 117
MÉTHODOLOGIE ET MÉTHODES 117
Première partie – La construction des matériaux 119
Dedans et dehors, l'ambiguïté ethnographique 120
Problème de l'altérité 122
Les entretiens et la sociologie clinique 124
Valoriser la différence 127
De la nécessité des déplacements du chercheur dans une pluralité d'espaces sociaux .. 129
Deuxième partie – des enjeux de la traduction 130
Sourcier et ciblistes 130
Pertes et conservations du sens 131
La traduction est une activité de connaissance 132
L'expérience comme condition aux possibilités de la traduction 133
La traduction proprement dite 136
Troisième partie – les propriétés empiriques des matériaux 138
Procédure de l'enquête et caractérisation des matériaux 138
La nécessité des assistants de recherche et de l'enregistrement des entretiens 139
Présentation des assistants 140
Une enquête en cinq temps : description des procédures 140
- Février/juillet 2003 : familiarisation 140
- Juillet/août 2003 : la recherche d'un terrain 141
- Août/décembre 2003 : premier terrain 144

1re partie : Antetezanafovaoany (août/octobre 2003) 144
2e partie : Antsalovana (octobre/décembre 2003) 146

- De février à juillet 2004 : deuxième terrain, centré sur une maisonnée 152
- De novembre 2004 à décembre 2005 157

Synthèse sur les matériaux 157
Quatrième partie – Vers l'objet opératoire 159
La forme *verbatim* 159

Les procédures de la traduction 163
Des possibilités et limites ouvertes par les traductions 166
Les traductions comme notes d'observations 168
Définition de l'objet opératoire 169
Procédure de la description sociographique et de l'analyse 174

CHAPITRE IV 176

LES GRANDES INSTITUTIONS MERINA 176

Organisation du territoire 176

Fokonolona et *fokontany* 178

Fokonolona de l'ancestralité 178
Vers les *fokonolona* et *fokontany* de la modernité : la transition coloniale et les *fokontany* aujourd'hui 181

Les systèmes des hiérarchies sociales 183

Le système des « ordres sociaux » (castes) 184

Les *Andriana* 187
Les *Hova* 189
Les *Mainty enin-dreny* et *Andevo* 189

Autre hiérarchie : l'âge et le sexe 193

Des transformations de l'organisation sociale précoloniale 195

Le *fanompoana* 196
La caste militaire 197

Quelques notions-clés du numineux : aspect de religiosité coutumière 202

L'astrologie malgache 203
Le culte des ancêtres 206
Le *famadihana* 206
Rapports de réciprocité entre les ancêtres et les vivants 208

Synthèse 211

CHAPITRE V – L'ETUDE DE DEUX QUARTIERS DE TANANARIVE 214

Présentation de la ville 214

Les quartiers de l'enquête 217

Le quartier d'Antsalovana 218

Les différents quartiers autour d'Antsalovana 218
À l'intérieur du quartier d'Antsalovana 219
Une maisonnée à Antsalovana 223

Le quartier d'Antetezanafovoany 225

Localisation d'Antetezanafovoany dans la ville 225
À l'intérieur d'Antetezanafovoany 226

Les *fokontany* 227

PREMIÈRE PARTIE – ORGANISATION DES GROUPES SOCIAUX 228

Natifs et étrangers 229

Le bureau du fokontany 235

Existence citoyenne 237
Sécurité et application des règles 239

Organisation de la participation citoyenne 240
Le *bureau du fokontany* comme intermédiaire et redistributeur 248
Synthèse sur le *fokontany* 251
Les relations de parenté *252*
La famille conjugale 252
Les conjoints et chefs de ménage 255
Les aînés et les cadets 260
Budget et consommation alimentaire des ménages 262
La spécificité du rapport à la nourriture dans les pratiques 265
Les enfants 268
La fratrie 273
Le mariage 275
Autour de la mort 278
Les ancêtres 279
Les *famadihana* et les tombeaux 282
La pratique de l'ateriko alao 285
Les modalités de l'héritage et les titres de propriété 288
Associations familiales 293
Synthèse sur la parenté 298
Relations de voisinage et de quartiers *301*
Des prêts et emprunts 301
Autour des enfants 305
Importance de l'interconnaissance 306
Fihavanana et parenté élective 312
Des associations 317
Associations de quartier : un exemple à Antetezanafovoany 320
Synthèse sur le voisinage 323
DEUXIEME PARTIE – L'ACCES AUX RICHESSES 324
La riziculture *324*
Des visées d'autosubsistance et des difficultés monétaires dans la riziculture 326
L'*ampahany* 328
Valin-tànana et salariat dans la riziculture 330
Riziculture et administration d'État 334
Usage parallèle des rizières 337
Agriculture *338*
Aspects de l'agriculture à la campagne et des rapports ville/campagne 338
Agriculture à Antsalovana 340
L'élevage *342*
Élevage domestique 343
Élevages professionnels 345
Les bovins 345
- Un cas dans la maisonnée 346

Les poulets 350
L'artisanerie d'utilité *358*
Le cas d'un fabricant de parasols 358
Les fabricants de brosses 366

Synthèse sur les activités de production 370
Activité de salariat *373*
Le travail *an-tselika* 373
Les journaliers et contractuels 375
Les débardeurs 376
Porteurs et porteuses 378
Les lavandières 379
Les O.N.G. 382
Un cas de la maisonnée 384
Les journaliers et salariés « réguliers » 387
Taxi et *taxi-be* 387
Aide-domestique (bonne) 389
Les spécialistes de l'automobile 392
Les zones franches et le travail en industrie 396
Fonctionnariat 401
Synthèse sur les activités de salariat 402
Activités de commerces *403*
La vente 403
L'antoka 405
Pratique de crédit et de prêts 408
Parenthèse sur les vols 414
Les rapports des vendeurs avec les autorités 416
Synthèse de section – activités de commerces 419
Rapport à l'appareil d'État (et à la corruption) *421*
La corruption comme racket 422
La corruption d'accélération 424
Rapport de confiance dans la corruption 425
Statut de la corruption du point de vue des interviewés 428
L'État comme structure autoritaire 430
L'État comme système de redistribution 433
CHAPITRE VI – ESPACES ET CADRES SOCIAUX 435
CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES 435
PREMIÈRE PARTIE : LES ESPACES SOCIAUX 437
L'espace relationnel de la parenté et des alliances *438*
L'espace conjugal 440
L'espace des fratries et des alliances matrimoniales 442
L'espace socioéconomique du voisinage et du fokonolona *449*
L'espace relationnel du fikaramàna (les actions salariées) *452*
L'espace du fiadivam-barotra (marchandage) *455*
L'espace du fanjakana (« l'État ») et du kolikoly (corruption) *458*
L'espace des étrangers-nationaux *461*
DEUXIÈME PARTIE : LES CADRES SOCIAUX ET LES RAPPORTS DE COPRÉSENCES 463
Trois cadres sociaux *464*

Proximité relationnelle et fihavanana.....*468*
CONCLUSION DE L'ANALYSE 477
CONCLUSION GÉNÉRALE.....485
RETOUR SUR LA DÉMARCHE DE RECHERCHE.....485
LES RÉSULTATS 492
POUR LES SUITES DE CETTE RECHERCHE.....495
BIBLIOGRAPHIE.....I

Liste des tableaux

Tableau 1 – Synthèse des événements politiques contemporains 35
Tableau 2 – Adhérences religieuses à Tananarive..... 38
Tableau 3 – Synthèse de quelques indicateurs socioéconomiques..... 43
Tableau 4 – Quelques indicateurs pour la prononciation en malgache 44
Tableau 5 – Les règnes de la royauté en Imérina 177

Liste des figures

Figure 1 – Madagascar 24
Figure 2 – Les 6 provinces du pays 26
Figure 3 – Les 18 groupes ethniques 27
Figure 4 – L'économie suivant Gregory 72
Figure 5 – Carte de Tananarive 143
Figure 6 – Tananarive, ville haute et ville basse 214
Figure 7 – Antsalovana 222
Figure 8 – Maisonnée d'Antsalovana 224
Figure 9 – Les circulations dans la parenté 448

Liste des sigles et abréviations

AAE	Appareil administratif d'état
BM	Banque Mondiale
EC	Économie des conventions
FJKM	*Fiangonana Jesosy kristy Mpamonjy*
Fmg	Franc malgache
FMI	Fonds Monétaire International
HIMO	Haute intensité de main d'œuvre
Litt.	Littéralement
LSM	London Missionary Society
Ndbp	Note de bas de page
NSE	Nouvelle sociologie de l'économie
ONU	Organisation des Nations Unies

À Chirina,

À mes parentés, réelles et électives,

Aux Mafy ady

Remerciements

Il ne m'est pas possible de nommer tous ceux à qui je suis redevable pour cette thèse. Je tiens néanmoins à remercier d'une façon particulière et chaleureusement :

Paul Sabourin, directeur de cette thèse. Ce projet intellectuel fut un long parcours et je lui dois d'avoir pu aborder le Sud sans trop perdre le nord ; et ceci n'est qu'une part de ma dette. Jean-Claude Muller, co-directeur de ce travail, qui m'a fait profiter de son expérience à des moments clés de la recherche et de la rédaction. Tony Salomon et Voniarifidy Mampianina, compagnons de terrain et principaux artisans des matériaux de cette thèse. Je leur dois le courage d'avoir pu explorer un terrain difficile et leurs noms devraient figurer avec le mien sur la page de couverture. Mme Victorine Andrianaivo Razafimanjato, qui m'a très chaleureusement accueilli à l'Université d'Antananarivo et qui a toujours été présente pour répondre à mes multiples besoins.

Je tiens aussi à mentionner toute la gratitude et l'affection que j'éprouve envers ma conjointe, Chirina Manafy, qui m'a appuyé et secondé tout au long de ce travail. Cette affection va aussi vers Nicole Lamer, Jean-Guy Rousseau, Rossana Tombozafy et Abdoul Manaf, mes parents par le sang et par l'alliance.

Enfin, je tiens à adresser toute ma reconnaissance aux participants de cette enquête, les habitants d'Antetezanafovoany et d'Antsalovana. Plus particulièrement encore aux habitants d'une maisonnée dans les rizières d'Antsalovana. Je m'incline bien bas devant vous, votre courage et votre ténacité. La force de vos voix traverse cette thèse tout au long.

Le peuple n'a pas de solution, mais il a mal... Mais il peut quand même se révolter. Le peuple est comme un serpent : même sans mains et sans pieds, s'il est piétiné, il va bouger.

Monsieur Honoré

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le projet de cette thèse a pour origine une expérience d'un an à Tananarive (2000-2001) dans le cadre d'une recherche-action qui visait à sensibiliser les étudiants de l'Université d'Antananarivo aux VIH/SIDA et autres infections sexuellement transmissibles (IST). Dans cette recherche-action, j'étais responsable de coordonner une recherche sur les représentations de la sexualité avec l'aide de douze étudiants en sociologie de l'Université d'Antananarivo (Turcotte, 2000-2001). Ce projet de recherche-action était pour moi une porte d'entrée privilégiée afin d'être en mesure d'explorer la possibilité d'une recherche plus générale sur le VIH/SIDA dans les pays en développement, ce qui était alors mon projet de doctorat. L'opportunité qui s'est présentée d'un premier contact avec Madagascar dans le cadre d'un projet parrainé par le Centre Hospitalier de l'Université de Montréal (CHUM) m'a amené à partir sur le terrain avant d'avoir entrepris la scolarité du doctorat.

Cette première année, qui était aussi une première expérience de déracinement, a été celle d'une introduction générale à plusieurs réalités malgaches. Le cadre universitaire – incluant les cités universitaires adjacentes (cités étudiantes) – s'est avéré être un espace privilégié pour m'introduire à la diversité des populations du pays et aux différentes problématiques d'ordre ethnique, politique et économique qui y sont observables.

Madagascar est un pays ébranlé par son histoire politique, et la pauvreté économique est extrêmement présente. Ce premier séjour fut un moment marqué par le choc des situations et des drames entrevus, notamment les situations des quartiers les plus pauvres, seulement entraperçus parce que les personnes que j'ai rencontrées cherchaient à me convaincre de ne pas me rendre dans ces lieux, arguant la trop grande insécurité, les risques de vol et de violence pour les étrangers-blancs.

Mon retour à Montréal a été dominé par le sentiment de n'avoir à peu près rien compris à tout ce que j'avais aperçu. Avec ce retour coïncidait le début de ma scolarité de doctorat et ce fut le temps d'une redéfinition de mon projet de thèse. J'ai transformé ma problématique

de santé publique en celle d'une problématique visant l'économie de cette société. La question naïve qui guidait mes interrogations était alors toute simple et correspondait bien à mes connaissances sur cette question : *de quoi vivent-ils* ? Ma position n'était pas très originale puisque la même question est présentée aujourd'hui comme celle qui traverse le corpus des études sur l'économie informelle (Lautier, 2004). J'ai ensuite élaboré une problématique sociologique générale qui, à force de tâtonnements, s'est fixée autour d'une sociologie de l'économie informelle, que je comptais aborder par l'étude des activités repérables autour de la riziculture en milieu urbain. Mon approche envisageait l'informel dans les termes de la rencontre du « moderne » et du « coutumier », théorisant que cette rencontre générait des formes hybrides d'économie (G. de Villier, 1996) que le sociologue devait mettre au jour. L'intention était de travailler avec les plus démunis dans cette économie, les sans-voix tant au niveau politique que dans la littérature et qui, suivant les clivages dominants l'histoire de l'Imerina, renvoie en général aux anciens *Andevo*, les descendants d'esclaves.

J'avais observé la présence d'espaces de riziculture dans la ville lors de mon premier séjour. Conjuguant cette observation à des revues de littérature portant sur Madagascar, je fis l'hypothèse que la riziculture urbaine demeurait un lieu de reproduction des univers coutumiers et constituerait donc un observatoire privilégié pour étudier les rencontres de différents systèmes de normes sociales et de régulations. L'idée était d'observer les pratiques qui s'élaboraient autour d'un espace rizicole dans les quartiers les plus pauvres de la ville, et qui sont aussi des secteurs d'anciens marécages, secteurs inondables pour la riziculture et effectivement fréquemment inondées (mais pour d'autres raisons que la riziculture, comme nous le verrons). Je ne me doutais pas alors que ce que j'avais pris pour des rizières en milieu urbain lors de mon premier séjour consistait pour l'essentiel en des cressonnières ! Néanmoins, le postulat que la riziculture était une activité suffisamment ancrée dans les modes d'existence pour se maintenir en ville allait s'avérer fondée et, à mon arrivée sur le terrain, je trouvai effectivement des espaces de riziculture dans certains

secteurs des quartiers les plus paupérisés. La rizière allait donc demeurer pour moi un des principaux points de repère dans le parcours de l'enquête, cependant que la problématique allait rapidement se déplacer d'une sociologie de l'économie informelle à celle plus générale d'une sociologie de l'économie, pour des raisons que je vais présenter dans le chapitre théorique. Ennuyé tout au long de ce terrain parce que je n'arrivais que superficiellement à repérer des enracinements globalement organisateurs des comportements que j'observais, l'enquête allait, tout au long, demeurer exploratoire, et viserait à cerner au plus large les différents aspects de l'économie constituant les situations rencontrées. C'est au retour d'un terrain qui aura duré près de deux ans (2003-2005) que s'est clarifiée une problématique qui au fond était sous-jacente tout au long de la démarche, soit celle de l'élaboration d'une sociographie de l'économie des bas quartiers.

Bien qu'ayant une formation de sociologue, mon mémoire de maîtrise (Turcotte, 2000) traitait plus immédiatement d'un phénomène de spiritualité, voire du religieux. Je m'étais intéressé aux *Expériences de Mort Imminente* (EMI), à ces personnes qui, frôlant la mort, ont vécu des expériences transcendantes de décorporation, de passage dans un tunnel et de rencontre d'entités souvent angéliques. Mon mémoire appréhendait ces phénomènes sous l'angle d'une sociologie de la connaissance. L'économie ne m'avait jamais vraiment intéressé avant d'avoir effectué des assistanats de recherche dans un projet sur l'aide alimentaire (Sabourin, Hurtubise & Lacourse, 2001), et surtout, avant d'avoir été confronté aux situations de Madagascar.

L'élaboration de la présente thèse c'est donc faite à la fois dans la visée de rendre compte de mes résultats de recherche, mais aussi à la fois dans une démarche d'exploration et d'apprentissage qui m'a permis de progressivement m'approprier cet objet d'un point de vue sociologique et de me détacher des catégories de connaissances actuellement dominantes sur l'économie, soit celles de la pensée gestionnaire productiviste, qui est de

plus en plus hégémonique[1]. Sous bien des aspects, les contenus de cette thèse sont structurés par cette dualité entre un progressif travail d'appropriation sociologique de mon objet et un compte rendu des résultats de recherche. Les contraintes de temps auront rendu difficile de faire disparaître les traces de cette dimension d'apprentissage.

Mon questionnement initial rend bien compte de cette première lecture managériale de l'économie, me demandant *de quoi vivent-ils*, formule à la fois choquée et empathique, mais qui souligne surtout la présence d'une altérité construite par des repères économiques convenus et qui sont si radicaux qu'on n'arrive pas à comprendre la situation matérielle d'un groupe et la mettre en lien avec la réalité de sa reproduction. Ainsi, il y a eu à prendre conscience que c'était bien la catégorie du « de quoi » qui était d'abord à questionner, à prendre conscience qu'en demandant « de quoi », c'était l'avoir qui était questionné et non pas l'être, ou *les* êtres, c'est-à-dire le *mort* plutôt que le *vivant*. Mon espoir en écrivant cette thèse est d'avoir réussi à me déprendre de ces dominations, d'avoir su obéir à l'injonction d'aborder la sociologie comme une science du vivant.

Le plan général de la thèse ira comme suit. Dans le *Chapitre I* sera introduit d'une façon générale Madagascar, sa localisation, son histoire politique récente et quelques indicateurs de la situation économique générale, de celle de la ville de Tananarive et de celle d'un quartier adjacent à mes milieux d'enquête.

Le *Chapitre II* fera état du parcours théorique par lequel a été élaborée la problématique de cette thèse. Je présenterai une revue de la littérature sur l'économie informelle, puis une revue de la littérature sur la théorie du don en anthropologie ainsi que sur les approches actuelles en sociologie de l'économie. Ce travail sera le lieu d'une réflexion critique où

[1] Elle empiète aujourd'hui sur tous les territoires sociaux, jusque dans les délais consentis à la rédaction des thèses, reléguant le projet pédagogique, l'importance de l'apprentissage et des contenus au second plan.

seront identifiées des limites à ces théories afin d'appréhender la complexité des situations vécues dans les quartiers de mon enquête. Sera ensuite présentée une problématisation du travail sociographique suivant une approche par la morphologie sociale, telle qu'une relecture des textes de Marcel Mauss et Maurice Halbwachs pourra nous en donner les bases.

Le *Chapitre III* est plus immédiatement concerné par la méthodologie et les méthodes. Il se construit en quatre temps : premièrement, une réflexion sur les problèmes de l'altérité, de l'observation participante et de la sociologie clinique ; deuxièmement, une discussion sur les enjeux relatifs à la traduction (puisque mes matériaux sont essentiellement des entretiens traduits) ; troisièmement, une présentation des procédures et étapes de mon terrain de recherche, où seront présentées les modalités de la construction des matériaux ainsi que les contenus présents dans ces matériaux ; quatrièmement, il sera fait état de l'élaboration de l'objet opératoire qui me permettra, à partir des matériaux, de construire les données de la description sociographique.

Le *Chapitre IV* vise à introduire à la spécificité de quelques institutions coutumières merina. Ce groupe ethnique vit au centre de l'Île de Madagascar et est mon sujet d'étude empirique. Ce travail permettra d'introduire au développement historique du pays, à ses spécificités culturelles et servira surtout, à dégager des premières informations permettant d'aborder mon objet sous l'angle de sa morphologie.

Le *Chapitre V* est celui de la description sociographique proprement dite. Il sera divisé en deux parties. La première porte plus immédiatement sur l'organisation administrative des quartiers étudiés et sur le repérage des groupes sociaux qui composent ces milieux et leur distribution sur le sol. Ce repérage préliminaire permettra progressivement d'identifier des premiers clivages sociaux organisateurs de cette distribution et des règles de l'organisation interne de ces groupes sociaux suivant les usages, les circulations et les redistributions des

richesses. Il s'agira de mettre en évidence que ces circulations sont encadrées par des systèmes de valorisation et d'indexation qui sont (re)produits dans ces groupes. La deuxième partie explorera plus immédiatement les activités socioéconomiques par lesquelles ces groupes sociaux parviennent à accéder à quelques richesses. Ce travail d'exploration des activités permettra notamment de décrire les rapports qui s'élaborent entre les différents groupes sociaux ainsi que les différentes régulations ainsi construites.

Ce chapitre sera suivi d'une *analyse* qui montrera dans une première partie comment la multiplicité des observations faites dans la description renvoie à la présence de six principaux espaces sociaux de pratiques socioéconomiques. Ces espaces sociaux concrets seront décrits sous l'angle de la spécificité des pratiques qui les construisent et les règles qui y opèrent. La deuxième partie de l'analyse montrera comment il est possible de dégager, à partir des régulations observées dans ces espaces, la présence de trois principaux cadres sociaux de connaissance qui s'articulent à ces espaces de pratiques socioéconomiques. En sera dégagée une hypothèse qui vise à expliquer les propriétés générales de la grande pauvreté de ces milieux, comment cette pauvreté est socialement construite et pourquoi celle-ci prend les formes que nous avons observées.

La conclusion de la thèse reprendra les grandes étapes de la démarche, présentera de façon synthétique les résultats et fera état de projets subséquents de recherche à envisager.

Sachant qu'en général, les sociologues ont une connaissance plus restreinte des sociétés non occidentales, il m'a semblé nécessaire pour ces lecteurs d'insérer, dans le premier chapitre de cette thèse, les premiers repères essentiels que l'on doit connaître de la société malgache, permettant de situer l'étude qui va suivre de certains quartiers de la capitale.

CHAPITRE I

INTRODUCTION À MADAGASCAR

L'île de Madagascar est située dans l'Océan Indien, à environ 400 km au sud-est du continent africain dont elle est séparée par le canal du Mozambique (voir figure 1, page suivante). Il s'agit d'un territoire de 1580 km au plus long et de 580 km au plus large, ce qui représente environ 590 000 km. On nommera aussi le pays comme « la Grande-Île » ou « l'Île Rouge », du fait de la couleur particulière de son sol. La structure étatique actuelle est celle d'une République démocratique, avec un président, un parlement (Assemblée nationale et Sénat), un premier ministre, un gouvernement et un système de justice indépendant. Madagascar est composé de six provinces (voir figure 2, page 26). Le pays a vécu les duretés de la colonisation française durant près d'un siècle (1895-1960).

Madagascar est un pays de très grande diversité. Diversité humaine, du fait notamment des dix-huit groupes ethniques reconnus qui en composent la population (voir figure 3, page 27) ; diversité écologique, de par le nombre des essences et espèces endémiques[2]; diversité de climats aussi, où le sud du pays est essentiellement désertique et sec, où l'Est et le Nord sont de types tropicaux humides et où l'Ouest est de type tropical sec. Le centre du pays – secteur qui nous intéresse – est plus haut en altitude et les températures plus fraîches peuvent parfois atteindre les 5^{o} Celsius au plus dur de la saison hivernale (qui est inversée par rapport à l'hémisphère nord). La position géographique du pays expose les populations à de fréquents cyclones et ouragans qui se développent dans l'Océan Indien.

[2] Madagascar est considéré comme une zone de *mégadiversité*, titre très sélect dont se prévalent 17 pays qui, à eux seuls, contribuent pour au moins les deux tiers, sinon les trois quarts de la biodiversité mondiale. Ici, 80% des plantes, 73% des mammifères, 41% des oiseaux, 91% des reptiles et 99% des amphibiens sont endémiques à cette terre, c'est-à-dire n'existent nulle part ailleurs. (QMM, 2001)

Figure 1 – Madagascar



Source : Canada – Ministère des affaires étrangères et du commerce international
http://www.dfait-maeci.gc.ca/africa/madagascar-en.asp

Les dates et mouvements de peuplement du pays demeurent mal connus. Ils sont globalement identifiés à des migrations indonésiennes et africaines, ainsi qu'à des migrations plus secondaires arabo-persanes, indiennes et européennes (Oberlé, 1979 ; Domenichini, 1993 ; Vérin, 1990, 1994). On pense que le peuplement a débuté dans les premiers siècles du calendrier chrétien pour ce qui concerne les migrations indonésiennes, et ce serait poursuivi jusqu'au début du deuxième millénaire, période plus identifiée aux migrations bantoues (africaines). Dans les mouvements menant de l'Indonésie à la Grande Île, des haltes migratoires sur les côtes de l'Inde, ainsi que sur la côte est de l'Afrique du Nord et de l'Afrique Subsaharienne, auraient produit un métissage culturel aux fondements de la civilisation malgache.

La langue officielle du pays est le *malgache*, langue aux racines malayo-polynésiennes et qui appartient à la grande famille des langues austronésiennes. P. Vérin identifie la spécificité du malgache à « […] la créolisation d'une langue indonésienne par une langue bantoue » (Vérin, 1990 : 49). Dans cette créolisation, des études linguistiques témoignent de la complexité de l'histoire du pays et des origines du peuplement. Par exemple, un chercheur (Gerbinis, 1964), après avoir recherché l'origine de 3080 mots malgaches courants, aura pu prétendre que 1000 mots proviennent du malais-indonésien, 550 du sanscrit, 550 du français, 480 de l'arabe, 400 du bantou-swahili, 100 de l'anglais (Oberlé, 1979 : 21).

Sur l'île, on dénombre une vingtaine de variantes dialectales du malgache suivant les régions du pays et les distributions ethniques. Les différences linguistiques de ces dialectes, entre eux et par rapport à la forme officielle, sont suffisamment marquées pour que l'intercompréhension soit souvent impossible autrement qu'en usant du malgache officiel.

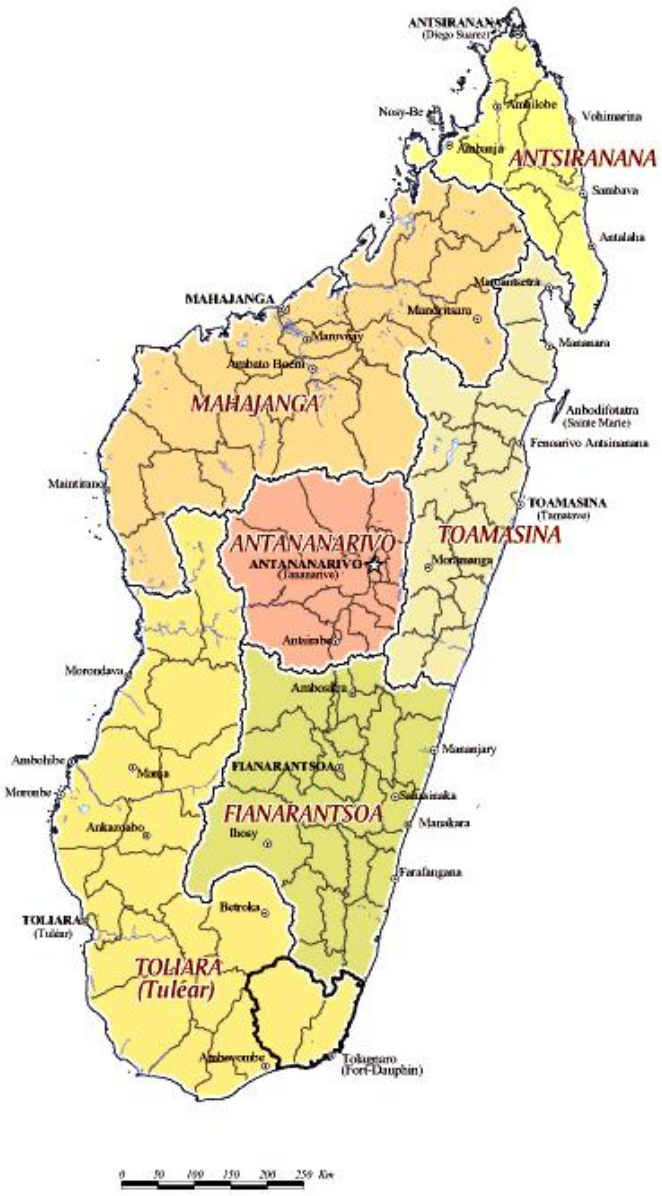
Ce malgache officiel est celui parlé par le groupe ethnique des *Merina*, ethnie assimilée au territoire de la province d'Antananarivo (anciennement l'Imerina) au centre du pays (voir figure 2, page suivante) et que l'on identifie aussi aux « Hauts Plateaux » ou aux « Hautes Terres »[3]. Le malgache officiel à été normalisé par les missionnaires protestants britanniques au début du 19e siècle, ceci notamment à travers la traduction de la Bible en malgache, faisant que l'écrit malgache procède de l'alphabet latin, ce dernier étant réduit à 21 lettres[4]. Le tableau 4 présenté à la fin de ce chapitre (page 44) fournit quelques indicateurs de prononciations visant à faciliter la lecture des mots malgaches au cours de la thèse.

---

[3] Dans le cadre de cette thèse, les désignations par « Hauts plateaux », « Hautes terres », « Imerina » et « province d'Antananarivo » sont synonymes. Mais d'un point de vue géopolitique, les Hauts Plateaux englobent également des portions de la province voisine au sud, soit Fianarantsoa, assimilée au groupe ethnique des Betsiléo.

[4] Ne sont pas utilisées les lettres : c, q, w, u, x.

Figure 2 – Les 6 provinces du pays



Source : The United States Agency for International Development (USAID)

Figure 3 – Les 18 groupes ethniques



Source : Dictionnaire des Peuples, Larousse, 1998

Des temps forts de l'histoire politique contemporaine

Nous verrons dans le *Chapitre IV* que la période historique précoloniale – que j'identifie ici au début du règne du roi Andrianampoinimerina (1787) et jusqu'à la colonisation française du pays (1896) – fut le théâtre de grands bouleversements sociaux : mouvement de pacification de l'Imerina et de là, guerres de conquête du pays, mise en place d'un système d'impôts, aménagement des plaines rizicoles, émergence des carrières militaires, contacts européens et tentative d'industrialisation, entrée de l'écriture et arrivée des écoles, entrée du christianisme. À partir du règne d'Andrianampoinimerina, le pouvoir monarchique *merina* allait s'étendre à l'ensemble de la Grande Île et, soutenu par de nombreux échanges avec les missionnaires anglais, puis avec des Français, développer une véritable bureaucratisation de son mode de gouvernement ainsi qu'une importante prise de contrôle du commerce intérieur et extérieur ; contrôle tout entier à l'avantage des élites de la cour et du corps militaire.

Mais pour l'instant, il s'agit plutôt de nous initier aux événements contemporains et de prendre acte qu'à l'arrivée des Français, le pays est déjà largement unifié et administré, en même temps que très affaibli par la voracité des élites, les guerres de pacification, et l'importance d'un système de corvée obligatoire. En Imerina, la hiérarchie sociopolitique renvoie à ce moment à ce que les Européens nommeront un *système de caste*, qui aujourd'hui encore demeure vivant et que j'aborderai plus loin dans le détail (*Chapitre IV*). Présenté de façon grossière, ce système soutient trois principaux ordres sociaux : les *Andriana* (la noblesse), les *Hova* (les hommes libres), les *Andevo* (les esclaves).

Période coloniale (1896-1960)

En 1896 débute la période coloniale. Elle fait suite à une première tentative avortée en 1888. Madagascar est envahi et annexé comme territoire français soumis au *Code de l'indigénat*. Ce code distingue entre les *citoyens français* et les *sujets français*, les seconds correspondants aux populations autochtones des territoires colonisés. Ces sujets français étaient privés de leur liberté et de leurs droits politiques, obligés aux travaux forcés et autres soumissions avilissantes, à « l'interdiction de circuler la nuit », aux « réquisitions et impôts de capitation (taxes) »[5].

Cette période de colonisation débute avec la mission de « pacification » du général Gallieni, qui durera de 1896 à 1905 et est marquée par l'élaboration d'une stratégie dite de *politique des races*. Cette politique consistera à jouer les différents groupes ethniques les uns contre les autres pour empêcher les organisations et soulèvements populaires. Ainsi, la stratégie coloniale est de conserver l'ancienne structure administrative mise en place par les derniers monarques tout en utilisant les tensions ethniques sous-jacentes. À ce titre, une observatrice (Ravoahangy) aura pu décrire que 17 ans après la conquête de Madagascar, 80 % des postes d'administrateurs dans les provinces côtières étaient occupés par des *Merina* ou des *Betsiléo*, soit des habitants originaires des Hauts Plateaux :

> « […] on peut déjà constater que la politique des races a fait son chemin quand les populations des provinces côtières, vieux et jeunes, rendent les habitants des plateaux centraux responsables de tous les maux… ».[6] (Verin, 1990 : 153)

---

[5] Ces citations sont tirées d'un site internet de l'Université Laval : http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/indigenat_code.htm

[6] Et on peut penser que cette politique, d'une part, avait déjà un excellent terreau au fait des guerres de conquête marquant la période précoloniale, et d'autre part, qu'elle n'est pas étrangère aux systématiques arguments d'ethnicités utilisés par les politiciens aujourd'hui à Madagascar pour alimenter la grogne et les soulèvements populaires, maintenant le pays toujours aux limites et dans l'inquiétude d'importants affrontements civils fondés sur l'ethnicité.

À cette période coloniale correspond une francisation des structures institutionnelles présentes ou qui seront subséquemment construites : administrations, droits, écoles, hôpitaux. Le début de la colonisation coïncide également avec l'interdiction de l'esclavage, interdiction édictée par décret colonial en 1896, suivi peu de temps après par l'abolition de la monarchie et la levée de l'interdiction des mariages inter castes.

La colonie doit se suffire à elle-même et se base pour cela sur une intensification des obligations de fiscalité. Les *sujets français* doivent payer des impôts personnels et des taxes sur « les rizières, les bœufs et même les chiens. » (Idem : 157) Ceci met énormément de pression sur des populations qui, de façon dominante, vivent de la riziculture et d'une façon plutôt autarcique dans des villages isolés les uns des autres, ce qui oblige plusieurs à émigrer et chercher du travail sur des chantiers et les plantations de cultures destinées à l'exportation.

J-P. Raison (2002) souligne combien, par ces hameaux, l'espace économique colonial était fait d'une « […] multitude de zones enclavées ouvertes pour les seuls dominants capables de surmonter les difficultés de circulation et de constituer des stocks pour les temps de soudure » (Raison, 2002 : 135). Cet état de fait demeure encore aujourd'hui et cet auteur n'hésite pas à prétendre que le mauvais état actuel des routes du pays[7] est relatif à des actions volontaires de destruction des infrastructures, entretenues par des collecteurs et des

[7] Le pays compte 31 600km de route dont seulement 5800km sont bituminés. De ces 31 600km, seulement 12 000km sont praticables toute l'année, le reste étant à peu près paralysé en saison des pluies (Analysis, 2003).

fonctionnaires complices, s'assurant ainsi de conserver un monopole sur un marché qui fonctionne en « atmosphère raréfiée »[8] (ibidem).

Des années 60 à aujourd'hui

La période coloniale se termine officiellement en 1960. Sur le plan politique, l'histoire récente à Madagascar est marquée par les trois républiques créées tour à tour en 1960, 1975 et 1993. À la première correspond le passage des pouvoirs coloniaux au pays, avec ce bémol que les Français conservent le contrôle des institutions commerciales et financières. Il s'agit de l'époque du gouvernement de Philibert Tsiranana, élu à la tête d'un parti social-démocrate (*Pisodia*) dont on dira qu'il est à caractère populiste (Quiers-Valette, 1996).

La période allant de 1972 à 1975 est une période transitoire. Le Président P. Tsiranana est réélu, mais se voit contraint de démissionner à la suite de pressions de la classe politique. Le Général Ramanantsoa dirigera ce gouvernement transitoire et en transmettra les commandes au Lieutenant Colonel Richard Ratsimandrava en 1975. Ce colonel, très près des populations paysannes, défendait le projet d'une décentralisation des pouvoirs et de l'élaboration d'une structure gouvernementale axée sur les communautés villageoises (les *fokonolona* – que nous verrons dans le *Chapitre IV*). Ce projet était déjà fortement discuté depuis les années 1960 (Condominas, 1961; Raison-Jourde, 1994; Serre-Ratsimandisa, 1978). Il s'inscrit dans la forte montée des idéologies de gauche à cette époque en même

[8] Ainsi : « On cite de nombreux cas de collecteurs qui, ayant introduit leur camion dans une région commandée par un pont, détruisent celui-ci derrière eux pour se trouver en position de monopole. La collecte ayant été pratiquée au plus bas prix pour cause d'enclavement, une intervention auprès du Service des Travaux Publics, complice, fait que le pont se trouve par miracle rétabli et les produits évacués. L'analyse pourrait être élargie à l'ensemble de l'économie malgache et aux conflits internes à la classe dite « entrepreneuriale ». Somme toute, dans une continuité historique, la logique de l'économie politique malgache est le marché contrôlé en atmosphère raréfiée, l'usage de l'insularité globale combinée à l'insularisation interne, l'import-substitution en quasi-monopole, qu'il soit privé ou censément d'État. » (Raison, 2002 : 135-136)

temps qu'y sont valorisées des solutions originales et endogènes, enracinées dans la culture et les identités nationales. On entend ainsi se réapproprier le *fokonolona* coutumier pour en faire :

> […] le levier de transformation des rapports entre pouvoir et population, comme le gage d'un retour à l'essence de la civilisation malgache contre les influences étrangères et enfin, comme la base de l'autosuffisance, donc de l'indépendance économique. (Raison-Jourde, 1994 : 700)

Il s'agit alors de doter les différentes communautés villageoises d'une « personnalité morale » qui délibère en assemblées générales et qui « constitue une collectivité territoriale décentralisée » (idem : 702). On reconnaît ici au *fokonolona* la possibilité d'élaborer ses propres chartes de règlements collectifs (les *dina*) « pour les travaux à entreprendre et leurs modalités » (ibidem). Ce projet soutient ainsi l'ambition d'une « démolition complète des structures étatiques » (ibidem) mises en place par le régime colonial. Malheureusement, l'Histoire ne dira jamais si ce programme politique aurait pu fonctionner, car ce colonel sera assassiné quelque six jours après son accession à la tête du pays.

Son rival, l'Amiral Didier Ratsiraka, lui succède et tient un référendum sur la question nationale la même année, où sera proposée et adoptée la mise en place d'un État socialiste. Il s'agit de la Deuxième République. Mais si l'idée socialiste demeure, la décentralisation est enrayée et les *fokonolona* sont relégués au second plan :

> « La Charte de la Révolution Socialiste ainsi que la constitution de la Deuxième République (31 décembre 1975) s'orienteront vers une réinterprétation minimaliste de la réforme et mettent l'accent sur l'État « qui est le pouvoir révolutionnaire au niveau de la Nation ». Ce retour en force de l'État était l'inverse de ce qu'avait espéré Ratsimandrava ainsi que l'ensemble des courants analysés. Était emprunté

> aux Soviétiques et aux Algériens le thème de l'industrialisation accélérée. Le centralisme démocratique repose sur les cinq piliers de la Révolution (Conseil Suprême de la Révolution, ouvriers, femmes, jeunes intellectuels et armée populaire) à côté du *fokonolona*. Ce schéma est emprunté aux démocraties populaires, autrement dit c'est le renouveau des emprunts à l'extérieur. » (Raison-Jourde, 1994 : 703)

Dans cette République socialiste, la « malgachisation » des institutions publiques est au programme (enseignement, administration et système légal en langue malgache), de même que seront nationalisées les grandes entreprises du pays, faisant de l'État le principal acteur économique. Il s'agit d'une période de valorisation d'une industrialisation à grande échelle, faite d'éléphants blancs et d'un endettement conséquent. Cette période est également marquée par la fin des libertés de presse et, globalement, des possibilités de critiques politiques autres que très modérées. Mais dès 1980, c'est l'effritement du régime socialiste et les pressions du Fonds Monétaire International (FMI) sont fortes sur un gouvernement Ratsirakiste endetté, ce qui l'oblige à ouvrir progressivement l'économie nationale à des réformes libérales et des ajustements structurels : « réduction de déficit budgétaire, dévaluation de la monnaie malgache […], déréglementation de l'économie par arrêt des subventions et [par les] privatisations, restriction de la demande intérieure pour maîtriser l'inflation. » (Verin, 1990 : 199-200) Ratsiraka conserve néanmoins le pouvoir jusqu'en 1991-1992, période marquée par d'importantes manifestations populaires dont le point culminant sera une fusillade des manifestants par les militaires, tuant plus d'une trentaine de personnes. Cette fusillade signera une fin temporaire du règne de Ratsiraka.

En 1993, sous la supervision du Conseil des Églises Chrétiennes de Madagascar (FFKM), est établie une nouvelle constitution (troisième république) et des élections sont tenues, qui voient élire M. Zafy Albert. Ce dernier tient le phare jusqu'en 1996, où il est destitué par la

Haute Cour Constitutionnelle. Il y a tenu de nouvelles élections auxquelles se présente à nouveau l'Amiral Ratsiraka et qu'il emporte par 51 % des voix.

À la fin de son mandat en 2001 ont lieu de nouvelles élections, qui allaient déboucher sur une crise politique majeure dans le pays. L'élection oppose Didier Ratsiraka à Marc Ravalomanana, *self-made-man merina* du monde des affaires dans l'industrie de l'agro-alimentaire et ancien maire de Tananarive. Ce dernier fait une propagande électorale de dernière minute, avantagé pour la diffusion de son message par son système national de distribution de marchandises[9], qu'il utilise pour la distribution à grande échelle de tracts et cadeaux de propagande. Il obtient également le soutien du réseau des pasteurs de la principale Église protestante du pays (FJKM) dont il est vice-président (Raison-Jourde et Raison, 2002). Au premier tour de scrutin, Ravalomanana sort en tête avec 48 % des voix, contre 44 % pour Ratsiraka. Un deuxième tour doit avoir lieu, mais les résultats du premier tour sont contestés par les deux candidats qui se déclarent respectivement gagnants. La situation dégénère et la capitale, d'allégeance Ravalomanana, est littéralement tenue en état de siège par des partisans de Ratsiraka qui en bloquent les voies d'entrées et partant, bloquent l'économie nationale en entier, provoquant un état de pénurie généralisée. La crise durera près de 6 mois et se résout notamment par l'adhérence des militaires au parti de M. Ravalomanana, ainsi que par la fuite de Ratsiraka et de sa famille en France. L'ancien maire de la capitale et homme d'affaires prospère, M. Marc Ravalomanana, est aujourd'hui le président de la République de Madagascar, qu'il entend gérer *comme une entreprise* et suivant un plan de « développement rapide et durable ».

Bien que formellement réglée aux yeux de l'opinion internationale, cette crise politique se poursuit jusqu'à aujourd'hui et laisse continuellement planer la menace d'une nouvelle grève générale et d'affrontements civils. Cas de violence urbaine, de banditisme de grand

[9] Ravalomanana est notamment propriétaire et en quasi situation de monopole sur les produits laitiers dans le pays.

chemin, d'enlèvements, de vols et violations de domicile, de meurtres, semblent de plus en plus fréquents et l'insécurité civile colore, dans la capitale en général, mais surtout dans les bas quartiers, le quotidien de tous.

Tableau 1 – Synthèse des événements politiques contemporains

1787-1896	Période historique précoloniale
1896-1960	Période coloniale
1960 – 2006	Période contemporaine
1960	Indépendance et I^{ère} République malgache - président Philibert Tsiranana - Parti social-démocrate
1972-1975	Destitution de P. Tsiranana et régime transitoire - Présidence exercée par le Colonel Ramanantsoa - Monté des valorisations du *fokonolona* et d'un modèle socialiste
1975	Passation des pouvoirs au Colonel Ratsimandrava (assassiné 6 jours plus tard)
1975	Prise de pouvoir par l'Amiral D. Ratsiraka et création de la II^{e} République - Mise en place de l'État socialiste
1980	Fin du régime socialiste - Pressions du FMI pour le libéralisme et les ajustements structurels
1992	Soulèvement populaire et fin du premier règne de D. Ratsiraka
1993	Élaboration de la nouvelle constitution sous la supervision du FFKM et création de la III^{e} République - Élection de Zafy Albert
1996	Destitution de Z. Albert par la Haute Cour Constitutionnelle - Élection et retour de D. Ratsiraka au pouvoir
2001-2002	Crise politique nationale - Élection nationale opposant D. Ratsiraka et M. Ravalomanana - État de siège de la capitale Fuite du pays pour la France par D. Ratsiraka

Quelques aspects de religiosité

Nous verrons d'une façon détaillée dans le *Chapitre IV* les propriétés des croyances ancestrales et comment celles-ci demeurent vivantes encore aujourd'hui. Pour l'instant, il s'agit plutôt d'aborder les aspects de christianisme, très présents dans le pays.

Les différentes confessions à Madagascar donnent prise à des tendances grossières : les populations côtières ainsi que les descendants d'esclaves en Imerina étant majoritairement catholiques, les *Andriana* ainsi que les *Hova* étant majoritairement protestants. C'est qu'historiquement, la période précoloniale a été le théâtre d'alliances (commerciales, militaires, scolaires) entre les Anglais protestants à travers la London Missionary Society (LMS) et les castes élevées du pouvoir en Imerina, alors que la colonisation et avec elle, le mouvement de libération des esclaves, a été le fait des Français catholiques.

F. Roubaud (1999) dans une enquête statistique, relève ainsi comment, à Tananarive, les ménages associés à l'Église protestante FJKM, descendante directe de la LMS, « ont conservé leur suprématie passée, relativement à leurs homologues catholiques » :

> « Plus souvent et plus longtemps scolarisés, ils sont aussi en moyenne plus riches, que se soit en termes de revenu ou de patrimoine. Plus nombreux à occuper un poste de cadre, quand ils travaillent, leur rémunération est aussi plus élevée. Jouissant d'un meilleur revenu par tête, les ménages FJKM sont aussi plus souvent propriétaires de leur logement avec titre foncier, et sont mieux lotis en matière d'équipement de l'habitation (eau, électricité, etc.) ou de possession de biens durables (télévision, téléphone, véhicule, etc.). […]. Globalement, les fidèles de la FJKM sont les plus favorisés sur tous les plans. » (Roubaud, 1999 : 145)

Ces distinctions d'affiliation religieuse ont leurs échos dans la vie politique. Plusieurs pasteurs FJKM occupent des postes clés de cadres d'entreprise ou dans la fonction publique. Le cas du président du pays, Marc Ravalomanana, est exemplaire en ce sens, qui est vice-président de cette église. On parle d'ailleurs de plus en plus à Madagascar du projet d'une « théocratisation » de l'appareil gouvernemental (Galibert, 2004)[10]. Lors de la prise de contrôle des bureaux gouvernementaux par le parti de Ravalomanana à la fin de la crise politique de 2002, l'entrée dans les bâtiments était précédée d'exorcismes dont la théâtralité prenait l'immédiat relais des pratiques coutumières de transes rituelles (le *tromba*).

Cet exemple des exorcismes et des transes rituelles illustre bien comment les confessions chrétiennes peuvent se juxtaposer où être syncrétiques aux pratiques ancestrales[11]. Le tableau ci-dessous fait état, à titre indicatif, des filiations religieuses dans la ville de Tananarive et de leurs juxtapositions aux croyances ancestrales, dont l'indicateur est la pratique des *famadihana* (une cérémonie coutumière de deuxième funérailles) (ces données sont empruntées à la recherche de F. Roubaud, 1999) :

[10] Le slogan électoral de M. Ravalomanana était : « Ne craignez pas, croyez simplement » (*Aza matahotra, minoa fotsiny*).

[11] Lors de mon premier terrain en 2000-2001, alors que D. Ratsiraka était toujours au pouvoir, plusieurs personnes nous expliquaient comment la cane qu'il avait toujours en main était en fait un bâton de sorcier. Dans la même logique, on nous expliquait que ce président tirait son pouvoir de ce qu'il possédait deux *bobel* (espèce de petit centaure), qu'il devait nourrir avec des cœurs d'enfants.

Tableau 2 – Adhérences religieuses à Tananarive

	% de la population totale de plus de 15 ans	***% qui pratique le famadihana suivant les attaches religieuses***
Protestants FJKM*	45.5	74.5
Protestants FLM**	3.5	71.1
Autres protestants***	9	25.8
Catholiques	39.3	82.7
Autres religions	2.5	15.5
Sans religions	0.2	-
Total	100	71.6 % de la population

*FJKM : Église protestante descendante de la London Missionary Society
** FLM : Église luthérienne
*** Église anglicane, adventiste, baptiste, pentecôtiste, *Jesosy mamonsy*, mormons.

Quelques indicateurs démographiques et socioéconomiques

Indicateurs nationaux

La population totale du pays est estimée en 2004 à un peu moins de 17 millions de personnes, dont 26.6 % vivent en milieu urbain et 73,4 % en milieu rural. Les espaces ruraux demeurent fortement enracinés dans des modes de vie d'ancestralité et la mobilité spatiale est très limitée.

D'une façon générale, il est possible de dire que l'ensemble de la population est aux prises avec des difficultés importantes d'alimentation et d'accès à l'argent dans une économie qui, malgré la forte ruralité, est largement monétarisée. Madagascar est, depuis plusieurs années, considérée par les grandes organisations internationales (ONU, Banque Mondiale, Fonds Monétaires International) comme un des pays les plus pauvres de la planète. À cette pauvreté s'articulent des problèmes majeurs de santé publique et de mal- ou sous-nutrition,

de scolarisation et des problématiques d'environnements (destruction des habitats et des forêts primaires). Ainsi, suivant l'Index de Développement Humain (HDI) – outil statistique développé par le PNUD et qui agglomère des critères de santé, de durée et de qualité de vie ainsi que des critères de scolarisation –, le pays est classé en 2003 au 146e rang sur 177 pays; ce 177 rang étant la position la moins enviable. En 2003, l'espérance de vie à l'échelle nationale est de 55 ans. 44 % de la population à moins de 15 ans[12].

Indicateurs urbains

Le pays compte peu de grandes agglomérations urbaines. La plus importante est la capitale Tananarive qui est située au centre du pays dans la province du même nom. En 1999, la population de la capitale est estimée à un peu plus d'un million de personnes[13]. De ce, 50 % a moins de 21 ans et 3 % plus de 55 ans.

En 1995, la taille des ménages[14] de la capitale est évaluée à environ 4.9 personnes par ménage, alors qu'elle était de 5.5 en 1970 (Madio, 1998 : 65). De ces ménages, 55 % seraient du type de la famille nucléaire, cependant qu'il ne s'agit pas encore d'une « véritable norme » suivant les mots ambigus des auteurs (idem). Les enquêtes révèlent que 90 % de la population de la ville est merina et que 95 % de la population vient de la grande

---

[12] Ces statistiques nationales sont tirées du *Human Development Reports 2005*, document produit par l'ONU sous le Programme des Nations Unis pour le Développement (PNUD) et dont les chiffres sur Madagascar sont disponibles en ligne à l'adresse suivante : http://hdr.undp.org/statistics/data/countries.cfm?c=MDG

[13] Tananarive, avec son million d'habitant, fait office de mégapole comparativement aux autres grandes villes du pays : Toamasina (Tamatave en français ; capitale de la côte est) : 175 000hab. ; Antsirabe (second centre des Hauts Plateaux) : 145 000hab. ; Mahajanga (capitale de la côte ouest) : 130 000hab. ; Fianarantsoa (capitale Betsiléo) : 125 000hab. ; Toliary (Tuléar en français ; capitale du sud) : 115 000hab ; Antsiranana (anciennement Diego-Suarez ; capital du Nord) : 70 000hab. (Marguerat, 2003 : 4, ndbp)

[14] La catégorie de « ménage » désigne ici les groupements familiaux vivant dans un même logement.

région tananarivienne (Razafindrakoto et Roubaud, 2001). Ces données suggèrent que la capitale n'est pas un centre de migration nationale important – comme le sont fréquemment les grandes capitales africaines – et que la population y est relativement homogène suivant les appartenances ethniques.

On estime que 66 % de la population urbaine à Madagascar vit sous le seuil de la pauvreté en 1997, dont 54 % en situation de grande pauvreté (moins de 1 $ par jour de revenu) (Razafindrakoto et Roubaud, 2001). Revenant à la seule capitale (Tananarive), en 1999, on pense que près de 80 % des hommes y ont des emplois salariés, et près de 51 % des femmes. La ville compterait à ce moment près de 475 000 emplois salariés, dont 266 000 (56 %) dans le secteur informel[15] et 138 000 dans le secteur formel (de ce, 44 000 emplois, soit 10 % du grand total des emplois salariés, sont des emplois de fonctionnariat). En 1999, on considérait qu'il y avait une tendance forte vers ce que les auteurs appellent la « *reformalisation* du marché du travail », entendant que le secteur formel (ici essentiellement privé) tendrait à redevenir le principal créateur d'emploi. Cependant, la crise politique de 2001-2002 aurait fait reculer ces résultats**.**

Concernant le secteur informel, en 1998, on évaluait que 95 % de la consommation alimentaire des ménages de la capitale relevait de ce secteur, et 75 % de la consommation non alimentaire (Madio, 1998). Ces données sur la consommation des ménages mettent également au jour une importante transformation des comportements alimentaires qui apparaît relative à la richesse économique. Ainsi, en 1998 les statistiques parlent d'une diminution par ménage (depuis les 30 dernières années) de 32.4 % en volume de la consommation alimentaire. 75 % de la population de la ville aurait une consommation inférieure au seuil international de santé fixé à 2100/calories/jour. La consommation calorifique moyenne serait à ce moment de 1661/calorie/jour/personne. Cette modification

[15] L'informel est désigné dans ces études comme « l'ensemble des unités de production dépourvues de numéro statistique et/ou de comptabilité écrite formelle » (INSTAT, 1998a).

de régime semble particulièrement marquée par une diminution importante de la consommation de viande (diminution de l'ordre de 60 % à 80 %), de sucre (diminution de 50 %) de fruits et légumes (diminution de l'ordre de 30 à 40 %) et de riz (diminution de 21 %) (Madio, 1998 : 73). Viande et riz occupent ensemble 70 % de l'ensemble des dépenses alimentaires (ibidem).

Indicateurs concernant les quartiers de l'enquête

Une étude statistique pertinente pour nous a été menée en 2003 (Andrianjaka et Droy, 2003) dans un des quartiers qui avoisinent immédiatement les quartiers explorés durant mon travail. Il s'agit du quartier Isotry, quartier notamment caractérisé par les activités de vente de ferrailles. Les résultats développés dans cette étude sont transposables aux quartiers de notre enquête du fait de la similarité de la configuration de ces quartiers qui appartiennent au même espace partitionné de la ville. Ils nous permettent d'appréhender sur une base quantitative les problématiques matérielles vécues par ces populations. Il s'agit ici d'en résumer les points saillants.

Suivant ce document, dans le quartier, six logements sur dix sont construits en matériaux de récupération ou très bon marché (planches, tôles, cartons – la norme sociale de construction des bâtiments sur les Hauts Plateaux est la construction en briques). Les logements des ménages sont majoritairement composés d'une seule pièce, qui sert à la fois de cuisine et de chambre à coucher. Seulement 12 % des foyers ont l'électricité et 4 % des maisons sont raccordées au système d'aqueduc. 95 % des ménages s'approvisionnent en eau à des fontaines publiques. À domicile, il n'y a que rarement des équipements sanitaires et un ménage sur six n'en utiliserait aucun.

Dans ce quartier, 60 % de la population a moins de 20 ans. L'âge moyen des chefs de ménage est de 40 ans, avec une taille moyenne des ménages de 5.3 personnes. Seulement 1 % des ménages enquêté ont un chef de ménage célibataire, 95 % sont mariés ou en union libre, 1 % sont divorcés et 3 % sont veufs. Les deux tiers des enfants naissent à la maison et la majorité de ces naissances ne sont faite ni par des médecins, ni par des sages-femmes, mais par des matrones ou des membres de la famille. Les trois quarts des chefs de ménages sont natifs du quartier ou de la ville d'Antananarivo; du quart restant, une majorité est originaire des environs de la ville et 62 % de ces personnes viennent vivre en ville pour la recherche d'emploi.

Au niveau de l'alimentation, 60 % des dépenses sont consacrées à la nourriture et la stratégie première devant les difficultés est de réduire les portions consommées et d'éviter les produits jugés chers. Seulement 33 % des ménages changent leur habitude alimentaire en consommant des aliments meilleurs marchés. 40 % des ménages déclarent ne pas manger à leur faim et un ménage sur cinq déclare ne pas manger chaque jour. Les revenus moyens par mois y sont de l'ordre de 256 000 Fmg[16] en 2003; à titre comparatif la moyenne de revenus à l'échelle de la capitale est de 699 000 Fmg.

[16] Plusieurs extraits d'entretien dans le *Chapitre V* mentionneront des montants d'argent et le lecteur pourrait être curieux de faire des équivalences. « Fmg » signifie « Francs malgaches ». Du début de l'enquête à la fin, la valeur du Franc malgache à subit une grande dévaluation. Au début de l'enquête, un dollar canadien (1$) correspondait environ à 5000 Fmg. À la fin de l'enquête, le dollar canadien valait environ 9000 Fmg. À certaines périodes, il aura atteint 12 000 Fmg.

Tableau 3 – Synthèse de quelques indicateurs socioéconomiques

	Quartier d'Isotry (2003)	**Capitale (Tananarive)**	*Pays*
Population :	-	1 152 000 (1999)	17 000 000 (2004)
urbaine	-	1 152 000 (1999)	4 522 000 (2003)
rurale	-	-	12 478 000 (2003)
Population de -20 ans	60 %	50 % (1999)	-
Espérance de vie	-	-	55 ans (2003)
Taille des ménages	5.3 personnes	4.9 personnes (1995)	-
Revenu par ménage	256 000Fmg	699 000Fmg (2003)	-
Ménage avec électricité	12 %	-	-
Ménage avec eau	4 %	-	-

En 1998 à Tananarive	***Secteur formel***	***Secteur informel***	Total
Emplois salariés	138 000	266 000	475 000
Achat des produits alimentaires	5 %	95 %	100 %
Achat des produits non alimentaires	25 %	75 %	100 %

Tableau 4 – Quelques indicateurs pour la prononciation en malgache

La langue malgache écrite utilise l'alphabet latin, duquel ont été recalées les lettres : c, q, w, u, x.

Les consonnes se disent comme en anglais et les voyelles comme en français, à quelques exceptions près :

« o » est prononcé « ou »
« e » est prononcé « é »
« s » est prononcé comme les « c » doux (comme dans « ceci »)
« k » remplace le « c » dur
« j » est prononcé « dz »
« g » est dur, comme dans gare
« y » est prononcé comme les « i » et n'est utilisé qu'à la fin des mots.

La syllabe « an » se prononce comme dans « année », en conservant le *a* bien clair.
La syllabe « on » se prononce « oun ».

De façon générale, la dernière voyelle des mots est muette, ou plus suggérée que clairement prononcée.

Prenons un mot que nous rencontrerons tout au long de la thèse, soit *fokontany* (« quartier »). Comme les *o* se prononce *ou* et que la dernière voyelle est généralement avalée, on prononcera (les caractères gras indiquent l'accent tonique) :

*foukou**ta**n* [la disparition du *n* qui précède le *t* est exceptionnelle ici, et, comme vu précédemment, le *a* doit être prononcé comme dans « **A**nne »]

Prenant l'exemple du nom d'un quartier de l'enquête, « Antsalovana », il se prononcera :

*Antsa**lou**vana*

Il s'agit d'insister sur le *ou* et de rendre muet le dernier *a*.

Enfin, prenant l'exemple avec un « e », l'adverbe « *an-tselika* » (qui, dans cette thèse, permet de qualifier un type de travail) se prononcera :

*An-t**sé**lika* [encore une fois en avalant le dernier *a*]

Il est d'usage d'indiquer les accentuations toniques par un accent grave sur la voyelle de la syllabe accentuée lorsque le déplacement de l'intonation change le sens ; sinon, l'accentuation n'est pas indiquée. L'exemple classique (ici, j'ajoute les caractères gras pour la clarté) est celui de la *main* ou du *village* :

***tà**nana* : main
*ta**nà**na* : village

CHAPITRE II

REVUE DE LA LITTÉRATURE ET PROBLÉMATIQUES

La brève introduction à l'histoire politique et aux situations économiques du pays permet de montrer la complexité des situations sociales qui seront analysées dans cette thèse et forment un objet de recherche qui appelle une lecture à la croisée de différents enjeux et champs disciplinaires : problématique d'ethnicité, d'urbanité, de pauvreté, d'économie informelle, de politique, de rencontres entre différents mondes sociaux à propos desquels le premier réflexe est de les assimiler à la rencontre des mondes « traditionnels » et « modernes ». Cependant – et cette thèse, je l'espère, permettra de nous en convaincre – cette première approximation par les catégories du « traditionnel » et du « moderne » est délicate, voir inadéquate, car s'il y a bien des oppositions quant aux formes de la régulation qui coexistent et qui s'articulent d'une façon complexe les unes aux autres, il faut bien voir que ces articulations sont opérantes et se transforment mutuellement depuis plus d'un siècle pour ce qui concerne la rencontre coloniale, et bien avant si l'on considère les simples rencontres et échanges avec l'Europe et les pays arabes. Et ceci sans tenir compte de ce que « la tradition » est quelque chose qui se réactualise sans cesse au fait des guerres internes, des jeux politiques, des innovations technologiques et des migrations sociales.

Cette complexité relative aux rencontres, aux transformations, aux continuités et contradictions sociales qui en découlent semble être exacerbée dans les milieux de la ville basse, prenant l'apparence d'un épicentre, d'une agglomération de tous les maux de ces rencontres et sans contrepartie d'avantages sociaux.

Même si le mal n'a rien de comparable, cette complexité est également problématique pour l'analyste qui veut comprendre les propriétés des normes et règles sociales qui opèrent dans ce maelstrom et qui se retrouvent à la croisée des disciplines : celle de la démographie, mais surtout celle de la science économique, de l'ethno-anthropologie et de la sociologie.

Elle oblige à s'initier et à faire une synthèse, même des plus grossières, des regards qu'offrent ces différents domaines pour élaborer une première appropriation de notre objet.

Ici, nous observerons tour à tour, les théories du développement et de l'économie informelle, la théorie du don maussien et les théories issues du renouveau de la sociologie de l'économie. La lecture critique de ces domaines et les limites et possibilités que nous y repérerons m'amèneront par la suite à explorer une approche par la morphologie sociale qui s'appuiera sur les travaux de M. Mauss et de M. Halbwachs, cette approche étant posée comme permettant une résolution des différentes limites observées dans cette revue de la littérature.

Le développement et l'économie informelle

C'est à l'administration du Président Truman (de 1945 à 1953) que l'on attribue l'introduction de la notion de développement à l'agenda international (Rist, 1996 ; Sachs & Esteva, 1996). La notion aurait été proposée par un fonctionnaire dans l'élaboration du discours sur *l'état de l'Union* que le Président Truman devait prononcer le 20 janvier 1949. Il s'agit alors d'un quatrième point qui fera suite à l'engagement de maintenir le soutien à « […] la nouvelle Organisation des Nations Unies […] », à la « […] reconstruction européenne à travers le plan Marshall […] », et enfin, le projet de créer « […] une organisation commune de défense (l'OTAN) pour faire face à la menace soviétique. » (Rist, 1996) Dans ce registre, le point du développement consistera pour sa part en une extension « de l'aide technique qui avait été jusqu'ici accordée à certains pays d'Amérique latine » (idem). La notion de développement apparaîtra donc dans les horizons de la reconstruction

de l'Europe et de la guerre froide, guerre qui faisait des pays du Sud les objets d'une compétition idéologique et géopolitique[17].

Derrière l'idée du développement présentée à ce moment et qui allait faire recette jusqu'à aujourd'hui, c'est toute la rationalité productiviste qui s'exprime ainsi que l'utopie du progrès (Wallerstein, 1999), comme en témoignent quelques extraits du discours du Président Truman présentés ici :

> « Quatrièmement, il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. […] Leur vie économique est primitive et stationnaire. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères. Pour la première fois de l'Histoire, l'humanité détient les connaissances techniques et pratiques susceptibles de soulager la souffrance de ces gens.
>
> […]
>
> Avec la collaboration des milieux d'affaires, du capital privé, de l'agriculture et du monde du travail de ce pays, ce programme pourra accroître grandement l'activité industrielle des autres nations et élever substantiellement leur niveau de vie.
>
> […]
>
> L'ancien impérialisme – l'exploitation au service du profit étranger – n'a rien à voir avec nos intentions. Ce que nous envisageons, c'est un programme de développement fondé sur les concepts d'une négociation équitable et démocratique.
>
> […]

---

[17] Le terme de *tiers-monde*, qui apparaît dans les années 1950 est d'ailleurs à situer dans cette convergence : il ne sous-tend pas l'idée d'une *quantité* telle que le *tiers-monde* renverrait au 1/3 de la population mondiale, mais plutôt au clivage politique généré par la guerre froide, le tiers-monde tenant lieu ici de *tiers exclus*, de troisième joueur, politiquement absent.

> Une production plus grande est la clef de la prospérité et de la paix. Et la clef d'une plus grande production, c'est une mise en œuvre plus large et plus vigoureuse du savoir scientifique et technique moderne ». (Rist, 1996)

C'est donc l'introduction des notions de développement et de sous-développement, termes qui réfèrent à la fois au (sous) développement économique, mais aussi scientifique et technique, notamment sous l'angle des techniques de productions industrielles.

Comme nous l'explique W. Sachs (1996), ce discours a lieu dans les cadres d'une réorganisation et d'un déplacement des pouvoirs mondiaux à la suite de la deuxième Guerre mondiale. À la même période correspond la montée des nationalismes qui annonce les décolonisations à venir. Dans ces situations, l'idée de développement allait permettre d'envisager « sur une même base l'ensemble des peuples de la planète à l'aune de leur capacité de production », faisant du critère économique un évaluateur du « degré de civilisation » et introduisant par là, sous l'auspice d'un discours anticolonialiste (droit à l'autodétermination des peuples), une hégémonie de la pensée économique dont les États-Unis allaient se faire les hérauts. Sachs propose que « le sous-développement est ainsi devenu le fondement cognitif de la construction de l'État dans le tiers monde », faisant du développement économique le « principal objectif de l'État », qu'il soit au service des communismes ou capitalismes; l'enjeu étant dans tous les cas « la mobilisation du pays pour accroître la production » (Sachs 1996).

Suivant ces discours d'où émerge la notion de développement, se développe un modèle de déterminisme endémique : si le pays est pauvre, sous-développé, c'est que ses formes de production sont contre-productives du point de vue d'un modèle économique dominant et salutaire. Ici, on ne parle pas encore d'économie informelle, mais plutôt d'une dichotomie

entre des *secteurs* économiques *traditionnels* et *modernes*[18] suivant cette idéologie de la modernité (Assidon, 2002; Chapuis & Brossard, 1994).

Les années 60 et 70 sont témoins d'un déplacement conceptuel chez les économistes ayant le tiers-monde comme objet. Émerge alors une nouvelle désignation pour situer les problématiques et enjeux économiques des pays en développement, soit celle de l'*économie informelle*, terminologie qui dès le départ sous-tendra deux approches bien différentes[19]. Mais avant d'en traiter, relevons à quel point ici la notion de « pauvreté » correspond une idée de malheur dans les extraits du discours présidentiel (« […] leur pauvreté constitue un handicap […] »; « […] soulager la souffrance de ces gens […] ») et partant, comment par un jeu de miroirs, la richesse promise par le développement technique des moyens et modes de production renvoie à une idée de bonheur associé au niveau de vie : « […] ce programme pourra accroître grandement l'activité industrielle des autres nations et élever substantiellement leur niveau de vie » – ceci étant la solution à cela.

La pauvreté

Comme toute expérience humaine, la pauvreté est une réalité construite, et ce, autant au niveau de la *notion* de pauvreté qu'au niveau des *situations* de pauvreté. Pour l'instant, la dimension la plus importante pour nous est cette dimension notionnelle, qui fait que la pauvreté est d'abord une catégorie de connaissance. Pour le dire avec Sahlins (1976), « la

---

[18] Ce découpage sera systématisé par l'économiste Arthur Lewis en 1955 (voir Assidon, 2002 : 83-84). Il n'est pas inintéressant de constater qu'à ce moment la théorie propose « de tenir compte des paramètres non-économiques » et ouvre ainsi la porte aux « historiens, géographes, sociologues, anthropologues, etc. » pour les analyses du marché (ibidem).

[19] Nous passons ici sous silence les théories de l'échange inégal, de la dépendance et du système-monde qui émergent aussi à ce moment et qui intègrent le dualisme des secteurs traditionnels et modernes dans différents rapports d'exploitations; liant, par exemple, en une « chaîne impérialiste » (Assidon, 2002 : 35), l'industriel au commerçant et le commerçant au paysan.

pauvreté ne consiste pas en une faible quantité de biens, ni simplement en une relation entre moyens et fins; c'est avant tout une relation d'homme à homme, un statut social » (Messu, 2003 : 49).

M. Rahnema (1991, 2004) et I. Illich (1981, 2004), et avec eux tout un mouvement dit du *post-développement* (Chossudovsky, 1998 ; Latouche, 1991, 1999 ; Rist, 1992, 1996 ; Sachs, 1996), ont élaboré une critique radicale de l'hégémonie des catégories économiques dans la définition du monde actuel. Ces auteurs font remarquer que si chaque société possède des catégories qui peuvent être traduites dans le lexique de la pauvreté, ces catégories s'arriment à une pluralité de cadres de valorisations et pas seulement économiques. La dominance d'une catégorie générale de la pauvreté est qu'elle renvoie globalement à une hiérarchisation du social au travail une définition par le manque suivant des valorisations propres à différents milieux sociaux. En témoignent les définitions systématiquement négatives de la pauvreté dans nos sociétés, où le pauvre est celui qui n'est pas riche, celui à qui il manque quelque chose (Messu, 2003; Rahnema, 1991; 2004). En témoigne aussi la mouvance des significations de la pauvreté au cours de l'Histoire ou d'une culture à l'autre : le pauvre peut être celui qui n'a pas l'argent, mais aussi celui qui n'a pas la santé ou qui n'a pas le pouvoir.

Par exemple, I. Illich (1981) nous rappelle que durant « toute la période médiévale, ce qu'on entend aujourd'hui par travail salarié, était signe de souffrance » (Illich, 1981 : 121), qu'il était opposé aux activités de subsistance telles, par exemple, l'agriculture et l'élevage (« les activités […] en marge de tout échange monétaire »), aux métiers de « savetier, barbier, tailleurs de pierre » (ibidem), ou encore les diverses formes de mendicités. Ainsi :

> « […] quiconque se consacrait à un travail salarié – […] en tant que moyen d'existence permanent – révélait clairement à la communauté que, au même titre que la veuve ou l'orphelin, il était sans feu ni lieu et dépendait donc de l'assistance.

> […]. Le pauvre était le contraire du *potin*, du puissant, et non pas du *dives*, du riche. » (Ibidem)

Nous sommes donc très loin de l'univers actuel où la notion de pauvreté renvoie d'abord à l'économique, est envisagée à partir des revenus monétaires, ou en termes de paniers et consommations et de protéines. C'est qu'avec la mondialisation de l'économie de marché a aussi lieu la mondialisation de la catégorie du pauvre, saisi par ce que ses détracteurs présenteront comme la « « novlangue[20] » du village planétaire » (Rahnema 2004 : 127), dont un effet important est la « réduction d'une incalculable variété d'individus à un modèle unique : celui du pauvre « universel », défini par un revenu inférieur à un dollar par jour. » (Ibidem)

Ainsi, la pauvreté est d'abord une catégorie de connaissance qui, comme toute catégorie de connaissance, trouve sa signification à l'intérieur d'un *système* de connaissance (Bateson, 1989 ; Descombes, 2000). Je défendrai ici l'argument qu'une des misères de la sociologie du développement (et conséquemment, de la sociologie de l'économie informelle), ainsi que des travaux sur la pauvreté, vient de ce qu'ont n'a pas suffisamment pris la mesure de l'adéquation de la notion de pauvreté à des systèmes de représentations qui l'informent. La démonstration de cet argument me permettra de bien différencier l'objet d'une sociologie de l'économie de l'objet de la science économique.

La pauvreté et la lecture économique

Avec le regard économique, la pauvreté prend la forme d'une ontologie : elle se présente comme une situation vécue qui n'a rien à voir avec une définition *situationnelle* d'une

[20] Traduction de « *newspeak* », le langage institutionnel dans *1984* de George Orwell.

expérience sociale. Cependant, cette ontologie reste liée à la théorie qui l'énonce et à ce titre, il y a une certaine cohérence à l'envisager comme telle.

L'objet des économistes est le marché économique. Celui-ci est caractérisé par ce qu'il y circulent des richesses dont les échanges sont médiatisés à travers la monnaie. Le marché des économistes est celui où les valeurs sont mises en équivalence par l'argent, et où la valeur de cet argent est garantie par des juridictions politiques, des Royaumes ou des États. D'où l'appellation disciplinaire originelle d'économie politique (Mauss, 1926).

Une des problématiques les plus fondamentales de l'économie politique est de solutionner l'énigme de la valeur. D'où vient-elle *?* On connaît la solution dominante, qui propose une théorie économique de l'offre et de la demande et qui s'alimente à une éthique de l'*utilitarisme* initialement formulée par J. Bentham (1748-1832) dans le cadre d'une éthique de la gouvernance, ainsi que par A. Smith (1723-1790) dans le cadre de l'économie classique[21]. Les cadres de l'*éthique utilitaire* définissent ainsi l'être humain comme gouverné par un principe ontologique d'évitement des peines et de maximisation du bonheur. En économie classique, cela est immédiatement mis en correspondance avec la richesse : maximiser les gains et minimiser les pertes. Ancré dans un principe qui *gouverne* les personnes, le manque de richesse (l'utilitarisme économique) peut ainsi qualifier un aspect de l'*essence* du vécu (l'évitement des peines et la maximalisation du bonheur) : la

[21] Le modèle de l'utilitarisme pose que toute action économique est le résultat d'un *choix rationnel individuel* dont le principe repose sur l'*a priori* que dans toute action, n'importe quelle personne visera à une maximisation des avoirs et à une minimisation des pertes. Ceci repose sur le postulat que chaque personne possède des moyens limités (proposition qui semble recevable) et a des besoins illimités (proposition très discutable). Il s'agit donc d'un modèle à la fois naturaliste, universaliste (et dont l'universalité de cette essence construirait, par extension, le marché : la loi de l'offre et de la demande articulée au principe de la *rareté*), intéressé et individualiste (chaque action économique ou politique repose sur une évaluation et un choix individuel). Ce modèle de l'utilitarisme qui est au fondement de la science économique orthodoxe est dénoncé par un ensemble d'auteurs de toutes disciplines, économistes compris (Cordonnier, 2000 ; Godelier, 1974 ; Granovetter, 2000; Latouche, 1999 ; Mingione, 1991, 2004 ; Orléan, 2005 ; Polanyi, 1974; Rist, 1998; Steiner, 2005).

pauvreté. Le résultat est que le pauvre et la pauvreté ne relèvent plus d'une catégorie de connaissance, mais d'une situation ontologique, qui est au-delà du sens.

L'économie et la pauvreté en sociologie

On pourra critiquer les présupposés de l'utilitarisme et la version dite orthodoxe des économistes libéraux d'aujourd'hui[22]. Mais pour l'instant, soulignons que la pauvreté ainsi définie est une production qui est d'abord relative à l'économie politique et qu'elle n'est conséquente que dans cet univers théorique.

En sociologie notre objet n'est pas l'étude de la catégorie construite par les économistes, sauf à faire une sociologie de la connaissance économique. Nos postulats théoriques sont tout autres et s'articulent à une problématique générale du rapport entre la vie matérielle et les idées (et tout l'appareil conceptuel et descriptif qui en découle : socialisation, institutions…). Faire de la pauvreté une problématique à étudier en tant que phénomène immédiatement vécu (ontologique) est un déplacement abusif, car on oublie précisément qu'il s'agit en cela d'étudier un phénomène qui est le résultat d'une problématisation économiste. Ici, il ne s'agit absolument pas de dire que les personnes en situation de pauvreté s'*imaginent* l'être, ni que l'étude de leur situation est une erreur méthodologique, mais bien que pour le faire dans l'ordre d'un projet sociologique, alors il faut définir leur situation comme étant construite d'un ensemble d'aspects dont la catégorie de pauvreté (la

[22] L'exemple d'un excès du principe de l'utilitarisme lorsque qu'érigé de façon hégémonique dans l'existence humaine est donné par la citation suivante d'un anthropologue : « Chacun dispose d'une certaine quantité d'amour, d'admiration et de pouvoir ainsi que de force de travail, d'argent ou d'énergie qui doivent toutes être distribuées. Il est raisonnable de supposer que ces parts sont distribuées de façon à ce que chacun puisse maximiser son prestige personnel en échange de l'affection ou de l'approbation sociale et il n'importe en aucune façon que l'argent ou les biens matériels se trouvent faire partie de l'équation de ces divers types d'échange puisqu'en un sens nous agissons de façon à tirer un profit de tout ce comportement d'échange. [Et plus loin :] […] il devrait être possible de parler de l'offre de prestige, de la demande de pouvoir et du coût de l'autorité […]. […] de l'utilité marginale de l'amour maternel. » (Burling 1974 : 120)

représentation) est une première trace. Comme permettent de le penser M. Rahnema et I. Illich, en sociologie, la pauvreté est d'abord une *notion*, une catégorie de connaissance participant d'un système de délimitation sociale de l'existence humaine et qui est (re)producteur de hiérarchisation sociale, d'une distribution des êtres et des choses. C'est ce système qui est l'objet sociologique à étudier. C'est ainsi que je comprends les propositions de M. Messu lorsqu'il nous dit que la pauvreté :

> « […] n'est que l'appellation d'un moment de la description de l'ordre ou de l'organisation de la société. Ou encore, si l'on adopte un point de vue plus dynamique, de la description des processus de distribution des positions sociales. Moment descriptif et convention de langage, donc. [Et plus loin :] « […] le thème sociologique par excellence, ici, est bien celui de la stratification sociale, de la distribution des rôles et des places dans la société, partant, des modalités de production et de reproduction de ces différences. » (Messu, 2003 : 17)

Revenant aux propositions d'Illich et de Rahnema, il est possible de dire avec Messu que derrière la notion de pauvreté se cache l'idéal des normes de vie définies par une société donnée. Problématiser la pauvreté comme « un phénomène vécu » doit donc renvoyer à la situer comme une *catégorie de connaissance* participant d'un système de valorisations à travers lequel les expériences deviennent signifiantes, faisant de ce(s) système(s) de valorisation l'objet sociologique.

En sociologie, les systèmes de valorisation sont supposés être élaborés dans des relations sociales (les relations sociales étant le lieu ontologique de l'objet sociologique), et les *valeurs* trouvent leurs définitions dans les différents systèmes de relations entre les personnes. Les valeurs relèvent de la reproduction sociale, non pas en terme de quantité de nourriture et de besoins fondamentaux, mais d'abord en tant qu'objet de la reproduction des relations sociales. Pour le dire en paraphrasant P. Sabourin (Sabourin, Hurtubise et

Lacourse, 2001), l'être humain produit du social pour vivre; il existe comme être social avant d'être dans la production et la circulation qui assurent son existence et donc ce n'est pas la richesse qui permet que ce constitue cette existence sociale. Il en découle de notre point de vue que l'économie ne doit pas immédiatement être problématisée dans l'ordre d'une lutte autour de la production et l'appropriation des objets, mais autour des visées de reproduction des relations sociales (personnes et groupes) et les règles de la hiérarchisation intra/extra-groupales que les circulations, usages et distributions des objets permettent de mettre au jour. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas de lutte autour des richesses, loin s'en faut, mais que ces luttes ne sont pas nécessairement gouvernées par un principe d'utilitarisme, mais d'abord par les différentes significations, valorisations (des êtres et des choses) et visées de reproduction sociales qui composent la vie collective. L'étude sociologique de l'économie doit comprendre pourquoi et *de quel point de vue* on définit, s'approprie et redistribue la richesse. L'objet est relationnel avant que d'être matériel (au sens de la valeur économique des objets).

Les théories du développement s'articulent pour leur part à ce projet universaliste-utilitariste de droit au bien-être et au bonheur, tels que ces bien-être et bonheurs sont définis par les catégories économistes de la pauvreté : principe d'une définition d'un être *de besoin* qui permet de le situer *dans le besoin* (Rioux, 1984), comme on le dit des pauvres. Un enjeu du développement étant dès lors de briser les résistances à une médecine occidentale qui pourra être faite de traitement choc, mais où la fin justifie les moyens[23]. C'est ici que les analyses de l'économie informelle deviennent problématiques en tant qu'elles reconduisent le cadre intellectuel de ce projet.

---

[23] Ainsi parlait la Banque Mondiale en 1995 : « – Cette souffrance subie par les pauvres est davantage le fruit des politiques populistes antérieurement suivies que des politiques d'ajustements ; – En tout état de cause, sur le long terme, qu'elles que soient les souffrances temporaires, la croissance, forte et durable grâce aux réformes libérales, sera profitables aux pauvres. » (Valier, 2000 : 138)

L'économie informelle

Nous devons apparemment la première désignation (et conceptualisation) de l'économie informelle à Keith Hart (1971), qui, suivant B. Lautier (2004 : 9-12), visait à témoigner d'une logique « d'opportunité de revenu » observée dans des ménages en situation économique difficile au Ghana. Ainsi, K. Hart constate que les ménages qu'il étudie complètent leurs revenus d'emplois par des sources secondaires. Ce sont ces revenus d'appoint qui seront considérés comme informels. Ici, la désignation sous-tend une orientation analytique ciblée sur les ménages et la pluralité des sources de revenus; partant, elle est plutôt centrée sur les circulations. En outre, elle n'implique pas une conceptualisation en termes de secteurs, contrairement à l'approche proposée par le Bureau International du Travail (B.I.T.).

Car presque simultanément à la publication de K. Hart, le B.I.T. (1972) publie une enquête faite au Kenya et qui présente l'informel dans les termes d'un *secteur* économique : le secteur de l'économie informelle est ici un espace de conduites caractérisé par les propriétés spécifiques des *unités de production* qui le composent, ainsi que par sa faible réglementation. L'analyse est donc essentiellement orientée vers les unités de production et leurs rapports au juridique. On tentera d'abord de qualifier ces unités suivant sept critères[24], essentiellement performatifs et qui seront par la suite rediscutés, redéfinis, mais toujours dans le cadre d'un raffinement des critères initiaux et sans sortir d'une représentation de l'espace de ces pratiques conceptualisé en termes de secteur. On le voit, le projet ici est beaucoup plus centré sur les cadres de la production que sur ceux des circulations.

---

[24] Ces critères sont : « facilités d'accès à l'activité; utilisation de ressources locales; propriété familiale de l'entreprise; échelle d'activité réduite; usage de techniques qui privilégient le recours à la main-d'œuvre; qualifications acquises hors du système officiel de formation; marchés concurrentiels et sans réglementation. » (Lautier 2004 : 12)

D'après Lautier (2004), ces deux façons générales de faire exister et d'aborder l'économie informelle vont perdurer jusqu'à aujourd'hui. Mais c'est surtout la deuxième acception qui sera retenue, car, centrée sur les unités de production et dans les termes de l'efficience. Elle permet mieux la *mesure* et la *planification*, points d'intérêts majeurs des gouvernements et organisations internationales, qu'elles soient de finances ou de développements. Ainsi :

> « Cette seconde optique l'a immédiatement emporté, non seulement au BIT, mais à la Banque mondiale, dans les organismes français de coopération (ministère des Affaires étrangères, IRD – Institut de Recherche pour le Développement –, AFD – Agence Française de Développement) et dans de nombreuses universités. » (Lautier 2004 : 10)

Et on peut voir que cette conceptualisation des *secteurs formel* et *informel* sous-tend de fait une dichotomie très proche de l'ancienne terminologie des *secteurs traditionnel* et *moderne* que nous avons rencontré dans le discours sur le développement, en ce sens que les critères d'indexation des phénomènes économiques étudiés et qui permettent la classification dans l'un ou l'autre secteur demeurent liés à la concurrence et au potentiel de productivité suivant des mesures qui évaluent les unités de production, le traditionnel et l'informel se rejoignant ici dans leur inefficacité performative.

Mais malgré la dominance de l'approche initiée par le BIT, plusieurs critiques lui seront adressées et qui mettent en relief les difficultés, sur les bases théoriques proposées, de classifier et rendre compte de certaines situations de travail et de certains rapports de production. Ainsi, la dichotomie analytique rend problématiques pour les économistes les zones intermédiaires, juxtaposées, complémentaires. Par exemple, les individus qui ont plusieurs travails et qui circulent dans les deux secteurs; de même, les cas d'entreprises qui font appel aux services du secteur informel pour la sous-traitance. Ces aspects sont plus aisés à cerner du point de vue de la perspectives initiée par Hart, cependant qu'elle permet

beaucoup plus difficilement la formalisation mathématique et la reconduction des présupposés conceptuels développés par l'économie politique[25].

En réponse à ces critiques, une autre approche se développe et qui met l'accent sur les imbrications en système des deux ordres économiques. On parle alors d'un continuum plutôt que d'une dualité (formel/informel) pour considérer le champ des activités de production. Ces modèles seront qualifiés de deuxième génération (Hugon, 1991). La lecture relative à ce continuum est celle d'un rapport d'exploitation du secteur informel par les capitalistes, exploitation envisagée sous l'angle d'un rapport *fonctionnel* : de par l'absence de statut et de sécurité juridique pour la main-d'œuvre, l'informel est perçu en quelque sorte comme le réservoir humain du capitalisme, d'une main-d'œuvre formée à rabais et qui permet au champ du formel la reproduction de sa force de travail à moindre coût (Archambault & Greffe, 1984). Dans cette logique, et suivant Hugon (1991), les analyses des modèles de deuxième génération insistent nettement sur la *fonction* de l'informel à produire des biens et services « […] permettant de satisfaire des *besoins* essentiels du plus grand nombre ne pouvant accéder aux marchandises industrielles ou aux services collectifs. » (Hugon 1991 : 8) Partant, l'informel devient ici le lieu de la reproduction sociale des pauvres et de la pauvreté, cependant que l'analyse demeure ancrée dans une logique utilitaire de satisfaction des besoins individuels en même temps que l'informel demeure un espace de production, le nœud distinctif étant celui de l'accès aux ressources[26].

De la même façon que Hugon mais dans un autre registre, Lautier remarque également deux grandes périodes relatives à l'histoire de la notion et surtout aux usages qu'on en fera, notamment dans les grands organismes internationaux. La première, allant des années 1970

---

[25] « Comment réduire en effet à un paradigme mathématique les tontines, le don et le contre-don, comment penser les réseaux familiaux et l'unité domestique en tant qu'« acteur rationnel » ? » (Peraldi 2005 : 2)

[26] Les chiffres que nous avons dans le chapitre I concernant l'économie informelle à Madagascar sont à situer dans cette perspective.

au milieu des années 1980, est celle où l'économie informelle est essentiellement perçue en tant que secteur-lieu « de développement des stratégies de survie » (Lautier 2004 : 4) et dont nous venons d'aborder les grandes lignes. La période suivante, allant du milieu des années 1980 à la fin des années 1990, tend au contraire à voir l'économie informelle comme un champ de solution « à tous les problèmes sociaux » (ibidem).[27]

Ainsi, dans la littérature de la fin des années 80, on aborde moins l'informel sous l'angle des exploitations que sous l'angle d'une compétitivité toute rationnelle : un des objectifs devient le repérage de la rationalité économique *dans* les pratiques informelles. Par exemple, dans le cadre d'une analyse des stratégies de protections sociales élaborées dans l'ordre de l'informel, J.L. Lespès dira :

> « Le recours à la protection informelle pourrait être une réponse aux coûts de transaction qui accompagnent l'adhésion au système officiel. Les dispositifs réglementaires sont trop contraignants; ils suscitent des réponses individuelles dans le système informel. […] on comprendra que les comportements rationnels des individus les conduiront à recourir à l'informel, c'est-à-dire à chercher à réduire leurs coûts de transaction. » (Lespès, 1991 : 87)

Dans cet ordre d'idée, l'informel n'est plus immédiatement un espace de tradition et/ou de pauvreté *assujetti* à l'économie formelle, mais plutôt un espace stratégique qui est à la fois une réponse aux contraintes de l'économie formelle et un lieu d'innovation sociale. À un point, nous dit-on, que certains libéraux y verront une réponse à une *absence* de compétitivité sur le marché formel, notamment en raison « […] des rigidités créées par

[27] La période allant de la fin des années 1990 à aujourd'hui sera plutôt, quant à elle, témoin d'une centration autour des thèmes de la *bonne gouvernance* et des espoirs du *microcrédit* (Lautier 2004).

l'État » (Hugon 1991 : 14). En d'autres termes : le secteur informel prend ici la teinte idéale du libre marché[28].

L'informel et le juridique

Outre les critères de correspondance à la rationalité économique dominante pour situer l'informel (le formel étant la production obéissant aux injonctions d'une maximalisation de l'organisation du travail et de la gestion), un autre ordre de critères est déterminant de l'indexation : les critères de politique et de droit. Ici, l'informel est essentiellement caractérisé par sa non-correspondance, sa marginalité en référence aux règles étatiques (légalité vs illégalité ou a-légalité), l'État apparaissant comme l'espace obligé de la consécration du droit officiel (Meyer & Watteyne, 1991). En tant que système formel de régulation des comportements en société, le droit opère une régulation sur la production et la circulation des biens et services. Le droit institutionnel est ainsi éminemment présent dans l'entreprise et le marché, et actif dans la définition et la construction du licite et de l'illicite : il établit la forme sociale légitime des pratiques socioéconomiques.

Cette délimitation du secteur informel par le droit et par sa *délinquance* face aux contrôles de l'État apparaît être la modalité dominante de caractérisation lorsqu'il s'agit de questionner les secteurs informels des pays industrialisés. Car – et là est l'un des enjeux qui rend si problématique la caractérisation du secteur –, définit par sa correspondance aux formes légales et aux postulats théoriques des économistes, il est d'immenses pans de

[28] Ceci justifie notamment la suspension des droits sociaux des travailleurs par les *ajustements structurels* de la Banque Mondiale (BM) : pour atteindre à l'économie de marché par l'économie informelle, la BM aura préconisé « des réformes de la législation du travail et des marchés du travail, dans le sens d'une dérèglementation permettant de baisser les coûts du travail et d'accroître la mobilité de la main d'œuvre ». [Et plus loin :] « Salaire minimum, assurance-chômage, indemnités de licenciement et législation sur la sécurité de l'emploi ne sont d'aucune utilité aux travailleurs des campagnes et du secteur informel qui constituent l'essentiel des pauvres des pays en développement. » (Valier, 2000 : 146)

l'économie des *pays développés* qui ne cadrent plus avec le modèle de ce qui serait l'économie formelle : pratiques illégales (marché noir ou travail au noir), mais aussi économie domestique, alliance et réseautage pour ne prendre que ces exemples.

On le voit, définir l'informel, trouver les lignes des contours du phénomène à aborder est donc très problématique. Tantôt de l'ordre des économies coutumières, tantôt dans l'ordre des pratiques marchandes, mais illégales, comment trouver une façon de cerner le phénomène qui ne relèverait ni du registre de la désignation négative, ni qui ne serait par trop réductrice. Car la multiplicité des propriétés est tellement grande que le phénomène aura fait dire à certains qu'il n'existe que deux positions possibles: soit l'informel désigne une réalité sociale spectaculaire, mais insaisissable, soit l'informel n'existe pas, mais est le produit d'une pensée binaire qui invente son objet :

> […] les définitions par essence dualistes, traceraient artificiellement les contours d'un objet inexistant : la multiplicité des liaisons entre les divers phénomènes, le continuum, l'interpénétration, la confusion des genres qui les caractérisent, rendraient impossible, irréaliste et non scientifique une démarche consistant à vouloir isoler cet objet. (Charmes, 1995 : 145)

Première synthèse

Ce rapide survol nous permet déjà de relever que ces approches de l'économie informelle ont tous un point d'ancrage commun : celui de la pensée utilitaire, d'une saisie systémique du réel à travers des critères de la rationalité productiviste et partant, de l'aplanissement du réel à travers l'unidimensionnalité du marché : toute action est calculée, intéressée, et le bien-être est dans la consommation et la maximalisation des avoirs, au même titre que la justice sous l'angle d'un *droit* d'accès à la satisfaction de ses besoins. Sur ce plan, toutes les

pratiques socioéconomiques apparaissent informelles aussitôt qu'on n'arrive pas à les comprendre à travers le modèle utilitaire, ou que les pratiques dérogent aux régulations construites autour de ce modèle.

Plus avant, on peut voir que si les modèles parviennent à mesurer des circulations et des valeurs marchandes qui échappent aux systèmes de régulation étatiques (quantités de biens et nourritures produits, pertes sur l'enregistrement des revenus en impôts et taxations), ces approches du développement, de l'économie informelle et de la pauvreté n'arrivent pas à dégager ce qui seraient les logiques sociales derrière les phénomènes observés, si ce n'est qu'en situant le phénomène comme le négatif du modèle dominant (lieu de survie et de reproduction des petits salariés, bassins de réserve du capitalisme). Si cela nous informe sur la face cachée des modalités de reproduction d'un capitalisme dominant, nous demeurons toujours aussi ignorants de ce que les principaux intéressés reproduisent dans ces lieux de survie : les corps certes, mais la simple reproduction des corps ne fait pas société.

À ce titre, il semble plus sage d'envisager d'abord l'informel non pas comme un secteur, mais comme un phénomène qui pointe l'inadéquation des théories dominantes par rapport à un ensemble de pratiques qui n'ont pas de significations ou sont choquantes du point de vue de ces théories.

Pour nous, cela témoigne ainsi de ce que l'économie (et non pas l'économique : l'économie des économistes) est un champ polymorphe, qui ne peut être réduit à la seule dimension économique, soit une seule rationalité (utilitaire) et une seule problématique de marché, et que partant, il est possible d'envisager les manifestations économiques de l'économie précisément comme une forme parmi d'autres dans l'économie. Du coup, l'économie informelle n'apparaît plus comme un *secteur* particulier, mais nous pose directement la question de l'économie comme phénomène général, soit de la manifestation des différentes formes qu'on y repère, des logiques qui les sous-tendent et des articulations qu'elles

entretiennent les unes aux autres. Sous cet angle, on peut faire le constat avec M. Peraldi que la problématique de l'économie informelle « introduit l'hétérogénéité et la diversité des mondes économiques en lieu et place d'une vision qui faisait de la rationalité industrielle une grammaire générale où économie et rationalité industrielle se confondaient en un seul et même objet. » (Peraldi, 2005 : 1)

Il est à souligner aussi comment, de par l'identification de l'économie informelle a ses délinquances juridiques, comment du coup l'économie *formelle* apparaît intimement liée à la régulation d'État. Ceci vient nuancer d'une façon importante l'idéalisation d'une économie du « libre marché », dans la mesure où, comme K. Polanyi (1983) l'avait très bien vu, la régulation d'État participe immédiatement de l'émergence et des possibilités de cette économie de marché, régulant notamment les possibilités de médiation par l'argent en en garantissant la valeur d'une part, mais aussi en instaurant des règles juridiques qui encadrent les organisations et les échanges marchands d'autre part, permettant de régulariser les conditions sociales qui construisent les activités socioéconomiques.

Relevons également, et avec M. Peraldi, que l'informel permet de penser l'altérité (car c'est bien d'altérité qu'il s'agit) en économie, non plus dans les termes d'une opposition entre réalité et utopie[29] – ou dans les termes d'une opposition du passé au présent –, mais bien dans ceux d'une pluralité des mondes actuels : d'autant plus que le débat sur l'informel a transcendé les *aires culturelles* pour venir questionner l'organisation interne et le développement des économies du monde occidental :

> « La « réussite » de l'informel tient *profondément* à son *irrationalité*, c'est-à-dire au fait qu'on a affaire à une réalité qui n'entre pas dans le schéma du paradigme

[29] « En effet, pour penser de manière critique la rationalité dominante en économie, les chercheurs ont toujours eu recours à des alternatives utopiques plutôt qu'à des réalités qui seraient affranchies des lois dominantes. » (Peraldi 2005 : 1)

> occidental. Et cela même si certains phénomènes comparables peuvent *aussi* être observés en Occident, même si, à la limite le développement économique de l'Occident devait être réinterprété, à la lumière de l'analyse de l'informel. » (Latouche 1991b : 66)

Problème d'altérité, de pluralité et de totalité donc, qui interpelle d'une certaine façon l'ensemble des disciplines ayant l'économie comme objet.

Altérité, c'est-à-dire non seulement la question de l'autre en tant que personne, mais l'autre aussi en tant qu'autre économie et qu'autre société, en tant que défi aussi à savoir penser cette différence. Pluralité, c'est-à-dire présence plurielle de modes de production, des types de circulation, d'organisation et d'intelligence (socio-logique) de l'économie, c'est-à-dire enjeux de polymorphie et d'articulation entre ces formes. Totalité, c'est-à-dire intervention de plusieurs dimensions de la vie collective dans les pratiques d'économie : présence du politique, du religieux, de la famille...

Le don et l'anthropologie de l'économie

C'est probablement en anthropologie que s'est posée de la façon la plus radicale la question de l'altérité en général, et celle des formes d'économie en particulier. Elle trouve sa terre de prédilection dans la thématique du *don maussien*[30] – que nous verrons sous peu – et les gradients qu'il suggère, liant *sur un même axe* les polarités qui vont des circulations

[30] Je parle de *don maussien* de façon à distinguer entre une thématique du don telle qu'y sont mises en scène les trois obligations de *donner*, *recevoir* et *rendre*, et une lecture plus immédiatement chrétienne du don, où ce dernier ne concerne essentiellement que le premier moment du procès triadique et est immédiatement pensé dans les termes d'une gratuité positive, d'un geste bon et désintéressé.

généralisées par le *don*, au « *contrats individuels* purs, [et] au marché où roule l'argent » (Mauss, 1999 : 227).

Concernée d'abord par les paysages « d'outre-mer », l'anthropologie de l'économie semble s'être spécialisée (certains diront « enfermée ») durant de nombreuses années dans cette étude des « autres formes » d'économie telles que ces altérités sont mises en évidence par le jeu de miroir avec la « modernité capitaliste » (Bazin & Selim, 2000). Il y aura donc chez plusieurs auteurs une reprise du clivage, opposant cette fois tradition et modernité dans les termes du don et du marché. Ce faisant, il apparaît qu'ici comme ailleurs ressort cette limite à reconduire les oppositions classiques, assimilées notamment à l'endogène et l'exogène :

> « L'opposition traditionnel/moderne se voit corollairement reconduite sous différents avatars. Reproduite indéfiniment à l'intérieur même des divers objets et terrains de la discipline [anthropologique], elle tend à restreindre les champs d'observation et d'interprétation, en masquant une partie des dynamiques de production du social et donc de l'économique. Les contextes postcoloniaux, qui fournissent l'essentiel des études, sont rejetés du côté d'une tradition mouvante, ou bien disséqués par un fil séparant une modernité industrielle « étrangère » et une économie « indigène ». Dans les recherches africanistes, en particulier, la disjonction introduite a rendu possible une limitation des objets aux seules franges « endogènes » de l'économie, qui se prêtent à l'observation d'une altérité nourrissant les problématiques anciennes de l'articulation des modes de production tout autant que celles, plus récentes, se décalant sur l'informel, les prolétariats urbains ou les commerçants traditionnels et « ethniques ». » (Bazin & Selim, 2000 : 5)

Faisant cette critique, les auteurs (Bazin, 1998; Bazin & Selim, 2000; Bazin et all., 2001) en appellent notamment à l'étude des phénomènes habituellement réservés au champ de

l'*économique*, telle qu'une firme industrielle en Côte-d'Ivoire en sera un exemple (Bazin, 1998). Est ainsi souligné que le postulat souvent implicite d'endogénéité/exogénéité rend aveugle au fait qu'il y a des phénomènes d'appropriation du sens et des pratiques par les personnes, et que les articulations entre différentes logiques peuvent être autant verticales qu'horizontales (cet aspect de la critique s'adresse en particulier aux théories des réseaux et de la nouvelle sociologie économique sur lesquelles nous reviendrons); que « l'exogène » fait autant parti du vécu concret des personnes que l'« endogènes » et que, si ces aspects sont dissociés par les analystes, ce n'est peut-être pas le cas pour les personnes concernées; à tout le moins pas de la même façon[31].

Ces « franges endogènes de l'économie qui se prêtent à l'observation d'une altérité » sont pour l'essentiel des phénomènes qui sous-tendent des phénomènes de *don*, au sens où cette thématique a été définie par M. Mauss (1923-1924/1999). Thématique fondatrice en anthropologie dont il semble que l'on n'ait jamais réellement cessé de discuter, mais qui fait l'objet depuis plusieurs années de l'espoir d'un renouveau paradigmatique[32] (Caillé,

---

[31] Sahlins (1999) attire notre attention sur le danger d'opposer trop radicalement l'endogène et l'exogène et à soutenir l'existence de forme pure, ceci à sa façon polémique et citant Ralph Linton (1936 : 329) qui dans les années trente décrivait ainsi l'Américain moyen : « Après son petit déjeuner, notre brave homme s'installe pour lire les nouvelles du jour « imprimées en caractère inventés par les Sémites anciens sur une matière inventée en Chine par un procédé inventé en Allemagne. Absorbant les comptes rendus de crises à l'étranger, s'il est un bon citoyen conservateur, il remerciera une déité hébraïque dans une langue indo-européenne d'être Américain à cent pour cent ». » (1999 : 19)

[32] Après les logiques d'un « holisme méthodologique » qui prétendent à une prédominance de la norme et des structures, du social sur les individus, et les traditions de l'individualisme méthodologique qui verraient en le social la somme des calculs individuels, A. Caillé appelle à une voie intermédiaire qui permettrait de réfléchir la genèse du lien social, car pour lui, les deux premières positions en sont incapables : « Le holisme ne connaît que l'action traditionnelle, et l'individualisme que l'action instrumentale […]. » (Caillé, 1996 : 198) Cette dualité se traduit pour lui et à la lumière du *dilemme du prisonnier* en deux postures possibles : « tous ceux avec qui nous sommes en relation peuvent être considérés comme des saints ou comme leur équivalent au moins pour cette raison qu'ils sont aussi prévisibles que des saints ; et, dans le second, tous ceux avec qui nous sommes en relation doivent être considérés comme des escrocs. » (Caillé, 2004 : 153) Cette lecture doit être rapprochée à celle de M. Granovetter (1985/2000), qui, distinguant également les théories sur-socialisantes des théories sous-socialisantes, note ce fait surprenant qu'en tout les cas

1996; 2004). Il est donc important d'en situer les enjeux si nous cherchons à étudier une société qui, sans être immédiatement « traditionnelle », relève « traditionnellement » des aires de l'anthropologie. Mais surtout, le défi ici est de dépasser cette dualité du traditionnel et du moderne reconduite à travers la thématique de l'endogène et l'exogène.

Le don maussien – une brève présentation de l'Essai

En 1923-1924, Marcel Mauss écrit le célèbre *Essai sur le don*. Analysant un ensemble de données disparates et portant sur des pratiques d'économies, de politiques, sur des règles de morale et de droit recensées par les ethnologues en une multiplicité de lieux sur la planète (Amérique du Nord, Polynésie, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Nouvelle-Calédonie, Madagascar, Rome, Russie…), ainsi que par les historiens suivant différents moments de l'histoire, Mauss a pu montrer qu'à chaque fois on retrouve, *suivant des expressions locales*, le principe d'une triple obligation sociale : *obligation de donner, obligation de recevoir et obligation de rendre*. Démontrant que ces obligations soutiennent un régime de dettes qui fonde des alliances entre parents, clans, tribus, etc., l'auteur a pu défendre que ces trois obligations sont non seulement aux fondements de l'organisation sociale de l'ensemble des peuples étudiés, mais constituent un « […] des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés […] » (Mauss, 1999 : 148). Il s'agit donc suivant Mauss d'une fondation structurante de la vie collective et qui *déborde* les spatialités physiques comme le temps historique. Ces obligations sont posées comme des règles de socialité, fondatrices de

---

cela conduit à une atomisation des personne dans l'analyse des actions concrètes : « Dans la conception sous-socialisée, l'atomisation découle de la poursuite étroitement utilitariste de l'intérêt personnel; dans l'approche sur-socialisée, elle résulte du fait que les individus ont intériorisé des schémas comportementaux et que, par conséquent, les relations sociale courantes n'affectent plus que de manière secondaire leur comportement ». (Granovetter, 1985/2000 : 81)

différents régimes de dons et qui sont (les règles) autant d'archaïsmes[33] de l'humanité sur et par lesquels la morale, le politique, l'économie et le droit se développent.

Mais donner obligatoirement et surtout, rendre de façon obligée un don a quelque chose de paradoxal et qui n'échappe pas à M. Mauss. Le don comme figure de gratuité est en contradiction avec la notion d'obligation, notamment celle de rendre. Et l'on voit bien ce que cette obligation à rendre peut impliquer de calculs intéressés par le donateur. Il faut donc comprendre comment peuvent s'articuler en une même séquence *intérêt* et *désintérêt*, *obligation* et *liberté* pour le dire à la façon d'A. Caillé (1996). Cette exploration, Mauss l'entreprend sous l'angle de deux questions : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? » et : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » (Mauss, 1999 : 148) Des trois obligations, la troisième sera donc privilégiée, celle de rendre, suggérant ainsi que c'est dans cette obligation que se trouve le véritable enjeu (Godelier, 1996 ; Racine, 1986).

À partir du phénomène des trois obligations sera donc élaborée une théorie de la réciprocité dont la figure du *don pur* (sans retour) deviendra un référent premier. Un autre référent premier est celui de l'échange *non-agonistique* (non-compétitif) de dons : des dons qui ne visent pas à dominer l'autre. C'est que derrière l'hypothèse d'une universalité du phénomène de la triple obligation il y a également celle des *expressions sociales* de cette forme, et qui sous-tend selon Mauss une continuité historique entre des systèmes de

[33] *Archaïque* : l'usage de ce terme n'est pas gratuit, mais au contraire témoigne d'une position méthodologique dont la démarche et les conclusions peuvent êtres assimilées, et Mauss le fait lui-même (1999 : 148), à l'ordre de l'archéologique : une exploration *verticale* qui voit en la transformation des systèmes de prestations des couches pour ainsi dire *sédimentaires* et relatives à un même « principe constitutif de la réalité sociale » (Karsenti, 1997 : 309).

réciprocité non-agonistiques (non compétitifs), des systèmes de réciprocités agonistiques et l'émergence du droit moderne et des logiques du marché[34] (Mauss, 1999 : 228)

À terme, l'*Essai* met donc à jour des règles fondamentales de socialité (les trois obligations) explicatives d'une diversité spatio-temporelle d'expressions sociales du droit, de l'économie, du politique, de la morale, bref, explicatives en leurs prolongements des formes générales de la vie sociale.

Mais ce qui semble très clair est en fait loin de l'être, et l'ouvrage de Mauss a ouvert, en même temps qu'une nouvelle thématique, un véritable champ polémique au sein duquel allait se développer des approches plus immédiatement structurales (Gregory, 1982, 1989 ; Godelier, 1974, 1984, 1996 ; Lévi-Strauss, 1999, Sahlins, 1976) et des approches plus pragmatiques, voir phénoménologiques (Caillé, 1993, 1996, 2004 ; Dewitte, 1993 ; Firth, 1967 ; Haesler, 1993 ; Lefort, 1978 ; Petitat, 1995 ; Pouillon, 1996).

---

[34] On rappellera que Sahlins (1976) pour sa part et dans la tradition structuro-marxiste qu'allait ouvrir C. Lévi-Strauss en reformulant la problématique de M. Mauss, situait dans les *espaces sociaux* (plutôt que dans les transformations historiques) cet axe, proposant trois formes de réciprocité – généralisée, équilibrée et négative – qu'il situait sur un axe qui traverserait les *espaces* de la vie sociale. Ces espaces seront définis suivant les « […] groupements tribaux organisés en fonction de la parenté ». (1976 : 253) Ce qui donne un schéma fait de cercles concentriques, où au centre correspond « la maisonnée », et progressivement vers la périphérie : le « secteur du lignage », le « secteur du village », le « secteur tribal », le « secteur intertribal ». Ce que la classification propose, c'est que du centre vers la périphérie, il est possible de tracer une droite témoignant des formes de réciprocité : réciprocité généralisée (au centre : maisonnée), réciprocité équilibrée (lignage, village, tribal), réciprocité négative (intertribal, inconnue); les frontières étant définies comme lâches. Ici, la *réciprocité généralisée* « […] renvoie aux transactions de caractère potentiellement altruiste : aide et assistance prodiguées et, si possible et nécessaire, rendues. » (Le type idéal étant le don pur.) La *réciprocité équilibrée* « renvoie à l'échange direct. Conçue en termes d'équilibre strict, la contre-prestation est l'équivalent culturellement défini de la chose reçue, […] ». Et la *réciprocité négative* renvoie aux pratiques où on cherche à « acquérir impunément quelque chose pour rien, toutes les formes directes d'appropriation et les transactions tendant ouvertement à procurer un profit utilitaire ». (Sahlins, 1976 : 247-249)

Mais il n'est pas le lieu ici de s'aventurer dans cet espace du don sur le plan des recensions théoriques. Je me limiterai plutôt à présenter les travaux d'un auteur qui me semble plus pertinent que d'autres afin de m'aider à problématiser mon objet, soit C.A. Gregory (1982; 1989).

C.A. Gregory

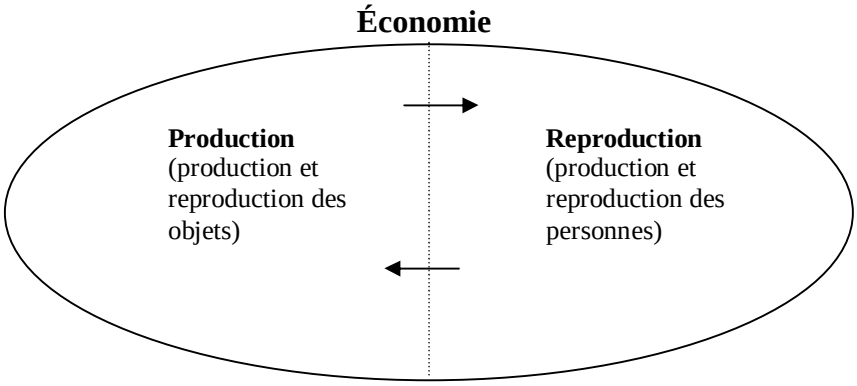
Cet auteur, formé à l'école de M. Godelier, développera une modélisation qui demeure à mes yeux une des plus achevées pour qualifier les spécificités des économies en systèmes marchands et de dons. Ici, se trouve une clé qui permet un dépassement des catégories du moderne et du traditionnel notamment.

C.A. Gregory définit l'économie comme les « relations sociales que les gens établissent pour contrôler la production, la consommation et la circulation de la nourriture, des vêtements et du logis » (Gregory et Altman, 1989 : 1; ma traduction), le plus important pour nous étant l'accent mis sur les « relations sociales » plutôt que sur ce qui circule et est produit pour qualifier l'économie.

Pour saisir l'économie comme phénomène relationnel, il propose une modélisation en termes de rapports sociaux de production et de reproduction. Pour ce, il s'appuie sur une proposition de K. Marx qui distingue dans les procès d'économie les moments de la « *productive consumption* » et ceux de la « *consumptive production* », où la *productive consumption* implique que la production est immédiatement de la consommation (puisque la production demande l'usage de matériel et d'énergie), alors que la *consumptive production* implique que la consommation est immédiatement de la production (puisque la consommation de nourriture, par exemple, produit le corps du consommateur). (Gregory, 1982 : 30-31). Ce déplacement du regard fonde une vision circulaire des processus d'économie qui peuvent être appréhendés suivant ces deux grands axes ainsi créés de la production et de la reproduction. D'une façon plus fine, Gregory propose que chacun de ces deux axes renvoie, dans le premier cas à une centration du regard sur la production et la reproduction des objets (axes production; objectivation de la force de travail : forme

marchande), et dans le second, à une centration du regard sur la production et la reproduction des personnes (axes reproduction; subjectivation des objets : forme don).

Figure 4 – L'économie suivant Gregory



Pour Gregory, ces deux axes (production et reproduction des objets et des personnes) sont à la fois des points d'ancrage pour les *théories* de l'économie, et des points d'ancrage pour les sociétés concrètes[35]. Mais, reprécisons-le, bien que Gregory modélise l'économie à partir de ces deux tendances, *production* et *reproduction* ne sont pas posées de façon indépendante l'une de l'autre, mais comme *une même totalité* (les rapports sociaux d'économie) structurée *ici* suivant des règles de la production (qui organisent alors les rapports de reproduction), et *là* suivant des règles de la reproduction (qui organisent alors les rapports de production)[36]. L'élément déterminant de la dominance d'une forme

[35] Ainsi Gregory propose que les sociétés de type classe (organisées par une forme marchande de l'économie) se laissent au mieux expliquer par des analyses qui s'appuient sur les rapports de production, dans la mesure où les formes d'économie de ces sociétés sont organisées suivant des logiques qui s'appuient sur la production et la reproduction des objets, alors que les sociétés de type clanique (forme don de l'économie) se laissent au mieux expliquer par des logiques qui s'appuient sur les rapports de reproduction, dans la mesure où les formes d'économie de ces sociétés sont organisées suivant des logiques qui relèvent de la production et la reproduction des personnes (Gregory, 1982).

[36] La démonstration de Gregory va comme suit. Dans les sociétés régulées par des échanges de

production ou *reproduction* dans la structuration générale du procès de l'économie étant pour Gregory le rapport à la terre et aux droits de propriété : la propriété privée orientant vers une détermination du social suivant les rapports de production (centrés sur les objets et a force de travail); la propriété collective orientant vers une détermination du social suivant les rapports de reproduction (centré sur les personnes et les rapports de réciprocité).

Les démonstrations de Gregory s'appuient sur un recensement qu'il dégage de la littérature ethno-anthropologique. À ce titre, il s'agit plus d'un exercice de synthèse que d'une

---

dons, on retrouve une structure de clan (*clan-based societies*) où l'ensemble de la hiérarchie repose sur une logique du groupe dans le groupe, d'alliances entre groupes (*moiety → phratry → tribe → nation → confederacy*) (Gregory, 1982 : 36). Ce qui est au fondement de cette structure clanique serait d'une part les règles d'exogamie et, d'autre part, le rapport collectif à la terre, qui est celui d'une répartition de la propriété commune (idem : 8). Les sociétés régulées par les échanges marchands auraient pour leur part des structures de classe (*slave → serf → metayer → cottier → proletarian*) (idem : 36) témoignant du rapport de chacun aux modes de production et à la terre : l'esclave n'est que main-d'œuvre, le serf donne du temps de travail en échange d'un lopin de terre, le métayer paie avec des surplus de production le droit à la terre, etc. (Idem : 37). Il apparaît donc qu'une différence importante entre ces deux formes est qu'elles peuvent être résumées par une distinction entre des *enracinés* (clan) et des *déracinés* (classe), suivant les types de propriété en jeux face à la terre. Mais le point essentiel pour nous c'est que le système de classe repose sur le procès de production des biens et pose le problème d'une mise en équivalence des conditions de production (matières premières, salaires, etc.) de façon à identifier les coûts (quantitatifs) nécessaires à la reproduction sociale de la main-d'œuvre qui permet cette production des biens. Il en résulte qu'un régime d'échange marchand est un régime « d'*objectivation des personnes* » (idem : 71). En système de clan, la propriété de la terre étant collective, il n'y a pas immédiatement de problèmes de production des biens, mais plutôt des problèmes de reproduction de la cellule familiale et de protection de la terre. Et les deux cas orientent l'attention vers la nécessité des alliances. Ces dernières procèdent de pratiques associées à la consommation, notamment de nourriture. Comme le dit Gregory : « *Consumption in a gift economy, then, is not simply the act of eating food. It is primarily concerned with the regulation of relations between people in the process of social and biological reproduction*. » (idem : 79) Ce point est important, car il indique que l'action de consommation n'est pas purement « économique », mais est plus immédiatement au service de la reproduction d'une forme sociale, par exemple la famille via les alliances interfamiliales. Et la dimension symbolique des biens prend ici tout son sens, suivant Gregory, en ce que cette inaliénabilité des objets qui les confond avec leurs donateurs, permet de ne pas perdre la *mémoire* et les routes du don qui lient les gens entre eux : devant les risques de détérioration associés aux délais des contre-dons, les symboles portés par la nourriture maintiennent les routes ouvertes et les liens actifs, les structures (Gregory, 1982 : 90). Les régimes de circulation par le don apparaissent donc, pour cet auteur, comme des régimes de *personnification* des objets (idem : 71).

construction abstraite, un peu à la façon des idéaux-types wébériens. Ainsi, l'auteur dégage différentes logiques, dont je rapporte ici les plus importantes, qui soulignent les différences que sous-tendent les rapports aux objets et aux personnes dans l'ordre de ces grands registres des logiques sociales derrière le don et l'échange marchand :

- le caractère *inaliénable* (par rapport au donateur) des objets échangés en régime du don et *aliénable* en régime marchand.
- Une tendance, par l'échange des prestations, à créer des relations objectives et quantitatives *entre les objets* en régimes marchands (mises en équivalence par le prix), et à créer des relations personnelles qualitatives *entre les personnes* en régime de don[37] (Gregory, 1982 : 41).
- Des distinctions sur les statuts sociaux des échangeurs aussi, qui sont indépendants les uns des autres dans l'échange marchand, dépendants dans l'échange de dons (puisque le don ouvre une relation qui ne pourra être fermée que par le contre-don).
- Distinction sur la dimension spatiale et temporelle des échanges (pour ouvrir et fermer un cycle, un seul acte d'échange en système marchand demande deux actes en système du don[38], ce qui signifie deux cycles de circulation et deux moments dans la durée)[39].
- Distinction chez Gregory aussi entre la *valeur* et le *rang* : en système marchand, on échange du différent contre du différent et l'argent permet de mettre les choses en

---

[37] En bref et pour le dire autrement : les échanges de dons établissent une relation entre les échangeurs, les échanges de marchandises établissent une relation entre les objets (Gregory, 1982 : 42)

[38] Supposons que A et B échangent x et y. En système marchand x et y sont posés en équivalence par la monnaie argent, leur valeur est quantitative, ce qui permet à l'échange de se terminer suite à la transaction. En système de don, les objets étant inaliénables à leur donateur, la circulation de x et y a créé des dettes mutuelles entre A et B et qui ne seront résolue que par un deuxième échange de x et y (Gregory, 1982 : 46).

[39] Ces derniers points (deux actes d'échange/un acte d'échange; l'indépendance versus la dépendance des échangeurs; relations entre les objet/relations entre les personnes) suggèrent tout un système de sanctions qui repose beaucoup plus sur le regard des autres en système de don qu'en système marchand, puisque les relations interpersonnelles sont posées être beaucoup plus fortes et soutenues en système de don du fait des structures d'économie.

égalité : *valeur économique*; en échange de don, les dettes et remboursements sont évalués suivant des critères du pareil contre du pareil, or ce pareil est socialement élaboré dans des catégories centrées sur la *qualité* des produits et qui fixent des « rangs » sociaux, ce qui permet ainsi de départager qui est le plus en dette face à l'autre.

- Enfin, dernière distinction importante : il est posé qu'en système de marchandise, l'idéal est la maximalisation des entrées (revenu) et l'accumulation de profit (capital objet), alors qu'en système de don, l'idéal est la maximalisation des sorties (création de dettes) et l'accumulation des débiteurs (capital humain)[40] (Gregory, 1982 : 53).

Le travail de Gregory nous permet ainsi de dépasser les termes du traditionnel et du moderne, de l'endogène et de l'exogène, en déplaçant le problème dans l'ordre des enracinements valorisés et des logiques sociales qui en découlent : non plus thématique du traditionnel, mais bien celle des organisations ayant pour horizon principal la reproduction/production des personnes; non plus thématique du moderne, mais bien celle des organisations ayant pour horizon principal la production/reproduction des objets.

Une difficulté cependant est que cette dualité reconduit une lecture des économies ancrée dans le registre de la rupture : entre les dons et l'échange négocié, il ne s'agit plus d'un continuum, mais bien d'un déplacement qui construit des mondes sociaux très distincts.

---

[40] Il est difficile ici de ne pas remarquer qu'une telle symétrie entraîne le don dans la logique d'un utilitarisme *formel* (comme on parle des économistes formalistes – voir article de Polanyi dans Godelier, 1974) qui résume l'économie, et globalement les interactions de toutes natures, à une perpétuelle volonté de maximalisation : ici, capitalisation des relations humaines. Il s'agit peut-être d'une importante limite à l'approche de Gregory. Cependant, il faut attirer l'attention sur le fait que cette capitalisation est beaucoup plus envisagée dans ce qui détermine les rapports de pouvoir politique cette fois, et non plus dans l'ordre unique d'une accumulation économique. Peut-être pourrait-on même dire, suite à cette lecture du don chez Gregory que l'*Essai* de M. Mauss nous permet d'envisager la valeur dans un autre registre que celui de l'économie politique marxiste : la question sociologique du lien liant les valeurs aux rapports sociaux se résout dans la dimension relationnelle, qui apparait à terme comme l'autre versant de la valeur-travail. Pour le dire à la façon duale de Gregory : le registre du don est celui des jeux de pouvoir autour de l'être (des personnes) là où le registre marchand est celui des jeux de pouvoir autour de l'avoir (des choses).

Nous demeurons donc pris avec le problème à savoir : comment penser l'articulation entre ces deux grandes formes dans l'économie ? Retour à la problématique de la pluralité et de la totalisation des mondes sociaux : quelles sont leurs limites et interconnexions ? À quelle échelle doit-on les penser et comment délimiter les intériorités et extériorités relatives aux différentes organisations (groupes, sociétés) ?

C.A. Gregory est très près d'un matérialisme marxiste en ancrant ultimement la présence des formes relatives au don dans le rapport à la terre et aux moyens de production (propriétés collectives ou privées). C'est ce qui lui permet de dégager une lecture aussi claire des formes. Sans immédiatement rejeter ce fondement, il faut souligner combien cette démonstration renvoie à une réification du rapport à la terre, reconduit en somme la dualité marxiste entre superstructure et infrastructure (et la prédominance de l'infrastructure), comme celle entre matière et idée, niant du coup la possibilité d'élaboration de rapports de dons (et les configurations sociales conséquentes) dans une économie privée, où l'élaboration de rapports marchands (et les configurations sociales conséquentes) dans une économie publique. Certes, des organisations collectives différenciées sous-tendront des rapports au sol différenciés. Mais il ne suffit pas qu'une société s'impose un rapport de propriété collective à la terre pour qu'en émerge une organisation par les obligations à donner, recevoir et rendre. M. Sahlins (1999) développe un argument similaire lorsqu'il dit :

> « […] la mystification apparente de la dépendance produit une critique empirique de l'orthodoxie qui suppose que l'argent, les marchés et les relations de production des marchandises sont incompatibles avec l'organisation des sociétés dites traditionnelles. » (1999 : 25). [Par exemple :] « Lederman (1986) nous rapporte que chez le peuple Mendi d'aujourd'hui, les obligations d'échange entre les clans et les parents créent « une demande d'argent moderne bien plus grande que celle qu'engendrent les débouchés du marché ». Ainsi, les Mendi disent que ce sont eux

> qui possèdent la véritable économie d'échange, par opposition à la simple « économie de subsistance » des hommes blancs » (Sahlins, 1999 : 27).

Ceci témoigne de ce qu'il faut repérer, au-delà des formes de circulation et de production, la signification imbriquée à ces formes. En d'autres termes, on ne peut préjuger de ce que les circulations marchandes sont immédiatement destructrices des liens ou de leurs qualités (comme le reconduisent aujourd'hui plusieurs analystes en opposant le *marché* au *social*) et on ne peut non plus préjuger des qualités des liens produits par ces circulations dans l'ordre des rapports de réciprocité. Il ne suffit donc pas de considérer des formes de circulations ou de productions spécifiques, ni des types d'objets, pour en déduire quels types de socialité ils sous-tendent. Car s'ouvre ainsi un piège, qui est d'assimiler ces circulations à des régulations dont l'intelligibilité n'est pas *immanente* à la forme de ces circulations ou de ces productions. Les repérages « *idéal-typés* » qu'offre le travail de synthèse de Gregory renvoient à une *idéalité* des organisations sociales. Mais les situations des pays en développement témoignent de ce que ces sociétés ne se reproduisent plus (si elles ne l'ont jamais faite) dans ces formes pures, mais qu'il y a des phénomènes d'*appropriation* sociales et de hiérarchisation des régulations propres à ces différentes idéalités et dont il faut comprendre l'articulation.

Les approches de la nouvelle sociologie économique (NSE) et de l'économie des conventions (EC)

Résolument ancrées dans une perspective de la construction sociale de l'économie, les écoles de la Nouvelle Sociologie de l'Économie (NSE) et de l'Économie des Conventions (EC) (qui se reconnaissent comme sœurs) s'élaborent notamment dans une compétition avec l'approche économiste orthodoxe de l'économie, qui, avec M. Granovetter notamment, sera accusée « d'impérialisme économique » : désignant la mainmise

disciplinaire de la science économique sur l'interprétation des processus relatifs au marché économique, en même temps que la généralisation actuelle de l'individualisme méthodologique comme grille de lecture « naturalisée » de l'ensemble des phénomènes sociaux. Ainsi :

> « La NSE renverse l'impérialisme économique et propose des analyses sociologiques de thèmes économiques fondamentaux, tels que les marchés, les contrats, l'argent, le commerce et la banque » (Orléan, 2005 : 2)

Des différences importantes cependant sont à relever entre l'approche de la NSE et celle de l'EC. Une première est que la NSE tend plutôt à élaborer une critique et se poser en rupture face aux paradigmes économicistes, alors que l'EC cherche plutôt à développer un espace de rencontre théorique entre les approches sociologiques et économistes de l'économie de marché : non pas une pluridisciplinarité, mais une « unidisciplinarité »[41] (Orléan, 2005). Autre différence très importante, la NSE valorise une approche par les réseaux et qui délaissent les aspects de représentations, alors que l'EC se développe immédiatement autour des théories des représentations.

La NSE et la notion d'encastrement

La notion d'encastrement est d'abord empruntée à Karl Polanyi par M. Granovetter, qui allait consacrer un article à la notion en 1985 et contribuer à ce que l'encastrement devienne un point de référence majeur pour la NSE et l'EC (Laville, 2004). Dans cet article, M. Granovetter y voit une réponse aux problèmes théoriques de la sur-socialisation et de la sous-socialisation (voir ndbp 32, page 66), ainsi qu'un modèle pour une approche

[41] L'EC cherche à développer une théorie de l'économie qui serait commune aux économistes et sociologues de l'économie. Cet auteur souligne ainsi que l'EC est pour une moitié représentée par des économistes (Orléan, 2005).

pragmatique de la construction sociale (Granovetter, 2000) : « l'action économique est encastrée au sein de réseaux de relations personnelles » (Laville, 2004 : 1) :

> « (…) la thèse que nous désignons sous la terminologie de l'« encastrement » affirme que l'on ne peut analyser le comportement et les institutions, sans prendre en compte les relations sociales courantes qui exercent sur eux de très fortes contraintes. » (Granovetter, 2000 : 75-76)

M. Granovetter ne préconise pas une négation des dimensions normatives des actions ni la rationalité individuelle, mais propose plutôt que :

> « quelques soient les préférences des individus, la manière dont les actions individuelles s'agrègent et engendrent des résultats collectifs est une question indépendante et très compliquée. Je cherchais ainsi à mettre l'accent, non plus sur les idées des individus, mais, à un niveau plus élevé, sur les interactions entre les individus au cours du temps. » (Granovetter, 2000 : 37)

Par l'accent mis sur les réseaux des relations sociales (comme nous le verrons), Granovetter allait valoriser de façon importante une autre possibilité d'appréhension des formes sociales de l'économie en ne présupposant plus des découpages « institutionnels » à faire dans la construction de l'objet (Brochu et Sabourin, 2005).

Mais nous comprendrons mieux les implications de cette proposition en révisant les fondements de la notion d'encastrement.

Les bases de l'encastrement

K. Polanyi a identifié trois « principes de l'action économique » (Granovetter, 2000 : 38), principes qui interviendraient dans toutes les sociétés : *l'échange*, la *redistribution* et la *réciprocité*. Ces principes d'action seront associés par cet auteur – et concernant les sociétés « modernes » – aux « trois pôles » que sont :

> « l'économie marchande, régie par les échanges ; l'économie non marchande dans laquelle la répartition des biens et des services est assurée par la redistribution organisée sous la tutelle de l'État ; et enfin l'économie non monétaire où les ménages et d'autres groupes d'acteurs réciprocitaires se donnent des biens et des services » (M. Granovetter, 2000 : 39)

Ainsi, ces trois principes d'action sont, pour Polanyi, à relier à des institutions économiques (les échanges marchands), politiques (la redistribution) et sociales (le non marchand, la réciprocité), soit les supports institutionnels de ces registres d'actions (Granovetter, 2000 : 40). L'enjeu dès lors étant de comprendre les modes d'articulations entre ces différents registres, projet qui, pour l'essentiel et selon M. Granovetter, est partagé par la communauté des sociologues :

> « Et si Marx, Weber, Durkheim, Parsons, Polanyi, Bourdieu, White et d'autres ont des conceptions assez différentes des liens existants entre les différents secteurs institutionnels, tous partagent l'idée que l'on ne peut analyser la vie sociale en ne s'intéressant qu'à l'un de ces secteurs, que ce soit l'économie, le politique ou le domaine de la culture. » (Granovetter, 2000 : 41)

De Polanyi à Mingione

Néo-Polanyien, E. Mingione (2004, 1998, 1991) reprend aujourd'hui les classifications proposées par Polanyi en termes de réciprocité, de redistribution et de marché, « trois principes généraux purs qui orientent, selon des modalités différentes, les échanges économiques […] » (Mingione, 2004 : 23). Il nous rappelle que du point de vue de Polanyi, ces « principes » de réciprocité et de redistribution sont définis comme des forces *socialement intégratives*, alors que le marché est caractérisé précisément par la non nécessité du lien, c'est-à-dire des comportements *asociaux*, « dés-encastrés » (ibidem).

Mais, alors que K. Polanyi voit dans le marché une force qui provoque *par contrecoup* la nécessité d'émergence d'institutions sociales intégratives (et régulatrices) pour lui permettre de se reproduire sans s'autodétruire, E. Mingione voit la présence des principes de coopération (aux fondements des organisations sociales) comme *toujours-déjà là* en quelque sorte, c'est-à-dire formant les cadres sociaux généraux au sein desquels à la fois le marché émerge et avec lesquels il interagit. La réalité sociohistorique des sociétés industrielles et de l'économie moderne est donc, de ce point de vue, à comprendre en termes d'*interactions* entre les tensions générées par la logique compétitive du marché et les formes de coopération.

Sont donc ici proposées deux conceptualisations de l'encastrement : une première, celle de Polanyi, qui sous-tend une conception institutionnalisée (le marché) de l'économie formelle (l'économie de la science économique) et dont le fonctionnement asocial provoque le développement ou la transformation d'autres institutions qui, pour ainsi dire, permettront de maintenir l'animal en cage[42].

---

[42] Ellison et Moya (2005) soulignent que la conception polanyienne de l'encastrement permet également la reconduction de l'opposition originale du traditionnel et du moderne. L'économique étant caractérisé par sa puissance d'autonomisation destructrice, elle engendre la nécessité des

L'autre conception défendue, ici par E. Mingione, est celle plus générale de la NSE, qui pose une économie construite de l'« enchevêtrement de logiques ou de registres « économiques » (au sens formaliste) et de logiques ou de registres sociaux. » (Ellison et Moya, 2005 : 2). En d'autres termes, ici il ne s'agit plus de jouer les institutions les unes contre les autres, mais de voir comment une pluralité de logiques coexistent et interfèrent dans des actions économiques (envisagées comme des séries d'action donc, ou des flux), cependant que sont maintenues les distinctions entre des logiques qui seraient purement économiques (déstructurantes) et des logiques purement sociales (redistribution, réciprocité).

Mais relisant ces auteurs avec les lunettes des théories du don, on peut refaire la même critique que celle adressée à Gregory, soit le danger à réifier des organisations sociales en des finalités immanentes. Ici, les différentes institutions sont immédiatement assimilées à des finalités de redistribution (l'État) ou de réciprocité (la famille).

M. Granovetter et la NSE

M. Granovetter a mis au centre de ces analyses le concept d'encastrement, mais l'usage qu'il en fera et l'accent mis sur les réseaux sociaux l'amènent à se détacher d'un découpage social qui procède de cette immédiate assimilation des conduites économiques à des institutions spécifiques, puisque ces institutions sont elles-mêmes construites : « les

---

institutions « sociales » à encastrer, par une transformation de leurs formes, ce mouvement. Appliqué aux sociétés du Sud, cela conduit à problématiser l'histoire du développement de ces pays dans les simples termes d'une « […] rencontre problématique avec le mouvement historique du désenchâssement, contraignant ainsi à les penser soit négativement (position misérabiliste) par ce qui leur manque, soit positivement (position populiste) par ce à quoi elles échappent. De sorte que la description de sociétés ni primitives ni modernes, c'est-à-dire une bonne majorité de la planète, devient impossible. » (Ellison et Moya, 2005 : 2)

institutions ne se développent pas nécessairement selon une forme déterminée […] » (Granovetter, 2000 : 204), pas plus qu'elles sont extérieures aux relations :

> « [Les institutions] s'accompagnent souvent d'une impression de solidité, comme le montre bien la sociologie de la connaissance : réifiées, elles sont ressenties comme des phénomènes externes et objectifs du monde, plutôt que comme des constructions sociales – qu'elles sont pourtant. » (Gravovetter, 2000 : 208)

Ainsi, ce que Granovetter emprunte à Polanyi, c'est plus une problématique qu'un appareil conceptuel, dans la mesure où derrière l'emprunt se cachait une critique importante. De ce point de vue et pour le dire avec P. Sabourin, « la notion d'encastrement social n'est pas tant un concept qu'une première délimitation de l'objet de la sociologie de l'économie » (Sabourin, 2006 : inédit), soit parvenir à cerner la pluralité des conduites socioéconomiques et leurs ancrages dans des espaces de socialité. Chez Granovetter, ces espaces de socialité correspondent aux réseaux, envisagés dans les termes de lien forts, faibles ou inexistants. Ici les *liens forts* renvoient à une *densité relationnelle* entre par exemple A et B, et sous-tendent des interconnaissances entre les membres des réseaux de A et B. Les *liens faibles* sous-tendent au contraire une densité relationnelle faible entre A et B et une méconnaissance des autres membres des réseaux respectifs de A et B. L'argument développé par M. Granovetter est que les liens faibles ouvrent l'accès à une diversité d'opportunité parce qu'ils font le pont entre différents réseaux sociaux.

Ainsi, loin de partir d'un prédécoupage « institutionnel » du réel pour définir les sphères de l'économie, il s'agit de voir comment les relations interpersonnelles (les réseaux) orientent les actions économiques et sont déterminantes dans la construction des institutions :

> « Le concept d'encastrement possède, selon nous, deux aspects que nous désignerons, respectivement, par les termes de relationnel et de structurel : en effet,

> l'action économique, les résultats et les institutions sont affecté, premièrement, par les relations personnelles des acteurs et, deuxièmement, par la structure du réseau général de ces relations. » (Granovetter, 2000 : 208)

Ici, la pluralité des actions dans l'économie et les formes de l'économie ainsi construites ne sont plus envisagées dans l'ordre immédiat des institutions ou d'un entrelacement institutionnel, mais en tant que forme inscrite dans l'espace tels que les réseaux et les propriétés des relations dans ces réseaux en sont une délimitation qui établit un rapport forme/contenu :

> « La spatialité sociale dans le programme de recherche de M. Granovetter vient donc circonscrire l'économie comme forme sociale à la mesure des caractéristiques propres aux relations sociales et aux espaces sociaux qui la construisent. Il ne s'agit donc plus de considérer les découpages politiques, juridiques, administratifs, ou autres de l'économie comme traces traduisant et résumant directement la constitution de l'économie comme forme sociale. » (Brochu & Sabourin, 2005 : 2)

Ceci étant dit, on reprochera à Granovetter (et il s'en fera lui-même en partie la critique) de s'absoudre des questions du sens et de l'histoire, ainsi que de la politique, négligeant notamment les hiérarchisations sociales et les registres de significations qui peuvent être corrélés aux positions sociales des membres des réseaux[43] :

> « […] l'articulation entre les circuits n'est pas qu'un jeu de tiroirs que les acteurs rempliraient et videraient au grès de leurs besoins et sous le poids de la nécessité. Les personnes ne permutent pas entre différents circuits ou différents registres de

[43] Après avoir identifié le danger à aborder les réseaux de façon quantitative, Granovetter signale que « l'autre défaut, [des approches par les réseaux] est qu'ils négligent le cadre culturel, politique et institutionnel plus large dans lequel les réseaux sociaux sont encastrés. » (Granovetter, 2000 : 35)

> circulation : ils les hiérarchisent et, par exemple, sont pleinement conscients des implications sociales divergentes d'un don ou d'un transfert marchand. Les concepts « horizontaux » de coexistence, d'enchevêtrement ou d'hybridation ne permettent pas de mettre à jour cette articulation hiérarchique et empêchent de décrire les différentes formes et contextes de circulation globalement, c'est-à-dire de décrire leurs fonctions différentes et hiérarchiquement articulées dans la reproduction sociale. » (Ellison & Moya, 2005 : 5)

On reproche ainsi à l'approche des réseaux de reconstruire des univers plats là où précisément on reprochait à la science économique de le faire : […] l'économie est appréhendée comme un espace d'interactions et de transactions égalisant fictivement les agents dans un jeu dont le politique se signale par son étrange absence. » (Bazin & Selim, 2000 : 7).

L'EC peut, à ce titre, être définie comme une tentative d'appréhender la pluralité des logiques en situant socialement les processus décisionnels à travers des cadres de significations institués : soit les conventions.

L'économie des conventions

L'EC pose que les agents doivent d'abord comprendre « […] la situation et l'action des autres […] » (Eymard-Duvernay et al 2004 : 1) pour pouvoir agir à leur tour. L'EC conceptualise que la saisie des situations par les acteurs s'opère par le recours à des *cadres conventionnels* qui, s'ils sont cognitifs, ont d'abord une fonction évaluative : « […] la forme d'évaluation décidant de l'importance de ce que l'agent saisit et prend en compte » (ibidem). Ici, les cadres conventionnels permettent d'évaluer des situations à l'aune de valeurs collectives et témoignent donc de hiérarchies sociales qui soutiennent des

ordonnancements (des êtres et des choses) et partant, définissent des visées plus légitimes que d'autres.

Pour ces auteurs, les cadres conventionnels sont élaborés dans des situations d'incertitude et devant la nécessité d'une *coordination* des actes. Ces coordinations désignent la présence d'une tension que pose d'abord la rencontre des théories avant celle des acteurs : tension entre les normes sociales (dimension sociologique) et les choix rationnels individuels (dimension économiciste), tension donc entre deux lectures théoriques des situations des acteurs et des processus décisionnels – la coordination prenant ici la forme d'une tentative d'intégration conceptuelle (l'unidisciplinarité) de ces deux registres théoriques d'action : « il faut replacer chacune des deux notions dans un même dessein : *étudier l'intégration d'actes individuels dans un ordre, un équilibre, une coordination* […]. » (Orléan, 2005 : 8)

C'est cette tension que vient résoudre le concept de *cadres conventionnels* en ce qu'il propose que ceux-ci sont des systèmes-modèles de valeurs et d'actions élaborées collectivement, mais manipulés en quelque sorte sur les marchés par des individus : devant l'incertitude d'une situation, l'individu recourt donc aux différents *cadres conventionnels* tels que ceux-ci auront été élaborés dans des situations de la *justification* notamment (Boltanski et Thévenot, 1991). Ce registre de la justification étant caractérisé par ce que les formes sociales d'économie (différents modes d'organisation du capitalisme par exemple, tel que *l'économie des grandeurs* de Boltanski et Thévenot – 1991 – le propose) appellent à des discours qui en justifient la pertinence du point de vue des biens communs, au risque de provoquer l'indignation. Ces discours de la justification formeront ainsi des cadres conventionnels qui seront donc aussi des *cadres de légitimité* permettant de situer, du point de vue du bien commun, les bonnes actions à poser.

Du problème toujours présent de l'individu dans l'EC

Dans un article solidaire, mais critique, Chatel et Rivaud-Danset (2004) font ressortir que malgré la tentative d'intégrer d'un point de vue théorique la question des normes collectives et des rationalités individuelles, que l'EC ne semble pas parvenir à penser autrement la personne que dans la dialectique individu/société.

Cette affirmation sera plus aisée à démontrer à partir de l'extrait suivant : « Dans notre construction, l'individu intègre dans sa conduite une visée normative sur la coordination avec les autres et le bien commun, au lieu de se replier sur un calcul égoïste. » (Eymard-Duvernay et all., 2004 : 17) Nous faisons la lecture dans cette affirmation d'une proposition à la limite du formalisme en économie (Godelier, 1974 ; Polanyi, 1974) : la fonction de coordination intègre les visées de maximalisation utilitaire non plus à l'échelle d'un égoïsme individuel, mais à l'échelle d'une négociation avec les exigences collectives, soit d'un calcul liant l'individu à ses pairs. La coordination est ainsi une activité réflexive. Le problème est que l'unité de référence demeure toujours un individu qui doit *choisir* entre différentes perspectives : la rupture n'est donc pas consommée avec l'individualisme méthodologique : « la place prise par l'interprétation des règles serait une façon de socialiser l'individu tout en le gardant en tant qu'individu et en se méfiant de l'individuel collectif » (Chatel & Rivaud-Danset, 2004 : 14).

Ce problème peut être abordé du point de vue des propositions de V. Descombes (2000) qui, héritier des perspectives philosophiques de L. Wittgenstein et travaillant notamment sur les métareprésentations[44], définit les relations sociales dans l'ordre conceptuel des

[44] Les métareprésentations renvoient à l'idée d'une capacité à se représenter les représentations de l'autre et donc, à se représenter des représentations (voir notamment Descombes, 2000; Petitat, 1995; 1997; 1998; 1999). Du point de vue de M. Halbwachs, que nous aborderons sous peu, cela renvoie à la possibilité de la réciprocité des perspectives.

« relations internes », c'est-à-dire de penser les unités opératoires de la vie collective non pas comme relatives à des individus, mais à des statuts ; prenant ainsi la pleine conséquence de ce que le « mental et le social sont « *two different sides of the same coin* » » (Descombes, 2000 : 38, cite Winch 1958 : 123). Qu'est-ce à dire ?

Des rapports d'intériorité et d'extériorité dans la conceptualisation du social

Descombes avance qu'une méprise courante est qu'« on croit que les relations sociales sont définies entre des individus » (2000 : 41), soit dans un *rapport d'extériorité* donc, d'indépendance entre les personnes, où le social est défini par le *lien* et de ce que ce lien agit comme du « ciment placé entre les briques de l'édifice social que serait les individus » (idem : 41-42). L'individu est ainsi préservé et demeure pour ainsi dire libre de s'engager ou pas dans la vie collective, conserve toujours une distance critique sans que l'on puisse comprendre quel serait ce lieu non-social d'où il pourrait prendre ses distances. Cette méprise témoigne de ce qu'on n'a pas pris toute la mesure des implications à définir le social sur la base des représentations. Ce biais théorique est repérable dans des travaux où le marché est définit comme une institution destructrice du social, parce que les liens élaborés dans l'action des échangeants sont réduits au minimum. Ici, on s'interdit de penser que ce minimalisme est une propriété même de cette forme sociale dans l'économie et qu'elle nous révèle la présence de logiques sociales qui *construisent* cette forme marchande capitaliste au même titre que d'autres logiques sociales construiront la forme « don », comme nous en avons discuté avec les travaux de C.A. Gregory.

L'idée défendue par V. Descombes est que les systèmes sociaux sont caractérisés par des *relations internes*, ce qui court-circuite cette « mésappréhension » du social par le *lien*, notamment en faisant disparaître l'individu comme facteur de l'équation :

> « […] le lien social du maître et du serviteur n'est pas un lien entre un individu et un autre individu, c'est un lien d'opposition entre deux statuts complémentaires. […]. Ce qui est impossible n'est donc pas que Pierre, le maître, existe sans que Paul, le serviteur, existe, mais plutôt que Pierre ait le statut de maître sans que quelqu'un ait le statut de serviteur (…) ». (Descombes 2000 : 42)

Ainsi, si l'on adhère à l'idée que la société est faite de systèmes de représentations on peut se dégager de l'idée de l'individu pour se concentrer sur les groupes : la personne (individualisée ou non) prenant statut de lieu opératoire pour atteindre l'organisation de la connaissance – comme nous permettra de le penser M. Halbwachs notamment (Sabourin et Brochu, 2005) –, et témoignant ainsi des différentes divisions sociales :

> « Les groupes d'appartenance n'existent pas en soi comme des entités substantielles, ils se définissent les uns par rapport aux autres, apparaissent ou disparaissent selon le genre de situation où l'on se trouve. Dans le lexique de l'anthropologie sociale, on dira que la définition des entités sociales (groupes) doit se faire sur le mode holiste (à partir d'un principe de différenciation et au sein d'un système englobant). » (Descombes 2000 : 40)

Synthèse des approches anthroposociologiques

Les travaux sur le don nous permettent de prendre la pleine mesure de ce que l'économie est d'abord relative aux différents systèmes de valorisations et de significations du réel, de ce que les circulations et (re)distributions des objets et des personnes peuvent être comprises au fait des spécificités des relations sociales et des régulations qui s'y développent.

C.A. Gregory situe en dernière instance les propriétés de ces relations sociales dans une problématisation du rapport à la terre, au sol, relevant dans ces rapports au sol des structurations par la propriété privée ou collective, auxquelles il fait coïncider les économies du don et les économies marchandes. Ceci lui permet de dégager un phénomène intéressant, qui peut être traduit dans les termes d'un déplacement des regards sociaux (vers les objets ou vers les personnes) et qui résulte en une chosification (objectivation) des personnes en économie marchande et une personnification des objets en économie du don. Mais par l'enracinement en dernière instance dans le rapport au sol, il se dégage de l'approche de Gregory une problématisation du réel qui articule matières et significations sociales, mais où est posée la prédominance du matériel sur l'idéel. La plus grande difficulté dans la synthèse développée par Gregory est qu'elle ne permet pas de penser des articulations entre les mondes sociaux qu'il reconstruit. Le symbolique devenant secondaire, la structuration des organisations sociales prend un aspect réifié au fait d'un déterminisme par l'infrastructure et les rapports aux moyens de production (propriété privée ou collective). Demeurent néanmoins le travail typologique et l'identification de cette dualité d'une reproduction des personnes qui structurent une production des objets (personnifiés) versus une production des objets qui structurent une reproduction des personnes (chosifiées).

Les travaux de l'EC sont intéressants en ce qu'on y aborde le social d'abord sous l'angle des systèmes de représentations et de justifications, permettant ainsi d'envisager des hiérarchisations sociales entre différents systèmes de connaissances et de valorisations. Mais une limite importante, et rencontrée dans les critiques qui lui sont adressées, est que la conceptualisation du social demeure celle d'une opposition entre individu et société, où les personnes individuées se déplacent et choisissent de façon stratégique différents systèmes de justifications. Les personnes sont ainsi individuées et *extérieures* aux régulations sociales données par les conventions, se déplacent dans un non-lieu social, une intériorité individuelle face à un marché de la justification en quelque sorte, cherchant à coordonner

leurs actions au fait d'un compromis réflexif entre des attentes individuelles et collectives, où est appelé tantôt tel cadre conventionnel, tantôt tel autre. Sur cette base, on comprend mal comment peuvent émerger des structurations collectives de l'expérience alors que les systèmes de représentations/conventions sociales existent dans un rapport d'extériorité aux personnes et leurs relations. Cette critique est reprise par V. Descombes, qui soutient l'argument d'une intériorité systémique, posant que le social est d'abord fait de *représentations* mutuellement dépendantes les unes des autres et qu'à ce titre, il faut penser le social dans l'ordre des rapports entre représentations et non entre des personnes individuées.

On critiquera également comment les systèmes de conventions sont très près d'une lecture en termes d'institutions et qu'à ce titre, les formes de l'économie sont immédiatement traduites dans des divisions institutionnelles : le marché, le politique, le juridique, la famille, négligeant qu'il y a du politique dans le juridique, de la comptabilité dans la famille et de la famille dans le marché, mais surtout, que ces différentes institutions n'ont pas de formes arrêtées, des significations et régulations immanentes ; en somme, que ces institutions ne coïncident pas avec des formes immanentes de l'économie. Cette critique rejoint celle que l'on peut faire aux approches polanyiennes, qui demeurent dans un cadrage institutionnel de l'économie, en problématisant le marché comme une institution réifiée dans l'échange, et qui est mise en rapport à d'autres institutions, réifiées par la coopération (l'institution de la famille) ou la redistribution (institution politique).

Les travaux de M. Granovetter sur ce point sont une tentative intéressante de déplacer le problème, conceptualisant le social et ses institutions comme étant immédiatement produits par la matérialité des réseaux de relations sociales, enracinant dans la matérialité de l'espace l'élaboration de la vie collective et obligeant à considérer ces réseaux relationnels et les spatialités sociales qu'ils construisent pour comprendre les formes de l'économie. Son approche vise ainsi à déborder les problèmes que posent les représentations, cependant

que, de son propre aveu, les questions du sens le rattrapent. La principale critique que l'on rencontre sur ces travaux et qui en marque des limites importantes nous vient notamment de l'anthropologie de l'économie (Bazin et Selim, 2000 ; Elison et Moya, 2005), qui souligne la *minceur* (politique entre autres) des univers reconstruits à travers l'approche par les réseaux. L'absence des significations et valorisations sociales qui éluciderait la question des différentes formes de circulations valorisées dans les réseaux sociaux, de ce qu'il n'est pas anodin de privilégier ici le don et là, l'échange marchand. L'approche oublie ainsi que des hiérarchisations existent entre les formes de circulations, négligence qui résulte en un aplanissement du social et des valeurs qui s'y développent. Sous cet angle de la hiérarchisation, on peut adresser une critique similaire à l'EC, en ce qu'elle postule des arènes de *négociations* et néglige de problématiser les rapports de pouvoir qui sont opérants dans l'élaboration de ces conventions ; rapports de pouvoir qui ne sont pas qu'argumentatifs.

Voilà donc un ensemble de problèmes posés et qui témoignent des misères de la sociologie de l'économie en même temps que de la complexité des phénomènes étudiés. La thématique initiale de l'économie informelle souligne des limites aux théories économiques et repose le problème majeur à la sociologie des modalités et possibilité de saisie de la complexité sociale, de la pluralité des formes, des liens entre ces formes, les logiques qui les sous-tendent, des articulations entre ces logiques... Ceci appelle à une théorie du social telle que cette théorie permettra d'envisager ces articulations en précisant ce qui fait société, et comment ce qui fait société permet de penser les transformations. Mais devant ces difficultés repérées, il faut bien se rendre à l'évidence de l'absence d'une théorie générale en sociologie et qui simplifierait grandement notre travail. L'alternative dès lors semble être de se rabattre sur la description sociographique, débutant dans le cadre de cette thèse par celle des phénomènes d'économies, formes entendues au sens de la matérialité de ces phénomènes, les expressions sensibles. Mais même faire ces descriptions n'a rien de simple. La réalité n'est pas transparente, et pour reprendre les réflexions de Bateson (1989),

la simple description d'une feuille d'arbre peut être un travail infini. Toute description appelle à des sélections et des discriminations : qu'est-ce que le social comme objet à décrire ? Qu'y a-t-il d'important à décrire dans le social ?

Cette revue des théories nous permet d'en identifier des grands axes qui renvoient au fond aux problèmes « classiques » de la sociologie : les relations sociales comme lieu ontologique de l'objet sociologique (situant la thématique de l'intériorité et de l'extériorité dans la dialectique individu/société comme une problématique à dépasser) ; l'articulation entre représentations et matérialités dans ces relations sociales et comme nœuds problématiques de la structuration de la vie collective.

À ce titre, M. Mauss et M. Halbwachs sont particulièrement intéressants du fait de l'attention qu'ils accordaient à la *morphologie sociale*, thème (et terme) pratiquement tombé en désuétude aujourd'hui et qui pourtant avait chez ces auteurs un statut privilégié, voir était défini comme le champ le plus important de la sociologie : espace obligé à la fois pour problématiser le social et pour en valider les interprétations, pour en faire émerger ce que Mauss nommait la *sociologie générale* et qui sous-tendait précisément la recherche d'une *théorie générale* de la sociologie. Évidemment, il ne s'agira pas ici de chercher à élaborer cette théorie générale, mais plutôt de se concentrer sur ce que la problématisation de la morphologie sociale permet de se donner des outils, non pas immédiatement pour expliquer le social, mais plus humblement pour l'aborder, en orienter la description : se donner des outils pour savoir découper les phénomènes sociaux et pouvoir les décrire. À ce titre, la problématisation de la morphologie sociale peut être située à mi-chemin entre une théorie du social et une réflexion de méthodologie.

La description sociographique appellera à une mise au jour des différentes *indexations sociales* des êtres et des choses dans un milieu donné. Ces indexations reposent en première instance sur des systèmes de connaissances et de pratiques (re)produits dans des relations

sociales. Avec M. Mauss et M. Halbwachs, je définirai que ces différents systèmes d'indexations sont d'abord relatifs à des groupes sociaux, faisant ainsi apparaître le projet sociographique comme un travail d'élaboration d'une carte sociale de ces indexations, une topographie sociale des espaces relationnels (re)producteurs de ces indexations.

La morphologie sociale chez Mauss et Halbwachs

Les dictionnaires nous parlent de la morphologie comme de l'étude des configurations externes, des formes apparentes. Dans l'école française, la morphologie sociale fut initialement définie comme ce domaine de la sociologie qui étudie les phénomènes matériels, de ce que l'on nomme alors la « masse » des personnes, de la société prise dans le monde des corps. Chez M. Halbwachs comme chez M. Mauss, ces phénomènes matériels renvoient à des *formes* ou *structures*, et réfèrent autant à la distribution physique des populations dans l'espace (agglomérations, villes, quartiers, etc.), qu'aux distributions selon le genre ou l'âge, qu'aux groupes sociaux tels les familles, les clans, qu'aux institutions (Halbwachs, 1938 : 6-8). Ces formes ou structures ayant en commun qu'elles sont repérables dans le monde sensible, de façon *directe* ou de ce que « nous sentons qu'elles exercent sur nous une contrainte qui n'est pas seulement matérielle »[45] (idem : 9). Ces aspects de morphologie sociale renvoient chez ces auteurs à ce que mettent au jour des disciplines telles la démographie, la géographie humaine, cependant qu'on peut observer

[45] Il y a à souligner ici le danger de l'usage du terme « matériel », généralement immédiatement assimilé à ce que l'on peut *toucher*, marquant ainsi une opposition entre les idées et la matière et oubliant que les idées circulent dans le monde *sensible* à travers les mots, les sons, les images… Dans ce travail, j'utiliserai « idéalement » le terme de *sensible* pour référer à la matérialité du monde, désignant que la matérialité ne se résume pas à ce que l'on peut toucher, mais relève des cinq sens, et inclus donc aussi comme phénomène sensible tout ce l'on peut voir, entendre, goûter, sentir… soit et plus particulièrement ici suivant M. Halbwachs : le langage (la vue, l'ouïe : saisie des images, des sons et des gestes), le temps (les mouvements) et l'espace (la topographie).

dans leurs œuvres un progressif déplacement de cette conceptualisation et qui oblige à redéfinir les repères dans les découpages à produire.

Des enjeux soulevés par la morphologie sociale

On a pu critiquer la conceptualisation élaborée par E. Durkheim de la morphologie sociale – empruntée à la biologie et à la psychologie –, qui met l'emphase « sur l'espace pour circonscrire le social à travers la distribution physique des corps et des objets […] » (Brochu et Sabourin, 2005 : 5). On aura souligné qu'à cette vision correspond une lecture sursocialisante de la vie collective en même temps qu'un rapport de transparence quant à la signification de ces formes, faisant : « (…) de la trace matérielle d'un individu dans un lieu le fait de l'intériorisation immédiate des normes sociales que l'on associe à cet espace propre à un groupe » (idem : 7), débouchant pour ainsi dire sur ce qu'il suffit d'être dans un lieu précis pour en porter le chapeau de connaissance, d'être dans une maison pour penser comme la famille, d'être à l'église pour penser de façon religieuse, etc.

Mon travail sera en partie de voir comment M. Mauss (1926, 1927 et 1934 notamment) et M. Halbwachs (1938, 1968, 1994) auront chacun à leur façon permis de dépasser cette première conceptualisation. Notamment, la matérialité sera resituée dans son imbrication à la connaissance et problématisée à l'échelle des groupes sociaux, faisant de ceux-ci les unités de références pour modéliser la pensée collective : le social. Ceci débouchera sur des positions originales quant à l'articulation entre une pluralité de systèmes de pensées et les ancrages matériels de ces pensées, faisant des formes sensibles autant de *traces* des pensées groupales, des structurations sociales que ces traces sous-tendent en même temps qu'une fonction de support matériel à ces structurations.

Le nœud est de montrer comment les travaux de M. Mauss et de M. Halbwachs permettent de dépasser, et dépassent effectivement le clivage entre matière et idée à partir d'une problématisation qui prend la pleine mesure de ce que certains qualifieront comme la principale révolution apportée par M. Mauss (Caillé, 2004 ; Karsenti, 1997 ; Tarot, 1996), soit que la société est faite de symboles[46]. Avec Mauss, nous verrons comment sa conception de la morphologie sociale l'amène à penser la pluralité des structures sociales et à les articuler dans une totalité qui met au jour les objets de la *sociologie générale*. Avec Halbwachs, nous verrons comment des concepts importants développés dans ses travaux sur la mémoire notamment, ouvrent non seulement à une compréhension des rapports liant matière et idée, mais comment il est possible par cette articulation d'envisager les procédures, chevauchements et reproductions des systèmes de pensée à travers les enracinements au monde sensible.

La morphologie sociale chez M. Mauss

A. Caillé a souligné comment la pensée de M. Mauss est « particulièrement rétive à se laisser mettre en système » (Caillé, 2004 : 142). À ce titre, les textes de 1927 (*Divisions et proportions des divisions de la sociologie*) et 1934 (*Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*) sont précieux, en ce que M. Mauss y dégage et explicite un modèle pour comprendre les divisions de la discipline et leurs pertinences : de ce qui caractérise la

[46] Ainsi suivant A. Caillé : si E. Durkheim était « […] déjà largement parvenu lui-même à l'idée que la société doit être conçue comme une réalité d'ordre symbolique, une totalité liée par des symboles » (2004 : 144), M. Mauss étendra la notion de symbole « […] bien au-delà des seuls signes linguistiques ou picturaux » [ce qui allait lui permettre de] « radicaliser cette conception de la nature symbolique du rapport social et d'en tirer les implications négatives et positives. « Les mots, écrit-il, les saluts, les présents, solennellement échangés et reçus, et rendus obligatoirement sous peine de guerre, que sont-ils sinon des symboles? » » (Idem : 145) Et plus loin citant encore Mauss : « Que sont-ils [les symboles], sinon des traductions individuelles d'une part, de la présence du groupe, d'autre part, des besoins directs de chacun et de tous, de leur personnalité, de leurs rapports réciproques. » (Idem).

sociologie comme discipline et de ce que cela sous-tend comme spécificité de pratique et élaboration des objets de recherche. Ces textes sont donc des moments privilégiés où M. Mauss a tenté de formaliser les lignes fortes de la sociologie afin d'en clarifier les spécificités. Partant, ce sont aussi des moments où Mauss nous livre des clés.

D'abord des définitions. Dans la sociologie, M. Mauss distingue entre morphologie sociale et physiologie sociale[47], qu'il envisage comme les deux niveaux fondamentaux du social[48] : « En fait, il n'y a dans une société que deux choses : le groupe qui la forme, d'ordinaire sur un sol déterminé, d'une part ; les représentations et les mouvements de ce groupe, d'autre part. » (Mauss, 1927 : 4). Ce clivage entre morphologie et physiologie renvoie chez Mauss à ce qu'il définit comme « l'étude des structures matérielles » (idem), structures envisagées pour ainsi dire dans la permanence, ancrées dans des sous-groupes et des espaces sensibles, et qu'il oppose aux « structures en mouvement » (1927 : 6), soit la physiologie sociale, elle-même divisée en deux paliers, soit : « 1. les actes sociaux, ou pratiques sociales, ou institutions […] 2. les idées et sentiments collectifs qui président ou correspondent à ces actes […]. » (Idem : 6-7) La morphologie sociale s'inscrit donc dans un système à trois niveaux, soit la *morphologie*, la *physiologie des pratiques* et la *physiologie des représentations*, ce qu'il traduira autrement par « la masse des individus, leurs actes et leurs idées » (idem : 10) ou encore par le fait que les faits sociaux sont tout à la fois « morphologiques, moteurs et idéaux » (idem).

---

[47] Ces découpages sont empruntés à E. Durkheim qui lui-même les empruntait à la biologie et la psychologie. M. Mauss est conscient des origines et souligne la nécessité d'en établir un usage sociologique : « Pour nous instruire, souvenons-nous de l'erreur absurde de Comte et comment il prenait à la mécanique sa distinction de la statique et de la dynamique sociale. Et voyons les choses sous les mots. Car nous nous servons de termes que Durkheim empruntait il y a trente ans à des sciences qui ont progressé depuis et ces termes doivent être définis. La division primaire : morphologie, physiologie, doit être dégagée de tout souvenir des sciences de la vie. Ces mots même ne peuvent avoir le même sens en sociologie que dans d'autres sciences. » (Mauss, 1927 : 5)

[48] Dans le texte de 1934, Mauss croise à cette division celle des phénomènes généraux d'une société (nationaux) et celle des phénomènes généraux partagés par différentes sociétés (internationaux)

Mais, si ce découpage de la sociologie est présenté de façon relativement rigide dans le texte de 1927, Mauss précisera dans le texte de 1934 que ces découpages sont plus le fait de tradition dans la discipline que relatifs aux faits sociaux en eux-mêmes. La morphologie comme partie de la *sociologie générale* est distinguée abstraitement des *phénomènes moraux* du fait d'un désir de conserver d'anciens découpages qui procédaient des méthodes plutôt que de la nature des phénomènes :

> « En ce qui concerne la *morphologie sociale,* si avec Durkheim, puis d'autres, nous avons heureusement constitué un groupe bien coordonné de recherches, nous y avons cependant introduit une confusion que nous avons évitée ailleurs. […]. Nous n'avons pas eu le courage de briser les articulations d'une science provisoirement mieux faite [la démographie] que celle des parties de la sociologie que nous entreprenions d'étudier. Nous avons donc fini par laisser les phénomènes groupés plutôt par la méthode d'étude (cartographique, historique, quantitative) que par la nature des faits, et nous avons laissé la *morphologie sociale* paraître comme si elle était une partie spéciale de la sociologie et non pas, en grande proportion, une partie de la sociologie générale. […] Même dans notre plan tel qu'il est, relativement tronqué par cet abandon, on verra que nous sommes obligés de revenir sur ces faits morphologiques. Eux-mêmes, d'ailleurs, ne doivent pas être séparés de phénomènes de physiologie et de psychologie collectives générales très nets. Comment définir un État, une structure démographique, si l'on fait abstraction de ces représentations collectives et de ces institutions que sont, par exemple, le nom même de la société, nous dirions maintenant le nom de la Nation ou de l'État ? De même les frontières à l'intérieur desquelles elle habite se définissent autant par des sentiments que par des lieux déterminés. Même la masse des membres d'une société se détermine par ses idées et sa volonté. La quantité des « nous » par rapport aux « autres », la quantité des « nous » par rapport aux « moi » individuels, dépendent en effet, au moins dans les

> sociétés qui relèvent de l'ethnographie, des noms et des droits que les « nous » se donnent entre eux. » (Mauss, 1934 : 8-9.)

Ce long extrait est important, car il témoigne des difficultés conceptuelles rencontrées par M. Mauss à articuler des structures sociales repérées par les disciplines de la morphologie à la théorisation du social envisagée dans l'ordre du symbolique. Or, il est possible de prétendre que Mauss voyait un élément de réponse dans une reproblématisation de la morphologie sociale dont le travail trouve sa pertinence au fait de la *sociologie générale*, c'est-à-dire en tant que sociologie des phénomènes généraux, coextensifs à l'ensemble des « phénomènes sociaux spéciaux », objets des « sociologies spéciales » que forment les « sociologies descriptives, religieuses, juridiques et morales, économiques, techniques, esthétiques, linguistiques » (Mauss, 1934 : 6). Une sociologie générale donc, qui lie ensemble ces différents phénomènes relevés par ces différentes sociologies.

Mais d'abord, il y a à revenir sur la fin de cet extrait ou, insistant sur l'irréductibilité symbolique de la société et de ses procédés d'indexations, M. Mauss souligne un principe qui fonde la nécessité de partir des catégories de pensée des sociétés étudiées pour en établir le découpage morphologique :

> « Comment définir un État, une structure démographique, si l'on fait abstraction de ces représentations collectives et de ces institutions que sont, par exemple, le nom même de la société, [….] Même la masse des membres d'une société se détermine par ses idées et sa volonté. La quantité des « nous » par rapport aux « autres » […] dépendent en effet […] des noms et des droits que les « nous » se donnent entre eux. » (Idem : 8-9)

En découlera une règle de méthode qui sera explicitée plus loin dans le texte : « Il ne faut donc pas classer ces formes de vie sociale à partir de la conscience collective qui est la

nôtre. Il faut partir de la façon dont elles sont représentées dans les consciences collectives du type que nous étudions » (idem : 16).

C'est par cette nécessité de procéder des lectures internes du monde qu'apparaît la pertinence à envisager la morphologie non pas comme « partie spéciale de la sociologie », mais bien comme une « partie de la sociologie générale », puisque la mise au jour des propriétés de la structuration des organisations matérielles ne peut être déduite *a priori*, mais doit demeurer relative aux indexations propres aux phénomènes étudiés. Ceci rejoint les critiques qui ont été faites plus tôt aux approches institutionnelles de l'économie.

La notion de système chez Mauss

Mauss envisage les sociétés comme des ordres systémiques fermés : « Car, en fin d'analyse, ce qui existe c'est telle ou telle société, tel ou tel système fermé, comme on dit en mécanique, d'un nombre déterminé d'hommes, liés ensemble par ce système. » (Mauss, 1934 : 6) Cette conceptualisation serait problématique si Mauss la maintenait pour l'ensemble des groupes qui composent la vie collective. Mais son approche est celle d'une articulation complexe entre différentes dimensions du social. Il nous décrit donc un système envisagé comme fait de sous-systèmes, ou les véritables faits sociaux (de sociologie générale) résident dans l'articulation entre ces différents sous-systèmes :

> « En effet, de même qu'il n'existe pas d'élément indépendant d'une religion, ni telle ou telle organisation religieuse, par exemple, mais des religions ; de même qu'il ne suffit pas simplement d'étudier par exemple telle ou telle partie de l'économie d'une société pour avoir décrit son régime économique, etc. ; […] de même dis-je, chacun des systèmes spéciaux n'est qu'une partie du tout du système social. Donc, décrire l'un ou l'autre, sans tenir compte de tous et surtout sans tenir compte du fait

> dominant qu'ils forment un système, c'est se rendre incapable de les comprendre. » (Mauss, 1934 : 6)

C'est cette nécessaire mise en équation des pluralités sociosystémiques que Mauss envisage dans sa *sociologie générale*. La distinction entre les « sociologies spéciales » et cette sociologie générale est donc celle d'une étude de la société *et de ses parties* envisagées sous l'angle de ses « groupes secondaires » (1927 : 15), des différents « milieux » de vie (idem : 17) : la famille, l'église, la politique, le clan, les confréries, sociétés secrètes, etc. en ce qu'ils témoignent notamment de phénomènes particuliers : juridiques, économiques, techniques…, cependant que ces spécificités doivent être ramenées à des phénomènes généraux :

> « De même qu'il n'y a qu'une seule physique, peut-être même qu'un phénomène physique ou physico-chimique apprécié par divers sens, de même il n'y a qu'un phénomène sociologique : la vie sociale qui est l'objet d'une seule science, laquelle l'approche de divers points de vue. Et ces points de vue sont au fond fixés eux-mêmes par l'état historique des civilisations des sociétés, de leurs sous-groupes, dont notre science est elle-même le produit, et de l'observation desquels elle est partie. Par exemple, il n'est pas sûr que si nos civilisations n'avaient déjà distingué la religion de la morale, nous eussions pu nous-mêmes les séparer. Ainsi ces divisions concrètes qui semblent opposées aux sociologies spéciales fournissent des méthodes pour les approfondir en elles-mêmes. » (Mauss, 1927 : 15)

Et il est frappant dans cet extrait de constater que M. Mauss envisage déjà la sociologie générale comme une discipline qui opère non pas d'un point de vue extérieur aux objets d'études, mais bien qui relève d'une mise en équation *de ces divers points de vue* et qui sont autant constitutifs des sociologies spéciales que de la sociologie générale.

De la triangulation et de l'importance des groupes dans la morphologie sociale

Dans ces articles, Mauss distingue entre les *sociologies spéciales* et la *morphologie sociale* dans la mesure où les divisions sociales avec lesquelles coïncident ces sociologies sont d'abord relatives aux représentations de la société et de ses groupes secondaires. L'étude de ces groupes semble être pour lui un accès privilégié pour repérer différentes structures (morphologiques) qui devront ensuite être mises en équation dans cette articulation au tout social. D'où le statut privilégié de la morphologie comme partie de la sociologie générale, qui permet de mettre en équation (triangulation[49]) la pluralité des configurations relatives aux différents objets des sociologies spéciales[50]. Il en découle donc un projet, qui est celui de procéder à l'étude de la pluralité des groupes pour en dégager une morphologie générale qui permettra d'inscrire dans une totalisation méthodologique les observations émanant des spécialités.

Il me semble que M. Mauss dégage ici un principe directeur en méthodologie et qui émerge de cette stratification de la sociologie en termes de morphologie et de physiologie :

---

[49] Triangulation : suivant Bizeul (1998), la triangulation serait un terme introduit en sciences sociales par Webb *et* al. (1966), où est appelée triangulation « des opérations de mesure, en se référant à une technique de la navigation et de la stratégie militaire qui consiste à prendre appui sur plusieurs points de repère pour localiser la position exacte d'un objet. » (Bizeul, 1998 : 769, ndbp.) En sociologie, cela veut dire qu'il est impossible d'être extérieur à tout point de vue, mais au contraire que l'altérité n'est saisissable qu'en raison de cette limitation : l'altérité naît de la confrontation des points de vue. À ce titre, le projet n'est pas de découvrir le « vrai » point de vue, mais plutôt de comprendre les configurations qui naissent de la rencontre de ces pluralités, d'où l'importance de la reconstruction morphologique qui dresse pour ainsi dire la carte général du système des points de vue. Là est une première étape nécessaire avant d'entreprendre les projets d'explications.

[50] Et notons comment cette reconstruction permet également d'envisager des hiérarchisations sociales dans l'articulation sociosystémique des différents groupes les uns aux autres, notamment du fait que le repérage des structurations qui sont opérantes dans une activité informe des rapports intergroupaux mis en branle dans les conduites relatives à l'activité.

> « Les spécialités découpent les grandes classes de faits pour ainsi dire en piles verticalement disposées ; au contraire on peut aussi diviser ces sections en tranches pour ainsi dire horizontales, par degrés, par couche d'idéation croissante ou décroissante, de matérialisation plus ou moins grande selon qu'on s'éloigne ou se rapproche de la représentation pure ou de la structure matérielle proprement dite. » (Mauss, 1927 : 17)

Ces distinctions élaborées par M. Mauss sont définies comme un moyen de circuler entre les pensées et les actes, et les actes et les structures : « Il force à voir, à chercher les actes sous les représentations et les représentations sous les actes et, sous les uns et les autres, les groupes. » (Mauss, 1927 : 18) Le groupe est ainsi situé par M. Mauss à cette jonction entre la matière et les idées, un « lieu géométrique entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes morphologiques » disait-il plus tôt, faisant de ce dernier (le groupe) un objet privilégié pour envisager et résoudre la dualité du matériel et de l'idéel :

> « Le jeu des idées collectives est sérieux quand il se reflète dans les lieux et dans les objets, parce qu'il se passe dans les groupes que d'ailleurs ce jeu crée, dissout et recrée sans cesse (Mauss, 1927 : 17) » et plus loin : « […] la structure matérielle du groupe n'est jamais chose indifférente à la conscience du groupe ». (p. 18)

Cette lecture de M. Mauss permet ainsi de justifier la pertinence à produire un travail descriptif de la configuration des différentes structurations sociales à travers l'étude des groupes sociaux qui composent un environnement social donné. Mais si M. Mauss déduit l'importance du groupe sur la base d'une réflexion sur la discipline – assimilant les groupes aux « organes de la vie sociale » –, il n'explicite pas de quelle façon les groupes sont des espaces d'organisation de la connaissance et de ses enracinements à la matérialité du monde : pourquoi « la structure matérielle du groupe n'est jamais chose indifférente à la conscience du groupe » (?), et comment dépasser une lecture sursocialisante du rapport à la

connaissance ? C'est ici qu'Halbwachs intervient, chez qui sont développées des solutions élégantes à ces difficultés.

La morphologie sociale chez M. Halbwachs

M. Halbwachs partage avec Mauss ce principe de départ qui accorde une prééminence à la dimension symbolique en sociologie. On peut même prétendre qu'il franchit un pas supplémentaire et fondamental dans la théorisation par cet axiome. Notamment en ce que l'on trouve dans ces ouvrages traitant de la morphologie sociale (1938), mais aussi dans ses ouvrages traitant de la mémoire (individuelle et collective) comme phénomène social (1925/1994, mais aussi 1950/1968, œuvre posthume celle-là) une problématisation de la morphologie qui permet d'envisager, à travers les relations sociales, l'articulation existante entre les formes matérielles de la vie collective et les représentations :

> « En tout cas, la morphologie sociale, comme la sociologie, porte avant tout sur des représentations collectives. Si nous fixons notre attention sur ces formes matérielles, c'est afin de découvrir, derrière elles, toute une partie de la psychologie collective. Car la société s'insère dans le monde matériel, et la pensée du groupe trouve, dans les représentations qui lui viennent de ces conditions spatiales, un principe de régularité et de stabilité, tout comme la pensée individuelle a besoin de percevoir le corps et l'espace pour se maintenir en équilibre. » (Halbwachs, 1938 : 13)

Est ainsi problématisé le rapport qui existe entre le développement de la pensée et sa permanence envisagée comme conditionnelle à un support matériel qui lui sert d'ancrage, en même temps qu'est posé le projet derrière l'approche morphologique : de remonter aux représentations en tant que lieu de la société et de l'élaboration de ses configurations.

Le monde sensible n'est donc pas immédiatement le social à proprement parler pour Halbwachs, mais consiste pour ainsi dire en une multiplicité de *traces* des activités de connaissance (les représentations) qui, elles, sont immédiatement de l'ordre des groupes et de la société. Ces traces sont autant de points de repères sociaux pour les acteurs et permettent donc simultanément la reproduction de la vie collective (« la stabilité »). Dans cette conceptualisation, les structures, formes, matières de la morphologie classique ne témoignent donc pas de façon transparente des articulations et significations sociales, mais appellent à investir le monde des formes et des représentations de façon à comprendre les significations imbriquées dans ces permanences matérielles. À ce titre, l'espace en sociologie ne peut plus être conceptualisé dans les termes d'un espace immédiatement topographique, d'une spatialité physique, mais bien dans les termes d'espaces sociaux : d'espaces socialisés et de socialités.

Groupes et sociétés

Il y a à prendre la mesure de ce que les désignations par les notions de « groupe » ou de « société » (qui sont essentiellement synonymes dans le langage d'Halbwachs) ne reposent pas tant sur la présence physique des personnes (un regroupement), ni sur la qualité de leurs liens (les attachements), ou même des activités communes, que sur ce qu'il est possible d'appeler un univers idéologique partagé[51] qui sera développé par les relations sociales entre les personnes qui circulent dans ces groupes :

> « Mais le groupe n'est pas seulement, ni même surtout un assemblage d'individus définis et sa réalité ne s'épuise pas dans quelques figures que nous pouvons

[51] L'idéologie n'est pas ici envisagée dans sa désignation marxienne d'aliénation, mais en tant que *système concret de connaissance* (Houle, 1979, 1987), c'est-à-dire en tant que système de représentations opératoires dans les pratiques : en tant que système de connaissances ni plus fausses, ni plus vraies que d'autres, mais qui relèvent et révèlent une perspective spécifique sur le monde qui procède d'une indexation des êtres et des choses.

> énumérer et à partir desquelles nous le reconstruirions. Bien au contraire *ce qui le constitue essentiellement, c'est un intérêt, un ordre d'idées et de préoccupations,* qui sans doute se particularisent et reflètent dans une certaine mesure les personnalités de ses membres, mais qui sont cependant assez générales et même impersonnelles pour conserver leur sens et leur portée pour moi [membre du groupe], alors même que ces personnalités se transformeraient et que d'autres, semblables il est vrai, mais différentes, leur seraient substituées. *C'est là ce qui représente l'élément stable et permanent du groupe,* et loin de le retrouver à partir de ses membres, c'est à partir de cet élément que je reconstruis les figures de ceux-ci. » (Halbwachs, 1968 : 119, les italiques sont ajoutés)

C'est donc le cadre idéologique qui définit d'abord les appartenances.

Dans le langage d'Halbwachs, ces différents points de vue, ces idéologies relatives à des groupes sont des *cadres sociaux* ; cependant que les cadres débordent une conception purement idéelle des idéologies de par les liens aux dimensions morphologiques et la mise en évidence de la matérialité des phénomènes symboliques (par exemple : l'indexation des terres par le notariat liant objet et sens), ce qui amène à questionner la substance de ces cadres. La réponse qui est proposée est que les cadres saisissent simultanément, dans l'ordre d'un système de *notions*, les matérialités sociales (phénomènes sensibles) que sont le langage, le temps et l'espace (Grao et Ramognino, 1997). Ceci permet de spécifier la particularité du mandat sociologique en son adhérence au constructivisme à tout le moins :

> « Ce qui caractérise, nous semble-t-il, la sociologie comme rapport de connaissance spécifique ce n'est pas d'envisager d'étudier l'espace en soi, la géographie le fait très bien, le temps en soi, l'histoire s'y consacre, ou la connaissance et le langage, de la linguistique à la philosophie l'on en traite, mais de rendre compte de la construction simultanée de ces trois dimensions du social à travers les relations

> sociales qui résultent en des formes de vies sociales, constituant autant de possibilités et de limites à l'existence humaine. » (Brochu & Sabourin, 2005 : 2)

Notions et cadres

Les éléments stables et permanents des groupes sont donc compris comme des systèmes de *notions*, qui renvoient aux cadres sociaux[52]. Le terme de *notion* est ici entendu au double sens (simultané) d'image (figure empirique : *cet* arbre, *ce* chien) et de connaissance générale (abstraite, catégorie de pensée : *les* arbres, *les* chiens, etc.). La différence sous-tendue ici entre image et connaissance n'est pas tant substantive que procédurale : elle repose sur différents processus mnémoniques qui sont aussi différentes voies pour atteindre à la représentation/notion :

> « Nous avons constaté, en effet, que les éléments dont ils sont faits [les cadres] peuvent être envisagés à la fois comme des *notions* plus ou moins logiques, et logiquement enchaînées, qui donnent prise à la réflexion, et comme des *représentations* imagées et concrètes d'événements ou de personnages, localisées dans le temps et l'espace. » (Halbwachs, 1994 : 281)

> [Et plus loin :] Il en est ainsi des cadres de la mémoire : on peut, en les suivant, passer aussi bien d'une *notion* à une autre, toutes deux générales et intemporelles, par une série de réflexions et de raisonnements, que descendre ou remonter le cours du temps, d'un souvenir à l'autre. Plus exactement, suivant le sens qu'on choisit

[52] Pour clarifier cette idée de cadre social, il n'y a qu'à penser aux cas radicaux des spécialités disciplinaires tels que le droit, la médecine, la sociologie, la psychologie, l'éducation en sont des exemples. Toutes développent une connaissance sur l'être humain, mais le définissent et se le représentent de façon radicalement différenciée, et même si elles le font toutes dans une même langue (français, anglais, etc.), montrant bien que les usages de la langue sont socialement localisés : la notion de « classe » n'a pas la même signification en sociologie qu'en pédagogie.

> pour les parcourir, qu'on remonte le courant, ou qu'on passe d'une rive à l'autre, les mêmes *représentations* nous sembleront être tantôt des souvenirs, et tantôt des *notions* et des idées générales. (Idem : 289)

Est ici sous-entendue l'idée de la *localisation sociale* des notions (« descendre ou remonter le cours du temps »), qui témoigne du fait que connaissance et mémoire sont non seulement indissociables entre elles, mais aussi de l'expérience, c'est-à-dire que la connaissance peut toujours être située (localisée) dans le temps et dans l'espace, dans le monde sensible :

> « Quelquefois, c'est le lieu ou le pays d'origine de la famille, c'est telle ou telle figure caractéristique d'un de ses membres, qui devient le symbole plus ou moins mystérieux du fonds commun d'où ils tirent leurs traits distinctifs. En tout cas, de divers éléments de ce genre retenus du passé, la mémoire familiale compose un cadre qu'elle tend à conserver intact et qui est en quelque sorte l'armature traditionnelle de la famille. » (Idem : 151-152)

Cette question de la *localisation sociale* des notions est fondamentale chez Halbwachs, car c'est par elle qu'il fonde la lecture sociale des mémoires personnelles. Pour cet auteur, tout acte de remémoration implique une localisation sociale du souvenir, puisque la mémoire implique l'utilisation de catégories cognitives (notions) (re)produites dans les relations sociales : « […] le souvenir porte toujours sur lui quelques marques qui aident à retrouver sa place, et le passé se représente à nous sous une forme plus ou moins simplifiée. » (Idem : 122)

Ces « marques » que le souvenir « porte toujours sur lui » renvoient aux *notions*. Et si la localisation peut utiliser ces saillies comme point de repère, c'est que les cadres aux fondements de la mémoire sont eux-mêmes constitués de ces notions et donc, qu'eux-mêmes, les cadres, sont construits de mémoire ; mais d'une mémoire qui est toujours active

dans le présent : c'est-à-dire que les notions dont les cadres usent sont actuellement présentes dans la vie sociale :

> « Elle [la mémoire] dispose de cadres qui sont assez simples, et auxquels elle se réfère assez souvent pour qu'on puisse dire qu'elle les porte toujours avec elle. Elle peut, en tout cas, les reconstruire à tout moment, car ils sont faits de notions qui interviennent sans cesse dans sa pensée et celle des autres, et qui s'imposent à elle avec la même autorité que les formes du langage. » (Idem : 143)

Est ainsi fondée théoriquement l'existence de *points de vue* spécifiques sur le monde [les cadres] et qui, dans les expériences sociales, pourront aussi agir comme *points de vue sur des points de vue*, ce qui ouvre sur les modalités de l'*appropriation sociale* (Sabourin 1997, 2000) comme nous le verrons plus loin.

Du statut privilégié de la dimension spatiale

M. Halbwachs va montrer comment les cadres sociaux sont à la fois produits dans les interactions sociales et comment ces cadres sont simultanément ancrés dans le monde sensible, faisant notamment de la dimension spatiale un support privilégié pour la reproduction des systèmes de connaissances :

> « Il n'y a pas alors de perception qui puisse être dite purement extérieure, car, lorsqu'un membre du groupe perçoit un objet, il lui donne un nom et il le range dans une catégorie, c'est-à-dire qu'il se conforme aux conventions du groupe, qui remplissent sa pensée comme celle des autres. […]. *En même temps qu'on voit les objets, on se représente la façon dont les autres pourraient les voir* : si on sort de soi, ce n'est pas pour se confondre avec les objets, mais pour les envisager du point

> de vue des autres, ce qui n'est possible que parce qu'on se souvient des rapports qu'on a eus avec eux. » (Idem : 274-275 ; les italiques sont ajoutés.)

L'espace est ainsi favorisé, posé par son support en un rôle privilégié : c'est par l'espace qu'est rendu possible la continuité des connaissances, des identités groupales. Il apparaît comme un lieu de permanence qui permet aux groupes de reconduire ses cadres de connaissances par la *localisation sociale* : « en même temps qu'on voit les objets, on se représente la façon dont les autres pourraient les voir (…) ce qui n'est possible que parce qu'on se souvient des rapports qu'on a eu avec eux. » Et parce que les cadres s'appuient, sont pour ainsi dire construits de matière, l'espace a une fonction régulatrice qui est aussi un frein à la transformation : « (…) les conditions matérielles de la société opposent leur résistance au jeu de ses fonctions, à la transformation de ses organes, à sa vie et à son évolution » (Halbwachs, 1938 : 117). L'espace a pour ainsi dire une fonction de cristallisation des cadres sociaux du fait de cette propriété de la permanence du matériel[53] :

> « Lorsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, mais en même temps il se plie et s'adapte à des choses matérielles qui lui résistent. Il s'enferme dans le cadre qu'il a construit. L'image du milieu extérieur et des rapports stables qu'il entretient avec lui passe au premier plan de l'idée qu'il se fait de lui-même. Elle pénètre tous les éléments de sa conscience, ralentit et règle son évolution. » (Halbwachs, 1968 : 132)

---

[53] Les institutions renvoient à cette cristallisation produite dans ce lien entre la pensée et la matière : « Les institutions ne sont pas de simples idées : elles doivent être prises au niveau du sol, toutes chargées de matière, matière humaine et matière inerte, organismes en chair et en os, bâtiments, maisons, lieux, aspects de l'espace. Tout cela tombe sous les sens. Ce sont des figures dans l'espace, qu'on peut décrire, dessiner, mesurer, dont on peut compter les éléments et les parties, reconnaître l'orientation, les déplacements, évaluer les accroissements, les diminutions. C'est en ce sens que tous les organes de la vie sociale ont des formes matérielles. » (Halbwachs, 1938 : 8-9)

De la localisation à la réciprocité des perspectives et à l'indexation de l'expérience

L'espace social apparaît donc être fait des traces de l'expérience, c'est-à-dire cristallisation et points d'ancrage des notions cadrées et élaborées dans la réciprocité des perspectives (« en même temps qu'on voit les objets, on se représente la façon dont les autres pourraient les voir »). C'est que pour l'auteur de la *mémoire collective*, tout rapport social (soit aux personnes, mais aussi aux objets : lire un livre, regarder un paysage) est simultanément un temps d'élaboration de cette réciprocité des perspectives en laquelle sont produites ou reproduites les significations cadrées du temps, de l'espace et du langage.

Élaboration d'une *réciprocité des perspectives* donc, qui procède de la *localisation sociale* et qui débouche sur des phénomènes d'*indexation de l'expérience* (Sabourin, 1997), puisque les cadres sociaux qui seront opératoires dans une interaction orienteront la compréhension et l'organisation de cette interaction. Mais simultanément, les cadres seront mis en jeu dans l'interaction, possiblement remodelés par une rencontre qui provoque des actualisations de la connaissance.

Des situations sociales et de la personne comme lieu de pluralité sociale

Faisant de toute interaction sociale l'enjeu d'une (re)production de la réciprocité des perspectives, l'interaction (l'expérience) devient pour ainsi dire le nœud opératoire du social : c'est dans les relations sociales que s'élabore, se produit et se reproduit la vie collective. Il s'agit ainsi de problématiser le social non pas en terme de liens, mais en terme de relations : des relations sociales qui s'élaborent dans (en même temps qu'ils élaborent) des cadres sociaux et donc, qui relèvent et produisent des *situations sociales*.

L'idée de *situation sociale* trouve sa pertinence dans celle de morphologie : le social étant envisagé comme une trame dynamique de réciprocité des perspectives (faites de cadres sociaux), les situations empiriques ne sont plus des situations contextuelles (sous-entendant des situations tributaires du hasard), mais des moments où convergent un ou différents cadres sociaux, soit des situations dont les intelligibilités sont localisables socialement et dont les convergences sont moins le fait du hasard que relatives à ce que ces cadres sociaux permettent de construire et construisent effectivement. À ce titre, les situations sociales ne sont pas tant des contextes que des configurations, qui posent notamment la question des rapports entre les cadres sociaux.

Dans cette conceptualisation, quels statuts sociologiques donner aux personnes ? Il s'agit de concevoir la personne comme un lieu d'articulation entre une pluralité de cadres sociaux. Puisque la personne circule dans l'espace et appartient à plusieurs groupes sociaux, c'est à l'échelle des mémoires personnelles que seront envisagées les mises en équation : « l'organisation des contenus » (Brochu et Sabourin, 2005 : 8) par laquelle est opérée la *reconnaissance* (localisation sociale) des formes matérielles, la recomposition et traduction des *traces* de la vie collective en *cadres*.

La personne apparaît ainsi « comme un être multiple » (ibidem), forgé de plusieurs appartenances groupales dont elle est médiatrice : les cadres existent à travers la mémoire et les expériences sociales des personnes. Ces personnes sont *localisantes*, c'est-à-dire qu'elles repèrent le réel à travers les cadres sociaux. Et les personnes sont elles-mêmes et à tout moment *localisées* socialement : toutes leurs actions ont pour point de départ une filiation, un point de vue sur et dans le groupe, c'est-à-dire dans un cadre. Ceci est important : dans cette conceptualisation, la personne ne peut jamais aborder les cadres d'un point de vue extérieur (elle n'est pas hors-social), mais participe toujours d'une appartenance – et c'est sur les bases de ces appartenances qu'elle pourra envisager la différence, l'autre point de vue. La dynamique ici est plutôt de passer, en pensée, d'un point

de vue à l'autre, d'un groupe à l'autre ; passage qui d'une certaine façon rend aveugle au précédent :

> « De même, du fait que deux pensées, une fois rapprochées, et parce qu'elles contrastent entre elles, semblent se renforcer mutuellement, nous croyons qu'elles forment un tout qui existe par lui-même, indépendamment des ensembles d'où elles sont tirées, et nous n'apercevons pas qu'en réalité nous considérons à la fois les deux groupes, mais chacun du point de vue de l'autre. » (Halbwachs, 1968 : 24)

Cette conceptualisation permet pour nous de clarifier la problématique de l'articulation des différents points de vue et de mettre au jour un palier supplémentaire dans le travail sociologique : la mise au jour des différents points de vue constitutifs de la vie collective implique un travail d'identification de la rencontre de ces points de vue soit, pour le dire de façon stylisée : un travail sur les relations sociales et la réciprocité des perspectives, en même temps qu'un travail sur les *rapports entre ces relations sociales.*

C'est dans ces tensions qui relèvent de la localisation sociale et qui soulignent l'importance d'une approche morphologique qu'est à comprendre une problématique de l'*appropriation sociale*, qu'il est possible d'envisager comme la capacité des groupes à inscrire dans leur perspective les nouvelles conditions de l'existence : à s'approprier la nouveauté et les transformations. À ce titre, il s'agit d'un processus par lequel la nouveauté (d'une situation, d'une technique, d'un objet) sera située dans les registres d'un cadre existant : soit pour ainsi dire relocalisée par un exercice similaire à une traduction et qui met en jeu les rapports entre les relations sociales. Ce qui sous-tend aussi la possibilité d'une démarche contraire, soit que la transformation ou nouveauté ne puisse être localisée qu'à la suite de l'élaboration d'un nouveau cadre, ce qui implique alors l'émergence de nouvelles configurations groupales, de nouveaux repères d'indexation des êtres et des choses,

phénomène que nous pourrions qualifier, du point de vue du groupe ainsi transformé, d'expropriation.

Morphologie sociale et économie

L'économie ne concerne pas la simple production et redistribution de la matière, pour le dire dans les conceptualisations de M. Mauss et M. Halbwachs[54]. Elle est d'abord un phénomène relatif aux *relations sociales*. Ces relations sociales sont des lieux de reproduction des différents systèmes de connaissances élaborés dans l'expérience de ces relations. Ce sont ces connaissances localisées dans les relations sociales qui définissent la matière, sa valeur (marchande, rituelle, politique, religieuse, érotique, etc.), les règles de ses usages, des circulations et redistributions[55].

Le travail sociographique inspiré par cette lecture de la morphologie sociale appelle ainsi à travailler à l'échelle des relations sociales et des groupes sociaux : le défi étant de mettre au

---

[54] M. Mauss et M. Halbwachs partagent tous deux une vision où l'économie est située comme une problématique-limite du rapport à la matière : « De tous les phénomènes moraux, les phénomènes économiques sont ceux qui demeurent le plus engagés dans la matière; on les range habituellement dans les phénomènes matériels, à côté des techniques; mais ce ne sont pas des phénomènes seulement matériels, ce sont des représentations collectives qui dictent l'attitude des membres d'une société vis-à-vis de la matière. » (Mauss, 1926 : 107) Du point de vue de la morphologie, l'économie se présente donc un peu comme un *phénomène limite*, exemplaire des configurations symboliques du réel et de ce que la matière devient un immédiat enjeu à comprendre *dans* la reproduction sociale : l'élaboration des valeurs est le fait des groupes sociaux et ces valeurs prennent, à leur image, plusieurs formes, d'où l'impossibilité de définir des valeurs ontologiques, quantifiables dans l'absolu.

[55] Je souligne que pour M. Mauss, la production n'est pas immédiatement un phénomène d'économie mais est d'abord un phénomène technique. L'économie étant plutôt relative aux circulations des biens : « Nous avons déjà vu qu'il n'y a jamais en réalité production par l'homme, mais simple administration de la nature, économie de la nature : on élève un cochon, on ne le crée pas. » (Mauss, 1926 : 56) Ce point sera d'ailleurs une base à sa critique de Marx : « L'erreur de Karl Marx est d'avoir cru que l'économie conditionnait la technique – alors que c'est l'inverse. » (1926 : 26)

jour la pluralité des espaces relationnels (enracinement du social dans l'espace) et des cadres sociaux (re)produits dans ces relations, et de là, les différentes indexations des êtres et des choses valorisés dans ces cadres sociaux et qui renvoient aux différentes structurations sociales des expériences et pratiques socioéconomiques des gens de la ville basse. Problématiser les phénomènes sociaux d'économie dans l'ordre d'une sociographie renvoie donc ici à problématiser les phénomènes d'économie dans l'ordre des rapports dans et entre des groupes sociaux, des systèmes normatifs et des finalités relatives à la vie des groupes : de la reconstruction des formes d'économie au fait d'une problématique de la reproduction sociale telle que cette reproduction implique des aménagements et des enracinements dans l'espace physique.

L'hypothèse de travail sera donc que l'économie, que les circulations matérielles dans l'ordre des échanges, de la réciprocité, des prestations, etc., sont à comprendre au fait des systèmes des groupes que ces circulations permettent de reproduire. La circulation des biens (personnes ou objets) est à comprendre comme un cas limite des rapports sociaux à l'espace entendu en ce sens halbwachsien d'une inscription matérielle de la mémoire dans l'espace : la signification associée aux biens et les règles de leur circulation sont à comprendre du point de vue des usages sociaux de ces biens tels que ces usages sont signifiants à l'échelle des groupes de référence et d'appartenance. Il s'agit donc de savoir localiser les pratiques socioéconomiques à l'échelle des différentes indexations groupales afin d'accéder aux formes sociales de l'économie et à leurs significations/organisations.

Mais travailler à l'échelle des groupes ne veut pas nécessairement dire travailler immédiatement *avec* les groupes. Ceux-ci sont d'abord à repérer. Pour le redire avec M. Halbwachs, le fait que des ouvriers travaillent sur une même machine ne fait pas d'eux un groupe. La situation relève plutôt de la *classe* au sens où Bateson (1989) l'a définie : le regroupement analytique en classe (d'objets, de personnes) repérant des caractéristiques identiques (ici les situations de pauvreté), alors que le regroupement en « groupe » repérant

plutôt des *variations*, de la modulation *autour* de mêmes propriétés, soit ici de la variation autour d'un même système de connaissances et d'indexations.

Ainsi, un travail sur la sociographie de l'économie de la ville basse de Tananarive renvoie à procéder d'abord d'une classe sociale – les gens en situations communes de grande pauvreté – et partant de cette classe, d'en repérer les différents groupes et les différents systèmes d'indexations et de clivages sociaux qui la traversent. Ceci en procédant notamment d'un repérage des différents espaces sociaux, telle que la topographie des lieux en porte les *traces* et enracinements. Cette topographie permet de démarrer l'exploration, de viser à localiser les différentes pratiques sociales et leurs liens à des relations sociales et des groupes sociaux qui sont aux fondements de l'intelligibilité de ces pratiques et de l'organisation spatiale de la ville basse.

Les groupes, et plus avant les cadres, sont à repérer et à reconstruire à travers la mise au jour des différents espaces relationnels (re)produits dans des pratiques socioéconomiques qui sont des phénomènes à investir : quel sens a cette pratique du point de vue des personnes qui la font (?) ; quelles relations sociales se reproduisent dans ces pratiques ? Ces expériences étant faites de connaissances, c'est la mémoire des personnes qui devient d'abord et prioritairement l'objet à atteindre à travers l'exploration des pratiques pour comprendre les fondements sociaux des organisations spatiales et relationnelles, en tant que ces mémoires sont les lieux *vivants* et *expressifs* des différentes indexations groupales (les cadres).

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE ET MÉTHODES

Le travail méthodologique de la thèse vise à expliciter et à objectiver les différents moments de la construction de l'objet de recherche. Ce chapitre a pour but de rendre compte des opérations qui ont guidé la construction des données (objet opératoire) d'une façon qui permet de saisir la correspondance entre les propriétés des matériaux et l'objet empirique (les populations de la ville basse) afin d'étudier ce que vise comme découpage empirique la perspective théorique que j'ai privilégié (la morphologie sociale). Le problème méthodologique que posent ces articulations est abordé à partir de la démarche méthodologique de l'étude de cas, une méthode qualitative qui vise la mise en correspondance (triangulation) d'une hétérogénéité d'informations aux fins d'appréhender un objet empirique suivant plusieurs angles d'observation et en privilégiant l'étude des pratiques sociales (Hamel, 1989, 1997 ; Sabourin, 1993 ; Sabourin, Hurtubise et Lacourse, 2000 ; White et White, 1984).

La construction des données permet cette triangulation des informations et repose ici sur le travail préalable d'un abord « socio-ethnographique » (Amiel, 2004) du terrain. Ce moment socio-ethnographique[56] désignant ici le temps d'élaboration de la construction des matériaux.

---

[56] L'amalgame nominal de sociologie et d'ethnographie peut être compris au fait de l'histoire du développement des disciplines, l'ethno-anthropologie s'étant initialement développée autour de l'étude des sociétés étrangères et caractérisées par des modes de vie plus immédiatement vernaculaires, alors que la sociologie s'est développée dans l'étude des sociétés d'appartenance des chercheurs et dans des situations d'industrialisation caractérisant la modernité. Il est entendu que mon objet de recherche pose le problème du syncrétisme de ces propriétés.

Mes matériaux sont essentiellement des notes d'observations et des entretiens (enregistrés et traduits) portant sur les pratiques relatives à l'économie[57]. Il s'agira d'établir la recevabilité de ces matériaux en explicitant la pertinence des opérations de construction et les propriétés des contenus ainsi construits. La pertinence de ces opérations sera d'abord défendues de façon théorique dans une *première partie* puis explorées de façon empirique dans la *troisième partie* de ce chapitre, permettant par la suite de définir l'objet opératoire en *quatrième partie*, soit les règles retenues pour la construction des données.

Le passage de la construction des matériaux à la construction des données implique ici une médiation importante, soit la *traduction* des entretiens, allant du malgache vers le français. La *deuxième partie* de ce chapitre discute du statut de la traduction et des enjeux qui s'y articulent.

Le terrain n'est pas un mouvement continu, mais implique des entrées et des sorties entre différents espaces-temps sociaux, ce qui implique aussi un mouvement de va-et-vient entre différents moments méthodologiques. Il importe donc de bien les différencier de façon à en saisir les implications respectives. Ces distinctions entre « construction des matériaux » et « construction des données » sont importantes et plusieurs débats sur l'altérité et le statut à donner aux *autres* du fait des réalités que les méthodologies construisent s'articulent à cette question (Bertaux, 1980 ; Bizeul, 1998 ; Devereux, 1980 ; Dodier et Baszanger, 1997 ; Grao et Ramognino, 1997 ; Houle, 1987, 1989 ; Ramognino, 1992, 1996 ; Sabourin, 1997 ; Todorov, 1982).

---

[57] Ceci mit à part la revue de littérature sur l'histoire du pays et de la région d'enquête, qui introduit à la spécificité culturelle, à des pratiques, aux grandes institutions de la vie collective et ainsi de suite. L'importance d'opérer un premier travail de recensement littéraire tombe sous le sens et il n'est pas utile ici d'y insister. Une revue des grandes institutions de l'Imerina sera présentée à la suite de ce chapitre, et qui permettra de se donner des premiers repères permettant d'être initié à la culture et à différents clivages sociaux qui peuvent être présents sur le terrain.

Première partie – La construction des matériaux

Un des principaux objectifs de l'approche ethnographique est cette idée d'une socialisation du chercheur par l'expérience du terrain : l'élaboration d'une connaissance générale sur cette nouvelle réalité à travers une inscription participative de l'ethnographe, permettant le repérage des activités, des espaces de vie, des moments et des lieux d'échanges, de ce qui est échangé, des rôles sociaux, et ainsi de suite. Il s'agit d'une « descente dans le puits » pour le dire avec M. Godelier (Hamel, 1989). Le travail d'observation, en ce qu'il implique d'être présent, prend ainsi la forme d'une rencontre qui met en œuvre, au même titre que toute rencontre, un ensemble de compétences qui sont de l'ordre de « la communication ordinaire » (Althabe, 1990). Le chercheur ne maîtrisant pas les codes communicationnels du milieu où se déroule sa recherche pourra même trouver dans cette incompétence initiale des critères d'évaluation de sa progressive resocialisation : « Ce sera son « radar interactionnel » selon l'expression de J. D. Douglas (1976) : blaguer et rire à propos, éviter les gaffes, agir naturellement et automatiquement, savoir quand et sur quoi questionner, reconnaître ce qui est bien ou ce qui est mal… » (Piette, 1996 : 69). Le terrain prend ainsi l'aspect d'une expérimentation – souvent assez radicale – de l'altérité et qui procède « par familiarisation et par imprégnation progressive » (Bazin, 2005 : 165), ou encore d'une « socialisation réfléchie » (Dodier et Baszanger, 1997 : 44).

Dedans et dehors, l’ambiguïté ethnographique

> En utilisant la catégorie de l'étranger pour caractériser sa relation avec les sujets, l'ethnologue cristallise l'extériorité, il s'efface de l'espace de communication ; ce faisant, il peut se représenter son enquête comme étant principalement une aventure subjective et un voyage initiatique, il oublie qu'il est un des acteurs du champ social qu'il étudie.
>
> Althabe, 1990 : 6

Ce que pose comme enjeux cette présence permettant un repérage *de visu* des dynamiques locales et saisies dans la trajectoire d’une « socialisation réfléchie », c’est donc d’abord celle des rôles et statuts particuliers que prend l’ethnographe au fait d’un objet d’enquête dont il fait partie : « le chercheur est « produit » en acteur à travers les processus internes qu’il a définis comme objet d’analyse […]. » (Althabe, 1990 : 6) Inscrit dans son objet empirique, coparticipant pour ainsi dire des dynamiques qu’il repère, l’ethnographe est présent à des situations sociales qui le situent, du point de vue des acteurs, dans une position spécifique (Shinz, 2002). À ce titre, il faut voir que les contenus empiriques des matériaux ne sont pas seulement construits par le chercheur, mais *co*construits du fait des relations liant le chercheur aux autres personnes.

N. Ramognino (1992) souligne que « […] l’enregistrement des données transforme et déforme la « réalité » sans que l’observateur ne puisse la contrôler et maîtriser, sinon dans un déplacement de ses propres questions. » (Ramognino, 1992 : 60) Le travail de consignation ethnographique n’est jamais neutre, mais est toujours objet de contraintes situationnelles qui orientent ses consignations suivant des préoccupations et des possibilités de lecture qui habitent l’observateur ou qui font pression sur lui. Cet aspect de la coconstruction des matériaux déplace le problème des *biais méthodologiques* lorsqu’envisagés sous l’angle d’une déformation du réel. Ces déformations, comme le réel lui-même, ne sont que diverses

expressions d'une réalité qui est toujours situationnelle[58] : d'un point de vue méthodologique, il n'y a pas de *vraie* réalité, sauf à retomber dans l'essentialisme. Cependant, il y a des vraies relations sociales, soit des expériences sociales produisant du sens socialement localisé et localisable. Pour le dire du point de vue de G. Bateson dans *La peur des anges* (1989), les « Vérités » sont toujours relationnelles, c'est-à-dire relatives à un cadre d'énonciation[59]. La conséquence est qu'il ne s'agit pas d'envisager les matériaux comme étant porteur d'un ensemble de biais par rapport à une réalité authentique, mais plutôt d'évaluer en quoi les matériaux sont porteurs d'informations potentiellement pertinentes du point de vue de l'objet opératoire.

En même temps, le chercheur vise à prendre du recul, à réfléchir sur ce qu'il a vu et ce à quoi il a participé dans ses intrusions quotidiennes. Il fera fréquemment des relectures et des préanalyses de façon à guider ses prochains déplacements et interventions, ou plus simplement à faire le point sur la situation. Apparaît dès lors un ensemble de difficultés qui peuvent être cernées par des grandes lignes thématiques : celles des enjeux relatifs aux difficultés des *assignations à être*, édictées par la position que le chercheur s'est vu attribuer, et celles des possibilités à reconnaître les positions occupées dans les situations sociales vécues au sein desquelles sont construits les matériaux. La tension générée par cette volonté d'être intérieur et extérieur aux situations témoigne au plus fort de la spécificité de la position ethnographique et peut être posée comme une des ligne-mères de cette spécificité.

---

[58] Dans son ouvrage *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1980), G. Devereux, qui se concentre sur les déformations de la réalité dans le rapport liant le clinicien à son patient, nous donne plus de quatre cents (400) exemples de biais relatifs aux simples angoisses de l'observateur. Cette densité souligne l'impossibilité d'un contrôle systématique et qui devient rapidement paralysant, souligne que l'entretien est plus un art qu'une technique. Cela témoigne selon nous de ce que le *moment-clé* est le *retour* sur les matériaux construits pour en qualifier la forme et les contenus avant la mise en forme « des données ».

[59] Les mathématiques ne sont Vraies qu'à l'intérieur du « système » des mathématiques, qui repose sur des axiomes fondateurs tels que 1 + 1 = 2.

Elle appelle à une reformulation du thème classique de la « collecte des données » par cette mise en évidence d'une double temporalité, soit un temps de la construction des matériaux et un temps de la construction des données. Cette dualité témoigne du jeu de va-et-vient entre l'intériorité et l'extériorité liant l'ethnologue à son objet dans la progression quotidienne de la recherche et permet de comprendre que les données ne peuvent jamais être « collectées », mais bien qu'il s'agit de matériaux coconstruits et qui seront convertis en données suivant un travail préalable de déconstruction des matériaux (Houle, 1987).

Problème de l'altérité

Cette coconstruction des matériaux qui est relative aux situations des rencontres et aux localisations des intervenants, est un indépassable de la situation ethnographique et appelle donc à un éclaircissement des moyens pris pour en rendre positives les contraintes. L'un des dangers principaux est qu'en fonction de la position sociale qu'il s'est vu attribuer, on ne présente à l'ethnographe que les aspects du réel qui sont signifiants du point de vue de cette position.

Le travail de J. Favret-Saada (Favret-Saada, 1977 ; Favret-Saada et Contreras, 1981) sur la sorcellerie dans le Bocage en France témoigne d'une façon forte des difficultés relatives à cet enjeu. On se souviendra comment cette chercheure, travaillant notamment par entretiens, se sera retrouvée enfermée dans un système de sorcellerie qui procédait notamment de l'usage de la parole. L'ethnographe fut définie à travers une position participative dont elle ne soupçonnait pas l'existence et qui lui interdisait l'accès aux informations qu'elle recherchait[60].

[60] On se souviendra également que c'est sur la base d'une relecture de ses notes de terrain que cette chercheure aura pu repérer son enfermement dans un rôle de sorcière, et par la suite utiliser d'une façon stratégique cette localisation (en s'y moulant, c'est-à-dire en assumant ce rôle) dans la poursuite de son travail, débouchant par là l'horizon de sa recherche. Ici, il ne s'agit pas

Ces assignations à être sont porteuses d'une problématique de l'altérité, problématique qui peut être déclinée dans un ensemble de registres qui ne cessent d'interpeller les chercheurs dans les réflexions disciplinaires, mais qui tend à instaurer une focalisation du regard sur l'ethnographe et ses angoisses relationnelles[61]. En même temps, l'idée d'une *socialisation* par le terrain fait exister l'altérité comme un objectif à atteindre à travers le parcours d'observation participante. Atteindre à l'altérité étudiée, c'est-à-dire se l'approprier, désignant d'une certaine façon l'objectif de l'enquête ou sa garantie de validité.

Mais il est un autre registre pour aborder l'altérité, qui se superpose en somme à ces difficultés et qui est en continuité avec notre perspective. Elle consiste à envisager l'inscription du chercheur dans le terrain (et les problèmes d'altérité que cela pose) comme une « clé méthodologique » (Bazin, 2005) faisant de cette inscription un enjeu positif du point de vue des rapports sociaux étudiés. J'emprunterai à L. Bazin (2005) l'explicitation de cet aspect de méthode. Cette problématisation est explorée par L. Bazin dans l'ordre d'une anthropologie réflexive articulée autour de la thématique des hiérarchies sociales (Leservoisier, 2005). Elle nous permettra notamment de dépasser les limites que pose l'altérité lorsqu'elle est envisagée comme une distance à franchir pour savoir appréhender

---

nécessairement de valoriser les jeux de rôles comme stratégie dans les rencontres, mais plutôt d'en souligner une leçon de méthode telle que l'aura fait G. Houle (1989), à savoir que la reconstruction explicite de ce qu'était le rapport à l'autre sur le terrain ne semble possible que dans une étape ultérieure à la construction du matériau lui-même, c'est-à-dire qu'il s'agira d'un travail de reconstruction portant sur ces informations déjà construites. En ce sens, F. Weber (1991) souligne l'importance de la prise de note et du journal de terrain, qui est une première construction et réduction de la réalité à partir de laquelle pourront être élaborées des données de recherche, en même temps que le journal permet de conserver les traces temporelles et cognitives de la démarche compréhensive du chercheur, tout en les situant dans des interactions avec le milieu. La tenue d'un journal de terrain apparaît donc comme une première stratégie pour savoir retracer subséquemment les positions et situations de rencontre.

[61] Cet aspect a longtemps été un tabou qui est dépassé aujourd'hui par les développements de la discipline ethnographique. Voir à ce sujet J.-C. Muller (2004).

l'objet empirique de la recherche. Mais avant d'en discuter, il s'agit d'abord de défendre la pertinence d'un recours aux entretiens pour explorer des pratiques et relations sociales.

Les entretiens et la sociologie clinique

Sous bien des aspects, le temps du terrain peut être assimilé analogiquement au dispositif de l'approche clinique. Certains même (Berg et Smith, 1985 ; Houle, 1987) diront « que toute recherche en science sociale comporte une composante clinique » (Houle, 1987 : 8). La clinique peut être comprise comme un dispositif relationnel de la construction des matériaux, qui implique une reconnaissance mutuelle de l'autre dans la démarche. L'élaboration des informations s'y produit dans une dynamique vivante, de la rencontre entre le chercheur et le sujet.

La clinique ne renvoie pas à une théorie du social, des corps ou de la psyché, mais à une technique relationnelle qui s'articule à des théories comme à des pratiques d'interventions ou de recherche. Au fait des lectures (Ardoino, 1989 ; Bertaux, 1980 ; De Gaulejac, 2000 ; Enriquez, 1999 ; Herreros, Kocher et Woehl, 1995 ; Houle, 1987), il apparaît qu'une fonction première de l'approche clinique relève de ce qu'il s'agit d'un dispositif d'investigation. En ce sens, et suivant l'analogie à la clinique médicale, sa spécificité ne réside pas proprement en ce qu'elle est un lieu de diagnostic, mais un lieu d'exploration, c'est-à-dire que s'y déploient des techniques d'investigation d'un corps (ici social) pour y découvrir des symptômes (en notre cas des *traces*) en se référant à une théorie (médicale, psychologique, sociologique). C'est parce qu'elle est stratégie d'investigation que la forme clinique peut être assujettie à une diversité de disciplines et s'articuler à elles comme un temps spécifique de leur démarche.

Les entretiens sont la voie royale du dispositif clinique en sociologie. Du point de vue de la théorie d'Halbwachs, ils sont à situer comme des moments d'exploration des mémoires individuelles et collectives telles qu'il est possible de les solliciter à travers des histoires de vie, des récits de pratiques ou des entretiens thématiques.

G. Althabe souligne comment les entretiens de longue durée ouvrent à des possibilités de mise en équation d'une pluralité de situations alors revécues à travers « une perspective singulière ». Suivant cet auteur, l'entretien clinique offre ainsi à l'interlocuteur :

> « […] un cadre synchronique et diachronique qui lui permet d'élaborer le récit et la représentation de son existence. Dans l'événement de communication particulier que constitue un tel entretien, il unifie à sa manière les diverses situations auxquelles il appartient, il les ordonne et les hiérarchise dans une perspective singulière, il construit ainsi une image de lui-même. Parallèlement, guidé par les questions qui émergent dans l'entretien, il observe les situations de rencontre dont l'interlocuteur est le protagoniste, il recense les représentations que les autres se font de lui, etc. » (Althabe, 1990 : 7-8)

Cette « perspective singulière » sera donnée notamment par la relation d'altérité avec l'interviewer, ainsi que par la trame générale et sous-jacente à l'entretien, l'intention annoncée par le chercheur, ou celle perçue par l'interviewé, les lieux de l'entretien, les autres personnes présentes, etc.

L'entretien enregistré demeure porteur des traces des statuts que chacun s'est vu attribuer dans cette situation clinique, les contenus témoignant des positions que chacun occupait du point de vue de l'autre au moment de l'entretien et au fait de la dynamique d'entretien. Mais d'une façon plus fine, il y a à prendre la pleine mesure de ce que le langage est le principal médiateur de la connaissance et est immédiatement porteur des traces de

l'expérience du vivre collectif. Connaissance et expérience sont liées à travers la mémoire individuelle et groupale, et ce sont les configurations empiriques de ces relations sociales qui témoignent au mieux de l'organisation structurée du sociosymbolique : la morphologie sociale ; entendant que les « règles de structuration de l'expérience sont ainsi les règles de construction de la réalité […] » (Houle, 1987 : 17). Lier l'expérience au langage renvoie ainsi à une appréciation sociologique de la « connaissance ordinaire », dont G.G. Granger (1967) relève qu'elle est construite de modèles concrets de connaissance (par opposition au savoir abstrait scientifique) : « les éléments sont de même nature que ce qu'ils représentent : ils appartiennent au vécu » (Houle, 1987 : 17). Cette lecture rejoint ainsi directement la conceptualisation du social élaboré par M. Mauss et M. Halbwachs, de son irréductibilité symbolique. Elle permet de faire l'hypothèse qu'à travers les récits se donnent à voir la structuration du vécu individuel, en même temps que les limites morphologiques de ces expériences vécues : les espaces-temps sociaux, les contraintes relationnelles, les règles, normes, valeurs, etc., qui sont opératoires dans ces relations avec les autres. En bref, le langage est porteur des traces de sa structuration dans l'ordre de l'expérience du fait que l'expérience est elle-même faite de connaissance qui procède du langage et que les significations de ce langage sont (re)produites dans les relations sociales.

Le langage étant médiateur du vécu, l'enjeu pour nous est plutôt de savoir reconnaître et *localiser les localisations* que font les personnes dans ces entretiens, c'est-à-dire savoir comprendre ce qui, dans la situation de rencontre, a amené la personne à explorer tel aspect de son expérience et à en mettre en évidence telle dimension plutôt que telle autre, suivant notamment la localisation qu'elle fait de l'interviewer et de ses intentions. Retour à l'altérité donc.

Valoriser la différence

L'idée générale annoncée plut tôt et développée par L. Bazin (2005), qui fait de l'altérité une « clé méthodologique », est de dire que *les modalités* relatives à l'inscription du chercheur dans des rapports sociaux qu'il étudie peuvent être le « révélateur qui lui permet de les appréhender et de les comprendre. » (Bazin, 2005 : 165) Le déplacement est celui du passage d'une altérité comme modèle fort de ce qu'il faut atteindre ou faire disparaître (la socialisation du chercheur) à une altérité envisagée comme étant « elle-même une relation sociale qui se tisse dans le cours de l'enquête » (idem : 166). Ici, *l'altérité qualifie les relations sociales qui* lient *l'ethnographe au terrain plutôt que de qualifier* la distance qui sépare *l'ethnographe d'une compréhension de ces relations*. Cette réflexion est intéressante, car elle réinscrit l'altérité dans l'enjeu sociologique des relations sociales, faisant de l'altérité une qualité de la relation plutôt qu'un obstacle à cette relation : « L'extériorité de l'ethnologue vis-à-vis du champ social qu'il étudie ne constitue […] pas l'obstacle à surmonter, mais l'outil qui lui permet de reconstituer les logiques des rapports sociaux qu'il cherche à comprendre. » (Ibidem) L'enjeu demeurant celui de la mise au jour de l'organisation des relations sociales internes et externes aux groupes étudiés, l'exploration des propriétés de la hiérarchisation de ces relations est un aspect clé pour comprendre cette organisation, et c'est sur ce point que l'altérité devient une propriété positive.

Le chercheur est étranger aux différents groupes qu'il étudie, mais par l'observation participante ou les entretiens, il s'inscrit a un point d'articulation des rapports du groupe avec l'extérieur, il devient *cristalliseur* en somme de la spécificité des hiérarchies dans

lesquelles il s'inscrit[62] (Bazin, 2005). Dans le cas du terrain de mes recherches, le passé colonial et les hiérarchisations sociales générées ou renforcées (couleurs de peau et autres attributs corporels, scolarisation…), les présences religieuses dans les O.N.G. des bas quartiers et la figure du prêtre missionnaire, les altérités économiques sous-tendues par les origines du chercheur, son affiliation universitaire et l'histoire des sociologues comme acteurs politiques à Tananarive, les attitudes des touristes étrangers, bref ces différentes figures renvoient à des localisations produites par les personnes pour situer l'ethnologue et sont à comprendre comme des déterminants qui orientent les contenus mis de l'avant par les interviewés dans la rencontre : les insistances sur la pauvreté, les situations intenables et la nécessité de l'aide, mais aussi les marqueurs de spécificité, la qualification des différences entre le chercheur et les enquêtés, la qualification des différences entre les enquêtés et d'autres groupes sociaux. Ces énoncés et dénonciations ouvrent ainsi à une mise en scène de la singularité des situations. Ceci permet à l'ethnologue, d'une part, de situer la perception que l'on se fait de lui, et d'autre part, médiatisé par cette relation d'altérité, de provoquer l'explicitation par les personnes de la hiérarchisation des rapports sociaux intergroupaux ou intragroupaux. Double contenu pour ainsi dire, où la localisation des positionnements des acteurs (ethnologue et interviewés) témoignent des rapports de

[62] On peut ainsi relever différents exemples tirés du terrain : à Madagascar, un voisin militaire à qui j'ai demandé de faire une traduction d'entretien aura systématiquement fait disparaître les passages où les femmes prenaient la parole ; lorsque je lui demandai pourquoi il avait fait cela, il me répondit qu'à Madagascar, seule la parole de l'homme comptait (explicitation des hiérarchies de genre). Lors des premières entrées sur le terrain, les gens nous demandaient si nous étions des spécialistes de la voirie, après avoir répondu par la négative, ils nous expliquaient qu'ils avaient peur que l'on réaménage le chemin de fer et partant, que leurs maisons soient détruites (explicitation des rapports à l'Administration) ; lors d'entretiens collectifs, des gens s'arrêtaient pour nous demander de transmettre au gouvernement le message que maintenant qu'ils avaient voté pour eux, ils voulaient du travail (explicitation des rapports politiques et de notre localisation comme gens influents) ; lors des premières déambulations dans les quartiers, alors que nous questionnons sur la riziculture, une femme me propose de démarrer un jardin pour moi, témoignant de l'importance des rapports de patronage ; lors de certains entretiens faits sur la base d'une interpellation initiale par les interviewés, on ne manquait pas de souligner comment d'autres *vazaha* (« étrangers-blancs ») étaient venus auparavant poser aussi des questions, mais comment ils avaient par la suite offert des vêtements, permettant ainsi de savoir comment nous avions été localisés dans cet entretien…

hiérarchie, en même temps qu'elle appelle, parce que l'ethnologue est à une jonction, à l'explicitation de cette hiérarchie sous divers angles. Ici, la valorisation des relations d'altérité apparaît donc être une solution élégante au problème de la « différence » comme limite aux possibilités de connaissance.

De la nécessité des déplacements du chercheur dans une pluralité d'espaces sociaux

Une stratégie conséquente de construction des matériaux au fait du projet sociographique et qui permet de saisir la pluralité des situations sociales du terrain est le déplacement du chercheur dans une pluralité de lieux d'observations et d'entretiens. Cette stratégie ne visant pas tant cette fois à savoir reconstruire les différentes positions occupées qu'à élargir l'angle de ses œillères. Ces déplacements pourront être relatifs à divers espaces de pratiques (bureaux administratifs, rizières, marchés, etc., mais aussi le recourt à des documents institutionnels), mais pourront également être établis par l'exploration de diverses expériences vécues par une même personne, ceci étant légitimé par la théorie de la mémoire comme nous l'avons vu. Un enjeu de ces déplacements étant que la construction d'une librairie des matériaux, érigée à partir de plusieurs localités sociales, permettra, au moment de la description, de croiser différentes versions du réel de façon à en dégager des redondances ou des variations autour de mêmes lignes fortes, ouvrant ainsi à la représentativité sociographique et aux tracés morphologiques. L'enjeu est celui de se donner accès à une pluralité de perspectives relatives aux différents lieux sociaux du terrain de façon à pouvoir ultérieurement en trianguler les contenus et d'ainsi développer des outils nécessaires à une totalisation méthodologique. Ici, l'ethnographe est toujours dans des relations d'altérité, sans par ailleurs avoir été enfermé dans une seule position, puisqu'il a participé de plusieurs relations d'altérités, ce qui lui permet d'élargir sa confiance en la valeur des constructions du fait de cette pluralité des situations communicationnelles auxquelles il a participé.

Deuxième partie – des enjeux de la traduction

Les entretiens auxquels j'aurai recours dans cette thèse ont été faits en langue malgache et traduits par des assistants de recherche. Il importe donc de discuter des possibilités et limites qu'impliquent ces opérations de traductions, afin de statuer sur les types de données que l'on peut en tirer. Ici, il ne s'agit pas de montrer comment mon travail a obéi à des règles formelles de la traduction, puisque l'objectivation de ces règles demeure un problème toujours non résolu par la discipline. Les spécialistes de l'intelligence artificielle et de la traduction automatisée s'y brisent les dents depuis des années, et on parle plutôt de « traduction raisonnée » et de « traduction assistée par ordinateur » (Delisle, 2003) plutôt que de traduction automatique. L'enjeu est plutôt de prendre la mesure des différentes opérations qui interviennent et de voir comment, par celles-ci, nous pouvons envisager les limites et possibilités ouvertes dans nos matériaux.

Sourcier et ciblistes

Les théories classiques de la traduction se sont polarisées autour de la position des traducteurs dits « sourciers » ou des « ciblistes » (Cordonnier, 2002 ; Oustinoff, 2003 ; Mounin, 1963).

Pour les ciblistes, la principale visée d'une traduction est de permettre au lecteur d'atteindre une certaine transparence au moment de la lecture du texte traduit. Ce qui prime, c'est la cohérence avec la culture de *réception* et un des enjeux est de faire disparaître les traces linguistiques du langage d'origine, soit l'opération de traduction elle-même. Suivant M. Oustinoff, cela « […] revient à « annexer » l'œuvre en laissant croire qu'elle a été écrite dans la langue traductrice […]. » (2003 : 51)

Pour les sourciers au contraire, l'enjeu est de demeurer au plus près des cohérences d'origines, de privilégier la source à la cible. La traduction fera sentir l'étranger qui écrit et partant, l'étrangeté de l'écrit. Ce sont au plus fort des traductions littérales, qui prennent la forme d'un « calque » et payent le prix de la « distorsion linguistique » (ibidem) ; elle appelle à ce que ce soit le lecteur qui fasse l'effort d'aller à la rencontre de l'auteur.

Cette dualité, ces choix de traduction où sont privilégiées les approches par la source ou la cible, permet de mettre en évidence que le problème du sens ne se joue pas entièrement dans celui d'une traduction envisagée comme simple activité de mise en équivalence des termes.

Pertes et conservations du sens

Pour E. A. Nida (1975), grand spécialiste des traductions de la Bible, toute traduction implique une perte des significations, puisque la traduction est un phénomène de communication et que toute communication implique une perte d'information. Ceci faisant que cette perte ne « doit [pas] constituer une base pour interroger la légitimité de la pratique de traduction ». (Eyraud, 1997 : 46)

D'une façon plus fine, il apparaît que le problème n'est pas tant celui de la perte des significations dans un exercice stylistique, que de savoir quels aspects des significations le traducteur vise à conserver : la traduction et l'usage qui sera fait du texte traduit fait partie du problème méthodologique et pose exactement les mêmes enjeux que ceux posés par le passage des matériaux aux données de recherche : on ne peut éviter de situer la visée de la traduction comme on ne peut éviter de situer la visée d'une recherche. Comme le dit Nida :

« […] la qualité d'une traduction est toujours fonction de la fin poursuivie plutôt que des critères abstraits tirés d'une définition a priori ». (Eyraud, 1997 : 40)

La traduction est une activité de connaissance

G. Mounin (1963 : 59-69) souligne qu'une théorie de la traduction se heurte à deux registres : a) la traduction comme activités de mise en équivalence de différents cadres sociaux d'une même langue (on pensera par exemple à l'activité de vulgarisation scientifique) ; b) la traduction comme possibilité de mettre en correspondance des situations sans équivalence dans la culture cible (expliquer la neige à un Malgache par exemple).

Ces deux problèmes témoignent, de notre point de vue théorique, de ce que la traduction est toujours celle d'un transfert des connaissances d'un cadre social à l'autre, c'est-à-dire entre différents systèmes d'intelligibilité de l'expérience. Sous cet angle, la traduction apparaît comme une activité qui doit être problématisée d'une façon large, en tant que phénomène de connaissance :

> « Toute connaissance est traduction et en même temps construction ou reconstruction. […]. […] Paradigmatiquement, tout ce qui est cognitif est traduction. […]. Nous arrivons donc avec cette idée : nous vivons, nous pensons, nous voyons à partir de traductions. […]. La perception est une traduction. » (Morin, 1995 : 343)

L'expérience comme condition aux possibilités de la traduction

Il est admis en linguistique que chaque langue sous-tend un découpage spécifique du monde, sous-tendant un rapport différent à l'expérience. Cette thèse a d'abord été énoncée par le linguiste Humboldt (1767-1835) et aura donné lieu à l'*hypothèse* dite de *Sapir-Whorf* :

> « Chaque langue est un vaste système de structures, différent de celui des autres langues, dans lequel sont ordonnées culturellement les formes et les catégories par lesquelles l'individu non seulement communique, mais aussi analyse la nature, aperçoit ou néglige tel ou tel type de phénomènes ou de relations, dans lesquelles il coule sa façon de raisonner, et par lesquelles il construit l'édifice de sa connaissance. » (Eyraud, 1997 : 41)

Cette hypothèse traverse les travaux des grands linguistes tels de Saussure, Bloomfield, Hjelmslev ou Benveniste (Mounin, 1963). Elle n'est pas un point d'arrivée, mais un point de départ aux discussions et pose que l'enjeu est plutôt de comprendre de quelle façon la langue s'articule à l'expérience et quelles sont dès lors, pour nous, les possibilités de la traduire.

Le linguiste Bloomfield soutiendra que « […] le sens d'un énoncé linguistique est relatif à « la situation dans laquelle le locuteur émet cet énoncé, ainsi que le comportement-réponse que cet énoncé tire de l'auditeur. » » (Mounin, 1963 : 27). Cette proposition inscrit donc la signification dans une réalité situationnelle dont elle est indissociable. Posant que l'expérience et les situations sont déterminantes du sens, ces lectures amèneront un linguiste tel que Hjelmslev ou un traducteur tel que Nida à valoriser une approche ethnographique de la sémantique ou de la traduction. Ainsi, Nida (1945) aura pu dire :

« […] les mots ne peuvent pas être compris correctement, séparés des phénomènes culturels localisés dont ils sont les symboles. » (Mounin, 1963 : 237)

Est ainsi valorisée l'indissociabilité du langage et des cadres sociaux de l'expérience. Mais c'est aussi dans ces enracinements des significations à l'expérience du monde que seront rendues possibles, du point de vue d'une théorie de la traduction, les mises en correspondance.

Ceci par deux biais. D'une part, l'expérience, si elle est faite de signification, est aussi faite d'universaux anthropologiques, tel que les analyses en linguistique ou en anthropologie structurale l'on fait ressortir :

> « […] il faut voir qu'il y a l'un et le multiple puisque toutes ces langues ont les mêmes principes structuraux d'organisation, détectés par la linguistique structurale […]. […]. De même, nous avons des choses fondamentalement anthropologiques comme le rire, le sourire ou les pleurs, qui sont modulés, utilisés, réprimés ou exhibés de façon tout à fait différente selon l'éducation, selon les cultures. Ce qui veut dire que même les langues les plus étrangères peuvent être traduites. » (Morin, 1995 : 350-351)

D'autre part, il y a des constantes physiques universelles et qui tirent le langage vers des perspectives communes parce qu'il y a nécessité de la pratique. On donne souvent l'exemple de la richesse sémantique qui permet de désigner différents états de la neige dans la culture inuit. Cet exemple vise à illustrer comment la langue permet d'éclairer sous différents jours la réalité, supportant des rapports au monde différenciés. Ceci est certainement fondé d'un point de vue sémantique, mais il faut aussi signifier que cette richesse est fonction des situations vécues :

> « Là ou le Français moyen ne connaît que la neige, le skieur Français distingue et nomme, aussi bien que les Lapons ou les Eskimos les plus populaires, la *poudreuse*, la *folle*, la *sèche* – c'est-à-dire *les soufflées* – la *pailletée*, la *collante*, la *neige humide*, la *cartonnée*, la *croûte de vent*, différente de la *plaque à vent* (…), la *tôle d'hiver*, la *mouillée*, la *croûte de soleil*, la *croûte de printemps*, la *neige de printemps*, la *tôle de printemps*, la *croûte lisse*, la *croûte à pellicule*, la *croûte perforée*, la *neige pourrie*. » (Mounin, 1963 : 193)

Ainsi, une des plus grandes contraintes d'une traduction qui irait, par exemple, de l'inuktitut vers le français, est d'abord relative à ce qu'une bonne part des univers empiriques ne coïncide pas et que, de là, il n'y a pas de support matériel permettant d'opérer le transfert des idées : la majorité des Français ne sont pas skieurs professionnels et un skieur professionnel possédera une expérience qui sera plus pertinente pour comprendre (traduire) les différenciations linguistiques de la neige en inuktitut.

La principale limite à la traduction semble donc relative à la présence d'une pratique, à un rapport à la matérialité du monde qui agira comme point de repère pour envisager les découpages que le langage construit dans l'expérience de cette pratique :

> « Dans bien des cas [nous dit Martinet], les deux énoncés qui précèdent [*la pluie continue, il pleut sans arrêt*] ont exactement le même contenu sémantique, ou, ce qui revient au même, s'emploient dans des situations identiques et affectant de la même façon le comportement de l'auditeur […]. » (Mounin, 1963 : 207-208)

Revenant à la proposition d'une approche ethnographique de la traduction, elle renvoie donc à la nécessité d'une socialisation aux univers de pratiques pour en reconstruire les significations langagières sur la base d'une mise en correspondance d'une même expérience dans différentes langues. Le problème de la traduction envisagée dans les

termes d'une translation des catégories sémantiques se posant dans la compréhension que le traducteur a des expériences énoncées et dans sa compréhension de la situation d'énonciation. Le sens n'est pas immédiatement dans les mots, mais dans la mise en correspondance des mots avec l'expérience. Et on voit bien comment ce qui précède est en accord avec la perspective de M. Halbwachs.

La traduction proprement dite

Admettant les propositions faites plus haut, nous pouvons avancer avec M. Oustinoff (2003) que toute activité de traduction est déterminée par trois facteurs qui peuvent être ramenés à la position du traducteur : « […] sa « position traductive », c'est-à-dire la manière dont il conçoit ce qu'est l'activité de traduction ; son « projet de traduction », qui établira la manière dont il traduit ; enfin, l'« horizon du traducteur ». » (Oustinoff, 2003 : 64). Cet « horizon » pouvant être qualifié par les différentes appartenances du traducteur, mettant en jeu notamment sa maîtrise des langues et sa maîtrise du sujet traduit.

La « position traductive » renvoie à la question des modes de traduction relatifs à la culture, de ce qu'on ne traduit pas de la même façon dans chaque culture (Cordonnier, 2002) et même, de ce qu'en certaine culture la traduction est interdite (Sumner-Paulin, 1995).

Le « projet de traduction » est aussi fondamental. On ne traduit pas de la même façon un roman ou un dialogue ethnographique, puisque la visée n'est pas la même. Ceci éclaire la nécessité que le traducteur comprenne très bien quelle est cette finalité : ici, la forme *verbatim* comme outil de recherche sociologique et la perspective sous-jacente d'une recherche sur l'organisation sociale de l'économie. Suivant ce point et le précédent, certaines des traductions d'entretiens étaient initialement irrecevables parce que les

premiers traducteurs faisaient des résumés qui évacuaient les redites ou les passages non immédiatement relatifs à *l'économique* : aux activités de marché.

Mais c'est le troisième aspect, l'horizon du traducteur, qui est le plus délicat et le plus important. C'est au fait de cet horizon qu'est possible la traduction ethnographique, de la nécessité d'une connaissance enracinée dans l'expérience et qui permet de prendre la mesure des dimensions situationnelles qui donnent sens au discours à traduire. Les descriptions d'expériences faites par les interviewés peuvent être rendues au plus près par les assistants de recherche malgache (comme ce fut le cas ici) parce que ces expériences mettent en scène des éléments familiers à leur quotidien. Ils sont à même de situer les usages sémantiques dans la perspective des pratiques qui leur sont rapportées, permettant ainsi de réduire la pluralité des significations possibles des termes à celles qui sont pertinentes au fait des expériences que l'interviewé décrit et au fait de la situation d'énonciation.

Il me semble ainsi souhaitable que les entretiens aient été traduits par des assistants qui ont participé à la construction de ce qu'il y a à traduire, ou encore, par des personnes qui ont partagé sur de longues périodes les espaces de vie des interviewés, leur permettant de se déplacer dans la situation d'énonciation. Un autre enjeu est évidemment la maîtrise du français comme langue cible et qui permet de s'imaginer – et là est la dimension la plus artistique de l'activité de traduction –, les correspondances langagières qui sont au plus près des significations cadrées, ces mises en correspondance doivent être soutenue par la reconnaissance de la situation d'énonciation.

Je reviendrai dans la description des matériaux à une discussion sur les conditions de la traduction des matériaux de cette recherche.

Troisième partie – les propriétés empiriques des matériaux

> La construction de l'objet du sociologue trouve dans la description sa limite et ses possibilités. Toutes données exigent d'abord leur déconstruction empirique, c'est-à-dire leur description dans l'ordre même de ce qu'elles sont.
>
> Gilles Houle, 1987 : 20

Procédure de l'enquête et caractérisation des matériaux

En sa totalité et excluant l'expérience de recherche sur le campus universitaire (2000-2001), l'enquête aura duré à peu près deux ans. Elle s'échelonne de la mi-février 2003 à la fin janvier 2005 et peut être divisée en cinq temps forts, que je vais présenter. L'enquête a aussi été ponctuée par deux retours d'environ un mois à Montréal (décembre/janvier 2003 et août/septembre 2004).

Dans les pages qui suivent, je vais d'abord souligner des problèmes relatifs à mon apprentissage de la langue, soulignant ainsi la nécessité du recours à des assistants de recherche et à l'enregistrement des entretiens. Je vais ensuite présenter les assistants de la recherche, puis aborder les cinq grandes étapes de la recherche. À travers cette présentation, je vais expliciter les types de contenus qu'on retrouve dans les matériaux construits. Ceci en rendant compte des questionnements et des orientations données à l'enquête, ainsi que des contenus explorés dans ce parcours. Je vais ensuite introduire les problèmes rencontrés dans la traduction et ensuite présenter les propriétés des *verbatim*. Une fois terminée cette description générale des procédures du terrain et des propriétés des matériaux, je vais présenter l'objet opératoire et illustrer sa pertinence à l'aide d'un exemple.

La nécessité des assistants de recherche et de l'enregistrement des entretiens

Chez les *Mafy ady*[63], le français est très peu parlé. La maîtrise du français est plutôt le fait des gens scolarisés (*hova* ou *andriana*) et des personnes plus âgées qui ont connu l'école obligatoire en français. S'il est possible de vivre en français à Tananarive, c'est en s'interdisant la connaissance d'une très importante part de la population, notamment les gens qui nous occupent ici. Malgré des efforts intenses déployés en ce sens, je n'ai malheureusement pas réussi à suffisamment maîtriser la langue malgache pour pouvoir suivre de longs récits, à plus forte raison lorsqu'ils ont les couleurs de l'argot.

Avec un assistant, nous avons expérimenté au départ des procédés d'interactions médiatisés par un interprète (l'assistant), traduisant de façon immédiate les dialogues entre l'interviewé malgache et l'enquêteur francophone. Mais sont vite apparues les difficultés de la traduction quasi simultanée, qui est une discipline en soi, les ruptures que cela implique aussi dans les récits (où est systématiquement brisée la spontanéité d'évocation et d'association des idées, ainsi que le rythme « naturel » des discussions), la lourdeur relationnelle que cela instaure, ainsi que les clivages négatifs que cela reconduit (faisant notamment apparaître l'assistant comme un interlocuteur secondaire dans la situation). Ces aspects m'ont amené à laisser la direction de l'entretien aux assistants malgaches et à privilégier l'enregistrement *systématique* des entretiens, de façon à pouvoir y revenir par la suite grâce au support audio.

Bien que n'étant pas originaire de ces quartiers, il est clair que les assistants malgaches possédaient une connaissance du milieu, un ensemble de points de repères et d'outils immensément plus grands que les miens. De ce point de vue, les assistants ont rempli

[63] Je nomme ainsi et d'une façon générale les personnes vivant dans la ville basse. Les raisons de cette dénomination sont exposées en début de chapitre sociographique (chapitre V). *Mafy ady* signifie « dur [de] combat »

plusieurs rôles dans le parcours du terrain, agissant tantôt à titre de guide dans la ville, tantôt à titre d'informateurs clés concernant certaines pratiques et organisations, tantôt à titre de conseiller et personnes-ressources pour clarifier des ambiguïtés situationnelles ou pour planifier de futures interventions. Sans eux, la recherche n'aurait pas pu aboutir et même, elle aurait difficilement démarré, tant je me suis appuyé sur leur audace, notamment dans les premiers abords du terrain.

Présentation des assistants

Il s'agit de deux étudiants en sociologie de l'Université d'Antananarivo qui ont été appelés à être des « meneurs » dans les entretiens sur le terrain. Le premier assistant se nomme Tony Salomon, il est ancien étudiant en droit et nouvellement inscrit en sociologie. La deuxième assistante se nomme Voniarifidy Mampianina, elle est étudiante à la maîtrise en sociologie. Tous deux avaient participé de façon importante à la recherche-action de 2000-2001. Les deux assistants étaient pratiquement bilingues.

Une enquête en cinq temps : description des procédures

o Février/juillet 2003 : familiarisation

Il s'agit des premiers mois de l'arrivée et de l'installation, de la régulation de ma situation ainsi que d'une période consacrée à compléter une revue de littérature en explorant les différentes publications disponibles sur place et en visitant différentes institutions de la ville (bibliothèque universitaire, Alliance française, centre culturel). Simultanément, j'ai suivi des cours de langue malgache. Les différentes rencontres et préoccupations administratives relatives aux ministères et institutions de quartiers ont été une première initiation à la lourdeur et aux règles de la petite corruption d'État. De même, la recherche de logement,

l'ameublement et autres furent des temps de véritable initiation aux marchés : rencontre d'intermédiaires, négociations, etc.

- Juillet/août 2003 : la recherche d'un terrain

Cette période est caractérisée par l'ouverture du terrain de recherche proprement dit. Elle est faite de visites exploratoires dans différents secteurs de la ville, à la suite de repérages sur le terrain ou à partir d'une carte de la ville qui identifiait notamment les secteurs de riziculture. Ces visites ont été jumelées à des entretiens avec des *Présidents de fokontany* (Président de « quartier ») de façon à en comprendre le fonctionnement et à cerner d'une façon même sommaire les activités et la composition des populations des quartiers. Les entretiens se sont déroulés parfois en français, parfois en malgache et n'étaient pas enregistrés. Un assistant m'accompagnait déjà à ce moment. Nous nous sommes très rapidement rendu compte que des entretiens avec des Présidents de *fokontany* n'étaient pas la bonne approche pour obtenir des informations sur le fonctionnement des quartiers, nos questions soulevant plutôt des réponses évasives, parfois des expressions d'indifférence ; un malaise assez palpable de façon générale. Ces malaises peuvent être attribués à la maladresse de nos questions, à des difficultés de langues et probablement aussi aux activités « parallèles » de certains Présidents ainsi qu'aux difficultés à nous situer dans les hiérarchies sociales. Néanmoins, plusieurs informations ont pu être réunies, notamment deux petites « monographies » de quartiers, des compilations statistiques faites à l'interne. L'une d'elle concerne le *fokontany* d'Antetezanafovoany qui fut l'un des lieux du terrain. Au cours de ces visites des différents *fokontany* de la ville basse, nous avons donc plutôt dirigé nos questionnements naïfs vers les habitants des différents quartiers pour comprendre, même sommairement, les fonctionnements : « comment fonctionne l'accès à l'eau potable (?) ; qu'est-il arrivé à ces rizières (?) ; de quoi les gens d'ici vivent-ils ici (?) », etc. Cette fois les réponses étaient positives, et nous trouvions presque

systématiquement des gens intéressés à discuter, disponibles pour bavarder quelques minutes, voir nous faire visiter quelques lieux. Ces premières expériences allaient augurer une orientation stratégique dans la recherche, celle du déambulement dans le quartier et de l'interpellation comme stratégie d'initiation des entretiens.

Les différentes explorations de cette première descente sur le terrain m'ont ainsi permis d'explorer plusieurs lieux dans la ville (voir figure 5 – Carte de Tananarive ; page suivante), notamment le secteur Est (autour de l'Université d'Antananarivo) avec les *fokontany* Antanimora (J7 sur la carte) et Ambohipo (hors carte, approximativement K-9) et Ambolokandrina (derrière Ambohipo), le secteur Sud-Ouest avec les *fokontany* Ankadimbahoaka, Ankaditoho et Androndrakely (autour de G13 et G14), et un peu plus au nord, Anosibe (D9-D10), ainsi que les secteurs Nord-Ouest de la ville autour des 67Hct (C4-C5-C6), avec Antsalovana (D4), Antetezanafovoany (B7-C7), Isotry (D6) et Ambodinisotry (D6). Les informations tirées de ces excursions et des entretiens avec les Présidents de *fokontany* et habitants des quartiers ont été consignées dans un journal d'observations. À la fin de ces explorations, j'ai pris la décision d'organiser le terrain autour du quartier Antetezanafovoany, notamment un des sous-secteurs, et peu après s'est ajouté le quartier Antsalovana.

Figure 5 – Carte de Tananarive



Légende : En surimpression bleu, les quartiers de l'enquête. En jaune pâle, des rizières et en jaune foncé, des cressonnières. Source : Madagascar – Institut Géographique et Hydrographique National.

- Août/décembre 2003 : premier terrain

La « descente dans le puits » dont parlait M. Godelier. Elle se matérialise par le choix de l'investigation de deux quartiers du secteur nord-ouest de la ville : Antetezanafovoany et Antsalovana. Mon travail y fut essentiellement exploratoire, ceci dans un double sens : d'abord, au sens d'une exploration des situations de vie des populations, utilisant des structures d'entretiens très souples ; ensuite au sens d'une exploration des méthodes, des abords et façons de faire qui seraient les bonnes formules en fonction du milieu étudié.

1re partie : Antetezanafovaoany (août/octobre 2003)

Le *fokontany* Antetezanafovoany a été sélectionné d'abord, il faut bien le dire, pour des raisons d'ordre plutôt esthétiques ou intuitives : outre le fait que le *fokontany* soit constitué d'anciennes rizières (mortes au moment de l'enquête), parmi le lot des *fokontany* visités, l'ambiance, l'espace, l'attitude des gens me faisaient sentir bien, moins menacé qu'ailleurs en ces lieux. L'autre raison est celle d'une rencontre : alors que je souhaitais faire des entretiens avec les gens au fil des rencontres dans le secteur, le hasard (hasard finalement un peu forcé, puisque la dame est une figure très connue dans le quartier) a voulu que la première personne abordée nous réfère à sa voisine, Mme E., une dame de la fin quarantaine, monoparentale avec six enfants et petits enfants à charge. Ancienne journaliste mise à la porte au moment d'un changement de régime politique et maintenant aide-domestique dans une maison où se relaient tous les 4 ans des diplomates français et leur famille (elle se sera particulièrement investie auprès d'un enfant malade, fils des anciens employeurs, qui en retour ont financé avant leur départ la construction de la maison qu'elle occupe actuellement). Elle est très active dans son milieu et se bat notamment pour le maintien d'une association de quartier qu'elle a créée avec des personnes âgées qui sont parmi les premiers habitants de ce secteur. Elle parle un français approximatif, mais tout à

fait acceptable. Cette dame nous a donc proposé son aide, ce qui pour moi tombait un peu du ciel et revenait à me faire offrir une informatrice-clé sur un plateau d'argent. Je dois souligner cependant que malgré un départ fulgurant, la relation de travail a plafonné après quelques semaines, notamment en raison des disponibilités de Mme E. et aussi de la surcharge de travail qu'impliquait l'ouverture d'un autre site de recherche au *fokontany* Antsalovana. Plus tard, une reformulation du projet viendra, qui visait alors à me concentrer, à Antetezanafovoany, uniquement sur la famille d'E. et à intégrer dans l'histoire de cette famille l'étude de l'association qu'elle a fondée, réservant à l'étude du quartier Antsalovana l'exploration des différents métiers, espaces de pratiques, et d'une façon générale, l'exploration de la morphologie sociale. Mais même ce projet d'exploration de l'association avec Mme E. ne fut finalement pas possible, cependant qu'une relation amicale s'est maintenue jusqu'à la fin de ma présence à Madagascar, faite de plusieurs visites de courtoisie et de rapports d'entraide. Mme E. est devenue en quelque sorte une référence en même temps qu'un baromètre pour évaluer ma compréhension des enjeux. Et mes fréquentes visites ainsi que les discussions avec le voisinage d'E. m'ont permis de constater à quel point les situations observées à Antsalovana étaient similaires à celles vécues à Antetezanafovoany.

Au début de notre travail avec Mme E., elle nous a fait rencontrer des anciens et, avec elle, nous avons mené des entretiens auprès de deux grands-pères et de deux grand-mères (quatre entretiens donc), chacun étant parmi les premiers arrivants dans ce secteur de la ville (le *fokontany* n'est politiquement fondé qu'en 1976). Les visées des entretiens, qui ont eu lieu dans les maisons des interviewés, étaient de les faire parler de l'histoire du quartier, des événements et de son développement, avec pour toile de fond l'histoire de leur vie.

Mme E. participait à ces entretiens en nous y introduisant, mais aussi en intervenant pour poser des questions. Des entretiens ont également été faits auprès de Mme E., la majorité

dans l'esprit de discussions ordinaires et d'éclaircissements d'observations faites dans le cours général de l'enquête.

Une autre démarche parallèle menée durant cette période aura été de rencontrer des responsables d'O.N.G. œuvrant dans ce secteur, notamment l'O.N.G. SEECALINE (sur laquelle nous reviendrons dans la sociographie), très présente dans la ville et dans le pays en général.

2e partie : Antsalovana (octobre/décembre 2003)

Si le secteur d'Antetezanafovoany semblait nous ouvrir beaucoup de portes, il y manquait tout de même les rizières. J'avais repéré au cours de nos pérégrinations les rizières d'Antsalovana sans pour autant avoir exploré plus avant le quartier. Nous y sommes retournés et j'ai redécouvert la diversité des lieux, l'amalgame exceptionnel de paysages rizicoles et de vie intensément urbaine. Simultanément, je réalisais qu'il s'agissait du même quartier où vivait ma belle-famille et où je passais le plus clair de mes week-ends depuis mon arrivée ! Simplement, ces visites familiales n'avaient jamais débouché sur une véritable visite du quartier, alors que la reconnaissance du quartier dans les cadres du travail nous avait amenés sur le terrain par une autre entrée, celui de la plaine rizicole. Ceci allait être déterminant d'une réorientation de la recherche vers Antsalovana, et il est inutile de mentionner combien cette filiation de parenté dans le quartier aura facilité bien des

insertions et aussi combien elle aura permis de discussions et de mises à distance de mon objet grâce à celles-ci[64].

Abordant ce nouveau terrain, j'engageai la deuxième assistante de recherche.

Nous avons donc repris à trois la même démarche qui avait été inaugurée dans le quartier d'Antetezanafovoany : rencontre auprès du responsable du *fokontany* pour obtenir l'autorisation de circuler et questionner les gens du quartier ; chercher et rencontrer des anciens qui nous expliqueraient un peu l'histoire de leur vie et celle du quartier ; puis, explorer le quartier, y déambuler et aborder les gens qui semblaient disponibles. Il s'agissait souvent aussi de répondre à des interpellations, des appels à venir discuter, ouvrant pour nous la possibilité d'introduire le projet. À travers ces explorations de différents secteurs du quartier et les rencontres spontanées, certains rendez-vous étaient pris pour des rencontres suivant les disponibilités des personnes.

À partir de ces déambulations, nous avons été en quelque sorte happés par ce terrain. D'entretiens très généraux (suivant le modèle du jumelage d'une histoire de vie/histoire du quartier) menés auprès d'anciens référés par les responsables du *fokontany*, nous sommes passés à la riziculture, puis à des entretiens collectifs auprès des habitants des rizières et en bordures, à partir desquels nous avons pu commencer à centrer plus directement sur les thématiques du travail et des stratégies pour trouver des revenus. Ceci nous a permis de

[64] Je ne souhaite pas insister sur ces immixtions de ma vie privée dans cette thèse, mais il semble tout de même utile de mentionner que les origines de mes beaux-parents sont d'une autre province qu'Antananarivo et qu'à ce titre, leurs compréhensions des situations vécues dans le quartier ouvraient pour moi de nouveaux points de repère pour envisager les situations observées en cours d'enquête. En même temps, leurs expériences de la vie du quartier permettaient d'éclairer d'une façon souvent immédiate ce qui me semblait très nébuleux. Notre proximité familiale et la fréquence de nos rencontres m'auront permis en outre de faire comprendre en ces grandes lignes les visées de mon travail, clarifiant ainsi les types d'aides qu'ils pouvaient m'apporter. J'ajoute enfin que cette dimension d'expérience vécue dans le quartier par une famille d'origine côtière éclairait d'une façon intéressante les règles des hiérarchies sociales notamment.

progressivement comprendre les relations sociales qui se nouaient autour de ces différentes stratégies. Les informations ainsi obtenues nous ont orientés vers les petits métiers (fabricant de brosses, vendeur ambulant), puis sur les commerçants en kiosque, les épiciers, et finalement les « spécialistes » tels que les mécaniciens, électriciens et autres métiers de l'automobile. L'ensemble des entretiens se faisant à travers l'exploration simultanée des différentes sphères d'activités, mais aussi des différents lieux du quartier (secteur rizicole, secteur de la mécanique, secteur des fabricants de balais, etc.) et des quartiers immédiatement environnants (le *fokontany* est d'abord une frontière administrative et certains entretiens ont eu lieu sur des terrains relevants de la juridiction d'autre *fokontany*).

Faisant le répertoire des métiers et ne mentionnant que les entretiens enregistrés, ces explorations nous ont amenés à travailler avec : des aides-domestiques, des lavandières, des agriculteurs, des éleveurs, des spécialistes de l'automobile (peintres, spécialistes des amortisseurs, rembourreurs, électriciens), des fonctionnaires, une *Chef de fokonolona* (sous-secteur de *fokontany*), des gardiens de sécurité, des vendeurs au marché (légumes, viandes, objets divers, restauration), des travailleurs de la construction (charpentiers, maçons, électriciens), des travailleurs à la pige pour les O.N.G., des ouvriers des Zones-Franches, des bénévoles religieuses, des fabricants de brosses, fabricants de panier et de nattes, des artisans d'art, des intermédiaires, revendeurs de pierres précieuses, des débardeurs, des ferblantiers, des chômeurs, femmes au foyer, etc. En fait, la liste est sans fin et ces explorations ont notamment permis de constater à quel point les appartenances de métiers sont fluctuantes et combien il est rare qu'une personne ne mise que sur une seule pratique.

Des entretiens de cette période, aucun ne peut être strictement qualifié d'individuel et je parlerai plutôt d'entretien individué : même si parfois une seule personne était au centre de la discussion, il était quasi systématique que des membres de la parenté, amis, enfants, voisins, d'autres travailleurs, soient présents. Les entretiens ont tous été effectués sur les

lieux de vie des personnes et il apparaît qu'à la maison ou au travail ces lieux de vie sont très globalement partagés. Peut-être aurait-il fallu faire l'expérience de déplacer les gens de leur ordinaire de vie, mais nous ne l'avons pas fait, préférant aller à leur rencontre.

Les entretiens collectifs ont parfois pris des ampleurs incontrôlables, comme le premier que nous avons fait, qui a démarré avec 5-6 femmes et qui s'est terminé avec une bonne trentaine de personnes debout autour de nous, s'interpellant les uns les autres et prenant la parole de façon un peu anarchique… Il s'agit d'expériences qui nous ont amenés à être plus stratégiques dans nos interventions par la suite.

Mais qu'il s'agisse d'entretiens collectifs ou individués, la démarche était la même. La présentation du projet était celle d'une recherche menée par des étudiants à l'Université d'Antananarivo (nous) pour connaître les façons de vivre des gens dans le quartier, l'histoire du quartier, les stratégies pour trouver de l'argent, l'entraide entre les gens, les métiers pratiqués, etc. Comme le projet n'impliquait pas d'établir les richesses des gens, mais visait plutôt à comprendre les situations sociales, nos questions entraînaient souvent les interlocuteurs vers des positions d'explicitation permettant de mettre en évidence les drames vécus, voire de les accentuer plutôt que de les camoufler.

Nous insistions donc sur le fait que nous étions étudiants et ne représentions pas une O.N.G., un mouvement religieux ou quelques bailleurs de fonds (il faut dire que ces précisions n'ont pas toujours été suffisantes pour faire taire les espoirs d'un possible revenu chez les interviewés). Nous insistions également sur le fait que nous n'étions pas mandatés par le *fokontany* ou un quelconque organisme de pouvoir. Une fois ceci expliqué et l'accord des personnes obtenues pour participer et répondre à nos questions, nous faisions la demande d'enregistrer l'entretien soulignant que je ne parlais pas bien le malgache et donc, qu'on m'en ferait la traduction par la suite. Sur ce point, la principale peur (explicitée) des personnes était celle d'une rediffusion de l'enregistrement à la radio (cela semblait aussi

souvent un souhait). Aucune personne n'a refusé l'usage de l'enregistreuse. Je mentionne qu'à nos premières présences, plusieurs personnes qui habitent en immédiate bordure d'une voie ferrée qui traverse le quartier ont cru que j'étais mandaté par la ville pour évaluer les travaux de réfections, ce qui implique aussi des destructions de maisons : il s'agissait d'une période où la réhabilitation du chemin de fer était discutée dans les journaux. Mais je pense que rapidement nous sommes devenus des figures connues dans le quartier, et notre « bureau général » étant souvent celui de la maison de ma belle-famille, les gens ont vite pu m'associer à une figure certainement peu ordinaire, mais faisant partie des événements de la vie du quartier. Le bouche à oreille aura fait le reste.

Nos intrusions quasi quotidiennes nous ont amenés à expérimenter différentes stratégies d'entretien et d'observation. Alternant la direction d'entretiens entre les deux assistants suivant que les interviewés étaient des femmes ou des hommes, demeurant moi-même présent ou absent lors des entretiens, élaborant différents formats de grille d'entretien, travaillant à former les assistants en faisant des retours critiques sur les types de questions, les façons d'introduire et de stimuler les discussions, testant des entretiens de groupes ou des entretiens individués, alternant entre des récits de vie, des récits de pratiques ou encore expérimentant des approches inusitées (par exemple, faire raconter « la journée d'hier » et procéder de celles-ci pour ouvrir sur des discussions plus générales).

Sous l'angle des observations, j'entrepris un recensement des différentes « zones » du quartier et construisis progressivement un plan plus systématique (voir figure 7, page 220). Je pris ainsi l'habitude de dessiner à main levée les environnements, provoquant la curiosité des enfants qui, à chaque nouvelle maison dessinée s'écriaient : « c'est la maison d'untel, c'est la maison du docteur ! » Ceci aurait pu être une excellente méthode d'introduction au terrain, mais je n'ai pas exploité cette opportunité. J'allais aussi développer l'habitude de dessiner les lieux et les places occupées dans l'espace par les personnes en cours d'entretiens pour chaque interview. Je ressaisissais ensuite dans l'ordinateur ces dessins,

construisant ainsi un aide-mémoire supplémentaire à la reconstruction des situations d'entretien.

L'ensemble des entretiens a donc été enregistré (sauf exception suite à des problèmes techniques) et l'ensemble des entretiens a eu lieu sur les lieux de pratique des gens et sans préparation de leur part (sauf quelques exceptions où des rendez-vous étaient pris). Ils ont eu lieu tantôt en bordure de rizière, tantôt dans un salon ou une cour intérieure, tantôt alors que nous étions accoudé au comptoir d'une épicerie, tantôt assis en rond au pied des maisons, tantôt en écaillant des haricots au marché…

De cette première investigation a découlé 21 entretiens enregistrés et 3 non enregistrés. Ils mettent en scène un nombre impressionnant de personnes, dans des alternances de parole qui rendent difficile la mesure du nombre exact des participants. La durée des entretiens fluctuant entre 30 et 45 minutes, le plus court étant de 15 minutes et le plus long de 2h., totalisant approximativement une quinzaine d'heures d'enregistrements. Ces entretiens ont été digitalisés en format MP3, intégralement traduits en français sous forme de *verbatim* et saisis à l'ordinateur afin d'être manipulé avec le logiciel Atlas Ti[65].

Je qualifierais cette période de recherche allant du mois d'août 2003 au mois de décembre 2003 comme *le premier terrain.* Elle avait l'espace administratif du *fokontany,* les rizières

[65] Le logiciel AtlasTi, est un logiciel de manipulation de données qualitatives qui a été développé notamment en s'appuyant sur le modèle de la *Grounded Theory* (Strauss, 1992, Strauss et Glaser, 1967). Il s'avère être un outil remarquable pour la manipulation de *vastes* bases de données qualitatives. Ce logiciel permet la compilation en une même librairie et la segmentation d'une diversité de type de matériaux, que ce soit la segmentation de document écrit, de bande audio, d'images (cartes, dessins) ou de séquences vidéo. Il permet également de mettre ces différents matériaux ou segments de matériaux en correspondance, par la construction de lien d'implication et la possibilité de classifier dans plusieurs catégories une même occurrence. En outre, ce logiciel offre la possibilité de construire des systèmes de classification qui ne sont pas hiérarchisés (à la façon des arbres de classification). Il permet également de conserver les traces du *raisonnement* de la classification (notamment par l'intégration de mémo), ce qui facilite le travail de comparaison et de retour sur la démarche.

et la diversité des pratiques dans l'économie comme principales références. Elle s'est terminé par une préanalyse et un rapport de terrain au sein duquel était décrit la diversité des pratiques et dégagées quelques hypothèses de recherche. Cette première description en cours d'enquête fut un moment important de prise de recul et une synthèse qui allait grandement faciliter l'orientation des explorations subséquentes.

- De février à juillet 2004 : deuxième terrain, centré sur une maisonnée

Retour d'un séjour à Montréal et reprise du terrain. Durant cette période, j'ai dû garder le lit à partir de la mi-avril et j'ai été hospitalisé au début du mois de mai. La convalescence s'est étirée sur un mois et ce n'est qu'à partir de juin que j'ai pu retourner sur le terrain. Entre-temps, mes assistants ont continué à faire des entretiens et venaient régulièrement à la maison pour faire leur rapport des activités, déposer les enregistrements et *verbatim*, et discuter de la suite du travail.

Le travail du premier terrain avait permis de tracer un portrait général des différentes activités dans l'économie. Il a été décidé de centrer le deuxième terrain sur une maisonnée dans les rizières d'Antsalovana, de façon à explorer plus en profondeur comment s'articulaient ces activités à la vie des gens. Nous avions rencontré un riziculteur à Antsalovana, M. H., qui nous avait initialement été référé par le *bureau du fokontany* et qui nous avait fait une forte impression lors du premier terrain. Nous sommes retournés le voir sachant qu'il habitait l'un des îlots d'habitation dans les rizières. Lui expliquant le projet et notre quête d'une maisonnée, nous lui avons demandé s'il accepterait d'y participer, ce qu'il a fait avec un grand enthousiasme.

Monsieur H. est un personnage haut en couleur et il mériterait une thèse à lui seul. Propriétaire d'une partie du terrain de la maisonnée, il y est considéré comme le *ray aman-*

dreny [litt. : « père et mère » : réfère aux parents ou aux personnes d'autorité et de conseil, les sages] et est une figure de référence dans le secteur d'Antsalovana. Philosophe pragmatique et va nu-pied des rizières, avec lui les entretiens sont un jeu d'enfant : il suffit de poser une première question et ensuite de s'accrocher au récit. Une des particularités de M. H. est d'avoir participé à plusieurs champs de savoirs très différenciés. Scolarisé chez les catholiques, puis les protestants, ensuite dans une école de mécanique, puis d'ébénisterie, il a travaillé dans les usines pour se tourner vers la riziculture et l'élevage de bétail. Expert en art martial, il a également suivi des enseignements spirituels et plus directement centrés sur les « mystères malgaches », faisant de lui un *mpanandro*, un interprète du ciel et des destins astrologiques suivant la tradition malgache. À nos premières rencontres, il nous disait assister parfois à des « conférences » à l'université. Extrêmement critique et fier, il est celui qui dit tout haut ce que plusieurs pensent tout bas. Bref, il s'agit d'un personnage qui, par ses multiples appartenances, était particulièrement à même d'opérer pour nous des « traductions », c'est-à-dire d'expliciter différentes logiques et de différents points de vue. Il aura été un informateur-clé très précieux en même temps qu'une ressource déterminante pour obtenir la coopération des autres membres de la maisonnée. Il nous a ouvert les portes en prévenant les membres de notre venue, en leur expliquant le projet et leur demandant de participer. Ce cautionnement de notre présence a certainement été déterminant pour la suite du terrain.

Nous verrons que la maisonnée est découpée en quatre sections et que nous n'avons travaillé que dans deux de celles-ci. Ces deux sections sont composées d'environ 40 adultes et 30 enfants. Des adultes, nous avons travaillé auprès d'une quinzaine d'entre eux, qui sont pratiquement tous chefs de ménages, et qui représentent une dizaine de foyers regroupant quelque 45 personnes (enfants et adultes confondus). Il faut cependant souligner que ni l'intensité, ni la richesse de l'enquête n'ont été égales auprès de l'ensemble de ces ménages, mais que certains ont été plus ciblés en raison de leur situation exemplaire, des disponibilités ou de la générosité de parole.

Nous n'avons pas immédiatement débuté le terrain par des entretiens, mais par des présentations officielles (collectives) puis par un rassemblement au cours duquel les gens nous ont expliqué la disposition spatiale de la maisonnée, des maisons, et les membres y résidants. Il s'agissait donc d'une activité de présentation et de recensement à travers laquelle ont aussi été discutées des dynamiques de la maisonnée : forme d'entraide et organisation du gardiennage notamment. Ce recensement restait malgré tout incomplet. Nous avons donc choisi de rencontrer les ménages de façon plus individuelle afin de compléter cette première étape. Mais dès le début de cette démarche nous avons constaté qu'il était plus pertinent d'immédiatement initier des entretiens en leur donnant la forme de courtes histoires de vie, puisque nos questions de recensement visaient essentiellement à situer des parcours : de quelle région venez-vous (?), que faisait votre famille (?) et ainsi de suite ; l'occasion était trop belle et semblait aller de soi.

Mes problèmes de santé, les horaires de disponibilités de mes assistants, les horaires de possibilités de circuler dans les rizières (le quartier n'est pas sécuritaire à la tombée de la nuit) et les horaires de disponibilité des membres de la maisonnée, sont d'autres facteurs qui ont déterminé l'échantillonnage des participants à la recherche. Là également est une limite de mes connaissances relevant de l'observation de la maisonnée : nous nous rendions sur les lieux en semaine (lundi au vendredi, de 2 à 4 fois/semaines), rarement le week-end (2 ou 3 fois en tout), de façon variable dans une plage horaire allant de 9 h à 17h. Je n'ai donc pas d'observations concernant les levers et couchers, les activités de soirées et de week-end, autres que celles décrites en entretien. Il est clair que notre échantillon concerne donc des personnes ayant des disponibilités concordantes. Du fait de la diversité des cas rencontrés et de la nature de notre travail, je crois cependant que ce point est d'importance secondaire. Le cheminement de l'enquête fut essentiellement de définir de grandes thématiques à aborder et, partant de ces visées exploratoires, de faire le tour des participants en raffinant les schémas d'entretien au cours de ces rencontres. Il est essentiel de souligner

que ces thématiques étaient d'abord différentes portes d'entrée pour explorer les aspects relatifs à l'économie, les enracinements sociaux des échanges.

Contrairement aux entretiens du premier terrain, ici nous avons eu l'occasion de faire plusieurs entretiens individuels, ce qui m'a permis d'explorer beaucoup plus en profondeur les histoires de vie notamment, et globalement de mieux situer dans la perspective du vécu quotidien les différentes pratiques que nous avions repérées au cours du premier terrain. Ces entretiens étaient alternativement dirigés par l'assistant ou l'assistante dépendamment du genre de la personne interviewée, mais étaient généralement faits en la présence des deux assistants. Il n'y a pas eu d'entretiens faits uniquement entre femmes, ce qui aurait certainement fait apparaître d'autres informations. Plusieurs entretiens ont également été faits auprès de familles conjugales, mettant en scène le couple, souvent accompagné des enfants. En ces cas et de façon générale, c'est le mari qui prenait la parole, *secondé* par sa femme. Plusieurs entretiens ont également eux lieu dans la cour commune ou en bordure de la maisonnée, mettant en scène différents membres des ménages et parfois des amis ou de la famille en visite dans la maisonnée.

Outre les multiples rencontres et discussions « informelles » faites au cours des différentes visites à la maisonnée, chacun des participants a participé à 2 ou 3 entretiens, une femme et deux hommes ayant participé respectivement à 4, 5 et 6 entretiens. Il s'agit d'informateurs particulièrement disponibles et généreux de leur parole. Leur statut dans la maisonnée étant aussi particulier : un des hommes et la femme sont respectivement propriétaires des parcelles de terrain de la maisonnée, l'autre homme habite depuis peu la maisonnée, mais ne comptait pas y rester très longtemps (nous en verrons les raisons dans le chapitre sociographique. Une seule interviewée n'a été sollicitée qu'une seule fois.

Il est possible de regrouper grossièrement les grandes thématiques dans le développement de l'enquête : d'abord des entretiens centrés sur les histoires de vie et des parcours dans

l'économie (différents métiers exercés, etc.) ; ensuite des entretiens plus axés sur les croyances et systèmes de religiosité ; des entretiens sur la santé (ici, nous cherchions notamment à intégrer à la recherche la construction de matériaux pour le projet de maîtrise de l'assistante, qui portait sur une problématique de pollution) ; des entretiens sur l'économie et le politique (plus centrés sur les rapports avec l'État et autres instances administratives). Les entretiens sur la santé et l'hygiène sont décevants : il s'agit d'un sujet que nous avons préparé trop rapidement et qui s'est avéré délicat à aborder. À travers ces grandes thématiques, une multitude d'informations concernent l'organisation des ménages, l'organisation du budget, la scolarité, les enfants, le travail, la vie à la campagne, les héritages, les fêtes rituelles, les obligations sociales, les dynamiques de quartiers et ainsi de suite.

Au total, 35 entretiens audio digitalisés en format MP3, traduits et saisis sous forme de *verbatim*, totalisant près de 24h d'entretiens. À cela s'ajoute une centaine de pages de notes d'observation et de résumés de discussion.

La fin de ce terrain aurait pu être indéfiniment remise aux calendes, tant il est des aspects qui n'ont pas été abordés ou qui auraient pu être approfondis, tant les approches auraient pu être retravaillées aussi. Cela aura finalement été la santé et les dates de billets d'avion qui auront eu raison du bal.

La participation des gens de la maisonnée a été établie sur une base non monétaire : il n'y avait pas de salaires ou de récompenses proprement dites. Simplement une parole donnée en début de terrain disant que nous chercherions une façon de remercier les gens à la fin du terrain, tout en établissant clairement que nous étions étudiants (sans grands moyens ni pouvoirs). Pour clore le terrain, nous avions pensé organiser une fête, mais devant l'enthousiasme « poli » des habitants, nous avons opté pour offrir des cadeaux d'adieu et de remerciements. Pour éviter des jalousies ou des rancunes et sur le conseil de mes assistants,

les cadeaux ont été choisis en fonction du degré de participation de chacun. Des vêtements chauds (le mois de juillet est un mois froid dans le centre du pays) et du matériel scolaire pour les enfants ont été offerts, associés à des discours de remerciements individualisés et une « séance photo » des gens de la maisonnée. L'excitation et la grande joie manifestées par les gens lors de cet après-midi de clôture me laissent croire que les gestes ont été très appréciés, même s'il est possible que les cadeaux n'étaient pas à la hauteur des espoirs.

La fermeture de ce terrain allait coïncider avec la rédaction d'un deuxième rapport synthèse et un nouveau retour à Montréal.

- De novembre 2004 à décembre 2005.

Dernier retour sur le terrain dans la maisonnée d'Antsalovana. La visée était de faire un suivi de l'histoire des familles de la maisonnée, prendre des nouvelles et compléter quelques questionnements. Mais ce terrain fut rapidement interrompu, surtout du fait de l'accentuation de la crise économique et politique du pays, où ni moi ni les assistants n'étions à l'aise de continuer à questionner les gens sur l'économie (notamment de ce que plusieurs des habitants de la maisonnée étaient trop épuisés pour participer aux entretiens). En sont néanmoins ressortis 6 autres entretiens qui tournaient autour des impacts de la crise actuelle dans la vie quotidienne.

Synthèse sur les matériaux

En synthèse donc, nos investigations ont généré comme matériaux 64 entretiens enregistrés, correspondant à quelques 45 heures d'entretiens, traduits et saisis sous forme de *verbatim*, une dizaine d'entretiens non enregistrés faits auprès de différents responsables de *fokontany* et employés d'ONG, des centaines de pages de notes de terrains, observations, hypothèses,

des dizaines de dessins. J'ajoute que plusieurs centaines de photographies ont été prises un peu partout dans la ville.

Le lecteur l'aura compris, bien qu'orientés par l'exploration des conduites témoignant de l'économie, les entretiens sont porteurs de plusieurs types de contenus : pratiques de travail diverses, mais aussi une vastitude de sujet allant de la critique politique à des discussions sur les pratiques rituelles et les croyances, aux souvenirs d'enfance et aux anecdotes de séjours en prison, à des descriptions de procédures d'héritages, des « chicanes de famille », des difficultés conjugales, des descriptions des modes de vie, des activités de la campagne, des énoncés d'opinion sur la pratique du troc, des ragots sur des voisins, etc. 64 entretiens inspirés de la forme générale de la discussion conviviale ainsi que d'une visée exploratoire ne peuvent qu'être traversés par des contenus éclatés, des sauts du coq-à-l'âne et des digressions. Il ne semble pas possible ici d'en situer la totalité des contenus autrement que par les explicitations précédentes, qui rendent compte des diverses situations de construction des entretiens. Mais il est important de mentionner que ces contenus sont relatifs à des descriptions faites par les personnes interviewées dont la perspective générale était de nous rendre intelligible leur vécu ainsi que leur environnement de vie, tout en répondant à des questions ou des commentaires formulés par les interviewers. À ce titre, s'il s'agit souvent de thèmes introduits de façon explicite par l'interviewer, il s'agit souvent aussi de thèmes qui se dévoilent en trame de fond d'une discussion sur autre chose : mentionner des situations familiales en parlant du travail, par exemple.

Dans les sections qui suivent, je vais d'abord rendre compte de la forme des *verbatim*, afin de nous libérer de la nécessité d'expliciter systématiquement les techniques utilisées dans la retranscription des extraits que je vais présenter. Je soulignerai ensuite les procédures des traductions puis je vais expliciter les usages qui seront faits des matériaux au fait des contenus traduits et du parcours de terrain que nous venons d'étudier.

Quatrième partie – Vers l'objet opératoire

La forme *verbatim*

La forme *verbatim* vise une saisie la plus intégrale possible des discussions enregistrées, incluant donc les interruptions des dialogues, les hésitations et redites, les redondances et tics verbaux, les interventions extérieures à l'entretien, voir l'identification des sons environnants lorsque ceux-ci rendent inaudibles les discussions enregistrées. Y est donc également saisi l'ensemble des interventions des interviewers, permettant de bien situer, par le déroulement, les réponses faites. Les niveaux de langage traduits dans les matériaux sont ceux de la communication ordinaire, du langage courant tel qu'il s'exerce dans les milieux étudiés.

Les entretiens étaient traduits sous forme de *verbatim* écrit à la main. C'est moi qui ai ressaisi les manuscrits à l'ordinateur au fur et à mesure de l'enquête, corrigeant au minimum les problèmes de syntaxe là où la correction nécessaire ne transformait par le sens ni l'organisation de la proposition (par exemple : oubli d'un article, introduction de ponctuation…). L'uniformisation des formes textuelles a été minimale et, de façon générale, est signifiée par la mise entre crochets […]. Ainsi :

> H3 – Le *fihavanana* c'est qu'on se considère comme frère, oui, quand [quelqu'un] arrive ici, on le prend comme notre frère.

Pour désigner les personnes qui parlent, j'ai choisi une simple identification par grands regroupements d'âge et de genre. Ainsi, chaque intervention est précédée d'une lettre qui identifie celui qui parle. La légende de ces identifications va comme suit :

I : interviewer	Ie : intervieweuse
JH : jeune homme	JF : jeune femme
H : homme	F : femme
GP : homme âgé (grand-père[66])	GM : femme âgée (grand-mère)

Les chiffres qui suivent parfois ces lettres, tels que dans l'exemple précédent (« H3 ») sont relatifs à ce qu'il s'agît d'entretiens collectifs et désignent ici le troisième homme ayant pris la parole.

Certains termes faisaient parfois l'objet d'une attention plus précise au moment de l'enquête, en ces cas ils demeurent en malgache dans le texte et sont mis en italique. Comme c'est le cas dans l'exemple vu plus haut (« *fihavanana* »).

Lorsque le simple ajout d'un terme n'est pas suffisant pour éclairer le sens ou rendre cohérent le texte, alors le passage corrigé est souligné et repris ensuite dans les cadres :

> GP – mais rare surtout comme ça, vie des Malgaches, comme ça coutumes, comme ça traditions, **ça fait* les jeunes détruits seulement [cela détruit les jeunes seulement], parce que [ils] ne sentent [pas] la vie pour les Malgaches.

J'ai ainsi conservé le texte original de façon à ne pas faire disparaître d'autres interprétations possibles du texte. Certains passages rendent particulièrement difficile le repérage de ce qui serait la bonne forme, en ces cas j'ai préféré ne rien retoucher. Par exemple, dans l'extrait suivant, la personne explique qu'elle a cessé d'étudier :

---

[66] Si ces termes de « grand-père » et « grand-mère » peuvent à première vue paraître irrespectueux, il faut voir qu'ils coïncident en fait avec les usages locaux de la politesse lorsqu'on s'adresse à ces personnes.

F – Je ne me souviens pas, mais j'ai arrêté l'école en 7e, c'est vrai qu'en 7e j'ai arrêté de ne plus étudier.

Le traducteur à écrit j'ai « arrêté de ne plus étudier ». Peut-être s'agit-il d'une simple erreur de traduction, mais peut-être aussi qu'il s'agit de la meilleure approximation des véritables propos.

Les mots malgaches qui ne sont pas en italique sont en fait des noms de villes, de villages, globalement de lieu ; par exemple : le *fokontany* (« quartier ») Antsalovana.

Les consignes données aux traducteurs pour les *verbatim* incluaient de mettre entre crochets la traduction des mots, proverbes ou passages en malgache trop problématiques au niveau de la traduction. Le traducteur risquait une interprétation, mais conservait ainsi l'expression malgache dans le texte. Les immédiates traductions sont mises entre guillemets dans les crochets. Ainsi :

H3 – Comment, pouvons-nous nous aider ? C'est le *taon-trano tsy vitan'ny irery* [« on ne peut pas terminer/faire seul une maison »], *le taon-trano tsy vitan'ny irery*, alors il y aura… [rires].

Les crochets permettent également de rendre compte des émotions dans le texte. Dans le dernier extrait, de faire comprendre que la personne riait à la fin de l'extrait.

Autre usage des crochets : introduire des compléments d'informations sur le texte, rendre plus clair la signification d'un énoncé par exemple. Lorsque des traductions ou des ajouts de mot pour rendre signifiantes les phrases ne peuvent être faits avec certitudes, alors je fais suivre la proposition d'un point d'interrogation mis entre parenthèses :

F – […] car parfois certains n'ont rien à faire alors, parfois ils ne trouvent pas le *fiasana* [« outil », « matériel », mais ici c'est au sens de « travail »] donc certains n'ont pas de *fiasana* alors nous, eux seulement *mifaranona* ici. [*Mifaranona* signifie approximativement « *s'aider* » : [avec] eux seulement [que l'on] s'entraide ici (?)]

Les mots dits en français dans l'entretien étaient placés entre « guillemets » sur le *verbatim* manuscrit et ont été ressaisis avec des *italiques* précédés d'un astérisque*. Par exemple, si la phrase est une salutation et qu'elle se termine par un « monsieur » dit en français, cela donnera : « Comment allez-vous **monsieur* ? » S'il s'agit d'une malgachisation évidente d'un mot français, certains traducteurs auront parfois retenu une formule d'inspiration phonétique. En ces cas, la forme correcte est posée entre crochets :

F – […] mais même chez les autres aussi, c'est la **kirizy* [« crise »] aussi en ce qui concerne l'argent.

L'usage des trois points entre crochets désigne des coupures dans le texte. Enfin, il arrive que des commentaires soient faits sous forme de renvoi en note de bas de page.

Les extraits présentés dans cette thèse sont suivis de crochets qui indiquent, lorsque c'était possible, le métier principal de la ou des personnes qui parlent, l'endroit où a eu lieu l'entretien et la date de l'entretien. Ainsi :

H – Pas que je l'ai compris, mais ça s'est passé ainsi. […].

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

Chaque *verbatim* se présente avec des informations formelles en première page : le titre (ex : entretiens de groupes, lavandière à Antsalovana), la date et l'heure de l'enregistrement, le lieu, le nom de la personne qui a dirigé l'entretien, les personnes présentes (les chercheurs, mais aussi un descriptif des personnes qui observaient), le nom du traducteur, la légende des abréviations, des noms de personne dans le texte et enfin, un paragraphe où sont retranscrites quelques notes sur l'entretien, portant normalement sur les conditions dans lequel l'entretien a eu lieu, les difficultés, etc. Plusieurs *verbatim* intègrent également un dessin des dispositions de l'entretien. Chaque *verbatim* était compilé intégralement dans un journal des entretiens et mis en lien hypertexte avec les formats audio ainsi qu'avec les notes d'observation de la journée, également ressaisies dans un journal de terrain informatique. Des hypothèses de travail étaient également consignées dans un autre journal séparé.

Les procédures de la traduction

Nous l'avons vu plus tôt, il n'existe pas de méthode de traduction qui permettrait de rendre compte, à la façon d'une technique, de procédures objectivées. La section qui suit vise donc avant tout à rendre compte des différentes difficultés et solutions trouvées dans le parcours de terrain.

Aucune des traductions n'a été faite par un professionnel. Ceci est relatif d'une part à ce que la quantité des entretiens à traduire aurait impliqué des déboursés trop importants. Mais au fait de la discussion méthodologique sur la traduction, je soutiendrai d'autre part qu'il était préférable que cette traduction soit faite par les assistants ayant participé aux entretiens ou par des gens ayant une proximité importante avec les démarches de la recherche (des sociologues ayant l'expérience des traductions *verbatim*) et les milieux étudiés. Cette

solution relevait d'une pragmatique du terrain, mais s'avère être compatible aux faits des théories de la traduction et de la linguistique sémantique.

D'abord quelques indicateurs. Des 64 entretiens enregistrés et traduits :

- 31 ont été traduits par une assistante qui avait directement participé aux entretiens ;
- 5 ont été traduits par le deuxième assistant, également participant des entretiens ;
- 7 par ma conjointe, qui a vécu longtemps dans les quartiers enquêtés et qui comprenait très bien l'intention du projet ainsi que l'importance des *verbatim* ;
- 9 par des étudiants en sociologie de l'Université d'Antananarivo (dont plusieurs avaient participé à l'enquête de 2000-2001, enquête qui avait nécessité également nombres de traduction et de *verbatim*) ;
- 12 ont été traduits par des amis ou des amis des assistants de la recherche, suivant les urgences de l'enquête et les disponibilités de chacun.

À l'exception d'une majorité des traductions de l'assistante et de ma conjointe, les autres traductions ont été vérifiées dans leurs grandes lignes par une tierce personne. Près d'une dizaine des traductions initiales ont dû être reprises à la suite de ces vérifications, essentiellement les entretiens faits durant les premières périodes du terrain, périodes durant lesquelles je cherchais des traducteurs et une formule de travail.

Un enjeu important de la démarche du terrain était d'avoir rapidement sous la main des traductions d'entretien, de façon à pallier à mes carences de langages et savoir orienter la suite des investigations. Ceci étant rendu problématique par la lourdeur du travail de traduction et de retranscription, obligeant souvent à des délais et limitant ainsi les possibilités de réajustement. Notamment, durant les périodes où je n'étais pas sur place et donc, où les traductions et les rapports ponctuels des assistants demeuraient mes seuls liens avec le terrain. Ces périodes ont débouché sur des pertes de contrôle des procédures

d'entretiens où je ne pouvais prendre la mesure des qualités d'interventions de la part des assistants notamment.

Les premières traductions furent problématiques de par la difficulté à faire comprendre aux traducteurs l'importance de ne pas faire de résumé, mais de respecter les hésitations, les redites, l'organisation de la présentation des idées, voir idéalement des formes langagières. Les traducteurs initiaux étaient sélectionnés d'abord en fonction de critères des compétences langagières francophones, parlées et écrites notamment, ce qui était problématique dans la mesure où cela inférait une visée *cibliste* : rendre ce récit transparent en français, faisant disparaître « l'étrangeté » et les maladresses du récit. En découlaient qu'à travers les traductions, les habitants s'exprimaient dans un langage à ce point impeccable et avec une cohérence telle qu'on avait l'impression que chacun était un homme ou une femme de radio. Réajuster le tir a aussi consisté à privilégier les compétences conceptuelles aux compétences syntaxiques : être capable de traduire les notions sans pour autant maîtriser en expert les subtilités de la langue française devenait la première condition, ce qui est plutôt le cas des traductions de l'assistante. La grande maîtrise du français serait certes un atout supplémentaire, mais devait être mise au service du projet *verbatim* et non pas au service d'une mise en valeur des compétences d'un lettré.

La multiplicité des traducteurs ayant participé à l'élaboration des matériaux peut être vue comme une limite sur le contrôle des contenus, mais aussi comme un avantage. Elle met en scène une pluralité de possibilité de translations qui permet, au cumul, de prendre la mesure de ce qui est nommé derrière la traduction. Cette pluralité est analogue d'une certaine façon à la triangulation dans l'étude de cas : mise en rapport de plusieurs perspectives pour saisir l'objet d'étude. La constance des intelligibilités perceptibles derrière cette pluralité des sources d'écritures témoigne d'une certaine régularité des situations décrites et permet de dépasser en quelque sorte les limites « individuées » de la traduction. D'avoir en main près

d'une quarantaine de traductions en lesquelles j'ai confiance permet de prendre la mesure des qualités des autres entretiens, et vice versa.

Un aspect qui probablement facilite grandement sinon les traductions, à tout le moins leurs lectures et leurs localisations, est que les contenus sont d'abord enracinés dans des expériences de vie plutôt que centrés autour d'énoncés d'opinions. J'ai insisté tout au long de l'enquête pour que les questions portent sur des expériences vécues, cherchant à ce que l'interviewé se mette en scène, ainsi que son entourage, dans le passé ou le présent, plutôt que d'encourager des positions immédiatement réflexives. Les contenus d'entretiens se construisent ainsi autour de références explicites aux matérialités vécues plutôt que de se développer dans des abstractions sur ce vécu : « Comment se passe ceci ? » plutôt que « Que pensez-vous de cela ? ». Évidemment, ceci est un horizon idéal et de fait, des discours réflexifs sont éminemment présents en de multiples endroits dans les entretiens ; mais de façon générale ils demeurent en lien avec les expériences racontées, en émergent, ce qui permet de mieux en localiser les significations.

Des possibilités et limites ouvertes par les traductions

La principale limite à considérer est relative à l'accès aux catégories sémantiques dans les entretiens. Si celles-ci sont fréquemment explicitées dans les marges du texte, soit du fait que le traducteur-assistant savait que certaines notions pourraient être importantes pour l'analyse, soit du fait que la catégorie était difficile à traduire, il demeure que je n'ai aucune garantie d'une systématicité dans les mises en correspondance des différents termes traduits lorsque les termes malgaches ne sont pas identifiés dans les *verbatim*.

Un bon exemple concerne la notion du travail *an-tselika*. Il s'agit d'une notion générale qui, au plus large, caractérise les travaux qui ne sont pas des activités « régulières » ou des

métiers premiers. Ce terme peut avoir été traduit de multiples façons dans les entretiens : un travail informel, un contrat en passant, une activité secondaire, etc. De même, d'autres termes malgaches désignant des rapports spécifiques au travail peuvent avoir été traduits en français par des mots utilisés ailleurs pour désigner l'*an-tselika*. Par exemple le *vadin-asa*, qui renvoie littéralement à l'*époux du travail*, et qui désigne également une activité secondaire.

Une analyse sémantique ferait probablement ressortir que la notion d'*an-tselika* est plutôt utilisée dans les situations urbaines, dans l'ordre des espaces-temps de la recherche quotidienne de nourriture qui en viennent qu'à caractériser une bonne part des situations dans l'économie. La notion trouve alors son usage sémantique par le rapport qui lie les personnes au marché du travail et devient immédiatement une catégorie qui nous permet de retracer un aspect d'organisation sociale à travers l'analyse des discours. De même, le *vadin-asa* semble plutôt se rapporter à des situations vécues à la campagne, à une activité secondaire qui demeure relativement régulière et qui trouve son sens notamment du fait que l'activité principale est l'agriculture et l'élevage. La notion semble trouver sa portée sémantique en ce qu'elle sous-tend des rapports avec le pouvoir administratif et non pas immédiatement avec le marché ; la nécessité de payer des impôts par exemple et d'avoir une activité secondaire productrice d'argent plutôt que de produits destinés à la subsistance du groupe (Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2003-2004).

Un tel usage des catégories sémantiques impliquerait donc une maîtrise de la langue qui permettrait de faire l'analyse directement en malgache, de façon à savoir y repérer la portée des notions, ce qui n'est pas le cas ici et m'est relativement interdit du fait que je vais travailler à partir du français. Il est tout de même à souligner qu'à travers l'expérience d'observation participante il y aura eu quelques appropriations de différentes notions malgaches, notamment les catégories les plus générales repérables dans les discours sur les pratiques d'économie. Ces catégories ont parfois fait l'objet d'enquêtes explicites, par

exemple, l'exploration de la notion du travail *an-tselika*, ou encore la notion de l'*antoka*, que nous verrons également. L'interdit du recours aux dimensions sémantiques n'est donc pas absolu, mais plutôt un appel à la prudence.

Mais de façon générale, les notions malgaches ne seront pas tant observées sous l'angle d'une analyse des discours qu'utilisées comme catégorie classificatoire empruntée au langage courant parce qu'elles nomment ou permettent de rendre compte d'un ensemble de pratiques repérées dans les entretiens. Ces catégories sont apparues en aval de la recherche et non pas en amont. C'est dans l'exploration des pratiques que l'étude de cas permet de remonter à certaines catégories de connaissance, parce que ces catégories semblent *témoigner* au mieux d'une organisation des pratiques : les catégories de connaissance relevées par le chercheur ne sont pas explicatives, mais agissent en quelque sorte comme un résumé des logiques relationnelles dont elles témoignent. Elles prennent le statut de catégories analytiques. Mais ces catégories analytiques ne seront pas repérées dans le texte français. Le texte français permet de reconstruire des univers de pratiques à partir desquels le chercheur retracera des logiques sociales et, de celles-ci, pourra chercher dans les entretiens malgaches ou sur le terrain s'il n'est pas des termes qui témoignent d'une façon systématique de ces logiques repérées.

Les traductions comme notes d'observations

Essentiellement centrés sur l'explicitation des expériences de vie, les entretiens peuvent être définis comme des *descriptions*, des moments de *mise en scène* et d'*explicitation* des différents vécus. Les pratiques n'y sont pas présentées d'abord dans une logique réflexive, mais soit à travers des événements, soit à travers l'explicitation des composantes situationnelles. Les contenus d'entretiens sont porteurs des traces de la dynamique des expériences vécues et de la composition des situations sociales.

À ce titre, les matériaux traduits peuvent être comparés à d'excellentes notes d'observations. Des notes qui auraient cette immense richesse de ne pas trahir l'observation par une transposition des logiques observées dans celles qui permettent à l'observateur de se les réapproprier (noter l'observation d'un rapport de travail dans les termes d'un rapport d'exploitation par exemple).

Un autre aspect. L'expérience d'observation participante offre aux chercheurs des compétences à *savoir lire* les traductions, à mieux saisir d'une certaine façon ce que le traducteur tente de transmettre. Parce qu'il connaît le traducteur, parce qu'il est initié aux pratiques décrites, en un mot parce qu'il a vu les situations sociales, et vu en de multiples lieux des expériences similaires à celles qui sont décrites par les interviewés, il possède quelques points de repères matériels pour combler la distance entre le sens dans les traductions et les arrimages empiriques.

Pour prendre la mesure de ces propositions et introduire aux usages qui seront faits des traductions, je vais maintenant présenter d'une façon formelle l'objet opératoire et prendre l'exemple d'un extrait pour en illustrer le fonctionnement.

Définition de l'objet opératoire

L'objet opératoire doit ici être au service d'un repérage des différents clivages et configurations sociales de façon à savoir reconstruire les cadres sociaux de l'économie des *Mafy ady* à travers la segmentation et l'analyse des matériaux. Il permettra de construire les données de la recherche aux fins de l'analyse par un repérage dans les entretiens :

- *des différentes activités socioéconomiques* (exemple : riziculture, travaux mécaniques, activités de vente, travail domestique, fonctionnariat, etc.) ;
- *des circulations et pratiques dans ces activités* (don et réciprocité, crédit, échange marchand, échange négocié, emprunts, aides, pratique de comptabilité, etc.) ;
- *des relations sociales effectives dans ces activités et pratiques, ainsi que des groupes sociaux (re)produits dans ces relations* (qui sont ceux qui participent de ces relations et comment sont-ils définis : la famille, un ami, un voisin, un fonctionnaire, un policier, un patron, un ancêtre, etc.) ;
- *des finalités et localisation sociale de ces activités, pratiques et relations* (pour quelles raisons est-ce que l'on pratique ces activités, quelles en sont les finalités : trouver à manger, participer aux obligations de quartier, participer aux obligations familiales…) ;
- *des différentes oppositions et continuités signifiées dans les points précédents*, permettant de repérer les limites des différents groupes sociaux et les hiérarchisations dans l'organisation sociale, ainsi que les transformations dans l'organisation sociale (par exemple : opposition des pratiques en termes d'avant et de maintenant ; opposition des pratiques de la ville et de la campagne…).

La mise au jour de ces propriétés sociales telles qu'enracinées dans les pratiques et relations concrètes nous permettra par la suite d'opérer par recoupement et de repérer les principales régularités de l'économie (la structuration), de qualifier les espaces relationnels et relatifs aux différentes pratiques et les clivages qu'ils sous-tendent, et plus globalement, d'identifier les systèmes d'intelligibilité qui soutiennent et sont reproduits dans ces configurations sociales (les cadres).

L'extrait suivant permettra d'illustrer les opérations d'une façon empirique. Il s'agit d'un extrait d'entretien fait auprès d'une femme dans la maisonnée suivant la visée d'un petit récit de vie. Il s'agissait d'explorer les grandes étapes de la vie de la femme, remontant de

l'enfance vers le présent. Précédemment, l'interviewée nous expliquait avoir été élevée par ses grands-parents à la campagne alors que sa mère était partie vivre en ville pour trouver de l'argent (« Ie » désigne l'intervieweuse et « F » la dame) :

Ie – Et quand vous êtes arrivée ici à Tananarive, habitiez-vous tout de suite chez votre mère ?

F – On habitait chez notre mère.

Ie – Alors, on a arrêté les études là-bas et [on] a continué ici ?

F – Continué ici, mais moi j'étais paresseuse, alors je n'ai pas terminé des études [rires].

Ie – Ah bon, paresseuse ? [Rires]

F – Paresseuse alors je n'ai pas terminé des études, mais notre mère le voulait encore, mais c'était moi qui ne pouvais plus étudier puisque moi j'étais grande alors qu'on me mettait dans une classe inférieure alors je ne voulais plus, à propos d'étudier.

Ie – Hmm. Si ce n'est pas indiscret, vous avez arrêté en quelle classe ?

F – Je ne me souviens pas, mais j'ai arrêté l'école en 7e, c'est vrai qu'en 7e j'ai arrêté de ne plus étudier.

Ie – Et après avoir arrêté, vous avez fait quoi ?

F – Travaillé en lavant les linges, j'ai tout de suite travaillé après avoir arrêté.

Ie – Ah, à 15 ans donc vous avez arrêté… et… [vous avez] travaillé en lavant les linges ?

F – Oui… et a travailler en lavant les linges.

Ie – Comment avez-vous pensé, je vais faire ce travail ?

F – Ce qui m'a amené à faire cela c'est que : on a grandi, notre mère aussi avait la **charge* de nos sœurs et frères parce que mes cadets, il y avait ceux qui étudiaient et qu'on doit payer de **l'écolage* [les frais relatifs à l'école : les accessoires et les cotisations], donc on n'assure plus ni les nourritures ni les vêtements, c'est ce qui m'a poussé à travailler. Sur le plan… ma mère n'arrivait plus aux vêtements,

acheter les vêtements. Parce que mes cadets étudiaient encore, alors qu'ils devaient payer de **l'écolage*.

Ie – Hmm.

F – Et c'est là que j'ai commencé à travailler alors.

Ie – Et, et où avez-vous trouvé votre premier client ?

F – À Anatihazo Isotry.

Ie – Pouvez-vous [nous] conter la manière dont vous avez obtenu votre premier client ?

F – Le travail de lavage de linge ?

Ie – Oui.

F – Nous étions des voisins dans le même quartier, même quartier et il a dit « laver les linges », alors on [l'a] fait. C'est cela alors la manière dont je l'ai vu en premier, puisque [nous étions] habitants du même quartier avec notre mère à Anatihazo Isotry.

Si on reprend les éléments de notre objet opératoire, nous pouvons voir qu'au niveau des différentes activités dans l'économie, sont ici nommées :

- l'activité de lavandière ;
- l'activité scolaire, inscrite dans l'économie sous l'angle de la nécessité de payer des frais de scolarité et du matériel scolaire ;
- l'activité d'achat de vêtement et de nourriture.

Dans ces activités opèrent des circulations et pratiques, telle que :

- la relation de travail suggère une pratique de travail contractuel et salarié ;
- l'argent gagné est l'objet d'une redistribution dans la cellule familiale, soit vers la mère et les frères et sœurs cadets de l'interviewé.

Ces activités mettent en scène différentes relations sociales :

- des relations familiales entre l'interviewé, sa mère et ses frères et sœurs cadets ;

- une relation de voisinage (de quartier) ouvrant sur une relation de travail.

Ces relations, circulations et activités ont pour finalité :

- de trouver de l'argent pour aider sa mère ainsi que ses frères et sœurs cadets dans les termes d'une contribution ouvrant l'accès à la nourriture, aux vêtements et à la poursuite de la scolarisation de frères et sœurs.

À l'exception de la différenciation d'âge comme cause de désintérêt aux études, il n'y a pas de réelles oppositions explicitées dans cet extrait, mais plutôt une continuité, celle de la cellule familiale composée de l'interviewée, sa mère et ses frères et sœurs cadets. On peut observer une distribution des rôles dans cette cellule, articulée autour de la responsabilité de participation à la prise en charge des frères et sœurs cadets par les aînés, suggérant une hiérarchisation des membres de cette famille en termes de responsabilité d'aînesse. En même temps, le statut d'étudiant semblant libérer les membres concernés des charges participatives à la cellule familiale.

Ce simple extrait permet ainsi de placer une première pierre dans l'édifice des cadres sociaux : des espaces/temps/connaissance de références sont ceux du quartier (voisinage et travail contractuel), ceux de la vie scolaire (scolarisation et frais de scolarité, obligation de posséder de l'argent pour y participer) et celui de l'espace domestique (lieu cible d'une redistribution et d'une définition des usages de l'argent ; les rapports d'entraide et la hiérarchie cadet/aînée sont une première identification des propriétés d'une structuration de ce cadre).

Ces informations ne doivent pas être prises pour d'immédiates certitudes, mais seront mises en correspondance avec l'ensemble des contenus d'entretiens et, par ces recoupements, permettront une reconstruction de notre objet empirique à travers des descriptions thématiques soutenues par cet objet opératoire.

Procédure de la description sociographique et de l'analyse

Il ne s'agira pas ici de reprendre ou rendre compte de l'ensemble de ces opérations de classification et sur l'ensemble des extraits. La démarche de reconstruction sociographique qui suit visera plutôt à explorer les différentes propriétés de la vie collective et socioéconomique dans la ville basse par une mise au jour des logiques et configurations sociales que la manipulation de cet objet opératoire aura permis d'identifier. Dans cette logique, il sera fait dans la description un usage important des extraits d'entretiens, cependant que ces extraits ne seront pas immédiatement objet d'analyse, mais plutôt objet d'illustration des propriétés repérées aux suites de la déconstruction et reconstruction des matériaux. Plus immédiatement descriptif qu'analytique, le chapitre sociographique visera ainsi à élaborer un portrait général des pratiques socioéconomiques de la ville basse sur la base des relations sociales empiriques, suivant en cela les injonctions de l'approche morphologique. Sur cette base, ce portrait général permettra d'exposer les propriétés sociales des relations et pratiques d'une façon ciblée, mais aussi d'une façon relativement diffuse, puisqu'il y a à explorer un ensemble d'activités et un ensemble de relations. L'usage des extraits permettra d'illustrer les propriétés de la morphologie sociale dans leurs expressions vivantes et localisées. L'analyse ressaisira par la suite ces propriétés dans une lecture réductrice et totalisante, en dégageant les principaux espaces relationnels et leurs normes de régulations, et de là, les cadres sociaux sous-jacents à la multiplicité des propriétés observées dans la description et qui structurent d'une façon transversale cette multiplicité apparente.

Il a déjà été dit combien le travail de description peut être une tâche infinie si celle-ci n'est pas encadrée. L'objet opératoire indique des limites dans cette description, mais ne suffit pas pour établir un plan directeur permettant de structurer l'écriture. La théorie de la

morphologie sociale permet cependant de savoir où trouver des points d'ancrages autour desquels élaborer la description, notamment parce qu'elle redéfinit la morphologie dans les termes d'un passage de la topographie des lieux à la topographie sociale. Le travail de description obéira donc à ce mouvement en procédant d'abord d'une description des lieux pour progressivement situer ces lieux du point de vue des habitants qui y vivent et de là, reconstruire les configurations groupales et les activités socioéconomiques qui (re)produisent ces organisations.

Mais avant d'entamer cette description, il y a à faire un survol de la littérature historienne et anthropologique traitant de l'Imerina, de façon à s'initier à l'altérité de notre objet et à dégager des premiers points de repères pour la reconstruction sociographique.

CHAPITRE IV

LES GRANDES INSTITUTIONS MERINA

Je vais ici introduire les grandes lignes de l'histoire politique et socioéconomique précoloniale de l'Imerina, ainsi que les grandes institutions qui s'y rattachent. Bien qu'en des formes altérées, ces institutions demeurent vivantes aujourd'hui et il est essentiel de les explorer pour dégager des premiers clivages et savoir localiser des phénomènes que nous allons observer dans la sociographie. Ce travail s'appuie essentiellement sur les travaux qui ont été faits en ethnographie, en anthropologie, en science politique ou en histoire de l'Imerina. Dans ce parcours, une attention particulière sera portée à l'histoire des castes, et notamment celle des *Andevo* (les esclaves), puisque les *Mafy ady* de notre étude sont socialement localisés comme leurs descendants par les populations *fotsy* (*hova* ou *andriana*).

Organisation du territoire

La mémoire *historienne* de l'Imerina remonte au plus clair jusqu'au grand roi Andrianampoinimerina, qui a régné de 1787 à 1810. On reconnaît à ce roi d'avoir su mettre fin à des guerres princières et fratricides qui déstructuraient la vie en Imerina à cette époque et depuis près d'un siècle (Abé, 1984 ; Andrianjafy-Andriamanindrisoa, 2003-2004 ; Callet, 1974 ; Condominas, 1961 ; Razafintsalama, 1981). On lui reconnaît également d'avoir su réorganiser de façon massive la vie collective en son royaume : réorganisation des hiérarchies sociales par la refonte du système de caste; redistribution du territoire; apparition des corvées collectives obligatoires (qui incluent la conscription militaire); réaménagement du territoire par la poursuite de projets d'envergures, avec notamment la construction ou ramification des réseaux de digues qui allait permettre l'aménagement d'une vaste zone de riziculture (le Betsimitatatra et la plaine de Tananarive) et partant,

éviter aux populations les famines systématiques. Ces réformes passent aussi par la réorganisation des marchés publics et la normalisation des systèmes de mesures et de pesées, ainsi que par une refonte du système de droit et des obligations à soutenir l'État par la collecte des impôts. C'est également sous le règne d'Andrianampoinimerina que le projet d'une nation malgache prend forme. C'est sous son impulsion qu'allaient être lancées les premières campagnes d'« unification » du pays, cherchant à s'annexer les différents royaumes alors en place par des jeux de campagne militaire et des mariages. Cette conquête de l'Île, le grand roi ne l'aura pas vu achevée de son vivant, mais elle sera à peu près complétée par son fils, Radama I^{er} (1810-1828), qui lui succédera à sa mort et qui sera soutenu par les Anglais par le biais de la London Missionary Society (LMS).

Tableau 5 – Les règnes de la royauté en Imérina

1500-1520	RANGITA**	Fondatrice de la dynastie merina.
1575-1610	RALAMBO	
1610-1630	ANDRIANJAKA	Le premier roi à avoir occupé Tananarive.
1670-1710	ANDRIAMASINAVALONA	Le premier roi à avoir unifié l'Imerina ancien.
1710-1730	ANDRIANTSIMITOVIAMINANDRIANDRAZAKA	Roi d'Ambohimanga.
1730-1770	ANDRIAMBELOMASINA	Roi d'Ambohimanga.
1770-1787	ANDRIANJAFY	Roi d'Ambohimanga, fils d'Andriambelomasina et oncle maternel du roi suivant.
1787-1810	**ANDRIANAMPOINIMERINA**	Roi d'Ambohimanga puis de l'Imerina et d'une partie des autres provinces.
1810-1828	RADAMA I^{ER}	Contact avec l'Europe.
1828-1861	RANAVALONA I^{ÈRE}	Réaction anti-européenne et antichrétienne.
1861-1863	RADAMA II	
1863-1868	RASOHERINA	
1868-1883	RANAVALONA II	Première Reine protestante.
1883-1897	RANAVALONA III	Colonisation française en 1896.

* Ce tableau est emprunté à Razafintsalama (1981)
**Les dates précédant la mort du roi Andrianampoinimerina sont conjecturales.

Fokonolona* et *fokontany

Le *fokonolona* est une institution fondamentale dans l'histoire de l'Imerina et pourra être pour nous d'une importance déterminante en ce qu'elle se situe à une jonction. Il s'agit d'une des institutions qu'il est possible d'identifier comme étant sur les premières lignes d'une tentative de coordination de différents systèmes de gouvernement : ici, l'articulation des aspects du pouvoir monarchique et coutumier au pouvoir colonial et à la mise en place de la République malgache. Plus avant, analyser le *fokonolona* dans son développement historique, c'est aussi aborder l'organisation des familles en Imerina.

Si l'on décompose le terme, *foko* renvoie à une idée générique d'identité groupale. Ainsi, le dictionnaire Abinal et Malzac (1930) en dira : « Tribu, caste, famille, secte, groupe, classe. » Toujours suivant Abinal et Malzac, le mot *olona* quant à lui signifie : « une personne, quelqu'un, des gens, du monde ». Le *fokonolona* [*foko*-*olona*] renvoie ainsi à cette idée d'un groupe de personnes.

Dans *fokontany* [*foko*-tany] on retrouve cette même racine de *foko*. Le mot *tany* quant à lui signifie, la terre, le sol. L'idée générale de *fokontany* [*foko*-tany] renvoie ainsi à une portion de territoire assimilé à une appartenance de *foko*.

<u>*Fokonolona* de l'ancestralité</u>

Le *fokonolona* coutumier est constitué, nous dit Razafintsalama (1981), de groupement de familles qui sont apparentées par un ancêtre commun. Il y a donc cette idée de descendance et de filiation qui fait que le *foko* renvoie à une notion de *groupement de familles d'ancestralités*, alors que *fokonolona* désigne ces groupes tels que leurs existences délimitent un territoire dont ils sont les maîtres/gardiens (*tompon-tany* : maître de la terre).

Le *fokonolona* est la communauté des familles de tel ou tel endroit, les lieux étant pour ainsi dire assimilés à ces familles. Ce n'est que plus tard, notamment avec la colonisation, que la notion de *fokontany* prendra la relève du *fokonolona* comme désignation territoriale en vidant la notion des identifications immédiates de parenté (Condominas, 1961 : 105).

Le *fokonolona* d'ancestralité (communauté des familles) repose « sur les liens du sang réels, supposés ou artificiels et/ou sur le contrat » (Randriamandaza, 1991-1992 : 91). Ces liens de filiation sont assurés par la reconnaissance d'un ancêtre commun, d'« un seul *tanindrazana* ou terre des ancêtres; un seul *fasan-drazana* ou tombe des ancêtres » (Razafintsalama, 1981 : 51). Cette reconnaissance d'un ancêtre commun dont le corps repose sur le territoire est très importante, car autour d'elle s'articulent les prétentions aux successions et à l'appartenance de caste.

Comme le souligne L. Molet (1979) en citant M. Bloch (1971), cette assimilation du territoire à des familles – identification instituée par la présence matérielle du tombeau ancestral – était encore d'une grande importance dans les années 1960 pour les interactions sociales et les lectures de la hiérarchie, car les titres et l'identité des personnes sont assimilés à cette localisation. Ainsi :

> « Un merina d'un certain âge porte dans sa tête une carte sociologique de l'ancien Imerina. C'est en associant une personne avec une localité dans une région déterminée que son rang est établi. Ainsi, si quelqu'un dit que son tanindrazana (la terre de ses ancêtres, donc son tombeau) est le village d'Ilafy, il s'ensuit qu'il est de lignage Tsimiamboholahy, ou s'il dit qu'il est d'Ambatofisaorana, il est Andriamasinavalona. » (Molet, 1979 : 274)

Il y a donc une association complexe qui lie l'identité à la terre, à la famille et aux ancêtres. Ceci confère à la propriété foncière une importance déterminante dans le maintien du lien

entre les membres du *fokonolona*; de même que cela constitue pour « les citadins, une attache solide avec le territoire ancestral. » (Condominas, 1961 : 121)

Mais pour G. Condominas, l'aspect le plus puissant au fondement du lien de *fokonolona* est ce lien « mystique » qui est « constitué par la tombe de l'ancêtre éponyme et les caveaux de ses descendants creusés auprès d'elle. » (Ibidem) Au-delà des filiations qui fondent les appartenances communautaires, le lien avec l'ancêtre éponyme inscrit la légitimité dans les ordres « naturels » du droit monarchique et du numineux[67], la distribution originale des terres ayant été le fait de la refonte des castes opérées par Andrianampoinimerina. Immédiatement relié à l'organisation du système de caste, ce rapport à un ancêtre fondateur, s'il semble d'abord ésotérique, est aussi éminemment politique et économique.

Le *fokonolona* de la vie coutumière ne doit pas uniquement être considéré du point de vue des identités et légitimités qu'il soutient. Il faut également y voir une entité sociale en soi, un esprit de groupe qui participe fondamentalement de la régulation de la vie collective comme de la médiation avec les ancêtres et le monde surnaturel :

> « Le *Fokonolona* en effet dans le système malgache vient après les ancêtres, faisant en quelque sorte le lien entre l'individu et la sphère des esprits. Un individu isolé ne peut pas avoir connaissance de la bonne manière de faire, étant donné qu'il ne peut pas connaître toutes les causes et les facteurs dont on doit tenir compte. Le *Fokonolona* pense et réfléchit pour lui. Et comme la « pensée de plusieurs découvre les moindres subtilités », il est à peu près sûr que ce que le *Fokonolona* lui conseille

[67] Numineux : « Nom donné par Rudolf Otto au sacré considéré comme un élément irrationnel, ineffable et mystérieux (…). Le numineux constitue, selon lui, « le principe vivant de toutes les religions ». » (WILLEMS, 1970 ; *Dictionnaire de sociologie*) J'utilise ici la notion en ce sens élargie d'une désignation des univers magiques, des cosmogonies religieuses et incluant autant la croyance en Dieu qu'en le pouvoir des ancêtres, des compétences chamaniques ou les possibilités du paranormal.

> soit encore ce qu'il a de meilleur à faire. S'il ne suit pas le conseil du *Fokonolona*, il encourt le « *tsiny* » [« blâme »] de ce dernier. » (Andriamanjato, 1982 : 38)

Dans cet univers d'ancestralité, le *fokonolona* est donc une collectivité/entité qui régule les actions individuelles. C'est une institution normative de la vie quotidienne par laquelle sont actualisés les modèles du bien et du mal, notamment par les conseils des anciens (les *ray aman-dreny* : litt., les « pères et mères »), dépositaires de la sagesse ancestrale.

Vers les *fokonolona* et *fokontany* de la modernité : la transition coloniale et les *fokontany* aujourd'hui

Du temps de la royauté, tout esclave libéré rejoignait le territoire de son *foko* d'origine. Il s'agissait d'une règle de mobilité imposée par le régime monarchique (Razafintsalama, 1981) et qui visait fort probablement à protéger les identités de caste. Avec la colonisation, ce mouvement n'est plus obligatoire et plusieurs des anciens esclaves – libérés par les colons – choisissent massivement de demeurer sur les territoires de leurs anciens maîtres. Ce faisant, ils deviennent des membres à part entière d'un *fokonolona* qui ne peut plus être défini par l'ancêtre commun.

Autre fondement à cette transformation et également lié à la colonisation en sa dimension administrative, un décret d'importance – décret du 9 mars 1902, qui vise notamment à conserver la forme autochtone de l'administration territoriale tout en se la soumettant – définit le *fokonolona* comme étant formé par « l'ensemble de la population habitant le quartier ou *fokontany* » (art. 4) (Condominas, 1961 : 105). N'est ainsi conservée de la notion que sa dimension territoriale, assujettissant pour ainsi dire la dimension sociale de la communauté à un espace frontalier.

Nous avons vu dans le *Chapitre I* comment, après la colonisation, le *fokonolona* allait devenir un important enjeu politique, devenir le centre d'une redéfinition de l'organisation politique nationale qui serait décentralisée et s'appuierait sur le modèle ancestrale de l'organisation des communautés villageoises. Nous avons vu aussi comment l'arrivée au pouvoir de Ratsiraka et sa redéfinition de ce projet socialiste allait couper court à cette utopie et redéfinir le *fokonolona*/*fokontany* comme pur maillon administratif, une courroie dans l'État, mais sans véritable pouvoir participatif à la vie politique.

Au moment du terrain de la présente recherche (2003-2004) et sous l'angle de la structure de l'État, le *fokontany* (division administrative de territoire) a complètement remplacé le *fokonolona* (communauté des habitants) et représente la *plus petite* unité administrative territoriale. Il termine l'énumération qui va de la nation aux provinces (*faritany*), aux préfectures et sous-préfectures (*fivondronana*), aux arrondissements (*firaisana*) et aux quartiers (*fokontany*). Si à la campagne le *fokontany* peut englober plusieurs petits villages, à Tananarive il est, en proportion, l'équivalent d'un quartier et peut effectivement être traduit comme tel. Il a pour fonction de faire la jonction entre l'Administration et les citoyens. Dans cet ordre, le *fokonolona* renvoie désormais, et du point de vue administratif, à des sous-secteurs de *fokontany*. Je reviendrai à des précisions au début du chapitre sociographique (*Chapitre V*).

Les systèmes des hiérarchies sociales

> Mais aussi important que puisse être dans l'organisation sociale merina le *fokon'olona*, c'est-à-dire le clan, il n'en est pas moins dominé par le système des castes qui, d'ailleurs, l'englobe. Car, quelle que soit son existence propre, il ne joue un rôle dans cette société que comme famille au sens large relevant de telle ou telle caste.
>
> Condominas, 1961 : 126

Les spécialistes des études malgaches, dans leur interprétation des structures précoloniales de pouvoir, tendent vers une interprétation des formes politiques inspirée du modèle de l'emboîtement, où chaque palier de pouvoir est la reproduction à une plus petite échelle du palier supérieur, mais où chaque palier est aussi le lieu de privilèges spécifiques :

> « Et, fait plus intéressant encore, elle permet d'en mieux saisir la structure et le fonctionnement, que l'on pourrait, dans un premier temps, définir comme une organisation sociale mettant en présence des séries juxtaposées de *fanjakana* [royaume, domaine, l'Administration, l'État] emboîtés les uns dans les autres, et d'une extension de plus en plus grande, mais dans lesquels les sujets de chaque *fanjakana* échappent au moins partiellement à l'autorité du *fanjakana* supérieur, en fonction de droits qui constitueraient chaque fois une sorte de domaine réservé et autonome. » (Domenichini-Ramiaramanana & Domenichini, 1982 : 57)

Je ne pourrai pas ici faire état de ces complexités, mais je souhaiterais en souligner les grands clivages tout en cherchant à éviter les réductions abusives. Un point cependant à garder en tête et souligné par les historiens est que, contrairement aux préjugés sur les sociétés coutumières, il semble que la société merina précoloniale était plus flexible qu'elle

n'y paraît et sujette à de nombreux changements au cours de son histoire (Raison-Jourde, 1996 : 118).

Le système des « ordres sociaux » (castes)

Le système des castes merina n'est pas similaire au système indien. G. Condominas les différencie notamment sur la base de la notion d'impureté, qu'il ne retrouve pas chez les Merina (Condominas, 1961 : 128). Ici, ce sera la question de l'*endogamie* de caste qui amène l'auteur à privilégier ce terme de caste à celui de classe. Abondant dans le même sens, Razafintsalama (1989) souligne qu'à la différence du système indien qui s'appuie sur une « inspiration religieuse et métaphysique qui informe la notion de caste » (Razafintsalama, 1989 : 60), celles-ci seraient à peine discernables chez les Merina. C'est que l'essentiel du système de caste de la tradition a été reformulé par Andrianampoinimerina, notamment la caste des *Hova*, qui « n'apparaît nettement » que sous son règne, de même que le groupe des *Mainty enin-dreny* (les esclaves princiers), qui aura été créé par lui (Condominas, 1961 : 44). « Ici, nous dit Razafintsalama, le principe de hiérarchisation est plus politique, et par là même, soumis à la stratégie du Prince régnant. » (Razafintsalama, 1989 : 60)

Mais cette désignation des hiérarchies en terme de « castes » ne fait pas l'unanimité. Ainsi, Paul Ottino (1998), prenant plutôt le repère des activités socioéconomiques, refusera de parler de castes, posant qu'il n'y a rien ici qui ressemble à de quelconques spécialisations de métier. Cet auteur utilise plutôt les termes d'« ordres » et « sous-ordres » sociaux. L'historienne F. Raison-Jourde pour sa part, proposera de parler en terme de « groupe statutaire » (1991 : 67), tout en précisant que « […] ce terme est critiquable à son tour, parce que trop neutre. Il existe en effet chez les Merina un solide esprit de caste » (Fournet-Guérin, 2004 : 1). On le voit, la forme ici est ambiguë et ouvre à des débats qui témoignent

de sa spécificité. Dans le cadre de cette thèse, j'utiliserai indifféremment le terme de « caste » ou d'« ordre » social.

Le système de la société merina précoloniale inclut trois *ordres* principaux (I-II-III) et un « non-ordre » (IV), soit :

I) les *Andriana* : les nobles;
II) les *Hova* : les hommes libres, les roturiers;
III) les *Mainty enin-dreny* (noirs [aux/des] six mères) : les esclaves royaux;
IV) les *Andevo* : les esclaves proprement dits.

Je précise dès maintenant que ce système a « officiellement » été supplanté à la suite de la colonisation : d'abord par l'abolition de l'esclavage en 1896, puis par l'abolition de la monarchie en 1897 et, un an plus tard (1898), par la levée de l'interdiction des mariages intercastes. Néanmoins et de façon « officieuse », il est aujourd'hui de très larges pans de la vie sociale qui continuent à y puiser ses lignes comportementales. La discrimination porte maintenant sur l'opposition du noir (*mainty*) et du blanc (*fotsy*), comme nous l'avons vu, où grossièrement, les descendants des anciens esclaves constituent le groupe des « noirs » et les *Hova* et *Andriana* le groupe des « blancs ». Ces groupes des blancs et des noirs demeurent aujourd'hui strictement endogames (Jacquier-Dubourdieu, 1996) et, comme le soulignait M. Camacho (1986) parlant des réalités contemporaines relatives a ces ordres, un sujet tabou :

> « Le phénomène est nié comme une maladie honteuse bien qu'il imprègne l'ensemble de la réalité et de la communication sociale. Officiellement cette hiérarchie n'existe plus; pourtant subsiste intacte la propriété foncière féodale qui en est le soubassement et son corollaire, le système de métayage liant le plus souvent les descendants de l'ancien maître aux descendants de l'ancien esclave. Celui-ci est

> infantilisé, dominé et parfaitement docile. Il a complètement intériorisé l'inéluctabilité de son infériorité. Pour le descendant d'*Andriana*, les métayers comme les domestiques, recrutés sur la base de leur fidélité ancienne à sa famille ne sont rien d'autre que des *ankizy* [« enfants »; LT]. » (Camacho, 1986 : 30)

Cette distinction populaire en termes de noir et de blanc – et reprise par la littérature anthropométrique (Rakotosamimanana, 1996) – sous-tendrait des propriétés physiques innées : peau claire ou foncée, cheveux raides ou crépus, etc. Mais peut-être les choses ne sont pas aussi simples sur le terrain, sachant que le regard se résigne souvent à ce que l'opinion dominante suggère. Historiquement, l'évolution et l'augmentation du groupe des esclaves impliquent des naissances, fruits de la rencontre des conquérants avec les femmes d'autres provinces et prises en butins de guerre, de même qu'avec les femmes *hova* au mari déchu et dont la famille était également réduite en esclavage. Ainsi, comme le souligne L. Molet :

> « L'origine disparate des captifs, les nombreux enfants des deux sexes issus d'unions de *Hova* avec des captives, ne faisaient que rendre indiscernable le type racial de ses membres qui pouvaient tout aussi bien avoir la peau claire que la peau foncée, les cheveux lisses et longs que les cheveux courts et ondés […]. » (Molet, 1979 : 136)

Assumons donc que, s'il peut y avoir des traits et des couleurs, que la discrimination porte aussi et surtout sur des manières, des conditions, des habillements, des mouvements et des langages – ensemble de critères fondamentalement sociaux et qui sont tout aussi voyants que la couleur des corps pour soutenir les indexations. Nous avons vu qu'à Tananarive s'y greffent également des clivages de scolarité et de confessions religieuses.

Les *Andriana*

À l'époque précoloniale, les *Andriana* sont distribués en sept lignées, dont quatre furent créées par le roi Ralambo (1575-1610) et trois par le roi Andrianampoinimerina (1787-1810). En tous les cas sauf un, chaque branche concerne la descendance d'un membre d'une lignée royale. Des sous-ordres *andriana*, il existe une hiérarchie de prestige[68]. Deux des sous-ordres les plus proches du pouvoir recevront des territoires en fiefs, qui seront désignés comme des *menakely* en opposition aux larges territoires directement sous la juridiction du roi, les *menabe*. De ces sous-ordres *andriana*, celui des Andriamasinavalona aura une fonction différente :

> « Le troisième sous-ordre nobiliaire des Andriamasinavalona, sans territoire propre et organisé en lignages, formait une sorte d'aristocratie de fonctionnaires royaux de haut statut dont les membres en résidence obligatoire dans les territoires des différents *firazanana* [« caste » – LT] et *foko* qu'ils administraient étaient autorisés à contracter des mariages exogames. » (Ottino, 1998 : 345)

Ces derniers ont plutôt fonction de faire « respecter l'autorité royale » (Vérin, 1990 : 79). Ils pourront faire lever des corvées pour la mise en valeur des terres, « percevoir des impôts et exercer des fonctions de justice » (Jacquier-Dubourdieu, 1996 : 601-602); en un mot, agir en tant que représentant et avec l'autorité du roi, soit pour le dire en des termes plus modernes : en tant qu'administrateurs du royaume.

---

[68] Ainsi, paraphrasant P. Ottino (1998 : 347-348) : les Zanak'andriana les Zazamarolahy ainsi que les Andriamasinavalona sont les sous-ordres de rang élevé et ne sont pas localisés dans des foko spécifiques. Les Andrianteloray venant d'un passé plus lointain sont désignés comme des « simple *andriana* » (andriana tsotra) et regroupent les Andriantompokoindrindra, les Andrianamboniolona et les Andriandranando. Enfin, de rang encore plus inférieur, les Zana-dRalambo. Ces quatre derniers sous-ordres sont localisés dans des territoires et ont une organisation similaire à celle des *Hova*.

Suivant Jacquier-Dubourdieu, les privilèges des autres sous-ordres *andriana* seront plutôt rituels qu'économiques (1996 : 601-602). Il y a donc un piège ici à éviter et qui consisterait à assimiler la catégorie de « noblesse » en Imerina à celle de la noblesse européenne. Ainsi suivant M. Vérin :

> « […] la seule noblesse qui ressemble à celle de l'Europe concerne les gens de la famille royale, les *Zanakandriana* et *Zazamarolahy*, mais aussi les *Andrianamasinavalona* qui, parents et compagnons du roi de ce nom, bénéficient de fiefs, *vodivona*, où ils font respecter l'autorité royale. » (Vérin, 1990 : 79).

Autre aspect à considérer en parlant des *Andriana* et qui souligne l'ampleur des différences conceptuelles entre l'Europe et Madagascar, c'est qu'à côté de l'élite *andriana* « non localisée » sur le territoire et très près du pouvoir, les *Andriana* localisés (les 4 sous-ordres les plus bas) constituent à eux seuls et du temps d'Andrianampoinimerina, près du quart de la population totale de l'Imerina (Ottino, 1998 : 348). Cette masse *andriana* est d'ailleurs segmentée en sous-sous-ordres qui, même si l'habitude est plutôt de désigner ainsi les *Hova*, font également partie de ce qui est convenue d'appeler les hommes libres, astreints à ce titre aux corvées obligatoires (*fanampoina*), comme nous le verrons.

Cette coexistence des hommes libres dont les identités sont fortement régulées par un principe d'endogamie de *foko* fera apparaître le territoire de l'Imerina comme constitué de « provinces nobles ou roturières » (Ottino, 1998 : 348), ou encore comme « […] un vaste damier dont les cases seraient occupées par des catégories et groupements de descendances localisés » (idem : 345).

Les *Hova*

À la différence des *Andriana* qui, puisque mis en place par le roi, se présentent « en conquérants venus d'ailleurs » (Jacques-Dubourdieu, 1996 : 601) les *Hova* sont des populations qui se réclament d'être les « maîtres de la terre » (*tompon-tany*), terme qui d'ailleurs ne renvoie pas tant à un titre de propriété – car toute terre appartient au roi – qu'à un titre de gardien et qui s'accompagne de droit d'usure sur les terres du *fokonolona.* L'institution du *fokonolona* est d'ailleurs une institution fondamentalement *hova*.

Les *Hova* ont statut d'hommes libres, cependant qu'ils sont tenus de redevances, d'impôts et de corvées, soit au seigneur *andriana* représentant du roi ou bien directement au roi. Ceci, et outre leur dénomination de *roturier,* amènera les analystes français à les identifier tantôt à des *serfs* et tantôt à des *métayers*.

Comme pour les *Andriana*, les *Hova* verront leur ordre se subdiviser en plusieurs sous-ordres suivant le prestige des différents ancêtres de références.

Les *Mainty enin-dreny* et *Andevo*

Troisième et quatrième ordres, tantôt divisés en deux catégories distinctes et tantôt considérés comme les deux pôles d'une même catégorie, les *Mainty enin-dreny* et les *Andevo* ont en commun d'avoir statut d'esclave. Mais les *Mainty enin-dreny* sont au service du roi et des princes, et donc directement rattachés à la cour. Ils ont ainsi un statut spécial et allaient fournir « plusieurs hommes de confiance à tous les grands souverains » (Condominas, 1961 : 44). À la différence des *Andevo*, les *Mainty enin-dreny* avaient droit à une organisation en collectivité, de même qu'ils étaient autorisés à posséder leurs propres esclaves (esclaves d'esclaves donc) – avantage qui est parfois concédé aussi aux esclaves-

Andevo suivant les différents analystes (ainsi : Domenichini-Ramiaramanana & Domenichini, 1982). Quoi qu'il en soit, suivant Paul Ottino (1998), les *Mainty enin-dreny* auraient témoigné du même mépris que les *Hova* ou les *Andriana* face aux *Andevo*. Ils seraient, comme les *Hova* et *Andriana* également, divisés en plusieurs sous-groupes.

Concernant les *Andevo*, nous changeons ici de registre :

> « Alors que l'ancestralité englobe un espace-temps qui stratifie, à partir d'un lointain Créateur, ancêtres royaux et ancêtres des hommes dans le monde des esprits, puis rois et sujets dans le monde du royaume, le qualificatif d'esclave se lit comme le négatif de cet univers. » (Jacquier-Dubourdieu, 1996 : 601-602)

Les groupes d'*Andevo* étaient essentiellement composés de captifs de guerre, d'hommes, femmes ou enfants prélevés en butin. Ils étaient aussi composés de *Hova* ou *Andriana* jugés coupables de quelques actions interdites, ou qui s'étaient eux-mêmes vendus pour être libérés de dettes.

Mais la principale caractéristique de l'esclave est son absence d'ascendance ancestrale ou de terre d'affiliation. Sans identité (ou l'ayant perdu) suivant les critères fondamentaux de cette société, ce sont « de véritables hors-caste » (Verin, 1990 : 80). On leur reconnaît un statut d'humain cependant qu'on les traite comme des biens (Domenichini-Ramiaramanana & Domenichini, 1982 : 72); biens qui occupent une place privilégiée dans la hiérarchie des avoirs. Ainsi, Andrianampoinimerina dira :

> « Si je vous donne des bêches, à vous, les orphelins et les femmes veuves, c'est pour vous permettre de travailler et avoir de quoi vous rassasier; ce que vous aurez en plus de vos besoins, même s'il n'y en avait que pour une eranam-batry et, à plus forte raison, s'il y en a pour deux sous, vendez-le pour acheter un poulet. Le poulet

> grandira et, au bout d'un an, vous l'échangerez pour une oie; l'oie grossira et, en la vendant, vous l'échangerez pour un agneau; après un certain temps, le mouton sera devenu une vache; quand la vache aura mis bas depuis un peu de temps, on en consacrera tout le prix à l'acquisition d'un esclave et l'on aura un esclave. » (Callet, 1974, t.3 : 168)

Mais cette assimilation des esclaves à la catégorie des biens n'est pas évidente : si on peut les acheter, les vendre et les battre au bon vouloir, on reconnaît aux esclaves une valeur humaine et certains droits. Ils ont socialement un statut similaire à celui des enfants : sous l'entière responsabilité de son propriétaire, qui doit même assumer pour l'esclave ses vols et larcins (comme un enfant, l'esclave ne saurait être tenu responsable de ses actes – voir : Callet, 1974, t.3 : 125 notamment), l'esclave verra tout le temps de sa condition son nom précédé d'un « i », « article personnel attribué aux enfants » (Vérin, 1990 : 8).

Il est en fait de grandes ambiguïtés sur la connaissance des conditions de vie des esclaves qui, au-delà des carences documentaires, semblent devoir s'expliquer d'une part par l'existence de différentes formes d'esclavage et, d'autre part, par une mise en perspective dans l'évolution historique de cette société. Ainsi, au-delà du « i » infantilisant, certains analystes ont pu voir dans le statut de l'esclave en Imerina un véritable prolongement de la famille :

> « On appelle les vieux esclaves les « pères » et les « mères » de la maison et les jeunes sont traités d'« amis » et de « parents »; chose curieuse à voir, on les cajole et on les flatte quand on a quelque travail à leur demander. Les esclaves voyaient donc leur néant social théorique enrobé et volé dans une « parentalisation » qui les transformait en enfants protégés et potentiellement désobéissants. » (Raison-Jourde, 1996 : 121)

C'est qu'apparemment, on ne parle pas des mêmes esclaves si on réfère à la fin du 18e siècle, au début du 19e siècle (début des guerres d'unification du pays) ou à la fin du 19e siècle (colonisation). En cent ans, la situation de l'Imerina, sa composition, son organisation et sa situation politique se sont radicalement transformées.

Ainsi, de l'infantilisation rapportée par Callet citant les édits d'Andrianampoinimerina, il ne faudrait pas en déduire à un cadre de réciprocité familiale, en témoigne cet autre passage tiré de *l'Histoire des Rois* :

> « Voici quelles étaient les conditions de servitudes des esclaves d'après les ordonnances royales. Quand on les bat, on les frappe avec du bois et non avec du fer, quel que soit le châtiment qu'on veuille leur infliger : on peut les enchaîner, leur donner des gifles et des coups de poing; à la condition de ne pas les tuer, on peut les frapper tant qu'on veut, parce qu'on est leur maître. Mais si le propriétaire d'un esclave tue, il sera mis à mort de la même façon. Telle était l'ordonnance royale à la population, « car la vie », y était-il dit, « n'appartient à nul autre maître qu'à moi; aussi, si vous transgressez mes lois que voici, je confisquerai vos femmes et vos biens. » (Callet, 1974, t.1 : 593)

Mais ce qui semble avoir radicalement changé la donne au cours du siècle qui sépare Andrianampoinimerina de la colonisation, ce sont d'abord les guerres de conquête et les corvées obligatoires, que nous allons aborder en prochaine section. La transformation des hiérarchies aussi. Ces phénomènes ont pour conséquence de vider le territoire de ses forces *hova* et *andriana* ainsi que d'épuiser ceux qui restent par des travaux abusifs. Le résultat est que les familles sont de plus en plus tributaires de la possession d'esclaves pour se reproduire : ayant besoin d'eux dans le travail aux rizières pour remplacer les enfants conscrits par exemple. Ce qui peut expliquer en partie l'assimilation des esclaves à la vie familiale. (Raison-Jourde, 1996 : 127)

Enfin, soulignons que l'esclave pouvait se racheter et ainsi se libérer de sa condition servile. Il sera alors socialement assimilé aux groupes des *Mainty enin-dreny* (les esclaves royaux), de la même façon qu'à la libération des esclaves par décret colonial. Au fil de l'histoire précoloniale, soit au long du XIXe siècle, le statut des *Mainty enin-dreny* n'allait d'ailleurs cesser de perdre en prestige et avantages, ceci étant lié, selon Jacquiers-Dubourdieu (1996), à la montée d'un nouvel ordre militaire que nous observerons sous peu. Ceci fait dire à Razafintsalama, parlant des *Mainty*postcoloniaux (les anciens esclaves), qu'il s'agit de « la fausse émergence d'une nouvelle caste » (Razafintsalama, 1981 : 103).

Suite à la libération par les colons, nombre d'esclaves retournent dans leur région ou *foko* d'origine, mais quantité demeurent également dans la région de résidence de leur ancienne domination, soit en demeurant au service de leur ancien maître, soit en exploitant des terres achetées ou reçues en cadeau.

Suivant le conseiller de la Reine Ranavalona I^{ière} (1828-1861), au milieu du 19e siècle, la capitale administrative Antananarivo « aurait compté environ 75 000 habitants, les deux tiers […], étaient des esclaves. » (Molet, 1979 : 133). Un autre observateur, Laroche, signalait en 1896 (année d'affranchissement) que sur 43 028 habitants à Antananarivo, 22 916 était des esclaves (Raison-Jourde, 1996 : 118).

Autre hiérarchie : l'âge et le sexe

Outre la question fondamentale des ordres sociaux, l'étude des règles de politesse et des déférences au fait des critères d'âges par exemple permet de bien prendre la mesure de l'importance en cette société du respect de la forme et des règles de l'être-en-société. Ceci

nous fait également prendre conscience de l'enlacement des différents codes de hiérarchie et d'une hiérarchie de ces codes au fait de la spécificité des situations.

Par exemple, le respect des aînées est déterminant. L'âge appelle ici à un respect majeur et, suivant ce critère, pourra permettre de transcender les frontières de castes ou d'appartenances ethniques. Ainsi, nous le raconte Andriamanjato (1982 : 17), un noble n'aura pas honte de consulter « un quelconque sujet » lorsque ce dernier est plus âgé que lui, s'obligeant en ces cas à se conformer aux conseils de l'aîné au risque de se mettre à dos l'entourage.

Cette soumission aux aînés fait l'objet de véritables lexiques de la politesse qui témoignent de l'importance et de la nécessité d'obéissance aux injonctions comportementales. Ainsi, étudiant la société coutumière de l'*Histoire des Rois* et autres témoignages, Chapus et Dandouau (1954) nous soumettent quelques règles dans l'ordre de la famille :

> « Jamais les cadets de la famille ne doivent tutoyer leurs aînés ou leurs parents. Même sa propre fille, on ne doit pas la tutoyer; c'est tabou et cela ne se fait pas.
> […].
> [D'après] Grandidier : […] les enfants ne s'assoiraient pas sur une natte ou, dans l'Imerina, sur une chaise, si leur père était assis sur le sol, ne prendraient même pas de cuiller pour manger avant que le père n'ait commencé, ne boiraient pas avant lui, ne marcheraient pas devant lui, ne mangeraient pas le vodiakoho (le croupion de volaille), […]. Injurier son père est un crime que Dieu et les ancêtres châtient par la mort du fils impie et de tous les siens.
> Une personne jeune faisant route avec des parents ou des aînés était impérativement tenue par le code non écrit de la politesse de s'offrir à porter les paquets dont ils pouvaient être chargés. […].

> L'échange du salut, […] était réglé, en grande partie, par la position d'infériorité sociale dans laquelle la femme était tenue. C'est elle qui devait saluer la première et cette obligation s'étendait même à ses fils à partir du moment où ils approchaient de l'âge adulte. » (Chapus et Dandouau, 1954 : 78-80)

On le voit, il y a ici un code qui s'articule à une hiérarchie familiale et d'aînesse, et qui transcende les distinctions de castes.

Des transformations de l'organisation sociale précoloniale

J'aborderai essentiellement ici les questions des corvées collectives ainsi que des guerres d'« unification » menées par la royauté au cours du 19e siècle; ceci me permettra d'introduire les questions de mobilités sociales ainsi que de la transformation des rapports au pouvoir et à la richesse.

En 1896, les Français s'annexent le pays avec un simple effectif de 15 000 soldats, dont la moitié meure de malaria avant d'atteindre les lieux du combat. Ceci pose la question : comment peut-on s'annexer un pays avec seulement 8 000 hommes ?

Suivant G. Condominas, deux motifs majeurs en sont au fondement :

> « La société malgache était minée par deux maux qui la rongeaient de l'intérieur et dont elle n'avait pas cherché à se débarrasser. » [1. Le régime des castes, qui allait] « […] voir se développer considérablement par rapport aux autres castes, la partie de la population qui, par son statut, était éliminée de la vie nationale : les esclaves ou *Andevo* ». [2. La corvée] « Tout homme libre était astreint de fournir gratuitement son travail au souverain chaque fois et aussi longtemps que celui-ci le

> requerrait, *Andrianampoinimerina* avait fixé sa durée à quatre jours par semaine, ce qui était déjà excessif, mais ses successeurs augmenteront encore la fréquence et la durée de ces réquisitions de personnes. » (Condominas, 1961 : 92)

Le *fanompoana*

Il est d'usage dans la littérature populaire de parler d'Andrianampoinimerina et de son fils Radama I[er] comme de grands unificateurs. De même qu'aujourd'hui le Grand Roi fait figure de héros quasi mythique dans la population des hautes terres : n'est-ce pas Andrianampoinimerina qui a unifié l'Imerina et entreprit l'unification de la Nation malgache ? Et Radama I[er] (1810-1828) qui a mené celle-ci à son terme ? Il semble pourtant beaucoup plus juste de parler de guerre de conquête et d'expansion que d'unification, car ce terme sous-tend un pacifisme médiateur qui n'a aucune corrélation dans les littératures traitant de cette époque. Ici, il s'agit proprement de conquêtes dont une des motivations pour les combattants, outre l'obligation à l'obéissance, était l'espoir des butins de guerres. Ce service militaire, s'il est permis de le nommer ainsi, est une obligation qui s'inscrit dans le *fanompoana*, soit les corvées gratuites et dues au roi.

Suivant L. Molet (1979) et sauf exception, l'ensemble des « hommes libres », dans le rapport au *fanompoana*, était divisé en deux grandes catégories : les *Miaramila* et les *Borizano*, où la première catégorie renvoie aux militaires et la deuxième aux civils[69]. Les militaires étaient « astreints à participer à leurs frais aux expéditions guerrières » et se « faisaient souvent suivre d'un ou deux esclaves chargés de porter leurs bagages et, en cas de mort, de ramener leurs os à leur famille […] » (Molet, 1979 : 137). Il en était de même

[69] Suivant le dictionnaire Abinal et Malzac (1930), le terme *miaramila* serait dérivé du français « mirmillon », alors que *borizano* viendrait de « bourgeois ». Aujourd'hui, il est une grave injure d'utiliser ce terme pour qualifier un habitant de l'Imerina, qui signifie également « porteur de paquet ».

des obligations des *Borizano*, réclamés pour les travaux d'intérêt public ou de la haute noblesse. Selon G. Condominas, plus que la guerre, ces travaux ont contribué à l'épuisement du pays :

> « Les plus assujettis à la corvée étaient précisément les individus que distinguaient leur instruction et surtout leurs aptitudes professionnelles. Ils étaient, ceux-là, l'objet de réquisitions perpétuelles. D'où il résulta, tout naturellement que les Malgaches se refusèrent… à envoyer leurs enfants à l'école ou à leur faire apprendre des métiers. » (Condominas, 1961 : 93)

Outre ces obligations au *fanompoana*, les *Hova* étaient criblés d'impôts sur leurs terres exploitées ainsi que d'impôts personnels (Molet, 1979). Ceci fait dire à l'auteur que l'un dans l'autre, la situation matérielle des *Hova* n'était pas tellement supérieure à celle de leurs esclaves. Mais un des enjeux ici, c'est précisément la nécessité pour les premiers d'avoir des esclaves afin d'être en mesure de rencontrer ces obligations d'impôts et de corvées civiles ou militaires.

La caste militaire

Parler ici de caste est faire un effet de style qui est tentant en raison de ce que l'émergence de ce nouveau groupe à ouvert, pour certains, d'abord à une mobilité sociale jusque-là limitée par le système coutumier des ordres, ensuite à une richesse et une reconnaissance qui aura permis d'acquérir une notoriété socialement reconnue. Cependant, bien qu'ouvert à tous en théorie, ce nouveau champ de promotions potentielles se traduisait tout de même essentiellement en avantages pour les *Andriana* et les *Hova* les plus riches, ceci étant lié au fait que le service devait être gratuit :

> « […] les recrues devaient s'équiper à leurs frais et c'est également à leurs frais qu'elles faisaient campagne. Pour gérer leurs biens en leur absence, il leur fallait des parents influents, des clients, des esclaves. » (Jacob, 1991-1992 : 383)

Suivant Condominas :

> « Puisque l'état militaire exigeait désormais des obligations permanentes (et non rétribuées), il fut décidé que seuls ceux qui étaient suffisamment riches pour pouvoir vivre du travail de leurs esclaves, y seraient astreints. Malheureusement, le recrutement s'étendit par la suite aux couches pauvres de la population (sans bien entendu toucher les esclaves eux-mêmes), ce qui entraînera la décadence des institutions militaires, car on n'eut jamais l'idée de payer une solde aux miaramila qui devaient continuer à subvenir à leurs propres besoins. » (Condominas, 1961 : 79)

C'est avec Radama I^{er} (en 1820) que les *Miaramila* prennent véritablement forme. Radama I^{er} (successeur et fils d'Andrianampoinimerina) est ouvert sur l'Europe. Par l'intermédiaire des commerçants, lui et son père étaient au courant des victoires de l'armée française et, admirant Napoléon, en avaient adopté le « […] signe de l'aigle qui domine les peuples vaincus et rassemblés. » (Verin, 1990 : 90 ndbp). S'alliant aux Anglais par le biais de la LMS (London Missionary Society) en 1917, Radama I^{er} valorise une approche « européenne » d'une armée qu'il fait entraîner par des instructeurs étrangers, de même

qu'il leur achète des armes et des uniformes. (Jacquier-Dubourdieu, 1996) Ce faisant, il introduit également dans le pays les missionnaires et le christianisme[70].

Ceci s'inscrivait dans une visée générale de modernisation du royaume et aura permit l'introduction de l'écriture latine – qui sera appliquée à l'administration du Royaume – et une montée des écoles (Jacquier-Dubourdieu, 1996). À travers cette modernisation, la guerre se poursuit avec dans la mire la conquête de l'ensemble de la Grande Île.

Outres les fonctions de conquêtes, les militaires se voient aussi attribuer la protection du commerce sur les routes liant Tananarive-Tamatave et Tananarive-Majunga (routes menant aux deux principaux ports de la côte est et ouest), commerce qu'ils vont rapidement s'approprier : « s'impose bientôt l'image de l'officier-marchand » (Jacob, 1991-1992 : 385) :

> « Les *manamboninahitra* [« qui ont de l'honneur » : les militaires gradés – LT] sont idéalement placés pour faire des affaires : ils collaborent avec les membres de leur famille restés dans la capitale, ils sont dans les ports, en contact direct avec les traitants, ils disposent gratuitement d'auxiliaires nombreux (serviteurs, esclaves, et bientôt aides de camp). » (Idem : 385-386)

Ce système militaire d'enrichissement par des guerres de conquête d'une part, et de contrôle du commerce d'autre part – auquel s'ajoute d'autres activités telles le prêt usurier –, va favoriser l'émergence de *big-men* militaires qui vont s'adjoindre toute une clientèle de soldats démunis ayant besoin de leur appui pour survivre :

---

[70] Suivant Jacob, ce que désirait Radama, ce n'était pas tant les armes et objets manufacturés que la technique pour les produire et dans le but de préserver un développement « autocentré ». Au moment de la colonisation 70 ans plus tard, on peut faire les bilans : « Radama voulait une industrialisation sans christianisation – la LMS lui proposait et la christianisation et l'industrialisation –, les résultats furent une christianisation sans industrialisation. » (Jacob, 1989-1990 : 232)

> « Ainsi non seulement l'armée saigne à blanc les territoires conquis, mais les grands officiers dévorent leurs propres soldats. Ces derniers n'ont qu'une seule issue, entrer dans la clientèle d'un *manamboninahitra* et par là renforcer son influence. » (Jacob, 1991-1992 : 384)

Cette pauvreté sera d'ailleurs accentuée par une forme de fonctionnariat créé depuis Andrinampoinimerina et modernisé avec le règne de Radama I^{er} : le troisième sous-ordre nobiliaire des Andriamasinavalona. Ici, la logique demeure fidèle au principe monarchique du *fanompoana* (la corvée) : les fonctionnaires ne touchant pas de salaire, ils se payent « sur le pays » (Vérin, 1990 : 99). Les militaires participeront d'ailleurs de plus en plus à la bureaucratie et la gestion des provinces (ibidem).

Cet ensemble ouvre à une prise de contrôle progressive de l'économie et du politique par une classe militaire *hova* et *andriana*. Si bien qu'au temps du règne de Ranavalona I^{ère} (1828-1861) – épouse et cousine de Radama I^{er}, à qui elle succède aux suites d'une révolution de palais (Verin, 1990) –, on pourra dire qu'une « douzaine de familles contrôle l'essentiel du commerce extérieur, en particulier l'exportation des bœufs » (Jacob, 1991-1992 : 385). À la différence de son prédécesseur et conjoint, Ranavalona I^{ère} a adopté une politique de fermeture à l'étranger, non pas tant dans le but de fermer le commerce, mais plutôt, comme le dit Jacob, de se l'approprier à son unique profit. Elle formule ainsi en 1832 la règle d'une obligation à ne commercer le riz et les bœufs exportés qu'en échange des fusils et de la poudre; son parti ayant le monopole du commerce des armes. Le résultat est qu'elle et ses dévoués s'accaparent l'essentiel des échanges du commerce international. Comme le souligne Jacob (1991-1992) : pour ce règne, il n'y a pas de petit profit; en témoigne cet extrait de l'Histoire des Rois :

> « [Ordonnance de Ranavalona I[ère] :] Voici ce que je prescris dans mon royaume, étant donné que les urines des bœufs servent à la préparation de la poudre : je vous considérerai comme coupable, si vous n'apportez pas les urines de vos bœufs : cela me servira à pacifier le pays et le royaume, à étendre mon autorité sur toute l'île. […] et, si vous n'envoyez pas une cruche d'urines, je vous mettrai une amende de cinq francs par cruche. » (Callet, 1974, T.2 : 460)

Il semble ainsi plausible de dire à la suite de F. Raison-Jourde que, jumelé à une montée outrancière de l'affairisme, les ravages provoqués par les corvées obligatoires (civiles et militaires) jouxtées aux massacres des guerres « d'unification », à la traite des esclaves et aux prises de contrôle régional tant militaire qu'économique, que ceci entraîna, avant la colonisation, l'apparition des situations d'extrêmes misères dont nous pouvons faire l'hypothèse que la reproduction s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui :

> « À lire Raombana, il est tout à fait évident que le choc terrible des conquêtes sur les sociétés de la périphérie, où l'on massacra les hommes par milliers, et d'où l'on ramena en esclavage femmes, enfants, la tête chargée de butin, s'accompagna d'un contrecoup non moins terrible en Imerina. Après les ravages de la traite aux XVIIe et XVIIIe siècles venaient les ravages de la conscription et l'apparition de l'extrême misère face à l'extrême richesse.
>
> Nous avons une notion de ce que furent les ravages des campagnes à l'extérieur de l'Imerina grâce à Raombana et au P. Finaz. Nous n'en avons pas, sinon par l'étude du champ sémantique concernant l'esclavage, de ce que furent les ravages internes à la société merina. Essentiellement, la chute dans l'esclavage pour dettes de nombre de libres auxquels leurs parents eux-mêmes mettaient le couteau sur la gorge […]. » (Raison-Jourde, 1996 : 119)

Il est ainsi possible de dire avec d'autres qu'au-delà du processus de déstructuration et de paupérisation que nous venons à peine d'effleurer, que la société merina semble, aussi loin que la mémoire historique remonte, avoir toujours été une société dure et inégalitaire, ancrée dans des rapports de domination, ce qui donne une autre teinte aux situations actuelles qui ne peuvent être uniquement envisagée sous l'angle des dominations étrangères, que ce soit par leur présence où celle de leurs pratiques et idéologies. Nous sommes ici très loin du biais d'exotisme qui veut voir dans les sociétés coutumières – et insulaires – une vie de paix, d'abondances et de réciprocités :

> « Hiérarchisée et inégalitaire et par conséquent, du point de vue des relations humaines, fondées sur l'asymétrie et la non-réciprocité voire sur l'utilisation d'autrui comme un simple objet, la société malgache a toujours été foncièrement brutale. Cette dureté des rapports sociaux que l'on interprète actuellement en termes d'anarchie ou d'érosion sociale et dont on rend la politique du Président Ratsiraka et, au-delà, celle de la colonisation coupable, me semble être une constante de l'histoire de Madagascar. Au XIX^{e} siècle et au tout début du XX^{e} des auteurs, comme le Grandidier des *Souvenirs* édités par Vérin et Mantaux, ou Carol et Martineau, rapportent le même genre de faits que ceux que l'on peut lire tous les jours dans la presse de langue malgache. » (Ottino, 1998 : 583)

Quelques notions-clés du numineux : aspect de religiosité coutumière

L'univers numineux malgache en général et de l'Imerina en particulier est très complexe et se présente à l'analyse comme une structure enlacée de plusieurs systèmes aux fondements spatiohistoriques diversifiés (Indonésie, monde arabe, Indien, chrétienté…). De remonter ces origines est ici de moindre importance, car elles nous informent très peu sur les

imbrications contemporaines. Plus important par contre est d'en dégager des généralités afin de pouvoir situer ces logiques du numineux dans les institutions de la vie actuelle.

Cette complexité des logiques numineuses en Imerina en rend, pour le profane, l'abord très incertain. Sous la forme d'un plan de travail, L. Molet en résume ainsi les composantes :

> « Nous pouvons ainsi distinguer dans l'ordre, les rites de l'animisme, du fétichisme, de l'astrologie et de la géomancie, enfin les cultes des mânes, des ancêtres familiaux et royaux, le tout plus ou moins enrobé de christianisme et parfois oblitéré par lui. » (Molet, 1979 : 311)

Si j'ai pu observer l'ensemble de ces propriétés du numineux en différentes situations sur le terrain, toutes n'ont pas pour nous la même importance et je me limiterais ici à ne présenter que les aspects d'astrologie et du culte des ancêtres.

L'astrologie malgache

Les spécialistes de l'astrologie malgache (dérivé de l'astrologie arabe) en Imerina sont les *mpanandro* (litt. « faiseurs de temps »). Ils sont consultés pour la plupart des événements d'importances, tels les circoncisions, la construction des maisons ou des tombeaux, les mariages.

Dans cette astrologie, l'année est décomposée suivant les cycles de lunaison, en 12 mois de 28 jours, dont chaque mois possède différents destins (tantôt 2, tantôt 3). Cette décomposition est appliquée à la façon d'un cadran sur le carré d'une maison et inclut de cette façon à la fois la distribution du temps, mais aussi de l'espace dans sa logique : les

espaces d'une maison pourront être indexés suivant les vertus des différents destins. Par exemple :

> « Alahamady, qui est le premier mois lunaire de l'année, est placé dans le coin nord-est (coin de l'adoration des ancêtres, où sont conservées les idoles de la maison) […]. » (VIG, 1977 : 9)

Ceci fournira donc des enracinements matériels à la fois pour la reproduction du monde numineux, mais aussi pour les systèmes de hiérarchies sociales :

> « Le côté nord du foyer, place d'honneur. – Lorsqu'on est couché à la maison, s'il y a là le père et la mère, ce sont eux qui occupent le lit situé au coin des prières, du côté nord-est. Lorsqu'on est assis à la maison, les parents ainsi que les personnes les plus âgées se mettent du côté nord du foyer. Si les parents ne sont pas là, l'aîné prend leur place. » (Chapus et Dandouau, 1954 : 77)

Grossièrement, les différents destins sont dits forts ou faibles.

Il n'y a pas à entrer dans des détails qui sont très complexes et qui impliquent notamment des oppositions et complémentarités entre le destin de la personne qui consulte, le destin lié à la journée visée et les destins qui lui font face dans l'espace. Mais retenons cependant qu'à ce système astrologique est imbriquée la notion de destinée, notion qui ne sous-tend pas tant une *inéluctabilité* de l'avenir qu'une orientation, des quasi-fatalités dans la trame des événements. Sans en faire un principe absolu, il semble qu'on puisse parler ici d'une vision déterministe du monde. Ces destins seraient attribués à chacun par le Dieu céleste

Andriamanitra[71] suivant des parts (*anjara*) de destinée (*vintana*) (Molet 1979 : 372). À ces termes d'*anjara* (lot, part, destinée; comme on dit avoir son lot ou sa part de malheurs…) et de *vintana* (destinée, mais aussi chance), s'ajoute également l'idée du *lahatra* (alignement; comme l'alignement des étoiles…) qui est, selon P. Ottino (1998), une notion sociologique centrale de l'organisation de toute société malgache. Ces termes et notion donc sont intimement liés celle de destinée dans le système astrologique.

Dans la logique de ce système, il est important de connaître son propre destin, car on peut espérer l'influer, notamment par de bonnes alliances (mariages, adoptions…). Corollairement, il est aussi important de connaître le destin des autres, car de mauvaises alliances entre des destins aux forces incompatibles déboucheront sur des échecs dans toute entreprise (Molet, 1979 : 372). Ici, les destins et la possibilité de les influencer ne semblent sous-tendre en aucune façon des appréciations morales. La façon de transformer une destinée est d'user, en s'y associant, de la destinée des autres, et non pas de cumuler les bonnes actions.

---

[71] D'après les travaux en anthropologie, il semble que dans le système religieux indigène, les malgaches concevaient une genèse fondamentalement créationniste, produit par la dualité entre un Dieu du ciel (dénommé Zanahary ou Andrianahary) et un Dieu de la terre (Ratovoana ou Andriantomoana ou Ietse) ; avec une prééminence du Dieu du ciel sur le Dieu de la terre. (Domenichini, 1993 : 23). Du Dieu du ciel, Zanahary en aurait été le nom le plus commun à Madagascar, cependant qu'il s'agit également d'un titre générique qui peut désigner d'autres divinités (Jaovelo-Dzao, 1993 : 70) Les missionnaires, dans leur mouvement d'évangélisation et en traduisant la Bible (ce qui a aussi *formalisé* la langue), ont opté pour le nom merina d'Andriamanitra, soit le Prince (*andriana*) parfumé (*manitra*). Cette décomposition étymologique ne fait cependant pas consensus et le nom pourrait aussi provenir de la rencontre du sanscrit et de l'indonésien – l'Indonésie étant envisagée comme le lieu d'origine du concept de ce Dieu créateur (Andrianamanjato, 1982), qui aurait initialement été, si l'hypothèse de cette étymologie est fondée, un Dieu soleil (Molet, 1979; Jaovelo-Dzao, 1993). Quoi qu'il en soit cette dualité du ciel et de la terre est également au fondement de la création de l'être humain et de ce qui le compose, soit un corps matériel (terre) et des éléments immatériel (âme, double, ombre) (Molet, 1979).

Le culte des ancêtres

Dans la littérature et de façon très générale, le culte des ancêtres est présenté comme un des traits des plus caractéristiques de l'identité malgache, comme ce qui l'explique au mieux et permet d'en situer les fondements – partagés sur l'ensemble de l'île – de son système de valeur et d'être au monde. De ce culte et chez les Merina, le *famadihana*, le retournement des morts, en est une des expressions rituelles les plus impressionnantes.

Suivant Molet (1979) et Domenichini (1993), la tradition merina soutient l'existence d'une âme (*fanahy*) qui, à l'origine était plutôt pensée dans les termes d'une ombre (*aloka*) ou d'un double (*ambiroa*), soit un « reflet animé et vivant (*tandindona*) » (Molet, 1979 : 327). Il ne s'agit pas ici d'aller dans les détails d'une évolution des croyances qui incluent notamment des aspects de manducation des morts et de réincarnation, mais simplement rapporter qu'aux temps qui nous intéressent, soit la période qui précède l'arrivée du christianisme, la notion de *fanahy* (âme) participe d'une logique qui la lie à Dieu et qui sous-tendrait une évolution, d'un point de vue analytique, en sept stades :

> « I. Olom-belona (personne humaine vivante); II. Maty (mort); III. Avelo (âme disponible, errante); IV. Razana (ancêtre pacifié); V. Razam-be (grand ancêtre lointain); VI. Zavatra (mânes, chose sacrée et respectable); VII. Andriamanitra (Dieu). » (Molet, 1979 : 371)

Le *famadihana*

Morte, la personne n'est pas immédiatement « ancêtre pacifié », mais plutôt un ancêtre en devenir : « il lui faut parcourir les étapes de l'ancestralisation » (Jaovelo-Dzao, 1993 : 77). Dans le monde des vivants, ceci débute par un premier enterrement à la suite duquel le temps pourra décomposer les chairs. Durant cette période intermédiaire, l'âme du défunt est une entité au statut et visées menaçants, en ce qu'elle peut vouloir venir régler ses comptes avec les vivants. Quelques années plus tard, le temps que le corps devienne « sec »[72], vient le *famadihana*, traduit par « retournement des morts » et qui renvoie à des secondes funérailles où, au défunt, seront rendus les hommages collectifs par cette cérémonie du souvenir; les vivants s'assurant également par cette reconnaissance publique la *pacification* et la *bénédiction* du ou des défunts concernés.

M. Molet nous décrit les grandes lignes de cette cérémonie qui, on s'en doute, peut supporter des variantes :

> « En fonction des indications de l'astrologue, on convoque la veille les doubles (ambiroa) des défunts. Au jour dit, les corps sont sortis du tombeau, leurs suaires renouvelés et on les laisse exposés à l'air, sous de petits abris en estrade, pendant un jour ou deux de réjouissances bruyantes et de bombance. Pour distraire les ancêtres et l'assistance, on a loué les services de deux (ou plus) troupes de baladins. Tout s'achève par une procession où les corps exhumés, portés au-dessus de la tête à bout de bras par les membres de leur famille, chahutés, font sept fois le tour du tombeau avant d'y être réintégrés, souvent pour n'en plus jamais ressortir. C'est alors qu'a lieu la distribution d'eau consacrée par son contact avec les ancêtres ou, plus traditionnellement, que les femmes stériles de l'assemblée se disputent avec violence la natte neuve, sur laquelle les morts ont été déposés quelques heures et dont un fragment, croient-elles, pourrait grâce aux ancêtres, leur permettre de connaître la maternité. » (Molet, 1979 : 369)

[72] Concrètement, que les chairs soient décomposées (de 4 à 10 ans nous dit Graeber, 1995 : 259).

De cette description, il faut ajouter les sacrifices de zébu qui auront lieu en cours de cérémonie.

Comme le souligne Jaovelo-Dzao parlant du *famadihana* : « il est tout autant honneur rendu aux ancêtres que manifestation de cohésion sociale de la part de ceux qui les reconnaissent comme source de leur vie actuelle. » (Jaovelo-Dzao, 1993 : 81) C'est qu'à travers de l'organisation et la participation à la cérémonie sont pour ainsi dire actualisées les alliances, la reconnaissance d'une appartenance qui va se manifester notamment par la participation financière à l'événement. Car le *famadihana*, s'il est organisé par la descendance du mort et sa fratrie, est une fête d'envergure à laquelle est conviée autant la famille proche que le *fokonolona*; et ne pas y assister et y participer financièrement revient à marquer sa désolidarisation. Ainsi suivant Molet :

> « C'est une affirmation coûteuse de prestige social car un famadihana coûte cher, chaque invité y cotise. Les familles qui savent s'y prendre se remboursent de leurs frais, même au delà. D'autres s'y noient. » (Molet, 1979 : 369)

Rapports de réciprocité entre les ancêtres et les vivants

Autre aspect et des plus importants, car ici est un des liants dans la cohérence du monde, c'est que le lien qui unit les vivants aux ancêtres est un lien de réciprocité et de reconnaissance mutuelle, voir de « dépendance réciproque » (Ottino, 1998 : 535) : « […] aux honneurs qu'on rend aux ancêtres répond la bénédiction qu'ils répandent sur les vivants. » (Jaovelo-Dzao, 1993 : 79)

En tant qu'entités « présentes » (pour ne pas dire « vivantes ») et ayant un pouvoir d'intervention sur le monde[73], les ancêtres ont une fonction bien précise qui est de protéger et de couvrir de leurs grâces les descendances qui leurs succèdent; actions qui pourront prendre plusieurs formes : favoriser la richesse, la récolte, permettre l'enfantement[74], etc. En contrepartie, les vivants ont le devoir de mémoire, de préserver l'honneur des ancêtres comme de respecter les rites et demandes ancestrales (un *famadihana* est fréquemment initié par une visite dans les rêves par le défunt concerné), d'être gardien des terres ainsi que des tombeaux. À ce titre, une cérémonie de *famadihana* réussie, sous-tendant une grande joie pour les ancêtres, permettra de légitimer par la suite les succès individuels ou familiaux qui pourraient advenir tout en désamorçant les potentielles jalousies que ces réussites pourraient autrement susciter :

> « De coûteuses cérémonies considérées comme réussies seront pour tous l'explication la mieux acceptée, et celle qui pourra désarmer des jalousies éventuelles, en cas de réussite plus ou moins brillante dans la situation économique ou sociale. » (Molet, 1979 : 297)

Le pendant de cette logique est que, pour s'expliquer une situation de malheur, une partie de la faute en reviendra soit aux ancêtres qui ne font pas leur travail, soit aux vivants qui n'ont pas su respecter leurs obligations aux ancêtres.

---

[73] À ce sujet, M. Molet rapporte : « La certitude de pouvoir intervenir après sa mort plus efficacement que pendant sa vie dans certaines affaires courantes, a été assez grande, en 1910 par exemple, pour que l'on ait signalé des Mahafaly qui se sont donnés la mort pour arriver à se venger plus rapidement des offenses qu'ils avaient subies et qu'il y eut une sorte d'épidémie de suicides dans une bande de jeunes hommes. » (Molet, 1979 : 349)

[74] Historiquement, Molet (1979) croit que c'étaient les ancêtres qui venaient prendre place dans le fœtus, ce qui souligne l'importance du lien entre les ancêtres et la famille. Aussi, suivant Jaovelo-Dzao : « Chaque fois qu'une personne entre dans l'au-delà, un enfant naît sur cette terre, de la même façon que lorsque quelqu'un meurt ici-bas, il y a un ancêtre qui naît sur dans l'autre monde » (1993 : 81)

Mais de ces aspects, insistons sur la mémoire, car ce point est important. D'abord, il ne s'agit pas ici simplement de se souvenir, mais de permettre, par ce souvenir – et donc par la mise en branle des rituels, respects, etc. – la renaissance du défunt en tant qu'ancêtre, soit de lui éviter la disparition. Et l'on comprend bien ici ce que, sur le plan symbolique, la reproduction familiale (biologique et idéologique) porte comme enjeu, soit la continuité des vivants dans la mort :

> « Le descendant étant vivant, les ancêtres ne sont donc pas morts. Corrélativement, faute de descendants, les ancêtres cesseraient d'exister, ce qui serait en somme pour eux une seconde mort, distincte de la première, mais définitive, donc bien pire, d'après ce proverbe : « mourir une fois on le supporte; mourir deux fois est intolérable. *Maty indray mandeha leo ihany ; maty indroa no tsy tanty* ». (Molet, 1979 : 352)

Et l'on peut voir tout ce qu'il y a de cohérence sociale dans le rapport aux ancêtres, notamment : l'enlacement du rapport à la terre en tant qu'espace béni par la présence ancestrale et socialement structuré par le *foko*, qui lui-même trouve son identité sur les filiations ancestrales dont la présence des tombeaux est une trace matérielle « objectivante »; enlacement du rapport à l'histoire des familles (ancestrales) dont la filiation aux ancêtres est porteuse des statuts sociopolitiques dans les hiérarchies sociales; enlacement des comportements individuels et collectifs par les prescriptions auxquels la reconnaissance de la prééminence du système des ancêtres oblige : les normes, règles et obligations du vivre ensemble dont les fondements précèdent toujours les individus et qui, ici, sont donc de l'ordre des mondes ancestraux; ceci sous-tendant le risque de déplaire aux ancêtres suivant une quelconque transgression.

Synthèse

Ce rapide survol de quelques institutions centrales dans l'histoire de l'Imerina nous offre ainsi quelques clés pour aborder la description sociographique des situations actuelles.

Elles nous permettent de comprendre d'abord les enracinements historiques des clivages entre les différents groupes ethniques qui composent la nation malgache et qui, entre autres, opposent d'une façon très forte les populations des provinces aux populations de l'Imerina. Ces clivages peuvent être retracés dans l'histoire de conquêtes militaires du pays par les Merina, et la réduction en esclavage de nombre des prisonniers faits au cours de ces conquêtes. Bien qu'ayant suspendu les droits formels à posséder des esclaves, les colons français ont néanmoins su alimenter les tensions ethniques par l'élaboration de la politique des races, comme nous l'avons vue dans le *Chapitre I*.

Ces guerres de conquêtes précoloniales ont aussi eu pour résultat une centralisation des pouvoirs politiques dans la région de l'Imerina, et notamment à Tananarive, centre administratif du pays. Cette centralisation a également été reconduite par les colons, qui envoyaient notamment des représentants *merina* et *betsileo* (groupe ethnique très voisin l'un de l'autre) assurer l'administration des régions côtières du pays dans le cadre de cette politique des races.

Il est intéressant aussi de voir comment la carrière militaire aura pu ouvrir à une mobilité sociale dans un système de caste où les positions sont fixées à la naissance. La création de ce service militaire allait permettre la conquête de la Grande Île et ouvrir sur la prise de contrôle des routes et du commerce intérieur et extérieur par les hauts gradés militaires Merina, qui assumaient des fonctions d'administrateurs, et par les quelques familles très près du pouvoir monarchique. Cette élite, et notamment les hauts gradés, se « payent sur le

pays », dans un cadre d'obligation de corvées et de services militaires gratuits, obligeant les plus démunis à entrer dans des relations de clientélisme et de patronage avec ces gradés. De cette brève revue de la littérature également, il y a à relever combien la « dureté » de la vie, les situations de famines et de grandes ruptures sociales ne sont pas des situations radicalement nouvelles à Madagascar. À ce titre, ce n'est pas tant les situations de pénuries qui semblent être une nouveauté sociologique en Imerina, que les formes sociales que prennent ces situations de pauvreté aujourd'hui, la spécificité des normes et règles sociales qui construisent les situations politiques et socioéconomiques actuelles et partant, la transformation de la morphologie sociale dans laquelle sont (re)produites ces situations.

Aussi très important pour nous est le système des ordres sociaux et son enracinement au culte des ancêtres, qui lie, dans l'ancienne organisation de l'Imerina, la politique, la terre, la famille et le devenir (les destins) en une logique commune, faisant notamment que la religiosité du culte des ancêtres, et la hiérarchie des pouvoirs politiques ne sont pas dissociées de la vie familiale, mais en sont des composantes immédiates.

Il faut cependant faire attention à ce résumé, où se chevauchent et sont amalgamés des savoirs historiens, anthropologiques et de science politique, créant peut-être l'illusion d'une cohérence et qui écarte les contradictions. Notamment, il y a à souligner combien les études, en anthropologie notamment, ont très peu portées sur les *Andevo*, mais se sont concentrées d'une façon dominante sur les organisations *hova* et *andriana*, faites de groupes sociaux plus immédiatement homogènes et bien localisables sur le sol. L'institution du *famadihana*, du retournement des morts, est d'ailleurs clairement identifiée aux *Hova*, de même que les savoirs historiens sur les *Andevo* reposent essentiellement sur des études du langage et de quelques documents écrits. Comme dans la vie actuelle, les *Andevo* et leurs descendants sont les enfants pauvres des savoirs spécialisés, et notre travail est aussi une des rares incursions dans leurs univers.

Nous sommes maintenant en mesure d'explorer notre objet proprement dit, que j'aborderai dans un premier temps par une introduction à la ville pour ensuite me concentrer sur les quartiers enquêtés.

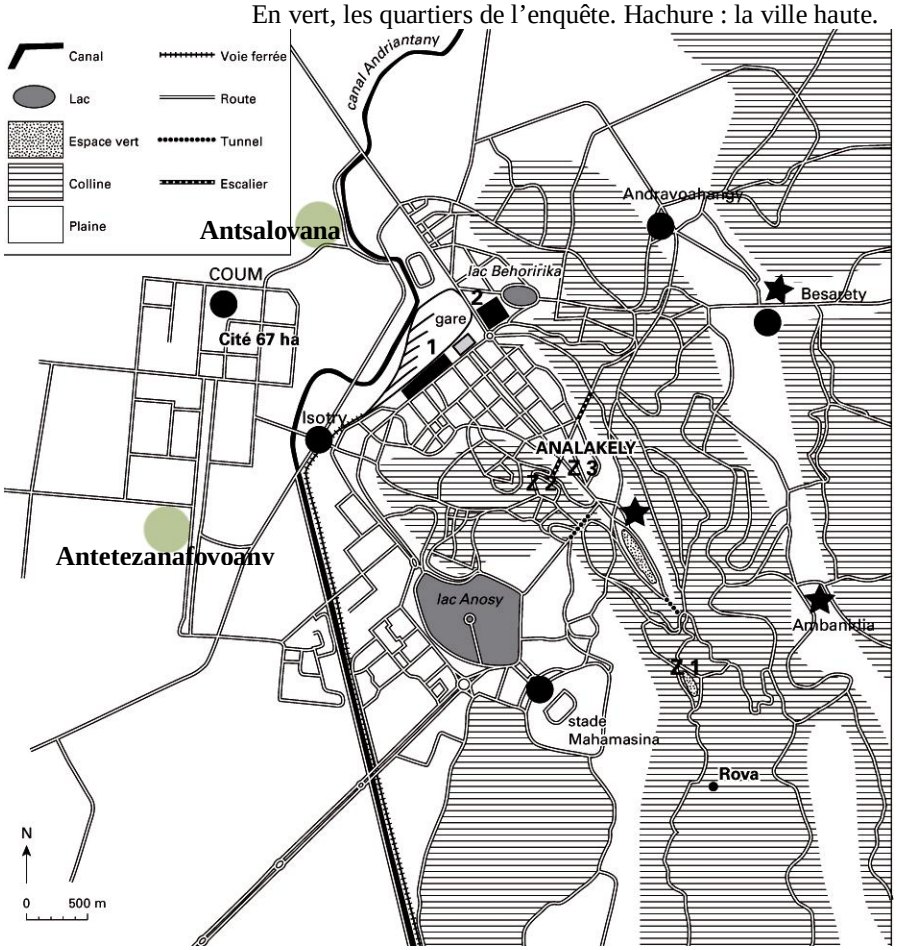
CHAPITRE V – L'ETUDE DE DEUX QUARTIERS DE TANANARIVE

Présentation de la ville

La capitale du pays, Tananarive (ou Antananarivo), fut la capitale administrative aux temps précoloniaux, et capitale coloniale par la suite (sans pour autant qu'il s'agisse d'une « ville blanche » à ce moment, c'est-à-dire distincte des espaces de vie autochtones – Marguerat, 2003). Elle est aujourd'hui le centre administratif, politique et économique du pays.

Figure 6 – Tananarive, ville haute et ville basse

En vert, les quartiers de l'enquête. Hachure : la ville haute.



Source : Fournet-Guérin (2004b)

Tananarive s'est initialement développé sur plusieurs collines, au pied desquelles certains marécages auront été convertis en plaine rizicole aux suites de l'aménagement d'un réseau complexe de digues sous le règne d'Andrianampoinimerina. Ces collines renvoient à ce qu'on appelle aujourd'hui la « ville haute » (voir figure 6, page précédente) et qui est opposé à la « ville basse », celle construite subséquemment au pied de ces collines et assimilée de façon dominante aux espaces de vie des populations *mainty* (« noirs », les descendants des *Andevo* – caste des esclaves). Du point de vue des habitants de la ville haute, la ville basse, que l'on nomme aussi les « bas quartiers », est un concentré de tous les maux urbains et de la pauvreté :

> « […] menaces d'inondation en saison des pluies, entassement humain, graves problèmes d'hygiène et de santé publique, circulation démentielle, pollution dangereuse, sécurité précaire, sous-équipement notoire dans les zones populeuses, tels sont les aspects les plus criants des problèmes de la ville basse. » (Andrianjaka, 2003 : 5-6)

La géographe C. Fournet-Guérin (2004a, 2004b) souligne combien le développement de la ville aura reconduit dans sa topographie la symbolique et les clivages de hiérarchie sociale propre à la société coutumière merina. Cette géographe fait des clivages de caste le principe opératoire pour comprendre cette topographie urbaine (2004a). Le développement de Tananarive au temps des monarchies ancestrales fut inspiré des règles de sociospatialité donnée par le système de religiosité et d'astrologie, faisant des différents points cardinaux ainsi que du haut et du bas des repères cosmogoniques et de hiérarchisation. La topographie générale de la ville se développera ainsi autour du point de référence qu'est le palais royal (le *Rova*), situé au sommet de la plus haute colline de la ville :

> Au sud du *Rova*, direction dénotée négativement dans la cosmologie merina, sont placés les *Andevo*. À l'inverse, à l'ouest du *Rova* ont été installés les grands lignages

> *hova*, et aux nord et nord-est les différents groupes *andriana*. Cette attribution se double d'une répartition altitudinale selon le statut : les groupes *andriana* se voient dotés des points les plus élevés, tandis qu'aux *Andevo* sont attribués des quartiers plus bas sur la colline, voire en plaine. (Fournet-Guérin, 2004a : 4)

Il est difficile d'évaluer aujourd'hui si cette distribution par les points cardinaux est maintenue. Cependant, la distribution en termes de haut et de bas demeure absolument prégnante, et nous avons vu dans le *Chapitre I* des indicateurs démographiques et socioéconomiques qui témoignent des difficultés matérielles des résidents des quartiers de la ville basse.

Néanmoins, il ne faut pas croire à une absence de pauvreté dans la ville haute. D'un point de vue sociologique, il faut surtout voir que la spatialité de la ville reconduit des clivages de hiérarchie sociale enracinés dans une lecture plus immédiatement politique qu'économique, où la ville haute est assimilée aux groupes des *Fotsy* (les « blancs » – qui conjuguent les groupes des *Andriana* et des *Hova*). Des membres de ces groupes peuvent être fortement paupérisés, de même que des personnes *mainty* peuvent posséder des richesses. Néanmoins, comme nous le verrons, les oppositions de caste reprises dans la terminologie *fotsy/mainty* demeurent extrêmement prégnantes et reconduites dans des alliances endogames, faisant qu'un *Mainty* riche ne sera jamais accepté dans un milieu *fotsy*. Ces discriminations participent largement d'un maintien des pouvoirs et d'une redistribution à l'intérieur des réseaux *fotsy* des richesses, du travail et de la scolarité (Fournet-Guérin, 2004a; Rajaoson, 1996). De même, si ces territoires sociaux reconduisent clairement les clivages, des familles *mainty* pourront habiter les espaces *fotsy*, cependant qu'elles sont clairement identifiées et stigmatisées : « Ainsi, dans tous les quartiers à dominante *fotsy*, des îlots *mainty* sont identifiés avec précision par les habitants, que ce soit au niveau du lieu, du nombre de familles qui y vivent ou de leurs activités. » (Fournet-Guérin 2004a : 6)

Nous l'avons vu, ces divisions statutaires ont des enracinements dans l'histoire, mais on peut relever ici quelques points de repère auxquels ont immédiatement recours les populations. Outre les critères d'apparence physique (clarté de la peau, texture des cheveux, traits plus ou moins négroïdes ou asiatiques), les niveaux de langage utilisés, les attitudes et postures corporelles, une très faible scolarisation et la non maîtrise du français en sont d'autres exemples. Moins immédiatement apparentes, les confessions religieuses interviennent également, où l'élite merina est majoritairement protestante et (re)produit dans cet espace religieux des réseaux d'alliances (Roubaud, 1999).

Les quartiers de l'enquête

Antsalovana et Antetezanafovoany sont situés à la limite nord-nord-ouest de la ville, en immédiate continuité du Betsimitatatra, immense zone rizicole qui borde le versant ouest de Tananarive et qui tient lieu de grenier à riz de la capitale (voir figure 5 – Carte de Tananarive, page 142). Ces deux quartiers sont très près l'un de l'autre (environ 20 minutes de marche) et sont séparés par le quartier 67 Hectares. Le secteur aggloméré de ces deux quartiers et des quartiers adjacents dont nous discuterons est entièrement à situer dans la ville basse, que l'on peut nommer indifféremment ville basse, la basse ville ou les bas quartiers.

Dès les années 1950, les secteurs Nord et Ouest de la ville sont privilégiés par les migrants de la campagne, qui y trouvent des loyers nettement moins chers qu'ailleurs (Rabearimanana, 1988) et qui permettent de poursuivre des activités typiques de la vie agricole. Mais en 1982, un ouragan et une inondation très importante changent

radicalement le portrait : les terrains sont envahis par la jacinthe d'eau[75] et les anciens tracés de circulation d'eau sont obstrués par les dépôts de boue. À Antetezanafovoany, la riziculture est progressivement abandonnée, en raison nous dit-on de la conjugaison de ces problèmes à ceux de la surpopulation. À Antsalovana, les difficultés liées à l'inondation amènent aussi dans un premier temps les riziculteurs à abandonner l'activité, mais elle sera reprise par la suite.

Dans les années 50 également, on construit dans ces secteurs de la ville des cités ouvrières à Ambodin'Isotry et Antohomadinika, soit deux quartiers avoisinant les secteurs de l'enquête.

Le quartier d'Antsalovana

Les différents quartiers autour d'Antsalovana

À l'est d'Antsalovana, le quartier d'Antohomadinika, forme aujourd'hui un espace de misère, à la concentration humaine et aux conditions d'habitation « affolantes ». Au sud, les quartiers Isotry et Ambondinisotry, quartiers des ferrailleurs et des brocantes de pièces

[75] La jacinthe d'eau (*eichornia crassipes*) est une plante flottante originaire de l'Amérique du Sud qui s'est répandue sur les cinq continents et dans plus de 50 pays. Elle est considéré comme très nocive du fait qu'elle étouffe les plans d'eau ouvert où elle s'installe, ce qui lui vaut des surnoms de type : la « peste verte », le « diable bleu »... Elle est considérée comme la mauvaise herbe aquatique la plus importante en Afrique. Elle serait cependant très performante lorsqu'il s'agit d'épuration des eaux usées. Voir :
(http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/DOCREP/006/Y4270F/y4270f03.htm), et :
(http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Jacinthe_d_eau) (29-04-2006).

mécaniques, complètement congestionnés les samedis par « le marché des voleurs[76] ». Au sud-sud-ouest, le quartier 67Hectares, quartier d'importance dans la ville, privilégié par les migrants côtiers et les petits fonctionnaires; marqué aussi par ses animations typiques à la tombée du jour et par son grand marché du vendredi. Il est un important centre de rayonnement de plusieurs lignes de transports en commun. Plein ouest et plein nord, essentiellement des rizières jusqu'au Betsimitatatra, le grand bassin rizicole qui longe le versant nord-ouest de la ville. Au sud de 67Ha, le quartier d'Antetezanafovoany.

À l'intérieur du quartier d'Antsalovana

Suivant la Présidente du *fokontany*, Antsalovana est d'une superficie d'environ 2 km^2 et abrite une population d'environ 7 000 personnes.

Le quartier d'Antsalovana (voir figure 7 – Antsalovana, page 220) peut être divisé de façon grossière par une perpendiculaire séparant le Nord et le Sud : le Nord étant composé de parcelles de rizières qui sont comme des intrusions du Betsimitatatra dans la ville, et le Sud étant de type urbain. Nous sommes donc à une périphérie et sous cet angle, Antsalovana donne l'impression d'avoir en son centre un sas faisant communiquer deux paysages bien distincts. Cet axe nord-sud est longé par un chemin de fer désaffecté, aux flancs bordés par les baraques de bois et qui est le passage obligé pour atteindre les rizières. De celles-ci, il

[76] À Tananarive, outre quelques grands marchés publics extérieurs et permanents, il y a plusieurs grands marchés qui sont tenus de façon hebdomadaires dans différents secteurs de la ville. Ces marchés portent généralement les noms des jours où ils ont lieux. Le « marché des voleurs » est un nom qui vient redoubler le marché d'Isotry (*tsena Isotry*), qui a lieu le samedi sur l'artère principale du quartier et qui est réputé être l'endroit où récupérer des objets que l'on a pu se faire voler ailleurs.

est assez difficile d'en identifier le nombre des parcelles[77], car les divisions sont loin d'être rectilignes et les dimensions varient beaucoup (allant d'une dizaine de mètres carrés à quelques centaines). Dans les limites du quartier d'Antsalovana et en comptant seulement celles qui longent la voie ferrée, il y a plus d'une centaine de parcelles. Mais pour nous, le nombre n'importe pas tant que la distribution, et, pour la plupart, chaque parcelle est exploitée par une famille différente. Au centre de ces rizières, disséminés ici et là en petits îlots, des regroupements de maisons en briques et en bois, où logent parfois depuis des générations des familles de métayers, de propriétaires-cultivateurs et de manœuvres.

Le « *bureau du fokontany* » (bureau administratif du quartier) est en plein centre du quartier et en est une figure de référence. Il est situé en bordure de la place centrale qui est traversée par le chemin de fer. De ce centre donc, une cinquantaine de mètres vers le nord amène aux rizières et une centaine de mètres vers le sud amène à la rue principale (asphaltée) qui joint les différents quartiers environnants.

Le segment de cette route asphaltée qui traverse le quartier au sud est occupé par une multitude de « spécialistes » en mécanique automobile : « capitonneurs », spécialistes des amortisseurs, spécialistes des démarreurs, des radiateurs, de la vulcanisation (pneu), etc. ; chacun y tenant un petit kiosque regroupant apprentis et patrons. Réputé dans la ville et adjacent au marché des ferrailleurs du quartier d'Isotry, ce secteur de la mécanique appelle à quantité de petits services parallèles : lavage auto, vendeurs ambulants, marchand de légumes attablés, débardeurs, revendeurs d'écrous recyclés... la liste est fluctuante et sans fin.

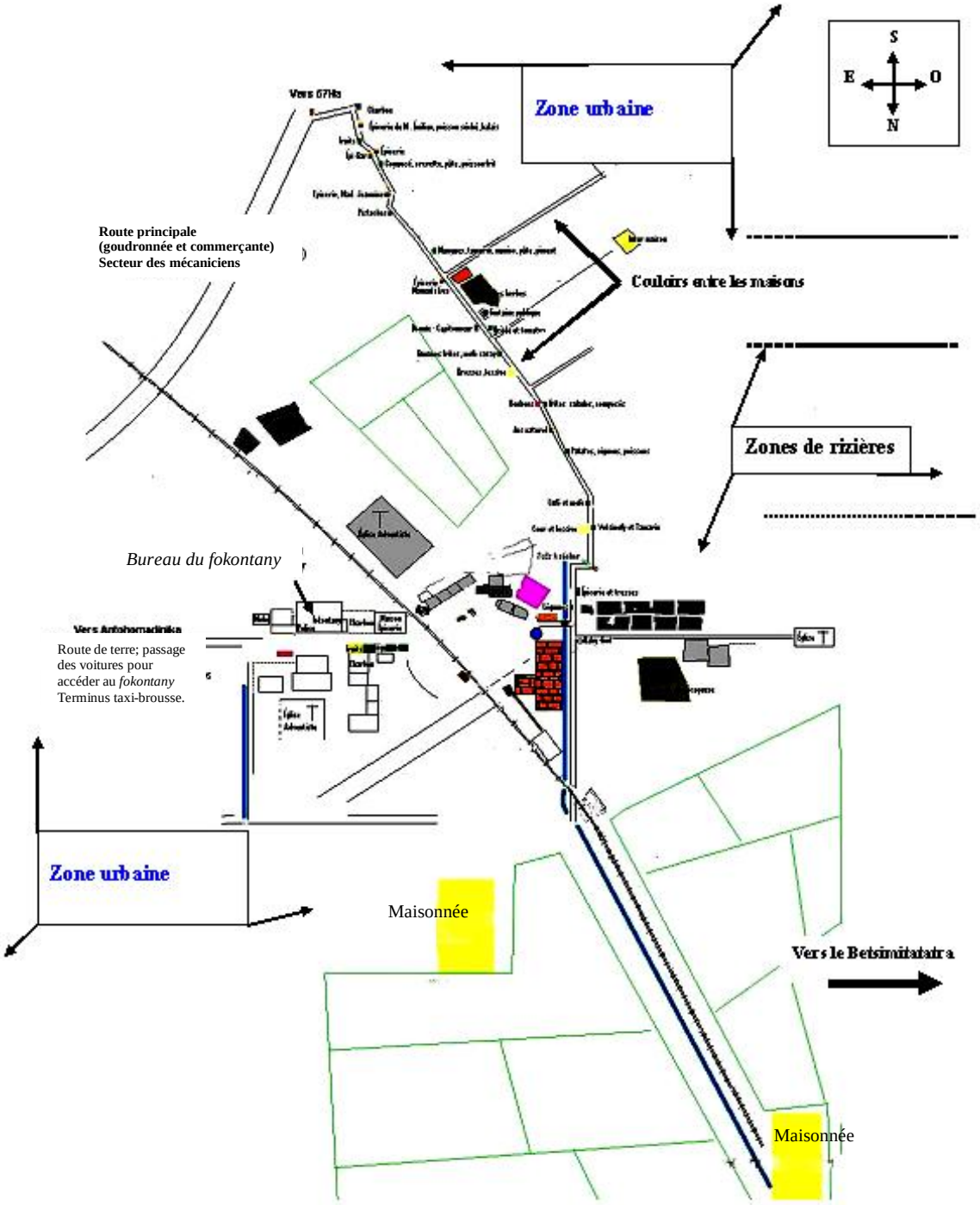
[77] Le terme « parcelle » renvoie ici aux rizières telles que séparées les unes par rapport aux autres. Ce sont les espaces de propriété délimités dans un espace rizicole. De là, parcelles et rizières seront synonymes dans l'usage que j'en ferais. Concrètement, ces divisions sont des pourtours de terre, servant souvent de sentiers et qui encadrent chaque « parcelle » ou « rizière ».

Au sud-ouest du quartier, un secteur d'habitation agglomeré autour d'un couloir à la chaussée cimentée. Ambiance de microcosme. Dans ce couloir de quelques deux cents mètres, on y trouve, faisant commerce devant leur maison, des dizaines de petites commerçantes de nourritures, attablées ou par terre, vendant qui quelques tomates, qui quelques poissons séchés, qui des « jus naturels », qui des *brèdes* (feuilles de manioc ou d'autres plantes utilisées pour accompagner le riz et les viandes). Mais un des nœuds d'activité du secteur, celui qui fait la réputation du quartier, est la fabrication et la vente de brosses. Faites en famille de façon sérielle : brosses à récurer, balais, sapin de Noël en période des fêtes, fabriquées tantôt à partir de poils de queue de zébus collectés aux quatre coins de l'Île, tantôt de fibre de raphia; les manches taillés dans les résidus de bois récupérés aux différents moulins à bois de la ville.

Au centre du quartier, la rue du *bureau du fokontany*, ouvrant vers l'Est, faite de terre battue qui se transforme en boue et mares d'eaux stagnantes en saison des pluies et sous l'effet de dizaines de grands taxi-brousses qui l'on adoptée comme stationnement à l'arrivée ou au départ de la campagne à Mahitsy (commune rurale en périphérie de Tananarive et qui alimente nombre des commerçants de légumes d'Antsalovana et d'Antohomadinika).

Pris en bloc, Antsalovana présente donc un cadre de vie en apparence assez hétérogène, particulièrement marqué par cette diversité d'environnements (urbains et de campagne), et la cohabitation entre des cultivateurs, des artisans, des petits vendeurs de la rue, des commerçants, des mécaniciens, des intermédiaires, bref, une kyrielle de métiers dont il nous faudra comprendre l'organisation.

Figure 7 – Antsalovana

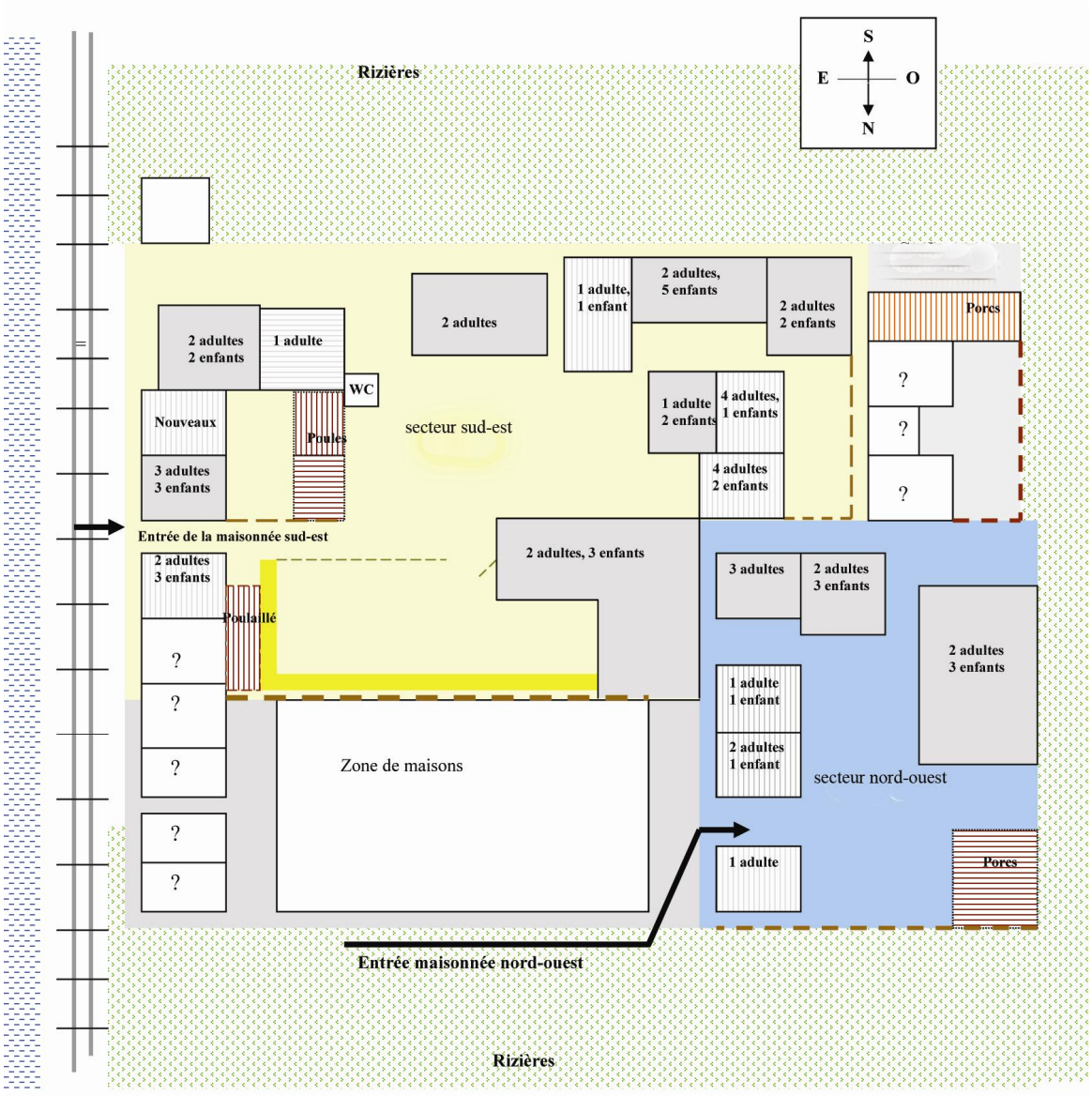


Une maisonnée à Antsalovana

Entrant de quelques centaines de mètres vers le nord dans le secteur rizicole du quartier et suivant la voie ferrée, on rencontre des petits îlots d'habitations ceinturés par les rizières et dont un versant débouche immédiatement sur le chemin de fer (voir figure 8 – Maisonnée d'Antsalovana, page suivante). Plus ou moins carré, le terrain de la maisonnée de l'enquête compte une trentaine d'habitations, oscillantes entre la case et la maison (la plupart n'ont qu'une pièce, certaines deux, très rarement plus). Elles sont majoritairement minuscules et construites en planches grises, avec des toits de tôles; certaines sont aussi faites de briques dont les reliques d'anciens recouvrements d'argile soulignent la vétusté. L'intérieur est des plus modeste, composé d'un ou deux lits souvent faits d'une vieille éponge et aux oreillers de chiffons. Le sol est parfois recouvert d'un prélart, les murs et plafonds doublés à l'intérieur d'une gaine de plastique protégeant du vent et de la pluie. Certaines familles possèdent de vieux fauteuils, une table et des chaises. Ici, une cruche d'argile dans un coin où l'on conserve de l'eau fraîche et là, une jante recyclée d'automobile qu'on utilise comme petit réchaud pour faire brûler le charbon et cuire les repas. Une ou deux marmites. Certains possèdent une radio, parfois un téléviseur, un vélo, des enceintes acoustiques, une vieille batterie d'automobile pour les alimenter, mais qui fonctionne rarement. La vaisselle est rangée tantôt sur la table, tantôt sur un comptoir patenté avec de vieilles planches ou sur des étagères de bambou ou de bois. Les murs sont souvent décorés avec des images ou des calendriers distribués dans les journaux quotidiens. Parfois, ce sont des affiches de nourriture ou des figures religieuses. Dans les maisons circulent les poules, des tortues, les chiens ou autres animaux domestiqués. Le terrain n'est pas approvisionné en électricité ou en eau courante. Les habitants y transportent l'eau au seau à partir d'une fontaine publique située à quelque 200 mètres de ces habitations.

Figure 8 – Maisonnée d'Antsalovana

(En jaune et en bleu, les deux portions de maisonnée de l'enquête)



Le quartier d'Antetezanafovoany

Localisation d'Antetezanafovoany dans la ville

Les versants nord et est d'Antetezanafovoany sont bordés par deux routes principales (bituminées) et d'importance dans la ville. L'une, faisant l'axe est/ouest, mène à la « route digue », route de circulation commerciale qui jouxte les rizières du Betsimitatatra et mène à l'aéroport international, mais surtout aux régions Nord (dont la capitale est Diego-Suarez) et Ouest du pays (capitale Mahajanga). Ce chemin d'accès à la route digue à été construit il y a peu d'années au prix de la destruction de centaines de maisons d'habitants du quartier, en situation d'illégalité qui n'ont donc été ni dédommagés ni relogés. Pour plusieurs d'entre eux, la solution a été de rentrer plus en profondeur à l'intérieur du quartier et de s'y bricoler des abris, accentuant ainsi la concentration humaine et de logements. L'autre route, dans l'axe nord-sud, est l'un des chemins les plus utilisés pour atteindre les centres-villes administratifs (quartier Anosy) et commerciaux (quartier Analakely). Cette route est bordée d'un canal nauséabond où l'eau accumule les rejets de toute la bordure ouest de la ville. Ce canal transite également par Antsalovana et il est affligeant d'y voir à l'occasion les enfants y pêcher ou s'y baigner.

Au nord d'Antetezanafovoany, le quartier 67 Hectares, qui sépare Antetezanafovoany d'Antsalovana et que j'ai déjà présenté; de même pour le quartier d'Ambondin'Isotry au nord-est. À l'est, le quartier de Manarintsoa et son grand marché de tissus. À l'ouest, une lente ouverture vers les rizières du Betsimitatatra, et au sud, des zones pour nous inexplorées, mais apparemment constituées d'anciennes rizières réappropriées en terrains pour le logement.

À l'intérieur d'Antetezanafovoany

Les dimensions du quartier sont également autour de deux km^2 et la population était estimée en 2003 à 6500 personnes (suivant une petite monographie remise par le président du quartier). Notre travail ne concerne qu'une portion du territoire : le quartier étant divisé en quatre secteurs (I-II-III-IV), notre travail concerne ici le sous-secteur Est du secteur IV, où l'on décompte environ 160 familles de cinq à huit personnes (informations tirées des données de l'association d'une informatrice).

Antetezanafovoany est un ancien secteur d'élevage et de rizières mortes d'une lente agonie dans les années 1980 à cause d'une plante envahissante qui aurait été apportée par un ouragan. Il s'agit de la jacinthe d'eau, que l'on nomme ici *tsikafona* ou encore *tsikafokafona*[78]. Pour une bonne part du quartier, il en résulte une ambiance qui n'est pas celle surchargée du milieu urbain, mais plutôt d'un grand terrain vague tranquillement envahi, et de façon en apparence désordonnée, par les habitations. Aujourd'hui, les rizières sont devenues des terrains abandonnés où, durant la saison sèche, on y joue au football européen et au rugby dans des rencontres compétitives entre les différents quartiers de la ville. En saison des pluies, ces anciennes rizières se transforment en marécage de *tsikafona* dont les eaux débordent jusqu'aux habitations. Dans ces anciennes rizières, des îlots de maisonnées cohabitent avec des « microquartiers », traversés par des couloirs et des passerelles construits suivant un plan improbable. Dans ce désordre apparent, plusieurs canaux traversent le quartier suivant des axes rectilignes et tracent ainsi les subdivisions de quartiers (secteurs I-II-III-IV). Ici, pas de profusion de commerçants, de réparateurs de tout poil dans les ruelles et les couloirs, mais un petit marché structuré en bord de l'artère qui longe le quartier. Dans le quartier lui-même, aucune route ni ruelle, que des diguettes, des

[78] En malgache, le redoublement des mots à pour fonction de réduire la charge sémantique des termes. Par exemple, le redoublement de « chef » (« chef-chef ») voudra dire un « petit chef », le redoublement de *kely* (« petit »), voudra dire quelque chose comme « tout petit » (« *kely-kely* »).

passerelles de bois à moitié pourries et des sentiers de terre, qui seront pour l'essentiel submergés une fois la pluie venue. Pas d'électricité non plus, sinon qu'en bord de route; et, comme à Antsalovana, pas d'eau courante, mais des fontaines publiques distantes de plusieurs centaines de mètres les unes des autres.

Les *fokontany*

Dans la ville, nous l'avons vu, les différents quartiers sont nommés *fokontany*. Dans le langage quotidien, on utilise indifféremment le terme de « *fokontany* » pour désigner un quartier (ex : le *fokontany* d'Antsalovana = le quartier d'Antsalovana), ou pour désigner le *bureau du fokontany*, c'est-à-dire le bâtiment de travail des représentants de l'Administration dans le quartier (« allons au [bureau du] *fokontany* ») où les habitants doivent se présenter pour l'obtention de certains papiers ou pour régulariser des situations.

L'organisation administrative des *fokontany* a été recomposée par décret ministériel au cours de ma présence sur le terrain. Il est maintenant constitué d'un *Chef de fokontany* et de quatre *Présidents de fokonolona*. Ici, et dans cette acception administrative, le *fokonolona* est une sous-division de quartier : un secteur. Les *fokonolona* renvoient aujourd'hui, et pour chaque *fokontany*, à quatre sections dont les frontières définissent quatre espaces communautaires distincts ayant chacun un représentant chargé de faire appliquer les décrets du *bureau du fokontany* à la population et, inversement, de faire monter la parole de la population vers le *bureau du fokontany*. Le *bureau du fokontany* est la courroie de transmission entre la préfecture ou les arrondissements et les *fokonolona*, qui représentent les populations d'un *fokontany*. Point d'importance, le Chef du *fokontany* est choisi par la Préfecture, les *Présidents de fokonolona* par la population.

La notion de *fokonolona* renvoie aussi aux populations qui habitent ces fractions territoriales du quartier, et il est possible de les assimiler l'un à l'autre (le *fokonolona* c'est tout autant la population du secteur que le secteur lui-même).

Chaque *fokontany* possède en théorie une charte des règlements de la vie collective, la *dina*, qui fonctionne à la sanction monétaire et qui était originellement élaborée par les résidents, mais qui fait l'objet aujourd'hui d'une réglementation municipale. Parlant de la *dina*, les habitants y feront allusion comme aux règles formelles de vie du quartier (ne pas uriner sur la voie publique, ne pas se battre, obligation de participer a des corvées collectives, etc.) et par extension, comme aux amendes à payer en cas de non-respect des obligations qui lui sont relatives. On pourra ainsi dire, en payant des amendes, que l'on paye la *dina*. Outre l'objectivation des règles de civisme dans le quartier, cette charte a également pour fonction de permettre aux représentants du *fokontany* d'agir en tant qu'arbitre dans les conflits de voisinage, reproduisant ainsi les rapports du *fokonolona* ancestral (ancienne organisation territoriale) et de ses *ray aman-dreny* (« père et mère » : les anciens, les sages).

PREMIÈRE PARTIE – ORGANISATION DES GROUPES SOCIAUX

Les populations d'Antsalovana ou d'Antetezanafovoany se définissent globalement comme des *Mainty* (« Noirs »), des *madinika* (« petits », se dit aussi de la petite monnaie) ou des *Mafy ady* (« Durs [de] combat »). Je conserverai ce terme et l'utiliserai pour nommer d'une façon générale les habitants de ces quartiers. Le nom *Mafy ady* n'est pas discriminant du point de vue de ceux qui l'énoncent ou qui sont identifiés par ce terme. Il souligne une situation vécue en même temps qu'une dignité et une force à savoir affronter des conditions d'existence souvent dramatiques. Le terme de *mainty* pour sa part est extrêmement discriminant, souligne du point de vue des *Mafy ady*, la dévalorisation et le mépris perçu

dans les rapports (re)produits dans la hiérarchie sociale dont ce nom témoigne. Et comme pour l'usage de « *neger* » chez les afro-américains, il s'agit de faire partie du groupe pour se permettre une utilisation positive du terme *mainty*. En tout les cas, à l'échelle des clivages sociaux, l'opposition faite dans les termes des *Mainty* et des *Fotsy* n'est pas opératoire pour qualifier des distinctions faites *entre eux* par les habitants du quartier, mais constitue plutôt un socle commun dans l'ordre des hiérarchies sociales qui opposent les *Mafy ady* (*Mainty*) aux autres groupes sociaux. Si les appartenances de castes interviennent dans les rapports intra-*fokontany,* celles-ci demeurent de l'ordre du tabou dans les entretiens et sont relativement invisibles aux regards extérieurs. Les rapports de castes semblent ici relégués à un plan extérieur aux quartiers pour faire place à des identités de quartier plus structurées par des critères de conditions d'existence.

Natifs et étrangers

Situant les habitants du quartier, les interviewés font des distinctions entre les natifs et les étrangers, souvent aussi qualifiés de locataires[79]. Ces distinctions peuvent soutenir des conduites différentes suivant que les situations sociales s'élaborent entre natifs ou entre natifs et étrangers. Ainsi, cette épicière, « étrangère », qui habite le quartier depuis plus de 10 ans et qui est *Présidente de fokonolona*, qui souligne de façon forte le clivage en insistant sur une hiérarchie à respecter pour conserver la bonne entente dans les interactions avec les natifs :

> F – […]. En fait, les gens quand nous étions arrivés ici, nous avons vu dans quel état ils étaient. C'était très difficile d'être avec ces personnes, mais il faut s'armer d'une grande patience. […]. Les gens en vivant ensemble ici ne veulent pas que vous les

[79] Des membres des natifs sont souvent propriétaires des terrains que les nouveaux résidents prennent en location pour y construire leur logement.

vainquiez en parole, surtout verbalement, en parole, vous ne pouvez pas vaincre la personne, vous êtes obligés d'être en bas et ne pouvez rien dire. C'était ainsi la vie en société ici, à mon avis et à ma connaissance.

Ie - Et sur le plan relationnel, y a-t-il quand même un rapport entre les natifs et les étrangers, et les étrangers entre eux ?

F - Ici, il n'y a pas vraiment, par exemple, même si les étrangers arrivent ou comme cela, ils ne se disputent pas avec eux, c'est comme cela les gens d'ici, ils ne se disputent pas aux étrangers. Par exemple, il y a un étranger et ils ne [le] gaffent pas, même dans le noir, quand il fait si noir, ils ne [le] gaffent pas. C'est seulement eux, entre eux qu'ils se bagarrent ici.

[Épicière, Antsalovana : 2003-11-12]

Des natifs, c'est essentiellement par des rapports de parenté que sont signifiées les appartenances, débouchant notamment sur une localisation des espaces du quartier en termes d'espaces de différentes familles :

I – Mais vous ici, vous… mais… vous êtes tous parents ?

H4 – Tous parents oui !

H2 [ou H1] – **Familiale* nous sommes.

H? – Tous parents sont ceux dans ce village ici, dès que c'est Ankasina [*fokontany* immédiatement adjacent à Antsalovana, au nord] c'est la plupart des familles parents.

H1 – Depuis la **digue* jusqu'ici c'est tous entre familles.

[…]

H1 – Et les maisons que vous apercevez là-bas sont encore à la famille aussi.

[…]

I – Et là-bas aussi ?

H1 – Ankasina que vous apercevez là, c'est tous des membres de familles, mais il n'y a

> pas… Locataires sont les peu nombreux. Oui, mais nous tous des membres de famille. Il n'y a pas d'autrui ici à Ankasina.
>
> [Rizières d'Antsalovana : 2003-10-24]

Mais cette localisation des habitants par les repères de la parenté demeure souvent ambiguë, et ce fut l'une des difficultés tout au long de l'enquête de savoir distinguer la nature réelle des rapports de parenté énoncés en cours d'entretien : de quels types de parenté nous parlait-on au juste ? Ceci nous a souvent amenés à demander des clarifications aux gens, à leur faire expliciter ce que les termes désignaient. Or, si ces précisions étaient parfois suffisantes, il demeure de nombreux exemples où les ambiguïtés persistent :

I – Et vous êtes parents tous qui habitent ici ou…?

JH3 – Quand on part vers le nord, sont tous parents la plupart des gens ici, se connaissent tous comme cela.

Ie – Oui, mais en ce qui concerne vos voisinages ici même ?

JH3 – Ici ? Il y a de même famille et il y a ici d'autres personnes.

[…]

Ie – Même famille comment ?

JH3 – Hein ?

Ie – Comme même père, même mère ou famille loin… ?

JH3 – C'est-à-dire qui s'enchaîne, comme celui-ci et celui-là sont frères.

JH7 – Mais il n'y a pas de parents à nous ici.

JH3 – Ils n'ont pas de famille ici alors, [silence] hmm, mais ce sont des amis qui se considèrent comme même famille.

JH? – Amis, même famille la plupart de ceux qui sont ici

JH? – Tous des parents.

[…]

I – Et de la famille, comment se passe cela, enfants de frères ou même parents ?

Ie – Ou ce sont des familles éloignées ?

[…]

JH3 – Proche, hmm, et non pas *iray tampo* [« même père et mère »] comme cela, il y a des mêmes parents, il y a des différents parents.

[Antsalovana : 2003-11-05]

En fait, il apparaît que cette ambiguïté est un indicateur important de la structuration même des rapports qu'entretiennent entre eux les habitants du quartier. Qualifiant des relations de proximité, des amitiés par les termes de la vie familiale, cela témoigne de ce qu'une part importante des relations sociales est vécue à travers ces référents de parenté, structurant des espaces relationnels à travers ces différents registres de la parenté par la transposition de certaines des caractéristiques de ces relations pour élaborer des interactions avec des personnes qui y seront assimilées :

I – Dites, vous êtes tous parents [ceux] qui habitent ici ?

F2 – Non, parent dans le *fiaraha-monina* [« vivre ensemble »].

F1 – Celle-ci est l'enfant de ma sœur.

F2 – Seulement au niveau de la vie dans le quartier, mais pas parent en tant que tel.

[…]

Ie – Explique un peu la parenté au niveau du *fiaraha-monina* ?

F2 – La parenté au niveau du *fiaraha-monina*, comme ami, se considèrent comme parents et enfants, se considèrent comme frères et sœurs.

[…]

F2 – C'est cela la parenté au niveau du *fiaraha-monina*, mais les parents vraiment parents sont des gens qui sont de même parents.

[Antsalovana : 2003-11-05]

Il y a donc, d'une part, une articulation des *rapports de parenté réelle* aux appartenances de quartier et qui témoigne de clivages dans l'organisation sociale. D'autre part, en même temps que ces qualifications par les rapports de parenté marquent une frontière entre les natifs et les étrangers, en même temps ce langage intègre des rapports d'amitié et des relations de proximité, ce qui ouvre la porte à l'assimilation des étrangers à des communautés d'appartenance dans le quartier. Ainsi, cette grand-mère qui habite le quartier depuis 35 ans :

> Ie – Et les voisins aux alentours *bebe* [« grand-mère »], sont tous des gens qui se connaissent ?
>
> GM – C'est-à-dire, c'est comme si nous sommes les seuls qui sont autres, oui, c'est comme si nous sommes seulement des gens d'Antsirabe [ville d'importance au sud d'Antananarivo], mais eux tous ici sont de la même famille.
>
> Ie – Famille proche ?
>
> GM – Tous de la même famille, c'est-à-dire enfants de parents sœurs ou enfants des parents comme cela eux qui sont ici.
>
> Ie – Hmm.
>
> GM – Mais nous seulement sommes des étrangers.
>
> Ie – Et comment [est] la relation entre vous et eux.
>
> GM – Non, cela marche bien, la relation est bien parce que nous venons d'une région éloignée, alors nous sommes obligés de faire ce que nous pouvons pour une bonne relation, pour s'aimer et comme cela. Et nous ici, nous nous considérons comme même parents, oui, quand il y a de la jouissance ou qu'il y a [du] malheur ou comme elle, on est ensemble, hmm, c'est ainsi.
>
> [Fabricante de brosses, rizières d'Antsalovana : 2003-11-05]

Ces localisations des relations de type familial par les termes d'un partage du bonheur et du malheur reviendront souvent dans les entretiens et peuvent être interprétées comme des

marqueurs montrant la transposition de certaines propriétés des rapports de parenté et d'alliance dans l'élaboration des rapports de réciprocité entre les personnes appartenant à des familles différentes et entre les familles. Nous le retrouvons notamment (comme le dernier exemple) dans la qualification des rapports que les locataires entretiennent avec le voisinage. Ceci est très marqué chez les locataires de la maisonnée de notre recherche, où à peu près personne n'est parent :

I – Et quel genre d'entraide faites-vous quand il y a un problème ou je ne sais pas ?

F – Pour nous ici cela va de soi, par exemple s'il y a quelque chose à faire, par exemple seulement il y a une affaire qu'ils vont faire, ils disent et nous aidons, on donne ce que nous pouvons en disant « voici ce que je peux pour faire ceci ou faire cela ». Et comme cela, eux aussi, s'il y a quelque chose qui m'arrive, « voici de notre part frère et sœur, c'est ce que nous pouvons pour vous », ceci ou cela. C'est ainsi pour nous ici, ici seulement d'abord, mais pas encore là, parce que là c'est pour les habitants et ici c'est aussi autre chose.

I – Autre chose.

F – Autre chose aussi le notre ici, dans la joie, dans le malheur, et c'est ainsi le notre ici dans cette petite communauté, pour nous ici c'est sans problème du tout, mais tout marche de soi, ce qu'on fait.

I – Et entre vous et ceux chez H. ?

F – Avec les voisins qui ont le même mur, nous sommes tous ensemble nous tous.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

Il apparaît donc que les populations du *fokontany* sont constituées, d'un côté par de vastes réseaux de parentés et d'alliances et qui sous-tendent simultanément un rapport spécifique à l'histoire du quartier (les natifs) et à son territoire, et de l'autre côté, par des habitants qui sont considérés comme des étrangers au quartier, sans appartenance familiale notamment, permettant d'ancrer les identités dans l'espace du quartier. Ceux-ci, nous le verrons, sont

aux prises avec un fractionnement de leurs relations familiales réelles, qui sont difficiles à reproduire dans une quotidienneté du fait des grandes distances qui séparent les membres (les « étrangers » ou « locataires » viennent très souvent des campagnes périphériques de la ville).

Dans les sections qui suivent, nous allons explorer et qualifier différentes relations sociales qui s'élaborent dans ces espaces de la parenté, en dégageant les différentes pratiques et logiques sociales qui soutiennent ces rapports. Mais avant, je vais opérer un survol des différentes fonctions du *bureau du fokontany* et les rapports qui lient les populations des quartiers à ce *bureau* pour poursuivre la description de la distribution sociale dont fait état l'établissement au sol.

Le *bureau du fokontany*

Le *bureau du fokontany* est un lieu privilégié de rencontres pour l'organisation des activités qui concernent la vie du quartier ou de ses différents secteurs : réunion de différents comités des *fokonolona*, organisation de corvées collectives obligatoires, distribution des aides d'urgence, etc. Il est aussi le lieu de travail du Chef du *fokontany* (qui, à Antsalovana, était une femme au moment de l'enquête), dont l'activité la plus soutenue est la distribution des papiers nécessaires aux habitants pour fonctionner dans le monde institutionnel de l'appareil administratif d'État (AAE).

Si le *bureau du fokontany* désigne un espace spécifique pour les habitants, la notion de « bureau » a une signification générale qui renvoie à l'appareil d'État et à ses différentes Administrations :

Ie – Et pour les taxes de terrains… ?

H – Pour cela c'est le *fokontany* qui chose avec cela, c'est l'arrondissement qui, ce sont les **bureaux* qui donnent un petit papier et qu'on amène de l'arrondissement, […].

[Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

Assimilé à la gouvernance et à des positions de pouvoir, le travail des gens des *bureaux* est opposé aux situations des habitants du quartier :

H – Les gens ont chacun leur spécialité, si vous recrutez des gens qui n'ont pas l'habitude de se mettre dans la boue vous serez embarrassés s'ils tombent malades, les **bureaucrates* n'oseront jamais descendre ici.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2003-14-10]

Mais surtout, les bureaux sont les espaces de référence par excellence des pratiques de corruption :

Ie – Selon votre réflexion, où trouve-t-on souvent la corruption ? Dans quel domaine qu'on en trouve ?

H – Premièrement, c'est dans les bureaux administratifs et c'est hiérarchique, et en plus ceux qui ont des pouvoirs peuvent profiter de ces pouvoirs pour faire de la corruption, même dans le *fokontany* on en trouve. C'est-à-dire qu'il y a des pouvoirs et ces pouvoirs-là, on les utilise pour faire de la corruption.

[Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

I – En quelle catégorie a eu lieu la corruption ?

F – Tout ce qui est **birao* [bureau] […].

[Maisonnée Antsalovana : 2004-05-07]

Je reviendrai plus en détail sur ces pratiques dans les différents paliers de l'AAE, mais pour l'instant, je souhaiterais insister ici sur les aspects d'autorité du *bureau du fokontany*, sur les ancrages de son pouvoir et des rapports avec les habitants.

Il semble que le *fokontany* n'est pas soutenu financièrement par l'État, ni au niveau de ses activités, ni au niveau d'un salaire pour ses dirigeants. Il peut y avoir des financements en cas de projets ciblés, mais cela ne concerne pas le roulement du bureau. Le *fokontany* se finance essentiellement avec les demandes de papiers de sa population (dont les tarifs semblent laissés à la discrétion des différents *bureaux* des *fokontany* dans la ville), avec les tickets délivrés aux marchands pour obtenir des places de vente et avec les frais d'amendes relatifs au non-respect de la *dina*.

Existence citoyenne

Le rapport le plus soutenu que les habitants ont avec le *bureau du fokontany* concerne les demandes et l'obtention de papiers qui, chaque fois, appellent à des frais. Il faut ainsi payer pour les « certificats de résidence » nécessaires à peu près dans chaque interaction avec les autres administrations (école, carte d'identité, réclamation à la gendarmerie, demande d'emploi…); acheter les différents « carnets » exigés par le *fokontany* et qui ont trait aux « solidarités » organisées par le *bureau* : carnet de famille, carnet des corvées, carnets de cotisations pour les endeuillés, carnet d'usage du bassin public pour la lessive, cotisation pour les chantiers en cours... Ces carnets, qui témoignent par tamponnage de la participation des ménages, sont les principaux outils que possède le *fokontany* pour s'assurer de la participation et asseoir son autorité : les dérogations aux activités prescrites (contrôlées par les absences de tampon dans les carnets) ou des critiques du personnel du *bureau* peuvent entraîner un refus de délivrer les papiers nécessaires et ainsi priver les personnes de leur droit ou de l'accès à des services. Les gens sont donc astreints à une

certaine rigueur face aux exigences de l'Administration, mais sont aussi extrêmement tributaires de la bonne ou mauvaise volonté du personnel des *bureaux* et des rapports qu'ils entretiennent avec ces derniers. Et de ce pouvoir, il semble fréquent qu'on en abuse : double réclamation des frais pour un même papier, demande d'achat de bougies lors d'une panne d'électricité, etc.; plusieurs occasions semblent bonnes à quelques rapineries :

> F – […]. Mais notre *fokontany* aime beaucoup l'argent et on ne progresse pas. Je ne le calomnie pas. La majorité des gens ici sont pauvres, mais si vous avez besoin d'un certificat de résidence, c'est 1500 Fmg cela… Payez 250 Fmg par mois pour… Avant c'était 100 Fmg à chaque fois qu'il y a quelqu'un de mort, ou 200 Fmg, mais maintenant on doit payer 250 Fmg par mois et ce bidon à ordures on doit payer encore 1000 Fmg par mois et [inaudible] 2000 Fmg par an. En plus, on achète le carnet de *fokontany*, on achète aussi le carnet pour les corvées, 1500 Fmg pour la borne fontaine et on doit payer aussi 250 Fmg avant de puiser de l'eau. Le *fokontany* ici aime trop l'argent […].
>
> [Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-12]

Ces rapports de pouvoir sont générateurs de peur pour plusieurs personnes, et certains préféreront envoyer des intermédiaires plutôt que de se rendre eux-mêmes sur place lorsqu'ils ont à affaire au *bureau* :

> F – […], mais l'homme est obsédé par l'argent. Là ne doit pas être cela ! Ça ne doit pas être cela. Mais, si on les met dans un bureau, un bureau chacun, il ne doit plus faire de corruption, puisque c'est déjà leur travail ça. […]. Il y a des gens ici vous savez, même pour entrer dans le *fokontany* ils ont peur, et disent : « fais ceci pour cela », et puis on tend la chose, « fais-nous ceci » et puis on tend. [Papiers de] Résidence même pour certains, en payant de l'argent [à l'intermédiaire], [il] dit que « veuillez prendre ceci »; après on donne à l'homme [l'intermédiaire]. […].

> [Moi je dis :] « Pourquoi tu ne pars pas là-bas ? Est-ce qu'il y a des marmites pour cuire de l'homme au bureau ? »
>
> [Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-07]

Sécurité et application des règles

L'une des fonctions importantes du *bureau du fokontany* est de s'assurer du respect des règles en fait de civisme, de construction et d'aménagement. Ceci par l'intermédiaire du *Chef de fokontany* ou des *Présidents de fokonolona*, qui agiront tantôt à titre d'autorité et tantôt à titre de médiateur en cas de conflits :

> H – Le *fokontany* a déjà fait un communiqué à propos de WC et alors si on ne le fait pas durant ce mois, peut-être que nous payerons jusqu'à dans les 100 000 Fmg peut-être [inaudible] que nous allons payer. C'est déjà dit, cela [est] fait déjà, c'était quand [que] le *Chef du fokonolona* était arrivé ici ?
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-05]

L'exemple ici est celui d'un problème de salubrité dans la maisonnée de l'enquête, de ce que les toilettes communes ont été détruites lors du passage d'un cyclone et doivent être reconstruites. Il fait état du pouvoir d'intervention des responsables du *fokontany* dans l'organisation des lieux de logements et du pouvoir de sanction du *bureau*. Mais ces menaces se rendent rarement à terme, sous cette forme à tout le moins : chaque repérage de situation illégale étant généralement un point de départ pour trouver des arrangements plus « conviviaux » (de corruption) par la suite. Ainsi, bien que les questions d'aménagement aient l'apparence d'être bien surveillées en droit, nombre d'habitants sont dans des situations d'illégalité en fait de lieu d'habitation. Au début de l'enquête, plusieurs des habitants logeant près du chemin de fer à Antsalovana avaient peur de moi et mon équipe,

en ce qu'ils nous identifiaient à des agents de la voirie, chargés d'organiser la réhabilitation de la voie ferrée dans le quartier, ce qui impliquerait l'éviction de plusieurs résidents et la destruction d'une grande quantité de maisons en situation illégale. Cet événement avait eu lieu récemment dans un quartier voisin pour la construction d'une route. Ce désordre organisé est sous-tendu par des rapports de corruption quant à l'attribution des droits d'habitation. Une section spécifique traitant de ces rapports de corruption est réservée plus loin dans la présente description. Pour l'instant, il s'agit plutôt de simplement en repérer la présence.

Organisation de la participation citoyenne

Nous venons de le voir, des mandats du *fokontany*, l'un est celui de la gestion de l'espace du quartier : que ce soit sous l'angle d'une attribution ou définition des espaces, ou bien sous l'angle de sa maintenance. Des activités de maintenance, la principale est l'organisation des corvées collectives.

Mensuellement, ou toutes les deux semaines (cela varie beaucoup), le *fokontany* (maintenant, par l'intermédiaire des *Présidents de fokonolona*) organise des corvées collectives. Ce système hérité de la période monarchique et qui se perpétue aujourd'hui par le relais de l'État consiste en des corvées de nettoyage des routes et canalisations, de réaménagements des secteurs, etc. On appelle à la cloche ou à la voix tantôt pour les « travaux de bêches » (les hommes), tantôt pour les « travaux de balais » (les femmes) les habitants du *fokontany* pour qu'ils viennent accomplir ce devoir. Chaque ménage se doit ainsi d'envoyer un représentant qui verra son carnet familial de corvées tamponné par la suite. Il semble que ce sont surtout les femmes qui sont sollicitées et plusieurs envoient un enfant les représenter pour la tâche. Il arrive aussi que l'on engage quelqu'un pour nous remplacer.

Chacun souligne l'importance de participer à ces activités, car on craint le paiement de la *dina* ou les sanctions qui s'en suivent en absence de celui-ci (notamment, le refus par l'Administration de délivrer les papiers). Mais globalement, on déplore que ce soit toujours les gens « aux vêtements sales » qui sont appelés au travail, entendant par là les plus pauvres, alors qu'on laisse tranquille les gens aux « vêtements propres ». Les plus riches donnent de l'argent au *bureau du fokontany*, payant pour ainsi dire par avance la *dina*, pour être dégagés des charges; car les tâches sont vraiment ingrates : le nettoyage exigeant souvent de descendre jusqu'aux cuisses dans les eaux souillées pour débloquer les accumulations de déchets dans les canalisations à ciel ouvert.

Ces corvées de nettoyage posent également la question de la gestion des ordures, relativement inexistante dans ces quartiers et dont une des conséquences est évidemment la présence de maladies relatives à la saleté et les risques d'épidémie (à Tananarive, il y a la présence de la peste, du choléra, de la dysenterie, les multiples parasitoses, la gale…). Suite à plusieurs cas de choléra et à la permanence de la dysenterie amibienne et des parasitoses intestinales, le *bureau du fokontany*, soutenu par une O.N.G., a pris la responsabilité d'une organisation de la gestion des ordures; finançant, par des cotisations réclamées et avec l'O.N.G., des employés mandatés à cette collecte. Mais si les cotisations sont réclamées d'une façon régulière, le service l'est beaucoup moins. Il y a dans le quartier un laxisme généralisé face à l'hygiène, qui semble à la fois reposer sur une grande méconnaissance des enjeux de la salubrité, mais aussi, suivant l'opinion des informateurs, sur un découragement face aux conditions de vie, sur l'urgence de trouver la nourriture et sur l'abandon des tentatives d'organisation; de même que, un désengagement des « grands » du *fokontany*, les responsables du *bureau* :

Ie – Et à votre avis, le quartier est propre, ou…? Il y a encore à faire ou comment ?

F – Le, propre, on ne peut pas vraiment le dire propre ou sale, car c'est moyen, puisque

la plupart des gens ici chez nous n'ont pas de WC [« toilettes »], et les autres font [les besoins] le long du chemin de fer [ce chemin de fer passe devant chez la dame] et ce n'est pas propre. Seulement cela ce n'est pas propre déjà, car sur cet endroit-là, même en plein jour il y a des gens qui jettent des saletés, ils n'ont même pas honte, or ce sont des personnes adultes.

I – Mais est-ce qu'il n'y a pas de *dina* [« charte », « amende »] pour vous gouverner ici ?

F – Il y a, il y a, mais, souvent le secteur à l'est il n'y pas de terre pour faire des WC, il n'y a pas de terrain, et alors ils jettent partout leurs saletés. C'est ce qui entraîne cela, d'autres ont des terrains, mais ne donnent pas à ceux qui n'en ont pas. […].

[…]

F – Moi, moi je suis surprise, pressée par la vie ou pressée par ce qui existe ou pressée par le *tsy fahampiana* [« manque »] pour que les gens ne se soucient plus. Les gens ici je regarde bien, mais c'est comme si tout va de soi, tous ne se soucient plus, ne se creusent plus la tête, on ne sait pas, contraints par la vie ou par ce qui existe ou je ne sais plus, je ne sais pas… ne se creusent plus la tête ici, que ce soit [les] petits ou [les] grands [gens sans pouvoir, gens de pouvoir], tout va de soi [rires].

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-01]

Il semble en fait que dans l'organisation générale des quartiers on attend beaucoup du *fokontany*, non pas en ce sens que l'on soit exigeant, mais en ce sens que les « grands » doivent être les initiateurs des activités qui concernent la collectivité. Les reproches vont donc s'orienter à la fois sur le désintérêt du *fokontany* quant à des actions concrètes visant l'amélioration de l'état du quartier, et à la fois sur l'absence de transparence dans la gestion d'un budget où la seule circulation que l'on perçoit est celle d'une fuite de l'argent allant des habitants vers l'institution.

Un exemple éloquent est celui du vol d'une pièce de la fontaine publique du secteur des rizières, qui a privé d'un accès aisé à l'eau des centaines de familles pendant plusieurs jours, provoquant également des disputes aux autres fontaines dans les secteurs voisins (les points d'eau potable sont insuffisants et même lorsque tout va bien, on doit souvent poster des enfants en surveillance dans la file afin de ne pas perdre son tour; c'est un des métiers que les enfants pratiquent pour trouver quelques revenus). L'accès aux fontaines publiques est gratuit en théorie, même si de plus en plus de *fokontany* commencent à exiger des frais pour l'entretien[80]. Ici, à la suite du vol, le *bureau du fokontany* a procédé à une demande de cotisation, arguant l'absence de fonds pour remplacer la pièce et, aux yeux des habitants, profitant de cette occasion pour renflouer les poches de ses représentants[81]. La pièce étant remplacée, des exigences de paiement sont restées en place pour un certain temps, ce qui, encore une fois, est interprété par plusieurs comme une action visant l'enrichissement des dirigeants au détriment de la population :

I – Et à propos de l'eau à acheter ici chez vous; comment ?

H – C'était un **problème* ça ici, car même si c'était peu, le peuple le voit quand même, car ça fait augmenter le besoin dans la maison, ça devient un sacrifice. **Problème*, car ça devient le règne de peu de gens, une **corvée* pour d'autres, car il y a une **dictature*, acheter un **seau* d'eau et il ne te laisse pas remplir ton **seau*, il y en a qui sont pris **d'ambiance* [« état d'esprit »] bizarre dans la chose. Esclavage du peuple devient un grand problème.

I – C'est comme ça que tu l'as compris ?

H – Pas que je l'ai compris, mais ça s'est passé ainsi. On voit bien qu'il y a un peuple

---

[80] À Antetezanafovoany, un projet de réaménagement d'une fontaine financé par une O.N.G. a induit l'obligation pour les habitants de payer un montant fixe pour chaque seau d'eau qu'on y prend. Ce montant paie notamment le salaire d'un gardien qui surveille l'installation. Visant à améliorer la qualité d'une infrastructure, l'O.N.G. et le *fokontany* augmentent cependant la difficulté d'accès à l'eau pour des habitants sans ressource financière…

[81] Ici, il ne s'agit pas d'arguer que les autorités ne sont que des voleurs, mais plutôt de mettre au jour une des représentations dominantes que les habitants se font de ces responsables.

> qui vit de l'eau, des lessiveuses; le riche voit que le peuple doit acheter l'eau, et alors il faut laver les linges et alors au lieu de laver 20 linges, il se peut qu'il ne lave que cinq, tu vois en ça le peuple souffre.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

Enfin, autre aspect de l'organisation citoyenne, l'existence de nombreux « comités » qui voient le jour par le biais du *bureau du fokontany*, soit par exemple le comité sécurité (organisation des tours de garde le soir entre citoyens, initiés durant la crise de 2002 et qui se poursuivent depuis à Antetezanafovoany notamment), le comité social, le comité sport, etc. dont les mandats, on l'aura deviné, sont d'organiser des activités centrées sur leurs titres respectifs. Ici, il ne s'agit pas d'organisations sous-tendues par une dimension immédiatement socioéconomique, cependant qu'elles soulignent le caractère participatif de la vie des quartiers. J'ai malheureusement très peu d'informations sur ces comités dont les présences les plus sensibles semblent concerner les événements sportifs (rencontre inter-*fokontany* de football européen) et les comités sécurités.

Ces aspects de l'organisation citoyenne et particulièrement l'exemple des corvées collectives, permet de faire ressortir une différenciation importante qui peut être nommée dans les termes d'un double espace de régulation de cette activité, une double localisation : soit une régulation de cette obligation de quartier qui procède de l'espace administratif et de la sanction monétaire, et une régulation de cette obligation qui procède de relations sociales non médiatisées par le *bureau*.

Un extrait d'entretien nous permettra d'illustrer cette distinction. La personne nous parle du système des corvées obligatoires et introduit une distinction entre des responsables du *fokontany* qui étaient d'abord situés « en haut » plus tôt dans l'entretien, c'est-à-dire occupant une position de pouvoir, et qui par la suite sont localisés « en bas », c'est-à-dire redeviennent de même niveau social que les gens du quartier. Nous verrons dans l'extrait

comment cette localisation permet à l'interviewé de mettre en scène des rapports fondés sur la « honte » plutôt que sur la « peur » (que j'identifie aux pratiques de sanctions monétaires du *bureau* et aux rapports liant les habitants aux différents bureaux administratifs) :

> Ie – Et dites, c'est quoi souvent qui incite les gens à faire le nettoyage, la peur de la *dina* [ici, au sens d'amende] ou quoi ?
>
> H – … Ceci souvent, les gens quand ils sont au niveau… *fokontany* alors, ce que je veux dire c'est que niveau bas alors, c'est au *fokontany* que je classe niveau bas en ce qui concerne les bureaux alors et, si c'est ici, on peut s'espionner et c'est là alors qu'on voit comment [est] exactement la place des choses qu'on doit faire sur le nettoyage alors. Et même entre-nous ici, on se fait peur « untel n'y est pas allé, untel n'y est pas allé », et il est alors obligé d'y aller. Ce n'est pas la peur alors, mais comme s'il [y] a la honte entre le voisinage ; que si moi par exemple, j'y vais et que mes voisins n'y vont pas, on est tous ici, alors comment ? Comme cela c'est une chose qui incite la personne à participer au nettoyage […].
>
> I – Ils sont convaincus alors ?
>
> H – Ils sont convaincus, et là aussi la honte entre voisins, c'est cela.
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-08]

On le voit, ici les enjeux de la honte sociale, le pouvoir du regard des autres, prennent le pas sur les sanctions monétaires dans les motivations à une participation collective. Cet enjeu de honte face aux voisinages et globalement face à la société n'est pas repérable uniquement dans les corvées collectives, mais aussi dans des actions de travail, d'éducation, de mariage, etc. Ainsi, parlant de son mari alcoolique et des tribulations que cette maladie entraîne, une interviewée raconte :

> F – […] Même en habitant ici nous avons encore beaucoup souffert, comme si je n'avais pas… de notre vie, ce n'est pas comme cela, pas du tout comme cela, mais

je ne sais pas notre fin, les gens diront « *katrami* [4mi] qui ont une maison », c'est ça que les gens auraient dit […]. Même mes enfants ne seraient pas comme ils sont.

I – Qu'est-ce… ?

F – Sans étudier et, ils n'iraient pas à l'école, mais vagabonderaient nulle part seulement, si jamais il n'y avait pas un de nous deux qui avait la pensée mature.

[…]

F – […]. C'était mon objectif de faire ce que je peux et non pas travailler dur, mais je ferais un effort pour travailler et chercher de l'argent pour permettre à mes enfants d'aller à l'école ou pour que ces enfants mangent ou pour qu'ils ressemblent aux enfants des autres. C'était l'effort que j'avais en tête le premier, que je vais les faire comme les enfants des autres. Parce que les gens aussi, lorsqu'ils vous trouvent un peu… ils vous fuient et quand vous passez seulement ils vont dire « c'est un voleur », alors [ils] ne le laissent pas entrer dans la maison, ou « il est comme cela » et alors [ils] ne le laissent pas entrer dans la maison.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

Ici, l'élément de honte est celui du statut social de ses enfants, qui doivent être « comme les autres », mais non des « *katrami* ». Ce qualificatif de *katrami*[82] (4mi) introduit un autre élément de la hiérarchie sociale. Il s'agit d'un terme péjoratif qui renvoie aux sans-abri et personnes vivant des ordures. Le groupe des *katrami* semble être pour les gens du quartier la principale référence d'une plus grande misère que la leur. Et sous bien des aspects, leur lutte quotidienne est aussi une lutte pour ne pas devenir *katrami* :

[82] Suivant la littérature, le terme « 4mi » (*katrami*) renvoie aux quatre « m » que l'ont trouve dans la séquence : *Maloto* (sale), *Maimbo* (puer), *Mahantra* (pauvre), *Mijaly* (être en difficulté de vie). Wing Kong et Tronchon (1994) suggèrent quant à eux : *misotro* (boire : se saouler), *mifoka* (fumer : se droguer), *miloka* (jouer pour de l'argent), *milely* (forniquer, se prostituer), le dernier terme (*milely*) étant particulièrement vulgaire (Marguerat, 2003 : 181 ndbp).

H2 [ou H1?] – Enfants cinq, voyez-vous monsieur, n'ont pas de **copie* [certificat de naissance] maintenant alors que… tss-tss…

H3 – Obligé que ça va être beaucoup les *katrami*, parce que si n'est pas là la **copie*, alors je ne vois pas ce qui fait de toi un être humain, mais tu ressembles à une longue queue avec des cornes, même les zébus ont une **copie*, et c'est ce que nous demandons, c'est qu'on s'occupe des *copies* dans ce quartier.[83]

[Rizières d'Antsalovana : 2003-10-24]

Plus immédiatement relatif à la honte et la dévalorisation sociale, c'est-à-dire plus immédiatement articulé à des sanctions relationnelles que monétaires, il s'agit de voir que le système des obligations sociales (les *adidy*) dans les rapports de voisinage et de quartier sous-tend une garantie de reconnaissance et d'inscription dans la collectivité :

Ie – Mais pour vous assumer l'*adidy* [« obligation, devoir »] c'est très important ?

F – C'est très important pour moi le fait de faire l'*adidy*, et si une personne qui ne fait pas l'*adidy* c'est comme les animaux. C'est l'*adidy* que l'homme a le plus besoin, que ce soit bien, mauvais, dans la joie ou dans le malheur, c'est dans l'*adidy* que

[83] À titre indicatif, je souligne que la discussion tournait ici autour de la dénonciation des frais permettant d'obtenir des certificats de naissance, d'enregistrer en somme les nouveaux nés ou les enfants comme citoyen. Cette difficulté est notamment créée du fait que plusieurs naissances n'ont pas lieu à l'hôpital, mais à la maison. Les hôpitaux sont théoriquement d'un accès gratuit, mais empiriquement très chers pour les *Mafy ady*, puisque le matériel nécessaire (seringues, gants, fils et aiguilles, médicaments, analgésiques, etc.) est à la charge des patients, de même que les médecins demandent des salaires dans le privé de la consultation. Il s'agit ici d'un exemple des difficultés entraînées par l'absence d'argent, la régulation des situations (obtenir par la suite le certificat de naissance) exigeant des demandes aux administrations, ce qui implique des distributions monétaires par des pratiques de corruption de façon à permettre le traitement des dossiers. L'absence de certificat de naissance rend impossible, par exemple, l'accès à la scolarisation. Revenant aux hôpitaux, il existe un système tenu par des religieuses dans certains hôpitaux et qui permet aux plus démunis la prise en charge des frais de traitement par ces religieuses. Sans vouloir en dénigrer la bonne volonté, il est un peu « hallucinant » de voir les malades se présenter à l'hôpital et être appelés à « prouver » leur pauvreté afin d'obtenir les tickets qui leur donneront accès à la prise en charge.

> les gens vous voient le plus. Ce n'est pas aussi [juste pour] une question d'argent que les gens arrivent à vous aimer, mais [pour] votre personne qui est présente là. Mais déjà vous ne faites pas la chose, de plus, votre personne, vous ne la donnez pas aux gens pour qu'ils vous voient. Mais il n'est pas, n'est jamais-là [la dame parle de son mari et de ses problèmes d'alcool]. Il n'est vraiment pas là quand on parle de faire l'*adidy*. Mais pour moi l'*adidy* c'est le plus… Je suis stricte avec cela si on parle d'*adidy*. Même avec mes enfants, maintenant « vous allez apprendre à faire l'*adidy* eh ! » Les miens, je les conseille comme cela, « maintenant apprenez déjà à faire de l'*adidy*. Mais vous ne serez pas des personnes vides ».
>
> [Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

De ces obligations (*adidy*), celles relatives à la mort et, plus globalement, au support mutuel dans « la tristesse et le bonheur », sont des plus importantes comme nous le verrons plus loin.

Le *bureau du fokontany* comme intermédiaire et redistributeur

Institution intermédiaire entre l'État et les populations, le *bureau du fokontany* a le mandat de faire monter et descendre les paroles, mais aussi d'assurer, comme avec le cas des papiers, les relations du citoyen avec différentes organisations. Ce sera au *bureau du fokontany* que les O.N.G. devront s'adresser pour faire des interventions dans le quartier. Ce sera aussi grâce à lui que des O.N.G. pourront recruter de la main-d'œuvre (et pour les habitants, trouver du travail), par le placardage des annonces en son bureau et les recommandations d'embauche. De même, ce sera le *bureau du fokontany* qui recommandera à la mairie les travaux à faire faire à certaines O.N.G. dans le quartier.

C'est également par le *bureau du fokontany* que doivent passer les aides d'urgence, la distribution de riz, de semences, dons de vêtements, etc. Ceci confère à ses représentants une position privilégiée dans la (re)distribution, donne un droit de regard et d'accès qui ouvre la porte à différentes pratiques de réciprocités et jeux d'influences.

Un exemple est lié au pouvoir décisionnel du *bureau du fokontany* en fait d'accès à l'éducation par exemple :

> F1 – Oui, pourtant les EPP [École Primaire Publique] sont devenues comme-ci par exemple. Si tu y réfléchis, ce n'est plus les enfants des *Mafy ady* qui sont dans les EPP.
>
> F2 – Comme nous là, nous faisions entrer un écolier à l'EPP, arrivé à l'EPP on [nous] dit d'aller au *fokontany* prendre une **résidence* [certificat de résidence], arrivé au *fokontany* on dit que « tel seulement est le nombre des enfants à faire entrer ». On demande « T combien est l'enfant que tu veux scolariser ? » Et tu dis « T1 [*Taona iray* : année un : première année du primaire] ou T2 ou T3 » et, comme pour nous c'était T3, et « neuf seulement dit-on est le nombre des enfants là-dedans », à faire entrer en T3 là, et je ne sais pas, il a dit « celui qui va être tiré au sort entre vous peut faire entrer son enfant »; et si [tu] ne peux pas [faire] entrer dans ça l'enfant, alors [il] va où ? […].
>
> [Lavandières, rizières d'Antsalovana : 2003-10-25]

Ce que dénonce cette personne, ce sont les rapports de favoritisme, les arrangements que peuvent prendre les parents plus fortunés ou influents avec les responsables du *fokontany* en fait d'accès aux différentes ressources institutionnelles du quartier. Il s'agit du même entretien où était dénoncée l'absence de papiers d'identité (certificats de naissance) des enfants.

En cas de mort d'un habitant du quartier, le *bureau du fokontany* offre un don aux familles endeuillées afin d'aider aux frais de transport et d'enterrement du corps. Ce don ne vient pas immédiatement de l'institution, mais de la communauté des habitants qui, sous le contrôle du *fokontany*, ont l'obligation de participer aux frais : lors d'une mort, des représentants du *fokontany* circulent de ménage en ménage afin de réclamer pour le *rakitra* (la « quête ») dont la forme pourra varier d'un *fokontany* ou même d'un *fokonolona* à l'autre (un exemple est une quête en deux moments : le *vonjy rano vaky* – « sauver l'eau cassée », l'expression renvoie à des secours d'urgence – et le *famangiana* – « visite » de condoléances). De ce *famangiana*, des informateurs nous disent qu'il s'agit d'une pratique auparavant faite de famille à famille, mais aujourd'hui reprise, médiatisée par le *bureau du fokontany*. Ici encore, le contrôle de cette participation par ménage se fait par tamponnage dans un carnet[84]. Il n'y a pas de barème fixe à cette participation, mais plutôt une norme qui tourne autour de 250 ou 500 Fmg par ménage. Suite à cette cotisation, ceux qui le désirent se réunissent à une heure dite et accompagnent le représentant du *fokontany* pour remettre le montant à la famille concernée. Cette présence permet de respecter une obligation sociale importante entre les familles du quartier :

> Ie – Comment s'organisent les gens en cas de décès d'un habitant du quartier ?
>
> F1 – S'il fait partie d'une famille pauvre, les gens cotisent pour lui venir en aide, pour qu'au moins il ait un enterrement décent. Chacun donne ce qu'il peut donner, il n'y a pas de somme exigée. Si le défunt est membre d'une famille aisée, les gens viennent juste pour réconforter sa famille avec le rituel *fao-dranomaso* [« essuyer l'eau des yeux » : somme symbolique pour honorer le défunt].
>
> [Épicière, Antsalovana : 2003-10-30]

[84] À Antetezanafovoany, une informatrice nous racontait que les montants obtenus par cette quête du *Fokontany* se rendaient rarement entièrement jusqu'à la famille concernée. Ceci étant une des raisons évoquées pour la fondation de son association de quartier (nous le verrons), qui visait par là à court-circuiter les abus des autorités.

La personne nous décrit ici l'obligation du *famangiana* (la « visite » de condoléances) en sa version non médiatisée par le *bureau*[85]. Ceci souligne l'importance de l'action, de ce que cette présence témoigne de son respect face à la famille en deuil : y déroger renvoie à signifier sa désolidarisions.

Synthèse sur le *fokontany*

Cette première section aura permis d'introduire les grandes lignes de l'organisation administrative des quartiers, de l'importance de cette présence administrative dans les quartiers. En même temps, cette description aura permis de mettre en évidence un aspect important de la configuration des populations des quartiers telle qu'elle est définie du point de vue de ces populations, de la prégnance d'une localisation des habitants entre eux par les repères des rapports de parenté et de l'imbrication de ces repères à la fois à l'histoire et aux espaces des quartiers. Elle fait apparaître aussi une double localisation des obligations de quartier, qui fonctionnent d'une part à la sanction monétaire et par des rapports autoritaires (l'Administration) et, d'autre part, d'une régulation fonctionnant plus immédiatement à la sanction relationnelle et suivant des normes d'obligations plus vernaculaires et inspirées, nous le verrons, des rapports de parenté (les *adidy*). Parallèlement, cette description aura fait apparaître des éléments importants de stratifications sociales. Les oppositions entre *mainty* (noir) et *fotsy* (blanc), l'opposition des grands et des petits, de ceux d'en haut et ceux d'en bas, l'opposition des *Mafy ady* et des *Katrami*, ou encore celle des natifs et des étrangers en sont les principaux éléments.

---

[85] Il semble exister une vaste terminologie – que je maîtrise très mal – pour désigner ces différentes pratiques dont rend compte des notions telles le *famangiana* (« visite »), mais aussi le *fitia tsy mba hetra* (« amour qui n'est pas avare/austère » : autre dons pour venir en aide en moment de difficulté), le *vonjy rano vaky* [« aide-d'urgence »], ou le *fao-dranomaso* (« essuie-larme ») Il ne faut donc pas accorder ici une attention trop marquée aux termes, mais plutôt relever ce dédoublement dans la prise en charge des obligations, l'une par le *Fokontany* et l'autre par les familles.

* * *

Dans les pages qui suivent, je vais explorer plus en détail ces systèmes d'obligations, en procédant notamment d'une reconstruction des relations de parenté et d'alliance. Je viserai à repérer les différentes relations sociales qui s'élaborent dans ces espaces de la parenté et les différentes pratiques qui soutiennent ces rapports. La démarche sera centrée sur une reconstruction au plus simple de la composition des différentes cellules de la famille et ouvrira progressivement vers les aspects de voisinage et de vie de quartier, ce qui concernera la partie subséquente. Étant d'abord centrés sur les aspects d'obligations, ce seront plutôt les usages et finalités visés dans les (re)productions internes aux différentes cellules repérées qui seront relevés; les aspects plus immédiatement dynamiques de recherche ou de création des ressources (activités de travail, de production, de vente, etc.) et les rapports mettant directement en liens différents groupes sociaux dans la hiérarchie sociale sont réservés pour une section ultérieure. Cependant, ces différents aspects (obligations/usage/redistribution, activités de travail/rapports hiérarchisés) ne peuvent pas être dissociés d'une façon si radicale et il est entendu que plusieurs débordements auront lieu. Il s'agit ici plutôt d'une ligne directrice que d'une dissociation arrêtée entre cette économie domestique et l'économie privée marchande.

Les relations de parenté

La famille conjugale

Un point des plus importants et qui apparaît clairement à l'analyse des différents entretiens est l'importance de la famille conjugale (père, mère et enfants) dans les circulations socioéconomiques : l'espace conjugal est un centre d'accumulation et de distribution des ressources socioéconomiques, en ce sens que c'est vers l'espace conjugal que sont d'abord

orientées les ressources et à partir de lui qu'elles sont redistribuées. Si on sort de l'espace conjugal pour aller travailler, vendre, etc., c'est d'abord pour satisfaire aux besoins des conjoints et des enfants ou, dans le cas du travail des enfants, participer à l'économie du ménage.

Cette importance de l'espace conjugal est repérable dans un ensemble d'activités socioéconomiques que nous explorerons dans le détail plus loin. Les conduites relatives à l'organisation des budgets, l'organisation de la production rizicole et l'usage fait de ces productions rizicoles, l'organisation des activités artisanales, les cotisations face aux obligations sociales en sont différents exemples. Les pratiques administratives aussi s'y articulent, notamment en ce qui concerne le *bureau du fokontany*, qui comptabilise sa population en termes de ménage et qui organise les exigences de cotisations et participations citoyennes par cette division, juxtaposant ici la famille conjugale aux divisions de bâtiments. De même dans des associations de quartier, où les cotisations des membres sont faites par ménage. À la campagne, les foyers, maisons, ménages, sont aussi idéalement composés d'une famille conjugale; et la distribution des rizières témoigne de cette relative autonomie, où chaque famille conjugale exploite ses propres parcelles.

Les ménages sont composés du couple des parents et de leurs enfants célibataires partageant un même espace domestique (délimité par les murs du logement ou de la maison[86], parfois une simple pièce). S'agissant de partager l'espace conjugal avec un parent ou grands-parents, voire avec un autre ménage d'une même fratrie, plusieurs maintiendront des pratiques de consommations distinctes, une relative autonomie dans l'organisation des repas par exemple. Ainsi cette vendeuse des trottoirs vivant dans le logement de sa mère :

I – Et vous et votre mère vivez ensemble ou votre mère aussi a un autre foyer ?

F1 – Nous sommes en haut, nous vivons ensemble dans une grande chambre.

[86] Ainsi, parlant du voisinage on dira : *mpifanolo-body rindrina* = échangeurs de cul de mur.

I – Hmm.

F1 – Mais les repas, chacun a les siens. C'est cela puisque j'ai beaucoup d'enfants, ils sont donc six mes enfants qui sont là.

[…]

Ie – Alors vous êtes combien réellement à la maison ?

F1 – Notre vrai nombre ?

Ie – Hmm.

F1 – Mes enfants sont… combien sont-ils [inaudible] ?

F2 – Six.

F1 – Six, plus moi et mon mari cela fait huit.

F2 – Avec le petit enfant, mon enfant, cinq ans, neuf.

Ie – Et plus votre mère.

F1 – Notre mère et notre cadette, nous sommes onze.

Ie – Onze.

F1 – Onze.

Ie – Mais votre mère et votre cadette ont le même repas ?

F1 – Elles ont des repas à part, mais ne se joignent pas à nous.

[Vendeuse, Antsalovana : 2003-11-17]

La famille conjugale est donc un groupe de base dans l'organisation des rapports de parenté et au sein duquel pourront venir vivre des parents, grands-parents ou membre de la fratrie, des cousins, etc. suivant les situations de chacun.

À la campagne, les descendants habiteront idéalement dans l'entourage immédiat de la maison parentale. Mais en ville, si cette alternative demeure privilégiée, les contraintes d'espace et de travail obligent souvent plusieurs à chercher demeure dans d'autres quartiers. Mais l'important ici est d'abord de comprendre que le groupe conjugal est un horizon de référence à la fois dans la définition des espaces d'habitations et à la fois dans

l'organisation du budget et des actions de redistribution des ressources. Ainsi, bien que contrainte par des obligations qui la débordent, la famille conjugale possède une grande liberté de stratégie et d'initiative dans la recherche d'argent, n'ayant sur ce point et pour autant qu'elle protège la réputation de tous[87], d'autres comptes à rendre qu'à elle-même.

Les conjoints et chefs de ménage

À la suite du mariage, la femme doit généralement suivre le mari, qui est le premier chef du ménage. À la suite du mariage également, c'est généralement l'épouse qui change de lieu d'existence et d'appartenance familiale, elle sera enterrée dans le tombeau de la famille de l'époux. En entretien et parlant des mariages, les femmes se désignent souvent comme *mpanaraka* (le suiveur, celle qui suit), situation qui pourra être inversée cependant suivant les opportunités en présence (disponibilité de terre cultivable dans la famille de la femme, occupation d'un bon travail, etc.).

Bien que les situations dominantes semblent être celles de conjoints qui se sont mutuellement choisis, des mariages obéissent fréquemment à des pressions familiales, le cas limite étant les mariages arrangés. Ainsi, une des interviewées de la maisonnée aura dû se marier sur les insistances de sa mère à 14 ans, car cette dernière avait le projet de quitter le pays et souhaitait régler le mariage de sa fille avant son départ; la conséquence est la fin des études pour la jeune fille. Une deuxième résidente de la maisonnée vit dans un mariage arrangé par sa grand-mère à 16 ans. Une troisième cherche à faire marier sa famille par un recours aux tribunaux après qu'elle soit tombée enceinte d'un voisin.

Ces mariages arrangés renvoient chez les anciens aux pratiques des « vrais Malgaches ». Certains (et pas seulement les personnes âgées) en soulignent la disparition de façon

[87] La question des réputations et de l'honneur est primordiale : un geste déplacé pourra déteindre sur l'ensemble d'une famille, sur sa descendance comme sur ses ancêtres et la parentèle.

négative, insistant à la fois sur la transformation des rôles sociaux en même temps que sur l'instabilité des ménages actuels :

> GM – […]. Avant, il n'y avait pas… Ah ! Une docteure femme, une sage-femme, tu ne pouvais pas choisir comme ça ton métier. Si tu n'as rien à faire, tu te maries. Tu [ne] fous rien, tu traînes, tu erres, tu deviens têtue, alors les parents qu'est-ce qu'ils font ? Ils te font marier, ils te donnent un époux. Et donc, les femmes sont vouées au mariage et ils restent dans leur foyer. Et le foyer fondé comme ça, cela dure très longtemps. Pas comme maintenant, un foyer fondé comme ça dure très longtemps. […]. On choisit un mari qui vient d'une famille à qui l'on peut faire confiance.
>
> [Antetezanafovoany : 2003-08-12]

> Ie – Quel était ton sentiment en voyant le garçon et ses parents ?
>
> F – Je n'ai rien dit… C'est le destin et c'est le destin, j'ai dit oui, oui seulement, j'ai accepté seulement et je suis partie… J'ai accepté devant cinq personnes… Je ne suis pas restée là, mais j'ai dit « oui, oui » et je suis partie… Après ils ont discuté, mais je ne sais même pas de quoi ils ont discuté…
>
> I – Donc, on peut dire que votre mariage est arrangé ?
>
> F – Non, il n'est pas un mariage arrangé, mais ce sont les parents seulement qui nous ont demandé : « toi est-ce que tu es prêt à lui demander sa main ? Et toi est-ce que tu es prête à lui donner ta main ? »… C'est ça seulement… ce n'est pas comme la relation des jeunes d'aujourd'hui qui sortent ensemble depuis longtemps, depuis longtemps, sans objectif bien précis… Pour nous… on s'est vu et après un mois on a fait le mariage civil et le mariage religieux.
>
> [Vannière, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-04]

Outre la pression directe des parents, il peut arriver aussi qu'on en appelle à la justice du tribunal. La fille mineure d'une résidente de la maisonnée était tombée enceinte d'un

voisin. La mère de la jeune fille a poursuivi la famille du jeune homme devant les tribunaux pour le faire arrêter et obtenir une ordonnance obligeant le jeune homme à épouser sa fille; poursuite qu'elle a remportée grâce au soutien de son « patron » notamment, qui aura exercé son influence auprès du poste de police situé dans le quartier (il s'agit d'un premier exemple des relations de patronage, relations qui sont très importantes pour comprendre les dynamiques dans la hiérarchie sociale).

Il est important pour un couple habitant ensemble d'être marié aux yeux de la collectivité. Néanmoins, les cas de séparation sont très fréquents, et pour nous, surtout repérables dans les histoires qui concernent les parents des interviewés. Elles feront souvent suite à un « ras-le-bol » de la part de la femme devant la conduite du mari (il y a, entre autre, d'immenses problèmes d'alcoolisme dans ces quartiers) ou seront plus simplement le fait de l'abandon du domicile par ce dernier. Mais malgré les séparations, il y va tout de même des obligations et de l'image sociale. Ainsi en est-il d'une habitante de la maisonnée, qui s'est séparée d'un mari alcoolique et très violent, mais qui continue à lui offrir le gîte en l'hébergeant dans une petite case jouxtant immédiatement la sienne, maintenant ainsi l'illusion extérieure d'une vie commune.

Ceci amène à souligner comment l'espace du foyer, délimité par les murs du logement, renvoie à un espace d'intimité et de la vie privée de la famille conjugale. Sur ce point, les témoignages sont très redondants : « chacun son ménage » :

> F - La personne, souvent ici nous, voisinage, ne nous visitons pas beaucoup dans les maisons, car chacun reste chez soi, mais quand nous sommes dans la cour c'est là qu'on se parle, c'est tout.
>
> [Maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-18]

I – Y a-t-il de l'entraide ou chacun-pour-soi ?

H – Il n'y a plus de ça maintenant ! Allez, allez, allez… plus d'échange d'idées maintenant, chacun-pour-soi, avare, car chacun est dans sa maison.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

Revenant aux séparations, l'observation me convainc que les femmes se retrouvent plus souvent qu'autrement avec la garde des enfants, cependant qu'on m'a expliqué que les familles des hommes (parents, fratrie) font beaucoup de pression pour récupérer les enfants, d'autant plus s'il y a une descendance masculine. Séparation, responsabilité de monoparentalité, il va de soi, et cela est présenté ainsi, qu'il s'agit là de facteurs d'accentuation de la pauvreté économique, voir d'un élément déclencheur menant vers une chute progressive dans la misère. Possiblement aussi d'une marginalisation ou d'un déclassement de statut dans la vie collective.

La responsabilité des chefs de ménage (ici : mère et père) est de nourrir, loger, élever les enfants. Le père y est défini comme principal pourvoyeur, alors que la mère est plutôt gardienne de l'espace domestique et du budget (bien qu'il soit clair, dans les cadres de cette étude, que les femmes participent très activement à la recherche de l'argent). Ceci est intégré dans des référents naturalisés notamment par le point de repère que sont les ancêtres, comme en témoigne cet extrait d'un entretien fait auprès d'une dame migrante de la campagne :

Ie – Et pour l'éducation des enfants, les ménages, pourquoi on a fait spécialement pour les femmes ces travaux-là [l'intervieweuse parle de la vannerie des nattes et paniers] ?

F – Parce que c'était ce que les gens d'avant ont vécu, c'est comme cela, mais maintenant nous ne pouvons pas décider cela, mais il faut toujours aller.

[…]

F – À ma connaissance, si c'est comme à la campagne, ici, je ne sais pas, je ne sais pas

faire la distinction ici en ville. Mais à ma connaissance, comme à la campagne la femme doit toujours [faire] *latsaka* [« moins »].

Ie – *Latsaka* comment ?

F – Par exemple, 5000 Fmg pour les hommes et pour les femmes alors 3500 Fmg ou 3000 Fmg.

Ie – C'est à dire le salaire ?

F – Oui.

Ie – Et le travail à ce moment c'est le même ou n'est pas le même ?

F – N'est pas le même.

Ie – C'est quoi la différence ?

F – Pour les hommes, ils tiennent la bêche, pour les femmes par exemple, cultivent ou comme cela.

[…]

Ie – Et d'après vous alors est-ce qu'il doit y avoir toujours ce, ceci est spécialement pour les hommes et ceci spécialement pour les femmes ou comment ?

F – Parce que c'est un droit qu'ils ont donné [les ancêtres] [inaudible, bruits du coq].

Ie – Et comment [est] ce droit, égal ? [Rires]

F – C'est pour cela que j'ai dit, qu'on va distinguer ou non… chacun a ce qui fait de lui homme ou femme, il y aura toujours une différence, pour qu'il y ait un homme. Est-ce qu'une femme va aller faire un examen militaire ? Est-ce que ce ne sont pas seulement les hommes qui font des examens militaires ? Là déjà c'est une différence entre eux.

Ie – Est-ce qu'on a besoin de l'existence de cette différence ?

F – On a besoin de cela vraiment, cela doit exister.

Ie – Pourquoi on en a besoin ?

F – Hein ? Les hommes ne vont pas se changer en femmes, et les femmes ne vont pas se changer en hommes. C'est pour cela qu'il doit y avoir du droit d'être un homme et droit d'être une femme.

[Vannière, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-25]

Suivant ces repères d'une continuité de la vie ancestrale, les femmes sont donc gardiennes du ménage et assignées aux tâches « légères » et de « balais » (ménage, planter, cultiver) tandis que l'homme à la responsabilité des tâches « lourdes », de la « bêche » et de la recherche d'argent. Un principe complémentaire est que la femme ne doit pas avoir des revenus supérieurs à l'homme (d'autres entretiens et des discussions informelles nous indiquent que le cas contraire est générateur de honte pour l'homme). Ceci est en accord avec la distribution des activités telles qu'observées sur le terrain, où quantité de ménages voient les femmes travailler à des activités très faiblement rémunérées (lavandières, aide-domestiques) ou de vente, alors que les hommes travaillent plutôt comme débardeur, charpentier, maçon, quant ils ne demeurent pas inactifs, en recherche d'emplois ou de petites magouilles, privilégiant des possibles rentrées d'argent plus importantes ou continues. Les travaux de lavandière ou d'aide-domestique demeurent pour l'essentiel rattachés à la sphère domestique, de même pour la vente attablée ou au sol (activités à dominance féminine), qui permet soit de demeurer à proximité du foyer (on s'installe par exemple en bord de route, près de la maison), soit de maintenir les responsabilités de gardiennage des enfants en les emmenant avec soi sur les lieux de travail.

Les aînés et les cadets

Plusieurs extraits permettent de mettre en évidence comment les catégories relatives à l'âge interviennent également dans l'organisation du ménage. Nous avons vu que les enfants participent à l'économie du ménage et ceci est vrai pour tous. Mais c'est essentiellement aux aînés qu'il revient de seconder les parents dans les charges parentales, ou de prendre leur relève en cas de décès. Ces responsabilités sont parmi les raisons les plus souvent énoncées pour expliquer des retraits scolaires (interruption des études) et des entrées sur le marché du travail :

Ie – Comment avez-vous pensé, je vais faire ce travail ?

F – Ce qui m'a amené à faire cela c'est que : on a grandi, notre mère aussi avait la **charge* de nos sœurs et frères parce que mes cadets, il y a [avait] ceux qui étudiaient et qu'on doit payer de **l'écolage* [les frais relatifs à l'école : les accessoires et les frais institutionnels], donc on n'assure plus ni les nourritures ni les vêtements, c'est ce qui m'a poussé à travailler. Sur le plan… ma mère n'arrivait plus aux vêtements, acheter les vêtements. Parce que mes cadets étudiaient encore, alors qu'ils devaient payer de **l'écolage*.

Ie – Hmm.

F – Et c'est là que j'ai commencé à travailler alors.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

F – […]. Mes parents sont morts et mon frère aîné s'est marié à Antohomadinika. Ils nous ont pris pour habiter chez eux, on était trois à habiter chez notre frère aîné. Notre sœur benjamine est allée se marier aussi, ensuite moi aussi je suis allée me marier et notre frère cadet a été pris en charge par notre grand frère, […].

[Restauratrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-12]

Nous le verrons, les rapports entre fratries structurent un des espaces des plus importants des pratiques socioéconomiques, et peut-être ces pratiques constituent-elles le noyau dur de la reproduction des rapports de parenté. Une fois mariés, les membres de la fratrie fondent leur famille conjugale, et le maintien des rapports de fratrie interménages tisse une des trames importantes de la circulation des ressources à l'extérieur de l'espace conjugal.

Budget et consommation alimentaire des ménages

Les extraits d'entretien portant sur les budgets et la consommation quotidienne des ménages sont intéressants, car ils permettent de mettre au jour, par ce qu'on consomme et par ce qu'on déplore, les denrées considérées fondamentales à l'échelle de ce milieu : le riz, le charbon, les *brèdes*, le sel, l'huile, le pétrole ou les bougies. Plusieurs déplorent aussi la grande difficulté que représentent les frais scolaires, l'absence d'argent pour les vêtements et les frais relatifs à la santé en cas de maladie.

L'alimentation est une, sinon la première priorité. Le centre de cette alimentation est le riz, qui est partout et règne en maître; seul peut-être le manioc et le maïs lui font quelques concurrences et plutôt à la campagne. Clairement, le riz est l'aliment de base et plat de résistance par excellence. Combien de fois m'a-t-on répété qu'un Malgache ne peut avoir le sentiment d'être rassasié après un repas s'il n'y avait du riz au menu ! Son intégration est telle dans les habitudes alimentaires qu'en période de crise accentuée, on préférera tout de même en sacrifier les quantités en l'étirant en purée plutôt que de se tourner vers des aliments moins dispendieux et plus riches d'un point de vue nutritionnel (comme les différentes variétés de fèves par exemple) :

I – […] comment se porte votre vie depuis la hausse des prix qu'on vit actuellement ?

F – Qu'est-ce qu'on peut faire ? Mais la chose est là, le prix monte et on agit en conséquence, on achète selon [ce] qu'on gagne, on ne peut pas faire plus qu'on obtient.

[…]

F – Autrefois on ajoute là, même avec du poisson séché, mais depuis la hausse des prix du riz on se contente d'un peu d'huile, ou [on] force les enfants à prendre du manioc, mais ils ne peuvent pas le supporter.

I – Donc, vous revenez sur le riz pour vos enfants ?

F – Il le faut bien, mais suite à cette hausse du prix du riz, nous prenons deux *kapoaka*[88] de riz au lieu de trois comme avant. Et le soir, on cuit un *kapoaka* et demi de riz sans mettre trop d'eau à la cuisson.

I – Si je le vois bien, vous faites du riz sec le soir, mais maintenant vous prenez du *sosoa* [purée de riz] ?

F – C'est ça, depuis cette hausse parce qu'on ne peut pas forcer les enfants à prendre quelque chose qu'ils n'ont pas l'habitude de prendre comme le maïs ou le manioc.

I – Pour vos enfants alors, vous ne leur donnez pas d'autres choses que le riz ?

F – Les enfants ne supportent pas autre chose que le riz, car si on leur donne autre [chose] que le riz, ils cherchent encore quelque chose après avoir mangé. Là, c'est quelque chose qu'on ne peut pas se permettre, alors on retombe toujours sur le riz pour faciliter les choses…

[Vannière, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-23]

Cette organisation de la nourriture, du riz cuit en purée le matin et sec le soir participe chez plusieurs des migrants d'une continuité de ce qu'était l'ancienne vie à la campagne :

F – Oui, mais nous, on ne mangeait pas de riz à midi là-bas… soit on mange des patates soit des maniocs.

Ie – À midi ?

F – Oui, on mange du riz seulement le matin et le soir… Quand nous étions là-bas…, c'était notre nourriture.

I – Il y du riz, mais c'est l'habitude ?

F – Oui, il y a du riz, mais disons que c'est une habitude, une tradition du lieu… Ce n'est pas une personne ou deux personnes qui font cela, mais tout le monde… c'est la tradition… sauf qu'il y a un malade…, c'est là qu'ils préparent du riz à midi.

[Maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-04]

[88] Unité de mesure faite à partir d'une boîte de conserve d'environ 350ml.

On retrouve des transpositions des comportements similaires dans plusieurs des entretiens faits auprès d'anciens habitants de la campagne venus vivre en ville. Ces logiques n'indiquent pas tant que chacun maintient un régime fait du riz en purée le matin et de riz sec le soir, mais plutôt que les régimes suivis en ville ont des ancrages repérables dans les discours sur les communautés d'origines. Ceci nous indique que l'alimentation n'est pas tant une affaire personnelle qu'une continuité enracinée dans des lieux et des appartenances. Dans la consommation des repas, il y va donc de cet enjeu de reproduction des façons de faire antérieures et des identités collectives. Le riz participe immédiatement de l'identité malgache et est à situer dans les référents d'ancestralités, comme nous le verrons avec l'étude de la riziculture.

Dans la maisonnée de la recherche, on valorise clairement le riz dit malgache [« *vary gasy* »], soit le riz rouge (riz entier), plus riche en minéraux et vitamines. L'État met ponctuellement en vente du « riz stock », importé et bradé à moindre coût. Mais on s'en méfie énormément, car on n'a confiance ni en l'État, ni en la qualité du riz : le riz stock est réputé être du riz non écoulé, resté en entrepôt plusieurs années dans de mauvaises conditions et traité pour la préservation. Plusieurs se souviennent d'une distribution à l'échelle du pays à la fin des années 70 et qui avait donné la gale à la population…[89]

[89] Au moment de mon départ (janvier 2005), une aventure similaire se mettait en place. Le prix du riz était en pleine explosion sur le marché malgache et plusieurs accusent les politiciens des oppositions d'organiser la pénurie afin de fomenter la déstabilisation du régime actuel. Pour contrer cette augmentation du coût du riz, l'État a fait venir et distribuer à faible coût plus de cent tonnes de riz achetés à rabais aux pays asiatiques. Une bonne part de ce riz ne s'est jamais rendue sur les marchés, détournée en cours de route par d'autres intérêts (par une naïveté douteuse, le gouvernement n'avait prévu aucune structure de contrôle pour la distribution). Du riz qui a été distribué, plusieurs personnes du quartier de notre recherche se sont plaintes de la mauvaise odeur du riz ainsi que de grattements et autres réactions allergiques suite à la consommation. Ceci n'est peut-être pas un bon indicateur de la qualité de la nourriture, mais est certainement un bon indicateur des rapports liant les *Mafy ady* à l'administration d'État et aux politiciens, de la méfiance des uns face aux représentants des autres. Il y a ici l'indice d'un clivage important dans la stratification sociale.

Le *laoka* (« l'accompagnement »; contrairement aux habitudes occidentales, ici, c'est le riz qui est le plat de résistance et les viandes ou légumes les accompagnements) est composé essentiellement des *brèdes* (essentiellement des feuilles de manioc ou d'autres légumes), parfois de haricots et très rarement de viande. Au petit matin, on alterne d'un ménage à l'autre entre du simple thé (parfois accompagné de petits pains malgaches – surtout les travailleurs) ou du *vary-sosoa* (purée de riz). Comme le repas du matin, le repas du midi est très souvent sauté ou sinon composé de riz ou de manioc cuit acheté en bord de route. Et c'est au soir qu'est servi le repas de consistance, ceci pour plusieurs étant en fonction des revenus trouvés dans la journée :

> F – […]. Les Malgaches sont malheureux, mais voilà c'est comme ça. Il ne faut pas venir nous rendre visite à midi, parce qu'ici il n'y a pas à manger le midi. Il faut venir le soir, car c'est le soir qu'on voit si on peut manger ou pas.
>
> [Dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-16]

La spécificité du rapport à la nourriture dans les pratiques

Sans entrer dans une analyse des discours, il est intéressant de relever comment l'argent et la richesse sont souvent qualifiés en référence à l'alimentaire :

> H - Tsss, c'était pas, si c'est à propos de la proportionnalité du salaire d'abord, le salaire on peut dire que c'était des *karama vary masaka* [« salaire riz cuit » : très bas].
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

> H – […] on est riche si ce sont des nourritures ces *tsikafokafona* [« jacinthes d'eau »], mais en fait ce sont des emmerdements.

[Riziculteur, maisonnée Antsalovana : 2004-04-06]

JF – Injuste ! Car la chose [l'argent], les gens d'ici l'ont mangé et ceux là-bas ne savaient pas […].

[Maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-24]

Le salaire est du riz, la nourriture est de la richesse, l'argent est mangé; en fait, c'est l'ensemble des entretiens qui est truffé de ces références liant argent et nourriture. Et on pourra relever comment ces observations donnent un sens particulier à l'expression « économie de subsistance », qui n'apparaît pas tant ici renvoyer à des normes biologiques (reproduction des corps), mais à une appréhension sociale de l'économie définie par les valeurs alimentaires.

Une des visées centrales des activités de travail (qu'il s'agisse de la vente, du salariat, de la riziculture, de la production artisanale) est celle d'une recherche quotidienne de nourriture; et chaque jour est le renouvellement de cette contrainte. Dans cette situation, l'essentiel des possessions des ménages est orienté vers le marché, mis en circulation au service de cette recherche fondamentale et souvent au détriment des autres nécessités :

I – Si je comprends bien, il y a des gens qui vous appellent pour un *karama* [« salaire », « gage »], et quand vous avez les sous de ce *karama*, vous allez acheter des marchandises et vous vendez ?

F – Oui, oui, c'est ça, c'est comme ça. Là pour le 24, il y a quelqu'un qui a commandé des briques, et nous on va prendre le *karama* et porter les briques. Et c'est ça qu'on va faire comme fonds.

I – Des morceaux de briques ?

F – Non-non, des briques entières. Par exemple, les maisons de CMAD [maisons

détruites pour la construction d'une route], on prend les briques et on va les revendre. Les gens qui ont des sous, ils achètent des briques neuves, et ceux qui n'ont pas assez ils achètent les briques qui ont déjà servi. Nous on récupère beaucoup de briques, alors que notre maison est une maison de bois. Mais on ne peut pas la changer en brique, car on n'a pas d'argent, et on est obligé de vendre les briques qu'on a récupérées comme ça on aura quelque chose à manger. Si on ne fait pas ça, on n'a rien à manger. […].

[Journalières, rizière d'Antsalovana : 2003-10-16]

On peut relever dans cet extrait comment la planification ne porte pas tant sur l'alimentation (à la façon d'un budget spécifique) que sur les activités qui permettront la reproduction quotidienne des conditions permettant l'alimentation.

Mais il serait cependant faux de croire que cette recherche quotidienne résume les « besoins » du milieu. En fait, il apparaît que malgré la limitation des avoirs disponibles, leurs gestions sont le produit d'une distribution entre différents espaces-temps sociaux : relatifs à l'alimentation dans l'espace domestique, mais aussi aux obligations sociales (essentiellement de fratrie, d'alliance et de quartiers). L'alimentation et les recherches alimentaires semblent ainsi constituer un espace-temps spécifique dont la finalité des pratiques renverra à la reproduction interne des familles conjugales :

F – En fait, si nous partons tous les deux chercher de l'argent, ce qu'on gagne aujourd'hui on mange aujourd'hui, et si on a des participations pour la famille, on paye les participations.

[Dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-16]

F - À cette époque, nous avons eu une **télé* remplacée par la nôtre là, et nous étions en grande difficulté à ce moment et on a vendu. Mais ce n'est pas qu'on vendait pour

manger non, la nourriture nous trouvions par jour.

[Rizicultrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-17]

Un enjeu pour nous sera donc d'explorer s'il y a des pratiques et des relations sociales qui peuvent être localisées dans la perspective de cette (re)production de la temporalité alimentaire (au jour le jour). La possibilité de dissocier dans des temporalités distinctes l'alimentation quotidienne de d'autres nécessités pouvant être lue comme la trace d'une propriété importante de l'organisation sociale de l'économie chez les *Mafy ady* et qui permet de miser sur la possibilité de cette reproduction alimentaire quotidienne.

Les enfants

Dans l'organisation du ménage, la recherche d'argent et de nourriture s'articule fortement au centre de l'activité domestique que sont les enfants :

Ie – Trouvez-vous que ça vous va ? [Parlant de son commerce actuel.]

H – Jusqu'à maintenant, ça va, car ça paie l'écolage des enfants, ça satisfait les besoins ménagers […].

[Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-12]

H – Ça dépend si l'un a de l'argent il ne doit pas le cacher, mais on doit tout faire pour avoir des choses pour les enfants; parce que quand on a de l'argent on achète beaucoup de riz. […].

I – Qu'est-ce qui prend le plus de dépenses dans votre foyer ?

H – Ce qui nous prend le plus de dépenses, et bien c'est… la nourriture, puis les fournitures des enfants, le savon, les petites choses des enfants quoi ! Les enfants prennent beaucoup de dépenses !

[Constructeur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-24]

I – Et… avez-vous fait d'autres travaux pendant…?

F – Vous devez voir, vous devez chercher parce que les enfants à la maison, on ne peut pas simplement les regarder.

[Antsalovana : 2003-11-19]

F2 – Mais de quoi tu as parlé, F.?

F1 – De ma vie, de mon travail. La recherche de l'argent, le *karama* [« salaire »].

F2 – Le problème maintenant c'est la recherche de l'argent, de quoi vivre, pour faire vivre les enfants...

[Rizières d'Antsalovana : 2003-10-16]

Les enfants participent souvent activement à l'économie du ménage, faisant, lorsqu'ils vont encore à l'école, des petits travaux dont les revenus seront réinjectés dans le ménage, accompagnant souvent et aidant les parents aussi sur leurs lieux de travail, vendant des journaux ou acceptant des emplois plus permanents tels qu'aide-domestique en est un exemple. De façon générale, les enfants cessent de participer au budget du ménage à partir du moment où est envisagée leur union et la fondation de leur propre foyer.

Le ménage est le lieu de la reproduction biologique, de l'éducation et de la continuité de descendance. Les enfants représentent la richesse par excellence (qui en théorie demeure non monnayable[90]), une valeur cardinale. Sous cet angle, les mariages, la vie conjugale, le ménage, tous sont particulièrement éclairés par le projet d'enfantement. Un indicateur intéressant de cette importance des enfants, et d'avoir des enfants, est le changement de désignation sociale du père et de la mère après un premier enfantement. Ceux-ci ne sont

[90] La vente des enfants pour des raisons de pauvreté est une nouvelle problématique à Madagascar et qui fait scandale. Lorsqu'on prend la mesure de l'importance des enfants dans la culture, cette vente témoigne du niveau de détresse des familles.

plus nommés par leur prénom, mais par celui de l'enfant : papa ou maman d'untel (exemple : *Maman'i* Rakoto : Maman de Rakoto).

Projet fondamental, la création d'une famille est un point d'achèvement de la raison et de la réussite sociale :

> H – Pourtant les hommes disons sur terre… et c'est alors la réalité [pour] qui que ce soit, un individu, souhaite avoir un descendant qu'il soit riche ou pauvre; et les gens préfèrent ne pas avoir de richesse que de ne pas avoir un descendant pour héritier.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

> H – […] C'est seulement pour ta richesse que l'entourage t'aime, peut-être quand tu es malade tu dois faire trois *kapoaka* [de riz] et ils ne te mettent que deux *kapoaka* ou un et demi, et c'est ça qui fait qu'on a besoin d'enfants. Ton enfant, même têtu il y aura un moment où il se souviendra de toi. C'est ça le *ntaolo* [les « ancêtres »] malgache. En Chine, ils mangent leurs enfants, mais on ne fait pas encore ça ici à Madagascar[91].
>
> I – Est-ce que ça fait partie des propos des gens qui se parlent, ce sujet dont nous parlons là, ou ?
>
> H – Notre propos là, le vrai Malgache il pense comme ça, mais avec la vie dure là je ne sais pas la **réaction* des jeunes, maintenant, « **nous n'allons pas nous marier* »; mais le vrai Malgache d'avant, même les parents d'avant ils obligeaient leur enfant, « non va te marier maintenant ».
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

---

[91] Ce préjugé me semble éloquent des rapports liant les *Mafy ady* à la communauté chinoise à Tananarive. Nous verrons comment plusieurs dépendent des commerçants Chinois pour avoir accès aux activités de vente notamment.

On notera dans cet extrait le lien de confiance qui est donné en l'autre par la filiation familiale. L'interviewé situe immédiatement le lien entre les enfants et les ancêtres pour expliquer la force de ce lien de confiance en même temps qu'il oppose les relations de parenté aux relations à l'« entourage ». Cet entourage est situé par des motivations de cupidité. L'importance de la famille est définie comme une valeur ancestrale. Plusieurs autres extraits vont en ce sens, témoignant de ce que la filiation ancestrale agit véritablement comme caution relationnelle.

Dans cet univers de valorisation de la vie familiale, un couple stérile n'a que peu de chance de résister à l'épreuve[92] :

I – Les non enfantant sont-ils mis à l'écart par la société ?

H – En fait, en **principe* c'est ça, exemple cette **épicerie*, la femme ne peut pas avoir d'enfant, le monsieur est parti ailleurs avoir des enfants et c'est devenu comme un sac la première femme, et ils ont divisé leurs richesses.

I – Ils se sont séparés et il a marié celle qui a enfanté ?

H – Il l'a amenée et l'a épousée là.

I – C'est comme ça que ça se passe ?

H – En général c'est ça, peut-être 1 % ne va pas faire ça, mais le 99 % fait ça…

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

La stérilité frôle la calamité et poursuivra la personne jusque dans la mort et les fêtes commémoratives :

H – Lors du retournement des morts [le *famadihana*], s'il y a parmi les morts quelqu'un

[92] Il faut mentionner que socialement, la stérilité est toujours envisagée comme étant un problème relatif à la femme.

> qui était non enfantant, les gens vont se précipiter pour l'envelopper avec le *lamba* [tissus], donc même mort, il fait encore peine par sa stérilité. Et donc ils vont entrer dans le tombeau, le sortir pour l'envelopper lui d'abord, à l'extérieur, sinon, si à l'extérieur ne se fait pas, ils vont l'envelopper dans le tombeau en premier. C'est ça la consigne sur la société, s'est donc une grande peine.
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-22]

Source de motivation parentale pour améliorer sa vie, support affectif et aide à l'économie aussi, il apparaît qu'au-delà de l'aide et de l'appui que l'enfant représente du temps du vivant du parent, cette dernière citation et quelques précédentes nous indiquent qu'il y a aussi des liens à dégager liant les enfants au numineux et à l'après-mort. Nous avons vu que dans le système religieux de la pensée coutumière, dans le culte des ancêtres, les enfants représentent une assurance de continuité, de la survie du parent dans la mort et qui consiste en une garantie de mémoire pour un monde des ancêtres qui puise une partie de sa substance du souvenir actif qu'en gardent les vivants. Ce principe demeure présent ici :

> I – Donc [vos] petits enfants sont nombreux ?
>
> GP – Oui, [mes] petits enfants nombreux; parce que [je] ne me perd plus s'il y a mort de moi sur cette terre, que [je suis] parti de cette terre, j'ai enfanté donc je ne me perds pas.
>
> [Antetezanafovoany : 2003-08-11]

Il y a donc des logiques liant les enfants au monde des ancêtres et qui font des enfants un facteur important de continuité et qui débordent la simple survie biologique ou la transmission des biens, du nom et du sang. Le monde des ancêtres est une référence centrale dans la régulation sociale et est intimement lié au projet conjugal.

La fratrie

Un des accès privilégiés pour comprendre l'organisation des rapports de fratrie est d'étudier les différents moments de rassemblement, de mise en commun ou de recours aux ressources familiales. Il semble que les circulations matérielles liant les membres de la fratrie entre eux soient d'abord centrées sur des obligations (*adidy*) de parenté, obligations ponctuelles et qui (re)produisent des moments rituels, alors que les circulations relatives à la (re)production quotidienne des personnes sont plutôt à charge des familles conjugales. Un indice de cette organisation est sensible dans l'extrait suivant, tiré d'un entretien fait auprès d'une personne âgée et auquel participait l'informatrice d'Antetezanafovoany :

Informatrice – Ton foyer, ta famille, est-ce qu'ils t'aident ?

GP – Oui, ils aident quand même la plupart, mais trois ne m'aident pas, mais les autres m'aident, sur les neuf, trois ne m'aident pas, mais les autres donnent un peu par mois, des vêtements, aliments des fois, parfois ils donnent 10 000 Fmg selon ce qu'ils ont, mais ils ont aussi des enfants à élever. En plus, nous on ne loue pas de maison, mais eux oui : « nous, on loue des maisons » [ils ne sont pas propriétaires].

I – Et quand il y a des affaires de famille, est-ce que la famille, les frères et sœurs s'entraident s'il y a quelque chose à faire ?

GP – Ils s'entraident.

I – Hum ?

GP – Ils s'entraident, le mariage de la dernière là, chacun a payé 150 000 Fmg par tête, c'est la dernière qu'on marie et comme j'ai dit tout à l'heure, les enfants aujourd'hui n'acceptent pas sans mariage. Oui-oui, ils s'entraident, et aussi tous les ans on fait le *famadihana* [« retournement des morts »], mais je crois que le *famadihana* n'est pas connu par le *vazaha* [« étrangers-blanc »] [rires] ! Et ils

> s'entraident aussi : « on fait le travail alors combien », et là ils s'entraident encore. Et nous aussi avec les enfants, car nous n'avons plus de ressources d'argent.
>
> [Antetezanafovoany : 2003-08-11]

L'extrait nous permet de montrer que c'est surtout au moment de ces charges rituelles (ici, mariage, *famadihana*) que se coordonne la fratrie afin d'assumer des obligations qui ont un poids social très important. Les entraides dans la reproduction quotidienne des ménages étant limitées, aux dires des personnes, par les ressources disponibles et la nécessité de pallier d'abord aux besoins des enfants[93] :

> I – Et vos enfants à vous autres, ne vous aident-ils pas ici parfois par exemple ?
>
> GP – Non, même celle-là ne [nous] aide pas, personne [ne] nous aide [nous] deux, mais nous seulement. Chacun a beaucoup d'enfants, même celle-là a [des] fils et filles, que faire ? Enfants à elle, ne s'en sort pas avec ses propres enfants, alors comment pourra-t-elle aider les parents ? Mais c'est comme ça.
>
> [Antetezanafovoany : 2003-08-11]

[93] En fait, et cela semble être une problématique assez récente, il est de plus en plus de personnes âgées laissées seules à elles-mêmes dans les quartiers étudiés. Ceci était dénoncé très violemment par l'informatrice en question.

Le mariage[94]

De nos entretiens faits auprès des personnes âgées (les anciens), le parcours coutumier menant au mariage se termine avec le don de *vodiondry* (« arrière-train (fessier) du mouton »). Il s'agit du temps fort où les grandes familles respectives des futurs époux se rencontrent et où est offert un don, de la famille de l'époux à la famille de l'épouse (la viande de mouton), qui est aujourd'hui remplacé par de l'argent (*solom-bodiondry* ; *solo* signifie : échange, remplace). Là est scellée l'union et la femme ira vivre dans la maison du conjoint.

Aujourd'hui, ce *vodiondry* a différents statuts du fait de la présence de plusieurs traditions (ancestrales, chrétiennes, laïques) et il est plutôt assimilé tantôt à des fiançailles, et tantôt à un mariage traditionnel; le mariage « moderne » étant scellé à la Mairie (le *soratra* : les écritures) puis à l'Église ou au Temple suivant les affiliations religieuses L'idéal étant de faire les trois mariages : mariage coutumier, légal (Mairie) et légitime (Église/Temple). Toujours aux dires des anciens, aujourd'hui, le faste du mariage religieux a pris une grande importance, et les filles n'accepteraient plus comme avant de suivre l'homme sans cette cérémonie.

Cela dit, dans le milieu des rizières de notre enquête, si la plupart des ménages se disent mariés, plusieurs se sont en fait arrêtés au *vodiondry*, du fait notamment des lourds déboursés liés aux mariages civils ou religieux (ceux-ci pouvant être faits dans la même

[94] Le mariage est une institution qui existait déjà au temps du règne du Roi Andrianampoinimerina (1787-1810), bien qu'elle se soit considérablement transformée (notamment, l'interdiction aujourd'hui de la polygamie, qui était pratiquée autrefois). À cette époque, le père de famille est maître en son foyer et même le roi ne peut y intervenir : « Andrianampoinimerina déclara : « Il n'est rien que je n'exécute, car je suis le maître du pays et du ciel : condamner à mort, je le peux ; réduire la femme et les enfants à l'esclavage, je le peux. Condamner à l'amende, je le peux. Mais les questions de mariage ne sont pas de mon ressort et ne me les présentez pas : le mari seul les connaît et elles ne me concernent pas. » (Callet, 1974, T.1 : 602)

journée, ou d'une façon plus distante dans le temps) : il importe de souligner le moment de ces mariages par *une* ou *des* fêtes d'importances, regroupant idéalement les deux familles élargies, les amis, le voisinage… Mais bien que ces cérémonies de mariages soient prises très aux sérieux et qu'il s'agisse de moments importants d'affirmation de prestige et d'actualisation des liens de parenté et de communauté, elles sont très difficiles à reproduire et l'idéalité de ces fêtes pourra céder le pas aux contraintes budgétaires, les familles s'entendant sur des contributions plus modestes (un cas limite dans la maisonnée aura été une prise en charge par les époux eux-mêmes des différents frais des cérémonies).

La norme de ces prises en charge est idéalement celle d'un partage entre les familles respectives des mariés (entendant la fratrie et les pères et mères). Là est un des moments importants des rapports d'alliances :

Ie – Et à propos des devoirs [*adidy*] envers la famille, devoirs envers la famille comme…, avez-vous par exemple une association familiale dans laquelle on définit ce qu'on fait ou ?

F – L'association familiale, en ce qui nous concerne c'est comme… il n'y en a pas une qui a un **statut* rédigé, seulement les devoirs envers la famille pour nous, il faut diviser… S'il y a malheur on paie telle somme d'argent, s'il y a de la jouissance on fera cela. C'est entre frères et sœurs, et par exemple, il y a un mariage, on paie une telle somme chacun et cela dépend de la division que nous faisons à chaque fois ; il en est de même pour les malheurs, donc tout se fait par **cotisation.*

Ie – Donc, déjà définit et non pas ce qu'on veut ?

F – En ce qui concerne le **mariage*, c'est défini parce que cela concerne les frères et sœurs, mais pour le malheur ce n'est pas défini, mais cela dépend de la façon dont se passent les choses, selon ce qui se passe qu'on fait dans le malheur.

[Épicière, Antsalovana : 2003-11-12]

Au cœur de ces procédures et prises en charge, le calendrier, l'ampleur et la distribution des frais s'organisent autour de négociations interfamiliales. Les contributions sont négociées et ne sont pas tant l'objet d'une compétition que d'une alliance pour atteindre aux obligations et soutenir l'honneur des familles respectives.

Se référant à ses expériences personnelles, un habitant de la maisonnée nous a fait le récit d'un moment du *vodiondry* (fiançailles/mariage coutumier), qui pour nous est exemplaire de la dimension négociée des échanges en ce qu'ils sont marqueurs des rapports d'alliance interfratrie. Ce récit est d'autant plus intéressant qu'il met en scène une spécialité malgache qu'est l'art du discours (les *kabary* : les discours, et les joutes oratoires) et qui nous permet de prendre la mesure de la dimension institutionnalisée des réciprocités d'alliances. Dans l'extrait, nous sommes au moment de la négociation du *vodiondry*, c'est-à-dire du contenu du don, remplacé ici par de l'argent. Les deux familles se sont réunies avec chacun un représentant aux solides compétences d'orateur :

H – Là, il y a ce qu'on appelle *ady vodiondry* [*ady* : « combat », ici « marchandage »] au moment où on va offrir la somme, il y a le *ady vodiondry*, c'est-à-dire qu'on tient compte quand même de la valeur de la somme offerte… Pourtant, dans la manière de le faire, c'est assez difficile : l'un des partis demande à l'autre d'ouvrir l'enveloppe contenant l'argent, qu'on regarde à l'intérieur, l'autre ne veut pas ouvrir… C'est là qu'interviennent les *mpikabary* [« orateurs »] des deux partis pour dire « nous, on n'ouvrira pas cette enveloppe parce que c'est un des liens unissant les deux futurs mariés, et si nous ouvrons cette enveloppe, c'est comme détruire leur union, délier leur amour… » ; et l'autre parti de dire « ouvrez cette enveloppe parce que ceci ou cela… », selon le talent de l'orateur… C'est là que commencent les joutes verbales, chacun essayant de convaincre l'autre. Le parti convaincu suivra ainsi l'autre. Par exemple, le côté de la fille est convaincu de ne pas ouvrir, on n'ouvrira donc pas l'enveloppe. Si son orateur l'emporte, c'est-à-dire qu'il n'a pas été convaincu, il

> demandera au côté du garçon d'ouvrir l'enveloppe, on sera donc obligé de voir la somme dans l'enveloppe… mais dans ce cas, il y aura un nouveau marchandage… il faudra rajouter de l'argent en plus dans ce cas… c'est là ce qu'il y a ce qu'on appelle le *manampy* [« ajouter »] ou le *tsy manampy* [« ne pas ajouter »]. Si ton parti a été convaincu, tu devras rajouter… si c'est l'autre qui est convaincu, il se contentera de ce qu'il y a dans l'enveloppe, même 500 Fmg du moment qu'il a accepté… Voilà pourquoi l'orateur doit être talentueux… Voilà comment ça se passe pour l'argent du *vodiondry*.
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Sans vouloir déborder dans une autre problématique, il est intéressant de souligner par cet extrait qu'il y va aussi de dimensions esthétiques dans l'économie : ici se plier aux critères esthétiques de la joute oratoire (« voilà pourquoi l'orateur doit être talentueux »), critères qui ici semblent aussi constitutifs, sinon plus, des fondements de l'échange que le simple calcul d'une valeur purement économique (à tout le moins, que ce calcul doit se faire dans le respect des critères de la joute oratoire)[95]. Au-delà de l'esthétique, à la valeur économique de l'argent se superpose ici une dimension symbolique : l'argent remplace la nourriture (le *vodiondry*), dont la circulation inscrit le mariage dans une logique de don/contre-don qui marque l'alliance entre les familles; et l'enfant à venir fondera la permanence du lien.

Autour de la mort

La mort est un événement extrêmement intégré dans l'ensemble de la culture malgache, et l'étude des systèmes religieux ancestraux fait ressortir qu'une grande partie des règles et de

[95] Et on peut faire l'hypothèse que cette joute est un moment d'évaluation, de « localisation » de la famille du futur conjoint sous l'angle de sa maîtrise et de son adhérence aux façons de l'ancestralité : système de normes, des valeurs, respects des rituels et des hommages aux ancêtres, etc.

la morale y prend source, par l'intermédiaire du culte des ancêtres, des prescriptions et des forces cosmogoniques qui s'y arriment. Mais au-delà de sa dimension religieuse, la mort est aussi structurante par sa grande fréquence et ses implications dans l'économie : haute mortalité infantile et très basse espérance de vie (50 ans) du fait des conditions de vie difficiles. Ici, trois principaux facteurs de dépenses : les frais reliés à la maladie (les soins), les frais reliés à la mort (l'enterrement, le déplacement du corps, les dons de soutien, l'offre de repas…), les frais reliés à la mémoire et aux respects des morts ainsi qu'à la construction ou l'entretien des tombeaux.

Nous verrons comment, pour faire face aux frais de maladie et d'enterrement, la création d'associations (de quartiers ou familiales) semble de plus en plus valorisée, en réponse notamment aux limitations et difficultés financières des familles. Avant d'y venir, nous allons d'abord nous concentrer sur le rapport aux ancêtres, le *famadihana* et la construction du tombeau, ainsi que sur les procédures relatives à l'héritage.

Les ancêtres

Il ressort très clairement du terrain que le monde des ancêtres est, dans les représentations, une composante centrale de ce qui serait la véritable identité malgache :

> GP – Maintenant donc, les jeunes fatiguent dans la vie actuelle, car les jeunes se croient exceptionnels, et ne savent pas comme ça donc [que les] habitudes des *ntaolo* [« ancêtres »] vraiment rendent malgaches les Malgaches, rares, les jeunes ne savent pas cela, différents étaient [cela] avant.
>
> […]
>
> GP – C'est [ce] qui ravit [mon] cœur à moi, [les] mots, les choses dans [mon] cœur à moi, dire à vous, et c'est les choses dans le cœur ; [la] vie d'avant [n'était] pas comme [la] vie maintenant et en tant que Malgache, rare seulement les gens qui

> sentent la *dina* [ici au sens de « pacte »] des Malgaches et c'est ce que je vous dis : Malgache avoir sa personnalité, nous à Madagascar ici, mais dommage pour nous [est] le développement des enfants maintenant, [nous avons] oubliés les vies des Malgaches nous, mais rare surtout comme ça, vie des Malgaches, comme ça coutumes, comme ça traditions, *<u>*ça fait* les jeunes détruits seulement [cela détruit les jeunes seulement]</u>, parce que [ils] ne sentent [pas] la vie pour les Malgaches. Nous, il n'y a pas de différence, [nous sommes] entourés par la mer.
>
> [Antetezanafovoany : 2003-08-11]

Cette personne âgée souligne l'importance des ancêtres dans l'identité et la régulation des relations sociales du point de vue des règles de l'ancestralité. Il y a une incidence importante de l'identité malgache relative aux ancêtres sur les relations sociales et par laquelle, ici, est mis sur un même pied l'ensemble de la nation (« entouré par la mer »).

Cette authenticité de la « malgachité », qui est très souvent opposée aux identités actuelles dans les entretiens, met régulièrement en scène un monde de pouvoirs magiques, de contrôle sur les morts, de prescience et de toute-puissance :

> H – […] mais l'histoire des *malagasy* [« malgache »] est si loin, mais on camoufle délibérément. Les *gasy* [« malgache »] d'avant peuvent faire revivre une personne déjà morte, enterrée dans le tombeau, on ne la transporte pas, mais on la laisse marcher et arrivée là elle tombe seulement.
>
> I – Ah bon !?
>
> H – Oui, c'est une histoire *gasy* [« malgache »], analysez quand vous réfléchissez, car c'est encore loin, mais on passe seulement, on ne laisse plus émerger ces choses. Et c'est seulement qu'on caresse… Ils [les anciens Malgaches] ont de la connaissance des choses, des **techniques* qui ne gaspillent pas **d'énergie* eux, or ils arrivent à faire des choses.

I – Ne gaspille pas *_d'énergie_* ?

H – Ne gaspillent pas *_d'énergie_* eux et eux, si on parle de *_sécurité_* [les gardiens], ils n'ont pas besoin de chercher quelqu'un, ils le *_kalo_* [« calle »; l'interviewé parle d'un objet] seulement et vous êtes un homme si vous arrivez à le prendre, c'est cela [rires] ! Ils ne gaspillent pas *_d'énergie_* disais-je, maintenant vous payez des *_sécurités_* [gardiens], combien de *_mille_* [Fmg] ? Mais pour eux, peut-être ils font seulement chose, peut-être si un peu d'herbe comme ceci qu'ils mettent là, vous n'arriverez pas à toucher cela. Hmm. Chose mystère, mais voilà, on veut délibérément couvrir cela. Pour voir cela, c'est difficile, si vous ne prenez pas un cœur de personne vraiment chose, vous ne trouverez pas cela, quelqu'un, si [c'est] pour les gens d'ici, peu nombreux [sont] les moyens pour que vous trouviez des *_secrets_* ici, on ne sait plus, les enfants ici ne savent même plus l'histoire. Son père et sa mère [il montre son fils], il ne sait même pas d'où viennent notre père et notre mère. Ils vivent seulement et vivent en rond [*boribory*].

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-22]

Il est tentant de lire que cette idéalisation d'une époque glorieuse sous-tend des pertes de contrôle sur les conditions de vie actuelles et témoigne d'un effritement des anciens référents : « les enfants ici ne savent même plus l'histoire. Son père et sa mère, il ne sait même pas d'où viennent notre père et notre mère ». Nous avons vu l'importance que prennent la généalogie et la terre des ancêtres dans la culture malgache pour évaluer de tout ce que cet aveu d'ignorance peut sous-tendre comme rupture radicale d'avec l'ordre ancien. L'extrait permet aussi de prendre la mesure des ancrages de ces idéalisations : elles témoignent de ce que la vie ancestrale et ses régulations sont en grandes parties envisagées à travers le monde du numineux. Et la perte de ces savoirs est située dans un rapport d'asservissement et de domination politique qui oppose les habitants du quartier à un pouvoir qui procéderait de l'effacement de ces savoirs potentiellement libérateurs.

Dans l'espace familial, un aspect des plus importants relatif aux ancêtres concerne cette appartenance au sol. La question des origines d'une personne est importante pour les gens de nos entretiens et est pratiquement toujours située en référence à la terre des ancêtres :

I – […] mais avant cela, où habitiez-vous ?
GM – À Antsirabe, parce que c'est là-bas le terrain de nos ancêtres.
[Fabricante de brosses, Antsalovana : 2003-10-05]

I – J'aimerais commencer par, pouvez-vous nous conter d'où vous venez monsieur ?
H – Oui-oui, je peux répondre. Nous alors, nous venons, notre père et notre mère, ici à Ambohidratrimo, c'est juste tout près **à 15 km* d'ici alors.
[…]
H – Notre père, depuis, disons que c'est la campagne où se trouve la terre de nos ancêtres du côté de papa.
[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

Cette affiliation aux ancêtres est l'un des critères premiers de légitimité quant aux revendications à la propriété. Elle est corrélée aux règles de la transmission par héritage, lui-même dirigé vers la descendance du mort (et son conjoint si c'est le cas), comme nous le verrons.

Les *famadihana* et les tombeaux

Cérémoniel typique de l'Imerina (on ne le retrouve pas sur le reste de l'Île), et un des plus étudié par les Occidentaux[96], le *famadihana* est cette deuxième funérailles dont nous avons discuté dans le *Chapitre IV*, qui marque le passage d'un défunt au statut d'ancêtre. Cette

[96] Les études les plus connues étant celles de M. Bloch, notamment avec *Placing the death* (1971).

cérémonie consiste en plusieurs jours de festivités ininterrompues où, après quelques années de mise au tombeau familial, on en ressort le mort (ainsi que les autres ancêtres qui partagent le tombeau) pour le pleurer, le transporter, lui faire une fête et en changer les linceuls. L'événement a lieu sur les terres ancestrales et de très nombreux invités y participent, allant de la famille élargie aux amis et membres de la communauté villageoise vivant autour de ces terres.

L'honneur familial est ici en jeu et le faste est de rigueur : honneur devant la société, mais aussi importance de satisfaire les ancêtres, sous peine d'en perdre les grâces. Orchestre traditionnel (engagé), sacrifices de zébu et banquets sont à l'horaire d'une fête qui restera ininterrompue durant plus de trois jours. Les charges financières sont donc importantes et il faut s'y préparer très à l'avance. Toutes les familles conjugales de la fratrie concernée par le mort (les frères et sœurs du mort, leurs enfants, les enfants de leurs enfants) sont sollicitées pour participer financièrement suivant des contributions établies par les organisateurs.

Cet événement auquel on peut très difficilement se dérober implique donc de lourds déboursés et si on ne sait pas s'y prendre, on peut souvent y perdre le peu de possessions accumulées :

I – Est-ce qu'il y avait eu des moments où vous avez été obligé de vendre des pièces de votre ménage à cause de la dureté de la vie par exemple ?
H – Il y avait, quand nous avons fait de l'élevage, il y avait eu une cérémonie où on change les linceuls des ancêtres déjà morts, on a vendu des porcs pour pouvoir le faire, on a acheté de nouveaux linceuls.
I – À cause de vos obligations ?
H – Oui, et puis c'était un peu imprévu.

[Ferblantier, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-14]

Je précise *qu'on peut* y perdre, car on peut aussi récupérer l'argent consacré, voir en dégager des surplus. C'est que si les frais et l'organisation sont à la charge de la descendance ou fratrie du mort, l'ensemble des invités sera appelé à des « participations » qui pourront permettre de rattraper les frais encourus. Souvent consignées par écrit par les organisateurs, ces participations s'inscriront dans un cycle de réciprocité lorsqu'à leur tour les participants organiseront un *famadihana*. Il faut aussi noter que les *famadihana*, bien qu'ils s'articulent autour d'un mort/ancêtre en particulier, que ces fêtes seront souvent partagées par plusieurs familles dont les morts partagent un même tombeau du fait d'une ancestralité commune. Suivant une informatrice, ces familles s'associeront entre elles pour le partage des frais, cependant que chacun ira de son côté pour ce qui concerne les hommages à rendre aux ancêtres excavés.

À Tananarive, les moments de ces fêtes sont circonscrits dans les mois de juillet et août. Malheureusement, durant ma présence sur le terrain, il n'y a pas eu de *famadihana* organisé par les habitants de la maisonnée (ou bien je n'y ai pas été invité), j'ai donc très peu d'information de première main à communiquer sur ce sujet. Un point important cependant, et qui est ressorti durant différentes discussions non enregistrées, est de considérer que chaque ménage n'ayant pas les mêmes ressources, que la distribution des cotisations pourra obéir à des inégalités qui seront également des moments de redéfinition de la hiérarchie dans la vie familiale. Les membres qui participent d'une façon plus importante financièrement obtiendront une position de prestige et d'autorité qui leur permettra de redoubler les hiérarchies d'aînesse par exemple.

Une autre source de déboursé associé et qui peut être très importante : la construction d'un tombeau familial, dont la valeur est souvent plus importante que celle des maisons et dont le financement engouffre également les budgets. Sur ce point, je n'ai que très peu d'informations quant à mon terrain. Un extrait cependant nous permet de comprendre qu'il

s'agit là d'un enjeu d'importance, qui mérite de nombreuses discussions à l'échelle de la fratrie :

> I – Vous pouvez répondre ou pas sur cette prochaine question, mais de quoi vous vous parlez lors de vos réunions ?
>
> F – Quand on se réunit, mes parents sont séparés très loin, ma mère est morte à Ambositra et elle est enterrée là-bas, mon père est mort ici et il est enterré à Ambatobe, mais notre grand-mère et notre grand-père ils ont dit que, comme nous tous, nous travaillons ici, ils ont construit une tombe à Ambatobe et ils ont dit qu'à chaque fois qu'un *Sakalava* [groupe ethnique d'appartenance de l'interviewé] trépasse ici et qui n'arrive pas sur les terres des ancêtres, on les met à Ambatobe d'abord et quand les enfants [inaudible] alors on les emmène; et c'est toujours ça la raison de notre réunion à chaque fois qu'on se réunit.
>
> [Restauratrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-12]

On voit encore une fois l'importance de la mort dans la culture et les enjeux d'économie que pose la continuité dans l'après-mort : le repos du corps et son retour à la terre des ancêtres justifient de lourds déboursés et une planification familiale de très longue haleine pour parer à l'éventualité du moment du décès. Et ici apparaît plus clairement qu'ailleurs comment la coordination des actions de la fratrie, l'espace de la fratrie, puise une partie de son organisation dans ces devoirs face aux morts de la famille.

La pratique de l'ateriko alao

Bien que débordant les rapports de fratrie, une pratique a été énoncée et qui semble importante pour comprendre comment les moments rituels autour de la mort sont des lieux de reproduction des rapports sociaux à travers une dimension socioéconomique. Il s'agit de la pratique de l'*ateriko alao* (« j'amène prends »), qui se présente comme un temps fort de

reproduction d'alliances entre des personnes non-apparentées. Cette pratique nous a été présentée sur le terrain sous deux formes à la fois semblables sur certains points et distantes sur d'autres.

Une première expression sous-tend une alliance entre deux familles. L'*ateriko alao* s'y exprime notamment par des présences obligées en moment de deuil pour l'une ou l'autre des familles. Ces présences ne semblent pas assimilées aux visites des condoléances vues précédemment dans l'espace du *fokontany*, mais prennent une dimension plus profonde qui sous-tend une alliance privilégiée entre familles non apparentées et non relative à une proximité physique (voisinage, quartier).

L'autre expression de l'*ateriko alao* consiste en un prêt consenti de personne à personne et de façon spécifique à l'organisation d'activités rituelles dans le cadre des obligations familiales. Dans l'exemple que nous verrons, l'obligation concerne le *famadihana*, cependant que l'*ateriko alao* semble transposable à d'autres obligations du même type :

H – Oui, le *valin-tànana* [« retour de main », il s'agit d'une réciprocité de travail dans les rizières de type « je t'aide aujourd'hui, tu m'aides demain »], on en parle souvent pour des travaux des champs, mais il peut être aussi dans les devoirs familiaux, toutefois on l'appellera alors *ateriko alao*, tu comprends ? C'est à dire dans une fête par exemple on parle d'*ateriko alao*, dans un travail on dira *valin-tànana*.

I – Vous pouvez nous donner un exemple d'*ateriko alao* ?

H – Par exemple, je fais un *famadihana* [retournement des morts] et toi tu es mon ami. Le *famadihana* arrive et je te donne de l'argent, 500 000 Fmg par exemple. Quand je ferai mon *famadihana*… En fait, c'est toi qui a fait le *famadihana*… et c'est moi qui t'ai donné 500 000 Fmg comme *valin-tànana*… Après, après 2 ans, 3 ans… Voilà aussi ce qui les différencie : le *valin-tànana* [ici au sens de l'*ateriko alao*] de

> la fête familiale peut prendre des années pour se manifester, alors que pour le travail manuel, ça peut se faire le lendemain, l'après-demain, une semaine au plus tard… Les 500 000 Fmg que je t'ai donnés, quand arrivera mon tour, ce ne sera plus 500 000 Fmg que tu me donneras, ce sera un peu plus… C'est comme ça… il y a une sorte d'abus dans le *valin-tànana* le jour où la famille fait une fête… il y a une sorte d'abus là, et si jamais tu ne me rends que 500 000 Fmg quand je ferai ma fête, là, ça ne va pas, tu dois me donner plus, par exemple 600 000 Fmg… Mais l'argent que je t'ai donné, je t'ai d'abord demandé si tu l'acceptes : « voilà 500 000 Fmg, c'est supportable pour toi ? » C'est comme ça que ça se passe. Là, tu réfléchis si tu acceptes ou pas, en sachant que quand arrivera mon tour l'année prochaine, tu devras me le rendre avec un bonus de 50 000 Fmg ou 100 000 Fmg, ça dépend de la durée. Par exemple, pour un an : 50 000 Fmg peuvent suffire ; après deux ans, il faudrait par exemple 100 000 Fmg… Voilà. C'est aussi une sorte de *valin-tànana* mais on l'appelle *ateriko alao*… Ce sont des us un peu voisins que faisaient les anciens… De nos jours, ça existe encore, on peut aussi l'appeler *valin-tànana* mais c'est ce qui le différencie… *Valin-tànana* donc, c'est pour des travaux manuels, on le rend très vite, quelquefois même celui à qui on est redevable fixe lui-même la date du remboursement… Le *valin-tànana* pour la fête, lui, il peut prendre des années… En plus, il y a des intérêts… c'est une sorte d'emprunt avec intérêts au retour… Voilà.
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Il est évident dans l'extrait et par l'assimilation au *valin-tànana* que l'*ateriko alao* est vécu comme une réciprocité. Il s'agit d'une entraide entre amis qui vise à rencontrer des obligations, mais qui à la différence du *valin-tànana* implique ici une forme de prêt à intérêts : plus le temps augmente et plus les intérêts sur la somme prêtée seront importants.

L'*ateriko aloa* se présente donc comme une forme de prêt à intérêts dont les ancrages sont coutumiers, qui à la particularité d'être spécifique à des fêtes rituelles et dont le remboursement, point d'importance, doit demeurer dans cette activité. Ici, la réciprocité se noue en ce que le crédit et la dette sont aux services pour chacun de la possibilité de (re)produire les obligations coutumières d'ancestralités. L'entente étant hors famille, cette expression de l'*ateriko alao* rejoint la précédente en ce que toutes deux sous-tendent des alliances interfamiliales.

Les modalités de l'héritage et les titres de propriété

En ses grandes lignes, sur les Hauts Plateaux, les droits d'héritage sont fixés par le sang et tous les enfants directs ont droit à l'héritage sans distinction de sexe ou de rang. Par le sang, en ce sens qu'un enfant d'un deuxième mariage ne peut réclamer auprès de la famille de sa belle-mère ou son beau-père. Point fondamental *et qui semble* être une distinction importante par rapport aux familles *hova* ou *andriana* : chez les gens de notre enquête, et bien que le cas puisse arriver, les parents ne font pas de testament, ni ne définissent la redistribution du temps de leur vivant. C'est aux enfants de se réunir et de s'entendre entre eux à la suite du décès pour partager les biens parentaux.

Ce mode de partage qui implique de la négociation dans la fratrie peut entraîner des situations conflictuelles ou renforcer des pratiques de solidarité dans la famille. En effet, deux normes semblent ici présentes et pourront présider au partage. D'abord, une norme d'égalité, soit un partage égalitaire entre chacun des membres de la fratrie. Ensuite, une norme de redistribution, où les descendants réunis vont privilégier ceux de la fratrie qui

sont le plus dans le besoin[97]. En ce cas donc, on ne valorisera pas tant un partage égalitaire qu'un partage destiné à soutenir les plus nécessiteux.

Malheureusement, la réalité n'est pas toujours aussi rose et ce partage négocié peut-être à la source de nombreux conflits familiaux. Ainsi le cas d'une participante, qui prétend s'être fait voler la part de son père, car elle n'était pas en âge à ce moment de défendre ses intérêts. Le cas aussi d'une famille de la maisonnée, spectaculaire par ses implications : il s'agit d'une dispute autour d'un héritage touché par la mère de l'interviewé et sa fratrie (à la mère). L'enjeu n'est pas clair, mais tourne autour de l'accès à une maison familiale (héritée), maison dont l'interviewé et sa femme se font expulser sur la demande de sa mère. L'affaire tourne à la catastrophe lorsque deux des enfants de l'interviewé sont victimes d'empoisonnement. C'est la mère de l'interviewé qui est accusée :

> H – […] ma mère fait donc une pression indirecte chez les gens avec qui elle est cohéritière, de nous virer, mais je ne suis pas du même avis qu'elle ; et je connais ça pourtant, c'est cette même personne qui m'a fait virer qui m'a dit que ça ne vient pas d'elle, « mais de votre mère » […]. […] c'était vraiment un combat, les fenêtres étaient même enlevées, ma femme a même été étranglée, mais on était obligé de partir sinon on nous aurait tués.
>
> Ie – Comment est maintenant votre relation avec la famille, c'est coupé ?
>
> H – Il n'y a plus rien et il n'y en aura plus […]. […] je vais résumer un peu : notre enfant est mort là-bas en 2001, je ne sais pas de quoi, jusqu'à maintenant, c'est ça la base du problème. Et l'un était vraiment très malade à l'hôpital, l'autre est mort à la maison et là le mort a été enterré et le malade a été soigné à l'hôpital. Dans le temps c'était difficile, car il y avait encore un recouvrement en 2001 et on a su

[97] Un interviewé nous expliquait que ces discussions autour de l'héritage entre les enfants obéissent globalement aux hiérarchies internes des familles, en ce sens que ce sont d'abord les aînés masculins qui orientent les décisions.

petit à petit que ce n'était pas une maladie naturelle, car c'était un enfant qui n'était pas malade. On savait que c'était ces gens-là qui empoisonnaient l'enfant. On avait besoin d'argent, car il y avait mon frère benjamin qui a été emprisonné à Antanimora [la prison d'Antanimora], une journée avant la mort de mon enfant, le monsieur qui a pris en charge le dossier au tribunal avait besoin d'argent d'une somme de 250 000 Fmg sur le coup. C'était un jour de mercredi, le jeudi mon enfant est mort, mercredi c'était un enfant qui n'était pas malade. L'autre était malade mardi, il était inconscient. S'il était mort, on n'aurait pas eu une mauvaise conscience envers eux, mais l'aîné le mercredi il jouait encore, les enfants l'appelaient pour regarder *Rosalinda* [émission de télévision] […]. *Rosalinda* est fini à 19h20, c'est à cette heure qu'il devait monter, c'était à 19h15 qu'il rentrait : « papa, papa, j'ai très mal à la tête » ; c'était son dernier mot et ça laisse penser des choses. On a dit un jour après que c'était une maladie contagieuse, or même le BMH… [le BMH est un organisme de santé publique du ministère de la Santé]. Moi j'étais abasourdi par le fait que l'un est à l'hôpital inconscient et l'autre mort à la maison. Il y avait une personne qu'on a fait chercher [au BMH ?], or le BMH n'a pas été cherché, mais on leur a donné de l'argent. Or ces mêmes personnes ont dit quinze jours après que c'était une maladie contagieuse, or il y avait plus de dix enfants dans ce lieu […] et c'était bizarre que seuls mes enfants aient été atteints et que les autres sont immunisés. C'est ça la base du problème et maintenant il y a un scandale le 24 février et ces gens-là sont capables de dire qu'ils ne peuvent plus être emprisonnés, car c'était il y a trois ans.

Ie – L'enfant qui était mort ?

H – On ne peut plus les emprisonner disaient-ils, car cela fait trois ans que l'affaire s'est passée et on a mal au cœur, on a préféré s'écarter, car si on va porter plainte, ce sera dérangeant, c'est ça la base du problème. Il y a aussi le problème du mauvais temps, la maison est trop petite et j'ai aussi un autre problème de papier, rien n'est encore fait, c'est pour ça qu'on est ici [ils viennent d'emménager dans la

maisonnée d'Antsalovana].

[Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-12]

Ce long extrait permet d'introduire différentes imbrications que nous observerons plus tard entre vie familiale (enjeux d'héritage, mais aussi soutien au frère emprisonné), système légal (le procès du frère emprisonné nécessite de l'argent pour être défendu), la corruption (le diagnostic des médecins quant à la maladie des enfants est acheté, le procès sera aussi soutenu par de la corruption), et surtout, de voir comment une déstructuration familiale (ici autour d'un conflit de propriété) peut accentuer d'une façon importante des situations de pauvreté. Ici, il ne s'agit de dire que les enfants ont effectivement été empoisonnés, mais plutôt de relever comment l'événement de maladie est situé dans une guerre familiale autour d'un héritage et comment la thèse de l'empoissonnement par la famille maternelle semble la plus plausible au regard de l'interviewé, marquant ainsi l'effritement d'une cellule familiale et l'inscription des différentes personnes dans plusieurs espaces de pratique (espace de parenté, espace juridique, espace médical) pour atteindre aux objectifs valorisés dans cette bataille.

Cette façon de procéder des héritages, qui ne laisse pas immédiatement de traces écrites, entraîne des démêlées avec l'administration d'État, et c'est à la responsabilité des descendants de faire légaliser auprès de cette administration la nouvelle distribution des titres de propriété. Ce qui implique bien des frais que plusieurs ne peuvent assumer.

On peut ainsi mieux comprendre, par ces enjeux, pourquoi, malgré des situations de pauvreté importante (où l'accès aux terres familiales de la campagne, par exemple, serait d'un grand secours), on laisse souvent les propriétés indivises et sur de longues périodes. Il semble qu'un des enjeux fondamentaux en soit la préservation de la vie familiale :

F – […]. Pour moi à propos d'héritage, je ne compte pas vraiment sur l'héritage ou me

disputer à propos de l'héritage, car si les autres veulent le sien, on donne.

I – Hmm.

F – Mais pour moi, je ne me pose pas de problème sur cela.

I – Mais à Antsirabe, il y a encore vos terrains ?

F – Il y a encore une part de notre mère à Antsirabe et même là-bas [les terrains] ne sont pas encore partagés jusqu'à aujourd'hui. Seulement la rizière, part de sa mère, qui a été partagée, mais du côté de son père ce n'est pas encore partagé.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

Ainsi, les terres sont souvent laissées indivises entre les membres de la famille et parfois sur plusieurs générations. Mais outre les difficultés que nous venons d'indiquer, les migrations qui ont lieu depuis plusieurs années peuvent rendre plus compliqué ce qui autrefois semblait aller de soi : tant que la vie demeure à la campagne, la présence du tombeau familial et la connaissance des habitants entre eux rend assez transparente la propriété filiale. En effet, le lien entre propriété ancestrale et appartenance à la terre est renforcé de ce que le tombeau familial est construit sur les terres de la famille. Là est l'un des points les plus fondamentaux liant l'identité au sol et aux ancêtres : le tombeau y agit notamment comme ancrage matériel et symbolique des revendications d'appartenance[98].

Ajoutant ainsi aux solutions par l'*indivis* le problème des migrations vers la ville, ceci peut créer des casse-têtes administratifs au sein desquels prouver la filiation et la propriété

[98] Comme le souligne M. Molet (1979) : « Le tombeau des ancêtres constitue l'enracinement sociologique et social de chacun des descendants. On fait partie de telle fraction de telle caste, dont le tombeau est, de notoriété publique, sur le territoire de tel village, et être descendant d'un de ceux qui y sont ensevelis vous donne droit au titre, à l'appellation, comme il ouvre au droit d'y être inhumé. Ce droit comporte d'ailleurs des devoirs de solidarité et d'appartenance comme de participer à l'entretien du dit tombeau et d'assister aux cérémonies lugubres ou gaies qui s'y déroulent. C'est d'ailleurs en se montrant généreux à ces occasions que ceux qui sont au loin se rappellent au bon souvenir de leurs parents et revendiquent par avance la place qui devra leur revenir. Les sommes d'argent envoyées sont des gages de solidarité et des arrhes pour ce que l'on espère pour soi-même dans l'avenir. » (Molet, 1979 : 291)

deviennent des difficultés très considérables[99]. D'autant plus que le ministère chargé de la comptabilité des terres est réputé être le pire « foutoir » et des plus corrompus du système gouvernemental (ce qui n'est probablement pas étranger à la complexité des cas). Et la situation se complique doublement lorsque l'État a des projets sur le sol…

Associations familiales

Outre les moments plus institutionnalisés que sont les mariages, *famadihana* et construction de tombeau. Les événements de mortalité et de maladie sont des moments centraux des solidarités familiales. Mais l'imprévisibilité de ces événements et les charges financières qu'ils entraînent renvoient à de véritables *épées de Damoclès* au-dessus de la tête des ménages. Et nous verrons qu'une part importante des pratiques de solidarité familiale, mais aussi de voisinage et de quartier vise à produire de la protection pour diminuer la lourdeur de ces événements.

Une réponse explorée par les populations face aux difficultés occasionnées par les événements de mortalité et de maladie est celle de la création d'association. Une section réservée aux rapports de voisinage et de quartier fera état d'une expérience associative faite à l'échelle d'un secteur de *fokontany* (*fokonolona*). Nous avons déjà vu comment le *bureau du fokontany* tente lui aussi de reconduire des pratiques de solidarité pour soutenir les familles dans ces événements. Ici, il s'agit de se concentrer sur la présence d'associations familiales. Il semble qu'il s'agisse de la formule la plus valorisée et aussi peut-être, la plus viable du point de vue des organisations produites par les différents groupes *mafy ady*.

Ces associations nous sont présentées comme étant le fruit de concertations entre les membres des familles confrontées à des situations qui les débordent financièrement. Les

[99] Un informateur avocat nous signalait que la plus grande part des cas traités au tribunal du centre-ville de Tananarive concerne justement le partage de la terre dans les cadres de succession.

associations familiales visent ainsi à faire barrage aux difficultés dans les périodes de crise, en donnant accès à une épargne de sécurité :

F – Du côté de ma mère, notre mère, il y a une association familiale. Quand est morte notre grand-mère, on a vu qu'il y avait des difficultés durant le moment; de plus, notre grand-mère a eu huit [enfants], et sept sont encore vivants. Et ils ont chacun des enfants alors et c'est comme si les enfants sont nombreux, c'est pour cela que, [cela] a poussé les parents à se réunir et dire « allons faire une association et on cotise 5000 Fmg par mois ».

Ie – Et ce 5000 Fmg, quel sera son utilité ?

F – Par exemple, quand il y a des malades, des morts, toute chose qui a besoin d'être secourue alors. Et on obtient la cotisation [et] c'est seulement dans la famille, mais il n'y a pas d'autre personne.

Ie – Mais pas d'autres, c'est au niveau des frères et sœurs qui se sont réunis, « on va faire une association » ?

F – [Ils] font tous, que ce soient les grands ou les enfants.

Ie – Hmm.

F – Par exemple, notre mère fait, et les enfants de notre mère aussi, et la sœur de notre mère fait et ses enfants, tous font, mais les célibataires sont 2500 Fmg, les mariés 5000 Fmg.

[Rizicultrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-18]

Fonctionnant à la cotisation mensuelle, ces associations sont d'abord construites autour des relations de parenté, mais pourront aussi intégrer des relations de voisinage. C'est qu'ici jouent à la fois des critères de filiations et des critères de proximité ou d'affinités. Ainsi, dans une association à laquelle participent deux ménages de la maisonnée, les critères sont purement familiaux, la proximité physique jouant comme un critère superposé déterminant qui, des membres de la parenté, peut ou non participer à l'association (dans l'entretien d'où

est tiré l'extrait précédent, il s'agit d'une association se constituant autour des ménages de la fratrie du côté maternel – et de leurs descendances –; cette branche de la parenté habite dans une même proximité physique). Mais d'autres associations du même type pourront intégrer des membres du voisinage sur la base d'une interconnaissance née d'une proximité d'habitation et du temps partagé :

> F1 – Pas de notre famille il est ? Alors, c'est comme ça que nous faisons la chose : argent qui sort de la poche ou bien le *fitia tsy mba hetra*; et on fait une association. Et même si, par exemple, ce n'est qu'un locataire et qu'il est uni avec nous ou qu'il veut aussi, nous non plus, nous ne disons pas non, même s'il vient d'ailleurs; il suffit qu'il prenne notre **statut*, alors nous le recevons. Mais à propos de ces locataires qui ne sont pas unis avec nous alors, ils payent de l'argent. Exemple, il est locataire et ça fait déjà 3 ans ou 4 ans qu'il habite là, on s'est déjà vu le caractère, nous avons déjà mangé [ensemble] le cru et le cuit [*efa mifampihinana ny manta sy ny masaka*], alors on prend notre responsabilité.
>
> [Lavandière, rizières d'Antsalovana : 2003-10-24]

Cette pratique du *fitia tsy mba hetra* consiste en des dons d'entraide dont nous avons vu les modalités en début de description. Elle témoigne de ce que ces associations sont construites dans l'horizon des solidarités anciennes. Ici également, nous voyons comment l'expérience du vécu partagé, la qualification des rapports de voisinage par des notions relatives aux partages des peines et des joies (ici, avoir mangé le cru et le cuit) renvoie à une intégration (partielle) des rapports de voisinage ou d'amitié dans un espace de la parenté et de l'alliance.

Dans certains cas, le capital de l'association sera déposé à l'OTIV, qui est un centre de microcrédits et d'épargnes adjacent aux *fokontany* d'Antsalovana. Ceci, pour plusieurs, sera

une première expérience auprès d'institutions financières (je n'ai malheureusement pas exploré ces activités).

Une autre visée des associations familiales rencontrées est d'offrir du support en cas de situation de chômage : permettre l'accès à un capital de base par lequel pourra être endigué la difficulté à accéder aux activités de marché en période de crise (permettre ainsi l'achat de fourniture pour la revente, l'accès à la nourriture) :

Ie – Et par exemple à propos de choses comme travailler ou quelque chose de tel ?

[…]

F1 – Il n'y a pas encore ça, mais on attend de voir l'augmentation de l'argent, et après on pourra faire les emprunts, les prêts pour être utilisés par exemple… Comme moi je ne travaille pas, je pourrai tirer de l'argent dedans et je ferai du commerce là-bas, et il y aura une augmentation un peu pour l'association. Mais c'est encore dans les projets pour l'année prochaine [que] nous allons faire ce projet, c'est-à-dire on pourra faire des prêts d'argent.

[…]

F1 – Euh, ah ! Tous les mois, nous faisons des réunions, dernièrement nous, c'était le 19 ou 20, 24 ; dimanche dernier donc, nous avons fait une réunion et on a payé 1000 Fmg.

I – 1000 Fmg par mois ?

F1 – Oui, payez 1000 Fmg, payez 100 Fmg sans arrêt pour payer 1000 Fmg et le tout nous l'envoyons à l'OTIV [Centre de microcrédit et d'épargne]. Et nous, nous sommes à peu près une quarantaine ou, une quarantaine et un peu plus peut-être.

I – Le nombre des membres ?

F – Oui.

[Lavandière, rizière d'Antsalovana : 2003-10-24]

La vie associative apparaît donc comme très mobilisatrice, sous-tendant un nombre élevé de participants, des rencontres régulières et l'exploration de projets collectifs par les membres des familles. Bien qu'encore atteint par aucune des associations rencontrées, cet objectif d'une fonction de sécurité sociale peut aussi être mobilisateur dans l'organisation du travail. Ainsi, un habitant de la maisonnée a fondé une deuxième association (la première étant l'association du côté maternel), avec la famille de sa femme cette fois, dont le financement ne s'appuie pas tant sur des cotisations que sur un investissement de temps de travail :

H – On va faire la **cotisation* pour le **premier départ* et ensuite on va faire de la **réparation de guitare*, c'est cela.

[…]

I – Qui, et qui sont vos amis dans l'autre [association] ?

H – Dans l'autre alors, disons que ce sont les frères et sœurs des *ankizinay* [de « nos enfants »].

I – Nos enfants ?

H – Ma femme alors, ses frères et sœurs.

[…]

H – Et quand le **fond* sera beaucoup, peut-être on pourrait **ravitailler* ceux qui n'ont pas de travail suffisant, ou qu'on pourrait faire un autre effort quand augmente l'argent alors.

[…]

H – Et c'est cela alors, c'est-à-dire [le] **premier pas* pour nous d'abord c'est d'avoir un **fonds* pour en faire une [guitare].

I – Hmm.

H – Et disons que cela va marcher **par mois*, que nous allons fabriquer une la première fois. Et on vendra ceci et on verse immédiatement, ou qu'on fabriquera deux par exemple si le **fond* augmente.

I – Hmm.

H – C'est-à-dire que cela, nous allons le faire…, nous allons aussi le faire par **rotation* qu'on fera : « vous faites les **cordes*, celui-ci fera le *ponçage*. »

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

Ce dernier extrait permet également de pointer une limite aux rapports d'alliance. Si d'une façon formelle les mariages construisent des alliances entre les fratries respectives des conjoints, la pratique souligne des limites à ces alliances, de ce que chaque lignée demeure relativement autonome dans l'organisation des circulations : ici, les fratries respectives des deux conjoints demeurent dissociées l'une de l'autre dans les organisations associatives. Ce sont les ménages qui font la principale jonction entre différentes fratries, qui sont les points nodaux des réseaux sociaux de la parenté et de l'alliance.

Synthèse sur la parenté

Cette section sur la parenté était d'abord centrée sur des organisations internes, et la synthèse présentée ici doit être lue comme une synthèse temporaire, l'élaboration d'un observatoire premier qui sera nuancé par la suite.

La description fait ressortir l'importance, la composition et les visées de reproduction des rapports de parenté et permet d'observer la présence de deux espaces importants dans ces rapports : l'espace conjugal et l'espace de la fratrie.

L'espace de la famille conjugale s'articule plus immédiatement à des visées de reproduction biologique (l'alimentation) et généalogique (les enfants). En témoigne, entre autres, la temporalité quotidienne (« au jour le jour ») de la recherche alimentaire, l'importance des espaces domestiques (chacun sa maison) et le maintien de différenciation

de ménages conjugaux dans les pratiques (par exemple, les cas où même si on partage une même maison, les repas demeurent pris séparément), la centration des ménages autour des enfants et l'absence (relative) d'une *planification d'épargne* dans l'ordre de la reproduction alimentaire (une exception étant la riziculture, nous le verrons). De ces planifications d'épargne, on peut faire l'hypothèse qu'elles sont d'abord orientées vers la rencontre des obligations sociales (de fratrie, mais aussi de voisinages et administratives) et qui permet une continuité d'inscription dans des réseaux sociaux ouvrant sur des opportunités quotidiennes de revenus (thésaurisation en vue d'un *famadihana* par exemple, fête rituelle qui maintient ouvert les réseaux et rapports de parenté, mais aussi actualise d'autres relations sociales : invitations de la parentèle, des amis et voisins, des habitants des communautés villageoises vivant autour des terres ancestrales).

Les rapports de fratrie que nous avons observés s'articulent plus immédiatement à la (re)production d'obligations ponctuelles, rituelles et d'ancestralités, dont des temps forts sont les mariages et les activités autour de la mémoire des morts (construction des tombeaux, *famadihana*). Il s'agit aussi d'un espace de réciprocité et d'entraide entre familles conjugales dans les fratries, mais qui semble plus immédiatement ponctuel et relatif à des moments d'urgences, plutôt que d'être un lieu de mise en commun des ressources dans des réciprocités quotidiennes ou soutenues. Ici, les réciprocités semblent demeurer dans un système d'obligations dont les légitimités sont tirées des repères de la vie ancestrale (coutumière) et dont les obligations d'entraide dans le malheur et le bonheur (mariages, maladies et morts) sont des références. Les pratiques d'héritage, l'importance des terres ancestrales et la présence sur ces terres des tombeaux familiaux, les *famadihana*, montrent bien l'imbrication intrinsèque de l'organisation de la parenté au culte des ancêtres, de ce que ce système de religiosité est immédiatement enraciné dans ces rapports de parenté.

Ceci fait apparaître que ces obligations ayant pour horizon l'ancestralité sont des temps forts d'actualisation et de maintien des rapports de parenté et d'alliance, qu'ils participent en somme à la (re)production générale d'un espace de la parenté qui semble être un des seuls lieux de sécurité sociale pour les habitants.

La création des associations familiales témoigne pour nous de l'importance de cet espace de la fratrie, (re)produit par des obligations qui soutiennent ici des *engagements* communs devant des malheurs anticipés. En même temps, ces associations témoignent des transformations sociales et d'une recomposition des rapports de fratrie par une tentative de normalisation (montants fixes) et d'objectivation de ces rapports d'entraide. On peut faire l'hypothèse que ces associations familiales (re)produisent un nouvel espace-temps de la parenté, dont les mensualités de cotisation et la valorisation des proximités spatiales (intégrant les voisins) sont des indices pour en comprendre la forme.

* * *

Dans la section qui suit, il s'agira maintenant de se concentrer sur les rapports entre personnes ou ménages non apparentés, des relations de voisinage et de quartier qui n'impliquent pas nécessairement des liens d'alliances conjugales ou de fratrie. Ici, il ne s'agit pas tant d'exclure les rapports de parenté de l'observation, mais plutôt de comprendre les liens entre parents et non-parents dans l'économie, sachant que la parenté est un espace de structuration déterminante. Comme auparavant, l'attention sera plutôt orientée vers les reproductions et circulations internes, plutôt que vers une exploration des activités de travail et des rapports hiérarchiques dans la stratification sociale. Ici, la maisonnée étudiée offre une belle porte d'entrée du fait qu'à peu près personne n'y est parent.

Ayant déjà observé des rapports de quartier s'articulant aux bureaux de *fokontany* – notamment autour des quêtes de condoléances –, et ayant aussi observé les obligations de

voisinage autour des événements de mortalité de même que sur l'importance des dimensions d'honneur et de honte, des sanctions relationnelles, une part importante du travail de description que je vais poursuive ici a déjà été fait et il n'est pas utile d'y insister.

Relations de voisinage et de quartiers

Des prêts et emprunts

Dans la maisonnée, les rapports inter-ménages se passent essentiellement dans la cour ou près de la voie ferrée qui borde la maisonnée : « on ne se visite pas dans les maisons ». Les rapports de réciprocité et d'entraide y semblent à première vue inexistant, tant les différentes personnes interviewées en soulignent l'absence et tant les ménages sont refermés sur eux-mêmes. Ce repli sur le ménage est d'autant plus triste aux yeux des participants qu'il entre en conflits avec une conception beaucoup plus ouverte des solidarités de village, des façons de faire d'autrefois ou de la campagne :

I – Je reviens encore une fois sur l'entraide. Donc, seules les personnes qui se connaissent peuvent s'entraider, ou la famille, ou quand une personne quelconque demande de l'aide ?

H – Avant, il n'y avait pas de discrimination du tout, même les personnes d'un même quartier s'entraidaient. Ça dépend, si une personne reçoit beaucoup il ne va pas couler l'autre. Car les gens par exemple, on leur donne deux *kapoaka* [deux mesures de riz] lorsqu'ils n'en ont pas, puis ils disent qu'ils vont rendre le soir et vous ne pouvez pas réclamer cela. Et voilà le soir arrive, puis le lendemain, puis après trois jours ils changent son chemin. Les gens ne disent pas qu'ils ne peuvent pas encore pour l'instant, mais ils fuient tout de suite. Quand on n'a pas on ne peut pas inventer, on ne va pas forcer non plus.

I – Cette coutume d'avant existe-t-elle encore d'après vous ?

H – D'après moi, là-bas plus bas, ils font encore cela.

I – Plus bas à la campagne ?

H – À la campagne, par exemple à Imerimandroso, à Mahitsy. Mais si on monte en ville, non. Par exemple vous donnez votre stylo, on ne vous le rendra pas !

[Constructeur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-24]

Ici, l'interviewé souligne un aspect de déstructuration des relations d'amitié au fait des prêts non rendus, de la rupture des liens que cela peut entraîner (« ils changent son chemin »). On retrouve aussi encore une fois l'opposition entre la ville et la campagne; campagne située comme un lieu de conservation des rapports antérieurs de solidarité. Il est intéressant aussi de remarquer que le rapport d'entraide qui est proposé en exemple renvoie à une pratique de prêt. Ces pratiques sont repérables dans plusieurs entretiens, où les exemples de circulations matérielles qui nous ont été données dans la maisonnée concernent essentiellement des prêts et des emprunts, bien que ces circulations soient très restreintes. Mais un point important pour nous est d'abord que ces pratiques d'emprunt sont situées dans des rapports d'entraide :

Ie – Et dans les alentours immédiats, l'entraide existe-t-elle, ou bien les prêts mutuels ?

F – Concernant les prêts, il y en a, mais question entraide… c'est comme le fait que tu empruntes de l'argent, ce qui fait que… l'entraide, comme prendre chez les autres et après rendre il y en a, ça, ça existe.

[Aide-domestique, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-21]

De façon générale et bien que nous n'abordions que très rarement en entretien des aspects qui puissent être porteur de honte pour les interviewés (tel l'endettement), les gens de la maisonnée nous laissaient savoir que plusieurs dans le voisinage étaient endettés (bien qu'évidemment cela ne soit le cas d'aucun des interviewés…). Mais des entretiens, un seul

nous laisse entrevoir un aspect assez voilé de cette économie et qui est le recours aux usuriers :

F – Mais pour nous comme je vous l'ai dit, comme je n'ai plus envie de travailler comme employé de maison, il existe des usuriers et c'est çà que je voulais faire avec mon amie. Moi et mon amie voulons nous associer et emprunter de l'argent à ces personnes.

I – C'est toujours…

F – C'est toujours là que le voisinage prend de l'argent.

[Aide-domestique, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-21]

Toujours sur cette question de l'endettement, je souligne qu'un informateur, cadre dans une entreprise d'imprimerie, nous confiait qu'il est systématique chez ses employés d'avoir cumulé des dettes importantes, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'entreprise, et surtout d'être débordés par ces dettes. Un témoignage dans une entrevue collective va également en ce sens et suggère que le recours aux emprunts est beaucoup plus systématique qu'il n'y paraît, notamment chez ceux qui touchent un salaire sur une base régulière.

La question des dettes et des retards de remboursement est un exemple des différentes difficultés sociales et de la désolidarisation que peut entraîner la pauvreté économique. Pour éviter des conflits, et lorsqu'absolument nécessaire, ce sera dans l'espace familial que seront privilégiées les pratiques d'emprunt :

H – Nous, depuis un cas de problème, on a jamais vendu nos affaires, parce que c'est une chose que je n'apprécie pas du tout, même un seul œuf doit suffire quand il n'y a rien. Mais je préfère aller chez mes beaux-parents, car mes beaux-parents donnent de l'argent parfois et on les rembourse après quand on peut, quand on travaille, mais on doit leur rendre leur argent.

[Constructeur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-24]

F – Ce que je n'aime pas du tout, c'est la bagarre, le… emprunter de l'argent des autres je n'aime pas cela alors, si [c'est] sur le voisinage.

Ie – Hmm, vous alors ne vous empruntez des choses ici ?

F – Non.

Ie – Vous ne vous empruntez pas de l'argent ou des choses qu'on emprunte ?

F – Non, car pour nous ici c'est comme des locataires tous, et c'est très difficile pour vous, ce ne sont pas vos familles, comme cela...

Ie – Et si nous prenons entre vous et…

F – Dadafara [« dernier père » : oncle cadet] ?

Ie – Dadafara.

F – Si entre nous et Dadafara c'est oui, mais si j'emprunte par exemple maintenant, si j'emprunte le matin et qu'on retourne le soir de la même journée ou le lendemain.

[Rizicultrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-18]

Cette interviewée distingue très clairement les membres de sa famille des autres locataires. La règle est le refus d'emprunter ou de prêter et, en cas de nécessité, elle ne s'adressera dans la maisonnée qu'à son oncle, soit un membre de la famille. Mais il peut y avoir des exceptions. Ainsi le cas de cette autre dame, que nous avons déjà vu, où elle nous explique la bonne entente de son voisinage en donnant en exemple des entraides. Et ici encore, il ne semble pas innocent de constater que cette pratique est immédiatement située par un rapport de parenté :

I – Et comment Madame C. votre relation avec vos locataires ?

F – Pour nous ici, pas de *problèmes* car elle marche bien comme, nous nous considérons comme des frères et sœurs ici !

I – Hmm.

F – Comme des frères et sœurs sommes nous ici, s'il n'y a pas chez l'un…., comme moi quand je n'ai pas même ce que je dois acheter du **café*, j'y vais en disant donne-moi du **café* parce que j'aimerais en boire et ils en donnent. Si je me plains que j'ai faim et que je n'ai pas mangé, ils donnent.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2003-11-05]

Autour des enfants

Il semble que c'est autour des enfants que les circulations d'entraide sont les plus présentes dans la maisonnée, ceci essentiellement par le gardiennage et le partage des repas avec les enfants de d'autres ménages lorsque ceux-ci se trouvent à jouer avec ses propres enfants. Ceci semble particulièrement vrai au moment des goûters du midi. Sans pouvoir prétendre qu'il y a ici un principe d'éducation partagée, l'ambiance est effectivement celle d'une surveillance collective des enfants de la maisonnée suivant les personnes qui sont dans la cour aux différents temps de la journée et suivant les disponibilités des différents parents. Il y aura également des rétributions qui seront offertes pour un gardiennage plus formel lorsque par exemple, une mère doit aller travailler et demande à une voisine de garder les enfants pour des journées entières.

Dans la maisonnée d'Antsalovana, nous n'avons aperçu qu'une seule personne âgée, une dame très vieille qui peine à sortir de chez elle. Mais souvent, comme nous l'avons constaté à Antetezanafovoany, lorsqu'elles en ont encore les moyens physiques, ce sont les personnes âgées qui prennent la responsabilité de la surveillance des enfants lorsque les parents vont au travail.

Importance de l'interconnaissance

Nous avons vu que les enfants sont l'objet d'une très grande valorisation dans la société malgache. Comme ici, dans la maisonnée, avec l'exemple de la nourriture et du gardiennage, autour d'eux s'articulent nombre de circulations, de solidarité sociale et d'enjeux de reproduction. L'enfantement est un projet central, autour duquel s'articuleront moult guerres, circulations et événements heureux (on se souviendra de l'épisode d'empoisonnement des enfants dans l'histoire d'héritage vu plus tôt). Dans la maisonnée, deux événements s'articulant autour des enfants (l'empoisonnement en était un troisième) nous permettent de constater l'importance de l'interconnaissance dans les circulations matérielles, et surtout de la méfiance que l'on entretient face aux inconnus, aux étrangers.

Un premier exemple est le cas d'une participante qui s'est vu offrir un don en argent ainsi que des vêtements par une parfaite étrangère. Cette étrangère s'est présentée à la maisonnée et est entrée directement dans la maison de l'interviewée pour lui faire le don :

> JF – C'était une femme qui nous a donné ça, je ne la connais pas mais elle est entrée chez moi. Moi je revenais du marché et je ne m'attendais à rien, elle est tout de suite entrée. Je croyais qu'elle allait prier [l'interviewée est Témoin de Jéhovah] et j'ai dit que j'ai encore beaucoup à faire et que ce sera pour la prochaine fois. « Je ne suis pas venue pour prier » a-t-elle dit, « mais une **accoucheuse* m'a dit de remplir ceci », parce que disait-elle, son enfant avait 10 ans avant d'avoir eu un cadet et elle a fait un serment. C'est comme cela, même moi j'ai été grondée pour avoir reçu le cadeau, car j'ai accepté cela comme ça, et pourtant je l'ai déjà reçu alors que faire ?
>
> I– Quelqu'un que vous ne connaissez pas, qui n'habite même pas dans les environs ?
>
> JF – Oui, maintenant elle est à Ankorondrano et leur campagne est à Antsirabe, et il fût

un temps, car elle est revenue et a rencontré mon mari, et il l'a un peu enquêtée.

[Femme au foyer, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-14]

Cette jeune femme et son mari n'avaient mentionné cette histoire à aucun autre ménage dans la maisonnée. Mais un des assistants de la recherche a mentionné le fait alors que nous étions dans la cour à discuter avec d'autres habitants. La jeune femme était présente également. Ceci a provoqué un assez long débat autour des raisons de la donatrice pour poser un tel geste. Le consensus a été que la dame qui a fait le don n'arrivait pas à avoir d'enfant et qu'elle a fait une demande aux « douanes », aux lieux sacrés des grands ancêtres[100], demande qui impliquait un contre-don en réponse à une grossesse qui viendrait ou qui était déjà venue.

De la discussion et du témoignage de cette jeune dame, il ressort ainsi qu'un des enjeux était d'accepter et faire usage ou non des présents. Il y a de la méfiance à accepter des présents d'un étranger dont ont ne connaît pas les intentions, présents qui sont potentiellement porteurs de sortilèges notamment. C'est le propriétaire du terrain qui, exerçant sont rôle de *ray aman-dreny* (« père et mère »), a finalement tranché le débat, arguant que c'était « la chance » qui était entrée dans la maison[101].

L'autre exemple va en ce même sens de la méfiance entretenue face aux étrangers. Il s'agit d'une femme qui, vivant seule avec son mari, en est à quatre grossesses avortées et deux enfants morts en bas âge (elle n'a aucun enfant vivant). Ici, la dame ne soupçonne pas une maladie, mais plutôt d'être l'objet d'un sortilège jeté sur elle par des voisins jaloux de sa plus grande aisance matérielle :

---

[100] Il est plusieurs lieux dans la ville et autour qui sont des espaces sacrés et identifiés à des ancêtres prestigieux. Ceux-ci sont des figures historiques tel que l'esprit d'Andrianampoinimerina en sera un.

[101] Il est probablement pertinent de lier cette notion de chance (qui peut être entendu en terme de destin) au système cosmogonique de la pensée religieuse. D'autant plus que ce ray *aman-dreny* est réputé être *mpanandro*, astrologue, personnage important dans les pratiques numineuses malgaches.

F – […] Avant ici il y avait vraiment des sorciers qui osent te taper.

I – Qu'il t'accuse comme ça ?

F – Pas accuser, mais *fanafody gasy* [« médicament malgache », ici au sens d'un philtre, d'un maraboutage] comme ça.

I – Ah bon !

F – J'ai fait exprès, nous avons habité, nous n'habitions pas encore ici. Il y en a qui ont lancé [un billet de] 500 Fmg et j'ai fait exprès de piétiner le 500 Fmg et tout de suite je suis tombée malade, alors que j'étais gros enceinte à cette époque, et vraiment j'ai failli avorter spontanément si nous n'étions pas [allés] à l'hôpital […].

[…]

I – Et ces gens qui ne t'aiment pas, que tu nous disais tout à l'heure, sais-tu pourquoi ils agissent ainsi, pourquoi ils ne t'aiment pas ?

F – Peut-être que ta vie est meilleure alors ils n'aiment pas, il faut qu'ils te gaffent.

I – Ou bien ils veulent carrément, te tuer est leur but ?

F – Vraiment te tuer ! Ça ne reste pas sur te faire des blagues, mais vraiment tuer. […]. Moi depuis que j'habite ici, combien sont mes enfants qui n'ont pas marché, déjà 4.

I – Hmm-hmm.

F – Alors réfléchis sur ça, alors qu'il n'y avait rien et une minute là ça devient un cauchemar, je ne sais pas c'est très triste de raconter ça, mais les gens sont comme ça.

I – Mis à part ceux dont tu parlais là, y a-t-il quand même quelqu'un ici sur qui tu peux compter ou sont-ils tous ennemis ? As-tu des amis à qui te confier, tes problèmes ou… ?

F – Moi, sur cela, je n'ai pas confiance en personne, si tu lui racontes tes **problèmes* peut-être que là il fait le triste, mais après il parle de toi dans ton dos chez

quelqu'un d'autre. Mais s'il y en a en qui j'ai confiance, c'est en mon *dadafara* [« dernier père »] à qui je dis ce qu'il y a, je raconte ce qui est dans notre ménage, parce que s'il nous arrive quoi que ce soit, il ne peut pas passer [répéter ?], et s'il lui arrive quoi que ce soit, nous ne pouvons pas passer aussi, car il est le frère de notre mère.

I – Mais à part ça il n'y en a pas ?

F – Il n'y en a pas du tout, car [si] c'est des gens de même village [ici au sens de maisonnée] tous ici, ils ne sont pas [de] même cimetière ou même sol d'ancêtre [*tanindrazana*] avec toi, et ne sont pas tous contents.

[Rizicultrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-22]

Ce n'est qu'à la fin du terrain que j'ai pu commencer à prendre la mesure des conflits sous-jacents dans les relations sociales de la maisonnée. Et ce n'est qu'après avoir compris toute l'importance des enfants et de la fertilité dans cet univers qu'avec l'équipe, nous avons pu en aborder le sujet et provoquer ces dévoilements. Cette personne ne fait plus confiance au voisinage, à l'exception des membres de sa famille, dont le lien implique pour elle l'impossibilité de dévoiler les secrets. La dernière phrase de l'extrait ne laisse d'ailleurs aucune ambiguïté sur les fondements en dernière instance, pour cette personne, des solidarités et de la confiance : le partage du tombeau, du sol des ancêtres. Ceci agit comme garantie d'une satisfaction à voir les réussites de l'autre, en contre cas de quoi on s'expose aux jalousies de l'entourage.

Ce sens du secret n'est pas un trait spécifique à cette interviewée : il s'agit, à mes observations, d'un trait caractéristique de la culture merina et possiblement malgache en général, où le dévoilement de toutes nouvelles, surtout les bonnes, expose potentiellement la personne aux actions malveillantes du voisinage. Le terrain et mes expériences en cours de séjours sont parsemés de ces situations : une personne devant partir pour l'Europe ne le dira à son entourage que la veille de son départ ; un côtier faisant la demande d'une

mutation à Tananarive n'agira pas autrement ; l'interviewée précédente a caché au voisinage la réception du don fait par l'étrangère ; etc. Se découvre ici toute une conception de la vie privée et de l'intime, dont nous avons vu qu'une règle générale en est que le ménage (plus encore que la fratrie) marque la frontière de la vie publique : il s'agit du *tokan-trano* [*tokana* : seul, unique, isolée ; *trano* : maison ; *tokan-trano* : « ménage, foyer »], dont une personne de la maisonnée nous a donné l'exemple en parlant de sa séparation physique (et relativement secrète) d'avec son mari :

> Ie – Et qui cuisine le repas de votre mari là ?
> F – Là, eux trois.
> Ie – Ah votre fils et sa femme ?
> F – Oui, [silence] c'est cela le *tokan-trano* [le « foyer », le « ménage »] on ne divulgue pas ce qui se passe dans le ménage, mais quand on ne peut plus supporter [rire]… on ne peut pas cacher cela.
>
> [Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

Mais ces thématiques sont très complexes et je ne m'y enliserai pas trop. Il s'agissait plutôt d'attirer le regard sur ces dimensions. Revenant aux questions de l'interconnaissance, il faut souligner que l'espace de la maisonnée est un terreau particulier, composé de plusieurs migrants de la campagne et qui ne se connaissent pas nécessairement les uns les autres depuis plusieurs années. Ceci marque des limites au partage du bonheur et du malheur, l'absence de relations élaborées dans une durée longue. Et d'autres entretiens faits ailleurs permettent de souligner d'une façon similaire l'importance de l'interconnaissance pour qu'il y ait émergence de véritables rapports d'entraide, soulignent que la simple proximité physique, si elle est une partie importante de l'équation, n'est pas suffisante pour soutenir d'une façon forte la reproduction des obligations sociales. Ainsi cette grand-mère d'Antetezanafovoany :

I – Et je voulais vous demander, puisque cela fait longtemps que vous vivez ici, je voulais vous demander comment est la vie des gens ? Qu'est-ce qui a changé ? Comment est la vie dans cette région ?

GM – Ben, nous avant on avait des associations de voisins [*mpifanolo-body rindrina* : « échangeur de cul de mur »] et donc, quant il y a de la tristesse ou de la joie dans le quartier, on prévient son voisin et on se rend visite pour ça. […].

I – En fait, avant les gens s'entraidaient beaucoup, même s'ils n'étaient pas de la même famille ?

GM – Oui-oui-oui, avant on s'aidait beaucoup.

[…]

Informatrice - Et est-ce que maintenant cela continue encore les entraides entre voisins ?

GM – Oui maintenant il n'y a plus trop ça, parce que la ville aussi a grandi, le quartier a grandi. Il y a beaucoup plus de gens et les gens d'avant ils sont morts ou ils sont déménagés, et on ne connaît plus trop tout le monde comme on connaissait tout le monde avant. Et c'est juste ceux qui sont tout près de notre maison que l'on aide. Par exemple, je me souviens de ma locataire, elle a accouché et je suis allé l'aider, l'emmener à l'hôpital, l'aider un peu dans sa maison, surtout, parce que, elle, aussi elle n'a pas de parent.

[Vendeuse et bévole religieuse, Antetezanafovoany : 2003-08-12]

On pourra noter dans cet extrait comment les aspects de densité de population éclairent la désolidarisation : trop de gens habitent désormais les quartiers pour que des solidarités basées sur l'interconnaissance puissent se reproduire. On retrouve également une logique similaire dans l'extrait suivant, où la personne déplore la disparition des solidarités de voisinage et le renfermement sur l'interconnaissance familiale :

Ie – Je reviens un peu sur le chacun pour soi, à votre avis donc, vous voyez [que] la

solidarité ou… d'avant diminue de nos jours, d'après-vous ?

H – Je pense que c'est à cause de la vie la **base* de cela.

Ie – Hmm.

H – Parce que, vous comprenez, avant s'il y avait une personne, une personne malade dans la rue, on doit, il y a la coutume d'avant de l'amener à l'hôpital. Mais de nos jours, s'il y a quelqu'un qui est malade et que les gens ne le connaissent pas, on…

Ie – Regarde simplement ?

H – Les gens les regardent simplement alors, c'est comme une personne qui attend la mort.

I – Hmm. Mais avant même s'il n'est pas de la famille, on prend la responsabilité pour l'amener ?

H – Il y avait la prise de responsabilité. […].

[Épicier, Antsalovana : 2003-11-12]

Fihavanana et parenté élective

Revenant à l'exemple de la maisonnée, s'il y a peu d'échange de biens, l'entraide prend plutôt la forme d'échange d'opinions, de conseils, de partage d'opportunités et de services. De services, en ce sens que l'on pourra solliciter de l'aide pour des travaux de petite ou grande importance : « pour faucher le riz on trouve toujours quelqu'un » nous dit un riziculteur de la maisonnée, référant à la récolte, mais aussi plus globalement à des travaux manuels tels que détruire une maison, aménager le terrain, etc. De partage d'opportunité, en ce sens qu'obtenant un contrat de travail qu'on ne peut faire seul, on cherchera auprès de la famille et des membres de la maisonnée en priorité les aides nécessaires à sa réalisation.

Mais apparemment, même ces entraides verbales et le partage des opportunités sont menacés lorsque les crises sont trop marquées. Peu avant mon départ du pays en janvier

2005, les difficultés économiques prenaient des proportions apparemment rarement rencontrées par les *Mafy ady*. Une des conséquences, suivant les interviewés, est la disparition de cette forme d'entraide :

I – Y a-t-il de l'entraide ou chacun pour soi ?
H – Il n'y a plus de ça maintenant ! Allez, allez, allez… Plus d'échange d'idées maintenant, chacun pour soi, avare car chacun est dans sa maison.
I – Si quelqu'un trouve quelque chose d'intéressant il ne le dirait plus ?
H – Oui, il se laisse aller, peut-être même qu'il oublie, il oublie même de le dire car pressé par la guerre de la vie. En fait, il faut quelqu'un ayant une grande maîtrise de soi pour **s'adapter* à la chose, à la vie. […]. Les gens se demandent si les fêtes vont être **kirizy mafy* [« crise dure »] ou *christmas*, c'est la question : *kirizy mafy* ou *christmas*, cette fois.

[Riziculteur, maisonne d'Antsalovana : 2004-11-24]

Mais malgré cet effritement, une quantité d'activités socioéconomiques mettent en scène des alliances privilégiées entre voisins et amis, qui semblent s'élaborer d'abord dans un axe de proximité et qui renvoie à des rapports qu'il est possible de qualifier par les termes d'une *parenté élective*, d'une parenté *choisie*, et dont une actualisation première semble relative à ce partage des opportunités de travail.

Nous avons déjà rencontré dans la description une première qualification de ces rapports, dont je représente ici l'extrait :

I – Dites, vous êtes tous parents [ceux] qui habitent ici ?
F2 – Non, parents dans le *fiaraha-monina* [« vivre ensemble »].
F1 – Celle-ci est l'enfant de ma sœur.
F2 – Seulement au niveau de la vie dans le quartier mais pas parent en tant que tel.

F1 – C'est la fille de ma sœur.

Ie – Explique un peu la parenté au niveau du *fiaraha-monina* ?

F2 – La parenté au niveau du *fiaraha-monina*, [c'est] comme [les] amis se considèrent comme parents et enfants, se considèrent comme frères et sœurs.

[…]

F2 – C'est cela la parenté au niveau du *fiaraha-monina*, mais les parents vraiment parents sont des gens qui sont de même parents.

[Antsalovana : 2003-11-05]

Ce *fiaraha-monina*, le « vivre ensemble » est un terme générique qui renvoie à l'idée de la vie collective, de la « société ». Dans les entretiens, on l'utilisera souvent par exemple dans les discussions sur les taxes et impôts, ou sur la dynamique générale des relations sociales dans le quartier. Mais ici, l'important est d'apercevoir que lorsque des personnes ont entre elles des relations privilégiées dans cette vie collective, que ces relations sont envisagées dans l'ordre des relations de parenté.

Un autre exemple permettra d'éclairer comment ces rapports privilégiés débouchent ou sont reconduits à travers des activités socioéconomiques. L'extrait est tiré d'un entretien fait auprès d'une équipe de quatre électriciens qui travaillent comme apprentis dans le secteur de la mécanique à Antsalovana :

JH3 – Non, nous ici, il n'y a pas de dispute ou malentendu, mais c'est une question de *fihavanana* [« ce qui fait la famille »].

I – Et à propos de ce *fihavanana*, pouvez-vous expliquer ce que vous entendez par *fihavanana* ?

JH3 – Comment.

I – Expliquez un peu.

JH3 – Le *fihavanana* ?

I – Le votre ici.

JH3 – Le *fihavanana* c'est qu'on se considère comme frère, oui, quand [quelqu'un] arrive ici, on le prend comme notre frère. Par exemple ils manquent de **clés* là-bas, ils demandent : donnez-nous de telles **clés* ; par exemple il n'y a pas le **10* ou **13* chez eux, ils cherchent ici, et si nous n'avons pas aussi nous pouvons traverser là. C'est ainsi le *fihavanana*, le fait d'être amis comme les frères de même parent.

[Équipe d'électricien, Antsalovana : 2003-11-19]

Ces relations localisées par le *fihavanana* vont donc s'élaborer et soutenir des rapports de réciprocité et de solidarité, telles que les expressions déjà rencontrées de « partager ensemble le malheur comme le bonheur », « avoir mangé ensemble le cru et le cuit » en sont des références. Ainsi en début d'entretien, ces jeunes hommes expliquent leur solidarité et la nature de leur lien par leur coopération dans un travail qu'ils situent à travers un rapport d'entraide :

I – Ah bon… et vous qui travaillez ici, vous êtes combien dans cet atelier ?

JH2 – Quatre.

I – Quelles relations avez-vous ?

JH2 – Comment ?

I – Amis ou… ?

JH2 – Amis.

Ie – Il n'y a pas des mêmes membres de famille ?

[…]

JH2 – Non, pas de parenté, tous des amis, c'est-à-dire on se sauve…

JH3 – Se sauve…

JH2 – Une personne et…

JH3 – Comment, pouvons-nous nous aider ? C'est le *taon-trano tsy vitan'ny irery* [« on

> ne peut terminer/faire seul une maison »], *le taon-trano tsy vitan'ny irery*, alors il y aura… [rires] !
>
> [Équipe d'électricien, Antsalovana : 2003-11-19]

Ici, la réciprocité et l'entraide passent par une logique de mise en commun des ressources (l'accès au travail) pour la construction mutuelle d'un avenir professionnel notamment.

Il est à noter que le *fihavanana* est une notion au spectre assez large, constamment reprise notamment par les politiciens et les chefs religieux (chrétiens) pour souligner l'identité collective, la *grande famille malgache* et la spécificité de son organisation sociale, le sens de l'hospitalité et de l'entraide, les croyances partagées du culte des ancêtres, les hiérarchies d'aînesses, et ainsi de suite. Mais il faut bien voir que si le terme est englobant, et que si les rapports de parenté sont effectivement structurants de plusieurs aspects du social, qu'il ne s'agit pas d'une *grande famille unie,* mais précisément que ces rapports de parenté réelle ou élective marquent des frontières, sont excluants du point de vue de ceux qui n'en font pas partie. La parenté et les rapports de *fihavanana* élaborent des frontières entre les membres et les non membres des différents groupes familiaux, entre les natifs et les locataires, entre l'initié et l'étranger :

> JH3 – Si quelqu'un trouve du travail dans les zones franches, il bénéficie d'une formation. Sa famille s'efforce de l'y envoyer en s'entraidant pour qu'il apprenne un métier. Pour les plus démunis on s'appelle quand il y a du travail. On a déjà l'habitude d'être ensemble, parce qu'on a des liens de parenté pour la plupart, nous les habitants d'Ankenihany.
>
> JH1 – Nous descendons du même ancêtre.
>
> JH3 – Nous sommes solidaires. Si je trouve du travail, je ne vais pas faire appel à un étranger, je choisis un *havana* [famille]. On est **dockers* [débardeurs], on n'a pas réussi dans les études, on doit faire ainsi.

[Dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-16]

J'aurai l'occasion de relever plusieurs exemples, dans la description des activités de travail, qui permettent de soutenir la présence importante de rapports d'alliances dans l'ordre des parentés électives. Mais on peut déjà relever comment la frontière énoncée dans le dernier extrait (« je ne vais pas faire appel à un étranger, je choisi un *havana* ») rejoint les observations précédentes faites dans la maisonnée et qui concernaient la méfiance face aux étrangers notamment.

Mais pour l'instant et pour terminer cette description des circulations dans les rapports de voisinage et de quartier, il nous reste à observer des expériences associatives.

Des associations

Nous l'avons vu, il existe dans les quartiers une forte valorisation de la vie associative. Les associations familiales ont déjà été observées et il s'agit plutôt ici de relever d'autres types d'associations.

Au fil des entretiens et des rencontres, ont été vues ou mentionnées des associations religieuses, une association de quartier, des associations sportives, des associations des jeunes, associations de riziculteurs, d'éleveurs. Dans une logique similaire, la coordination des activités organisées par le *fokontany* est quasi systématiquement opérée au-travers la

mise sur pied de comité : comité sécurité, comité social, comité sport, etc.[102] Mais si formellement la vie associative semble assez forte, plus concrètement plusieurs y déplorent l'absence de participation (ou le désengagement) et le rapide détournement de ces associations (notamment : prise de contrôle par une minorité et réorientation au service de quelques uns, vol des fonds). Pour une bonne part, les associations sont situées comme des lieux de reconduction des hiérarchies sociales et des pratiques de domination. Ainsi, cet entrepreneur, qui a vécu l'expérience dans une association de jeunes :

I – Êtes-vous membre d'une association ou participez-vous aux activités d'une association ?

H – Jusqu'à maintenant je n'ai pas encore adhéré à une quelconque association…que se soit une association publique, ou une de ces ONG…non, pas encore…ni une association politique…mais avant, il y a longtemps, 4 ans je crois, il y avait une association au…au…au FTMM, au [*], j'étais entré mais à bien y réfléchir c'était une perte de temps

I – C'était quel genre d'association ?

H – Une association de jeunes… […]. En fait les dirigeants de l'association voulaient nous dominer… Moi j'avais mon projet en accord avec ce qu'exigeait l'association, de plus j'étais motivé et ils avaient vu aussi qu'il y avait beaucoup de choses qu'on pouvait faire, mais après il y avait une sorte de volonté de domination alors je suis parti.

I – Donc, ce sont les dirigeants qui vous ont déçu ?

---

[102] L'exemple des comités sécurité démontre bien la capacité et l'efficacité de l'organisation citoyenne lorsque la population se sent interpellée par les enjeux. Les comités sécurité que j'ai en tête sont ceux qui ont émergé lors de la crise politique de 2002. Des actions de destruction et des attaques armées étaient craintes dans la ville et les populations barricadaient les entrées des quartiers pour en contrôler les véhicules et circulation. De même, dans tous les quartiers les hommes se relayaient en groupes pour faire des rondes visant à s'assurer d'une sécurité publique et du respect des propriétés privées. Deux ans plus tard, certains des comités sécurités nés de cette crise continuaient à exister, notamment à Antetezanafovoany.

H – C'est exactement ça, ils m'ont déçu… En fait, ils ne pensaient qu'à leurs intérêts… à leurs intérêts personnels… […].

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Ces rapports de détournements et de dominations sont dénoncés dans un ensemble d'extraits relatifs aux différentes associations. Ceci peut être lu comme l'indice que les organisateurs de ces associations sont fréquemment des gens d'un niveau social supérieur, d'un autre statut à tout le moins et qui évolue dans d'autres espaces sociaux du point de vue des personnes interviewées :

JH4 – C'est comme les gens un peu en haut, les s…, ceux qui sont capricieux [rires] !
Ie – Qui ont une association ?
JH4 – Oui, qui ont une association, les capricieux.
I – Et vous n'êtes donc pas entrés.
JH4 – On ne peut pas y adhérer parce qu'ils sont trop capricieux [rires] et alors ils nous considèrent comme rien nous qui sommes… [rire] !
I – Comment cela se fait alors vous êtes dans le même quartier ?
JH4 – Même quartier, la pensée ne se ressemble pas.

[Antsalovana : 2003-11-05]

Des critiques très similaires sont adressées à une association de riziculteurs qui avait vu le jour à Antsalovana :

I – Est-ce que vous avez une association de cultivateurs ou quelque chose de ce genre ?
H – Il y en avait, mais les associations d'ici sont très vite dissoutes car il y a encore plein d'égoïsme.
[…]
H – C'est vrai que c'est meilleur s'il y en a et que si ladite association vise le bien de

> tout le monde et qu'elle prend les gens d'ici même, mais non pas des gens **sur table*, très souvent les membres de l'association sont des gens **qui ont la main propre* et ils ne connaissent pas le vrai problème qui nous touche […].
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2003-10-14]

Nous serons mieux à même de situer les implications de ces critiques dans la section portant sur la riziculture. Mais on peut déjà relever comment la vie associative semble immédiatement problématique lorsqu'elle s'élabore entre des gens dont les appartenances sociales sont trop différenciées.

Associations de quartier : un exemple à Antetezanafovoany

Une association a été créée à Antetezanafovonay par une informatrice native de l'endroit. Ses parents étaient parmi les premiers à habiter le secteur alors qu'il s'agissait encore d'un espace rizicole. Cette dame est très politisée et critique face à la situation actuelle du pays et aux comportements politiciens. Elle est aussi très active dans son quartier, de même qu'elle y est très connue; notamment de par la création de cette association et de par ce qu'elle initie et participe à de nombreuses autres activités dans le quartier (travail avec des O.N.G. tel la Croix-Rouge, activités de recensement, etc.). Cette dame a étudié jusqu'en classe de seconde (système français) et a ensuite suivi une formation de dactylo qui lui aura permis de décrocher un poste comme journaliste à la radio nationale. C'est une époque où « la vie était belle », jusqu'à ce qu'un changement de régime politique lui fasse perdre son emploi. Cet événement s'articulant à d'autres, elle chute progressivement dans une misère qui la contraint à se tourner vers des travaux très ingrats, voir dégradants.

Avec des personnes âgées de son secteur d'habitation et qui était très proche de ses parents, elle fonde l'association en 2000-2001. Cette décision est en réaction à l'absence d'initiative de la part du *bureau du fokontany* :

> F – C'est nous, parce que nous voyons que le *fokonolona* [sous-secteur du *fokontany*] ne fait rien. Et s'il y a un accident, personne ne peut rien faire. Alors nous faisons cela, c'est très peu, mais…
>
> [Notes d'entretiens, Antetezanafovoany : 2003-08-10]

L'association vise à aider les gens défavorisés : les vieillards, les infirmes, les petits enfants, « un peu tout le monde dans le quartier » dira la dame. Elle offre du soutien financier aux familles qui vivent des événements auxquels elles ne peuvent faire face seules, tels que la maladie et les décès. Ainsi, en cas de décès d'un membre, l'Association vise à offrir un montant et des biens à la famille pour la soutenir face aux exigences rattachées. Ce retour des cotisations sera par exemple réparti en argent pour « les condoléances », des tissus pour servir de linceul, une couverture des frais de transport… L'Association avait ainsi l'ambition de se substituer au système des cotisations du *fokontany* en cas de décès et dont nous avons discuté plus tôt, car ces systèmes qui fonctionnent au porte à porte sont plus hasardeux : « les gens donnent souvent des petites monnaies et fréquemment le panier ne se rend pas jusqu'aux destinataires des dons » (note d'entretiens, 2003-08-10).

À force de réseautage, la dame parvient également à s'adjoindre les services d'un médecin qui accepte d'offrir de son temps pour des traitements contre les vers intestinaux chez les enfants, ainsi que des consultations à moindre frais pour les membres en général. Elle parvient également à trouver une source de financement auprès d'une philanthrope américaine, qui malheureusement avait cessé de donner de ses nouvelles à la dame au moment de notre enquête. Lors de notre première rencontre, on nous présentait une association en pleine santé et qui semblait inspirer les habitants des secteurs et *fokontany* avoisinants, habitants qui souhaitaient s'agréger à l'association ou bien en démarrer une suivant ce modèle. Malheureusement, derrière cette apparence se dessinait un autre

portrait : celui d'une expérience désormais moribonde et portée seule par les épaules de cette informatrice.

Les membres sont tous des habitants d'un même secteur dans le *fokontany* et sont enregistrés par ménage. Pour être membre, il faut participer à une cotisation de 500 Fmg par mois et par ménage (entre 5 et 10 cents suivant les moments de l'enquête). Chaque membre possède un petit carnet, conservé chez la dame, où sont listés les membres de la famille (enfants, conjoints) et enregistrées les cotisations.

Mais même à 500 Fmg par mois, le paiement des cotisations demeure très problématique. Il y a ainsi plusieurs ménages qui, durant l'année 2002 n'auront payé que deux mois de cotisation. Et suivant la dame, les participants font beaucoup d'efforts pour contourner et utiliser le système, surtout pour l'accès au médecin. Par exemple, si quelqu'un est malade mais qu'il n'a pas fait sa cotisation ou n'est pas dans l'association, il offrira un montant (1500 Fmg dans l'exemple donné par l'informatrice) à un membre en règle pour utiliser son carnet et ainsi pouvoir aller voir le médecin. Il semble donc que les membres potentiels privilégient le recours à des opportunités de réseaux plutôt que de prendre des engagements plus continus. Et nous pouvons faire l'hypothèse ici que c'est l'élément de parenté qui manque et qui fait obstacle à l'engagement collectif.

Devant les problèmes de paiement des cotisations, la dame fait plusieurs fois par mois du porte-à-porte pour réclamer ; ce qui lui demande énormément de temps. À la fin de notre terrain, restant sans nouvelle de l'américaine et la personne étant épuisée par son travail, par une augmentation du coût de la vie, par des malheurs familiaux et par une dispersion dans d'autres activitées du *fokontany*, l'association était au point mort et l'informatrice, qui la portait seule depuis plusieurs mois, cherchait ailleurs des solutions à ses difficultés.

Synthèse sur le voisinage

Il est remarquable dans cette description des rapports entre familles non-apparentées qu'il s'agit ici d'un espace en plein bouleversement. Il est assez unanime chez les interviewés de souligner la disparition des rapports d'entraide, de ce que la sortie de l'espace de la parenté renvoie pour ainsi dire à l'inscription dans un monde sinon anonyme, à tout le moins désolidarisé. On souligne d'une façon importante dans les entretiens la transformation de ces rapports, l'effritement des pratiques soutenues par les obligations sociales enracinées dans la vie ancestrales et les repères de la parenté. On oppose d'une façon forte dans les entretiens les temps d'avant et les espaces de la campagne (espace-temps d'entraide et d'interconnaissances), au temps actuel et dans l'espace urbain (espace de densité et du « chacun sa maison »). Les questions d'argent et de circulations des biens sont notamment très problématiques, en témoignent la réticence pour ce qui touche les questions d'emprunts et de prêts entre voisins, les rapports de pouvoir et action de détournement dans la vie associative, la difficulté à maintenir vivante l'association de *fokonolona*.

Il est évoqué aussi l'importance de l'interconnaissance dans les pratiques de support mutuel, de l'importance à pouvoir situer ces interconnaissances dans les cadres de la parenté pour qu'elles débouchent sur des entraides. Et il semble possible de dégager ici la présence d'un gradient, d'un axe polarisé pour ainsi dire, dont le centre est la famille et dont le rayonnement en termes de rapport de *fihavanana* construit des frontières signifiants l'intérieur et l'extérieur, le parent (réel ou électif) et l'étranger.

Mais même dans ces espaces d'interconnaissance et de *fihavanana*, la présence de dons et de réciprocité en termes de circulations matérielles est minimale, menaçante du point de vue de ce que le non respect des retours de dettes peut détruire. Et si on pratique des emprunts dans les espaces de la parenté, les alliances semblent beaucoup plus se

(re)produire au fait d'un partage d'opportunité, d'une entraide quant aux possibilités de revenus.

* * *

Dans les sections précédentes, nous avons observé différentes circulations essentiellement suivant la ligne directrice des usages qui sont fait des ressources disponibles, de différentes (re)productions sociales telles qu'elles sont ordonnancées autour de ces usages. Je vais maintenant décrire l'organisation des relations sociales suivant les différentes activités par lesquels on génère ou accède aux ressources socioéconomiques permettant les (re)productions précédentes. Ici, trois grandes lignes à explorer : les activités de production (riziculture, élevage, artisanat), les activités de salariat et les activités de commerce. Encore une fois, ces différentiations ne sont pas franches, exclusives (par exemple, les activités de production impliquent des activités de salariat), mais consistent plutôt en des grandes lignes directrices qui permettent de cerner l'objet.

DEUXIEME PARTIE – L'ACCES AUX RICHESSES

La riziculture

Un habitant de la maisonnée, natif de l'endroit, nous affirmait avoir été l'initiateur du réaménagement de l'espace rizicole du quartier d'Antsalovana. Il aura d'abord entrepris de dégager les anciennes digues (pour la circulation de l'eau), obstruées aux suites de l'inondation de 1982, de façon à faire revivre les parcelles familiales dont il a hérité. L'expérience étant concluante, elle sera reprise par d'autres habitants-riziculteurs, puis par une O.N.G. (SEECALINE, j'en reparlerai plus loin), qui intègrera le projet de réouverture

des rizières à ses programmes d'interventions et organisera des travaux collectifs de réaménagement des petites digues, de façon à faire renaître les terres cultivables du quartier.

Les rizières sont habituellement transmises en héritage dans l'espace familial et suivant les procédés observés plus tôt. Porteuse de continuité, la transmission des rizières et des techniques de riziculture est valorisée par les gens, qui y voient une sécurité devant l'insécurité alimentaire et l'insécurité des activités salariales dans l'économie.

Mais bien que valorisée, dans l'histoire des familles natives d'Antsalovana, si plusieurs ont possédé des rizières, nombre de celles-ci ont été vendues par les parents aux prises avec des difficultés financières, laissant aux enfants la simple propriété de petits terrains servant au logement.

À Antsalovana, la riziculture a lieu une fois par année et une contrainte première est relative aux saisons : de la saison des pluies et de la saison sèche, puisqu'il faut planter pour la saison des pluies et récolter dans les périodes d'accalmie afin d'avoir le temps de faire sécher les grains pour la conservation. Ce cycle des saisons dans la riziculture structure ainsi une dimension de saisonnalité dans les difficultés urbaines[103]. Saison de plus grande insécurité alimentaire pour les cultivateurs, la saison des pluies est également un moment difficile pour plusieurs autres habitants du quartier : augmentation du coût du riz sur le marché, obligation de déménager (et pour certaines familles, de se disperser dans les rues de la ville) durant une période ou plusieurs secteurs d'habitations sont inondés par les crues. Ces difficultés peuvent être accentuées par les interventions d'urbanisme :

---

[103] À ce sujet, voir l'enquête économique de Dostie et all. (2000) sur la *Saisonnalité de la consommation des ménages pauvres à Madagascar*, chapeauté par l'Institut Nationale de la Statistique (INSTAT) de Madagascar.

F1 – […] Et pendant la pluie ici c'est la misère, la faim, la modalité d'alimentation des gens donc. Les gens souffrent ici car là, c'est la route que vous voyez là, c'est à partir de cette année qu'il y a ça, alors que c'est mal fait la route[104] ; mais tu te trempes dans l'eau jusqu'au petit cou [*tenda kely*] pour traverser là bas quand arrive la saison des pluies. […]. Donc c'est la souffrance ici, car tu ne peux pas planter même si c'est la saison des pluies, car l'eau est pleine partout, et même les choses qu'on pile [le riz] pendant l'hiver ne sont plus [inaudible] mais meurent.

Ie – Ça monte jusqu'ici ?

F1 – Oui, là c'est le territoire de l'eau.

I – Et vous déménagez où quand arrive la saison des pluies ?

F2 – Dans les routes [les gens se dispersent et vont vivre dans la rue dans d'autres secteurs de la ville].

[Dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-24]

Des visées d'autosubsistance et des difficultés monétaires dans la riziculture

De ceux qui ont l'accès à une rizière, la norme est essentiellement de miser sur les récoltes pour satisfaire aux principaux besoins alimentaires de la famille conjugale, palliant les insuffisances de quantité ou les besoins d'argent par des inscriptions parallèles (continues ou ponctuelles) dans d'autres lieux de l'économie. Les produits de l'activité sont dirigés vers le ménage, et s'il y a vente du riz, c'est soit à la suite d'une récolte particulièrement abondante, soit en réponse à des difficultés économiques très urgentes. Mais même en ces cas il y a de très grandes réticences et, globalement, un refus de mettre sur le circuit du marché les produits de la récolte. Les problèmes énoncés en entretien concernent très souvent d'ailleurs l'insuffisance des récoltes, qui devraient idéalement couvrir l'ensemble

[104] Il s'agit d'une route construite dans les rizières et qui bloque l'écoulement de l'eau.

des besoins annuels en riz, mais qui débouchent souvent sur un manque durant la période de culture.

Cette insuffisance des récoltes ainsi que les frais relatifs à l'activité même de riziculture, ouvrent sur la nécessité d'avoir d'autres inscriptions dans l'économie, de façon à accéder d'un côté à l'argent, et de l'autre au riz :

> H – […]. Vous voyez aussi, ici les gens ne peuvent pas vivre qu'avec ça, car comme on est dans la voie du développement, si vous ne faites qu'une seule chose, vous seriez en retard. Car on le sait tous que, maintenant, on a un billet de 50 000 Fmg[105], cela rentre encore dans l'enquête que vous faites. Alors avec la culture, les gens s'occupent aussi d'autres boulots comme le travail salarial, l'élevage, […]. […] ici, vous devez utiliser des fonds, or cela ne vous suffira jamais, c'est pour cela qu'il vous faut travailler pour pouvoir financer tout cela. Voilà la réalité, je ne sais pas si ça répond à votre question ou pas.
>
> […]
>
> H – La culture du riz fait vivre, vous comprenez ! Ça dépend aussi des années. C'est pour ça qu'on ne peut pas non plus se fier à lui entièrement, car là maintenant il est tout vert, supposons qu'il y a un problème qui surgit comme une inondation ou un incendie, vous allez vite constater que vous allez tout perdre, tout d'un coup, vous ne pouvez pas non plus le récolter en une seule journée, mais ça dépend du temps, s'il est encore vert et que l'inondation arrive vous êtes foutu, c'est pour ça qu'il faut autre chose. [Hésitation]. Même dans les trois mois jusqu'à la récolte, qu'est-ce que vous allez percevoir ? Vous devrez avoir une autre chose à faire.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2003-14-10]

[105] Il s'agit de nouveaux billets mis en circulation par le régime TIM (Tiako i Madagasikar) du président M. Ravalomanana. Avant, le plus grand billet était de 25 000 Fmg. Pour le plaisir de l'anecdote, je rapporte que le nouveau billet porte le logo promotionnel utilisé en campagne électorale pour identifier ce parti maintenant au pouvoir.

Cet extrait souligne la nécessité d'un capital monétaire initial permettant d'opérer la riziculture, en même temps que des entrées régulières d'argent, qui permettront à la fois de subvenir aux besoins du ménage durant les périodes de pousses. Ceci témoigne de ce que les possibilités de l'autosubsistance alimentaire par l'agriculture ou la riziculture ne peuvent être immédiatement dissociées des marchés monétarisés. Les étapes de la riziculture impliquent le recours, à différents moments, au salariat, ainsi que la nécessité d'acheter du matériel et des semences[106]. En outre, nous le verrons, il faut négocier avec des responsables d'un barrage situé en amont, ce qui appelle à quelques frais supplémentaires. En tout les cas, les difficultés d'accès à l'argent peuvent être suffisamment problématiques pour empêcher l'activité rizicole elle-même.

L'*ampahany*

Pour les riziculteurs, lorsque les problèmes d'argent sont trop prononcés, ou les possibilités d'accès à la rizière trop problématiques (grandes distances par exemple, pour les migrants de la campagne possédant des rizières sur les terres d'origines), on pourra vendre, mais aussi mettre en métayage sa parcelle suivant une pratique coutumière nommée l'*ampahany* (« part »). L'*ampahany* renvoie à une règle de partage des productions rizicoles suivant une division de redistribution de un tiers/deux tiers. Il s'agit de donner le tiers de sa récolte au propriétaire de la rizière et à en conserver les deux tiers pour soi. L'*ampahany* permet ainsi de retirer quelques ressources de la terre sans pour autant en faire soi-même l'exploitation.

[106] Si en théorie il est possible d'utiliser les fruits de la récolte précédente pour s'en réserver des semences, il apparaît qu'un ensemble de facteurs rendent ceci difficile. En entretiens, on énonce notamment : la nécessité d'alterner les variétés de riz pour maintenir la terre productive; les aléas climatiques qui altèrent la qualité du grain suivant les durées de séchage et les moments des récoltes; la qualité des conditions d'entreposage limités par les conditions des logements et les fréquentes inondations des logements. Ceci sans compter les années où les semis ou la culture sont entièrement détruits en raison d'une inondation trop importante par exemple.

L'*ampahany* est une pratique dominante dans les rizières du quartier et il semble que la plus grande part des riziculteurs du quartier soit dans un rapport de métayage avec des propriétaires vivant ailleurs dans la ville. Il s'agit ici d'une pratique importante liant les *Mafy ady* à d'autres groupes sociaux dans la hiérarchie sociale. L'*ampahany* est une pratique soutenue qui lie souvent les métayers aux propriétaires sur une longue période, ce métayage pouvant même être retransmis à la descendance[107] :

> I – Et le propriétaire des rizières, est-ce que vous le connaissez ou… membre de la famille ?
>
> H – Le propriétaire de cette rizière habite à Ambohimanasina [inaudible]. C'est-à-dire par exemple, c'est moi qui cultive la rizière et quand je serai mort, mes enfants s'occuperont de la négociation avec le propriétaire.
>
> [Riziculteur, Antsalovana : 2003-11-04]

Il peut être pertinent de parler de métayage *ou* de location, car il arrive que l'on négocie le tiers en argent. Comme une famille vivant dans les rizières, propriétaire de parcelles, mais qui, face à ses limitations financières, met ses parcelles en métayage et demande d'obtenir l'équivalent du tiers de la récolte en argent et avant même le début de la mise en semi de son terrain par le riziculteur.

Sans pouvoir en chiffrer l'information, il apparaît que nombre des habitants des quartiers du terrain ont accès à des rizières à la campagne. On ne peut donc limiter l'intérêt porté aux rizières aux seuls milieux urbains : les rapports entre ville et campagne sont très forts dans les quartiers de l'enquête où seule une minorité des chefs de ménage semble pouvoir

---

[107] Camacho (1986) souligne comment cet *ampahany* sera souvent un lieu de continuité des anciens rapports liant les andevo à leurs propriétaires, en ce sens que les métayers seront les descendant d'anciens andevo demeurés en lien avec la descendance de l'ancien maître propriétaire des rizières.

prétendre avoir habité en ville depuis plus d'une génération. Il demeure donc un étroit contact avec le village d'origine et il importe de savoir que plusieurs des participants aux entretiens ont, par le biais des imbrications ville-campagne, accès à du riz.

Mais cet accès au riz n'est pas le fait d'une générosité, ni d'une obligation telle que pourrait l'imposer une norme de redistribution familiale de la récolte par exemple. L'accès au riz relève des droits de propriété que plusieurs des habitants ont encore sur des parcelles héritées ou qui sont demeurées indivises suivant les enjeux d'héritage que nous avons vu. Et s'il pourra arriver que des rizières possédées à la campagne (ou en ville) y demeurent en friche ou soient exploitées par et pour quelqu'un d'autre, il semble plus fréquent qu'elles soient mises en métayage auprès d'un membre de la famille ou d'une personne de confiance et suivant cette règle de l'*ampahany*.

Bien que le ménage possède ou ait accès à des rizières à la campagne, il est également des cas où les frais de transport pour aller chercher et ramener le riz en ville sont trop importants pour qu'on puisse profiter de ces possessions. Ceci pose encore une fois le problème de l'accès à l'argent comme difficulté fondamentale et souvent accentuée par les cadres de la vie urbaine.

Valin-tànana et salariat dans la riziculture

Les rizières sont exploitées par et pour les familles conjugales. Ceci est notamment rendu tangible par la grande réticence exprimée à recourir à un salariat qui engouffre le peu de revenu des familles. Il s'agit d'une dernière alternative envisagée par les riziculteurs lorsque les aides familiale ne sont pas possibles.

Les moments du repiquage et de la récolte sont ceux où le besoin d'assistance est le plus marqué. Anciennement existait le *valin-tànana* (« réponse de la main ») consistant à une réciprocité de main-d'œuvre du type : « je t'aide aujourd'hui, tu m'aides demain ». Ce *valin-tànana* est la réponse systématique que l'on nous donne lorsque l'on parle d'entraide dans la riziculture et semble caractéristique des réciprocités paysannes. Certains informateurs nous disent ainsi que cette pratique n'avait lieu qu'à la campagne (et qu'elle y existerait encore), d'autres qu'elle était aussi pratiquée en ville anciennement, mais qu'elle a disparu, notamment parce que le calcul de la réciprocité serait devenu trop difficile du fait de la différence de superficie des parcelles de rizière. Une autre difficulté du *valin-tànana* est le calendrier des récoltes, dont les délais serrés impliquent des conflits d'horaire. Mais la principale raison avancée est relative à la pauvreté, au manque de disponibilité des différents ménages du fait du temps consacré à la recherche d'argent.

Dans ce *valin-tànana*, on privilégie des réciprocités familiales, entre membres de la fratrie ou, plus largement, de la parentèle, ou encore d'une grande proximité relationnelle :

I – Mais qui se fait le *valin-tànana* ? Ce sont des personnes qui se connaissent ou des membres d'une même famille ou… ?

H – Nous, souvent, nous sommes de la même famille…par exemple un cousin ou une cousine…il peut y avoir d'autres personnes en qui tu as confiance.

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Ie – Je reviens à la riziculture, avant, est-ce qu'on paie les travailleurs pour le repiquage ou… à votre connaissance ?

H – Autrefois, pour notre cas, il y avait le *valin-tànana*. On demande aux personnes à la campagne, c'est-à-dire notre famille, on les convoque en leur disant que nous allons préparer notre riziculture et ils arrivent – puisqu'avant les difficultés ne sont pas encore nombreuses, alors on pouvait s'aider [*valin-tànana*]. Mais aujourd'hui,

la difficulté est chez toutes les familles alors le *valin-tànana* n'est plus pratiqué et chacun pour soi [rire] !

Ie – Pouvez-vous expliquer le déroulement du *valin-tànana* ?

H – On convoque la famille, ils arrivent, par exemple ils sont cinq ou six, ils vous aident jusqu'à ce que tous les [travaux ?] de rizière soient terminés. Ils ne reçoivent pas de salaire, mais on leur donne à manger et puisqu'ils habitent à la campagne, ils dorment donc chez vous. Vous leur donnez donc de la nourriture et le frais de déplacement. Et lorsque le moment de travailler leurs rizières arrive, vous allez vous rendre chez eux aussi pour les aider. Cela se passe ainsi le *valin-tànana*.

Ie – À votre avis, quelle est la raison qui a fait la préparation et les travaux de rizière sont devenus du travail payé par l'argent ?

H – Ce qui l'a changé en argent, c'est à cause des problèmes de la famille. De plus, à la campagne, dans notre famille, les aînés sont tous disparus et il n'y reste plus que les enfants successeurs. C'est un peu difficile de demander aux enfants. De plus, de nos jours, l'heure et le temps pour faire quelque chose sont insuffisants, c'est pourquoi on n'a plus fait de *valin-tànana*.

Ie – Les gens du voisinage, le *valin-tànana* existe-t-il ?

H – Il n'y en a pas ici, si le *valin-tànana* existe, c'est qu'il y a la famille. Mais ici, cela ne s'est pas encore passé.

[Riziculteur, Antsalovana : 2003-11-04]

On peut voir dans cet extrait comment le *valin-tànana* y est assimilé à la vie familiale, mais aussi comment ces réciprocités deviennent difficiles à reproduire au fait de la mort des aînés (probablement la fratrie de l'interviewé). Ceci suggère que la reproduction des relations familiales est entravée par les distances séparant la ville de la campagne, ne permettant pas de maintenir des liens suffisamment forts et qui rendent plus légitimes les demandes de réciprocités familiales.

Ainsi, en ville aujourd'hui, ainsi qu'à la campagne périphérique, le *valin-tànana* a globalement fait place au salariat : on engage sur la base d'un contrat négocié le nombre de personnes (généralement des femmes) nécessaire pour repiquer la parcelle en une journée[108].

Ces salariées peuvent être des gens du quartier ou des « spécialistes » venus d'aussi loin que la province voisine (Fianarantsoa). Certaines se réunissent dans un endroit donné et attendent qu'on vienne les chercher, alors que d'autres se présentent directement auprès du cultivateur à la période du repiquage et demandent pour du travail[109] (la même situation se répète au temps de la moisson). De ce salariat, plusieurs discussions indiquent que, lorsque la situation le permet, on embauchera prioritairement des membres de la famille ou du voisinage (ceci dépendant notamment des compétences de chacun).

Durant cette journée de repiquage, le cultivateur qui embauche doit assurer le manger du midi pour tous en servant du riz (plus rarement du manioc). Ce don de nourriture introduit un aspect de réciprocité dans l'échange contractuel de salariat. Il fait partie des obligations du travail aux rizières et est mentionné à peu près dans tout les entretiens où on nous explique les pratiques dans la riziculture.

---

[108] La superficie des rizières est évaluée en nombre de femmes nécessaires pour son repiquage. Ainsi, on dira d'une parcelle qu'elle est *ketsa dimy vavy* (plants de riz [pour] cinq femmes) où le terme *ketsa* renvoie à la semence, aux semis et plants de riz. Selon Andrianjafy-Andriamantindrisoa (2004) on utilisera la même logique pour qualifier les superficies des terres agricoles (autres que les rizières), mais cette fois en dénombrant les hommes : *ketsa dimy lahy* (*lahy* : homme).

[109] Y. Abé (1984 : 64) souligne qu'un tel recours aux services de « salariés saisonniers » existait déjà du temps d'Andrianampoinimerina (1787-1810). Ainsi, dans le *Betsimitatatra* (grande zone rizicole adjacente à Antsalovana) et comme aujourd'hui, on aurait eu recours à des salariés qui venaient généralement de la province voisine (Fianarantsoa), mais aussi des alentours de Tananarive. Le marché de ces salariés est alors nommé le *toby*. Il semble donc que cette pratique de recourir à un salariat qui se regroupe stratégiquement en un lieu défini soit à situer dans une longue tradition qui existait bien avant l'état de crise actuelle.

Riziculture et administration d'État

L'activité de riziculture en milieu urbain implique une dimension politique et qui est probablement le facteur le plus important relatif aux difficultés d'inondation des terres :

> I – C'est sur la culture de riz que je veux vous poser des questions, comment on cultivait le riz ? Si vous n'avez pas de terrain ou vous étiez propriétaire, comment faisiez-vous ? Comment les gens s'entraidaient ?
>
> GP – J'avais un terrain, la culture de riz était très rentable, mais même maintenant je pense que c'est toujours rentable. La culture de riz dépend des dirigeants, alors quand les dirigeants sont désorganisés… Vous voyez au temps de Ratsiraka [ancien président], quand l'eau rentre au mois d'août tout est inondé et on ne peut plus rien faire pour la pépinière, mais maintenant, au temps de Ravalomanana [président actuel], on peut bien travailler la terre sèche. Vous voyez la différence ? C'est pour ça que je vous dis qu'on pourrait avoir un meilleur rendement.
>
> [Riziculteur, Antsalovana : 2003-10-13]

La possibilité de riziculture à Antsalovana est largement tributaire de la gestion d'un barrage situé en amont et à partir duquel est contrôlé le débit d'eau et l'assèchement ou l'inondation des terres, aspects techniques sur lesquels s'articulent l'activité rizicole.

Les responsables du barrage sont clairement identifiés par les riziculteurs de l'enquête – et d'une façon très négative – au milieu de la vie politicienne et des jeux d'influences dans l'administration publique. On les désigne notamment comme les gens des « bureaux », les gens aux « mains propres », qui tiennent des stylos, en opposition aux gens des rizières, qui « jouent dans la boue », qui sont sur le terrain. Ces oppositions soulignent des intérêts très différents :

H – […]. L'État ne fait que des démagogies, il ne trouve même pas nos difficultés, il ne cherche que l'entrée d'argent dans ses poches, mais pas l'avantage du peuple. […]. Même la question de faire entrer de l'eau ici, il n'y a que des responsables égoïstes, ils ne savent même pas la réalité ici, ils ne le feront même pas si vous ne donnez pas un peu d'argent. Où est-ce qu'on peut aller avec ça ?

[…]

Ie – C'est-à-dire que vous devez payer pour qu'ils puissent ouvrir de l'eau ?

H – Oui, c'est ça notre problème.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-06]

L'irrégularité des moments d'assèchement et d'inondation limite par exemple la possibilité de recourir à des techniques modernes, telle que la mise en pépinière de huit jours (reconnue par les cultivateurs comme plus productive et utilisée par certains à la campagne). Mais plus important, cette gestion peut aller jusqu'à entraîner l'impossibilité de la culture d'une pleine saison, supposant que les terres ne soient pas asséchées suffisamment tôt (ce qui empêche de préparer la terre), ou inondées trop tôt ou trop tard (problème de gestion des semences notamment)[110].

Certains riziculteurs ont le sentiment que les proches du pouvoir politique visent à détruire l'activité rizicole en l'espace urbain : ceci de façon à accentuer des situations de pauvreté qui seraient profitables aux intérêts des partis (manipulation des masses en faisant des « cadeaux » lors des périodes de propagande électorale) ainsi qu'en permettant la

[110] Cette situation était présente dans un des quartiers que j'ai visité en début de terrain (Ankaditoho, secteur Maroroho, dans la partie sud de la ville : G13 et H13 sur la carte de Tananarive, page 142), où une famille possédant des superficies de rizières importantes et ne vivant que de la riziculture et de l'élevage des bœufs était confrontée à l'impossibilité d'une riziculture du fait d'un bris de barrage dont la réparation étaient sans cesse retardée, en conséquence de quoi leurs terres étaient, et allaient demeurées, inondées toute l'année. Cette famille prévoyaient, en attendant, se tourner vers la pêche des poissons de rizières pour subvenir à ses besoins monétaires.

récupération de terrains pour y construire des bâtiments. La présence de la jacinthe d'eau (*tsikafo*), par exemple, est interprétée dans ce sens d'une action politicienne volontaire dirigée contre les petites gens.[111]

Une réponse expérimentée par les riziculteurs aura été le regroupement en association. Mais celle-ci aura mal tourné et amené les riziculteurs à se méfier des initiateurs de tels regroupements (ces organisateurs semblent avoir été des propriétaires mettant leurs rizières en métayage), qui seront également assimilés à un espace « déconnecté » des problèmes vécus par les riziculteurs/métayers :

> I – Est-ce que vous avez une association de cultivateurs ou quelque chose de ce genre ?
> H – Il y en avait, mais les associations d'ici sont très vite dissoutes car il y a encore plein d'égoïsme.
> […]
> H – C'est vrai que c'est meilleur s'il y en a et que si la dite association vise le bien de tout le monde et qu'elle prend les gens d'ici même, mais non pas des gens **sur table*, très souvent les membres de l'association sont des gens **qui ont la main propre* et ils ne connaissent pas le vrai problème qui nous touche […].
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2003-10-14]

Nous avons vu ces aspects de la vie associative dans la section précédente et il n'est pas utile ici d'y insister.

---

[111] Encore une fois, il ne s'agit pas tant de dire que telles sont réellement les pratiques et stratégies des différents régimes et intérêts politiciens, mais surtout de voir comment des riziculteurs interviewés interprètes les comportements des gens de pouvoirs, soulignant la perception d'une différentiation radicale des conduites et des centres d'intérêts.

Usage parallèle des rizières

Un autre aspect touchant plutôt l'organisation de la vie collective autour des rizières mérite d'être souligné : si les parcelles de rizières ont leurs propriétaires, tout le monde est libre d'y pêcher tant que le riz n'est pas semé. En effet, la riziculture ayant lieu ici dans des sols inondés, s'y développe une vie aquatique dont l'organisation ancienne savait tirer partie dans le détail[112]. Aujourd'hui, ces pratiques alimentaires semblent se limiter à la consommation ou vente des poissons de rizière, et l'une des raisons présentées par les interviewés est la destruction des écosystèmes du fait de la pollution et la surpopulation.

Cette pollution massive de l'environnement urbain a fait que plusieurs des rizières dans la ville ont été reconverties en cressonnière, moins sensible à la pureté des eaux. Mais ce n'est pas le cas à Antsalovana.

Il est donc important de voir que si le riz a ses propriétaires, les autres ressources de la rizière sont collectives : on y pêche, y fait brouter les bêtes dans l'entre-saison... S'articulent à cette organisation différentes règles de vie qui concernent l'espace des rizières, notamment un calendrier des libertés de circulation pour les poules, canards et zébus, qui se nourrissent librement entre les récoltes des produits de la nature sur les sols asséchés et laissés en friche. Bien qu'en apparence triviale, cette observation est d'importance car elle implique la nécessité de considérer les cycles de la riziculture dans les stratégies d'élevage par exemple.

[112] Consommation des poissons de rizière, mais aussi d'oiseaux, d'insectes et de larves, d'escargots, etc. Voir R. P. Callet, 1974, Tome 1 : 528 notamment.

Agriculture

Dans les quartiers de notre terrain, l'agriculture est beaucoup moins développée que la riziculture. À Antetezanafovoany, à peu près personne ne fait pousser de légumes en raison nous dit-on de l'indisponibilité des sols (envahis par la jacinthe d'eau) et de l'impossibilité de gérer l'eau (les inondations). Antetezanafovoany, plus encore qu'Antsalovana, est touché par les inondations de la saison des pluies. À Antsalovana cependant, quelques habitants des rizières s'aménagent des petits jardins et pratiquent la culture de l'igname, du manioc, des fèves et des *brèdes*. En entretien, on nous explique que cette agriculture est destinée à la vente au marché : comme dans la majorité des bas quartiers de la ville, les rues d'Antsalovana regorgent de petits revendeurs attablés ou installés sur des nattes au sol et sur lesquelles sont exposés quelques petits tas de fruits et légumes. Au-delà des maigres productions locales, ces produits sont pour la plupart achetés chez des fournisseurs venant de la campagne ou encore dans des zones de marché spécialisés en ville. À Antsalovana, une grande portion de l'approvisionnement vient des cultivateurs de Mahitsy, campagne périphérique à la ville. Malheureusement, je manque d'informations dans les matériaux pour bien situer les organisations de production dans ces agricultures de la campagne. Deux entretiens en rendent légèrement compte, mais mettent plutôt en scène les modes d'organisation entre producteurs pour l'écoulement des produits. J'en souligne tout de même ici les points les plus pertinents.

Aspects de l'agriculture à la campagne et des rapports ville/campagne

La famille d'une interviewée vient de la campagne, mais l'interviewée a grandi en ville. Lorsqu'elle arrête les études, sa mère l'envoie à la campagne faire la culture d'oignons sur des terres familiales demeurées indivises pour cause de conflits de fratrie autour de

l'héritage. La solution familiale en ce cas, en attendant de trouver un règlement, est celle d'une alternance annuelle entre frères et sœurs sur l'exploitation, la vente et les revenus.

Pour l'interviewée et sa famille, cette activité est de l'ordre du *fivelomana*, soit d'une activité « qui fait vivre » : « Parce que notre *fivelomana* nous au nord c'est l'oignon » (jeune fille, 2004-03-09). Ceci est intéressant car dans le même entretien la personne nous expliquait que sa famille possédait et exploitait également des rizières. Il y a donc les traces ici d'une distinction des visées des pratiques : une riziculture au service de la subsistance familiale; une agriculture (d'oignons) au service de la recherche d'argent. L'activité s'opérant dans les deux cas dans l'espace des rapports de parenté.

La production paysanne qui participe au commerce dépend des réseaux de distribution de ces produits. Ces réseaux pourront être composés soit des membres de la communauté des cultivateurs, soit d'intermédiaires spécialisés dans l'achat et la revente. Dans le premier cas, les entretiens mettent en scène des cultivateurs apparentés qui font des cotisations pour transporter les matières en ville, alors que dans le deuxième cas les intermédiaires se rendent dans les marchés de la campagne pour faire leurs achats de revente[113].

Dans le cas d'Antsalovana, le fait que le terminus des *taxi-be* (transport en commun régional) desservant la ligne Tananarive-Mahitsy soit dans le *fokontany* favorise pour les vendeurs de fruits et légumes du quartier un accès direct aux produits de la campagne. Certains acheteurs/revendeurs sont mêmes d'anciens habitants de Mahitsy, ce qui souligne à nouveau la continuité et la densité des relations ville/campagne pour les habitants de ce quartier à tout le moins. Tous les jours de la semaine voient leur arrivage de produits, et ces quotidiennetés et interconnaissances ouvrent à la fois sur la reproduction des relations de

[113] Nous avons vu en introduction comment le mauvais état des routes permet aux distributeurs de conserver des monopoles dans certaines régions de la province ou du pays.

proximité (origines communes) et sur des pratiques de crédit en cas de difficultés. Ces pratiques sont envisagées par les intéressés comme des rapports d'entraide :

F5 – Puisqu'ici, il n'y a pas de terrain à cultiver, il n'y a que des maisons et [des] lacs ; mais là-bas il y a des terres cultivées alors on doit sauver ici.

[Vendeuse de légumes, Antsalovana : 2003-11-17]

Agriculture à Antsalovana

Dans le quartier, l'agriculture est une pratique modeste et se pose comme une activité d'appoint. Il peut arriver cependant qu'elle soit d'une telle aide face aux difficultés financières qu'on la perçoit comme la source première de revenus :

Ie – Ce sont donc des aides de base de vie ? Ou bien c'est de ceux là que vous vivez ?

H – C'est ceux-là exactement qui me font vivre.

Ie – Mais alors de quoi vous vivez pendant les 3 mois d'attentes ?

H – Très difficile et c'est là le vrai problème.

Ie – Toi, tu paraissais dire que tu travailles ailleurs… chez le [*] ?

H – Et moi là même si je travaille au [*] et nous savons tous que nos salaires ne nous sont pas suffisants, pas suffisants pour nous du tout. Moi je préfère encore la plantation ici qui, je crois, paye encore mieux que mon salaire là-bas.

Ie – Vous, vous amenez les marchandises pour aller vendre ou bien est-ce qu'il y en a qui viennent les prendre ?

H – Les distributeurs [ny *mpambongadiny*] le prennent très peu cher, et nous, nous sommes en pertes.

[…]

I – Mais pourquoi ce n'est pas toi en personne qui emmène les marchandises au

marché ?

H – Je n'arriverai à pas vendre si c'est moi qui y vais là-bas, car déjà nombreux aussi sont les vendeurs ; les vendeurs ne sont pas une personne mais sont beaucoup-beaucoup et chacun a déjà son client, et pour moi tsss… alors je ne peux pas vendre.

[Concierge, Antsalovana : 2003-10-25]

Cet extrait sous-tend ainsi la présence d'une norme de réciprocité, de fidélité entre client et vendeur, qui rend difficile l'inscription des nouveaux producteurs/vendeurs dans l'espace des marchés plus institutionnalisés[114] autrement qu'en usant de la médiation des distributeurs.

Comme pour les pratiques rizicoles, une des difficultés dans l'agriculture à Antsalovana, pour ceux qui en ont l'espace, est le manque de capitaux permettant de démarrer un petit jardin. Les semences sont achetées au marché, ainsi que les accessoires. En témoigne cet exemple vécu lors de nos premières incursions dans le quartier et alors que nous discutions avec un riziculteur, où une femme se mêlant au groupe m'a proposé ses services et son terrain pour faire du jardinage à mon intention. Elle témoignait ainsi de l'importance des problèmes d'accès à l'argent pour soutenir toute initiative, souhaitant louer sa terre et son labeur contre un accès à des semences (et probablement l'ouverture d'un rapport de

[114] Il s'agit des marchés dont la localité, les places de vente disponibles, l'attribution de ces places et les jours d'exercices sont fixés et encadrés par la Commune. On peut envisager ces marchés comme des « places de marché », en opposition aux multiples petits kiosques de vente disséminés un peu partout dans la ville et qui sont plus « tolérés » par les différents *Fokontany* et suivant différents procédés, qu'« institués », au sens des premiers.

patronage[115], témoignant d'une dimension d'entraide à repérer dans cette demande d'investissement[116]).

L'élevage

L'élevage est rarement un métier premier dans les quartiers d'Antsalovana ou d'Antetezanafovoany, mais apparaît essentiellement comme un revenu d'appoint. On élève ainsi des poules, des canards, des lapins, certains possèdent des porcs, des vaches ou des zébus (bœufs africains). J'ai également repéré deux étangs aménagés et destinés à la culture du poisson (non encore effectifs) à Antsalovana, sans cependant m'y être arrêté pour enquête. Mais sauf exception, l'élevage dans le quartier n'a pratiquement jamais l'ampleur d'une profession. Il s'agit de la possession de quelques animaux qui partagent les espaces domestiques ou les cours environnantes.

Je présenterai d'abord ici quelques considérations qui concernent des élevages à caractère domestique, puis seront ensuite abordés des cas d'élevage plus systématiques. De ces derniers, je me limiterai à des exemples puisés dans le terrain fait auprès de la maisonnée d'Antsalovana. Trois cas ouvrent à des descriptions plus avancées : le cas d'un éleveur de vaches et zébus, deux cas d'élevage de poulets.

---

[115] Au sens d'un rapport de protection.

[116] Ayant travaillée sur la vie des habitants du dépotoir d'Antananarivo et chez qui des propriétaires mettaient en pension leurs porcs, Camacho (1986) souligne comment des rapports qui peuvent apparaître comme des rapports d'exploitation renvoient plutôt chez les personnes concernées à des rapports d'entraide : « Malgré l'exploitation indéniable à laquelle se livrent les propriétaires et les énormes bénéfices réalisés, il serait erroné de croire à l'expression d'une lutte de classes entre eux et leurs métayers. Tout comme les paysans pauvres voient dans le propriétaire foncier un sauveur et l'unique médiateur pour la poursuite d'une activité agricole, les éleveurs de Kianja respectent, encensent et ménagent ceux qui, en leur donnant des porcs, leur assurent un revenu même dérisoire. Loin d'être fustigé comme profiteur, le propriétaire est remercié pour son geste de confiance. » (Camacho, 1986 : 34)

L'élevage d'animaux implique des déboursés relatifs à l'achat des bêtes et à leur santé (médicaments, vaccins). Ici, le simple achat d'une poule peut signifier un déboursé très important pour les familles. Lorsqu'il s'agit d'une pratique d'envergure, il s'agit également d'investir dans des aménagements, comme pour un des éleveurs de poulets avec qui nous avons travaillé et qui est plus résolument tourné vers des techniques « modernes » d'élevage. De même, cette pratique oblige à une gestion très serrée et au maintien d'un capital de base permettant de rouvrir des cycles d'élevage suite à la vente des poulets arrivés à maturité. La possession d'une rizière pour l'élevage de zébus et vaches peut être déterminante car elle donne accès aux stocks séchés des tiges des plants de riz de la récolte précédente pour en nourrir le bétail en saison de culture.

Élevage domestique

Concernant l'ensemble du quartier d'Antsalovana, il est difficile de se faire une idée de l'appartenance des bêtes ainsi que de leur nombre : l'environnement urbain limite les espaces d'élevage et la densité des maisons limite la visibilité, pour l'observateur, des arrière-cours.

Dans la maisonnée enquêtée, nombre des familles possèdent de façon très modestes qui quelques poules et coqs, qui des lapins, qui des canards ou des oies. Ces animaux se promènent pour la plupart librement. Les poules et coqs ne sont pas élevés pour être consommés (ils le seront lorsqu'ils meurent à la suite des maladies), mais pour les œufs qu'elles produisent (les poules) et qui pourront combler les manques alimentaires ou être vendus, alors que les coqs sont élevés en vue des combats organisés et qui ont lieu tous les dimanches dans un quartier adjacent.

Toujours dans la maisonnée, si plusieurs possèdent des enclos à porcs, ceux-ci sont généralement vides. Une habitante et propriétaire d'une partie des terrains de la maisonnée loue à un ami du quartier un espace pour qu'il y fasse un élevage. Quelques quatre porcs vivent ainsi dans une cabane de bois adjacente aux cases d'habitation.

Mais de ces différents élevages, une difficulté majeure est la maladie : la peste porcine notamment, qui a décimé les populations de porcs en ville il y a quelques années.

L'élevage des porcs s'inscrit dans des stratégies de capitalisation et de thésaurisation. Un extrait nous permet de prendre la mesure des stratégies pour dégager des surplus et constituer un capital, qui sera conservé en prévision d'activités à venir :

> I – Ce que je veux dire aussi c'est le moment [des achats], est-ce que c'est quand vous avez de l'argent ou bien vous faites vraiment des économies avant quand il y a quelque chose à acheter ?
> H – Oui ! On fait d'abord des économies puis quand il y en a un peu plus, on achète ceci ou cela.
> I – Quelles sont par exemple les choses que vous avez déjà achetées ?
> H – On est en train de soutenir la croissance de nos enfants ainsi nous n'avons que… [hésitation] On a d'abord élevé des porcs qu'on a achetés ensemble [l'interviewé et sa femme], puis ça a accouché et s'est développé, puis on a vendu, on a acheté une bicyclette avec une partie de l'argent pour conserver l'argent de la vente, puis une maladie a tué notre élevage qui s'est soldé par une perte.
>
> [Ferblantier, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-14]

Nous le verrons, beaucoup des pratiques dans la ville basse relèvent de la récupération et du reconditionnement. La richesse des compétences artisanales fait que les objets, même usagés, conservent, et pour longtemps, une valeur de revente considérable. Ceci explique

que l'on puisse thésauriser avec des objets usagés et de luxe (tel une bicyclette, mais aussi des téléviseurs – alors qu'on n'a pas l'électricité – des enceintes acoustiques, etc.), non pas dans une finalité d'usage (dans l'exemple précédent, le vélo demeure inutilisé), mais comme en une épargne.

Élevages professionnels

Les bovins

Nous avons rencontré en entretien trois ménages possédant des vaches laitières et zébus dans des proportions variant de 2 à 5 bêtes (deux ménages à Antetezanafovoany et un ménage à Antsalovana). Un des interviewés aurait possédé par le passé un cheptel plus important, mort d'empoisonnement par des aiguilles mélangées à la nourriture[117]. En tous ces cas la visée de vente de lait prédominait. Soulignons que ces trois ménages étaient parmi les mieux nantis des familles rencontrées lors de la recherche. Pour chacune des familles, l'élevage de bovins était une activité d'appoint.

On préférera l'élevage des vaches européennes à celle des zébus car le rendement en lait est de beaucoup supérieur et offre un revenu conséquent. Mentionnons aussi que les quartiers n'offrent pas suffisamment d'espace pour des élevages d'importances, et il est possible que certains exploitent des cheptels à l'extérieur de la ville sans que nous en ayons été informés

[117] Ces cas d'empoisonnement renvoient à des pratiques des plus ambiguës du terrain. Il semble qu'on empoisonne ainsi autant les animaux que les humains, que ce soit avec des aiguilles ou du poison, auxquels cas cela semble s'arrimer aux pratiques de sorcellerie (qui témoigne ainsi d'une efficacité redoutable !) et procéder des médecines traditionnelles et des jeteurs de sorts ou de charmes (nous en verrons d'autres cas). Mais la problématique n'est pas tant celle de la procédure que des raisons évoquées par les victimes, qui tournent essentiellement autour de la notion de jalousie. Tout se passe comme si l'entourage refusait à l'autre le droit à l'amélioration de sa situation et à la réussite. Peut-être ces réussites mettent-elles en jeu les solidarités ou la cohésion des groupes ? La rupture des situations partagées ?

(pour certains des interviewés migrants de la campagne, l'élevage de bœufs était le métier premier de leurs parents), les informations chiffrées et portant sur la richesse relevant des points aveugles de mon approche.

Les logiques plus rituelles qui inscrivent le zébu dans des pratiques oblatives[118] ne semblent pas très présentes, bien que sur ce point également il y ait peu de certitudes. Dans les espaces du terrain cependant, les zébus élevés ne l'étaient pas en vue des sacrifices, mais participaient de stratégies plus immédiatement économiques (location du zébu en tant que mâle reproducteur par exemple) et, de façon plus subtile, ostentatoires (affirmation de statut). Ce qui est certain, c'est que les familles rencontrées n'élevaient pas les bêtes pour les vendre, mais pour créer d'autres valeurs en tout les cas (lait, location, travail aux rizières, etc.).

- Un cas dans la maisonnée

Outre ses activités de riziculture, l'interviewé élève une vache laitière (et un veau) qu'il sous-tend être une de ses principales sources de revenus :

> H – Pour nous le riz, nous n'avons pas trop de **problème*, pas trop de **problème*, mais c'est son alentour qui est cher. Comme nous, nous vivons de lait, si nous augmentons le prix nous perdons les **clients* car les gens vont dire que c'est encore à **part* le riz, le lait, et nous ne pouvons pas augmenter ; et les gens préfèrent [ne] pas boire de lait et acheter du riz un demi *kapoaka*[119] pour les enfants.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

[118] Ici, les sacrifices de zébus pour les ancêtres.
[119] Unité de mesure fait à partir d'une boîte de conserve d'environ 350ml.

On retrouve ici encore l'importance du riz comme denrée première (« c'est son alentour qui est cher »), fondamentale de l'alimentation et des besoins ; et s'y repose le statut distinct du riz face aux autres biens : le lait et le riz ne peuvent être envisagés sur un même pied, le premier apparaissant comme un produit de luxe face à l'autre. Je souligne également le passage « nous vivons de lait », qui marque encore une fois la rupture entre l'activité de production rizicole et des activités marchandes.

Outre sa vache, la personne possède également l'unique zébu reproducteur du secteur ; et on vient de loin pour y faire accoupler, moyennant des tarifs négociés en argent. Cette propriété confère un statut d'importance à cette personne, de même que cela lui permet de participer à de vastes réseaux de connaissances avec d'autres producteurs :

I – Et le, le salaire, n'est pas, que voulais-je dire…. ?

H – Cela aussi ce n'est pas **fixe* ? C'est ce que vous dites ?

I – Hmm.

H – Comme cela ? Non, il y a des **fixes* mais il y en a aussi à peu près comme la chose, comme ce que je vous ai dit tout à l'heure car à… le… que voulais-je dire… les personnes, il y a aussi des personnes pauvres.

I – Hmm.

H – Il y a aussi des personnes riches et parfois alors cela **flotte* [les tarifs], parfois cela reste **stable*, parfois entre les deux, on ne…, c'est comme cela. Il y en a aussi ceux qui font **l'abonnement*.

I – C'est quoi **l'abonnement* ?

H – Crédit alors, mais non pas payer **direct* l'argent.

I – Parce que moi, j'ai pensé que peut-être il y a une sorte de contrat, par exemple que vous accouch, accouch, accouplez les zébus et après, je ne sais pas, vous aurez un veau ?

H – La zébu est le sien et il ne vous donnera pas, mais voilà.

I – Hmm.

H – [On échange] toujours avec l'argent [rires] !

I – Hmm.

H – On échange avec l'argent seulement... comme cela.

Ie – Addition du travail alors le…

H – Oui, c'est un travail.

I – Ou un travail en soi.

H – Oui, c'est oui donc, c'est une addition alors. Moi, ici, c'est toujours moi qui a un *rain'omby* [père de zébu] ici.

I – Hmm.

H – C'est toujours moi qui a le *rain'omby* ici, celui-ci est le *fanimpiriny* [combien de fois] des *rain'omby* que j'ai gardé ici ? Peut-être qu'il est dans le sixième rang.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

On peut voir, de cet extrait, d'abord la prédominance de l'argent dans les échanges. Mais on peut voir aussi comment les tarifs sont négociés et relatifs aux situations des personnes et de la relation (pauvres, riches, crédit). Ceci sous-tend la présence d'une complexité des normes d'échanges, ouvrant à une diversité que l'interviewé maîtrise et qui lui permet d'ajuster les tarifs en fonction des « clients » sans être délinquant face à des normes générales qui seraient rigides (s'il transgressait des normes rigides, il serait fort probablement marginalisé ou exclus du réseau des producteurs et de leurs pratiques).

L'investissement dans les vaches et zébus participe chez cet interviewé d'une stratégie de diversification des sources de revenus, diversité dont le point commun est qu'elles visent toutes à répondre aux besoins quotidiens des clients :

H – Non, pour moi c'est disons, l'entrée d'argent est nombreuse.

I – Hmm.

H – L'argent parfois par les zébus, il y en a par le lait, il y en a par la location des maisons, il y en a par la question disons combat de coq.

I – Hmm.

H – Il y a aussi que les gens m'appellent à propos de la circoncision [castration] des porcs ou qu'il y a une vache qui va accoucher, ou malade, les gens m'appelle en disant allons faire ceci.

I – Hmm.

H – Nous, ce n'est pas chose, mais c'est entre-temps alors, on le voit sans qu'on l'a programmé.

I – Hmm, et pendant toute l'année alors il y a toujours cette sorte de choses qui font entrer de l'argent ?

H – Ces choses là, cela existe toujours car voilà c'est vécu par tout le monde.

[…]

H – Et ici aussi, il y a des gens qui élèvent les zébus, alors c'est obligatoirement, il est obligatoire qu'ils me côtoient toujours, quand c'est un éleveur de zébus ou des porcs. Et en hiver, c'est une personne [circoncision].

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

Cette diversification des métiers nous indique aussi la nécessité et l'avantage, dans cette économie, de posséder plusieurs types de compétences. Outre qu'une telle multiplicité ouvre à différentes sources de revenus, elle ouvre également à différents réseaux sociaux et à plusieurs alternatives dans un univers saturé par la main-d'œuvre disponible. Et nous verrons que cette diversification des activités est une propriété fondamentale de l'organisation de cette économie.

Les poulets

Un interviewé, habitant de la maisonnée, a commencé peu de temps avant notre enquête l'élevage de poulets de grain. Au moment du terrain, il produisait entre 100 et 200 poulets chaque mois et demi, ceci dépendant du capital qu'il possèdait à chaque nouveau début de cycle. Cette variation du nombre de poulets produits par cycle est relative à ce que la personne transfert ses différents capitaux d'un « poste » à l'autre suivant les nécessités quotidiennes : problèmes de maladie, de réparation de matériel, frais de scolarisation des enfants… Chaque nécessité de paiement débouchant sur l'obligation de réorganiser les sommes disponibles normalement pour son activité de production.

Cet entrepreneur a organisé sa maison de façon à pouvoir y faire l'élevage, divisant le bâtiment en deux pièces, l'une servant de chambre à coucher et l'autre, de cuisine-débarras et salle d'élevage. Cette organisation lui apparaît temporaire car son objectif est de retourner s'installer sur ses terres ancestrales à la campagne pour agrandir son entreprise familiale[120]. À ces yeux, l'exploitation actuelle est une période de test, de vérification de la rentabilité et faisabilité d'une telle entreprise. L'expérience étant concluante, l'enjeu est maintenant celui de l'accès à l'argent qui lui permettrait une expansion.

Cette recherche d'argent est un travail de longue haleine, la personne soulignant l'absence d'investisseur et l'impossibilité de recourir à des banques de microcrédits pourtant relativement connue dans le quartier (OTIV, CEFOR, Inter-Aide) :

I – Pour votre projet, vous avez pensé à trouver un financement ?

H – Je ne vois pas trop où je pourrais en trouver…je fais plutôt de l'autofinancement, si

[120] Il est redondant dans les entretiens fait auprès des migrants de la campagne de constater que leur présence en ville obéit souvent à une visée temporaire, au service souvent simultanée d'une recherche d'argent et de la scolarisation des enfants.

on peut dire… Normalement pourtant, je devrais en chercher, chercher quelqu'un qui pourrait m'aider financièrement… Mais je ne peux pas, ou plutôt, je n'en trouve pas… Le problème quand tu n'as pas de bailleur de fonds, c'est que ça te prend beaucoup de temps pour réaliser ton projet, parce que moi, je ne vais pas m'amuser à amasser 50 000 Fmg tous les mois pour pouvoir le faire.

I – Et les crédits comme l'OTIV [banque populaire], la CEFOR [O.N.G. de microcrédit], c'est difficile pour les procédures ou… ?

H – C'est difficile, c'est difficile. Parce que pour la CEFOR par exemple, si tu prends 500 000 Fmg…tu prends 600 000 Fmg et tu rends 40 000 Fmg par semaine, c'est impossible, tu ne peux garantir que ça te rapportera toujours de l'argent toutes les semaines, un élevage de poulets… C'est difficile… Je ne peux pas entrer là-dedans… OTIV, CEFOR etc., ce n'est pas pour moi… je suis obligé d'attendre les bénéfices de ce que j'ai maintenant.

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Dans cet extrait, l'interviewé souligne l'incompatibilité des temporalités de remboursement reconnues par l'O.N.G. en rapport avec les temporalités de son activité d'élevage.

Ces rigidités qui débouchent sur des incompatibilités sont fréquentes sur le terrain. Ainsi, une femme de la maisonnée aura été exclue des services d'un même organisme, car elle n'a pu se présenter à une formation donnée par eux en raison d'obligations relatives à la mort d'une personne. Nous avons vu que ces obligations sont des pivots de l'intégration sociale et qu'il y a donc des implications importantes à ne pas y participer.

D'une façon générale, on éprouve aussi une grande méfiance à consentir à ces organismes un pouvoir contraignant sur soi, car ces derniers demandent des garanties, des hypothèques en contre-partie du microcrédit. On comprendra aisément les réticences à s'exposer à la saisie du peu de possessions du ménage.

Ajoutant au malaise, ces organismes soutiennent – là est aussi leur mission – des approches de management qui ne sont très rarement maîtrisées (et souhaitées) par les participants : planification, budget et programme de développement du commerce, tenue de livres, spécialisation des tâches, capitalisation[121]. Ces rationalités et les distributions de postes qui en découlent peuvent apparaître aux participants comme profondément en contradiction avec leur conception du travail. Par exemple, chez un autre interviewé, il apparaît comme une absurdité de partager ses profits avec un gestionnaire dont la fonction est immédiatement assimilée à la ruse et à l'absence d'efforts physiques. Dans cette logique, le gestionnaire profite du travail physique des autres :

> H – […] Vous vous êtes en sueur, ceci, on le sait, vous êtes en sueur, or la personne rusée là qui va le manger [l'argent], oui, on sait tous cela, il y a un combat à la ruse. Moi, je vous le dis, une fois là au **garage* Vatomanga, quelqu'un m'a appelé pour y **former* un **garage* là, et on **plan* [planifie] comme cela, qu'on mettra une **gestion* comme ceci. Non, je ne pouvais pas faire cela car c'était moi qui a [allait] travaillé, alors c'est moi qui devait manger, mais non pas moi qui devait être **surveillé* par la personne qui ne sait pas mon travail. Et c'est elle qui va **surveiller* pour **compter* l'argent qui y entre ? Est-ce que moi je ne sais pas compter les argents qui sont entrés ? Hein ?! Pour moi c'est tout de suite cela que je fais [rires] !
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-29]

Revenant au cas de l'éleveur de poulets, on pourra relever combien les difficultés d'économiser des surplus avec une production de 100 à 200 poules par mois et demi nous donne une bonne indication de la faible marge de profit qu'il parvient à dégager de

[121] Je tire ces informations d'un entretien fait auprès d'une responsable d'une O.N.G. de microcrédit opérant dans le secteur d'Antsalovana.

l'activité d'une part, mais aussi et d'autre part, que celle-ci n'a rien à voir avec une absence de planification ou d'élaboration d'un budget. Cette personne parvient à une rentabilité grâce à une exceptionnelle discipline de vie et un calcul systématique des engagements dans l'ordre d'une véritable économie de bouts de chandelle :

H – Oui, évidemment, comme nous n'avons pas l'électricité ici, nous avons besoin d'éclairage…et puis pour la radio, il faut des piles…on utilise des bougies, une bougie coûte 1000 Fmg, pourtant nous consommons deux bougies par jour, voilà… c'est comme ça qu'on dépense… Je trouve que ces choses là nous coûtent beaucoup, ça paraît petit, mais pourtant ça pèse quand même… Parce que pour l'éclairage seulement, on débourse 2000 Fmg par jour… Les bougies… Les piles, tous les 15 jours, il faut changer les piles au moins… Et là aussi, si on élève des poules, il faut du pétrole, 5 à 4 litres par semaine…

I – Pour éclairer les…

H – Pour éclairer la volaille, oui… On en termine 4 litres toutes les semaines… C'est comme ça….

[…]

H – En fait, c'est sur la question des prix que je trouve qu'il y a beaucoup de calculs. J'ai même un cahier pour faire mes… Dès qu'il y a un… un… je note tout de suite, à telle date, voici… C'est comme ça que je fais [il fouille et sors un cahier]… Tu vois, comme ça… Quand je fais mes calculs, comme ça, voilà les coûts… Voilà [il montre]… À la fin ici en bas, je fais la somme… Là, j'obtiens le prix des poulets… Je calcule toutes mes dépenses et je soustrais le… et je vois à la fin ce que j'obtiens… C'est comme ça que je fais.

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Cette personne est un cas d'exception dans l'organisation de ses commerces (il fabrique et loue également des parasols à différents marchands en ville), notamment parce qu'elle tient

une comptabilité spécifique à son activité et relativement dissociée de l'économie du ménage. Et aussi, nous le verrons, de par ce qu'elle refuse d'entretenir des relations d'amitié ou d'avoir des employés.

Face au manque de ressources économiques pour démarrer la production, cet entrepreneur a eu pour stratégie d'abord, de déménager dans un secteur moins dispendieux et ensuite, une capitalisation de longue haleine, débutant l'élevage avec cinq poulets et augmentant progressivement ses avoirs, donnant toute sa valeur au proverbe malgache qui dit que comme l'« œil du hérisson, le peu qu'on possède on l'ouvre grand » (*mason-tsokona, izay kely ananana no ahiratra*) !

Concernant le déménagement, il s'agissait d'aller là où il peut économiser sur les frais de location du terrain. Habiter dans la section rizicole du quartier Antsalovana offre cet avantage d'un accès à des loyers très modiques[122]. De même que, par l'aménagement de son logement, cela lui permet d'opérer une activité qui demeure invisible aux yeux du *bureau du fokontany*, préleveur des taxes.

Enfin, mentionnons qu'une des difficultés devant être résolue est la revente des poulets : l'écoulement des stocks. Ici apparaît l'importance du recours aux réseaux sociaux et du bouche à oreille pour débusquer les acheteurs potentiels ou résoudre des situations problématiques.

---

[122] Dans la maisonnée, les frais de location des terrains tournent autour de 25 000 Fmg par terrain et par mois. Dans les secteurs plus urbains, il est difficile de trouver des logements, même des plus modestes, en bas de 100 000 Fmg. Il est à mentionner que pour la plupart des habitants de la maisonnée, ce sont les terrains qui sont loués. Pour plusieurs, les maisons appartiennent et ont été construites par les ménages. Ajouté aux aspects de grande pauvreté, ceci est une des raisons qui expliquent notamment que plusieurs de ces maisons soient construites en bois, plus aisément « démontables » et recyclables pour la construction d'un nouveau logement lors de déménagement ou d'expulsion.

De cet usage des réseaux, cette personne favorisera grandement le recours à la famille, qui est pour lui l'espace relationnel par excellence :

> I – Mais qui allez-vous voir, ou qui vient vous voir le plus souvent ?
>
> H – Moi, ceux qui viennent me voir souvent, c'est surtout la famille, de ma femme…oui, dans une semaine, ils peuvent venir jusqu'à 3 fois…à, à part ça…en fait, moi je n'aime pas trop les amis… Ce n'est pas que je suis hautain, mais moi je n'aime pas avoir trop d'amis… Voilà… Ce n'est pas que je suis arrogant ou [que] je n'aime pas les gens ou quelque chose comme ça, mais moi je n'ai pas beaucoup d'amis, je n'aime pas avoir trop d'amis… Si on vient chez nous, ce sont surtout ceux de ma famille ou celle de ma femme… C'est comme ça qu'on vit sur le plan relation avec les autres.
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-23]

Cet entrepreneur est un cas extrême parmi les différents participants de la recherche, notamment de par cette objectivation gestionnaire de son activité d'élevage. Exceptionnel dans son organisation, il est également l'un des seuls ayant eu accès à une formation scolaire postsecondaire : il est un ancien élève de Polytechnique, études qu'il n'a pu terminer cependant en raison des difficultés financières des autres membres de sa fratrie et dont il était à charge suite à la séparation de ses parents.

Mais de telle objectivation économique des activités semblent loin de concerner tous les éleveurs. Ainsi, la façon qu'a un autre éleveur de poulets d'envisager sa pratique et sa situation semble beaucoup plus enracinée dans une dimension de religiosité[123] :

> H – Comme moi, moi j'élève les volailles, mais je ne mange pas de poules.

[123] On retrouve ces dimensions religieuses également dans les discours de l'éleveur précédent, quoi que de façon moins immédiatement palpable.

I – Ne mange pas de poules ?

H – Oui.

I – C'est quoi la raison pour que vous ne mangiez pas de poule ?

H – J'ai vu que c'est *voajanahary* [« fait par Dieu », ici au sens de « naturel »] pour moi la chose.

I – Mais ce n'est pas qu'il y ait quelqu'un qui vous empêchait ?

H – Non, ce n'est pas, ce n'est pas que j'ai demandé alors, mais c'est comme déjà acquis en moi, *dadafara* [« dernier père » : un membre de la maisonnée] connaît cela…

[…]

Ie – Si jamais vous mangiez des poules, y aura-t-il quelque chose qui vous arrivera ou ?

H – Par exemple la maladie, vous aurez par exemple mal à la gorge et si vous n'allez pas demander pardon chez eux [les esprits des lieux sacrés], par exemple, vous avez mangé des poules par exemple, vous serez alors punis puisque vous avez déjà fait un *fati-dra* [« pacte par le sang »] devant eux par exemple, que vous avez *nitetika* [« fait une incision »] et vous avez demandé la chose que vous voulez et ils vous l'ont donnée, or vous n'avez pas tenu les *fady* [« interdits », « tabous »] qu'ils vous ont donnés… [inaudible]. Or, cette chose qui vous punit c'est de l'esprit alors, même si vous l'emmenez chez le docteur [la maladie] cela ne sera jamais guéri par les docteurs si vous n'allez pas chez eux [les esprits] […].

I – Mais pour vous j'ai dit, ce n'est pas qu'on vous a défendu, que quelqu'un vous a interdit de… ? Mais seulement de votre volonté que vous ne voulez pas de poules ?

H2 – Non, d'après D. alors, si par exemple vous êtes une personne, si une personne, les gens…il y a des personnes qui vont au *doany* [les « douanes » : lieux sacrés], il y a des autres personnes qui ont des **dons naturels* qui arrivent comme cela seulement.

[Éleveur, Antsalovana : 2004-04-20]

Pour D. donc, son métier est relatif à un don naturel, un talent relatif aux grands ancêtres (les esprits des douanes) et qui est tributaire de son respect des interdits qui l'accompagne. La réussite ici ne sera donc pas tant comprise comme relative à des calculs économiques qu'à une réciprocité (une protection donnée et des respects rendus) exprimée par ses comportements. Cette orientation de profession et la mise en lien avec les ancêtres et autres figures numineuses est présente dans quelques autres entretiens, cependant que je n'y insisterai pas car la démonstration reposerait trop sur des analyses sémantiques. En effet, ces liens sont tangibles de par les termes utilisés, notamment au-travers des notions relatives à la destinée (*lahatra*), la chance (*vintana*) et l'alignement (*anjara*) des événements. Un simple exemple suffira :

I – Pour terminer, plus ou moins, M. N., à propos du *lahatra*, *vintana* et *anjara*, chaque personne, peut-être, a une chose qui lui est faste, que c'est mieux pour elle si par exemple à ce moment là qu'elle fait quelque chose ou ?

H – Oui, il y a vraiment cela.

I – Hmm.

H – Il y a vraiment le *manambina* [« faste »] par exemple, comme moi et ma femme, la vente alors qui est faste alors.

I – Hmm

H – Que ceci *manambina*, car nous deux sommes nés en février, et *manambina* la vente que nous faisons car nous vendons, nous *miantoka* [« mettre en gage »], on fait des pierres, des pierres pour les bagues.

[Constructeur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

L’artisanerie d’utilité

Les quartiers de l’enquête comptent quantité d’artisans, allant des activités de brocantes et de reconditionnement à l’artisanerie plus classique des métiers d’arts. Au cours de la recherche, nous avons rencontré des artisans de la pierre (lapidaire), de la terre (fabricant de marmite) des artisans du bois (ébéniste, sculpteur), artisans des tissus et des fibres végétales (papiers, nappes, paniers, nattes), artisans des matériaux de récupération (métaux, pneus, souliers, utilisés ici pour construire des modèles réduits, là pour fabriquer des brouettes, etc.), des fabricants de balais. De fait, il est très peu de matières premières qui ne soient exploitées et très peu d’objets qui ne soient récupérés. Outre des informations générales glanées à gauche et à droite, l’enquête a surtout porté sur le cas d’un fabricant de parasols, dont je vais discuter maintenant, et sur le cas des fabricants des balais et brosses, activités très développées à Antsalovana et dont je discuterai ensuite.

Le cas d’un fabricant de parasols

Il s’agit ici du même entrepreneur à propos de qui nous avons discuté de l’élevage de poulets. Avant cet élevage, il a créé un commerce de location de parasols qu’il fabrique lui-même suivant une technique qu’il a développée par essais-erreurs. Ce petit commerce lui a permis antérieurement de quitter le marché du travail salarié et d’obtenir depuis des fonds pour la subsistance quotidienne de son ménage, lui permettant ainsi d’explorer de nouvelles activités dans l’économie.

Alors qu’il a 17 ans, qu’il vit avec sa famille à la campagne et qu’il est toujours aux études, les parents de l’interviewé, cultivateurs, se sont séparés, les 11 frères et sœurs demeurant à la charge de la mère (le père se remarie et, suite aux choix du camp maternel de la part de ses enfants, les renie). Ceci entraîne, on s’en doute, un réaménagement des tâches

familiales et la nécessité pour plusieurs de quitter l'école pour participer au marché du travail et à l'économie du foyer. L'interviewé est pris en charge par un frère aîné qui le soutient pour poursuivre des études dans une école polytechniques. Mais le frère perd lui aussi son travail et l'interviewé s'engage alors dans une fabrique de rasoirs et stylos. Il supporte peu de temps cet emploi dont il considère le salaire par trop insuffisant et les horaires de travail trop harassants. Il cherche donc des alternatives qui lui donneront une indépendance tout en assurant une rentrée d'argent régulière. À cette époque, la personne est célibataire, mais elle a des responsabilités envers ses frères et sœurs cadets qu'elle doit aider pour la subsistance :

> H – Même un pantalon, je n'arrivais pas à en acheter à cette époque, parce que c'est comme, moi, je me chargeais de ma personne de plus mes cadets aussi, certains ont besoin de... quoi déjà... de l'argent.
> I – Hmm.
> H – Alors je devais les aider et n'est pas... n'est pas du tout libre alors.
> I – Hmm.
> H – N'est pas du tout libre à propos de l'argent à cette époque, pas du tout libre.
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

Il lui vient l'idée de la location et fabrication de parasols comme alternative. La plupart des vendeurs extérieurs s'abritent sous des parasols pour se protéger, ainsi que leurs marchandises, du soleil et des intempéries. Ces parasols sont loués à la journée à des propriétaires généralement Indopakistanais. Cette location est donc un usage courant et, suivant l'interviewé, la demande est beaucoup plus grande que la quantité de parasols disponibles.

Mais de l'idée à l'application il est un monde; et les savoirs sont conservés précieusement par les différentes familles d'artisans. N'arrivant pas à obtenir l'enseignement de cette

fabrication, il en fera l'apprentissage par essais-erreurs, ce qui est facilité pour cette personne par sa formation technique.

Ces parasols sont fabriqués à partir de matériaux de récupération, la matière la plus problématique à trouver étant les fers nécessaires notamment à l'armature et au pied, ainsi que les plastiques utilisés pour la toile. Pour trouver les métaux, il sillonne les villages de la campagne périphérique, à la recherche de propriétaires de voitures ne fonctionnant plus notamment, desquelles il utilisera par exemple les jantes pour faire les pieds des parasols.

La toile du parasol est faite à partir des grands sacs de plastiques dans lesquels sont initialement empaquetés les stocks de riz (50kg) destinés à la vente.

La fabrication des parasols implique le recours à des techniques de forge et de soudure, ainsi qu'à du matériel spécialisé pour ce faire. Comme les dépenses associées sont considérables, l'interviewé décide d'économiser pour s'offrir le matériel, ce à quoi il parviendra après plusieurs années.

La possession de ces machines permet à la personne d'économiser sur les frais de recours aux spécialistes, mais cela génère aussi des contraintes : d'une part, la nécessité d'un accès à l'électricité et, d'autre part, la nécessité d'entrer socialement dans une dynamique de cache-cache. Ce dernier point est des plus intéressants et je vais l'illustrer car il permet de prendre la mesure des contraintes de pauvreté et des logiques particulières de ce milieu.

Au moment de la réalisation de son invention, l'interviewé habitait dans une maison en location. Mais la possession des nouvelles machines, qui sont aussi des nouvelles richesses, a généré une réaction des propriétaires de la maison : observant l'accumulation des biens, ceux-ci en déduisent une augmentation de la richesse du locataire et de là, demandent des augmentations de loyer :

H – Montait toujours elle alors [la location, les frais], c'est la vérité avec cela, montait, montait la location de maison, montait. Et c'est comme si à la fin j'en avais assez, parce qu'à la fin l'augmentation des locations des maisons pour les personnes qui ont des maisons ici à Antananarivo aujourd'hui, le plus souvent l'augmentation de location de maison ne suit pas vraiment la loi de location de maison ou..., mais le sorte de... comment le dire, le *fivoarana* [progrès] de la personne, **niveau de vie* la façon de le dire, comment est le **niveau de vie* de ces gens-là.

I – Les locataires ?

H – Les locataires.

I – Hmm.

H – Quand ils achètent des choses... cela dépend de l'achat que vous faîtes dans la maison qu'ils espionnent alors ils augmentent la location de maison.

I – Parce qu'ils ont alors de l'argent disaient-ils ?

H – C'est cela, c'est cela sa signification et c'est cela que je n'ai pas supporté, pour moi c'est cela, et c'est cela qui m'a poussé à déménager ici.

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

Ce locataire décide donc de déménager face à une situation qu'il considère injustifiée. Cependant, il est possible de situer ce rapport entre locataire et propriétaire dans cette logique relevée plus tôt d'une fluctuation des tarifs suivant les revenus et statuts des différentes personnes, une norme de redistribution en somme et qui est ici opérante dans un rapport liant un propriétaire à un locataire[124].

[124] La réaction du locataire pourrait témoigner ici d'une rupture de cadre de pensée, ce dernier envisageant la relation du point de vue des règles d'une économie de marché (« le plus souvent l'augmentation de location de maison ne suit pas vraiment la loi de location de maison »), ce qui est cohérent avec sa pratique d'éleveur de poulets, dont nous avons vu qu'il en objectivait la pratique par une tenue des comptes.

Coïncidant avec le début de son élevage de poulets, l'artisan choisit donc de déménager dans le secteur rizicole du quartier, moins cher et plus paysan. Mais, par ce choix, il fait la concession de ne plus avoir accès à l'électricité, ce qui met un frein à sa production de parasols. Ceci est très intrigant car suivant les propos de l'interviewé, il y a une très grande demande de ses parasols, certainement suffisante pour qu'il envisage une expansion de son commerce. Sans électricité, sa fabrique est paralysée et pour l'essentiel, il devait au moment de l'enquête fonctionner sur l'entretien des parasols déjà construits. En entrevue, il nous explique que ce serait trop de travail de s'engager dans cette voie car il lui faudrait engager des gens et cela, il s'y refuse : des expériences antérieures l'auraient convaincu de ne pas prendre cette route, cependant que je n'ai pas d'informations sur ces expériences :

> H – Car moi d'un autre côté je n'aime pas... je n'aime pas vraiment une personne qui aide [*mpanampy* : employé].
> I – Hmm.
> H – Mais nombreux sont les mauvais côtés des employés alors quand on analyse... Il y avait déjà un aide quand nous habitions ici, et j'ai vu le mauvais côté de la chose.
> I – Hmm.
> H – Et j'ai arrêté et je préfère diminuer le nombre de parasols. […].
>
> [Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

Les parasols sont mis sur le marché dans un système de location de longue durée (indéfinie) et payable à la semaine, où les clients sont responsables de l'entreposage du parasol. Cette location repose sur un système de crédits dans la mesure où c'est à la fin de la semaine et non au début que les frais sont payés. Ce qui est particulièrement intéressant pour nous, ce sont les termes de la négociation au moment de passer le contrat, ainsi que les règles proposées par le locateur quant aux paiements.

Concernant le contrat, l'interviewé le situe comme reposant sur une relation d'entraide :

Ie - A propos de la **réparation*... quand il y a alors une partie endommagée ils ne paient pas ?

H - Non, ils ne paient pas non, mais c'est que pendant deux mois je ne fais jamais de **réparation*. C'est-à-dire, moi souvent quand c'est une nouvelle personne, c'est un parasol nouveau que je lui donne. […]. Et quand je le donne alors je lui dis « ceci c'est comme cela et cela, ceci est cela et cela ». Et en fonction de... Là aussi vous pouvez voir que la personne suit le... Car c'est une sorte de *fiaraha-miasa* [« travail ensemble, collaboration »], c'est un *fifanampiana* [« entraide »]. Alors là, quand elle *mandika* [*mandika lalàna* : « désobéit », « ne respecte pas »] à cela, c'est-à-dire que se montrent les choses sur lesquelles nous nous étions mis d'accord pendant le moment... mais avant le moment convenu, et c'est là que je réfléchis en disant « rendez la chose parce que cela ne marche pas ».

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

Le respect du contrat de location implique donc des notions de « travail ensemble », d'« entraide », qui expliquent en partie les débordements de la relation marchande de la location. Ainsi, l'interviewé nous explique qu'il consent deux jours gratuits de location aux vendeurs lorsque ceux-ci ont fait peu de ventes dans la semaine :

H – C'est-à-dire que, si par exemple ils disent que « nous pendant la semaine nous n'avons pas vendu », je n'accepte pas cela, mais seulement deux jours que je leur donne avec cela. C'est ainsi que je le fais. Quand c'est vraiment... c'est vraiment par exemple ils ont... ils se plaignent qu'ils n'ont pas vendu la semaine, je leur donne deux jours. Et les... disons les quatre jours alors je prends et les deux jours je leur donne. C'est ainsi. Mais, en général aussi c'est comme une confiance réciproque [*fifampitokisana*].

[…].

Ie – Pouvez-vous expliquer un peu le...

I – Hein ?

Ie – …le *fifampitokisana* ?

R – C'est que, la vérité est, si moi par exemple je parle à quelqu'un, je ne sais pas *l'ankolakolaka* [« tourner autour, tourner autour du pot »], mais avant qu'ils prennent, avant que les gens prennent les parasols, c'est-à-dire que je leur donne le parasol, c'est comme, je *farafaraina* [« prévient », « met les conditions »], voilà, ceci et ceci les choses qui pourraient se passer […]. Je négocie avec vous si par exemple vous le faites comme cela ou sur la façon de prendre soin de la chose même, alors. Moi, pendant trois mois, deux mois, je ne fais jamais la **réparation* d'un parasol. C'est ainsi la façon dont je le mène, c'est-à-dire, c'est là que se trouve la confiance, parce que c'est déjà un *teny ierana* [parole qu'on se donne].

I – Hmm.

H – *Teny ierana* alors qui engendre le *fifampitokisana*.

I – Hmm.

H – Et là alors quand chacun a consenti, moi je vous fais confiance et vous aussi me faites confiance et c'est tout.

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-11]

On le voit, les notions comme le *fifampitokisana* (confiance réciproque), le *teny ierana* (parole donnée), le *fiahara-miasa* (travail ensemble) et le *fifanampiana* (entraide), témoignent de ce que le contrat de location déborde largement les cadres d'une entente purement marchande et inscrit l'échange dans une logique d'entraide et de réciprocité. Ici, cela signifie que l'échange doit impliquer la prise en compte des situations des autres, parce que les intérêts de chacun sont tributaires de la capacité de l'autre à reproduire ses propres conditions d'existence. Ce qui peut expliquer les deux jours gratuits consentis par ce locateur à ses clients dans des contextes de difficultés prononcées. Deux extraits tirés

d'entretiens fait auprès d'une autre personne me semblent exemplaires de cette logique que nous rencontrerons souvent dans la description des activités de vente ou de service :

I – Et à propos de son salaire ? Il y a un fixe que vous faîtes ou…?

H – Non, le salaire, vous devez suivre un **tarif normal*.

I – Hmm.

H – Il y a, vous dépendez de la vie alors, parfois vous ne dites pas…

I – Hmm.

H – …et il y a des gens *malala-tànana* [« main large » : généreux] et ils connaissent ce qu'ils doivent faire.

I – Hmm.

H – Et pour les gens que vous connaissez qu'ils n'ont pas la main large, vous donnez un **prix*, il y a aussi ceux qui demandent le **prix*.

I – Hmm.

H – Il y aussi des personnes que vous ne pouvez pas leur donner de **prix* parce que parfois vous voyez que ce sont des personnes pauvres et ils demandent et vous baissez le **prix* alors.

I – Hmm.

H – Hmm, s'il est riche ?

I – Hmm.

H – On le **frappe* un peu disant si vous allez chez le docteur, ce sera à un tel prix, moi je fais le **déplacement* chez vous alors vous donnez alors tel **prix*, c'est ainsi [rires] !

Ie – [Rires] !

H – Cela dépend, vous ne pouvez pas **fixer* car cela dépend alors de ce qu'est la réalité, c'est ainsi qu'on le fait.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

I – Exemple la semaine dernière M. H., comment était l'argent entré ?

H – Moi je n'ai pas d'argent pour entrer, mais c'est le **tout autour* qui me fait entrer de l'argent, si mon entourage n'a pas d'entrés, moi non plus je n'en ai pas. C'est **automatique*, car s'il y a des gens qui me font faire des choses et qu'ils n'osent pas alors…

I – Et tes **clients*, ils te font arrêter les travaux ?

H – Non, ce n'est pas qu'ils arrêtent mais on les recule les travaux, et comme ça, à la fin du mois, ils payent, mais des fois ils payent le **moitié prix*.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

Les fabricants de brosses

Une spécialité dans le quartier d'Antsalovana est la fabrication des brosses. Le quartier est réputé pour cela et quantité de familles y gagnent ainsi leur subsistance, qui est de plus en plus concurrencée par les importations chinoises de brosses et balais faits en industrie. Ces brosses (brosses pour les souliers, brosses à récurer, brosses à WC, balais…) sont fabriquées à partir des déchets de bois rejetés par les moulins de la ville, des pneus que l'on fait brûler pour en retirer la broche, des vieilles cordes de bateaux, des poils de queue de zébu achetés aux abattoirs ou de fibres de raphia. On quadrille de trous les morceaux de bois taillés et on y fixe par pression des poils de queue de zébu ou des fibres de raphia que l'on gaine ensuite avec une broche. Ce sont des familles entières qui les fabriquent « en série » et du matin au soir on peut voir un peu partout dans les rues du quartier des femmes assises par terre, entourées d'enfants qui jouent dans la rue ou les aident, et qui trient les poils de zébu, préparent les paquets de poils, teignent les fibres de raphia; les hommes équarrissant le bois pour en faire des manches ou des plates-formes, circulent avec d'immenses bouquets multicolores de brosses et balais dans les bras, sortant ou rentrant de leur tournée de ventes.

Les différents matériaux de fabrication sont dispersés un peu partout sur la Grande Île (les cordes sur la côte est, les poils de queue de zébu viennent des abattoirs du sud…) et ce sont soit des vendeurs (les hommes) qui les rapportent en même temps qu'ils font des tournées de ventes itinérantes à travers le pays, soit d'autres personnes qui en ramènent de voyage pour faire un petit profit.

Ce moyen de subsistance est souvent un héritage technique légué par les parents et nous avons discuté avec une femme qui prétendait que c'était son père qui avait introduit cette technique dans le quartier durant les années 1970 :

> GM – C'est-à-dire, voilà la raison qui nous a incité à venir ici : du temps que vivait mon père, hmm, c'est cette brosse qui est notre travail. Et mon père livrait toujours des commandes ici, livrait des commandes à Analakely [quartier du centre-ville]. Et quand il livrait les commandes à Analakely, trop nombreux les gens qui le sollicitaient. Alors il n'arrivait [pas] à faire les commandes, alors il nous a fait venir. Et quand il nous a fait venir, notre travail ici s'est donc beaucoup développé ! Alors [on] s'est accoutumé.
>
> [Fabricante de brosse, Antsalovana : 2003-11-05]

Cet extrait témoigne bien de ce que l'activité est faite dans un espace familial, s'arrimant même ici à l'histoire de cette famille. D'un entretien à l'autre, l'activité s'inscrit presque toujours dans une transmission générationnelle.

Une autre activité, périodique celle-là et qui représente une période de « renflouage » est celle de la fabrication de sapin en période de Noël. Ce sont les fabricants de brosses qui s'adonnent à cette activité et bon nombre des habitants du quartier trouvent du travail à cette période de l'année en participant à la fabrication. Notons que cette période correspond

au moment de la saison des pluies et de la maturation des rizières (saison de plus grande pauvreté donc).

Mais bien que pratiquée par une multitude de familles regroupées dans des secteurs assez précis du quartier, l'activité de fabrication de brosses est essentiellement opérée dans l'espace des ménages et n'en déborde qu'en cas d'incapacité à répondre à certaines commandes :

I - Que voulais-je interroger… Est-ce qu'il n'a pas…, n'y a-t-il pas d'autres personnes qui travaillent avec vous pour les faire ou comment, ou seulement vous deux ? Je veux dire, est-ce qu'il y a par exemple deux foyers qui travaillent ensemble et qu'on distribue l'argent ?

F - Non, chacun pour soi, il y a ici [des gens] qui fabrique et chacun pour soi et non pas distribuer l'argent ou fabriquer ensemble. Chacun fabrique le sien : là ils en fabriquent, là aussi. Ici, à cet endroit, tous fabriquent des brosses, si vous commencez par là et continuez jusqu'au sud, et chacun fabrique les siennes.

I - Hmm.

F - Chacun fabrique les siennes et les vend. Mais parfois il y a des **commandes*, par exemple 100 [brosses en] **commandes* ou 200, et vous n'arrivez pas à le faire, on doit les donner aux autres.

I - Donc, ce sont tous des fabricants de brosses les gens qui vivent aux alentours.

F - Hmm, oui, ce sont tous des fabricants de brosses aux alentours.

I - Vous n'employez personne ou seulement vous deux lorsque les travaux sont nombreux et que vous n'arrivez pas à le faire, vous n'embauchez pas quelqu'un pour vous aider ?

F - Oui, nous embauchons, si vous employez quelqu'un pour fabriquer cette brosse, c'est 100 Fmg.

[…]

I - Qui prenez-vous souvent quand vous devez embaucher une personne ?

F - La famille ici seulement, entre nous ici car parfois certains n'ont rien à faire alors, parfois ils ne trouvent pas le *fiasana* [« outil » ou « matériel », mais ici c'est au sens de « travail »]. Donc, certains n'ont pas de *fiasana*, alors nous, eux seulement *mifanoana* [« s'aident »] ici.

[Fabricante de brosse, Antsalovana : 2003-10-23]

Ainsi, l'activité met en scène des pratiques d'entraide qui sont d'abord opérantes à l'intérieur des rapports de parenté et d'alliance. Cette entraide ne repose pas tant sur une redistribution qui viserait prioritairement à l'amélioration des situations de tous, mais plutôt à l'équivalent d'une sous-traitance, de contrat salarié, dont la famille (fratrie, parentèle ?) est la première à bénéficier des retombées, mais qui reposent tout de même prioritairement sur les intérêts respectifs des différents ménages.

Un entretien cependant permet de voir un autre aspect d'entraide dans les relations de voisinage, soit ici le partage des savoirs permettant d'opérer l'activité. Il s'agit d'une « étrangère » au quartier, de cette dame qui nous expliquait plus haut comment son père avait fait venir ses enfants de la campagne pour l'aider à répondre aux commandes de brosses :

GM – […] quand nous sommes arrivés ici – et encore plus, parce que c'est comme si on retient pour notre personne seulement la connaissance, mais on est obligé de partager avec les amis qui sont comme, disons en difficultés, alors tous sont devenus des fabricants de brosses.

[Fabricante de brosse, Antsalovana : 2003-11-05]

Transmission des savoirs donc, comme forme d'entraide. D'autres entretiens portant sur les activités artisanales témoignent que ces savoirs sont généralement conservés, et assez

jalousement, à l'intérieur des familles. Ceci nous permet de faire l'hypothèse qu'il s'agit là d'un phénomène de parenté élective. Cette dame signifiait d'ailleurs comment leur statut d'étranger avait obligé cette famille à adapter ses comportements, débouchant sur des relations qualifiées par les repères de la parenté :

> GM – Non, cela marche bien, la relation est bien parce que nous venons d'une région éloignée, alors nous sommes obligés de faire ce que nous pouvons pour une bonne relation, pour s'aimer et comme cela. Et nous ici, nous nous considérons comme même parent, oui, quand il y a de la jouissance ou qu'il y a [du] malheur ou comme elle, on est ensemble, hmm, c'est ainsi.
>
> [Fabricante de brosse, Antsalovana : 2003-11-05]

Synthèse sur les activités de production

À travers les activités rizicoles, il apparaît que celles-ci sont essentiellement mise au service de la famille conjugale. Ceci est globalement vrai également de l'agriculture et des activités d'artisanat d'utilité ou d'élevage.

La riziculture vise l'autosubsistance alimentaire des ménages. Elle est en quelque sorte une sécurité et un recours devant la transformation et l'insécurité des nouvelles conditions d'existence. En même temps, elle est un espace d'enracinement, un lieu de (re)production des rapports de parenté (le *valin-tànana* en tant que pratique de réciprocité en est un bon exemple) et des rapports plus immédiatement verticaux (l'*ampahany* et le métayage, qui pourra mettre en lien les *Mafy ady* avec des propriétaires *hova* ou *andriana*). Simultanément, il apparaît que ces rapports de *valin-tànana* sont de plus en plus difficiles à reproduire, témoignant d'un effritement des rapports de réciprocité et de la parenté d'ancestralité, des pressions qu'exercent sur les ménages les problèmes de grande pauvreté

économique, mais aussi la transformation des environnements (ville/campagne) et les grandes distances qui souvent séparent les membres d'une même parenté.

La description des activités de riziculture, d'agriculture et d'élevage témoignent des grandes difficultés et des urgences quotidiennes, de la nécessité monétaire pour la (re)production des activités (accès aux semences, au salariat) et la reproduction des personnes. Le travail de la terre ne peut être dissocié des marchés monétarisés, et la nécessité de la recherche d'argent limite les disponibilités (de temps) des personnes de même que les circulations d'entraide.

Les activités rizicoles ou agricoles participent également au maintien des rapports ville-campagne, faisant que plusieurs habitants conservent pour ainsi dire un pied en ville et un pied à la campagne, par l'exploitation des rizières sur les terres ancestrales ou par la mise en métayage de ces terres par exemple, ou encore par le maintien de relations avec la campagne natale dans l'ordre du commerce des fruits et légumes.

La description de la riziculture urbaine fait également ressortir des entrelacements à la sphère du politique et de l'administration d'État, dont la gestion du barrage en est un exemple. Cet aspect n'a été qu'effleuré et sera exploré en profondeur plus loin. Néanmoins, il met ici en exergue les difficultés qu'ont les riziculteurs à s'organiser entre eux pour faire contrepoids aux exigences du pouvoir administratif : les associations de riziculteurs semblent rapidement détournées, d'une façon interne, par des intérêts de pouvoir plutôt que de riziculture.

Les activités d'artisanat d'utilité font ressortir comment les rapports de parenté et d'alliance sont également (re)produits à travers des entraides qui procèdent d'un accès privilégié aux opportunités de travail. Il ne s'agit pas ici de don ou d'une redistribution des avoirs, mais

plutôt d'une redistribution des possibilités de travail où seront privilégiés dans cette redistribution les membres de la parenté.

Le cas du fabricant de parasols et éleveur de poulets est un cas limite de l'organisation dans cette économie de la parenté. Notamment par la présence d'une pratique soutenue de capitalisation et par l'objectivation de cette activité dans la tenue de comptes relativement dissociés des autres activités du ménage. Néanmoins, ces commerces demeurent dans l'ordre de la parenté, procèdent des réseaux de la parenté et d'une façon très exclusive par rapport aux amitiés ou aux relations de voisinage. Cette exclusion peut être comprise comme un indicateur important de transformation dans la mesure où il n'est pas anodin dans ces milieux de refuser les rapports d'amitié ou de voisinage, ou d'une redistribution par l'emploi. Il y a là l'indice d'une marginalisation volontaire par rapport à l'environnement social, un refus de s'inscrire dans la vie du voisinage et d'ouvrir l'activité à une redistribution aussi minime soit-elle.

En outre, si cet élevage de poulets ou la fabrication de parasols sont situés comme des activités familiales, sous l'angle de la reproduction de l'entreprise, la famille est essentiellement au service d'une entraide qui procède de la parole et de l'interconnaissance (discuter des problèmes, procéder du réseau des membres de la parenté pour trouver des clients), mais qui n'impliquent pas, par exemple, d'engager des membres de la parenté comme assistant ou employé. Il y a ici un renfermement sur le ménage qui ne semble pas tant relatif à une absence de ressources économiques qu'à une logique qui aurait pour horizon la rentabilité du commerce.

D'un autre côté, cet entrepreneur ne peut ignorer la spécificité des situations sociales en même temps que les normes relationnelles qui interviennent dans l'organisation des échanges à l'échelle du milieu *mafy ady* et en particulier dans les activités de marché. Services, achats, locations, sont fréquemment des événements négociés et circonstanciés au

fait du statut des personnes, notamment des statuts socioéconomiques (pauvres, riches, « main large », etc.). Ceci, nous allons l'explorer plus avant dans les activités de commerce, activités qui constituent l'un des lieux les plus importants d'un accès aux ressources permettant la reproduction sociale. Mais avant, il s'agira ici d'explorer les activités de salariat.

Activité de salariat

Une propriété fondamentale de l'économie des milieux *mafy ady* est celle des difficultés d'accès à l'argent et de la discontinuité du travail. L'espace-temps du « au jour le jour » de la recherche alimentaire, la nécessité de s'inscrire dans d'autre espace de l'économie pour permettre l'activité rizicole, la constante insuffisance des ressources et l'insécurité économique sans cesse soulignée par les interviewés sont des indicateurs de ce que la reproduction de l'existence est une lutte permanente, faite autant de ruptures que de continuités, de continuels réagencements des besoins et des priorités, de différentes inscriptions/réinscriptions dans une pluralité d'activités socioéconomiques.

Le travail *an-tselika*

Le travail *an-tselika* se traduit au mieux par le travail « en passant », sous-tendant des notions de type *travail rapide, à la sauvette, non permanent*. Il est à opposer à l'idée d'un travail principal ou d'un travail régulier et renvoie à toutes les activités complémentaires et temporaires génératrices de ressources. Ces travaux *an-tselika* sont à comprendre en lien avec l'aspect de discontinuité de l'économie, faisant même apparaître cette discontinuité comme une des régularités les plus importantes pour en comprendre l'organisation.

Pour ceux qui exploitent des rizières ou font de l'élevage, le travail *an-tselika* est à la fois complémentaire et opposé à ces activités : les uns (riziculture, élevage) relevant de la continuité, du « fixe » et de la « base » de l'organisation des budgets et, l'*an-tselika*, du sporadique et des interstices.

Le travail *an-tselika* est à investir pour comprendre les propriétés des relations sociales qui permettent de s'approprier les discontinuités et insuffisances dans l'économie. Intimement liée à la recherche quotidienne de nourriture, le travail *an-tselika* s'inscrit dans cette temporalité du au jour le jour, en est pour ainsi dire le pendant opératoire :

F - Les travaux, je dis, il n'y a pas de travaux qu'on fait régulièrement ici, c'est-à-dire un travail **fixe*, que voilà ton travail, mais chacun fait ce qui lui permet de trouver de l'argent pour qu'il puisse manger tous les jours.

Ie - Ton travail aujourd'hui peut ne pas être ton travail demain ?

F - Oui, il n'y a pas [personne] qui a un travail **fixe* ici dans ce village ici.

H - C'est juste un travail qui passe.

F - Travail qui passe.

H - C'est ça le **normal*.

[Journalier, Antsalovana : 2003-10-24]

I - Une dernière question pour vous, monsieur B. Que pensez-vous du travail *an-tselika* ?

H – Vous voyez bien maintenant que beaucoup de gens pratiquent ce travail *an-tselika* car ça les aide à trouver facilement ce dont ils ont besoin quotidiennement. L'administration n'embauche plus depuis belle lurette et l'emploi [est] difficile à obtenir, il faut saisir l'opportunité qui s'offre à vous. Pour moi, vendre du repas prescrit [?] n'est plus un emploi *an-tselika*, mais c'est devenu un emploi vraiment utile pour survivre.

[Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

Je vais décrire dans la prochaine section les caractéristiques de ces activités de travail *an-tselika,* les relations sociales qui l'élaborent, s'y (re)produisent et par lesquels des régularités peuvent être maintenues ou émerger de l'impermanent comme « éternel » recommencement.

Les journaliers et contractuels

Avec les petits commerçants que nous observerons plus loin, les journaliers sont parmi les plus présents dans le terrain. Pour la description, je prendrai l'exemple des débardeurs, des porteurs et porteuses, des lavandières, des manœuvres pour les ONG, et le cas général d'un habitant de la maisonnée. Les travailleurs contractuels dans la riziculture étant déjà introduits, il n'est pas utile d'y insister pour l'instant. L'ensemble de ces petits métiers renvoie à des activités permettant d'obtenir du « *karama* », du salaire essentiellement obtenu dans des ententes contractuelles. Mais ici, je répète que ce n'est pas tant la catégorie de métier qui caractérise le travail *an-tselika* que le passage des personnes d'un métier à l'autre :

H1 – […] Par exemple, si tu me paies pour travailler à la rizière, cet argent-là je peux le déposer comme *antoka* [garantie].

I – Donc, toi tu travailles dans les rizières et après tu vends en marchant aussi ?

H1 - Oui, oui. Tout ce qu'il y a. Je ne choisis pas. Je fais tout ce qui me permet de vivre. Tout ce qui me permet de manger.

[Journaliers, Antsalovana : 2003-10-16]

Les débardeurs

Débardeur (dit « *docker* » sur le terrain) est un métier masculin. À l'aide d'un ancien pousse-pousse[125] reconverti en chariot, parfois d'une plate-forme plus importante (à quatre roues), les hommes transportent des charges (souvent phénoménales) de marchandises d'un endroit à l'autre de la ville, déchargent les camions, alimentent les commerces et les industries. Il n'est pas rare de voir dans la rue un pousse-pousse tiré par deux ou trois hommes, chargé de près d'une tonne de riz (20 sacs de 50 kg chacun) ou écrasé par le poids de dizaines d'énormes poutres de bois brut.

Une réglementation récente interdit la circulation des pousse-pousse des débardeurs en ville durant les périodes d'activités, ce qui oblige plusieurs à travailler de nuit, durant les heures les plus creuses de la circulation urbaine. Néanmoins bon nombre prennent le risque de la circulation de jour, tablant sur la tolérance des gendarmes à leur égard.

Les débardeurs n'ont pas d'emplois fixes, mais ont plutôt un réseau de clientèles qui les contacte à des endroits précis ou auprès de qui ils font leur tournée la nuit ou très tôt le matin. Cependant, chaque nuit est un pari sur l'emploi :

> F1 – Il tire le **pousse-pousse* mon mari, or les **pousse-pousse* ne peuvent pas travailler au delà de 6h00 du matin et on n'a rien à manger, c'est comme ça, c'est devenu un problème de travailler, les **pousse* ne peuvent plus circuler sur la route. C'est ça le travail de mon mari, il fait *docker* au [*] et quand il n'y a pas de [travail] alors on se couche sans rien manger.

[125] Pousse-pousse : carrosse sur deux roues permettant d'asseoir deux personnes et tiré à force d'homme. Le pousse-pousse est encore d'usage courant comme moyen de transport dans plusieurs grandes villes côtières du pays : notamment à Tamatave (à l'est), à Mahajanga (à l'ouest) et à Tuléar (au sud).

[Dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-21]

I – Il [se] porte garant [mise d'un gage en dépôt] pour le **pousse* [pousse-pousse] ou c'est à un de vos parents ?

F1 – Vous [vous] portez garant, vous allez chez le propriétaire de **pousse* et vous déposez votre carte d'identité. C'est comme ça. Et pour transporter les produits, ce sont déjà tous des clients. Il y a des clients et, parfois, quand le marché ne va pas bien, comme vous voyez c'est la galère, il n'y a plus un lieu où on peut vendre. C'est à 6h30 que les gens commencent à vendre à Analakely, comment vous voulez que ça aille ?

[Dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-21]

Ce dernier extrait permet de souligner les imbrications des activités. Y est explicité le lien entre la nouvelle législation urbaine qui interdit la vente sur les trottoirs et valorise la mise en place de marchés plus institutionnalisés d'une part, et, d'autre part, la situation problématique ainsi générée pour l'activité des débardeurs, qui ne peuvent plus offrir leurs services dans ces places de marché (puisque les horaires ne coïncident pas).

Le travail de débardeur s'articule et est un lieu d'actualisation des réseaux vernaculaires. Ces réseaux semblent au plus opérant dans des relations qui peuvent être d'amitié ou de voisinage, mais dont encore une fois le modèle des relations de parenté en demeure l'expression idéale. L'exemple suivant reprend un extrait déjà vu et montre bien comment le recours au groupe de la parenté est ainsi priorisé au fait des possibilités de travail pour les débardeurs :

JH3 – Nous sommes solidaires. Si je trouve du travail, je ne vais pas faire appel à un étranger, je choisis un *havana* [famille]. On est *dockers*, on n'a pas réussi dans les études, on doit faire ainsi.

[Débardeurs, Antsalovana : 2003-10-16]

Tout comme pour les taxis (nous le verrons), les *pousse-pousse* n'appartiennent pas aux débardeurs, mais sont loués à la nuit en espèce ou par mise en dépôt de la Carte d'Identité Nationale auprès des propriétaires indopakistanais (il s'agit de la pratique de l'*antoka* que nous observerons en détail dans la section sur la vente). Mais que le débardeur ait ou non des clients durant sa nuit ne change rien à l'obligation de payer la location du chariot. Une stratégie pour eux est donc d'attendre la possibilité d'un contrat avant de louer le matériel, ce qui augmente les difficultés du fait qu'ils n'ont plus la visibilité de leur métier (il n'y a pas de pousse-pousse à côté d'eux) permettant de les repérer immédiatement.

Porteurs et porteuses

Métier des hommes et des femmes cette fois, et similaire au métier de débardeur, les porteurs et porteuses s'en distinguent de par ce qu'ils n'ont aucun accessoire pour leur travail. Il s'agira de transporter sur leur tête ou les épaules des matériaux ou marchandises pour d'autres personnes. Ainsi, un constructeur de maisons leur demandera de transporter les briques d'un endroit à l'autre, une O.N.G. de déplacer la boue et la terre, un client fera transporter son bois, etc. Sauf pour le travail auprès des O.N.G. et comme pour le travail des débardeurs ou des lessiveuses, la continuité du travail est très aléatoire et le principe en est plutôt ponctuel. On sillonne le quartier ou demeure dans des endroits stratégiques et on attend qu'un client ou un membre du milieu vienne demander ou avertir pour du travail.

Comme pour les débardeurs, les porteuses et porteurs travaillent idéalement en équipe et se soutiennent pour trouver du travail; ceci, comme précédemment, via des relations de proximité qui ne sont jamais loin des liens de parenté, qu'il s'agisse d'obtenir ou de donner un contrat :

F - Tout ce monde là cherche du travail. Ils attendent qu'on vienne les prendre : « Viens on va porter de la terre, viens on va faire la lessive » ; et là on part.

I - Mais ces gens qui viennent vous prendre, c'est des gens du même quartier que vous ?

F - Oui, c'est des gens qu'on connaît. Des amis, des connaissances. Parce que s'il ne te connaît pas, il ne te prend pas. Des fois c'est un membre de la famille.

[Journaliers, dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-16]

Les lavandières

Si le travail de porteur semble autant celui des hommes que des femmes, le travail de lavandière (souvent dit « lessiveuse » sur le terrain) est strictement réservé aux femmes. Avec quelques chaudières d'eau et du savon paysan, elles font la lessive à la main pour des réseaux de clientèle parfois retransmis de mère en fille. On les voit ainsi un peu partout dans les quartiers, autour des fontaines publiques, en bordure de points d'eau ou dans les cours des maisonnées, accroupies sur les talons et faisant la lessive du matin au soir. L'activité peut être ponctuelle ou professionnelle, relever de demandes inattendues ou être organisée de façon systématique : ainsi, un groupe de lavandières avec qui nous parlions nous expliquait avoir chacune un secteur de travail délimité dans le *fokontany* voisin et au sein duquel elles recrutent leur clientèle

Autour des contrats de lessive se développent des petites activités de travail pour les enfants, telles que le transport des seaux d'eau à partir de la fontaine publique ou encore réserver des places dans les files d'attentes à ces fontaines lorsqu'il ne s'agit pas de transport. Il semble que ces petits salaires d'appoint sont soit réinjectés dans l'économie des ménages, soit consentis aux plaisirs des enfants.

Autre aspect intéressant : le choix du lieu de travail. Il est, pas très loin du quartier, une rivière très importante qui est un lieu privilégié pour les lavandières et qui permet d'économiser sur les frais d'eau lorsque puisée à la fontaine. Mais la rivière Ikopa est un lieu numineux, habité par les *lolorano* [« esprit/fantôme de l'eau »] et qui prennent régulièrement leur comptant de vie humaine. Ceci serait explicable en fait de par les courants de la rivière, les typhons et remous qui s'y forment. Mais concrètement, il s'agit d'une contrainte par le numineux qui pousse plusieurs à ne pas s'y présenter, préférant à cet espace les frais de l'eau des fontaines et son transport vers la maison (il y a aussi des bassins publics réservés pour les lavandières, qui demandent cependant des cotisations supplémentaires par mois).

Cet usage de l'eau de la fontaine publique permet de rappeler un aspect des rapports liants les habitants au *bureau du fokontany*. Ici, l'accès à l'eau potable n'est pas gratuit, mais implique des cotisations mensuelles. Ces cotisations sont consignées dans des carnets de famille par le *fokontany* qui peut ainsi en contrôler la constance. Advenant que le ménage n'ait pas payé ses cotisations, le carnet ne sera pas tamponné et le *fokontany* pourra alors refuser de délivrer des papiers nécessaires pour les habitants dans les interactions avec d'autres institutions ministérielles.

Un des entretiens permet de comprendre comment les rapports liants les lavandières à leurs clients/patrons peuvent déboucher sur des rapports d'entraide. Il s'agit d'une des propriétaires des terrains de la maisonnée, qui nous raconte qu'elle a voulu faire emprisonner un voisin qui a mis sa fille enceinte, mais qui ne voulait pas le reconnaître et la marier. Le problème est celui d'une compétition entre la dame et la famille de l'accusé, à savoir qui donnera le plus d'argent et jouera le plus de ses influences auprès des autorités pour obtenir raison. C'est finalement le « patron » de la dame, l'homme chez qui elle fait la lessive, qui, par ses influences, lui permettra de gagner son point :

I – En quelle catégorie a eu lieu la corruption ?

F – Tous ce qui est *birao* [bureau]. Souvent il y a eux ici, même ici au *fokontany*, il y a déjà la police aussi comme ça. On a dépensé combien à la police ? Nous avons fait le **boucler* [emprisonnement] à la police puisqu'ils ont quand même connu quelqu'un [la famille de l'accusé], et même s'ils connaissent quelqu'un il ne sort pas : ça ne le libère pas leur connaissance de quelqu'un. Pendant, il y a moins d'un mois, nous étions à la police souvent. La police elle nous a fait [faire les] va et vient là-bas.

Ie – Eux [les voisins] ils ont déjà fait [des] pressions d'argent ?

F – Ils ont déjà donné bien sûr. Mais ce qu'ils ont donné, je ne [sais] combien ou combien ? Pourtant je l'ai dit à notre **patron* – puisque notre **patron* a eu quelque chose avec eux [la police] – et puis je lui ai dit. C'est lui qui a parlé à la police, c'est après que notre lettre à la police a été envoyé, sinon ça n'a [n'aurait pas] été **bouclé* facilement là-bas cette chose.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-07]

Ce secours apporté par le patron à la lavandière peut être lu comme un rapport de patronage : le patron use de ces influences pour soutenir, « protéger » en somme une employée et sa famille. Dans cette logique, il n'est pas anodin de rapporter que des personnes plus aisées que la moyenne dans le quartier qualifieront certains débardeurs ou vendeurs de fruits et légumes comme leurs « clients », même si formellement ce sont ces personnes aisées qui recourent à leur service. L'une de ces personnes m'aura expliqué entretenir des recours privilégiés avec ses « clients », usant de leur service aussitôt qu'il lui est possible, profitant de la moindre occasion pour offrir quelques infimes rémunérations de façon à maintenir une bonne entente, conserver un respect et une reconnaissance de la part du voisinage ainsi qu'une relative sécurité quant aux risques de vols dans sa maison par exemple.

Les O.N.G.

Les travailleurs dont nous venons de discuter travaillent fréquemment pour les O.N.G.; surtout les femmes (cependant on ne peut en faire une norme générale).

L'O.N.G. *SEECALINE* est particulièrement connue et prisée par les populations de nos terrains, et on déplore son absence actuelle. Il s'agit d'une vaste organisation financée par la Banque Mondiale à partir d'une fraction des argents dirigés par le pays vers le paiement de la dette (fonds dit de « contre-valeurs »)[126]. SEECALINE opère à l'échelle du pays, mais dans la capitale, l'O.N.G. se spécialise notamment dans la (re)construction des digues et diguettes, passerelles, escaliers et couloirs dans les quartiers les plus défavorisés. Les projets sont maintenant proposés à SEECALINE par le Cabinet du Maire et mis en œuvre conjointement avec les *bureaux des fokontany*, qui recrutent la main-d'œuvre par affichage et bouche-à-oreille. L'organisme prône une approche par Haute Intensité de Main d'Œuvre (HIMO) suivant le principe de « argent et vivres contre travail ». Simplement, il s'agit ici de faire travailler un maximum de gens à partir des stocks de vivres disponibles et d'une norme de distribution. Suivant les entretiens faits dans le quartier, SEECALINE ne donnerait maintenant que des vivres. Concrètement, ces nourritures obtenues par les travailleurs (riz, poudre de maïs, huile) ne permettent aucune accumulation, mais ne concernent que la reproduction immédiate du corps. De ce fait, le mandat de SEECALINE prend la forme d'une ONG d'aide d'urgence distribuée à grande échelle et qui tente de

[126] Ces informations sont tirées d'un entretien fait auprès de responsable des communications de l'O.N.G. à Tananarive.

dépasser des (supposés) « rapports de dépendance » souvent assimilés aux dons unilatéraux[127] (tel le modèle de la charité chrétienne par exemple).

Des journalières interviewées, toutes iront revendre les vivres obtenus par la suite (à l'exception du riz) afin d'en retirer de l'argent et d'en faire l'usage qui leur convient. À travers ce travail également, les gens ne développent aucune compétence professionnelle, le rôle des journalières se limitant au transport de terres ou de briques, à du remplissage et du travail d'éboueurs. Les résultats sont souvent temporaires du fait notamment des matériaux utilisés, ce qui amène le père Urfer, missionnaire depuis longtemps en poste dans le quartier d'Anosibe, à qualifier ces journaliers et journalières de « travailleurs de l'inutile[128] ». Sur le terrain cependant, des organismes comme SEECALINE sont valorisés car ils permettent une certaine régularité de revenus; et on déplore leur absence actuelle. En entretien, les discussions autour de SEECALINE font également ressortir le sentiment d'appartenance à une collectivité des habitants :

F1 ou F2 – Nous ont a fait des SEECALINE. Et SEECALINE est arrêté, et on ne travaille plus. Et SEECALINE payait en poudre de maïs. Et c'est de la poudre de maïs par semaine. Et là, SEECALINE est arrêté.

F3 – Mais non, nous on ne travaille plus, car la SEECALINE est arrêtée, on a plus rien à faire. Et donc s'il y a du *karama* [« salaire »] qui vient, on le fait.

F1 ou F2 – Nous faisons des routes pavées, comme ça [parle du sentier à côté du canal], et le salaire c'est la poudre de maïs.

I – Mais il n'y a pas d'argent ?

---

[127] Plutôt que de voir que, du point de vue de ceux qui reçoivent, il peut s'agir d'une norme de redistribution; de ce qu'il est « normal » de partager lorsqu'on a plus et qu'il ne s'agit pas là nécessairement de « charité », qu'il n'y a pas nécessairement de « grandeur » à être « charitable ». En ce sens, ces termes de charité, d'une négativité de la « dépendance » témoigne bien de combien il est légitime du point de vue occidental de conserver sa richesse et ses pouvoirs par devers soi.

[128] Père Sylvain Urfer, entretiens télévisé : « Les écho de l'éco » sur la chaîne RTA (Madagascar), diffusé le 08-11-2003.

F1 ou F2 – Non, il n'y en a pas. Il n'y en a pas d'argent. Mais il y a de l'huile. Et on fait ces chemins-là, tout ce qui peut-être comme ces chemin-là on le fait. On emmène de la terre, on entre dans la boue, on entre à 7h le matin. Et puis quand on a fini ça on trouve d'autre travail. On emmène de la terre, des briques, on lave les vêtements des gens. On fait tout cela.

[…]

I – Donc, si on résume vraiment, il n'y a pas trop un travail fixe ici ?

[Plusieurs personnes] – Il n'y en a pas. On fait SEECALINE, et on fait TOTAL [autre O.N.G.], il n'y a pas trop de salaires fixes, mais il y a quand même certains qui ont du travail, quelque part. Il y en a beaucoup ici maintenant qui sont sans travail. Nous maintenant vous nous voyez-là maintenant, on ne fout rien, alors qu'on devrait tous en principe travailler. Au temps de SEECALINE on travaille tous ensemble, homme et femme. [Inaudible]

[Journaliers, rizières d'Antsalovana : 2003-10-13]

Un cas de la maisonnée

De ces petits métiers journaliers, il en est bien d'autres : laveurs de voitures, peintres, repiqueurs, défricheurs... Un cas nous semble particulièrement intéressant et qui concerne un des membres de la maisonnée de notre étude. Il s'agit de M. B., retraité prématuré du marché du travail qui a décidé une fois pour toutes que son destin était en conflit avec le salariat. Il s'agit de la même personne qui nous racontait, dans la section sur l'héritage, comment sa mère aurait empoisonné ses deux filles.

Cet homme avait, jusqu'au moment de l'enquête, essentiellement gagné sa vie en tant que gardien. Ce métier fait partie des emplois tout au bas de l'échelle sociale et économique, où la personne est exposée à une multitude de risques et sans contrepartie. Concrètement, il s'agit des métiers de nuit, où la personne est assignée à la surveillance d'une maison, d'un

magasin, d'une voiture… En cas de vols non résolus, il est pratiquement immédiat que les doutes se porteront sur le gardien, ce qui est arrivé plus d'une fois à l'interviewé. Chaque fois il clamera son innocence, ce qui ne l'empêchera pas de terminer sa carrière en prison :

> H – En 1987, c'est là que j'ai commencé comme temporaire chez [*] et après… sur le truc où j'étais il n'y avait pas d'embauche sauf à faire le gardien, et quand vous êtes gardien et quand il y a des choses perdues au boulot même si le gardien l'a fait ou pas, c'est toujours le gardien qui est responsable. Et j'ai démissionné, car on me convoquait tout le temps au bureau; et comme la chose perdue est d'une valeur considérable et que ça risquerait de [me faire] emprisonner, alors j'ai démissionné et ensuite j'ai aussi travaillé chez [*] toujours en tant que temporaire […]. […] en 1990 j'ai travaillé la route à Maevatanana et [en] 1991-1992 j'ai travaillé en tant que [gardien de] sécurité chez un *vazaha* [« étranger-blanc »] à Androhibe. Il est rentré chez lui le *vazaha* et là j'ai vraiment arrêté de travailler. Je ne m'étais pas encore marié et je me suis remis à ma vie de garçon qui s'en foutait de tout, et j'ai accouché de mon premier enfant, et je devais faire le gardien qui garde les voitures et tout ça et c'était toujours comme ça que j'ai fait vivre ma femme et notre premier enfant, et notre deuxième enfant qui est allé à l'école. Après il y avait un grand garage qui m'a pris et là aussi il y avait encore un problème car il y avait plein de choses qui n'ont pas été retrouvées et j'ai décidé de m'arrêter, car on était même chez le B.C. [Brigade Criminelle]. Ça fait trois fois que je suis monté chez la B.C, et je suis sorti et j'ai de nouveau arrêté pour prendre du recul et ne plus travailler, car il y a toujours un danger qui arrive et le temps passait. Or la commerce ne marchait pas très bien. En 2000, non en 1999 j'ai travaillé chez [*] à faire la sécurité, j'ai travaillé quinze jours et il y avait plein de choses perdues d'une valeur de 200 millions [Fmg]. J'étais le chef sécurité, je ne pouvais pas m'échapper, on m'a mis en prison pendant quatre mois et quand je suis sorti de là-bas, je me suis dit « je ne vais plus travailler ». Et depuis, notre vie

> c'était toujours comme ça. Maintenant on est en 2004, et jusqu'à maintenant je me suis dit que je vais me consacrer à ça [la restauration] car ce n'est pas ma chance [rires] !
>
> [Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-12]

Cet extrait nous montre bien d'abord, à la façon d'un idéal type, le parcours des travailleurs en ces milieux : fait d'une multitude d'emplois plus ou moins stables et où il est quasi systématique qu'un événement viendra menacer ces stabilités provisoires du fait du déplacement des risques sur ces emplois sans protections et tout au bas de l'échelle sociale : les gardiens et les aides-domestiques (nous le verrons) sont les premiers suspectés en cas de vols, les chauffeurs (j'y viendrai également), débardeurs et vendeurs assument seuls la responsabilité des jours vides, etc.

Dans cet entretien il était aussi intéressant de constater encore une fois la prégnance des relations de proximité (ici les amitiés) qui sont aux fondements de la possibilité de trouver un emploi. Sans ces rapports, pas de travail :

> I – Comment vous avez trouvez vos boulots ? À travers quoi vous avez trouvé votre boulot ? Il y a des gens qui vous conseillaient ou… ?
>
> H – Oui, mais c'est là aussi le problème, car, par exemple, c'est des amis qui m'ont conduit à cela. Dans une banque par exemple, en 1987, j'ai fait un test, et j'ai réussi le test écrit et on a fait l'oral. J'avais réussi, mais on ne m'a pas pris au boulot et j'ai recommencé ma demande et ça a été répondu que si on ne connaît pas des gens, il n'y avait rien à faire – et les autres demandes n'ont pas données leurs fruits, or j'en ai fait pas mal des demandes – et que cela repose sur la connaissance des gens. Mais les boulots que j'ai trouvé c'était avec des copains que j'ai connu, mais je n'ai pas fait de demande.
>
> [Restaurateur, maisonnées d'Antsalovana : 2004-03-12]

On le voit encore une fois ici, l'interconnaissance est un facteur déterminant pour accéder aux circuits du salariat.

Les journaliers et salariés « réguliers »

Nous venons de voir des activités dont une propriété est qu'on s'y inscrit au nom de la recherche de revenus « au jour le jour » et suivant des ententes payées à l'acte et/ou à la suite d'un contrat négocié. Nous verrons maintenant quelques activités caractérisées par de plus importantes continuités dans le temps. D'abord avec l'exemple des chauffeurs de taxi, ensuite celui des aides-domestiques, puis les travailleurs de la mécanique et enfin, en ouvrant vers les secteurs plus formels du fonctionnariat et du travail en zone industrielle.

Taxi et *taxi-be*

Sous l'angle de la location des outils de travail et du déplacement des risques, le métier de chauffeurs de taxi est près de celui des débardeurs : les chauffeurs de taxi louent leur voiture à des propriétaires particuliers suivant un montant qui est rendu à la fin de la journée de travail. Les tarifs de location répondent à une norme de 50 000 Fmg la journée ou la nuit de travail. L'entente veut que le chauffeur rapporte à chaque fin de journée la voiture ainsi que les 50 000 Fmg au propriétaire, qu'il ait fait ses frais ou non; tous les surplus ou manques à gagner lui appartenant en propre et pouvant soutenir des logiques d'endettement auprès des propriétaires. Mais malgré ce déplacement des risques, chauffeur de taxi est un métier valorisé en ce qu'il est possible d'y dégager des surplus importants. Il sous-tend également d'importants rapports de confiance entre le locateur et le propriétaire, notamment du fait de la grande valeur des voitures et des frais de réparation (les chauffeurs doivent souvent justifier les bris mécaniques et peuvent rapidement être soupçonnés, par

exemple, de faire un travail de transporteurs de marchandises avec le taxi, ou encore d'avoir des « ententes » avec différents mécaniciens). Plusieurs propriétaires peineront longtemps avant de trouver un chauffeur qui leurs convienne et chercheront souvent dans les réseaux familiaux avant de se rabattre sur des chauffeurs socialement plus éloignés d'eux. Ainsi, un chauffeur nous racontait travailler pour son père depuis près de 15 ans et toujours dans cette dynamique de location[129].

Le système de transport en commun de la ville (les *taxis-be* : espèce de minibus pouvant contenir jusqu'à 25 personnes) fonctionne également selon ce modèle de location. Les propriétaires de minibus sont inscrits dans des coopératives et imposent un montant fixe à obtenir des chauffeurs qui louent ainsi les véhicules et assurent le transport des passagers. Ayant des *quotas* à remplir, les chauffeurs se font de véritables courses aux clients en ville et provoquent accidents et embouteillages monstres en s'arrêtant à tout instant pour embarquer des nouveaux passagers. Ce système de location des taxis et *taxi-be* me semble devoir être lié à des rapports de patronage et aux pratiques de l'*antoka* (que nous verrons plus loin) ainsi que, plus globalement, à des pratiques de crédits, en ce que les frais de la location sont payables *après* l'usage qui est fait du matériel.

[129] Au moment de l'enquête, mon premier réflexe dans cette discussion a été d'immédiatement conclure à des rapports d'exploitations dans la vie familiale. Mais de toute évidence, la personne s'estimait très satisfaite de son sort et il s'agissait de dynamiques beaucoup plus complexes. Il est possible d'en faire une lecture en termes de responsabilité d'aînesse et de pourvoyeur de la part du père et de là, peut-être, de mieux comprendre l'articulation des rapports de patronage du point de vue des rapports de parenté. Un autre exemple allant en ce sens fut celui d'un groupe de briseurs de pierre à Antsalovana. Travaillant au maillet et évoquant immédiatement pour moi les « travaux forcés » des prisons du Far West Américain, une vingtaine de personnes, incluant plusieurs enfants, travaillent à briser les pierres pour en faire du gravier. Je fus très surpris d'apprendre qu'il s'agissait en fait d'une entreprise familiale dirigée par le grand-père.

Aide-domestique (bonne)

Plusieurs femmes à Antsalovana travaillent comme aide-domestique, de même que certaines des familles d'Antsalovana et d'Antetezanafovoany, même avec très peu de moyens économiques, ont leur propre aide de maison. Dans les deux cas il s'agit généralement des métiers de vieilles dames ou de très jeunes filles que l'on recrutera parfois en ville ou dans le quartier, mais parfois aussi et d'une façon plus radicale, dans les campagnes avoisinantes par l'« achat » d'une jeune campagnarde à un intermédiaire/négociant qui aura lui-même « acheté » la jeune fille à une famille[130] .

Dans nombre de cas, les conditions de vie des aides-domestiques sont très difficiles et elles occupent souvent dans la hiérarchie du foyer une position avilissante : salaire « infinitésimal[131] », souvent battues ou abusées, elles dormiront souvent au sol et mangeront les restes des repas, dormiront aussi parfois dans la cour, assurant simultanément la surveillance des animaux et de la maison durant la nuit. Lorsqu'elles vieillissent, les jeunes filles attirent les prétendants du secteur, ce qui pose problème aux

[130] Ce terme d'« achat » n'est pas utilisé ici au hasard ou pour un effet de style : il renvoie aux termes utilisés par des personnes concernées pour nous expliquer la situation. Concrètement, il s'agit de familles à la campagne qui cèdent des jeunes filles à des intermédiaires qui s'occuperont de les amener à Tananarive et de les placer dans des familles/employeurs. La transaction fait souvent suite à une commande par un ménage en ville. L'intermédiaire recevra l'équivalent du premier mois de salaire de la nouvelle bonne pour son action. Notons cependant que l'aide-domestique n'appartient pas en propre à la famille d'accueil, en ce sens qu'elle peut quitter son emploi si elle le désire (cependant que seule en ville et étrangère au milieu, on peut comprendre que sa marge de liberté est très restreinte). Une fois transférée, l'aide-domestique tombe sous l'égide du pouvoir parental dans la famille d'accueil, impliquant le droit à la violence physique, à la correction. Des aide-domestiques rencontrées, il semble qu'il soit assez systématique qu'elles envoient par la suite l'essentiel de leur salaire à leur famille restée à la campagne. Il faut noter aussi que ces salaires sont plutôt dérisoires, même à l'échelle du milieu, dans la mesure où les bonnes sont logées et nourries par leur employeur. Il semble que pour plusieurs, de passer de la vie à la campagne à la situation de bonne en ville est précisément envisagée comme une amélioration des conditions d'existence. De même, les pratiques des employeurs, pourront de façon justificative, être situées dans des perspectives d'aide.

[131] L'expression est du poète et chanteur Richard Desjardins.

chefs de ménage qui y voient une menace de vols (des objets du logement) et les amènent à régir la vie sexuelle et sociale des personnes, allant jusqu'à l'interdiction de sortir de l'espace domestique. Comme pour les gardiens, des témoignages font également état du statut de souffre-douleur des aides-domestiques, souvent accusées à tort ou à raison des vols dans la maison.

Mais toutes les aides-domestiques ne sont pas achetées, ni ne demeurent toutes dans la maison où elles sont en service. Le cas d'une habitante de la maisonnée en est un exemple, qui a décidé de quitter une ancienne patronne chez qui elle habitait en raison de sa propension à la virer et à la reprendre trop souvent. Mais il semble qu'idéalement on embauchera une personne venant de l'extérieur du quartier et qui habitera sur les lieux du travail afin d'éviter les va et viens et le partage d'information dans le voisinage sur le contenu de la maison. Je l'ai mentionné, les cas de vols sont nombreux et s'ils ne sont pas toujours le fait de l'aide-domestique, ils le sont parfois. Un informateur nous en traçait un canevas : les aides-domestiques subissent des pressions de leur famille et entourage, exigeant d'eux, aux suites des descriptions des lieux, de chaparder ici et là des ustensiles de cuisine, du riz, des produits cosmétiques, etc., divers accessoires dont la disparition pourrait passé inaperçue.

Ce travail n'est donc pas un idéal, même dans les cadres d'une pauvreté très marquée ; sauf exception, il renvoie plutôt, pour les gens de notre terrain, à un dernier recours :

> F – [Parlant de son ex-mari :] Il n'aide pas. Ça fait longtemps déjà. Je vous avais dit que j'étais enceinte de celle-là, de quatre mois, que j'ai du être bonne à tout faire. Je suis la seule donc à me sacrifier pour elle, je suis la seule à sacrifier ma vie pour nous trois parce que plus personne ne m'aide.
>
> [Aide-domestique, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-21]

Ie - Où l'avez-vous trouvé [le travail] ?

F - Pour cela c'est toujours une personne qu'on connaît qui m'a fait entrer. […]. Une personne qui connaissait notre mère, et c'est elle qui a parlé à ma mère.

Ie - Hmm.

F - C'est elle qui m'a amené chez le **patron*.

Ie - Vous avez parlé avec le **patron* ou ?

F - On parle avec le **patron*, mais ce qui ne m'a pas plu chez le… c'est qu'ils sont si méchants. Alors je n'aime pas car pour moi quand ils sont méchants-méchants je ne peux pas [rires] !

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

Outre les situations dramatiques soulignées plus haut, d'autres situations mettent en scène des aide-domestiques dans des rapports de dépendance et d'entraide. Ainsi, cet extrait où la personne nous raconte avoir été élevée par la patronne de sa mère. Le situation d'aide-domestique prend ici la forme d'un échange où est pris en charge l'éducation de l'enfant. Cet exemple permet encore une fois de montrer comment les relations employeurs/employés peuvent structurer des rapports de patronage :

JF – Encore petite, à peu près 7 ans alors quand j'habitais là-bas, parce que j'étais élevé par la personne là donc, et elle est morte aujourd'hui […].

I – La personne qui vous a élevé ?

JF – Hmm.

I – Mais c'est votre quoi la personne, qu'est-ce qui vous rend famille ?

JF – Famille de…, il y a… Le **patron* de notre mère alors là, pour coudre des vêtements. Et c'est, « cherchez-moi un enfant » disait-elle, « pour être mon ami ici ».

I – Hmm.

JF – Et c'est moi qu'a amené notre mère, et c'est moi qu'elle a élevé là, toujours

jusqu'à 11 ans et notre mère m'a reprise alors.

I – Vous habitiez-là…, une sorte, pour l'aider ou ?

JF – Elle m'a enseigné et [pour] l'aider là.

I – Hmm, c'est elle qui s'est chargé de vous ?

JF – Hmm, elle s'est chargée de moi en tout.

Ie – Elle [vous] a éduqué à la maison ou éduqué… ?

JF – Elle m'a éduquée dans une école.

[…]

Ie – Et c'est vous seule l'enfant qu'elle a élevé là ?

JF – Moi seule, il y avait les enfants de sa sœur mais [ils] ne voulaient pas habiter chez elle parce qu'ils travaillaient tous, alors c'est parce qu'il n'y a personne qu'elle envoie acheter des cigarettes, des **charbons* et à la fin elle m'a cherché, alors c'est moi qui habitait là.

[Cultivatrice, Antsalovana : 2004-03-09]

Les spécialistes de l'automobile

Le métier mérite d'être souligné de par sa forte présence à Antsalovana et de par ce que son organisation interne permet de mettre au jour. Le segment d'une rue principale qui traverse le quartier et qui marque pour moi une des limites du secteur de recherche à Antsalovana est entièrement encastré par des dizaines de petites baraques dans lesquelles ont pignon sur rue des spécialistes de l'automobile. Chaque petit stand à ses spécialistes : spécialistes amortisseur, spécialistes démarreur, électriciens, spécialistes échappement, moteurs, « capitonneurs », serruriers, quincailliers, brocanteurs… Il semble que pour l'essentiel, ces commerces n'appartiennent pas à des habitants du *fokontany*, mais plutôt à des « patrons » qui habitent d'autres quartiers. Cette agglomération est connue dans la ville et attire une vaste clientèle qui fait vivre plusieurs commerçants autour.

L'organisation des mécaniciens est multiple, mais une tendance est celle d'un fonctionnement par apprentis et maître. Des jeunes apprentis, autodidactes ou sortant d'école technique, s'affilient à des hommes plus âgés (des « patrons », des « chefs ») formés durant la colonisation ou par d'anciens maîtres, et apprennent auprès d'eux les ficelles du métier. Ici, pas de salaire fixe mais un partage des recettes en fin de journée, suivant un ratio qui semble tourner autour du 50 % à 60 % pour le maître-propriétaire, le reste étant divisé entre apprentis. Concrètement, ces montants représentent des sommes plus que modestes pour les apprentis, mais ici les cadres d'exercices (apprentissage et possibilités futures de posséder un métier, réseautage et compagnonnage, occupation quotidienne et proximité du domicile) prennent le pas sur l'urgence des revenus :

JH3 – C'est-à-dire, cela fait longtemps que les gens connaissent [le patron] et même de loin, par exemple à Ankadindramamy, Ivato.

JH2 – Ils connaissent chez E.

JH3 – C'est un habitué au travail alors les gens viennent, viennent ici

Ie – Pouvez-vous expliquez la raison qui vous a fait amis et ensuite qui vous a réunit ici au même travail ?

JH3 – Ce qui nous unissait, j'ai dit c'est comme une maison, on ne peut la construire seul, vous avez toujours besoin d'amis alors il est arrivé et on s'aide un peu. Il y avait des garçons avec lui avant, mais il ne les a pas apprécié alors ils sont partis. Nous, nous sommes d'ici, du quartier pas loin.

I – Vous habitez où ?

JH3 – À côté des **familles* là.

Ie – Vous habitez tous là ?

JH2 – Oui, mais lui, il habite à Besarety, et c'est aussi comme si nous gardons l'atelier, c'est comme si on garde le *tanàna* [village, quartier] et en même temps on travaille.

[Équipe d'électriciens, Antsalovana : 2003-11-19]

Retenons d'abord de ce passage la dimension de « bouche à oreille » qui est ici au fondement de la continuité du commerce. Ensuite, le fait que les quatre apprentis habitent le même secteur du quartier, ce qui suggère des liens de proximité qui préexistaient à l'emploi. Notons aussi l'organisation de l'espace du quartier tel que la désignation « à côté des familles » en suggère une distribution spécifique (je n'ai malheureusement pas eu la vigilance de relever et d'explorer ce point lors de l'entretien, mais cela soutient notre lecture initiale d'une organisation des quartiers en termes de natif et d'étranger). Autre point intéressant, l'assimilation de l'espace de travail au village/ville/quartier (il s'agit toujours du même mot en malgache : *tanàna*), soit à l'espace de vie proprement dit. C'est de cet entretien qu'ont été tirés les principaux extraits qualifiant le *fihavanana* (« qui fait la famille ») et que nous avons vu dans la section sur les rapports de voisinage :

> E3 – Le *fihavanana* c'est qu'on se considère comme frère, oui, quand [quelqu'un] arrive ici, on le prend comme notre frère. Par exemple ils manquent de **clés* là-bas, ils demandent : donnez-nous de telles **clés* ; par exemple il n'y a pas le **10* ou **13* chez eux, ils cherchent ici, et si nous n'avons pas aussi nous pouvons traverser là, c'est ainsi le *fihavanana*, le fait d'êtres amis comme les frères de même parents.
>
> [Équipe d'électriciens, Antsalovana : 2003-11-19]

Dans cet espace de vie et de la mécanique, la diversité des compétences fonde un système de relais et de partage des ressources, chacun référant ses clients aux autres spécialistes sur place et ouvrant ainsi la porte à des systèmes de réciprocité ainsi qu'à des partages commissionnaires. D'autres mécaniciens volants aussi y loueront des espaces de travail suivant des tarifs fixes ou de commission.

Des entretiens fait en ce milieu, il y a ici aussi les traces d'une norme de redistribution (mis à part les salaires) opérant dans les rapports patrons/employés. Il s'agit d'un entretien fait auprès d'un « capitonneurs », spécialiste de la réparation des sièges de voitures :

I – Vous êtes le propriétaire de ce « capitonnage » ?

JH - Je ne suis pas le propriétaire, je travaille ici.

[…]

I – Qui est donc le propriétaire ?

JH - Personne… c'est-à-dire, j'ai un frère.

I – Hmm.

JH - C'est-à-dire qu'avant mon frère travaillait dans sa maison [au propriétaire], alors il l'a pris avec lui.

Ie – C'est donc votre frère qui vous a fait venir ici ?

JH – Oui.

Ie – Mais c'était lui qui a travaillé ici avant ?

JH – C'était lui qui a travaillé ici.

Ie – Et quand vous avez commencé, comment on faisait pour votre salaire, vous vous êtes arrangés ou ce sont eux qui ont dit tel sera votre salaire, ou comment ?

JH – Non, cela se passe par pourcentage. Au début, 20% le mien, et pour lui 35% et 45% pour le « patron ». Mais maintenant ce n'est plus pareil, cela change en fonction de l'argent. C'est la vérité, il regarde ici [le patron], mais c'est comme s'il nous l'a donné.

I – Il vous l'a donné ?

JH – Oui.

I – Il vous a donné comment ?

JH – Il a dit « faites tout simplement ce qui peut améliorer votre travail », mais…, lui à propos d'argent, il n'en prend plus.

[…]

I – Quelle est la raison qui l'a poussé à faire cela ?

JH – Je ne sais pas en ce qui concerne cela puisque peut-être que sa vie est déjà mieux alors…

[Capitonneur, Antsalovana : 2003-11-19]

L'indice d'une norme sociale de redistribution me semble être dans le désengagement du propriétaire face à la petite entreprise, le don du commerce et surtout l'interprétation qui en est faite : « peut-être que sa vie est déjà mieux ». On pourra noter aussi que l'employé initial, le frère de l'interviewé, a travaillé d'abord à la maison du patron, et que ce lien de travail aura débouché sur l'opportunité de participer à l'entreprise de capitonnage ensuite créée. On retrouverait ainsi une propriété des rapports de patronage comme forme de réciprocité et qui s'élabore dans les liens entre employé/patrons et, de façon plus globale peut-être, entre propriétaires et dépendants (dont les rapports de métayage dans les rizières seraient une expression).

De même, le partage de l'opportunité par cet employé avec son frère est encore une fois éloquent de la prégnance des relations de parenté.

Les zones franches et le travail en industrie

Parmi les emplois formels, le travail en zone franche est une véritable référence pour plusieurs habitants du quartier. Les zones franches, ce sont essentiellement des entreprises manufacturières étrangères qui sont installées dans la capitale ou autres grandes villes du pays et qui bénéficient d'une palette d'avantages fiscaux et de facilitations à l'exportation. La zone-franche, c'est aussi un des grands espoirs des bailleurs de fonds et grands organismes internationaux pour appuyer le développement. Concrètement, derrière cette démonstration de la pertinence libérale, on y travaille 6 jours par semaine et 12 heures par

jour pour un salaire de misère[132] dont, pour plusieurs, près de la moitié partira en simple frais de transport. Mais ici, dans les quartiers enquêtés, les possibilités de travail en zone franche demeurent très valorisées en raison de la stabilité des revenus qu'on en retire et de par la formation qui en découle; et certaines familles vont s'organiser de façon à permettre aux enfants d'accéder à ce travail, cherchant à leur fournir la scolarisation ou une formation nécessaire qui leurs ouvriraient les portes du secteur.

Ainsi, en cours de recherche, une participante nous expliquait comment elle sillonnait actuellement son quartier, faisant le tour de ses connaissances afin de dénicher un certificat qui « créditerait » d'une formation sa fille désireuse de travailler dans les zones franches. La recherche fut malheureusement stérile, mais elle témoigne pour nous des formes que peuvent prendre les solidarités de quartier et, encore une fois, de l'important du réseautage dans ces stratégies d'accès au salariat

Plusieurs habitants d'Antsalovana et d'Antetezanafovoany travaillaient il y a peu pour les zones franches. Malheureusement la crise politique de 2002, qui a paralysé le pays pendant près de 8 mois, a eu pour conséquence la fermeture de plusieurs usines et une perte très importantes d'emplois dans la capitale. Au moment de l'enquête, nous étions au creux de la vague[133].

Outre les zones franches, il est de nombreuses autres industries pourvoyeuses d'emplois. Une expérience rapportée par un habitant de la maisonnée est évocatrice de plusieurs enjeux relatifs à la vie sociale et dont le transbordement dans le secteur du salariat est exemplaire des problématiques collectives. Il s'agit ici d'enjeux relatifs aux pratiques « délinquantes » (vols, détournements, arrangements marginaux) et aux problématiques d'alcoolismes. Pour bien en prendre la mesure, il est important de savoir que l'alcool est un

---

[132] Autour de 180 000 Fmg par mois, soit environ 20$ à la fin de l'enquête.
[133] Suivant Cling, Razafindrakoto et Roubaud (2005), la situation se serait redressée depuis 2005.

véritable fléau dans les milieux étudiés. Alcool frelaté et souvent de complexion artisanale, dont les effets semblent exacerbés par la rencontre des ventres vides, il brise les hommes et les ménages, décuple les violences quotidiennes. Au-delà de mes observations répétées, les témoignages sont parsemés de références aux violences des maris ivres et aux attraits du « rêve » construit par l'alcool.

Très intégré dans la culture masculine, celui qui ne boit pas est suspect et non conforme aux normes de la masculinité. Pour revenir à la discussion sur les emplois en zone industrielle, l'interviewé nous raconte comment sa sobriété fut un obstacle dans ses emplois et relations de travail antérieures :

H – Mais le problème dans les entreprises où j'ai travaillé alors, c'était moi seule la personne qui ne buvait pas d'alcool. Tout le monde, vous voyez déjà de nos jours que la plupart boivent tous et au travail, au travail quand on a alors fait le **test*, c'est comme si je réussissais toujours à propos de… […], on fait l'examen j'arrive à atteindre la **première* [place].

I – Hmm.

H – Or, à ce… Comme dans la société où j'ai travaillé, ils n'aimaient pas que je restais **chef d'atelier*,

I – Hmm.

H – …et ils disaient « si c'est lui qui serait notre chef ici, il ne boit pas d'alcool »; ce qu'ils pensaient alors, [c'est] que la discipline serait autre.

Ie – Hmm.

H – Qu'on ne pourrait plus faire **d'arrangement* [vol, arnaque, corruption, etc.], c'est ce qu'ils pensaient et ils ne m'ont pas laissé-là, c'est-à-dire les chefs-chefs un peu en haut alors […].

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

En raison de sa sobriété, ce travailleur est marginalisé, « bloqué » dans son travail et les possibilités d'avancement par des compagnons et des petits chefs qui voient en son abstinence et ses performances une menace à leur organisation. On cherche donc à le court-circuiter de façon à préserver les avantages collectifs perçus d'une situation.

Il faut voir d'ailleurs, et cet extrait l'illustre, que la consommation d'alcool n'est pas que négative ou inadaptée, irrationnelle du point de vue du milieu. Elle fait partie des rituels de la quotidienneté autour desquels les hommes se regroupent et par lesquels sont (re)produits des réseaux qui pourront déboucher sur des opportunités ou des continuités de travail :

I – Et vous personnellement, à quel âge avez-vous commencé à boire, et avec qui ?

H – Je joue beaucoup au foot, j'étais corpulent même quand j'étais agent de sécurité, j'étais vraiment fort. Mais j'ai commencé à boire quand j'étais *docker* chez [*] à Antanimena. C'était jour de fête, je prenais du vin, avec le patron chinois, puis il y avait aussi un copain qui a mis du rhum dans mon vin, j'en ai déjà pris beaucoup pourtant. […] Et après le travail, on buvait un petit coup et je ne pouvais plus m'arrêter. J'avais 21 ans quand j'ai goûté pour la première fois.

I – Donc ce sont les copains qui se retrouvent…

H – Oui.

[…]

I – Et à quel moment êtes-vous ensemble pour boire

H – Après le travail.

I – Tous les jours après le travail ou en fin de semaine ?

H – Au début c'était après le travail, mais maintenant ce n'est plus comme cela, c'est périodique. […].

[Constructeur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-24]

Mais au-delà des problèmes d'alcool et des intérêts en milieu de travail, le cas vu précédemment est aussi exemplaire de ce que le salariat en industrie est éprouvant et qu'on le rejette souvent au nom d'une dignité et d'une aspiration à plus de liberté et de valorisation :

I – Et qu'avez-vous trouvé pour que cela ne vous intéressait pas alors, vous êtes parti ou… ?

H – Ce que j'ai vu que cela ne marchait pas c'est ceci, de plus quand je réfléchi, ma personne n'est pas – d'après ma façon de pensée à moi seul car je n'aurais pas les mêmes idées [que les] gens –, je ne dois pas être une personne *_inférieure_* toujours, mais je dois être aussi une personne *_supérieure_* moi.

Ie – Hmm.

H – Et je ne peux pas rester *_inférieure_* tout le temps, c'est ainsi ma vie pour moi.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

Ainsi, devant des salaires dérisoires et des conditions souvent jugées avilissantes, plusieurs préféreront prendre le risque du travail autonome, du secteur des journaliers, de la vente ou de l'agriculture, qui offrent plus de liberté et l'espoir de succès personnels :

H – Hmm, c'est ainsi que cela se présente, pour vous votre travail là c'est déjà *_limité_* l'argent qu'on va vous donner on le sait déjà que ceci *_par jour_* seulement.

I – Hmm.

H – Alors que si vous êtes ici par exemple, même si nous disons qu'on n'a pas gagné aujourd'hui, cela sera récupéré par ce qu'on va gagner quand *_mety ny atao_* [« ce qu'on fait aboutira »] et c'est cela pour moi qui m'a incité à ne plus travailler.

[Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-19]

I – Mais avant cela, quel travail avez-vous fait ?

H – J'ai travaillé dans une société.

I – Hmm. Et pourquoi avoir arrêté ?

H – Le salaire était très peu.

[…]

I – Alors ceci est plus rentable ?

H – Déjà le salaire était très peu, mais avec ceci aussi, personne ne vous donne d'ordre.

[Spécialiste démarreur automobile, Antsalovana : 2003-11-19]

Fonctionnariat

Le fonctionnariat n'est pas un travail très répandu dans les quartiers du terrain, et, sauf à occuper un des postes subalternes (conciergerie, lavandière, gardien), celui qui a un poste de fonctionnaire a toutes les chances d'être un notable à l'échelle du quartier. De fait, au cours de mon enquête, je n'ai rencontré que deux ou trois fonctionnaires, retraités, et les autres mentions de fonctionnariat dans les familles en entretien ne concernaient qu'un grand propriétaire de rizières (à l'exception d'une dame dont la mère travaille comme lavandière pour l'État). Mais il faut mentionner que les entretiens ont essentiellement eu lieu sur semaine, ce qui peut avoir influé sur nos chances de rencontrer des fonctionnaires. Il est néanmoins significatif de voir que les fonctionnaires retraités possédaient des vaches, cochons, poules, l'un un jardin, ce qui à mon sens ne s'explique pas tant par l'ampleur des revenus – car les salaires ne sont pas si important dans la fonction publique (cependant qu'il faudrait questionner l'ampleur des revenus que permet la petite corruption d'État) –, que par la stabilité, la régularité des entrées que la situation permet.

Synthèse sur les activités de salariat

Le travail *an-tselika* est significatif des espaces-temps de recherche quotidienne de revenus. Les propriétés de ce travail témoignent de ce que cette recherche s'opère au sein des réseaux de parenté et d'alliances (réelles ou électives), ceci d'une part, par la priorité donnée aux membres de ces groupes en cas d'opportunité, en même temps que les autres réseaux des membres de ces groupes peuvent ouvrir à des opportunités. D'autre part, dans ces travaux *an-tselika*, et aussi dans des situations moins systématiquement faites de ruptures quotidiennes (aide-domestique, la mécanique, chauffeurs), sont (re)produits d'une façon importante des rapports que je qualifie de « patronage » (à défaut d'autres termes) et de fidélité pour ainsi dire, entre ces groupes et leurs clients. Ces rapports de patronage sont importants et témoignent d'une des lignes fortes de l'inscription des *Mafy ady* dans les hiérarchies sociales et leurs expressions dans l'économie. Ils sont des espaces relationnels permettant notamment d'accéder à des réseaux d'influences et qui peuvent être déterminants pour s'approprier les pratiques de corruption par exemple.

L'ensemble de la description fait état de l'absence de possessions des familles, des moyens de production autre que leur force de travail. Ceci les amène à fonctionner dans des formes de crédits (location des pousse-pousses, des voitures) dont la pratique de l'*antoka*, que nous verrons plus loin, est exemplaire. Elle fait également état de la fragilité des situations de travail des personnes, de ce que plus que d'autres, ce sont ces groupes qui assument les risques relatifs aux différentes activités, les exposant systématiquement à des situations précaires et menacées. En même temps, il n'est pas d'autres alternatives pour ces personnes, et à choisir entre le travail en industrie et une indépendance plus téméraire, plusieurs se tourneront vers ce marché des journaliers, où l'espoir d'une vie meilleure est encore permis et où les rapports de domination semblent moins prégnants au quotidien.

Après avoir observé des pratiques participant d'un marché du salariat, nous allons maintenant observer les pratiques relatives aux marchés des commerces.

Activités de commerces

La vente est une des activités qui est la plus frappante dans le quartier d'Antsalovana de par sa forte présence. Des marchands les plus visibles, il est possible pour la description de les regrouper en quatre catégories : ceux qui possèdent un kiosque, ceux qui louent une table et un espace de vente, ceux qui s'installent au sol sur les trottoirs, ceux qui vendent en marchant. Ici, ne seront pas traités un ensemble d'espaces de vente, plus secrets ou discrets, notamment la vente de cannabis (qui est très répandue), et aussi la vente de l'or, des pierres précieuses et des bijoux, ou encore la revente des biens volés.

La vente

La vente en kiosque inclus la tenue de minuscules épiceries où sont vendus les produits de nécessité (riz, sel, pain) et d'usage quotidien (savon, friandise, poisson séché, ampoule, pétrole, bougie, etc.). Elle inclut aussi des boucheries, des petites gargotes (*hotely*) et des kiosques de *mofo sy kafe* (« pain [malgache] et café ») à consommer sur place, des Épi-bar (« épicerie-bar ») et la vente de charbon. Sans pouvoir en faire une norme générale, les propriétaires de ces kiosques, notamment ceux d'Épi-bar et des petites épiceries, seront souvent des gens ayant un peu plus d'aisance, qui sans prétendre à la richesse, parviendront à maintenir ces activités dans la continuité et parfois, sur cette base, à démarrer d'autres commerces.

Sur la rue, les vendeurs attablés ou assis au sol et qui, abrités d'un parasol, vendent une grande diversité de produits, allant du charbon aux fruits et légumes, aux vêtements de

seconde main, des montres « à jeter » (fausses marques, importées) aux montres récupérées dans les ordures et réparées, des objets électroniques, de la vaisselle et autres produits ménagers, des pièces mécaniques ; également les vendeurs de « jus naturel », de bouteilles et récipients de plastiques, du miel… bref, l'énumération serait très longue et il ne semble pas tant utile pour nous de focaliser sur les produits vendus que d'en souligner la multiplicité et la densité.

Les « vendeurs en marchant » circulent à pied dans les rues, chargés comme un bouquet de toutes leurs marchandises. Ils sont de plus en plus présents dans la capitale du fait de la nouvelle réglementation municipale qui interdit de vendre sur les trottoirs (hors des zones attribuées) sous peine d'une saisie des stocks par la gendarmerie (ce qui est aussi un salaire d'appoint pour ces derniers). Les principales artères de circulation de la ville sont ainsi très achalandées par ces vendeurs qui courent derrière les voitures ou les passants pour vendre leurs produits. Conséquences de cette réglementation, les temps de la rue sont ponctués de rassemblements d'urgences des marchandises des vendeurs des trottoirs et de courses folles pour fuir l'arrivée de gendarmes repérés par des observateurs en poste. Cette réglementation ne touche pas tant le quartier d'Antsalovana dans son aménagement interne (concernant les espaces de ventes), que les habitants du quartier tirant des revenus d'activités de vente dans les quartiers plus fréquentés de la ville.

Je souligne aussi qu'ici, comme à l'échelle du pays, les commerces de marchandises ou de services dans la rue sont toujours objets de négociations. Les « prix fixes » sont plutôt le fait des commerces intérieurs, des quelques « grandes surfaces » (supermarché, centre commercial), des boutiques spécialisées ou des restaurants. Mais dans la rue, le prix donné d'une marchandise est normalement suivi d'un « *miady varotra* » (« à débattre »), qui peut

être interprété comme l'ouverture d'un espace de négociation où pourront être mises en perspectives les situations de chacun[134].

Pour quantité de personnes, la vente ou le travail *an-tselika* est une des seules alternatives face à l'absence d'emploi et de revenu, un des seuls recours pour accéder à la nourriture. Les gens ont rarement de l'avance sur le budget et les journées passés à chercher un emploi formel signifie aussi des journées sans contribution au foyer et, dans le pire des cas, sans accès à une nourriture que l'on doit acheter. Le problème demeurant néanmoins d'accéder à un capital initial qui permettra de démarrer un cycle de vente, aussi modeste soit-il.

L'antoka

Outre les liens avec les activités de production qui fournissent des marchandises disponibles à la revente, ou encore les activités de type *an-tselika*, l'accès aux produits par les vendeurs et leur remise en circulation repose d'une façon importante sur la pratique de l'*antoka*, que nous pouvons traduire par les notions de *gage* et de *garantie*. La notion d'*antoka* à une aire sémantique assez large et est utilisée autant pour qualifier des pratiques de marché que pour les ententes entre familles lors de mariage (ainsi, des anciens parleront des mariages arrangés comme d'une institution rendant l'union solide du fait de *l'antoka*, qui renvoie ici à la connaissance mutuelle des origines familiales, ce qui agit comme garantie du caractère des conjoints et de leur compatibilité).

Dans les activités de vente, le principe général de l'*antoka* est celui d'une mise en dépôt, chez le fournisseur, d'un gage ouvrant l'accès à des marchandises pour la revente. À ce titre, il renvoie d'assez près à une idée de vente à commission, à ces différences près

[134] Certaines personnes plus aisées nous confiaient changer parfois de vêtements lorsque venaient le temps d'aller dans les grands marchés publics, de façon à paraître moins riche qu'ils ne l'étaient lors des négociations.

cependant que le commis en question ne touche d'autre salaire que les surplus qu'il parvient à dégager de la revente, et qu'il n'est pas engagé par le grossiste, mais plutôt que c'est le grossiste qui lui rend service lorsque la mise en dépôt renvoie plutôt à une garantie symbolique qu'à la valeur marchande des produits.

Globalement, les vendeurs se rendent au petit matin chez les commerçants indopakistanais ou chinois, qui demandent aux vendeurs de verser un *antoka* en échange des marchandises. Les Indopakistanais et les Chinois ont pratiquement des monopoles en tant que fournisseurs et vendeurs de vêtements (surtout les Chinois) et d'objets manufacturés d'usage courant (surtout les Indopakistanais)[135]. Tant les épiciers que les revendeurs de la rue doivent faire un passage obligé vers ces grossistes et semi-grossistes pour participer aux circuits de la vente. Ces Indopakistanais et Chinois sont des étrangers-nationaux, en ce sens qu'ils habitent généralement Madagascar depuis plusieurs générations, cependant que semblent maintenus des liens très forts avec les pays d'origines. Mais bien que nationalisés, les membres de ces communautés semblent vivre d'une façon très refermée sur elle-même, évoluer essentiellement dans des espaces de diaspora. À Tananarive, l'essentiel de leurs boutiques est regroupé dans des quartiers spécifiques, Tsaralalàna (E6 sur la carte de Tananarive, page 142) pour les Indopakistanais et Behoririka (I5 sur la carte) pour les Chinois.

L'*antoka* déposé sera généralement égal à la valeur de vente des produits soldés « au prix de gros[136] ». Et l'une des principales difficultés pour ces petits revendeurs est de trouver la mise de fonds initiale leur permettant d'entamer une relation *d'antoka* avec ces grossistes. Comme nous l'avons vu, on pourra par exemple travailler aux rizières comme planteurs

---

[135] Ces groupes sont également extrêmement présents dans le commerce des pierres précieuses.

[136] Les « prix de gros » ne correspondent pas réellement au prix acheté par ces commerçants, mais sont plutôt des rabais consentis lorsqu'on achète trois items ou plus d'un même article : par exemple, pour trois chandails vendus individuellement à 25 000 Fmg, on payera 70 000 ou 65 000 Fmg.

puis utiliser ce salaire pour démarrer un cycle d'*antoka* avec un fournisseur. La différence entre le « prix de gros » payé par le revendeur et le « prix de vente » est ici la marge de négociation du vendeur pour obtenir son profit dans la rue.

Mais l'*antoka* ne correspond pas systématiquement à la valeur du produit et pourra aussi être, par exemple, la mise en dépôt de la Carte d'Identité Nationale (CIN). Certains pourront également négocier des contrats à plus long terme suivant les relations qui les unissent aux fournisseurs. Dans l'exemple suivant, un rapport de solidarité « entre malgache », soutenu par un gage et un contrat, sous-tend la possibilité d'accéder aux marchandises :

I – Je voudrais revenir sur le travail de votre femme. Elle prend des marchandises chez les Chinois ?

H – Oui.

Ie – On n'achète pas donc, mais on prend seulement et on rend ce qui n'est pas vendu ?

H – Oui on écrit sur un papier ce qu'on prend, sur un carnet et on marque ce qu'on n'a pas pu vendre, puis on les rend, on paie ce qu'on a vendu et on garde le bénéfice.

Ie – Comment elle a connu le Chinois ? Comment a-t-elle fait pour gagner leur confiance ?

H – On prend les marchandises à Pochard [un marché du centre-ville] chez des Malgaches d'abord mais pas directement chez les Chinois.

Ie, I – Ah des Malgaches !

H – Oui ils se soutiennent.

I – Vous déposez votre pièce d'identité ou c'est juste une question de confiance ?

H – Non, ils savent ce qu'ils font ; ils font un contrat chez les Chinois, puis les autres viennent prendre les marchandises seulement, en écrivant dans le carnet.

I – Et la garantie, dépôt de carte ou quoi ?

H – On fait un contrat pour tout, par exemple si vous avez un bœuf, donc les

marchandises que vous pouvez prendre valent un bœuf.

Ie – Donc il y a une garantie ?

H – Il y a une garantie. Puis on dépose la carte d'identité. Puis un expert voit le bœuf et vérifie qu'il est bien à vous. Puis après voilà, on fait le contrat 4-5 mois et ils prennent leurs bénéfices en marchandises ou en argent

Ie – Et si jamais on ne peut pas payer, ils gardent le bœuf ?

H – Ils gardent le bœuf

I – Et c'est déjà arrivé ?

H – Oui à Antsalovana.

Ie – Beaucoup de gens font cela ici ?

H – Oui, les vendeurs de brosses fabriquées en Chine là, ils font tous cela. Mais nous on ne fait pas ça, on se contente du peu qu'on a.

[Constructeur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-04-24]

Cette organisation des Malgaches entre eux dans des rapports les liants aux groupes des Chinois ou des Indopakistanais est un autre exemple de l'importance dans cette économie à savoir s'inscrire dans des réseaux de proximité (de voisinage ou de parenté) pour accéder à différentes ressources. On pourra aussi noter la complexité des médiations par le crédit et nécessaires ici pour accéder aux marchandises pour les plus démunis : mise en gage d'un bœuf (pratique d'*antoka*) par un groupe de commerçants malgaches auprès des Chinois, permettant d'obtenir des marchandises qui seront redistribuées aux petits vendeurs ambulants suivant également une règle de l'*antoka* (ici, en inscrivant son nom dans le carnet), ces derniers vendant ensuite les marchandises dans la rue.

Pratique de crédit et de prêts

Les pratiques de crédits sont très présentes dans les quartiers de l'enquête. Plusieurs petits revendeurs nous en ont expliqué la nécessité pour que leurs activités subsistent. Une dame

nous l'explique, qui gagne sa vie en livrant des « nouveautés » prises par *antoka* auprès des grossistes et revendu à des commerçants ayant pavillon dans des marchés plus institutionnalisés :

Ie – Et à propos de **livrer* [les livraisons], vous avez alors des clients fixes ? C'est-à-dire ici, ici et ici… ?

F – Oui, nous avons des clients fixes […].

Ie – Et ils achètent directement ?

F – Oui, il y en a qui achètent directement, mais certains font crédit [demandent le crédit].

[…]

I – Et vous donnez ?

F – Nous donnons quand ils font crédit.

Ie – Et comment est l'arrangement pour le crédit ?

[…]

F – On apporte aujourd'hui et demain on prend l'argent, c'est ainsi, car si vous ne faites pas cela aussi vous ne vendez pas, parce que les gens ne sont pas tous supposés avoir de l'argent, les commerçants ils n'ont pas tous de l'argent, alors vous êtes obligés de faire crédit, parce qu'il y a ceux qui paient tout de suite, il y a ceux qui disent « non, crédit, parce que nous n'avons pas d'argent aujourd'hui, mais demain ». Alors nous apportons le matin et on prend demain matin aussi l'argent.

[Vendeuse, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-03]

Les activités de commerce pourront être de véritables lieux de relais s'articulant sur des endettements mutuels : prise de marchandise par crédit auprès d'un grossiste/distributeur, marchandises livrées à crédit auprès d'autres marchands et dont les paiements ultérieurs permettront de rembourser les marchandises prises chez les grossistes. Un point central de

ces pratiques étant la continuité relationnelle, de la reproduction continue des rapports liant les fournisseurs à leurs clients :

Ie – Mais ce sont aussi des gens que vous connaissez ?

F2 – Oui, des gens qu'on connaît tous les jours.

Ie – Vos fournisseurs ?

F2 – Hmm [oui].

Ie – Et vous achetez directement, achetez comme…

F2 – Parfois on achète directement, parfois on fait crédit.

Ie – Parfois à crédit ?

F1 – Hmm.

Ie – Et quand est-ce que vous rendrez le…

F2 – Le lendemain matin seulement.

Ie – Lorsque vous allez prendre les autres légumes ?

F1 – Hmm [oui].

I – Comment se passe le crédit, c'est lorsque vous n'avez pas d'argent, ou quoi ?

[…]

F1 – Quand on n'a pas d'argent, on prend des légumes chez le, notre **client* fournisseur habituel.

I – Hmm.

F1 – On en prend toujours, comme les tomates par exemple, on en prend toujours, et on lui donne son argent après vente.

Ie – Puisqu'il vous connaît ?

F1 – Il nous connaît, nous nous connaissons, d'autant plus que nous aussi n'avons pas vraiment de l'argent à utiliser.

I, Ie – Hmm.

Ie – Donc, vous vous faites confiance.

F1 – Nous nous faisons confiance.

[Vendeuse de légumes, Antsalovana : 2003-11-17]

Encore ici on retrouve la nécessité énoncée de procéder au crédit, pour les deux partis, afin de reproduire les activités respectives de commerce.

Bien que situé comme un impératif du commerce, le crédit est aussi souvent défini comme une obligation d'entraide : relative à des solidarités de voisinage : en ces cas le discours est plutôt le fait de commerçants fixes, d'épiciers en kiosque par exemple ou des vendeurs attablés dans des espaces de marché reconnus de façon formelle par les administrations publiques, possédant une clientèle d'habitués avec lesquels ils ont un lien de proximité :

> F – […] Il y aura toujours quelqu'un qu'on doit **sauver* puisqu'il n'a vraiment rien alors vous devez le **sauver* parce qu'il n'y a pas de nourriture chez lui et il attend ce *mofo sy kafe* [« pain et café »] pour manger. Et vous êtes obligés de lui en donner. S'il y a ceux qui arrivent à payer, ils paient, il y a par contre ceux qui ne paient pas et à partir de ce moment vous ne le verrez plus, car il ira chez d'autres.
>
> […]
>
> Ie – Ah bon, mais ce n'est pas votre connaissance ou amis qui font crédit, mais des personnes…
>
> F – Ce sont toutes des personnes amis, des personnes *mifanolo-body rindrina* [« qui se donne le cul du mur », des voisins] et des personnes d'ici, mais on ne fait pas crédit aux passants. Mais ce sont des personnes du même quartier que vous et vous connaissez le cas où elles se trouvent. C'est là que vous allez en donner. Mais on ne fait pas crédit aux passants. Hmm.

[Épicière, Antsalovana : 2003-11-12]

Il y va donc d'une solidarité de quartier et de voisinage, dont des critères sont la proximité des lieux (voisin) et de relation (amis), l'un étant pratiquement assimilé à l'autre. Cette

solidarité marque cependant les limites d'une entraide où on est prêt à prendre des risques, mais où on ne donne pas sans la possibilité de récupérer ses biens. Qui plus est, il semble que ces biens, on les perd parfois, perdant du coup le lien avec la personne (« il y a par contre ceux qui ne paient pas et à partir de ce moment vous ne le verrez plus, car il ira chez d'autres »).

La prochaine citation renforce cette assertion de la prégnance de l'entraide par le crédit et qui semble constituer une véritable norme de redistribution sociale entre les mieux et moins bien nantis, ou entre personnes dépendantes d'un même métier (comme la commerçante citée plus haut et qui alimente d'autres commerces par sa vente itinérante). Elle est extraite d'une discussion avec un épicier, où ce dernier soulignait l'absence de solidarité à l'extérieur des réseaux familiaux :

Ie – Hmm. Ici, chez vous, n'y a-t-il pas des personnes qui achètent des produits, mais à crédit ?

H – Il y en a.

Ie – À quel genre de personne vous en donnez et à quel genre vous n'en donnez pas ?

H – Ce sont des gens du quartier, tous nos voisins.

[L'interviewé prend quelques cahiers pour nous montrer le nombre de personnes à qui il fait crédit]

Ie – Donc, vous les copiez dans un **cahier* ?

H – Hmm. [Inaudible]

I – Tout ce que vous montrez là, ce sont des noms des gens qui font crédit ?

H – Hmm [oui].

I – Qu'ils sont donc nombreux à faire crédit !

H – On est obligé de… c'est cela, c'est ce qu'on veut répéter, la solidarité est comme cela.

[…]

H – Par exemple il y a des gens qui sont payés par mois ou ils reçoivent de l'argent deux fois par mois, il y a des laveuses de linge alors elles paient deux fois par trois jours […].

[…]

Ie – Vous sélectionnez donc et mettez à part ceux qui reçoivent par… ou vous les rassemblez seulement…

H – Hmm [oui]. Vous voyez ceci, ce sont des personnes, en bas, ils paient tous les 15 du mois et toutes les fins de mois.

I – Un **cahier* correspond à une seule personne ou ?

H – Oui, une personne pour chaque **cahier*.

[Épicier, Antsalovana : 2003-11-22]

Le crédit comme forme de solidarité et de redistribution donc, dans des circonstances de nature assurantielle. Et il est intéressant dans le cas précédent d'observer le caractère personnalisé des pratiques de crédit, par la tenue de cahiers individualisés et par la prise en compte des situations de chacun quant aux arrangements de remboursement. L'extrait nous donne également un indice, par l'expression de l'interviewer, de l'importance de ces pratiques dans le quartier : « Qu'ils sont nombreux à faire crédit ! ». Suffisamment nombreux pour que l'épicier fasse l'effort d'un classement de ses débiteurs fondé sur les délais consentis à chacun.

De ces pratiques de crédit, il apparaît que, lorsque possible, plusieurs vendeurs procéderont idéalement par des recours aux assistances familiales : en cas d'absence de ressources, manque de fond, etc., c'est chez les membres de la famille, essentiellement les pères et mères ou les frères et sœurs, que l'on ira prioritairement s'approvisionner, si la situation le permet. Ainsi en est-il pour cette restauratrice de la rue et, dans l'extrait suivant, pour un boucher :

F – Le matin, quand on se lève le matin, et quand il n'y a pas de produit chez nous, on part chercher du produit chez ma belle sœur à Anosipatrana car c'est elle qui vend du riz, et on va là-bas prendre des produits, on prend du produit pour deux jours et ce jour là je ne vends pas à midi mais c'est le soir que j'y vais […].

[Restauratrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-03-12]

H – […] J'ai été limogé par mon patron à Analakely, et pendant trois mois je n'avais rien à faire. Mon frère est boucher aussi à Behoririka et c'est lui qui nous a aidé pendant cette période. Même si je n'avais rien à faire, je ne reste jamais à la maison, parce que je ne veux pas être traité de chômeur. En plus, je ne veux pas être accusé de vol, ou quelque chose du genre. Après mon frère a négocié cette place [location du stand] pour nous et il nous ravitaille en viande pour que nous puissions vendre. Mon frère a pris ses viandes à Anosipatrana, et je prends les miennes chez lui. Et on a des arrangements, c'est-à-dire que je prends le matin et je fais le versement le soir [juste la valeur de la viande, pas de profit]. Je ne dépose pas de garantie puisqu'on se fait confiance.

[Boucher, Antsalovana : 2003-10-29; *verbatim* noté en cours d'entretien]

Ce dernier extrait permet notamment de renforcer l'idée que l'*antoka* est une pratique de référence dans l'organisation du commerce : ici, l'interviewé ne dépose pas de gage car la relation avec son frère en est déjà une de confiance ; n'empêche que c'est en référence (par la négative) avec ces pratiques de mise en dépôt qu'est pensée l'aide qu'il reçoit, et que même sans dépôt il s'agit d'une forme de crédit.

Parenthèse sur les vols

Les pratiques de vols et de banditismes sont importantes à Madagascar et de plus en plus problématiques. Banditisme de grand-chemin, cambriolages des maisons, vol à la tire. Les

quartiers de l'enquête foisonnent d'anecdotes relatives à des bijoux et sac à main arrachées, d'intrusions dans les maisons. Durant les premiers mois de l'enquête, on m'a très souvent conseillé d'éviter de me promener seul avec du matériel de valeur dans les quartiers (appareil photo, enregistreuse), et quelques personnes bien intentionnées m'accompagnaient à la sortie du quartier d'Antetezanafovoany lorsque mes présences y étaient trop tardives, ceci jusqu'à ce qu'on soit bien assuré que j'étais identifié par tous à la dame de l'association de quartier dont j'ai discuté plus tôt. À Antsalovana, de récents événements de cambriolages et de meurtres dans le quartier (un peu avant l'enquête) ont entraîné l'ouverture d'un poste de police, immédiatement adjacent au *bureau du fokontany*. L'absence d'électricité fait qu'à la tombée du jour, plusieurs s'enferment littéralement dans les maisons. De ces vols, il s'agit on s'en doute d'une thématique difficile à explorer et je possède bien peu d'informations à ce sujet. Mais demeurant dans notre exploration du commerce, il est intéressant de noter comment une dame considère que c'est son statut d'étrangère au quartier (elle et sa famille) qui a fait d'elle une cible privilégiée et l'a empêché d'ouvrir une épicerie dans le quartier, l'amenant à se tourner vers un commerce de nourriture. Dans l'entretien, la dame nous raconte son installation dans le quartier une dizaine d'années plus tôt :

F – Et nous étions aussi des étrangers et cet endroit aussi faisait peur.

I – Hmm.

F – Ici, dans cet endroit à propos des *dahalo*, *dahalo* [« voleurs »], les cambrioleurs comme cela, alors à la fin nous avons laissé l'épicerie, nous l'avons tout de suite arrêté puisque nous étions des étrangers alors ils cherchaient toujours à la cambrioler. C'est à peu près comme cela. Et à la fin nous avons fait… Nous nous sommes concentrés sur le *kafe sy mofo* [« café et pain »]. [...].

[Épicière, Antsalovana : 2003-11-12]

Sans pouvoir en faire une règle générale, il s'agit d'un exemple de comment peuvent intervenir dans les activités les propriétés des relations de quartiers, l'importance du *fihavanana* comme espace de définition d'un extérieur et d'un intérieur, des natifs *havana* (famille) et des étrangers.

Les rapports des vendeurs avec les autorités

Dans chaque quartier, des zones de ventes sont définies, organisées tantôt en petits marchés aux places fixes et assignées, tantôt en des arrangements plus conviviaux et tolérés par un *bureau du fokontany* percepteur de droits. De plus grands marchés institutionnalisés (fixes ou itinérants) sont répartis dans la ville. Mais nous ne n'y intéresserons pas directement.

Chacun des vendeurs fixes (dans les bâtiments ou attablés) se doit de débourser une cotisation de 1000 Fmg par jour au *bureau du fokontany* qui partage ces recettes avec la sous-préfecture (*fivondronana*) suivant une distribution correspondant à deux ou trois jours pour le *fivondronana* et trois ou quatre jours pour le *bureau du fokontany*. Cette réglementation qui vise officiellement à contrer des pratiques délinquantes et à contrôler l'urbanisme, n'est pas sans entrer en conflits avec les intérêts des vendeurs des trottoirs, qui, obéissant à ces règles, se voient privés des espaces qu'ils jugent pertinents et des opportunités de ventes.

Pour contourner une réglementation avec laquelle ils sont en désaccord et qui entraîne des contraintes qu'ils ne peuvent rencontrer, plusieurs des vendeurs vont s'orienter vers la vente en marchant, qui permet d'éviter d'être accusé de ne pas payer ses frais de locations des places de vente :

I – Mais ce n'est pas légal que vous vendiez comme ça ?

H – Non, ce n'est pas que ce n'est pas légal, mais tu vois on est obligé de chercher par

> ci par là de quoi manger, et donc on est obligé de vendre. En plus tu as besoin de chercher de quoi manger aujourd'hui, alors on est obligé de faire cela au lieu de voler. Et donc vaut mieux vendre que de voler. Ce qui est le mieux c'est de marcher en vendant. Si tu as le malheur de poser ta marchandise, ils te l'enlèvent.
>
> [Vendeurs, Antsalovana : 2003-10-16]

Cet extrait permet de noter des distinctions qu'il y a à faire entre *légalité* et *légitimité* lorsqu'est questionné l'éthique des activités dites « informelles » : au fait de l'impératif de se nourrir, vendre de façon non déclarée ou sans « participations », même s'il s'agit d'une activité illégale, demeure une activité légitime : elle est ce qui permet de ne pas se rabattre sur des solutions qui socialement sont beaucoup plus dommageables (pour soi et pour les autres) et dont le vol en est un exemple. De même, ces pratiques permettent de rencontrer des obligations de *fokontany*, espace social beaucoup plus significatif du point de vue des habitants :

> I – En général alors, les gens qui font les métiers informels ne payent [pas] des taxes ?
>
> H – D'après ma connaissance oui, mais même s'ils ne payent pas des taxes, ils accomplissent quand même leurs devoirs au *fokontany*, mais en ce qui concerne les taxes, l'État n'arrive pas à contrôler.
>
> [Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

D'autant plus que ces comportements sont souvent envisagés en réaction à une administration d'État (lieux/source des définitions de la « légalité » dans l'économie) qui n'est pas apte à répondre aux difficultés des gens.

Une autre réponse des vendeurs des trottoirs aux pressions policières et de s'organiser entre eux. Des observateurs sont postés autour des différents sites appropriés pour la vente et qui

préviennent les vendeurs des déplacements policiers, parés à prendre la fuite au moment des rondes :

> H – Avec les clients il n'y a pas de problème mais seulement avec le Fivondronana [Préfecture, Sous-préfecture] car même jusqu'à 11h00, les contrôleurs vous harcèlent et attendent que vous leur donniez du **bakchich* [corruption] pour avoir un peu de tranquillité. Pourtant à 11h00 de la nuit ils devraient nous laisser, mais malheureusement depuis la hausse des prix ils deviennent plus agressifs, donc on pratique police-voleur. Dès qu'ils se pointent, nous fuyons et quand ils sont disparus, nous reprenons notre travail. Déjà le matin je dois débourser 2500 Fmg et si je dois payer la même somme le soir alors je travaille à perte.
>
> [Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-11-24]

L'exemple le suggère, les employés du Fivondronana semblent tout autant disposés à appliquer les règles qu'à les utiliser pour justifier quelques extorsions : chacun est aux prises avec la pauvreté (« depuis la hausse des prix ils deviennent plus agressifs ») et chacun comprend les intérêts de l'autre. Mais les tarifs « légaux » sont trop chers et les termes des ententes semblent non-pertinents aux yeux des marchands, cependant que les tarifications « marginales » sont, d'un point de vue économique, encore moins soutenables. Une autre solution pour ces vendeurs regroupés est de faire des cotisations qui sont offertes aux employés du Fivondronana afin de s'acheter sinon un droit, au moins des heures de tranquillité :

> I – […] Qui a proposé cela, c'est vous ou les employés du *fivondronana* ?
>
> H – Ce sont les employés du *fivondronana* puisque la place leur appartient ; et par exemple, l'endroit où on faisait notre commerce, puisqu'il y a beaucoup de vendeurs, […] on faisait des cotisations pour que nous puissions rester là-bas pour faire notre commerce.

I – Vous donnez à qui les cotisations après ?

H – On les donne au *fivondronana* et ils ne nous poursuivent plus, mais c'est limité à une heure ou deux heures, mais il faut que notre provision soit épuisée à cette heure-là.

[…]

I – Selon votre réflexion, est-ce qu'il y a beaucoup de cas qui ressemblent à cela surtout à propos de corruption, c'est-à-dire des arrangements comme ça ?

H – Surtout dans notre vie actuelle il y a beaucoup de corruptions, c'est partout puisque la vie est très dure, par exemple les fonctionnaires, leurs salaires n'arrivent même pas jusqu'au dixième jour du mois, alors c'est la réalité qui pousse, qui presse à le faire, parce que vaut mieux mourir demain [rires] !

[Restaurateur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

On voit bien que ces commerçants comprennent les situations socioéconomiques dans lesquelles ces gendarmes et fonctionnaires se trouvent. Dès lors, il ne s'agit pas tant de se révolter contre ces pratiques que d'en tirer le meilleur parti, procédant de ces arrangements de petites corruptions, que j'aborderai dans la prochaine section.

Synthèse de section – activités de commerces

La ligne la plus importante à faire ressortir de cette section concerne l'importance du crédit. Crédit auprès des grossistes pour les plus démunis (dont l'*antoka* est la pratique dominante), crédit aussi entre vendeurs et revendeurs, comme entre vendeurs et clients. Le crédit agit véritablement comme pratique permettant à la fois le commerce dans un monde marqué par l'absence d'avoirs et de liquidité, en même temps qu'il s'articule à des rapports d'entraide et de supports mutuels. Et nous avons vu que s'il s'agit parfois d'arrangement très formels, engageant des avoirs et des contrats, qu'il s'agit aussi énormément de rapports

de confiance s'articulant à des liens plus vernaculaires (voisinage, amitié, famille), ce qui permet de soutenir que ces pratiques de crédit (re)produisent une norme de redistribution basée notamment sur l'ouverture d'un accès aux ressources et qui permet à chacun des acteurs de reproduire (même mal) ses conditions d'existences (la vente ne pourrait pas fonctionner sans procéder par le crédit, pas plus que plusieurs personnes n'arriveraient à se nourrir ou à faire des activités menant à la nourriture).

À travers du commerce, on peut voir également les dimensions hiérarchiques qui lient les différents groupes de *Mafy ady* aux groupes des commerçants indopakistanais ou chinois et aussi aux corps policier et à l'appareil administratif. Concernant les rapports avec les Indopakistanais et Chinois, il s'agit plus immédiatement de rapports de dépendance, dans la mesure où les Indopakistanais et Chinois sont des passages obligés pour accéder à quantité de marchandises. Il demeure cependant difficile de qualifier plus avant ces rapports, puisque l'enquête ne s'est pas rendue jusqu'à ces commerçants, pas plus que je n'ai cherché à explorer plus avant durant les entretiens d'autres relations qui pourraient s'être élaborées entre ces différents groupes sociaux. Mais tout indique qu'elles sont très minimales et qu'ici, il y a peu d'espace pour les sentiments.

Concernant les rapports avec l'appareil administratif, ils sont clairement faits d'« arrangements », d'ententes qui débordent les cadres législatifs en même temps qu'elles s'y articulent. Les rapports de corruption participent largement de l'économie et de la politique et ce, à l'échelle du pays. Nous en avons vu des exemples et dénonciations dans l'ouverture de ce chapitre descriptif concernant l'organisation du *fokontany*. Dans la section qui suit, je l'aborderais plus immédiatement sous l'angle plus élargie de l'appareil de l'État.

* * *

La structuration de la corruption est un thème que j'ai peu exploré dans l'enquête et qui, pour être pertinent, aurait surtout demandé une recherche en milieux ministériels plutôt qu'en milieu *mafy ady*. N'empêche qu'il est important d'en mentionner l'ampleur et les façons dont elles touchent les habitants de la ville-basse. Ici, plus qu'ailleurs dans la description, il s'agira de s'appuyer sur des hypothèses et de déborder parfois vers des analyses de discours.

Les rapports étudiés ne concernent pas la grande corruption, celle des grands bonzes du pays ou de l'extérieur, mais essentiellement la corruption des petits fonctionnaires et de la gendarmerie.

Rapport à l'appareil d'État (et à la corruption)

J'aborderai ici l'État sous l'angle des rapports qu'entretiennent les *Mafy ady* avec la structure gouvernementale. Si le *fokontany* en fait partie, je l'ai traité de façon différenciée du fait de la position intermédiaire (de jonction) que cette institution occupe dans la vie quotidienne des gens de notre terrain. Mais si l'État est un acteur majeur de l'organisation de la société malgache, son abord dans les entretiens a été minimal du fait d'une part de la réticence à aborder des thèmes immédiatement politiques par nos interviewés et, d'autre part, du fait que les gens des bas quartiers sont complètement exclus des débats et partis politiques ainsi que des postes intéressants dans la fonction publique, leur rôle se limitant pour l'essentiel à du mercenariat et des participations aux soulèvements populaires, ainsi qu'à des emplois de conciergerie dans les bureaux. Mais bien qu'exclus des débats politiques, les habitants n'en sont pas moins en rapport avec l'État et ses institutions ministérielles.

Antananarivo est un véritable royaume de la corruption et il n'est apparemment pas de secteur qui n'y soit ouvert, si bien qu'il est très difficile d'y obtenir par voie légale la régulation des situations ou le simple traitement des dossiers. Pour le dire d'une façon imagée : ici, *pour faire régner le droit, il faut le corrompre*, c'est-à-dire savoir témoigner de sa « reconnaissance » ou offrir des « motivations » qui ont leurs tarifs et distributions et qui ouvrent à l'application des règles ; sinon, on risque de s'enliser dans les systématiques « va et viens » et des dédales administratifs dignes des *douze travaux d'Astérix*. Cette corruption a des noms, le *kolikoly* (possiblement la malgachisation du terme « collé » : collé-collé) et le *tsolotra*. Le *kolikoly* renvoie a une dimension plus relationnelle, une situation qui met en scène des rapprochements (collé) par la cajolerie, des tentations et des bons traitements, alors que le terme *tsolotra* renvoie plutôt à une idée de détournement, d'emprunt d'une autre voie, et pourra aussi désigner des actions de revente d'objets illicites ou volés par exemple. Il y a ainsi des ventes *an-tsolotra*, du travail (*asa*) *an-tsolotra* et, globalement, cela renvoie à une idée de marché noir.

La corruption comme racket

Je parle essentiellement de corruption en référant à la sphère du politique et des services publics : parti, administration et ministère, police, tribunaux, hôpitaux. Mais ne participant ni à la politique, ni aux sphères du droit ou des affaires, il faut bien voir qu'à la différence des fonctionnaires, policiers, juristes, etc. qui y trouvent une source de revenus supplémentaires, pour les *Mafy ady*, cette corruption n'apporte pour l'essentiel que du malheur et des difficultés supplémentaires, car essentiellement au service des extorsions.

Les grandes et petites corruptions ne semblent d'abord concerner les *Mafy ady* que par les contrecoups que provoque ce système institué (exemple : détournement des fonds pour la réhabilitation des routes, canalisations déficientes et inondations annuelles, difficultés de

gestion du barrage pour la riziculture, détournement des aides d'urgence et des dons internationaux, corruption du système légal limitant les possibilités de se défendre sans argent, conditions de travail déplorables sans possibilités de revendications, non accès aux services, etc.). Il faut donc avoir en tête la présence permanente de ce système qui amplifie le sentiment de désordre régnant, l'absence d'institutions d'État de confiance et sur lesquelles on peut s'appuyer pour défendre ses droits, réclamer ou assurer sa sécurité.

Ainsi, cet exemple d'un vol de poule, ou la personne plaignante se retrouve dans une situation beaucoup plus problématique qu'au départ :

> H – Nombreux cela vous comprenez ? Ce que je vous raconte c'est cela, la corruption ce n'est pas forcément vous. Il y avait une personne qui a volé des poules ici chez nous, cela, c'est déjà une sorte de corruption, le policier, imaginez cette chose alors avec son travail de **police* : on a attrapé la personne en train de voler, c'est nous que la **police* a pressée pour lui donner de [la] nourriture, des **frais*, cela, nous n'étions pas **courage* [ici, au sens de « volontaire », « d'accord »] de leur donner cela, car nous avons amené la vérité devant eux. Or c'est cela la chose qu'ils réclament, et c'est **automatique* alors, vous voyez cela ? Cette chose là c'est un problème difficile à résoudre. Vous, à ce moment, êtes forcé : « où sont les **frais* ? » [l'argent à donner pour couvrir les frais relatifs à l'entretien du prisonnier]. On emmène celui-ci par **taxi*, on emmène celui-ci au tribunal, vous voyez cela, cela c'est déjà pas bien. […].
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-29]

Ici, l'exemple concerne les services de gendarmerie, dont plusieurs actions sont souvent plus près de l'exaction que d'un détournement des règles proprement dit : ce qu'on achète avec ces pratiques, c'est la tranquillité, l'évitement d'ennuis plus considérable et l'autorisation de poursuivre les activités entreprises. Nous en avons eu un autre exemple

dans la description des pratiques de commerce et des arrangements que prennent les vendeurs avec les autorités, des heures de répit achetées. Il en va de même avec plusieurs pratiques du *bureau du fokontany* (double réclamation de certains frais, demandes non raisonnables telles que payer les bougies ou payer à boire au président, tarification de l'accès à l'eau).

La corruption d'accélération

Les pratiques de corruption ne sont pas que subies : dans la mesure où il s'agit d'un système institué, il est nécessaire d'y participer de façon proactive sous peine de ne jamais parvenir à ses fins.

De ce que nous avons vu en cours d'enquête, une forme de corruption des plus courantes et d'usage quotidien dans les bureaux consiste en ce que nous pourrions nommer une « corruption d'accélération ». Est nommée ici une corruption qui vise à faire accélérer le traitement des dossiers, d'abord en motivant le fonctionnaire à le traiter, mais également en court-circuitant ou simulant les différentes exigences secondaires (montrer tel papier, obtenir telles signatures intermédiaires, etc.) et s'assurer ainsi d'une fin positive. Cette forme de corruption est pratiquement inévitable pour quiconque à affaire aux différents bureaux. Et un des enjeux autour de celle-ci est la dimension de réseautage, de clientélisme et de patronage que souvent elle implique.

Aussi généralisée soit-elle, la corruption à Tananarive (et globalement à Madagascar) a cette particularité de demeurer dans la sphère du secret. Là où dans d'autres pays aux prises avec une corruption systémique le fonctionnaire annoncera directement ses couleurs et ses tarifs, ce sera son attitude, sa gestuelle à Madagascar qui sera l'indice de la nécessité d'un supplément. Il est frappant à ce titre de voir dans les bureaux ou dans la rue ses petits îlots

de discussions en catimini, dont tout dans les postures des participants indiquent qu'on y trame des affaires, mais dont l'inaudibilité des discussions laisse un doute suffisant pour sauver les apparences.

Cette dimension de secret implique que se présentant dans les bureaux pour y obtenir des papiers quelconques, la personne qui, soit n'a pas l'argent, soit ne sait pas lire les signes ne verra pas tant sa demande rejetée qu'elle sera plutôt appelée à revenir le lendemain ou surlendemain, à aller chercher tel et tel papier manquant ou non-conforme ; en bref, elle sera prise avec les systématiques « va et viens », de sempiternels allés/retours qui ne mèneront généralement nulle part.

Cette dimension de secret implique aussi qu'il n'y a pas lieu de trop négocier, ni d'offrir ouvertement, mais plutôt de suggérer discrètement une reconnaissance, proposer un cadeau (« pour des cigarettes », « un café »), de signifier une dépendance et le besoin d'aide. La pratique tend donc ici vers une relation qui suggère un rapport de contre-don : les frais se présentent comme une « motivation » ou une réponse à un service rendu, à une bonne volonté de la part de celui qui, par sa position, peut accélérer les processus, aider.

Rapport de confiance dans la corruption

Cette dimension de réciprocité implique qu'aussi généralisées soient-elles, toutes les corruptions ne se font pas n'importe quand ni avec n'importe qui; et lorsqu'il s'agit d'opérations administratives, d'offrir l'argent n'apporte aucune garantie du respect des engagements de part et d'autres. Aussi, il peut être nécessaire d'avoir ses entrées, des accès à des personnes plus influentes qui pourront faire les demandes ou référer aux bonnes ressources. De ces intermédiaires, les plus influants seront inévitablement des gens d'un niveau social supérieur, ce qui ne facilite pas la vie de la population des *Mafy ady* dont les réseaux sont essentiellement constitués de personnes de même statut. Ici apparaît une

dimension importante des rapports liant les *Mafy ady* à leur patron, les rapports de patronage qui débordent ce qui serait un simple rapport d'exploitation et qui rejoint d'autres observations faites auparavant : de ce que les rapports de métayage, comme les rapports liant les employés à leur patron (re)produisent des dimensions d'entraide. Un exemple éloquent que nous avons vu est celui de la dame qui voulait faire emprisonner le fils de ses voisins et qui aura recouru au soutien et influence de son patron chez qui elle fait la lessive.

On peut donc voir que cette corruption ne peut être abordée uniquement sous l'angle de l'argent et du plus offrant, mais qu'il y a également des enjeux de situations et de réseaux d'influences, soutenant ici un rapport d'aide entre patron/employés et qui peut être d'une nature semblable dans les rapports entre fonctionnaire et demandant (patronage politique).

Si la corruption se présente comme un exercice de personne à personne, ce sera souvent tous les membres des bureaux concernés qui y participeront, par les différentes fonctions et signatures nécessaires à la délivrance des papiers pas exemple. Il y a ainsi une dimension de confiance qui fait partie du rapport entre le client et le fonctionnaire comme entre le fonctionnaire et son équipe de travail : les « frais » seront partagés en part entre les différents membres du bureau qui se surveillent mutuellement.

Un informateur agissant fréquemment comme intermédiaire entre les citoyens et les « bureaux » nous a expliqué une des modalités de cette logique. Les nœuds principaux en sont, comme nous venons de le voir : le conciliabule avec le fonctionnaire qui est une porte d'entrée dans ce système d'accélération ou de légalisation; les rapports entre le personnel du bureau. Pour accélérer ou permettre l'obtention d'un papier dans la bureaucratie, le fonctionnaire qui agit comme intermédiaire devra redistribuer une partie de l'argent à ses supérieurs hiérarchiques, ses collègues, la secrétaire, etc., qui tous participent de la transgression (par des tampons, signatures…). Il lui est donc nécessaire d'obtenir l'argent de la corruption avant de répondre à la demande, car advenant que le client ne paie pas, il

risque d'être mis au banc, soupçonné par son bureau de garder l'argent pour lui. De son côté le client ne peut livrer l'argent avant l'obtention du papier car il risque fort de ne jamais revoir sa mise.

Cette corruption exige donc une confiance, même minimale, entre les deux protagonistes. Pour le très riche, ces difficultés seront plus facilement aplanies car ici plus qu'ailleurs la promesse de beaucoup d'argent ouvre beaucoup de portes. Mais pour le plus pauvre, toute la question se pose à savoir comment peuvent-ils accéder à ces réseaux et y élaborer de telles relations ? Et sur quelle base s'érige cette confiance mutuelle ?

De par les lieux sociaux où s'est déroulée la présente recherche, il est difficile de répondre à ces questions. Un élément de réponse inspirée des observations est que les postes les plus subalternes dans les institutions d'État, tels par exemple que les travaux de conciergeries, de gardiens, sont occupés par les petites-gens. Ceux-ci pourront agir comme intermédiaires pour introduire aux ressources d'un bureau. Mais toutes les familles n'ont pas un membre occupant de telles fonctions. Ce qui suggère aussi toute l'importance des possibilités de réseautages intra, mais aussi extra familiaux (voisinages, quartiers, patrons) au sein desquels il pourra être possible de trouver le support à ces recours spécifiques, mais essentiels. Maintenant, il faut préciser que cette proposition est une hypothèse de travail en ce que, si notre travail de terrain en valide la pertinence en tant que phénomène observé, il ne peut en valider la pertinence en tant que procédure dominante. Mais que la procédure soit ou non dominante, pour nous l'observation est importante en ce qu'elle met à jour un autre aspect des enjeux relatifs aux réseaux de quartiers.

Statut de la corruption du point de vue des interviewés

Il s'agit ici d'une thématique ambiguë et qui nous introduira à la problématique plus générale du rapport à l'État. Dite de façon grossière : si chacun déplore la corruption en tant que source d'injustice et d'insécurité, en tant que frein au développement aussi, on n'est pas pour autant d'accord avec l'idée de payer des taxes et impôt, de rendre compte et partager ses revenus avec l'État.

Au-delà du fait que les témoignages des interviewés peuvent sembler très stéréotypés en leurs appréciations[137], il en ressort – et ce de façon très homogène – que les pratiques de corruption sont perçues de façon tout à fait négative, que ce soit en citant l'insécurité, la souffrance qui s'y rattache, les droits bafoués ou les enjeux nationaux :

> F – On ne gagne jamais avec la corruption parce que… pourquoi il fait ce métier ? S'il le fait, il obtient un salaire, mais il a pris le petit [peu] qu'on a, il ne regarde pas la souffrance des autres. Par exemple, s'il y aurait quelqu'un qui viendra porter une plainte et par exemple il est torturé et gravement blessé, mais enfin il n'obtiendra pas la justice ; et même les gens peuvent profiter de vous puisqu'ils vous accusent et après [c'est] sans suite.
>
> [Rizicultrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-12]

[137] Les discussions sur la corruption peuvent être délicates en ce qu'elles renvoient à des pratiques que les interviewés savent illégales. De plus, simultanément à notre enquête, l'État instaurait un organisme voué à la lutte contre la corruption dans le pays. Cette problématique de la corruption était donc reprise par les médias et devenait un objet de débat au cours de notre terrain, ce qui appel à beaucoup de prudence dans nos interprétations. Mais aussi stéréotypées qu'elles soient, les réponses des interviewés ne cachaient en aucune façon leurs recours à ces pratiques et renvoyaient trop à des situations concrètes pour ne pas avoir un fond d'authenticité.

L'extrait précédent fait bien ressortir un aspect important : soit que du point de vue de la plupart des interviewés, la corruption ne concerne que rarement les intérêts de leur groupe social (ici nommé les « petits », en opposition au gens de pouvoir), mais est plutôt vécue comme une exploitation supplémentaire. La même observation ressort dans l'extrait qui suit :

> H – Maintenant, on vit dans la vie du *mangarahara* [« transparence »], on doit lutter contre cela [la corruption] car c'est au niveau des *madinika* [« petits »] qu'on n'a pas, on souffre.
>
> [Construteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

La corruption étant envisagée de façon négative, il est intéressant cependant de voir que si chacun la déplore, chacun en comprend aussi les motivations et les situent de façon dominante dans les difficultés financières relatives aux situations des fonctionnaires :

> H – Surtout dans notre vie actuelle il y a beaucoup de corruption, c'est partout puisque la vie est très dure. Par exemple les fonctionnaires, leurs salaires n'arrivent même pas jusqu'au 10^{ième} jour du mois, alors c'est la réalité qui pousse, qui presse à y faire ; parce que vaut mieux mourir demain [rires] […].
>
> [Restaurateurs, maisonnée d'Antsalovana : 2004-06-05]

Enfin, ces pratiques de corruption sont identifiées aux « grands », qui socialement ont aussi la fonction d'être des *ray aman-dreny* [« père et mère »] : ils sont des modèles en ce qui a trait aux comportements, ce qui apparaît problématique pour les interviewés du point de vue de la socialisation et de la socialité :

> H – […] ceci c'est une question de **mentalité* qui est vraiment touchée, et ceci c'est depuis le début, ce sont les grands que les enfants voient, c'est cela. Vous par

> exemple si vous avez un enfant et que votre enfant, vous ne [lui] avez enseigné que des bonnes conduites, mais s'il a vu que vous buvez de l'alcool : papa en prend dit-il. C'est cela, nous alors quand font les dirigeants, réveillés aussi les petits car la vie ici passe quand même, eux ils arrivent à faire des **buildings*, ceux qui sont arrivés ; aussi les petits : moi aussi je vais faire une petite maison en planche là, il faut alors que je **frappe* [extorque] ceux là. C'est ainsi, et personne ne peut faire autrement car c'est la vérité.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-29]

Il est intéressant de constater à partir de cet extrait comment les rapports de hiérarchies (les grands, les petits) trouvent leur intelligibilité à travers des repères de la vie familiale. Ceci témoigne pour nous de la prégnance des relations de parenté dans l'organisation de la vie des *Mafy ady*, de ce que le modèle de la parenté leur est opératoire pour situer les éléments de stratification.

L'État comme structure autoritaire

Si plusieurs des gens du terrain comprennent que l'État a besoin pour fonctionner de l'argent retiré des taxes et impôts, et que celle-ci devrait être réinjectée dans la société pour répondre aux besoins de la population, l'institution n'est absolument pas vécue comme une structure représentative ou appartenant à la collectivité : l'État, se sont d'abord les « grands », voire les étrangers. À ce titre, il est d'abord perçu et vécu à travers des rapports autoritaires ou paternalistes, dont une première propriété est la peur qu'entretiennent plusieurs face à la hiérarchie politico-administrative.

Un premier symptôme de ceci est le régime de peur qui témoigne des rapports aux administrations d'État :

H – Les gens d'ici alors, la vérité, ont peur des dirigeants qui ont des pouvoirs, la population par exemple, même ici en ville, c'est comme si elles ont peur, c'est-à-dire que même s'il y a des choses anormales faites par ces gens, elles ne parlent pas, elles regardent seulement c'est cela […]. […] quand on dit que cette personne est une personne influente, ou dirigeant ils ont tout de suite peur de celui-ci, et l'échange d'idées alors n'existe pas, il n'y a pas vraiment, et les dirigeants font ce qu'ils veulent seulement, et on ne voit pas les projets qu'on doit faire, c'est cela.

[Entrepreneur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-19]

Un autre indice de ces rapports de hiérarchie, c'est que si les gens trouvent normal de payer les taxes, ce n'est pas au nom d'une contribution à la vie collective, mais d'abord parce qu'ainsi on achète la paix et la possibilité de poursuivre ses activités :

I – Mais pour vous, est-ce qu'on a besoin de payer les taxes ?

F – Si, pour moi d'abord, s'il s'agit d'une vente stable, on en a besoin.

I – Pourquoi ?

F – Hein ?

I – Pourquoi, pourquoi vous pensez qu'on en a besoin ? Et qu'est-ce qui se passe si on paie la taxe ?

F – Parce que s'il s'agit d'une vente stable que vous avez, si vous n'avez pas de **ticket* ou de taxe, vous serez ballottés par les gens.

I – Et qu'en savez-vous à propos des taxes que vous payez, l'État fait quoi avec ?

F – Je ne sais pas, je ne sais pas ce qu'il fait avec [rires], ce n'est pas clair pour moi.

I – Et eux aussi n'expliquent pas quand ils les demandent.

F – Oui, c'est pour cela que je dis que ce n'est pas clair pour moi à ce propos, mais on dit qu'à l'État [que c'est à l'État], [c'est] donc à l'État et on paie.

[Restauratrice, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-25]

Au-delà des régularisations de situation, de la paix ainsi achetée, on ignore complètement l'usage qui est fait de l'argent des paiements, ce qui suggère également que d'envisager l'État comme un système de redistribution est une abstraction qui ne renvoie souvent à aucune réalité concrète :

> Ie – Mais si un jour il y a qu'il faut tous faire la déclaration à l'État à propos du travail qu'on fait et obligé de suivre cela et, qu'en pensez-vous à propos des profits que l'on peut en tirer ?
>
> F – Je n'ai pas vu !
>
> Ie – Vous n'avez pas vu ?
>
> F – Je ne sais pas quoi répondre.
>
> Ie – Et les… par exemple l'argent. Les taxes que nous payons, par exemple d'après vous, à quoi cela sert après ?
>
> F – Nous ne savons rien à quoi ça sert, ou quoi ça sert. Mais on dit que : « payez », et on paye. Et quand la lettre de demande de paiement arrive, on paye.
>
> [Vendeuses, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-07]

En fait, l'idée d'impôt et de déclaration de salaire ne renvoie pour certains qu'au constat d'une baisse de revenus, d'une perte sans aucune contrepartie.

Dans les cas les plus extrêmes, l'État est purement et simplement associé aux étrangers : une institution qui est au service d'une domination étrangère et qui implique une aliénation des ressources et de l'identité :

> H – A cette époque, la taxe, nous, nous ne savons pas cela, mais on dit que c'est pour une bonne action, on ne sait pas; qui le sait ? Mais nous, à ma connaissance seulement, la raison pour laquelle nous payons des taxes, c'est parce que nous

> sommes des enfants de *vazaha* [« étrangers-blanc »], c'est ce que je sais d'abord, et l'argent, le *vazaha* en a besoin. […]. […] la raison pour laquelle vous payez la taxe, c'est voilà : une personne qui emprunte c'est cela à mon avis. Mais si vous êtes propriétaire, donc vous n'empruntez pas, vous ne payerez pas cela.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-29]

L'État comme système de redistribution

Il ressort aussi de ces extraits une ambiguïté, une façon de situer les actions d'État à l'échelle des *fokontany* ou de la Préfecture. En fait, ce que l'extrait suivant (que nous avons déjà vu) nous suggère, c'est la difficulté à envisager les participations collectives et les solidarités citoyennes à une autre échelle que les échelles de proximité :

> I – En général alors, les gens qui font les métiers informels ne payent [pas] des taxes ?
>
> H – D'après ma connaissance oui, mais même s'ils ne payent pas des taxes, ils accomplissent quand même leurs devoirs au *fokontany*, mais en ce qui concerne les taxes, l'État n'arrive pas à contrôler.
>
> [Restaurateur, maisonnée d'Antslovana : 2004-06-05]

Ce qui est ici sous-tendu de notre point de vue, c'est l'idée qu'étant conscient que l'économie dite informelle renvoie à des évolutions dans les sphères de l'illégalité et partant, d'une absence de contribution aux revenus de l'État, la vie collective n'est pas pensée à cette échelle : elle est ici envisagée à l'échelle des *fokontany* (quartier) en tant que lieu structuré par les réseaux de parenté, véritable espace des obligations sociales et de la participation citoyenne. Les activités illégales ne sont pas des activités hors-social, mais précisément des activités qui permettent la participation, une inscription dans la vie collective qui elle, est pensée à l'échelle de ces milieux de vie. La forme limite de cette

pensée me semble contenue dans l'extrait suivant, où l'essentiel est de pouvoir aider sa famille, chose que l'État rend impossible par l'obligation des taxes :

> H – […] Mais pour moi, je dis que tout les Malgaches, on ne doit pas leur faire payer de taxe car c'est cela alors leurs droits. Vous alors auprès de votre mère, voilà alors mon droit auprès de ma mère, par rapport aux autres enfants, comme cela, mais pour nous il n'y a pas cela, c'est nous toujours qu'on met à nu sur place ici.
>
> [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-29]

CHAPITRE VI – ESPACES ET CADRES SOCIAUX

Il s'agira d'abord de dégager et de clarifier les principaux espaces relationnels au sein desquels vivent les *Mafy ady* et cela tels qu'ils sont (re)produits à travers des pratiques socioéconomiques différenciées que nous avons repérés. Il s'agira ainsi d'élaborer une synthèse des propriétés de ces différents espaces socioéconomiques, ce qui résultera en la mise en évidence des éléments composants une *cartographie sociale* de cette économie, ou, pour le dire autrement, des éléments d'une *topologie sociographique* de l'économie des *Mafy ady*. Dans l'ordre d'un projet sociographique inspiré d'une approche par la morphologie sociale, ces espaces relationnels sont conceptualisés comme étant des enracinements de la (re)production des cadres sociaux (système notionnel d'intelligibilité du monde sensible); et les spécificités des pratiques socioéconomiques localisées dans ces espaces sont les traces de la présence de ces cadres.

Il s'agira ensuite d'identifier ces cadres sociaux et de montrer les dynamiques de continuités et de ruptures de l'organisation sociale des *Mafy ady*, telles qu'elles sont rendues perceptibles notamment par une mise au jour des difficultés de reproduction de l'idéalité de ces cadres sociaux, ainsi que par les jeux de confluences dans la dynamique des rencontres de ces espaces sociaux et de leurs règles. Ces rencontres sont médiatisées par les personnes et leurs pratiques, structurant une économie faite des juxtapositions et des déplacements dans ces différents espaces sociaux suivant les activités quotidiennes.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Il apparaît qu'une propriété fondamentale de l'existence des *Mafy ady* est que les conditions de la reproduction sociale y sont systématiquement menacées. Il s'agit d'un monde fait de luttes quotidiennes pour la recherche monétaire et alimentaire, de déplacements constants dans une kyrielle de travaux, d'une systématique insécurité ou rien n'est jamais acquis pour de bon ou pour longtemps : lutte pour le maintien des relations

familiales ou de voisinage à travers les difficultés de la reproduction des obligations sociales; absence d'un « filet de sécurité » institutionnalisé[138] par l'État et d'une application des droits législatifs; insécurité physique dans le quartier par l'exposition aux vols et aux maladies de l'insalubrité; insécurité constante dans la conservation du travail où accepter un simple poste de gardien implique de s'exposer aux poursuites judiciaires; insécurité des récoltes et des possibilités de l'autosubsistance par les violences du climat, mais aussi celles du pouvoir politique et des détournements par la corruption; insécurité de logement devant les inondations annuelles, mais aussi les expropriations terriennes et les destructions des maisons, quand il ne s'agit pas plus simplement d'augmentation de loyer lorsque les conditions de vie s'améliorent un peu. Bref, si les différents espaces sociaux demeurent des lieux que l'on peut repérer par l'observation des régularités dans les pratiques, les propriétés de ces pratiques soulignent qu'elles s'élaborent essentiellement dans des temporalités courtes, sans cesse à renouveler et souvent déstabilisantes.

Dans cette systémique de l'économie, il est clair qu'un problème fondamental est celui de l'accès à l'argent et aux relations d'influences. Il s'agit ici d'une économie presque totalement monétarisée et où l'accès à l'argent permet d'entretenir les obligations et les rapports de dépendance. Dans cet ordre, il apparaît clairement que l'argent et les circulations monétaires ne peuvent être lus à travers une réification qui identifierait immédiatement ces circulations à une marchandisation généralisée du social. Pour une bonne part, ces circulations sont à localiser dans des rapports de réciprocité, qu'il s'agisse de circulations par les dons ou les crédits et les prêts. La première partie de l'analyse mettra

---

[138] Dans cette analyse et pour en clarifier l'intelligibilité, j'attire l'attention sur l'usage et les distinctions de sens que je fais entre les verbes « institué » et « institutionnalisé ». Si tous les deux renvoient à une régularité des règles et normes sociales enracinées dans l'espace et des systèmes de significations, le verbe « institué » renverra ici plus immédiatement à la dimension normative et relationnelle de la régulation sociale (par exemple : les obligations de dons comme modèle institué dans la vie familiale), alors que le second renvoie plus immédiatement à l'institutionnel au sens d'une *objectivation de ces règles* a travers un discours juridique par exemple, et dont le modèle de l'institutionnel gouvernemental est une référence.

notamment en évidence comment s'élaborent ces réciprocités dans les différents espaces sociaux. La deuxième partie montrera comment il est possible de regrouper les propriétés de ces différents espaces de pratique en trois cadres sociaux et comment, à partir de ces cadres, on peut envisager les phénomènes de structuration/déstructuration à travers une pragmatique de l'urgence qui procède systématiquement de la reconfiguration des normes sociales au fait de la rencontre des cadres sociaux dans les différentes activités.

PREMIÈRE PARTIE : LES ESPACES SOCIAUX

Je soutiendrai que les pratiques socioéconomiques des *Mafy ady* élaborent et s'élaborent dans une morphologie sociale caractérisée par la présence de six espaces sociaux importants. Il s'agit d'abord de les nommer pour ensuite revenir à des caractérisations. Ces espaces sont :

a) la spatialité relationnelle de la parenté et des alliances, qui renvoie à un espace d'ancestralité et (re)produisant l'espace d'une économie de la parenté;
b) la spatialité relationnelle du *fokonolona*, qui renvoie à un espace de voisinage et (re)produisant l'espace d'une économie de quartier ou communautaire;
c) la spatialité relationnelle du *fikaramàna* (les « actions salariées »), qui renvoie à un espace de salariat et (re)produisant un espace d'économie du travail contracté;
d) la spatialité relationnelle du *fiadivam-barotra* (le « marchandage »), qui renvoie à un espace de négociation et (re)produisant un espace de marché populaire;
e) la spatialité relationnelle du *fanjakana* (« l'État ») et du *kolikoly* (la corruption), qui renvoie à un espace politico-administratif et (re)produisant un espace d'économie publique;
f) la spatialité relationnelle des *étrangers-nationaux*, qui renvoie à un espace ethnique et (re)produisant un espace d'économie d'entreprise.

L’espace relationnel de la parenté et des alliances

L’espace ouvert par les relations de parenté et d’alliance renvoie probablement à l’espace le plus important des pratiques socioéconomiques en milieu *mafy ady*. La parenté est autant opérante dans l’économie par la présence de groupes de parents et d’alliés au sein desquels sont (re)produites plusieurs pratiques socioéconomiques, qu’en tant que système de représentations par lequel sont localisés des rapports socioéconomiques et politiques qui la débordent[139]. S’y articulent les légitimités coutumières de la propriété terrienne; la distribution et la localisation des personnes sur le sol des quartiers; la transmission des savoirs d’agriculture (incluant la riziculture) et artisanaux, ouvrant sur la reproduction d’activités de production artisanale; des continuités entre la ville et la campagne (production paysanne), permettant qu’une part de la circulation des denrées produites à la campagne demeure dans ces réseaux de parenté; une palette de rapports de solidarité et d’obligations sociales, productrice de sécurité sociale; et, d’une façon très large, une part majeure et déterminante des reproductions de la hiérarchie sociale telle que les divisions de castes reconduites dans la division blanc/noir (*fotsy/mainty*) en est un exemple.

Sur cette hiérarchisation sociale, il n’a pas été suffisamment mentionné dans la description comment les mariages dans ces milieux – qu’il s’agisse des milieux *mafy ady*, *hova* ou *andriana* – relèvent de différentes pratiques d’endogamie. Essentiellement des endogamies statutaires de famille (reproduction des rapports de castes) et des endogamies ethniques.

[139] Par exemple, dans une critique du système de taxe, on évoquera la structure familiale pour en comprendre la logique : H – […] Mais nous, à ma connaissance seulement, la raison pour laquelle nous payons des taxes, c'est parce que nous sommes des enfants de *vazaha* (« étranger-blanc »), c'est ce que je sais d'abord, et l'argent, le *vazaha* en a besoin. […].[Riziculteur, maisonnée d’Antsalovana : 2004-05-29]

Les repères en termes de *mainty* et *fotsy* sont prégnants pour comprendre cette hiérarchisation par l'endogamie, mais non suffisants pour en éclairer la complexité. Non suffisants, dans la mesure où il est d'autres clivages et qui sont certainement de plus en plus raffinés à mesure que l'on monte dans l'échelle sociale, mais que je ne me risquerais pas à énoncer ici par manque d'informations. Il est clair cependant qu'un mariage entre *Mainty* et *Fotsy* ne sera pas toléré, ou très mal, par les familles ou les milieux *fotsy*. Il s'agit donc de voir que les espaces de la parenté sont des lieux forts de la (re)production des hiérarchies économico-politiques, enracinant cette hiérarchie dans un aspect « naturel » c'est-à-dire en accord avec la reproduction des filiations d'ancestralité qui est une caractéristique première des groupements de parenté[140].

L'espace de la parenté et de l'alliance appelle à des actualisations permanentes par des rapports d'entraide, de don monétaire ou d'opportunité à transmettre à l'autre. Cette actualisation est sans cesse menacée par l'absence d'argent et par des *dispersions familiales* qui résultent de la recherche d'argent et du travail. La reproduction des moments forts de ces rapports de parenté que sont les moments rituels autour de la mort et des mariages est rendu problématique par l'absence d'argent ou de biens, amenant par exemple certains couples à devoir prendre eux-mêmes en charge les frais de cérémonie de mariage, brisant du coup la reproduction des circulations de dons et des ententes négociés entre les parentés respectives, moments fondateurs de ces alliances. Ainsi également de la riziculture, qui n'échappe pas à la nécessité de l'argent pour l'accès aux semences et pour payer les besoins ponctuels de salariat.

L'espace relationnel de la parenté supporte un sous-découpage qui distingue entre l'espace de la famille conjugale, l'espace de la fratrie et l'espace de la parenté élective. J'assimile

---

[140] Nous avons vu dans le chapitre historique comment, en Imerina ancien, les statuts des familles (andriana, hova, andevo) étaient reproduits par la distribution spatiale, où étaient instituées les identités familiales dans des enracinements au territoire qui procédaient notamment de la présence du tombeau des ancêtres.

néanmoins, dans la topographie sociale, les deux premiers espaces à un espace général de la parenté d'ancestralitée, de par la prégnance des rapports aux ancêtres, qui est un repère fondamental dans la régulation des identités de parenté – cependant, il y a des distinctions à mettre en évidence. Les rapports de type électif sont un cas particulier et qui sera introduit, mais qui sera mieux éclairé par la discussion portant sur l'espace relationnel du voisinage.

L'espace conjugal

Nous l'avons vu, l'espace conjugal est l'espace de la vie domestique. Il marque une ligne de partage importante entre la vie collective et un espace « privé », interdit aux interventions extérieures et leurs jugements moraux (il est irrecevable par exemple d'intervenir en cas de violence conjugale, même pour un membre de la fratrie). En témoignent, parmi d'autres exemples, l'importance des secrets de ménage (dans le *tokan-trano*) et l'organisation physique des logements, qui idéalement reconduisent la présence d'une famille conjugale par maison et qui marquent une organisation sociale fondée d'abord sur des participations par ménage (et non pas par individus ou fratrie). Le ménage est organisé autour de la forte valorisation de la descendance (les enfants) en même temps que s'y (re)produisent des relations fortement autoritaires et marquées par des hiérarchies de genres et d'aînesses, dans lesquelles le père occupe la position principale.

La famille conjugale fonctionne par une mise en commun des ressources, où les revenus du père, de la mère et des enfants sont mis en commun pour la reproduction du ménage et pour assumer les obligations de parenté. Si on valorise fortement la scolarisation des enfants, ceux-ci sont retirés de l'école et envoyés au travail lorsque les difficultés financières sont trop importantes. Il semble que ces retraits suivent des logiques qui s'articulent à l'aînesse, en ce sens que les aînés sont les premiers appelés pour participer à l'économie domestique et au support des cadets.

Il est remarquable que cette mise en commun des ressources dans la vie interne du ménage disparaisse lorsque les enfants quittent cet espace pour fonder leur propre foyer. La réciprocité prend alors la forme d'emprunts et de dettes monétaires, ou encore celle d'un *calcul* des dons dans le cas du système des obligations de fratrie (mariage, maladie, mort). La prise en charge des parents au temps de leur vieillesse par les enfants, si elle est fortement valorisée comme obligation sociale dans les rapports familiaux, apparaît être aujourd'hui fortement menacée et semble parfois irréalisable.

L'exploitation rizicole est à situer dans cet espace domestique, chaque famille conjugale exploitant, lorsqu'elle y a accès, ses propres parcelles et aux fins de la reproduction alimentaire du ménage. Et si la riziculture est une pratique qui s'articule aux repères de l'ancestralité, il semble qu'il s'agisse d'abord de pratiques situées par la sécurité alimentaire qu'on en retire. Ceci témoigne de ce que l'espace conjugal est l'espace priorisé des responsabilités et de l'accumulation alimentaire. La riziculture est une valeur sûre en quelque sorte, dans des situations sociales marquées par la précarité et l'insécurité. La pratique de l'*ampahany* (un tiers/deux tiers) permet de montrer que la riziculture ne s'élabore pas dans une logique de mise en commun des ressources à l'échelle par exemple des groupements de fratries, mais qu'elle reconduit une structuration par ménages différenciés, et ceci, même si les relations entre ménages concernés renvoient à des liens de fratrie ou qu'il s'agisse de relations s'élaborant dans une hiérarchie de caste. Ici encore, il est à souligner les difficultés monétaires et combien la conservation des rizières dans l'espace d'une filiation domestique est rendue problématique de par la prégnance des besoins d'argent. Nous avons vu que plusieurs ménages doivent vendre ou mettre en location leurs rizières pour subvenir aux nécessités immédiates du ménage.

Les pratiques artisanales, dont les fabrications de brosse ou de parasol étaient des exemples, montrent bien comment l'espace conjugal est aussi priorisé comme lieu d'*accumulation*

monétaire. La fabrication de brosse est faite dans l'espace domestique des ménages et les revenus sont conservés dans cet espace. Ce sont les excédents de travail qui sont redistribués dans la fratrie ou les familles alliées du voisinage et sous une forme similaire à la sous-traitance. L'exemple des chauffeurs de taxi ou celui d'une famille de briseurs de pierre (page 386 et ndbp 129, page 387) vont également en ce sens d'une redistribution qui procède essentiellement par la redistribution des opportunités de travail plutôt que celle des revenus.

L'espace des fratries et des alliances matrimoniales

La spécificité des pratiques socioéconomiques dans l'espace des fratries est d'abord à repérer dans les systèmes d'*obligations* qui s'articulent à la maladie, à la mort et aux mariages. Ici, la catégorie de « fratrie » désigne autant les fratries des parents que celles des enfants. L'articulation avec les différents ménages procédant notamment de ce que la famille conjugale d'un membre d'une fratrie est appelée à soutenir ce membre dans la rencontre de ses obligations de fratrie (par exemple, dans le cas d'une obligation de cotisation pour le *famadihana* (deuxième funérailles) du père d'un conjoint, ce n'est pas seulement ce conjoint et son épouse, mais aussi leurs enfants, voir les enfants de leurs enfants, qui sont appelés à s'unir pour rencontrer l'obligation).

Les cérémonies de *famadihana* renvoient, sinon à l'enracinement le plus important, à tout le moins le plus significatif pour comprendre l'organisation des obligations de parenté et leur enracinement à *l'ancestralité*. Il est possible de dire que les *famadihana* sont des événements où s'opère une actualisation des réseaux de parenté et des groupements d'appartenances en élaborant l'enracinement symbolique de la famille à l'ancestralité et au territoire.

Si le voisinage, les amis ou connaissances pourront et seront tous appelés à participer financièrement à l'événement, c'est d'abord dans l'ordre de la *descendance* et de la *fratrie* du mort que l'obligation s'enracine et que les fonds permettant l'organisation de l'activité sont dégagés. Ce n'est qu'après-coup, *durant* l'événement que les autres membres de la communauté seront appelés à offrir des dons à la famille organisatrice et à reproduire ainsi un *cycle* par ce que ces dons pourront être des créations ou des retours de dettes (ouverture d'une dette ou retour de dette en fonction d'un don antérieur dans le cadre d'une fête similaire). Mais dans tous les cas la charge initiale est aux différentes fratries et leurs descendances, qui procèdent de « participations » aux tarifs établis par les organisateurs mandatés. Sans avoir pu l'explorer plus avant faute d'informations, nous avons entrevu comment les capacités ou non de rencontrer ces obligations chez les différents ménages des fratries, comment l'inégalité des participations aussi, pourra contribuer à une redéfinition des rapports hiérarchiques internes à cette vie familiale, redéfinissant les pouvoirs des différents membres suivant des considérations de prestige et des rapports de dépendance ainsi mis en place. La participation à cette obligation pourra donc être un temps important de la reproduction des propriétés de l'espace familial et les difficultés à y participer, voir l'incapacité à s'y inscrire, marquer un moment important de rupture de cette continuité. Nous avons vu comment un ménage aura dû, pour assumer cette obligation, vendre des porcs (page 282) qui faisaient fonction de thésaurisation des ressources monétaires du ménage, accentuant ainsi une situation de pauvreté. Il est possible de lire que cette accentuation de pauvreté était le « prix à payer » pour maintenir l'inscription du ménage dans le réseau de la parenté et suivant les critères de reconnaissance propre à cet espace. Cette situation permet au ménage de continuer à accéder aux multiples ressources offertes par les réseaux de la parenté malgré l'accentuation (temporaire?) d'une pauvreté économique.

Cet enracinement des rapports de fratrie dans le culte des ancêtres déborde largement la simple organisation d'événements rituels. Les ancêtres sont des points de repère pour une

morale enracinée dans la vie familiale et la lecture des événements sera souvent faite dans les termes d'un respect ou non-respect des règles (re)produites dans cet espace où les ancêtres demeurent « vivants ». Les ancêtres sont des protecteurs et des conduites déplacées pourront atteindre à leur honneur, appelant à des sanctions situées soit par des actions directes de leur part (le *tsiny* : « blâme ») soit dans un principe cosmogonique d'un retour des choses (le *tody*) et qui ne sera pas « empêché » par les ancêtres[141].

Transposée aux relations « empiriques », une hypothèse peut être faite, soit qu'il y a ici un *motif* qui se répète : l'importance première du respect des ancêtres peut être lue comme un enracinement religio-familial des hiérarchies d'aînesses, qui sont d'abord relatives à un *respect* des aînées et qui traversent l'ensemble de la société malgache. Comme pour les ancêtres également, qui couvrent de leur protection les vivants, les aînées doivent protéger les cadets, de la même façon que les « grands » doivent protéger les « petits ». Et peut-être est-il possible de corréler cette hypothèse a l'observation de l'importance des rapports de patronage comme forme dominante d'entraide entre gens mieux et moins bien nantis, entre les patrons et les employés dans l'espace social du *fikaramàna* par exemple, ou entre les fonctionnaires et les demandeurs dans l'espace du *fanjakana* (patronage politique) comme nous le verrons.

Nous avons vu comment les questions de jalousie et de méfiance étaient présentes sur le terrain et comment les critères de confiance mutuelle étaient souvent localisés par les interviewés en référence aux terres ou au tombeau familial[142]. Cette localisation de la confiance à travers l'ancestralité partagée est une donnée fondamentale pour comprendre pourquoi l'espace de la parenté demeure quasi systématiquement l'espace privilégié pour la

---

[141] Faisant des recherches dans les parties plus au Sud dans le pays, E. Fauroux (1994) rapporte comment des familles convaincues que leur pauvreté était relative à une colère des ancêtres iront s'endetter pour acheter un zébu afin de l'offrir en sacrifice aux ancêtres. Ce faisant, ces familles accentuent leur situation de pauvreté.

[142] Par exemple à la page 308 : « [Si] c'est des gens de même village tous ici, ils ne sont pas [de] même cimetière ou [du] même sol d'ancêtre [*tanindrazana*] avec toi, et ne sont pas tous contents ».

mise en commun des ressources (par exemple dans la vie associative), pour le partage des ressources (partager des contrats de travail) et pour les appels d'aide (les emprunts et les prêts entre gens de mêmes niveaux de vie auront idéalement lieu dans la parenté). Elle suggère que ces appartenances d'ancestralités sont vécues comme des garanties interdisant de souhaiter du malheur ou de chercher à arnaquer les membres de cette filiation parentale et ancestrale, ce qui est certainement renforcé par la relative permanence de la circulation des dons de soutien dans les rapports de fratrie. Cette observation témoigne d'une *idéalité* de la vie familiale, même si l'expérience suggère que cette idéalité est souvent transgressée (les cas de conflits autour de l'héritage en sont un exemple; conflits qui sont d'ailleurs immédiatement définis comme très choquants du point de vue de cette norme[143]).

Il est possible de dire que les obligations de soutien mutuel devant les événements heureux ou malheureux (dont les repères de la maladie, de la mort et des mariages sont des figures types) sont à situer comme les principaux temps forts de l'actualisation des rapports de parenté et des configurations groupales de la parenté telle qu'enracinés dans l'espace d'ancestralité dont les *famadihana* et les tombeaux familiaux en incarnent de façon permanente la dimension *instituée*. Dans cet ordre, il peut être intéressant de repérer que si la famille conjugale agit comme principal espace opératoire de l'accumulation des valeurs matérielles (argent, nourriture, biens), que c'est principalement dans l'espace des fratries que se noue l'opérationnalisation de la *redistribution* familiale. Redistribution par les *dons* en cas de maladie, mariage ou deuil (système d'obligations), redistribution par les prêts en cas de difficultés alimentaires ou avec l'administration, redistribution par les opportunités dans le cas du travail. Ceci amène à faire l'hypothèse que c'est véritablement dans l'espace des rapports de fratrie qu'est à situer la spécificité instituée des relations d'entraide dans le

[143] En fait, il faut voir que la reproduction de cet espace, même si elle procède de rapports de réciprocité, que ces réciprocités agissent comme un idéal *institué* de ce que doivent être ces relations. Il s'agit ainsi de voir que ces rapports sont des lignes directrices, les points de repère de l'idéalité de la parenté, et que c'est autour de ces points de repères que seront évaluées les reconductions/dérogations, en même temps que ces autour de ces repères que se développeront des manipulations, incartades, etc.

« malheur et le bonheur », modèle dominant de la régulation des réciprocités sociales et repérable dans le langage par l'importance de la notion de *fihavanana*, ainsi que par la systématique opposition qui est faite entre la campagne et la ville, situant la campagne comme un lieu d'authenticité ancestrale des relations sociales obéissant à ces solidarités de *fihavanana.*

Sur ce *fihavanana*, il est important de relever comment le langage et les repères de la parenté sont extrêmement présents dans les milieux étudiés, mais combien simultanément les formes de la parenté sont aussi fondamentalement excluantes. Excluantes, dans la mesure où, nous l'avons vu, celui qui n'est pas membre du groupe des parents est essentiellement défini comme étranger, à tout le moins comme « autre ». La personne est de la parenté ou est un « locataire », un « étranger », un « autrui », un « non-natif ». La notion de *fihavanana* peut être envisagée ici comme témoignant d'une forme sociale dont la propriété principale est cette composition du social en une pluralité de groupements familiaux, et où, pour les personnes, est systématiquement privilégiée la reproduction de ces groupements familiaux d'appartenances. Et, nous l'avons vu, c'est essentiellement par des actions témoignant du partage du bonheur et du malheur, entendu la participation obligée comme temps fort de l'élaboration d'une histoire commune, que l'« autre » pourra devenir un « frère » ou une « sœur », un parent *électif*; la filiation biologique et ancestrale marquant néanmoins les limites de cette fraternité dans l'ordre des événements rituels (*famadihana*) ou d'héritage.

Demeurant dans ce système des réciprocités familiales devant les malheurs et les bonheurs, il y a à relever que sont ici présentes des traces importantes d'une rupture en progression, qui met en jeu un axe de proximité physique et qui intervient différemment suivant que les obligations de fratrie s'articulent à des événements ponctuels (mariage, mort et *famadihana*, héritage) ou plus immédiatement de quotidienneté (maladie, opportunité de travail). Nous avons vu combien l'économie de la région tananarivienne est essentiellement

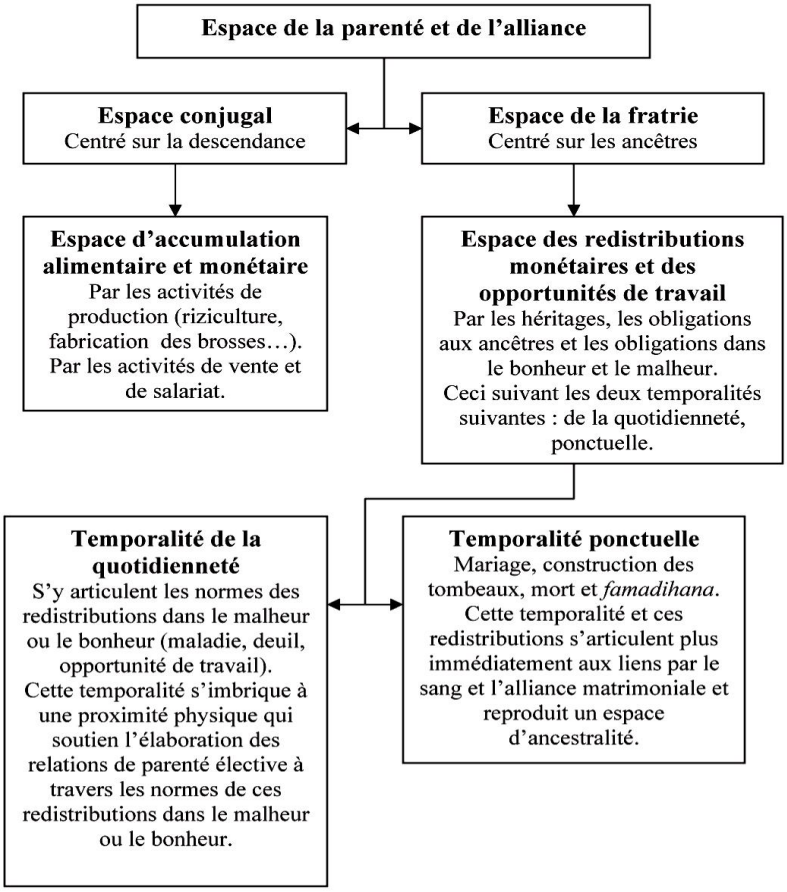
une économie monétarisée et combien l'accès à cet argent est problématique. L'espace urbain est envisagé comme le lieu privilégié d'accès à l'argent et il semble que c'est essentiellement pour cette raison que les migrants de la campagne viennent vivre en ville (l'autre raison principale étant la scolarisation des enfants). De même, si plusieurs secteurs des quartiers étudiés renvoient à des espaces de densité familiale, il apparaît que les opportunités d'emplois amènent aussi plusieurs ménages à déménager dans d'autres quartiers. Ces deux observations résultent en un même phénomène, soit une *dispersion spatiale* des membres de la parenté, dispersion dont on peut faire l'hypothèse qu'elle entraîne l'élaboration de rapports privilégiés entre ménages apparentés et partageant un espace de vie commun, simultanément que cette dispersion peut être porteuse d'une redéfinition des réciprocités de parenté sur la base notamment de ces éléments de distanciation.

Ces rapports privilégiés sont repérables dans un clivage temporel entre des obligations qui s'articulent à des événements ponctuels, tels que le *famadihana*, le mariage et les deuils (incluant l'héritage), et une temporalité plus quotidienne et continue d'obligations relatives à la maladie, aux difficultés alimentaires et aux opportunités d'emplois. La fréquence des maladies, les difficultés économiques quotidiennes et « l'immédiateté » des opportunités d'emplois ne permettent pas l'actualisation des relations de parenté lorsque les personnes vivent très éloignées les unes des autres (la disparition de la pratique du *valin-tànana* – « retour de mains » dans la riziculture – peut être interprétée en ce sens). Or, c'est une des propriétés fondamentales de la morphologie générale de l'économie de la ville basse que la reproduction de l'existence est pratiquement à négocier au jour le jour. Il faut donc voir que cette temporalité et cette dispersion familiale entraînent l'actualisation privilégiée de *segments de parenté*, cette segmentation étant relative à la fois à des critères de parenté et de proximité physique. Suivant cette logique, il est intéressant de constater que les obligations relatives à la quotidienneté ne touchent pas à des éléments qui s'articulent immédiatement aux liens de sang et à l'ancestralité (tels que les mariages, l'héritage et les

famadihana) ce qui peut faciliter grandement l'intégration du voisinage dans des rapports de parenté élective, puisque les réciprocités qui sont élaborées dans ces rapports électifs ne touchent pas au « noyau dur » de la parenté d'ancestralité.

L'émergence des associations familiales qui s'élaborent autant dans les repères de la parenté que dans ces repères de proximité spatiale entre membres de la parenté et qui, sur cette base notamment, acceptent des non-parents, peut être lue en partie comme un résultat de cette dispersion, résultant en une redéfinition de l'organisation des réciprocités. J'y reviendrai.

Figure 9 – Les circulations dans la parenté



L'espace socioéconomique du voisinage et du *fokonolona*

J'utilise ici le terme de *fokonolona* au sens plus ancien d'une *communauté des habitants*, plutôt que dans son acception administrative (sous-secteur de *fokontany*). En effet, il y a à relever que la vie des quartiers, si elle s'élabore pour de larges pans (cotisations au *fokontany*, corvées collectives, tournois sportifs, intervention des O.N.G., création des différents comités sociaux) à l'intérieur de la définition administrative du territoire et par la régulation d'État (par la sanction juridique et monétaire), que cette définition des espaces de vie s'inscrit dans le redoublement d'un esprit plus communautaire qui en est l'autre versant, où s'élaborent des rapports de voisinage moins hiérarchisés (ou autrement à tout le moins[144]) et dont la régulation fonctionne plutôt à la sanction relationnelle et à l'exclusion. Cet esprit « communautaire » est repérable notamment de par la prégnance d'un sentiment d'identité commune et qui est sensible dans le langage par les repères des conditions d'existence (nous les « *Mafy ady* »), des métiers partagés (« ici nous sommes tous des lessiveuses », « ici nous sommes tous des *docker*s ») et des positions dans la hiérarchie politico-économique : nous les « *mahantra* » (pauvres), les « *Mainty* » (les Noirs), les « *kely* » (petits), les « *madinika* » (la petite monnaie).

L'espace du *fokonolona* n'est pas que repérable dans le langage, mais aussi par la spécificité des pratiques socioéconomiques. La première est le système des dons en cas de deuil : le *famangiana* (visite de condoléances) ou le *fao-dranomaso* (« essuie-larme »), pratiques redoublées par le *bureau du fokontany*, mais qui se reproduisent aussi entre ménages, et d'une façon beaucoup plus forte dans le voisinage immédiat. Dans ce système, il est à inclure aussi le *fitia tsy mba hetra* (« amour qui n'est pas avare/austère »), et le *vonjy*

[144] Dans les rapports communautaires, la hiérarchisation procède plutôt des rapports de parenté, d'aînesse et de genre, alors que dans l'espace étatique, elle est plutôt relative aux positions de pouvoir qu'offrent les fonctions occupées.

rano vaky (« sauver l'eau brisée »), qui semblent renvoyer plus immédiatement à des aides d'urgence. Il est possible de situer ces pratiques dans l'ordre d'une transposition aux rapports de voisinage des règles et de la régulation des rapports de fratrie, et de voir que cette transposition soutient l'espace relationnel de la parenté élective, relations de parenté qui seront très opérantes notamment pour ce qui touche à l'accès à l'espace du travail contracté. Pratiquement l'ensemble des activités de salariat qui ont été décrites souligne comment les opportunités de travail sont relatives d'abord aux réseaux de la parenté réelle, mais aussi élective, celle-ci étant évoquée au plus fort par la notion de *fihavanana*, mais parfois aussi par la désignation en terme de l'espace du voisinage ou de l'appartenance au quartier[145].

Néanmoins, l'espace du *fokonolona* et des relations de voisinage est peut-être le plus menacé par la pauvreté économique et l'effritement des relations de réciprocité où, à choisir, on orientera d'abord les réciprocités vers la famille « réelle » qui est le lieu prioritaire de la reproduction, celle notamment des enfants et des ancêtres, polarités clés, nous l'avons vu, de la valorisation et de l'organisation sociale des rapports de parenté et, par extension, du *fihavanana*. Les renfermements sur les ménages et « dans les maisons » suivant l'accentuation des crises économiques nationales témoignent de ces difficultés à reproduire des rapports de voisinage (et même de fratrie) en ces dimensions d'aide dans le « malheur et le bonheur ». Les rapports de solidarité de voisinage et, surtout, de quartiers, sont clairement identifiées à une érosion progressive, à une très grande difficulté à en reproduire la forme du fait des problématiques de pauvreté et d'une densification populationnelle entraînant une perte de l'interconnaissance. Il est plausible aussi de faire

---

[145] Par exemple :
I – Mais c'est gens qui viennent vous prendre, c'est des gens du même quartier que vous ?
F – Oui, c'est des gens qu'on connaît. Des amis, des connaissances. Parce que s'il ne te connaît pas, il ne te prend pas. Des fois c'est un membre de la famille. [Journaliers, dans les rizières d'Antsalovana : 2003-10-16]

l'hypothèse que ces solidarités de *fokonolona* sont particulièrement menacées du fait de l'absence des tombeaux familiaux dans les quartiers de la ville, limitant ainsi la reproduction des réciprocités de voisinage et de quartier qui, à la campagne, sont également actualisés autour des fêtes de « retournement des morts ». En tout les cas il semble assez claire que l'érosion suit une échelle qui peut être reconstruite sur la base du centre qu'est la famille d'ancestralité et qui s'étend progressivement de cette famille à la famille élective et au *fokonolona* ; ceci étant à nuancer avec les repères de la proximité physique et suivant les différents types d'obligations sociales (ponctuelles ou continues).

Un autre aspect très important de la régulation de cet espace communautaire renvoie aux pratiques de crédits qu'acceptent les différents commerçants (essentiellement, les tenanciers d'épicerie et les vendeurs de nourriture) sur la base de l'interconnaissance de voisinage. Si les commerçants situent aussi ces pratiques comme une des conditions permettant de reproduire le commerce, ces conditions demeurent tributaires de l'interconnaissance et de la proximité relationnelle, et sont d'abord énoncées comme des rapports d'aide, voir d'entraide. Il ne semble pas abusif en ce cas d'en localiser la pratique comme une variante de la forme sociale du *fihavanana* dans cet espace du *fokonolona.* Ces pratiques de crédit renvoient à une économie de quartier dans la mesure notamment où elles soutiennent des *fidélités* entre clients et marchands. Ceci résout notamment un questionnement qui était celui de comprendre pourquoi les ménages s'approvisionnent d'une façon privilégiée dans le quartier alors que les grands marchés avoisinants offrent des prix extrêmement compétitifs ? Les possibilités de crédit en même temps que les logiques de supports mutuels qu'elles reconduisent éclairent la cohérence sociale de ces actions.

Il est aussi important de souligner la prégnance de la différenciation en termes de natif et d'étranger, et de corréler cette observation aux propriétés des espaces de parenté réelles ou électives. Les entretiens fait auprès des étrangers qui se sont installés dans ces quartiers permettent de souligner combien il est nécessaire pour eux de se plier à des hiérarchisations

spécifiques à cette différenciation : ne pas vaincre les gens en parole (cas d'une épicière), accepter de partager ses connaissances et techniques (cas d'une fabricante de brosse), participer aux obligations sociales. Cette intégration par les repères locaux de la vie collective est une nécessité pour ne pas s'exposer à une trop grande marginalisation qui peut entraîner des actions ciblées de vol par exemple. On peut proposer que ces vols renvoient aux limites de la légitimité du fait de la grande pauvreté et du point de vue des clivages structurés par ces repères du *fihavanana*, qui identifient et différencient d'une façon marquée le parent de l'étranger. De la même façon, il apparaît clairement qu'une part importante des possibilités d'inscription dans les différents espaces sociaux de l'économie demeure relative à une reconnaissance et une intégration sociale par la filiation élective. Sous cet angle, la migration des gens de la campagne peut être lue comme s'élaborant dans une double problématique, qui est celle d'une inscription dans l'économie urbaine en même temps qu'une inscription dans des réseaux de parenté élective – sauf si cette migration fait suite à une installation première d'autres membres de la parenté en ville.

L'espace relationnel du *fikaramàna* (les actions salariées)

L'espace relationnel (re)produit par les pratiques relatives au *fikaramàna* (action salariée/de recherche d'un salaire) renvoie globalement à des activités de travail contracté et qui s'élaborent dans un espace *personnalisé* en ce qui a trait aux relations entre patron et employés. Les négociations autour du contrat de travail s'y font de personne à personne et prennent globalement la forme de l'entente négociée (mais rarement écrite). Il est à opposer au travail en industrie ou au fonctionnariat, ou même au travail de vente dans les boutiques ou les « grandes surfaces » (centres commerciaux), espace de travail aux conditions fixes et non immédiatement négociables, opérant autour de conditions préalablement *institutionnalisées* (par exemple les contrats de travail des ouvriers d'usine ou les contrats de travail des fonctionnaires). Dans le langage, on parlera plutôt de *miasa* pour désigner le

travail en zone-franche (*miasa amin'ny asa hàbaka* : « travailler au travail [en] zone/espace »; *hàbaka* désigne aussi le vide) ou pour le gouvernement (*miasa amin'ny fanjakana* : « travailler à l'État »), et plus immédiatement de *mikarama* pour désigner l'obtention de salaire à travers les travaux de lessiveuse, les contrats de construction, les travaux des débardeurs, d'aide-domestique ou pour les O.N.G. Ces contrats de travail sont globalement caractérisés par la notion de *travail an-tselika* (*asa an-tselika*), le travail « en passant » et normalement secondaire par rapport à un métier principal, mais qui pour plusieurs est devenu la « normalité » permettant l'inscription dans le salariat, ce qui en dit long sur l'insécurité régnante et l'impermanent comme temporalité dominante de cet espace. Il s'agit d'une propriété fondamentale à faire ressortir de cet espace du *fikaramàna*, soit cet aspect de rupture et de continuité soutenu par des temporalités courtes, des durées de contrats qui sont très rarement de longue haleine ou très « payants ». Ceci appelle, pour les personnes, à des recherches et des renouvellements permanents des activités de *mikarama*, ouvrant sur des déplacements constants dans les différentes activités relatives à cet espace.

Une autre propriété cependant et qui fait contrepoids dans une certaine mesure à la précédente est cette dimension personnalisée, de proximité dans l'espace *fikaramàna*, qui procède de bouche à oreille et de réseaux d'interconnaissances, des repères donnés par l'espace de la parenté ou des appartenances de quartier comme conditions déterminantes ouvrant sur l'obtention des contrats. Ici, il est à relever encore une fois comment les groupements de parenté réelle ou élective sont opératoires pour s'inscrire dans cet espace social de l'économie, en même temps que sont mis en compétition ces différents groupements de parenté les uns avec les autres. Cette propriété a été relevée dans la description de l'espace de parenté et l'espace du *fokonolona*, et il ne semble pas nécessaire d'insister.

Cependant, il y a à souligner comment cet espace du *fikaramàna* est un lieu important, un *nœud d'articulation* pour ainsi dire dans la trame des hiérarchies sociales. C'est ici que s'élaborent le plus clairement des rapports de patronage entre l'employeur et le travailleur, où sont reconduites et entretenues des réciprocités et des fidélités qui prennent la forme de rapports de protection et de dépendance. On retiendra comme exemple le cas vu d'une lessiveuse qui recoure à son patron pour qu'il intervienne à son avantage auprès des gendarmes. Ou l'exemple d'un enfant qui sera éduqué par la patronne de sa mère en même temps qu'elle sera aide-domestique pour celle-ci. Où l'exemple d'une personne plus aisée qui profite de toutes occasions pour offrir quelques infimes rémunération à ceux qu'il qualifie comme ses « clients », quelques vendeurs de légumes et débardeurs notamment. Ces rapports de patronage semblent fondamentaux pour comprendre les possibilités de reproduction de l'existence des *Mafy ady*, mettant au jour toute l'importance des réseautages, qu'ils s'articulent à des clivages de parenté, des clivages de castes ou de richesse. On peut faire l'hypothèse que ces rapports de patronage ne sont pas très éloignés des repères de la parenté, notamment suivant la dimension de hiérarchie d'aînesse dont nous avons discuté déjà[146]. De même, on peut faire l'hypothèse que ces rapports de patronages se reproduisent au plus fort lorsque croisés à l'espace social du *fokonolona*.

Ces relations permettent de mettre en évidence une autre propriété fondamentale de ce milieu, soit que la *reconnaissance sociale* et le *pouvoir* ne peuvent se résumer à la richesse monétaire (bien que cela soit très important), mais s'élaborent aussi, et peut-être surtout, autour du respect des obligations sociales et des capacités d'influences. L'argent, c'est ce qui permet de se nourrir, mais c'est aussi ce qui permet d'avoir de l'influence, d'assumer les obligations sociales et de reproduire en même temps que de légitimer sa position sociale. Ici, la recherche de l'argent ne vise pas *d'abord* à reproduire un *niveau de vie*,

[146] Allant dans ce sens, nous avons vu dans le chapitre historique comment les rapports sociaux liant les esclaves à leur maîtres pouvaient être soutenus par le modèle de la parenté, la législation et les dénominations quotidiennes situant les esclaves par un statut d'enfant.

défini par une normalité du bien être matériel, un standard de consommation et de pouvoir d'achat (à la façon de nos société occidentales, sinon nord-américaines à tout le moins). Les besoins matériels sont d'abord définis au-travers des ressources disponibles, et ce qu'on dénonce dans les discours sur la pauvreté, c'est la faim et la maladie, mais aussi l'agression administrative, la fermeture de l'accès à l'éducation et la difficulté à reproduire les obligations sociales : ne pas pouvoir aider son voisin, ne pas pouvoir soutenir sa famille, ne pas pouvoir rendre les hommages dus aux défunts. Et il ne semble pas abusif de dire que ce qui est d'abord craint, c'est la sanction relationnelle avant la sanction matérielle, la perte du statut avant la perte de l'argent. Le plus grand drame, c'est de ne pas avoir d'enfant plutôt que de ne pas avoir de richesse. Il s'agit là d'une propriété fondamentale de la valorisation sociale et qui permet, par exemple, de faire la distinction, dans les formes de la hiérarchie, entre des *rapports d'exploitation* et des *rapports de domination et de dépendance*. Sous cet angle, les relations de corruption peuvent être vues comme une reconduction de cette norme sociale du patronage et des relations de dépendance, où celui qui a du pouvoir à la responsabilité, en quelque sorte, d'user de son influence pour son entourage (et peut-être *contre* un État-*étranger*). Ceci éclairerait notamment l'aspect de *don* que nous avons repéré dans les pratiques de corruption, comment la circulation de l'argent n'y est pas négociée, mais prend la forme de cadeaux (« voici pour des cigarettes », « voici pour de la bière ») et de demandes d'aide où est signifier la différenciation des pouvoirs (un discours assez typique serait : « vous avez le pouvoir, je suis petit devant vous et vous pouvez m'aider »).

L'espace du *fiadivam-barotra* (marchandage)

Cet espace est un des lieux important d'élaboration des relations de vente. Le terme *fiadivam-barotra* est inspiré de l'expression *miady varotra* (« à débattre »), qui ouvre et est typique des interactions dans le commerce au détail fait dans la rue. C'est un espace de l'économie « privé », du « marché » des marchandises au sens économiste du terme, mais

qui renvoie en termes sociologiques à l'espace des « marchands »; et peut-être est-il possible de le généraliser en terme d'espace *marchand-malgach*e ou, à tout le moins, en terme d'espace *marchand-populaire*. Cet espace *fiadivam-barotra* est à opposer aux espaces de commerces qui s'élaborent dans des sites intérieurs, des magasins spécialisés, des grossistes, des « grandes surfaces » (centres commerciaux) et des boutiques, et qui sont plus immédiatement à situer dans l'espace social des *étrangers-nationaux* que nous verrons sous peu. Ici, l'espace *fiadivam-barotra* est intimement corrélé aux lieux physiques extérieurs, les grandes places de marché, les sites de vente sur les trottoirs ou dans la rue suivant le cas des marchands ambulants, différents sites qui peuvent être lus comme témoignant de l'inscription dans l'espace physique de cet espace social.

Cet espace marchand est très près en son fonctionnement de l'espace relationnel du *fikaramàna*, en ce que tous deux sont marqués par la négociation suivant des repères qui débordent largement la simple évaluation de la valeur économique et sur la base d'une mise en compétition marchande (l'offre et la demande). Des critères de proximité et de *fihavanana* y interfèrent également et la distinction entre cet espace du *fiadivam-barotra* et l'espace du *fikaramàna* est ici plus immédiatement relative à ce qu'il s'agit d'un lieu de circulation des objets avant que des personnes.

Tous deux sont également pris dans l'étau d'une compétition forte au sein d'une population de vendeurs et de journaliers aux ventres vides et qui procèdent massivement du commerce ou des travaux négociés comme espaces d'accès aux richesses. Dans la ville, non pas quelques centaines de vendeurs de fruits ou légumes, mais plusieurs milliers, et qui globalement cherchent tous des revenus pour l'alimentation de la journée. De même pour les multiples groupes qui attendent ici et là des opportunités de débardages ou de contrat de lessive. S'ajoute la compétition des produits manufacturés chinois et indopakistanais, que l'on revendra en marchandage, mais suivant la limite des prix fixés par l'espace des étrangers-nationaux où ces marchandises sont prises par *antoka*.

Une propriété majeure et qui caractérise au mieux cet espace relationnel et de pratiques socioéconomiques est certes la négociation, mais surtout que cette négociation se construit sur une *localisation sociale des* statuts *des personnes*. Les actions de négociation sont de véritable théâtre d'argumentations sur la qualité des marchandises, mais aussi et peut-être surtout, d'une argumentation qui s'élabore autour des conditions de vie des personnes qui participent de l'échange, des capacités ou non à payer un prix qui est fixé en fonction de la localisation sociale du client qui est faite par le vendeur. Ici, habillement et apparence[147], accompagnateur, accent linguistique et niveaux de langage interviennent pour situer les statuts, en déduire des capacités économiques et signifier des responsabilités socioéconomiques à l'acheteur. Responsabilités, en ce sens qu'il est entendu et légitime qu'une personne clairement en moyen devrait payer plus cher qu'une autre, ne devrait pas trop négocier sur les prix, à tout le moins ne pas être trop dur et respecter la possibilité d'une marge de profit qui est déterminée en fonction de ce statut et de ce qu'on pense pouvoir en retirer. Nous en avons vu des exemples dans le cas d'un homme vendeur de lait et qui fait aussi des circoncisions (page 346), qui racontait comment il y a des « tarifs normaux », des tarifs « baissés » en fonction de ce que le client est très pauvre, et les tarifs où l'on « frappe » un peu le client lorsqu'on constate ou présume de sa richesse. L'exemple limite est celui de l'étranger-blanc accompagné d'un Malgache et qui, dans la relation de vente, se verra demander un prix extrêmement gonflé en même temps que le vendeur évoquera des critères de solidarité malgache à la personne qui accompagne l'étranger pour qu'il l'aide dans l'argumentation de vente. La capacité de négocier en malgache pour un étranger blanc fera immédiatement redescendre les prix, non pas seulement par ce que cela implique qu'il en connaît les règles du marchandage et les repères de valeurs, mais aussi parce que cet étranger est déjà plus près d'un statut de *zana-tany*, « d'enfant de la terre » malgache.

---

[147] J'ai mentionné que certaines personnes plus riches me confiaient changer parfois leur habillement pour se rendre au marché.

Sans vouloir déborder sur le terrain des économistes, il est intéressant de signifier que cette dimension de négociation qui opère par la localisation sociale des personnes est importante car elle amène à nuancer ce que sont les règles constitutives de la définition des prix et de la régulation des espaces marchands (le « marché »). L'offre et la demande, ou le temps de travail investi, sont des dimensions qui certes interviennent dans cette constitution, mais qui négligent la prise en compte des situations des personnes comme éléments participant du prix visés et des dimensions de réciprocité qui participent de cette fixation. Nous avons vu comment les possibilités de rapports de crédits dans l'espace du *fokonolona* pouvaient intervenir dans une fidélité qui amène à accepter de payer plus cher des produits pourtant disponibles et moins chers ailleurs. De la même façon, la prise en compte des espaces de la *parenté* et du *fokonolona* – soit globalement le *fihavanana* – sont des dimensions fondamentales pour comprendre comment opère cette localisation des prix à travers des référents statutaires. Et il y a lieu d'élargir cette observation, comme nous l'avons fait plus haut, à l'organisation sociale et ses hiérarchies.

L'espace du *fanjakana* (« l'État ») et du *kolikoly* (corruption)

La notion de *fanjakana* désigne l'État et ses différentes institutions gouvernementales, dans lesquels sont à inclure le *bureau du fokontany*, la Préfecture, les ministères, et d'une façon élargie, les écoles publiques, le système hospitalier et la magistrature (le système juridique). Ici, il n'y a pas lieu de rendre compte de la complexité de ces différents sous-espaces institutionnels d'État, mais plutôt de montrer l'intensité de la présence du *fanjakana*.

Le *fanjakana* demeure littéralement à la porte des maisons, chaque quartier ayant son *bureau de fokontany* et ses exigences monétaires permanentes; obligeant aux interactions avec les représentants du *fanjakana* pour une somme importante des actions quotidiennes,

hebdomadaires ou mensuelles : cotisations journalières pour les places de vente, demande de certificat de résidence, quête, etc. Les obligations de *fokontany* obligent à des participations financières au risque de ne pas avoir d'existence citoyenne (refus de délivrer les papiers nécessaires à l'inscription dans le *fanjakana* – écoles, hôpitaux, tribunaux, ministères). Les pratiques de corruption dans le *fanjakana* désorganisent les possibilités de régulation par le droit et suivant des repères permanents et contrôlables.

Pour les *Mafy ady*, l'État-nation n'existe pas réellement au sens d'un outil d'intérêt collectif ou d'une représentativité qui intégrerait leurs groupes sociaux. L'État et ses appareils sont situés comme le territoire des « grands », des « mains propres », voir des étrangers-blancs et des dirigeants malgaches souvent jugés aliénés de leur racine par l'idéalisation de ces étrangers et de leur mode de vie. Pour les *Mafy ady*, la politique vécue, c'est d'abord celle des rapports aux gendarmes et aux différents *bureaux*, essentiellement envisagés comme des espaces administratifs[148] où sont reconduits des rapports autoritaires et d'influences (népotisme[149], patronage politique).

Il est évident au fait de la description que les différents « bureaux » du *fanjakana* et les relations à leur représentant s'articulent immédiatement à un espace de pratiques de corruption. Corruption par taxage policier, corruption d'accélération du traitement des dossiers et corruption par détournement ou contournement. Mais la description aura peut-être négligé de souligner que l'espace du *fanjakana* ne fonctionne pas *que* par la corruption. Au *bureau du fokontany*, l'obtention des papiers sera généralement possible sans délai pour peu qu'on soit en règle avec l'institution. Plus haut dans les ministères, des traitements de

[148] Ceci n'est certainement pas étranger à l'expérience et au modèle du régime colonial, où les territoires d'Outremer étaient d'abord administrés avant que d'être gouvernés. Mais les études historiques permettent de remonter plus loin et éclairent un pouvoir monarchique où étaient maintenus des liens très étroits avec les communautés villageoises et les représentants du Roi – et dont la préoccupation première n'était pas la redistribution, sauf en sa dimension ascendante…

[149] Le népotisme renvoie à des faveurs accordées aux membres de sa famille : octroyer un poste d'importance à son fils par exemple, lorsque l'on occupe un poste influant dans l'administration.

dossiers seront faits suivant le droit, pour autant que le client soit très patient. De même, plusieurs médecins ou enseignants feront leur travail suivant l'éthique de leur métier. Mais il y a véritablement un redoublement majeur des procédés *institutionnalisés* et qui menace ou court-circuite continuellement ce fonctionnement : vente des examens et redistribution des notes scolaires, faux enregistrements des propriétés terriennes, refus ou mauvais traitement à l'hôpital, compétition « économique » au tribunal. L'application des droits est systématiquement court-circuité par les relations de corruption, à ce point qu'il est possible de dire que l'évocation des règles *institutionnalisées* du *fanjakana* (les règles objectivées sous forme de règlements écrits) sert d'abord de socle commun pour élaborer la légitimité des pratiques *instituées* de la corruption : tarification en fonction de la règle à transgresser, appel à l'aide devant un règlement qui bloque et qui empêche la reproduction des activités de travail, etc. Néanmoins, il ne s'agit pas ici d'un « marché » de la corruption, où les pouvoirs d'influences seraient exposés en vitrine : la corruption se passe dans le secret et pour peu qu'il s'agisse de détournement ou contournement des règles, les réseaux d'influences sont nécessaires (la corruption d'accélération demeure à la portée de tous, pour autant qu'on en ai les moyens financiers).

Il est intéressant de constater que du point de vue *mafy ady*, il n'y a aucun problème « moral » ou éthique à user de la corruption dans l'espace du *fanjakana*. Ceci, en ce sens où la perte de revenus pour l'État n'entre aucunement en ligne de compte. Le rapport au *fanjakana* est vécu sur un mode autoritaire et, pour les *Mafy ady*, les employés des grands du pays, les petits fonctionnaires, ne visent qu'à reproduire leur existence et celle de leur famille en usant des possibilités offertes, ce qui est *complètement légitime* du point de vue du *fihavanana*[150]. Ce qui pose problème aux *Mafy ady*, c'est que globalement ils sont perdants sur toute la ligne dans ces rapports de corruption, ayant peu de pouvoir monétaire

[150] Dans la même veine, il est intéressant de remarquer qu'il n'y a aucun problème moral à tenter d'arnaquer quelqu'un sur le marché du commerce, ou à constater que le marchand a tenté de nous arnaquer. Sauf exception, on s'en rend compte, on en rit un peu et on reprend le marchandage.

et peu de recours d'influence. Cet aspect structure d'une façon très forte les ruptures quotidiennes qui caractérisent les difficultés de reproduction de l'existence de ces gens : harcèlement policier et incapacité à offrir les « dons » qui permettraient d'accéder à des places de vente « légales »; grande difficulté à faire appliquer le droit pour eux aussi dans ce système; impossibilité d'accéder à un système de santé théoriquement « gratuit », difficulté à obtenir des places à l'école, quand ce n'est les papiers de citoyenneté, et ainsi de suite.

L'espace des étrangers-nationaux

Cet espace relationnel est celui plus immédiatement contrôlé par les Indopakistanais, les Chinois et les étrangers-blancs qui font des « affaires » à Madagascar, ainsi que par des Malgaches globalement *fotsy*. Le terme d'étrangers-nationaux souligne que pour une bonne part, ces « étrangers » vivent à Madagascar souvent depuis plusieurs générations, cependant que le clivage demeure absolument prégnant et que chaque groupe maintient des liens très forts de diaspora. Il s'agit à ce titre d'un espace largement institué à travers des référents d'ethnicité.

Les pratiques socioéconomiques de cet espace renvoient aux activités d'entreprises industrielles (zone-franche et autres industries) et de commerces en boutiques ou de distribution des produits manufacturés (les grossistes). L'inscription des *Mafy ady* dans cet espace est principalement (re)produit par les pratiques de l'*antoka* (mise en dépôt de valeurs matérielles pour obtenir des marchandises à vendre ou des outils de travail tels les pousse-pousse) et les pratiques ouvrières soutenues par des contrats de travail normalisés et collectifs, encadrés par la législation. S'il peut s'y élaborer des rapports de patronage et de dépendance, notamment dans les dynamiques de l'*antoka*, l'inscription des *Mafy ady* dans

cet espace d'étrangers-nationaux est plus immédiatement vécue comme celle de la (re)production de rapports d'*exploitation*.

Ceci essentiellement dans les pratiques de travail en zone-franche et globalement en industrie. Et si cet espace est valorisé pour la continuité des revenus qu'il permet, on en ressort souvent aussi au nom de ce sentiment d'exploitation, de la rigidité des horaires et de la faiblesse des salaires. Il y a ici une rupture importante dans la conception et l'organisation des pratiques. Elle est repérable dans l'opposition entre des espaces sociaux marchand ou de travail fondés sur la proximité de négociation et la différenciation statutaire (*fikaramàna*, *fiadivam-barotra*), et cet espace marchand et de travail étranger, plus immédiatement fondé sur des rigidités de management, l'application impersonnelle des règles, et, j'en ferai l'hypothèse, des ententes élaborées dans des relations de diaspora. On a retrouvé ce décalage également dans le court passage sur les O.N.G. de microcrédit où était souligné par les interviewés le heurt des temporalités respectives autour des modalités de remboursements.

Concernant les pratiques de l'*antoka*, il y a à faire ressortir comment les étrangers-nationaux sont dans des situations quasi-monopolistiques pour ce qui concerne les marchandises fabriquées en industries et importées à Madagascar (le pays fabrique très peu de produits manufacturés et ceux fabriqués en zone franche sont destinés à l'exportation). Ceci permet un contrôle des prix de vente et il y aurait, dans des recherches subséquentes, à faire le travail d'une exploration de l'organisation de cet espace et de ses pratiques du point de vue des différentes alliances ethniques possiblement structurantes de la « main invisible » du marché, au même titre que le sont les localisations sociales des statuts dans l'élaboration des prix dans les espaces du *fiadivam-barotra* ou du *fikaramàna*.

Il est intéressant de lire dans les entretiens combien le travail en industrie peut être redoublé par des pratiques qu'il est possible de localiser dans l'espace de la parenté élective. J'ai ici

en tête les extraits portant sur l'alcool qui montrent bien comment ces pratiques de consommation permettent de (re)produire des groupements d'appartenance. Ces pratiques permettent d'entretenir des alliances qui pourront ouvrir à d'autres accès au travail salarié. Mais surtout, dans ces extraits, la personne nous expliquait comment, alors qu'elle travaillait dans une industrie, elle avait été marginalisée, mise sur la touche par sa non-consommation, qui apparaissait comme une menace pour la reconduction de pratiques collectives de détournement des ressources de l'entreprise.

Ce dernier exemple, ajouté aux exemples de la corruption dans l'espace du *fanjakana*, montre bien comment dans ces milieux les groupements d'appartenances élaborés dans les espaces de la parenté ou par la transposition des repères du *fihavanana* demeurent toujours présents, voir systématiquement reconduits pour s'approprier les ressources socioéconomiques.

DEUXIÈME PARTIE : LES CADRES SOCIAUX ET LES RAPPORTS DE COPRÉSENCES

Le travail précédent nous aura permis de relever les principales spatialités relationnelles structurantes de l'économie de la ville basse. Elle a permis de voir les propriétés de la régulation de ces espaces à partir de la localisation des différentes pratiques socioéconomiques et de leur articulation. Nous avons vu comment l'*idéalité* de la parenté (le *fihavanana*) y joue un rôle déterminant et comment, par celle-ci, on parvient tant bien que mal à reproduire l'*existence matérielle* (biologique), que ce soit à travers la participation à des systèmes d'obligations ou en s'inscrivant dans les espaces du salariat, de la vente ou de l'État par le biais de réseaux de parenté réelle ou élective.

Trois cadres sociaux

Ce repérage des espaces sociaux m'amène à faire l'hypothèse de la présence de trois principaux cadres sociaux d'intelligibilité du réel à partir desquels sont indexées les expériences au monde sensible et (re)produit ces espaces de pratiques socioéconomiques différenciées. Il s'agit premièrement du cadre socio-familial et principal du *fihavanana* et qui est immédiatement enraciné aux espaces de la *parenté et des alliances*, du *fokonolona*, et, d'une façon plus indirecte, aux espaces du *fikaramàna* et du *fiadivam-barotra*; deuxièmement du cadre socio-institutionnel de l'État, plus immédiatement enraciné notamment à l'espace du *fanjakana*; et troisièmement du cadre du libéralisme d'entreprise, plus immédiatement enraciné à l'espace des *étrangers-nationaux* (ce cadre ayant été beaucoup moins exploré que les deux autres, et celui de l'État moins que celui du *fihavanana*).

Ces cadres sociaux, en même temps que s'y (re)produisent les intelligibilités du réel (indexation des êtres et des choses suivant des localisations dans ces trois cadres et les espaces associés de pratique), (re)produisent également des *idéalités* du réel, des *modèles idéalisés* du vivre ensemble et de la redistribution, qui devraient être soutenus, voir atteints par des pratiques qui s'appuient en même temps qu'elles (re)produisent l'intelligence et l'idéalité sociale de ces cadres : ainsi du *fihavanana* et des redistributions familiales et communautaires par les dons, l'entraide et les rapports de patronage; ainsi du cadre de l'État, de l'idéalité de la vie citoyenne d'égalité de droit et de la redistribution des ressources scolaires, de santé et d'infrastructure; ainsi également du cadre d'entreprise, des pratiques de capitalisation et de redistribution salariale.

Ces idéalités cadrées sont clairement énoncées par les interviewés et j'en ai rapporté des extraits dans la description sociographique. Les idéalités du cadre de la vie familiale et

communautaire ne sont plus à démontrer, mais on se souviendra comment sont dénoncées des pratiques de corruption que l'on met en opposition à l'application du droit (cadre de la vie citoyenne et de l'État) ou encore, dans ce même cadre, comment est dénoncée l'absence de certificat de naissance pour plusieurs enfants, de papiers d'identités dont l'absence est vécue comme rabaissant les personnes au niveau des zébus, c'est-à-dire des bêtes. Concernant l'idéalité du libéralisme d'entreprise, on se souviendra par exemple comment est idéalisée la possibilité du travail en zone franche comme lieu de continuité de salariat; ou encore, on pensera aux visées de capitalisation et d'expansion du producteur de poulet, qui cherche à augmenter progressivement sa production suivant les règles d'une activité capitaliste (réinvestissement du capital pour l'expansion).

Mais de fait, malgré ces idéations, ce que nous observons, c'est que l'économie de la ville basse, bien qu'elle permette la reproduction biologique, ne permet pas (ou très mal) de reproduire des *conditions d'existence* qui seraient tant soit peu conformes aux idéalités de l'ancestralité et de la vie familiale, comme aux idéalités du travail salarié ou du modèle de la régulation/redistribution d'État. Plusieurs cas de figure permettent d'illustrer cette assertion et j'en rappellerai ici quelques lignes fortes.

Concernant l'ancestralité et les solidarités familiales ou de *fokonolona*, on se souviendra comment est signifiée la disparition de l'entraide dans le quartier, qu'il s'agisse d'une opposition qui est faite en référence au temps ancien et nouveau, où d'une opposition qui compare la ville et la campagne. Ainsi, certains dénoncent comment une personne malade dans la rue sera laissée là si elle n'est pas de la famille. Comment en cas de deuil aussi dans le quartier, les dons inter-ménages et même la simple présence dans les veillées mortuaires sont de moins en moins importants, se limitant au voisinage immédiat. On souligne la disparition du *valin-tànana*, de l'entraide dans la riziculture, qui demeure pratiquée à la campagne, mais de moins en moins. On souligne aussi comment les personnes âgées sont de plus en plus laissées à elles-mêmes, leurs descendants orientant l'essentiel des

ressources vers l'alimentation des enfants. Nous avons revu dans l'analyse un exemple où les frais de mariage sont pris en charge par les époux eux-mêmes. Comment de plus en plus les familles se referment sur leur ménage respectif, ne partageant même plus les opportunités de contrats. Et ainsi de suite.

Concernant le travail salarié, il est à souligner combien, malgré l'idéalisation des zones franches ou du travail en industrie comme lieu de continuité salariale, on en ressort souvent aussi, constatant notamment la dureté des conditions de travail et la faiblesse des revenus qui ne suffisent pas à la reproduction de l'existence. Le cas de l'entrepreneur de parasols et de poulets, qui n'arrive pas à accumuler l'argent nécessaire à une stabilisation de ses activités, est aussi éloquent. Malgré une forte demande de ces parasols, l'expansion de son entreprise est court-circuitée d'une part par l'augmentation de son loyer lorsque les propriétaires font le constat de sa progressive réussite, l'amenant à déménager dans un secteur qui, s'il permet l'isolement, le prive d'électricité, bloquant ainsi ses possibilités de production de parasol; d'autre part, l'absence de confiance et de stabilité des rapports salariaux le rendent extrêmement méfiant face à l'embauche d'employés qui pourraient l'aider, l'entrepreneur ayant vécu des expériences négatives dans cet ordre et se refusant désormais à l'embauche.

Concernant l'idéalité du cadre étatique et de la régulation/redistribution d'État, il suffit d'observer à quel point ses hauts-représentants sont situés dans un univers détaché des préoccupations des petites gens pour constater à quel point ce cadre n'est pas opératoire pour assurer la reproduction de l'existence du point de vue *mafy ady*. L'État est identifié à un monde de corruption qui coïncide avec une systématique entrave de la continuité plutôt qu'une prise en charge de cette continuité : négation des droits des plus pauvres, harcèlements et taxages par les gendarmes ou la commune, détournement des ressources.

Ainsi, ce qui ressort de la sociographie, c'est que devant l'absence de régularités qui seraient conformes aux idéalités des cadres et donc, à une permanence dans l'existence socioéconomique, les gens se déplacent continuellement dans ces différents cadres et espaces sociaux. Ils grappillent pour ainsi dire du travail ici et là, sont obligés à l'exercice d'une pluralité d'activités qui permettent, d'une part, la reproduction biologique, mais qui simultanément, et nous pouvons en faire l'hypothèse, empêchent la mise en place ou le maintien d'une normalisation qui pourrait structurer ces différentes activités dans une régulation permettant la continuité.

Pour le dire autrement, on peut faire l'hypothèse que les propriétés de la morphologie sociale font qu'il n'émerge pas ou ne peut être reconduite une véritable *hiérarchisation* entre les normes sociales des différents espaces/cadres de pratiques et qui permettraient d'assurer certaines régularités des conditions d'existence : chacune des situations semble être négociée à la pièce pour ainsi dire, obéissant beaucoup plus à une *pragmatique de l'urgence* qu'à la reconduction de principes donnés dans une *hiérarchie générale* des différentes normes sociales et qui seraient suffisamment fortes pour offrir une permanence sur laquelle s'appuyer pour atteindre ou se rapprocher des idéalités sociales de l'existence. Ici, les seuls repères qui persistent et qui sont systématiquement sollicités pour affronter les situations sociales sont ceux de la proximité : proximité sociale et de voisinage, qui s'appuie essentiellement sur le cadre du *fihavanana* sans pour autant parvenir à en reproduire l'idéalité. Situant l'hypothèse précédente dans une perspective historique, on pourra proposer que si les repères, qui demeurent dominants, du cadre ancien de l'ancestralité familiale et communautaire (le *fihavanana*) sont constamment visés pour tenter la normalisation/hiérarchisation des normes sociales, que ces repères se heurtent à une morphologie sociale qui n'offre plus les enracinements nécessaires à l'établissement de cette continuité. Les familles sont aux prises avec une dispersion spatiale, et les voisinages sont autant fait d'*étrangers* que d'alliés. Les liens avec la famille à la campagne sont maintenus, mais actualisés de façon très ponctuelle et fragilisés par une pauvreté

économique qui rend problématique les simples déplacements en voiture ou en bus. La riziculture n'est pratiquement plus pratiquée en ville, qui permettait une continuité alimentaire et des rapports d'entraide par le *valin-tànana*, structurant une économie ancienne de la parenté qui s'articulait d'une façon importante à l'autosubsistance alimentaire. Il n'y a pas de tombeau familial dans les quartiers, permettant l'actualisation des liens de communauté à travers les événements rituels de *famadihana*.

Il y a donc à explorer plus en détail quelles sont les propriétés et modalités d'articulation des différents cadres sociaux dans cette *pragmatique de l'urgence*. Quelles sont les modalités d'articulation des espaces relationnels entre eux suivant les différentes activités de travail, c'est-à-dire quelles sont *les rapports qui s'instaurent entre les différentes relations sociales* dont témoignent les différents espaces relationnels identifiés ? Une hypothèse que je ferais est que le décalage entre l'idéalité du *fihavanana* et les propriétés de la morphologie sociale a pour conséquence que si l'idéalité du *fihavanana* permet la reproduction biologique par les opportunités ouvertes par les réseaux d'alliés, que simultanément *ce décalage accentue les situations collectives de pauvreté* parce que les propriétés de la morphologie sociale ne coïncident plus avec la possibilité de reconduire les modes de vie antérieurs. L'*appropriation* des situations sociales à travers des repères de *proximité relationnelle* données par le *fihavanana* résultent notamment en un détournement des ressources du cadre étatique, détournements qui structurent une corruption généralisée forçant à la constante évolution dans une multiplicité d'espaces et de normes relationnelles.

Proximité relationnelle et *fihavanana*

Les propriétés de cette *proximité relationnelle* sont à comprendre, je l'ai dit, à travers la notion de *fihavanana*. Le *fihavanana* permet l'élaboration de proximité relationnelle en laquelle sont transposées les règles de la parenté de fratrie aux autres relations sociales.

Cette transposition est générative d'une pluralité de groupements, d'alliances constituées de parents réels ou électifs. Ces propriétés des règles de la parenté sont enracinées dans les repères d'ancestralité et à ce titre, reconduisent les spécificités des clivages sociaux propres à cette dernière : clivage par l'aînesse, par genre, par les statuts de caste et d'ethnicité, faisant apparaître ces clivages comme naturels, comme relevant des droits donnés par les anciens[151]. La proximité relationnelle de *fihavanana* englobe ainsi autant les relations de patronage inter-castes que les rapports d'amitié, pour peu que ces relations soient localisées par les clivages identifiés et les allégeances qui y correspondent (entraide, protection)[152].

Une autre propriété fondamentale et corrélée, est que la *proximité relationnelle de fihavanana* demande de la proximité physique et aussi de la continuité, c'est-à-dire qu'il faut qu'on échange, qu'on se voie et qu'on se parle, conditions nécessaires à la localisation

---

[151] On se souviendra par exemple de cet extrait où la personne nous explique les clivages de genre dans les ménages en référant aux repères de l'ancestralité :

F – Pour les hommes, ils tiennent la bêche, pour les femmes par exemple, cultivent ou comme cela.

[…]

Ie – Et d'après vous alors est-ce qu'il doit y avoir toujours ce, ceci est spécialement pour les hommes et ceci spécialement pour les femmes ou comment ?

F – Parce que c'est un droit qu'ils ont donnés [les ancêtres] [inaudible, bruits du coq].

[Et plus loin :]

F – […]. Les hommes ne vont pas se changer en femme, et les femmes ne vont pas se changer en homme. C'est pour cela qu'il doit y avoir du droit d'être un homme et droit d'être une femme.

[Vannière, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-25]

[152] Il y a à considérer que le *fihavanana* renvoie à deux dimensions corrélées. Premièrement, un système de convenances et de manières, c'est-à-dire des règles d'interactions avec les autres et qui renvoient à une palette de normes sociales reconduites dans les formules de politesse, les différentes niveaux de langages qui sont corrélés aux statuts des personnes en présence. Il s'agit d'un *èthos* en quelque sorte, comme le suggère P. Ottino (2002). Deuxièmement, un système de hiérarchisation du social, par lequel sont élaborées des frontières et qui sont les repères pour l'opérationnalisation de l'*èthos* du *fihavanana* : hiérarchie dans la famille, délimitation entre la famille et les étrangers, hiérarchie entre les familles, dont le système des castes est une limite. C'est d'abord ce deuxième aspect opératoire qui nous intéresse, par ce qu'il contient d'injonctions à agir conformément à ce que la hiérarchisation propose afin de conserver la reconnaissance sociale quant aux positions occupées dans cette hiérarchie.

de l'autre et partant, à la localisation de la relation et des pratiques à travers les référents du *fihavanana*.

Enfin un autre repère fondamental est la dimension de *négociation*, notion que j'utilise ici en un sens large, qui déborde la simple négociation sur des marchandises. Ici, la spécificité de la négociation dans le *fihavanana* n'est pas qu'elle repose sur une logique de mise en compétition (par exemple, d'un marchand avec d'autres marchands), mais que cette négociation, nous l'avons vu, se construit dans des critères de localisation sociale suivant les clivages soutenus par l'idéalité du *fihavanana* (aînesse, statut de castes, d'ethnicité, appartenance et condition de vie partagées).

Il est en fait possible de lire que c'est l'ensemble des pratiques de la parenté qui repose sur une logique de négociation qui s'élabore toujours dans la localisation de *fihavanana*. Ainsi, dans le partage d'héritage, les ménages négocient entre eux la redistribution des richesses du défunt; dans les mariages, les familles se réunissent et négocient également sur les modalités et partage de prise en charge de frais; l'institution du *vodiondry* (le mariage coutumier qui aujourd'hui correspond plutôt à des fiançailles) est également un théâtre de négociation, où les orateurs argumentent pour ouvrir ou non l'enveloppe qui contient le don fait en échange de la mariée, puis argumentent sur le contenu de cette enveloppe; dans les dons de deuil ou d'urgence, ou encore dans la comptabilité faite des donations au moment des fêtes rituelles de *famadihana*, l'importance des dons est toujours évaluée suivant la relation qui unit les différents ménages, suivant les dons antérieurs aussi qui ont été faits. Nous avons vu comment la pratique de l'*ateriko alao* (prêts entre ménage pour l'organisation des fêtes rituelles) s'élaborait dans une négociation sur les délais de remboursement. Les pratiques dans l'espace du marché-populaire sont systématiquement de l'ordre de la négociation qui procède certes d'une mise en compétition (négociation marchande), mais aussi de la localisation de l'autre; de même pour les pratiques de contrats salariés (*fikaramàna*).

Cette dimension de négociation/localisation par les repères du *fihavanana* peut donc être conceptualisée comme ce qui construit la proximité sociale à travers *une personnalisation* des pratiques. Cette *personnalisation* témoignant au mieux de la *proximité relationnelle de fihavanana* et pouvant être retenue comme principale caractéristique. Par opposition, on peut remarquer combien les cadres d'État ou d'entreprise construisent une distance sociale, une neutralisation de la différenciation des personnes sur la base des définitions et règles institutionnalisées, c'est-à-dire objectivées d'une façon formelle et dépersonnalisée. Qu'il s'agisse de règlements de la société civile (les *dina* par exemple), ou encore des règles qui encadrent les pratiques d'entreprises, où, d'une façon globale, les règles juridiques de la société d'État. Les règles du civisme demeurent d'un point de vue formel les mêmes pour tous, elles s'articulent à la catégorie générale du « citoyen ». De même pour les contrats des salariés d'usine ou d'entreprise qui s'opèrent sur des catégorisations générales par des contrats de travail prédéfinis.

Ces règles objectivées permettent une médiation par des représentants de ces institutions qui peuvent agir d'une façon dépersonnalisée (qu'il s'agisse de fonctionnaires, ou de vendeurs dans l'espace des *étrangers-nationaux*), élaborant une *neutralisation du fihavanana* dans les interactions et qui est à opposer à la proximité relationnelle dont nous discutons : l'application de la règle n'y est en rien relative à une localisation des personnes à travers les repères d'ancestralités, mais neutralise en quelque sorte ces éléments de différenciation, ne conservant que les dimensions institutionnalisées plutôt qu'instituées, c'est-à-dire les éléments propres aux cadres d'État ou d'entreprise.

Or, une propriété fondamentale de la dynamique d'élaboration des activités socioéconomiques que nous avons observé est que les repères du *fihavanana* semblent se

juxtaposer systématiquement aux diverses règles institutionnalisées[153]. Et nous pouvons faire l'hypothèse que la spécificité des relations sociales dans les pratiques socioéconomiques étudiées est qu'elles ne supportent pas cette distanciation/neutralisation des repères du *fihavanana* par les règles institutionnelles : la médiation institutionnelle est constamment redoublée par une médiation du *fihavanana* qui appelle à la personnalisation/localisation des échanges, à une négociation sur les contenus suivant une localisation sociale dans le *fihavanana* des éléments composant l'échange, ce qui permet d'en (re)personnaliser la pratique et d'en définir les raisons, même si cette négociation est aussi instituée et obéit à des régulations données par les repères de l'ancestralité (respects des hiérarchies, etc.).

Ainsi, dans l'espace socioéconomique du *fanjakana* et des pratiques de corruption, « l'objectivité » des règles institutionnalisées (le cadre étatique) devient pour ainsi dire un socle premier à partir duquel s'élaborent des relations permettant de reconduire les propriétés relationnelles du *fihavanana* : « arrangement », dons de corruption et patronage politique peuvent être lus comme différentes expressions des pratiques et des rapports de la parenté transposés ici à l'espace du *fanjakana* et permettant de s'approprier les ressources du *fanjakana* du point de vue des alliances à travers le modèle de la proximité de *fihavanana.*

[153] Paul Ottino (2002), faisant des comparaisons entre la société comorienne et la société malgache, souligne comment aux Comores les statuts des personnes et les règles de politesse qui y sont associées peuvent changer suivant les espaces sociaux d'activité. Dans l'exemple, les champs sont associés à un espace de travail et le village à un espace plus immédiatement politique, et P. Ottino souligne comment un même notable sera, au village, traité avec déférence, et aux champs, salué comme n'importe quel agriculteur. Sur les Hauts Plateaux malgaches, les salutations, et plus globalement la reconnaissance hiérarchique et les manières sociales qui l'accompagnent ne sont jamais altérées, ou jamais de cette façon. Il y a évidemment des distinctions suivant l'intensité protocolaire de la rencontre, mais il s'agira précisément beaucoup plus d'une accentuation que d'un déplacement dans un autre système normatif.

Ceci expliquerait la constance des détournements des ressources. Et peut être est-il possible d'étendre cette observation à l'ensemble de la corruption d'État, qu'il s'agisse des grands politiciens ou fonctionnaires, comme des plus petits : soit des ententes élaborées dans la proximité et suivant les règles de la hiérarchie d'aînesse et statutaire, et aux services de la reproduction des différents groupements d'appartenances des personnes opérants dans ces différents paliers gouvernementaux. Ceci fait apparaître l'espace du *fanjakana* non pas comme un lieu immédiatement « vivant » de la reproduction des règles de la vie « institutionnelle » et de la société civile, mais bien comme un environnement premier possédant des propriétés qui lui sont propres (la constitution, l'organigramme de la fonction publique et le système des droits juridiques, l'appareil coercitif policier et militaire) et qui sont subvertis par les visées de reproductions des différents groupements enracinés dans et par le *fihavanana*, faisant que toute activité dans l'appareil d'État s'élabore immédiatement dans la *coprésence* de l'espace relationnel du *fanjakana* et celui du *fihavanana*. Et il semble clair que plus on est près du pouvoir et élevé dans la hiérarchie du pouvoir, plus les ressources disponibles *pour* détourner (réseaux de clients et de dépendants) et *à* détourner (les biens) sont étendues, débouchant sur l'appauvrissement continu des groupements subordonnés ou sans pouvoir d'influence. Ces détournements ont notamment pour conséquence l'irrégularité de paiement des salaires des employés du *fanjakana*, dont on attend plus souvent qu'autrement qu'un mouvement de grève se dessine avant que de faire quelques concessions. Ces retards ou absences de salaire font qu'à leur tour les fonctionnaires vont redoubler l'espace du *fanjakana*, en élaborant avec les demandeurs des espaces de *fihavanana*, débouchant sur des pratiques de corruption.

L'espace des étrangers-nationaux peut être lu en partie à travers cette appropriation d'une structure institutionnelle (cadre d'entreprise) par les propriétés du *fihavanana*. En partie seulement, car il serait surprenant et abusif de prétendre que la régulation des rapports entre Français, ou entre Indopakistanais ou Chinois obéit à des rapports enracinés dans le *fihavanana*. Ici, les aspects qui s'expliquent par cette régulation de proximité sont plutôt à

repérer dans les pratiques de détournement des avoirs d'entreprises telles que les alliances entre employés, ou entre employés et cadres. Elles peuvent être opérantes dans diverses entreprises, dont nous en avons vu un exemple avec la discussion sur l'alcool. Néanmoins, il s'agit ici d'un espace qui reconduit des logiques différentes et qui seraient à explorer notamment sous l'angle des spécificités de diaspora et probablement aussi des modèles plus immédiatement managérial. Il est éloquent que la description nous amène à parler plutôt de relations vécues en termes d'*exploitation*, plutôt que de *dépendance*. Néanmoins, les pratiques de l'*antoka* qui permettent à plusieurs de faire le passage entre cet espace et ceux du marchandage et des contrats négociés, témoignent que s'y développent également des relations de proximité reconduisant ici des rapports de patronage.

L'exemple de l'entrepreneur de parasols et de poulets est aussi éloquent de cette coprésence d'un espace relationnel d'entreprise redoublé par l'espace du *fihavanana*. On se souviendra comment cette personne nous racontait accorder des jours de gratuité à ses locataires de parasols suivant les difficultés que ces derniers rencontraient. Ces jours donnés étaient localisés par cette personne comme relevant des conditions même du contrat négocié avec les clients : fait de confiance réciproque (*fifampitokisana*), de parole donnée (*teny ierana*), de travail ensemble (*fiahara-miasa*) et d'entraide (*fifanampiana*). Cet entrepreneur est obligé de fonctionner dans cette coprésence d'espace relationnel, sans quoi il n'arriverait pas à reproduire une activité de location qui est tributaire des capacités de ces clients à payer et qui eux-mêmes sont aux prises avec la coprésence de l'espace du *fanjakana* dans des pratiques de corruption qui leur permettent de conserver leur espace de vente. Un autre exemple (par la négative cette fois) de cette coprésence dans les activités d'entreprise est celui où la personne nous expliquait avoir été approché par des amis pour ouvrir un garage. Cette personne avait refusé car elle ne supportait pas qu'il y ait un gestionnaire qui aurait supervisé son travail et qui aurait été chargé de la comptabilité. Ce gestionnaire est immédiatement identifié par cette personne comme quelqu'un qui viendrait redoubler ses

compétences et qui, sans véritablement travailler, serait en position d'user de ruses pour s'accaparer les profits du travail[154].

Les espaces du *fiadivam-barotra* (espace du marchandage) et du *fikaramàna* (espace des contrats négociés) doivent également être lu dans les termes d'une dynamique de coprésence d'un cadre d'élaboration de proximité relationnelle (le *fihavanana*) et d'un cadre de neutralisation de cette proximité (le cadre étatique). Le marchandage ouvre un espace de localisation de l'autre et où les règles (ici par exemple les prix) sont négociés de façon à permettre à chacun de faire valoir ses situations de vie et partant, de situer les ententes prises sur une base personnalisée et qui permettra de localiser le contrat ou la vente dans une dimension de réciprocité. Simultanément, la pauvreté économique généralisée induit une compétition forte entre les différents marchands et interdit la reconduction systématique des normes du *fihavanana*. Ceci est aggravé par la présence du cadre étatique, où la Commune et les gendarmes procèdent de la législation pour faire pression sur les vendeurs en même temps que cette pression est résolue par des ententes de proximité (corruption) permettant le maintien de l'activité. Dans l'ordre des contrats de travail négocié, on retrouve cette même proximité relationnelle qui est sans cesse actualisée par les réciprocités opérées par la redistribution des opportunités d'une part, et par la fidélisation et les rapports de patronage que ces contrats soutiennent d'autre part. En même temps qu'ici aussi, la compétition économique et les propriétés de la morphologie sociale, qui font que chacun lutte pour l'urgence de sa survie, limitent la reconduction de ces proximités.

---

154 H – […]. Moi, je vous le dis, une fois là au **garage* Vatomanga, quelqu'un m'a appelé pour y **former* un **garage là*, et on **plan* [planifie] comme cela, qu'on mettra une **gestion* comme ceci. Non, je ne pouvais pas faire cela car c'était moi qui a [allait] travaillé, alors c'est moi qui devait manger, mais non pas moi qui devait être **surveillé* par la personne qui ne sait pas mon travail. Et c'est elle qui va **surveiller* pour **compter* l'argent qui y entre ? Est-ce que moi je ne sais pas compter les argents qui sont entrées ? Hein ?! Pour moi c'est tout de suite cela que je fais [rires] ! [Riziculteur, maisonnée d'Antsalovana : 2004-05-29]

L'espace du *fokonolona* en son articulation au *fokontany* peut également être lu tout entier suivant ce modèle des coprésences relationnelles, où notamment les pratiques du *bureau du fokontany* et l'application des règles institutionnelles semblent toutes entières vouées à dégager de l'argent qui ne revient jamais aux habitants du quartier. Il ne semble pas abusif de supposer que l'argent des différentes cotisations est très rapidement détourné en partie par les représentants du *fokontany*, mais surtout par les instances supérieures, dont on peut faire l'hypothèse qu'ils ont leurs ententes mutuelles de *fihavanana* (les *Chef de fokontany* ne touchent pas de salaire et sont nominés par la Commune). Les travaux de réfection et d'amélioration des infrastructures des quartiers de la ville-basse sont à peu près inexistants, sauf si une O.N.G. y œuvre, témoignant ainsi de ce que l'argent qui monte ne redescend jamais, si ce n'est qu'à travers les pratiques de vente et de contrats négociés, c'est-à-dire à travers des rapports de patronage.

Dans l'espace du *fokonolona* en son versant communautaire, cette reproduction qui procède des proximités de *fihavanana* participe tout autant des identités collectives et des pratiques d'entraide ou de crédit que d'un fractionnement des territoires du quartier suivant les groupements d'appartenances identifiés à des proximités de voisinage et des communautés familiales. On se rapproche ici de l'espace même de la définition du *fihavanana* par l'enracinement matériel de la vie familiale aux lieux de la quotidienneté, où la proximité physique des maisons s'articule à la proximité sociale à travers des voisinages de fratrie et des pratiques d'aide de voisinage dans le bonheur et le malheur qui ne sont pas médiatisées par le *fokontany*. Néanmoins cet enracinement matériel d'une idéalité du *fihavanana* est fragilisé par la densification populationnelle des quartiers, en même temps que la dispersion des familles et l'éloignement des tombeaux familiaux, ce qui est une propriété même de la morphologie actuelle que nous avons déjà aperçu et sur laquelle je reviendrai maintenant.

CONCLUSION DE L'ANALYSE

L'approche de l'économie de la ville basse par la morphologie nous a permis de mettre en évidence la pluralité des espaces relationnels et par là, d'établir la configuration des relations sociales dans cette économie ainsi que les propriétés de leurs normes et régulations. Elle met notamment au jour l'importance des groupements familiaux en même temps qu'un phénomène de dispersion des membres des familles, dispersion qui est relative d'une part aux phénomènes de migration urbaine (de la campagne vers la ville) et, d'autre part, aux contraintes de la recherche d'argent qui amènent les membres des familles à déménager dans différents secteurs de la ville ou du pays.

Pour les migrants anciens et nouveaux, le choix d'habiter dans ces quartiers renvoie au manque et à la recherche d'argent, mais aussi à la possibilité qu'offraient ces quartiers de poursuivre des activités plus immédiatement en continuité des activités de la campagne : riziculture, élevage; ceci étant de moins en moins vrai cependant, du fait de la destruction des environnements de riziculture et de la densification des populations. Antetezanafovoany et Antsalovana étaient initialement des espaces de riziculture et d'élevage et ce n'est qu'au cours des dernières décennies, notamment aux suites du passage d'un ouragan dans les années 1980, que ces activités ont été largement menacées, voir ont complètement cessées pour ce qui concerne Antetezanafovoany. Le résultat aura été la nécessité pour les anciens riziculteurs de se tourner massivement vers le travail salarié ou de vente comme principale possibilité à reproduire l'existence. Les liens familiaux ou communautaires maintenus avec les habitants de la campagne permettent à certains de poursuivre des activités de riziculture ou d'agriculture, mais ce n'est pas une pratique courante et, pour la plupart, les liens avec les groupements à la campagne ne se maintiennent qu'à travers la reproduction des cérémonies de *famadihana*, ou d'autres événements ponctuels tels les mariages, différents moment d'actualisation des réseaux de

parenté qui sont menacés du fait des grandes distances entre les membres et des lourds déboursés exigés pour permettre l'exercice de ces événements ponctuels.

Il en résulte une vie sociale où l'inscription dans une économie qui fonctionne massivement par réseautage oblige à élaborer de nouvelles formes de coopération sociale. Celles-ci résultent en des groupements de parentés réelles et électives qui s'élaborent au fait des proximités physiques et par une transposition des référents du *fihavanana*. A l'échelle de la parenté réelle, ces recompositions dans la proximité physique renvoient à une fragmentation de la parenté ou les solidarités de parenté s'élaborent autour des parents présents. À l'échelle des quartiers, ces recompositions structurent un fractionnement des communautés de *fokonolona*, où les groupements de parenté réelle et élective instaurent une parcellisation du social, délimitant des frontières entre les parents et les étrangers; cette parcellisation marquant les limites des rapports d'entraide et de solidarité. À l'intérieur de ces groupements de parenté de proximité, la solidarité déborde de moins en moins celle d'un partage des opportunités de travail : dons, prêts ou crédits demeurent limités et les situations de pauvreté économique faisant sans cesse pression sur les personnes, il en résulte un renfermement progressif sur les ménages respectifs des différentes familles conjugales, espace coutumier de l'accumulation alimentaire et dont les membres peinent à trouver les ressources pour nourrir les enfants.

Au fait de la nécessité de cette recherche alimentaire et des propriétés de la morphologie sociale, il est important de constater qu'il n'est pas possible pour les *Mafy ady* de vivre d'une seule activité : la reproduction matérielle et la reproduction sociale (qui procède notamment des obligations, qu'elles soient relatives à la vie familiale, communautaire, ou encore qu'il s'agisse d'obligations de *fokontany*, ou plus globalement de *fanjakana*) ne peuvent être atteintes qu'en se déplaçant constamment dans la pluralité des espaces sociaux structurant de cette économie, amenant simultanément à se déplacer dans la pluralité des normes sociales relatives à ces espaces. Nous avons pu identifier ce phénomène en le

qualifiant de *pragmatique de l'urgence*, ce qui nous a amené à explorer plus en détail les propriétés de cette pragmatique.

Si la pluralité des normes sociales a pu être identifiée sur la base des différents espaces sociaux de pratiques socioéconomiques, nous avons pu les regrouper en identifiant la présence de trois principaux cadres sociaux d'intelligibilité et d'idéation du réel : le *fihavanana*, le cadre étatique et le cadre du libéralisme d'entreprise. Cette identification permet de montrer qu'il y a une nette rupture entre ces cadres, qu'ils sont en contradiction les uns aux autres. Ces contradictions ressortant notamment dans l'opposition entre les clivages sociaux propres au *fihavanana* (hiérarchisation des statuts de genre, de caste, d'ethnie et les règles de la redistribution dans ces clivages : patronage, dons, activités rituelles, négociations), qui sont des repères permettant l'élaboration d'une systématique personnalisation des pratiques dans la pragmatique de l'urgence. Les clivages sociaux propres au cadre étatique (hiérarchie de pouvoir politique et distanciation sociale au fait de l'uniformisation des personnes en citoyens) ou au cadre d'entreprise (hiérarchie par la propriété privée et des appartenances plus immédiatement de diaspora, en même temps qu'une distanciation sociale dans ces rapports hiérarchiques du fait de l'uniformisation des personnes en salariés d'entreprises) apparaissent dans cette pragmatique comme des éléments problématiques du point de vue des *Mafy ady* et que l'on cherche constamment à redoubler par une relocalisation des éléments de ces cadres dans les repères du *fihavanana*, résultant en des phénomènes généralisés de coprésence des espaces relationnels et leurs normes pour toutes activités.

Ce que ces phénomènes de coprésence nous permettent de comprendre, c'est que les propriétés de la morphologie sociale des milieux *mafy ady* (l'organisation des relations sociales et les contraintes construites par la rencontre des cadres et espaces sociaux de pratiques) ne permettent pas l'émergence de normes dominantes qui soutiendraient une hiérarchisation des régulations permettant ainsi d'établir des permanences et continuités

dans les pratiques. Ces phénomènes de coprésences font qu'une même activité est souvent l'objet de la rencontre d'une pluralité de normes sociales qui ne sont pas nécessairement compatible entre elles. Ainsi, la régulation et redistribution d'État sont rendues problématique au fait des normes de redistribution de patronage; la redistribution par le salariat est rendue problématique de par l'absence d'une application de la législation d'État aux niveaux des salaires et des droits des travailleurs; la reproduction des entreprises est rendue problématique de par les pratiques de détournement des ressources par les employés et par les règles de redistribution du *fihavanana*; la reproduction de la riziculture est rendue problématique de par les pratiques politiciennes de gestion de l'eau; la reproduction des associations de quartiers est rendue problématique de par les vols des caisses communes; la conservation des emplois est rendue problématique de par les pressions familiales qui incitent à des vols sur les lieux d'emplois, et ainsi de suite.

Ce phénomène peut être envisagé dans les termes d'un processus d'anomie sociale, suivant le concept développé par E. Durkheim, soit une déstructuration progressive de la vie collective résultant d'un effritement des normes sociales et valeurs communes. Mais de cette anomie, ce que l'approche morphologique permet de montrer, c'est qu'elle n'est pas tant relative à une *disparition* des valeurs et normes sociales, mais que les propriétés de la morphologie mettent en scène une pluralité de normes et valeurs contradictoires les unes les autres, qui se court-circuitent mutuellement en quelques sorte, faisant que c'est d'abord la *hiérarchisation* de ces valeurs et normes qui est problématique. La spécificité de la morphologie sociale ici décrite permet de montrer que la pragmatique de l'urgence qui amène à des déplacements constants dans la pluralité des espaces sociaux oblige à procéder à des arrangements locaux, à élaborer des aménagements à partir des repères spécifiques aux trois cadres sociaux. La constante nécessité d'opérer des arrangements, c'est-à-dire de redéfinir les hiérarchisations à privilégier au fait des situations, court-circuite l'émergence d'une régularité normative – simultanément que c'est par ces constants réagencements que, dans l'urgence, est rendue possible la reproduction de l'existence. Mais ici, il est clair que

ni l'économie publique (la régulation par les règles d'État), ni l'économie familiale (la régulation par les règles de la parenté et des alliances), ni l'économie privée (les régulations par le salariat et l'entreprise privée) n'arrivent à « s'imposer » dans la valorisation sociale pour que des continuités puissent s'instaurer.

Ces aménagements pragmatiques procèdent d'abord d'une proximité de *fihavanana* et témoignent de ce que la parenté demeure le socle idéalisé à partir duquel on cherche à s'approprier l'existence et à faire coïncider, à harmoniser en quelque sorte les activités de salariat, les activités marchandes et les activités d'entreprise : les entreprises familiales (par exemple le cas du fabricant de parasol et éleveur de poulet), les pratiques de crédits entre marchand, la redistribution des opportunités de travail (la redistribution des contrats pour les fabricants de brosses, mais aussi les alliances électives pour les travaux de débardage par exemple), l'émergence des associations familiales, peuvent toutes être lues comme différentes manifestations d'une appropriation des conditions d'existences nouvelles à travers les repères de la parenté. Simultanément, cette tentative d'appropriation ouvre sur ce qu'il est possible de qualifier comme une *expropriation* du point de vue de la reconduction des propriétés du cadre du *fihavanana* et de ses espaces sociaux. La redistribution des ressources par les opportunités de travail comme mode principal d'actualisation actuel de la parenté et comme procédé de réciprocité (plutôt que par des prises en charge et des dons de nourriture par exemple, ou par une mise en commun à l'échelle des parentés de proximité des ressources accumulées), peut également être lue comme un phénomène d'expropriation et qui résulte notamment en une redéfinition des configurations familiales, qui sont désormais beaucoup plus centrées sur les ménages que sur les fratries : l'accumulation alimentaire et la reproduction des enfants demeurent plus urgentes que la redistribution par les dons et le soutien aux autres ménages. Ceci est à situer immédiatement dans les propriétés de la morphologie sociale et les problématiques que nous avons relevées tout au long de ce travail. Ces différents phénomènes socioéconomiques *se traduisent* ici par une expropriation de la forme familiale ancienne.

Dans cet ordre, il est possible de lire l'émergence des associations familiales et la forme qu'elles prennent comme un phénomène d'appropriation/expropriation, la création d'un espace d'innovation et d'une possible redéfinition des rapports d'entraide et de proximité, et partant, une redéfinition des propriétés du *fihavanana*. La problématique de la reproduction de l'existence et des obligations face à la maladie et à la mort est appropriée par des fratries qui se regroupent au fait des proximités physiques et qui intègrent par ces proximités des relations de parenté électives. Il s'agit d'une organisation qui se constitue sur la base de la dispersion des parentés et qui resitue les obligations par le don dans des pratiques plus immédiatement assurantielles et « normalisées ». Elle répond à la fragilisation systématique des budgets qu'impliquent les événements de maladie ou de mort, que ce soit par la perte d'un revenu dans l'unité domestique ou par les difficultés à répondre aux demandes des foyers victimes de tels événements. Cette réponse est celle d'une planification et de l'inscription dans la vie familiale d'une régularité de cotisation mensuelle là où la temporalité ancienne était celle des ponctualités de cotisation suivant le rythme des événements. Elle est en même temps une tentative d'appropriation du salariat et des activités de vente en ce qu'au service de l'association sont coordonnées des activités de travail (par exemple la fabrication et vente de guitare) qui visent explicitement à permettre une accumulation qui sera investie comme fonds de roulement de l'association. De même, nous avons vu comment ces projets associatifs ont des ambitions qui débordent le simple secours devant la maladie et la mort, mais qu'on espère aussi parvenir à offrir des services familiaux similaires à ceux du microcrédit : permettre par exemple à un membre de s'acheter des marchandises qui lui permettront de faire des ventes et ainsi, de se donner un revenu. Au fait de la deuxième partie de l'analyse, il est possible de dire que cette tentative « d'institutionnalisation » des pratiques de solidarité est en même temps le talon d'Achille de ces associations, car elle ne permet plus la personnalisation des pratiques. En effet, nous avons vu que les circulations de dons dans l'espace familial, si elles sont instituées en termes d'obligations dans « le bonheur et le malheur », demeurent néanmoins constamment

objet d'une localisation relationnelle : combien ce ménage a-t-il donné à mon ménage lorsque nous étions dans le besoin ? Quelle est la relation et quels sont les rapports qui nous unissent à ce ménage ? Cette dimension d'actualisation et de localisation de la relation disparaît avec les associations, qui s'imposent un régime de cotisations collectives dont la valeur et la temporalité de paiement sont définies dans l'absolu (par exemple, systématiquement une cotisation de 5000 Fmg/mois). Simultanément, la localisation immédiate de cette pratique dans un nouvel espace de la parenté pourrait bien être ce qui permettra d'*instituer* cette « institutionnalisation », de par l'importance de la régulation familiale comme espace de confiance en même temps qu'espace de sanctions relationnelles et d'opportunités.

Enfin, je terminerai en soulignant que, du point de vue d'une théorie des représentations, il est intéressant d'observer par ces phénomènes d'appropriation des conditions nouvelles et d'expropriation des formes anciennes que, même si les représentations sociales sont enracinées dans les relations sociales, cet enracinement ne permet pas de prétendre à une immédiate adéquation entre les pratiques réelles et l'idéalité de ces pratiques, et plus globalement ici, entre des situations quotidiennes qui demeurent toujours extrêmement circonstanciées et une idéalisation de l'organisation sociale qui agit comme point de repère pour l'appropriation de ces situations. Sous un angle politique, cette idéalisation et ce décalage permettent notamment l'élaboration d'un discours politique et religieux (chrétien) qui reprend systématiquement la notion de *fihavanana* pour démontrer l'homogénéité de la culture et de la population malgache, et partant, pour enraciner un projet de collectivité nationale incarné par l'État national. Mais ce discours ne permet pas d'appréhender le fait que le *fihavanana* est en complète contradiction avec des institutions d'État dont l'idéalité renvoie à une neutralisation des propriétés concrètes de ce *fihavanana*. Ici, il ne s'agit pas de dire que le *fihavanana* fait obstacle au développement, mais plutôt de prendre acte de l'importance de la rupture introduite par l'État-Nation et de l'apparente incompatibilité d'un État-Nation (qui s'inspire aujourd'hui de la république

démocratique) avec les propriétés du *fihavanana*; incompatibilité qui se reproduit au jour le jour et dont témoignent l'importance des pratiques de corruption et une pauvreté qui ne cesse de s'aggraver.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans cette conclusion, je vais d'abord reprendre en synthèse le parcours de recherche effectué dans cette thèse. Je vais exposer par la suite les principaux résultats qui s'en dégagent, puis je vais discuter de quelques possibilités de travaux subséquents.

RETOUR SUR LA DÉMARCHE DE RECHERCHE

Cette recherche a débuté par un questionnement naïf : *de quoi vivent-ils* ? Elle faisait suite à une première expérience de recherche-action à Tananarive où j'avais fait la rencontre d'une pauvreté déconcertante et d'un ensemble de situations déroutantes par la complexité des interactions sociales entrevues et l'impression générale d'une complète désorganisation de la vie collective.

Ce questionnement naïf a d'abord été resitué dans une problématique générale de l'économie informelle. Cependant, il est rapidement apparu que la littérature sur l'économie informelle ne me fournissait pas les outils nécessaires pour comprendre les phénomènes observés sur le terrain. Le chapitre théorique fait état des critiques que l'on peut adresser aux approches dominantes de ce domaine. Il fait apparaître l'intime imbrication de la problématisation de ces phénomènes à celles des approches économistes et interventionnistes, qui questionnent d'abord l'économie informelle dans l'horizon d'une intervention sociale et des plans de développement. L'idéalisation de ce développement se fonde sur l'axiomatique de l'utilitarisme et du modèle de la production des richesses comme solutions aux malheurs humains. Si ces modèles parviennent bien à cerner les difficultés matérielles des populations concernées, à faire des évaluations de la richesse et de ses lieux de concentration, ils fournissent par contre bien peu de connaissances sur les fondements sociaux des situations vécues.

Ceci m'a amené à redéfinir la problématique de l'économie informelle dans le cadre de celle plus générale d'une sociologie de l'économie, posant que l'économie de marché, l'économie domestique, l'économie publique ou l'économie informelle, devaient être envisagées comme différentes expressions localisées (dans des représentations et dans des pratiques) d'un même phénomène général qu'est l'économie. Un enjeu fut donc de définir ce qu'est la spécificité de l'économie comme objet sociologique.

La réponse aura été de dire que si l'économie consiste en la production, la circulation et la redistribution des richesses, ces richesses demeurent élaborées et définies socialement, et partant, que ces circulations sont encadrées par les visées de la reproduction sociale. Il fut ainsi dégagé une problématique générale, qui consiste à envisager la reproduction sociale sur la base des circulations et redistributions socioéconomiques, c'est-à-dire de comprendre les propriétés de la reproduction des groupes sociaux suivant les systèmes de valorisation et de hiérarchisation propres à ces groupes sociaux qui, en définitive, forment les cadres de ces circulations. Cette problématisation a progressivement été élaborée à travers une revue des approches sociologiques et anthropologiques de l'économie, en même temps que cette revue de littérature aura été le lieu d'une critique de certaines approches sociologiques pour saisir cet objet ainsi défini.

La principale critique que l'on peut retenir est la difficulté qu'éprouve la sociologie à ne pas *réifier* ou *tuer* le social, c'est-à-dire à ne pas détacher les phénomènes de régulation et de reproduction collective des interactions personnelles concrètes, demeurant toujours sur la corde raide d'un danger d'envisager la vie collective comme un agglomérat d'individu (approche sous-socialisante) ou d'une réification des représentations collectives qui fait exister le social en dehors des relations entre personnes (approches sur-socialisantes). La perspective de C.A. Gregory et celle néo-polanyienne me sont apparues comme des exemples de réification (la première par la réification de l'infrastructure, la seconde par la réification des institutions), alors que les approches de l'économie des conventions m'ont

semblé construire un savant mélange de ces deux maux (pour le dire grossièrement, des *individus* qui circulent et *choisissent* entre différents systèmes de justifications). L'approche de M. Granovetter cherche à éviter cette polarité en se dissociant de la question fondamentale de la capacité à symboliser et qui est au fondement de la vie collective humaine. Mais ce faisant, il s'interdit de théoriser les phénomènes de hiérarchisation dans la vie collective. Car là était un deuxième problème posé par mon objet, à savoir : comment penser l'*articulation* qui existe entre différents systèmes de normes et de régulations sociales sans tomber dans une immédiate dissociation (opposition) des propriétés de ces régulations ? Nous avons vu comment l'opposition des économies du don aux économies marchandes, ou encore l'opposition plus classique entre des sociétés coutumières et des sociétés dites « modernes » n'étaient pas opératoires pour comprendre un objet qui est caractérisé par la présence *syncrétique* de différents systèmes de normes et de régulations.

C'est à partir des travaux fondateurs de M. Mauss et M. Halbwachs que j'ai trouvé les lignes directrices pour aborder ces problèmes généraux et les situer dans la problématique spécifique d'une mise au jour des formes sociales de l'économie de la ville basse de Tananarive et suivant un projet de sociographie. La relecture de ces auteurs et de leurs commentateurs m'a permis non pas de problématiser mon objet d'un point de vue théorique, mais d'un point de vue plus immédiatement *méthodologique*, en découvrant grâce à cette problématique méthodologique des lignes directrices permettant d'*orienter* les découpages à effectuer de la vie collective, avant que de chercher à en *expliquer* des formes qui seraient préalablement données par les théories de l'économie. La lecture de ces auteurs m'a aussi permis d'appréhender la vie collective en sa dimension *vivante*, faisant des *relations sociales effectives* des lieux d'articulation du monde sensible et de ses différentes significations – du *matériel* et de *l'idéel* – permettant de penser que toute interaction sociale produit et reproduit en un même mouvement différentes propriétés des systèmes sociaux, orientant ainsi l'approche de la vie collective par l'exploration de ses relations sociales et de leurs règles.

Les travaux consultés de M. Mauss et de M. Halbwachs s'appuient sur les propositions initiales d'E. Durkheim concernant la morphologie sociale, mais redéfinissent sa conceptualisation en radicalisant notamment l'importance des systèmes symboliques.

Les travaux de M. Mauss procèdent ainsi d'une première redéfinition de la morphologie sociale, où le lien entre les significations et les matérialités est déplacé du *lieu* vers le *groupe*. C'est dans les groupes, et les définitions idéelles de la vie matérielle qu'ils produisent, que se trouve le point d'articulation entre l'organisation physique des environnements sociaux et les idées. Est ainsi dégagée l'importance méthodologique de rechercher d'abord les significations endogènes, c'est-à-dire intrinsèques aux relations sociales, pour être à même de mettre au jour l'intelligibilité des configurations matérielles observées.

Les procédés de la production et reproduction de ces groupes et des mondes sociosensibles qu'ils construisent sont formalisés par M. Halbwachs, notamment à travers sa théorie de la mémoire. M. Halbwachs propose que les systèmes de connaissances élaborées dans les relations sociales à travers la réciprocité des perspectives s'avèrent toujours actualisés dans la matérialité du monde. Ceci à travers les *mémoires personnelles*, qui procèdent des points d'ancrage qu'offrent ces matérialités pour les *localiser* à partir des systèmes de *notions* élaborées socialement. Les travaux de M. Halbwachs permettent ainsi d'envisager le lien entre connaissance et vie matérielle sans pour autant qu'il y ait réification du monde sensible en une signification immanente et envahissante (il ne suffit pas d'entrer dans une église pour s'approprier la pensée religieuse).

En même temps, si cette modélisation permet d'envisager l'articulation des idées à la vie matérielle, elle permet aussi d'envisager que se transforment progressivement ces systèmes, suivant notamment les déplacements des personnes dans différents groupes sociaux et

suivant le jeu des rapports qui s'élaborent dans et entre ces différents groupes sociaux ; ces déplacements réactualisant sans cesse la signification des expériences. Le principe méthodologique corollaire est que les personnes apparaissent comme des *médiateurs* d'une pluralité de systèmes de connaissances, suivant que ces systèmes appartiennent au vécu de ces personnes dont les expériences sociales les ont amenées à traverser un ensemble d'espaces sociaux. Ceci fait que l'exploration de la mémoire des personnes peut être envisagée comme l'exploration d'un objet qui permet de construire une représentativité sociographique des systèmes d'indexation et de régulation propres à un milieu de vie.

Ceci m'a orienté vers l'exploration des mémoires personnelles à partir du langage, ce dernier étant posé comme médiateur de ces connaissances localisées. Cette proposition est notamment soutenue par les travaux de G. Houle et de P. Sabourin, de même que nous avons vu qu'elle peut être défendue du point de vue des travaux en linguistique sémantique et en traduction.

Le problème des traductions posait néanmoins une limite à des analyses qui manipulent le langage, du fait que les matériaux traduits rendent plus hasardeuses les possibilités d'analyse sémantique. La démarche a donc été d'aborder les expériences socioéconomiques sous l'angle des pratiques et des espaces relationnels que ces pratiques (re)produisent. Ceci m'a permis de remonter au point d'articulation du matériel et de l'idéel par le bas pour ainsi dire, plutôt que par le haut, suivant l'échelle de la sociologie générale proposée par M. Mauss (morphologie/pratiques/représentations). L'exploration des mémoires personnelles m'aura permis de reconstruire les traces des pratiques socioéconomiques, et ce, parce que les mémoires personnelles font état de la structuration de l'expérience – la signification localisée de ces expériences étant au fondement des contenus mnémonique. J'ai ainsi pu reconstruire les règles de la circulation et de la redistribution à travers la description qui m'a été faite de ces pratiques (et plus globalement, par les descriptions des différentes

expériences personnelles des interviewés qu'ils ont de la vie dans ces milieux et celles de leurs relations avec les autres).

Auront donc été valorisées dans cette thèse les méthodes d'observations participantes et d'entretiens à structure ouverte. Les difficultés que posent ces méthodes ont été abordées dans le chapitre méthodologique. Un enjeu important exploré dans ce chapitre concerne la question de l'altérité, de la *différence* entre les différents participants de l'enquête (chercheurs et personnes interviewées), et les moyens de dépasser ces différences de façon à ne pas être enfermé dans une position sociale qui soit invisible au chercheur parce qu'il ne connaît pas les indexations que fait l'*autre* suivant ce problème de l'altérité. Il aura été proposé dans ce chapitre une lecture plus positive de l'altérité, soutenant qu'elle n'est pas un *obstacle extérieur* à la relation d'enquête, mais qu'elle qualifie cette relation et que cette spécificité relationnelle peut provoquer chez l'interviewé l'explicitation des différences et des hiérarchisations sociales, notamment parce que cette relation d'altérité entraîne les interlocuteurs à un point de jonction entre l'intérieur et l'extérieur du groupe. La stratégie de se déplacer dans une pluralité d'entretiens doit ainsi être lue comme une stratégie pour éviter l'enfermement dans une seule relation d'altérité, de façon à provoquer plusieurs énonciations du réel à partir des observatoires coconstruits par ces relations d'altérité. En outre, la qualification de différents moments méthodologiques dans les termes d'un temps de la *construction des matériaux* et d'un temps de la *construction des données* aura permis de souligner qu'il n'y a pas d'informations « vraies » et qui devraient être opposées à des « mensonges », à des *fausses informations* ou à des *biais*. J'ai pu défendre que le temps de la construction des données est celui où seront mises en évidence les propriétés des relations dans la construction des matériaux, ce qui permet ainsi d'en localiser les contenus. Si biais il y a, ceux-ci sont à repérer dans l'inadéquation de l'usage qui est fait des matériaux avec les visées analytiques. À ce titre, le risque de biais est dans l'élaboration de l'objet opératoire, dont j'ai cherché à rendre compte en explicitant d'abord les procédés de l'enquête et en rendant compte des contenus des matériaux ainsi construits, de façon à

ensuite montrer l'adéquation entre les découpages opérées sur les matériaux, les visées analytiques et l'objet empirique.

La construction du quatrième chapitre a été lieu d'un premier travail portant sur la saisie de la spécificité culturelle et historique de mon objet. Il visait à s'initier à l'unicité des institutions coutumières en Imerina de façon à se donner des premiers points de repère pour comprendre les fondements historiques de la morphologie de cette société. Ce chapitre aura permis de mieux comprendre la nature du système des ordres sociaux et l'articulation de ce système à la morphologie sociale générale de la province, notamment en considérant l'importance des communautés villageoises de *fokonolona*, les enracinements identitaires à la filiation ancestrale et la distribution des populations sur le sol suivant ce système des castes. Il a également permis de comprendre la transformation de l'institution du *fokonolona* vers le *fokontany* à travers la colonisation puis le régime socialiste.

Le chapitre de description sociographique a visé à cerner l'organisation de l'économie de la ville basse en s'appuyant, dans la stratégie descriptive, d'abord sur le repérage de la distribution du sol dans la ville et dans les quartiers. En continuité de la revue de la littérature précédente, j'ai pu appréhender la distribution sociale des territoires de la ville et ainsi mettre en évidence comment à une distribution sociale des statuts de caste coïncidait aujourd'hui une distribution de l'espace et des ressources institutionnelles (scolarité, santé, travail). Cette distribution localise les *Mafy ady* dans la hiérarchie des ordres sociaux reproduits aujourd'hui dans la ville par le clivage entre *Mainty* et *fotsy*, la distribution de l'espace en termes de ville haute et ville basse pouvant être lue à travers ce clivage élaboré par les ordres sociaux.

La description de la distribution du sol dans les quartiers de l'enquête a permis de mettre au jour l'importance des clivages en termes de natif et d'étranger, et de voir que l'identité de ces natifs était vécue autour des référents de parenté. Ceci a orienté, dans la première partie

de la description, vers une exploration de l'organisation de ces parentés et a permis d'identifier les différentes circulations des richesses dans ces structures de la parenté ainsi que les usages qui en sont faits. De là, la description s'est élargie vers les relations de voisinage et celles de quartiers, permettant de repérer comment les relations sociales s'élaboraient de façon dominante autour des représentations et des régulations de la vie familiale. En même temps, ce travail a permis de prendre la mesure des difficultés matérielles et sociales vécues par ces populations, de l'ampleur des ruptures et des drames vécus.

La deuxième partie de la description aura cherché à comprendre plus immédiatement les activités donnant accès à la richesse, à comprendre l'organisation des activités de production et des activités de marché. J'aurai pu souligner la multiplicité des activités sociales et comment ces activités pouvaient être reproduites à travers notamment des pratiques de prêts et de crédit, pratiques vécues différemment suivant les localisations de ces pratiques (prêts d'O.N.G. de microcrédit, usuriers, bancaires, familiaux, de voisinages, d'épiciers, de patronages…). Dans ces descriptions, il a été relevé comment ces activités s'articulaient aux relations sociales repérées dans la première partie de la description (relations de parenté, de voisinage, de quartiers, de *fokonolona* et de *fokontany*). Cette description s'est terminée sur une exploration des relations et représentations mettant en lien les *Mafy ady* avec l'État et ses représentants.

LES RÉSULTATS

Le travail d'analyse a permis de comprendre toute l'importance de la vie familiale en ces milieux, et de voir comment les finalités de la reproduction sociale tournaient bien plus autour des possibilités de se nourrir, de fonder une famille et de rencontrer des obligations sociales qui permettent de maintenir une participation et un statut positif dans les différents

réseaux vernaculaires (la famille, la communauté de voisinage) que d'atteindre à une richesse qui serait au service de la reproduction d'un niveau de vie et d'un pouvoir d'achat.

Plus avant, l'analyse de la production, des circulations et des redistributions a permis de mettre au jour la présence de six espaces sociaux d'organisation des pratiques socioéconomiques dans l'économie générale de la ville basse. Ces espaces sociaux étant différents lieux possédant des régulations qui leurs sont propres et qui encadrent les activités socioéconomiques ainsi que les circulations et la redistribution. Il s'agit de l'espace domestique (de la parenté et de l'alliance) ; de l'espace communautaire (du *fokonolona*) ; de l'espace des petits travaux salariés (*fikaramàna*) ; de l'espace des marchés populaires (*fiadivam-barotra*) ; de l'espace de l'économie publique (*fanjakana*) ; et de l'espace de l'économie privée d'entreprise (étrangers-nationaux). Si certains de ces espaces semblent renvoyer à des découpages institutionnels au sens où j'en ai adressé la critique aux théories économistes ou aux approches polanyiennes (définition réifiée des formes de l'économie), il me semble qu'il apparaît clairement que les propriétés de la régulation de ces espaces ne peuvent être résumées à des règles générales faisant que tous les marchés fonctionnent suivant les règles de l'offre et de la demande, ou que toutes les institutions familiales fonctionnent dans la réciprocité, ni même que cette réciprocité obéirait à des régulations universelles, et ainsi de suite.

Il me semble aussi que la mise au jour de cette pluralité des espaces de pratiques montre bien comment la compréhension sociologique d'un système d'économie ne peut se résumer à l'étude d'un seul espace social de pratiques ou d'un seul groupe d'activités. Elle montre bien, au contraire, comment la complexité des activités, des circulations et des redistributions doit être saisie à travers la mise en équation de la pluralité des normes et des régulations sociales, c'est-à-dire à travers une totalisation méthodologique des différentes propriétés de la vie collective. Cette totalisation, j'ai tenté de la produire en identifiant la présence de trois principaux cadres sociaux, différenciés notamment de par les spécificités

des indexations qui s'y opèrent et qui s'enracinent dans la matérialité construite par ces espaces sociaux pour se reproduire. Il s'agit du cadre social du *fihavanana* qui est (re)produit plus immédiatement dans les espaces de la famille, de la communauté et dans l'espace des contrats salariés ou des marchands populaires ; du cadre social de l'*État*, qui est (re)produit plus immédiatement dans l'espace des bureaux administratifs du *fanjakana* ; et du cadre social du *libéralisme d'entreprise*, qui est (re)produit plus immédiatement dans l'espace des étrangers-nationaux.

Ce que cette totalisation met au jour, c'est que si chacun de ces espaces sociaux différenciés est un lieu privilégié de la reproduction des régulations et des indexations d'un cadre particulier, les différentes activités qui sont localisées dans ces espaces sont également appropriées, c'est-à-dire recadrées, par les indexations et régulations des autres cadres. La reproduction des régulations propres aux différents cadres sociaux dans des espaces spécifiques et à travers des activités socialement localisées dans ces espaces étant pour ainsi dire toujours court-circuités par les coprésences d'autres normes de la régulation. Ceci m'a amené à faire l'hypothèse que cette coprésence systématique empêche l'émergence d'une hiérarchisation sociale entre ces différents systèmes d'indexation et de régulation mis en coprésences. Ceci entraîne une paupérisation générale des populations de par les systématiques ruptures ainsi produites, obligeant à une pragmatique de l'urgence qui consiste en des déplacements dans la pluralité de ces systèmes normatifs et d'indexations. Cette pragmatique de l'urgence accentue les ruptures et l'obligation des coprésences, générant une progressive « anomisation » de la vie collective et dont témoignent notamment le renfermement des personnes dans les ménages, l'effritement des relations de la vie familiale de fratrie et la désorganisation de l'espace communautaire.

Dans cette veine, un autre résultat intéressant est cette apparente émergence des associations familiales, par lesquelles on tente d'élaborer une réponse endogène aux difficultés que posent ces multiples coprésences, à se les approprier et élaborer des

pratiques suivant des régulations adaptées aux univers sociaux que ces coprésences produisent.

POUR LES SUITES DE CETTE RECHERCHE

Demeurant dans le registre de cette thèse, il y aurait à conjuguer plus avant mes résultats aux propositions faites par C.A. Gregory qui concernent l'identification de deux grands modes de structuration de la vie collective. Mes résultats me semblent compatibles avec les propositions de Gregory, mais suggèrent qu'il est possible de comprendre les formes idéales qu'il a repérées autrement qu'en les enracinant dans un rapport réifié à la propriété. Les propositions que j'ai faites dans l'analyse suivant les termes de l'*institué* et de l'*institutionnalisé* ne renvoient pas à une théorisation achevée, cependant qu'il y a dans les propriétés relevées par cette conceptualisation des éléments qui rejoignent les propositions de Gregory, mais qui permettent de conceptualiser la production de ces grands modes de structuration suivant une explication plus immédiatement structurale que structuraliste – *structurale* étant entendu au sens d'une systémique où les éléments reposent les uns sur les autres en un tout à la fois fermé sur soi et ouvert sur les autres, permettant ainsi de comprendre les imbrications dans la hiérarchisation de ces formes.

Il s'agirait de relire les propositions de C.A. Gregory en redoublant sa classification en termes d'une organisation sociale structurée autour de la reproduction des personnes (qui devient ici l'*institué*) et une organisation sociale structurée autour de la production des objets (qui devient ici l'*institutionnalisé*, puisque les règles institutionnelles produisent une objectivation des personnes). Ceci amènerait à questionner les théories du don sur d'autres bases que celle des dettes créées, c'est-à-dire en ne se concentrant pas tant sur la matérialité des objets que sur les systèmes symboliques qui distribuent des rôles sociaux qui sont actualisés par ces circulations. Nous avons vu que l'*èthos* du *fihavanana* pouvait être

envisagé sous l'angle des règles des manières d'êtres (les bonnes manières, etc.), mais aussi qu'à ces manières d'êtres correspondaient des règles de redistribution des avoirs, mais surtout des pouvoirs d'influences, permettant de maintenir les identités sociales. Dans l'ordre d'un système de régulation centré sur la reproduction des personnes – et dont l'institution du *fihavanana* en est une expression –, il apparaît que c'est d'abord la question des statuts et de l'honneur qui compte. Ceci permet d'envisager autrement la notion de *reconnaissance*, c'est-à-dire non pas dans les termes d'une reconnaissance des dettes (approche classique du don : obligation à rendre), mais d'une reconnaissance des *statuts* que les circulations reproduisent. Car selon toute évidence et concernant cette recherche, j'ai pu constater que les dons faits par les O.N.G., ceux faits par le chercheur en cours d'enquête, ou ceux faits par les personnes plus aisées à leurs « clients », ne débouchent jamais sur des contre-dons ou des tentatives de contre-don, sinon que par la reconnaissance d'une différenciation de statut et les tentatives d'entretenir une relation de patronage. Cette lecture qui replace la problématique du don dans les dimensions symboliques (sans pour autant en faire une lecture phénoménologique) permet mieux d'envisager le redoublement des régulations *institutionnalisées* par des régulations *instituées* et, partant, de comprendre, comme j'ai tenté de le faire dans cette thèse, les différentes hiérarchisations qui s'opèrent entre ces rapports différenciés à l'expérience.

Demeurant dans le registre des travaux sur Madagascar, il y aurait à élargir la présente enquête et à approfondir les connaissances des espaces sociaux du *fanjakana* (plus immédiatement *hova*) et de l'espace d'entreprise des étrangers-nationaux ainsi que de leur diaspora. Ceci serait une continuité logique dans un projet d'élaboration d'une sociographie de l'économie d'un milieu urbain, sociographie qui viserait à intégrer d'autres points de vue dans la morphologie sociale et ainsi en arriver à tracer un portrait sociographique général de cette économie. Il y aurait aussi à poursuivre les travaux sur les milieux *mafy ady* et à observer le développement à venir des associations familiales. Il serait aussi pertinent de faire l'étude, sur la base de cette approche morphologique, de différents entrepreneurs *mafy*

ady, notamment ceux dont les affaires seraient des réussites. Ceci permettrait de comprendre quels sont les éléments clés de ces réussites, et quel en aura été le « prix à payer » en ce qui a trait à l'expropriation sociale des cadres existants de la vie sociale.

Au niveau d'un travail théorique, il y aura à poursuivre le travail de théorisation d'une approche par la morphologie sociale ainsi qu'à explorer plus avant ce que seraient les propriétés de l'*appropriation* et de l'*expropriation* sociale. Le travail de conceptualisation de l'appropriation sociale a déjà été entrepris par P. Sabourin depuis quelques années, et le concept qui lui est complémentaire d'*expropriation sociale* a à peine été effleuré ici. Il me semble qu'il y a un véritable nœud théorique à développer sur cette base et qui pourrait déboucher sur une théorie intéressante de la transformation sociale qui procéderait de cette conceptualisation dans les termes de l'appropriation et de l'expropriation sociale.

Il y a d'ailleurs à relever comment la théorisation de la morphologie sociale ne renvoie pas d'abord à une théorie explicative de la vie sociale, mais à une *problématisation* de la vie collective, permettant de dégager les découpages à privilégier dans l'étude du social et d'une façon qui permet de l'aborder en sa dimension vivante. Cette théorie pourrait bien être une clé qui permettra afin de mieux cumuler les travaux en sociologie qualitative, en se donnant des bases communes dans l'objectivation des réalités étudiées.

Au niveau du champ de l'économie informelle et du développement, et plus immédiatement ici sous l'angle du développement des méthodes de recherche dans ce champ, il me semble que cette thèse peut être une première assise intéressante menant à la formalisation d'une méthode qualitative ouvrant à l'étude des milieux caractérisés par le syncrétisme des normes et des régulations sociales. Le champ du développement demeure marqué par des projets souvent coincés dans des contraintes budgétaires et de temps assez considérables. Il me semble être parvenu – même si c'est d'une façon maladroite – à dégager une connaissance détaillée et pertinente d'un milieu étranger très complexe, avec le

handicap de ne pas en avoir maîtrisé la langue, avec des moyens modestes et une simple équipe de deux étudiants qui étaient eux-mêmes engagés dans leurs études. Les délais de production d'une telle enquête pourraient être considérablement diminués avec quelques moyens financiers et une équipe plus importante de chercheurs professionnels. Je pense qu'il y a ici des bases intéressantes pour systématiser une approche qui permettrait de se donner une connaissance non immédiatement évaluative des milieux ciblés par les interventions de développement. Cette approche permet de mettre au jour ce que sont les règles et visées endogènes de la reproduction sociale des milieux étudiés et que les spécialistes du développement, malgré leur bonne volonté, redoublent trop souvent – *expropriant* ainsi les populations « aidées » de la définition même de ce qu'elles sont et de ce qu'elles aspirent à être.

Bibliographie

Abé Y. 1984. *Le riz et la riziculture à Madagascar. Une étude sur le complexe rizicole d'Imerina*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 231 pp.

Abinal RP, Malzac RP. 1930. *Dictionnaire Malgache-français*. Tananarive: Imprimerie de la mission catholique

Gérard Althabe, Ethnologie du contemporain et enquête de terrain, *Terrain*, Numéro 14 - *L'incroyable et ses preuves* (mars 1990), [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL : http://terrain.revues.org/document2976.html. Consulté le 29 juin 2006.

Althabe G. 1993. Construction de l'étranger dans les échanges quotidiens, *Civilisations* 42: 217-227

Amiel P. 2004. Ethnométhodologie appliqué. In *Éléments de sociologie praxéologique*: Les presses du LEMA

Analysis C-CC. 2003. *Bilan commun de Pays (CCA) - Madagascar*. [En ligne] URL : http://www.snu.mg/new/sites/snu/archive.php?category_id=30&lang=fr. Consulté le 29 juin 2006.

Andriamanjato R. 1982. *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*. Tananarive. 100pp.

Andrianjafy-Andriamanindrisoa E. 2003-2004. *Économie populaire, territoires et développement à Madagascar : les dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokonolona. Études de cas : la commune rurale de Masindray et la commune urbaine d'Anosibe*. Université Catholique de Louvain. 313 pp.

Andrianjaka H, Droy I. 2003. Dynamique de la formation du capital humain et durabilité sociale : formation et scolarisation dans un quartier défavorisé d'Antananarivo, Madagascar. (Version provisoire). In *3ème Conférence sur l'Approche des Capacité - "D'un développement viable à une liberté durable"*. Université de Pavie, Italie

Archambault É, Greffe X. 1984. *Les Économies non officielles*. Paris: Éditions La Découverte. 247 pp.

Ardoino J. 1989. De la clinique. *Réseaux*

Assidon E. 2002. *Les théories économiques du développement*. Paris: La Découverte. 123 pp.

B.I.T. 1972. *Employment, incomes and equality in Kenya*. Genève.

Bateson G, Bateson MC. 1989. *La peur des anges*. Paris: Éditions du Seuil. 296 pp.

Bazin L. 1998. *Entreprise, politique, parenté : une perspective anthropologique sur la Côte d'Ivoire dans le monde actuel*. Paris, France: L'Harmattan. 282 pp.

Bazin L. 2005. L'enquête ethnologique, cristallisation des modes de relégation. In *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête*, ed. O Leservoisier, pp. 165-83. Paris: Karthala

Bazin L, Selim M. 2000. Quelques occurrences économiques en anthropologie. In *Socio-anthropologie*, pp. 1-11

Bazin L, Selim M. 2002. Ethnographie, culture et globalisation. Problématisations anthropologiques du marché. *Journal des anthropologues* 88-89:269-304

Bazin L, Sélim M, Althabe G. 2001. *Motifs économiques en anthropologie*. Paris ; Montréal: L'Harmattan. 253 pp.

Bentham J, Burns JH, Hart HLA. 1996. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford ; Toronto: Clarendon Press ; Oxford University Press. cxii, 343 pp.

Berg DN, Smith KK. 1985. *Exploring clinical methods for social research*. Beverly Hills, Calif.: Sage. 400 pp.

Bertaux D. 1980. L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités. *Cahiers internationaux de sociologie* LXIX: 197-226

Bizeul D. 1998. Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause. *Revue française de Sociologie* 49: 751-787

Bloch M. 1971. *Placing the dead: tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar*. London: Seminar Press. xi, 241 pp.

Bohannan P, Dalton G. 1962. *Markets in Africa*. Evanston: Northwestern University Press. xxiv, 762 pp.

Boltanski L, Chiapello E. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard. 843 pp.

Boltanski L, Thévenot L. 1991. *De la justification : les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard. 483 pp.

Brochu P, Sabourin P. 2005. L'individu-lieu de la constitution sociale de l'économie. 13 pp.: Université de Montréal

Burling R. 1974. Théories de la maximisation et anthropologie économique In *Un domaine contesté: l'anthropologie économique; recueil de textes*, ed. M Godelier. Paris: Mouton

Caillé A. 1993. *La démission des clercs, La crise des sciences sociales et l'oublie du politique*. Paris: La Découverte

Caillé A. 1996. Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don *Revue Européenne des Sciences Sociales* 34

Caillé A. 2004. Marcel Mauss et le paradigme du don. *Sociologie et sociétés* 36:141-76

Callet RP, Chapus GS, Ratsimba E. 1974. *Histoire des rois. Tantaran'ny Andriana*. Tananarive: Librairie de Madagascar. 3v.

Camacho M. 1986. *Les poubelles de la survie : la décharge municipale de Tananarive*. Paris: L'Harmattan. 207 pp.

Chapuis R, Brossard T. 1994. *Les quatre mondes du Tiers Monde*. Paris: Masson. xi, 234 pp.

Chapus G-S, Dandouau. 1954. La politesse malgache. *L'âme malgache. Cahiers du C.I.T.E.* No. spécial cinquantenaire:71-95

Charmes J. 1995. De l'économie traditionnelle à l'économie informelle In *L'Economie dévoilée : du budget familial aux contraintes planétaires*, Éditions Autrements. Paris

Chatel E, Rivaud-Danset D. 2004. L'économie des conventions : une lecture critique à partir de la philosophie pragmatiste de John Dewey. In *Les philosophes pragmatistes et*

les économistes : quelles proximités ?, pp. 1-23. IDHE (UMR 8533 du CNRS) - Ecole Normale Supérieure de Cachan

Chossudovsky M. 1998. *La mondialisation de la pauvreté : la conséquence des réformes du FMI et de la Banque mondiale*. Montréal: Éditions Écosociété. 248 pp.

Cling J-P, Razafindrakoto M, Roubaud F. 2005. Export Processing Zones in Madagascar: a Success Story under Threat ?. *World Development* 33:785-803

Condominas G. 1961. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris: Berger-Levrault. 234 pp.

Cordonnier J-L. 2002. Aspects culturels de la traduction : quelques notions clés *Meta* XLVII:38-50

Cordonnier L. 2000. *Pas de pitié pour les gueux : sur les théories économiques du chômage*. Paris: Raisons d'agir. 124 pp.

de Gaulejac V. 2000. À propos d'un paysan polonais… Un nommé Wladek Wiszniewski *Cahiers internationaux de Sociologie* 153:176-186

de Villier G. 1996. Propositions introductives. *Cahiers africains* 19-20

Delisle J, René A. 2003. *La traduction raisonnée : manuel d'initiation à la traduction professionnelle anglais [vers le] français : méthode par objectifs d'apprentissage*. [Ottawa]: Presses de l'Université d'Ottawa. 604 pp.

Descombes. 2000. Philosophie des représentations collectives. Revue scientifique. *History of the human sciences* 13:37-49

Devereux G. 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Flammarion. 474 pp.

Dewitte J. 1993. La donation première de l'apparence. *Revue du MAUSS* 1:20-32.

Dodier N. 1991. Agir dans plusieurs mondes. *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères* XLVII:427-58

Dodier N, Baszanger I. 1997. Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique. *Revue française de sociologie* 38:37-66

Domenichini-Ramiaramanana B, Domenichini J-P. 1982. Aspects de l'esclavage sous la monarchie Merina d'après les textes législatifs et réglementaires. *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui), Revue d'études historiques*:53-93

Domenichini J-P. 1985. *Les dieux au service des rois : histoire orale des sampin'Andriana, ou, Palladiums royaux de Madagascar*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique. 718 pp.

Domenichini J-P. 1993. Le monde enchanté des Anciens In *Madagascar et le christianisme*, ed. D Ralibera, pp. 15-38. Paris. Antananarivo: Agence de coopération culturelle et technique : Karthala ; Editions Ambozontany

Dostie B, Haggblade S, Randriamamonjy J. 2000. *Saisonnalité de la consommation des ménages pauvres à Madagascar*. [En ligne] URL : http://.instat.mg/Prod/Etud/Etud2.htm#saison. Consulté le 29 juin 2006.

Douglas JD. 1976. *Investigative social research : individual and team field research*. Beverly Hills: Sage Publications. xv, 229 pp.

Dumont L. 1979. *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard. xl, 449 pp.

Dumont L. 1991. *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil. 310 pp.

Ellison N, Moya I. 2005. Modernités économiques et normativité sociale. In *Melissa* [En ligne] Mis en ligne le mercredi 12 janvier 2005. URL : http://www.melissa.ens-cachan.fr/article.php3?id_article=611. Consulté le 29 juin 2006.

Enriquez E, Abensour M. 1999. *Le goût de l'altérité*. Paris: Desclée de Brouwer. 284 pp.

Eymard-Duvernay F, Favereau O, Orléan A, Salais R, Thévenot L. 2004. Valeurs, coordination et rationalité. L'économie des conventions ou le temps de la réunification dans les sciences sociales. *Problèmes économiques* [En ligne] URL: http://www.pse.ens.fr/orlean/depot/publi/ART2004tVALE.pdf. Consulté le 29 juin 2006.

Eyraud C. 1997. *L'entreprise d'État chinoise : de "l'institution sociale totale" vers l'entité économique ?* Université de Provence, Provence. 509 pp.

Fauroux E. 1994. Les échanges marchands dans les sociétés pastorales de l'ensemble méridional de Madagascar. *Cahier des Sciences Humaines* 30:197-210

Favret-Saada J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard. 332 pp.

Favret-Saada J, Contreras J. 1981. *Corps pour corps: enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard. 368 pp.

Firth RW, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. 1967. *Themes in economic anthropology*. Toronto: Tavistock Publications. x, 292 pp.

Fournet-Guérin C. 2004a. La géographie invisible de la ville : l'inscription des castes dans l'espace urbain à Tananarive. In *Colloque géographie sociales de Rennes*. Rennes

Fournet-Guérin C. 2004b. La suppression du marché du *Zoma* à Tananarive : perte de l'un des fondements traditionnels de la citadinité ou revanche de la ville ? *Annales de géographie*:297-315

Galibert D. 2004. État et citoyenneté à Madagascar depuis l'indépendance. In *Ethnology.Madagasikara* [En ligne], mis en ligne le 21 mars 2004. URL: http://ethnology.gasy.org/article.php3?id_article=643. Consulté le 29 juin 2006.

Gerbinis ML. 1964. *La langue malgache enseignée suivant la méthode directe*. Tananarive: Imprimerie Nationale

Godelier M. 1974. *Un domaine contesté: l'anthropologie économique; recueil de textes*. Paris: Mouton. xv, 374 pp.

Godelier M. 1984. *L'idéel et le matériel : pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard. 348 pp.

Godelier M. 1996. *L'énigme du don.* Paris: Fayard. 315 pp.

Godelier M. 2000. Aux sources de l'anthropologie économique. In *Socio-anthropologie*. [En ligne] URL : http://revel.unice.fr/anthropo/document.html?id=98. Consulté le 29 juin 2006.

Graeber D. 1995. Dancing with Cropses Reconsidered : An Interpretation of « famadihana » (In Arivonimamo, Madagascar). *American ethnologist* 22:258-78

Granger G-G. 1967. *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Paris: Aubier Montaigne. 226 pp.

Granovetter M. 1985. Economic Action and Social Structure, The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91:481-510

Granovetter M. 2000. *Le marché autrement : les réseaux dans l'économie*. Paris: Desclée de Brouwer. 238 pp.

Granovetter M. 2004. Les institutions économiques comme constructions sociales. In *Analyse économique des conventions*, ed. A Orléan, pp. 119-34. Paris: Presses Universitaires de France

Granovetter MS. 1974. *Getting a job; a study of contacts and careers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. viii, 179 pp.

Grao F, Ramognino N. 1997. Les matérialités sociales et leurs observations. Les leçons de méthode de M. Halbwachs *Sociologie et sociétés* 29 :103-119

Gregory CA. 1982. *Gifts and commodities*. London ; Toronto: Academic Press. xiv, 242 pp.

Gregory CA, Altman JC. 1989. *Observing the economy*. London: Routledge. xi, 253 pp.

Haesler A. 1993. La preuve par le don (approches philosophiques et approches sociologiques). *Revue du MAUSS*

Halbwachs M. 1938. Morphologie sociale. ed. Lcds sociales [En ligne]. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/morphologie/morphologie.html. Consulté le 29 juin 2006.

Halbwachs M. 1968. *La mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France. xxiv, 204 pp.

Halbwachs M. 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alvin Michel. 368 pp.

Hamel J. 1989. Pour la méthode de cas, Considérations méthodologiques et perspectives générales. *Anthropologie et sociétés* 13:59-72

Hamel J. 1997. *Étude de cas et sciences sociales*. Montréal: Harmattan. 122 pp.

Hart k. 1971. Migration and tribal identity among the Frafras of Ghana. *Journal of Asian and African Studies* 6:8-15

Hernandez VA. 2005. Démarche anthropologique et hiérarchisation dasn des espaces à activité finalisée. In *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête*, ed. O Leservoisier, pp. 185-206. Paris: Karthala

Herreros G, Kocher B, Woehl B. 1995. Pour une sociologie clinique. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est* 22

Houle G. 1982. Présentation. *Sociologie et sociétés* 14(1):3-6

Houle G. 1989. Le bon sens des sociologies. Quelques éléments pour une théorie de l'altérité. *Sociologie du Sud-Est* 59-62

Houle GG. 1979. L'idéologie : un mode de connaissance. *Sociologie et sociétés* 11:123-45

Houle GG. 1987. Le sens commun comme forme de connaissance : de l'analyse clinique en sociologie *Sociologie et sociétés* 19:77-86

Hugon P. 1991. Économie duale, a-légalité au Nord et au Sud : convergence des modes de gestion de la crise ou divergences structurelles des modes de régulation In *Les pratiques juridiques, économiques et sociales informelles : actes du Colloque international de Nouakchott, 8-11 décembre 1988*, ed. J-L Lespès. S.l. Paris: Université d'Orléans ; PUF

Hurtubise R. 1989. *L'amour, le soi et la société : sociologie de la connaissance amoureuse dans les correspondances québécoises (1860-1988)*. Montréal: Université de Montréal. v, 339 pp.

Illich I. 1981. *Le travail fantôme.* Paris: Seuil. 161 pp.

Illich I. 2004. *La perte des sens.* Paris: Fayard. 360 pp.

Jacob G. 1991-1992. L'armée et le pouvoir dans le Royaume de Madagascar au temps du premier ministre Rainilaiarivony (1864-1895). *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui). Revue d'étude historiques*:381-402

Jacquier-Dubourdieu L. 1996. Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar. *Cahier des Sciences Humaines* 32:597-610

Jacquier-Dubourdieu L. 2002. De la guérison des corps à la guérison de la nation. Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public. *Politique africaine* 86: 70-85

Jaovelo-Dzao R. 1993. Richesses culturelles d'une civilisation de l'oralité (Zanahary, Sampy, Razana, influence ou rejet de l'Islam). In *Madagascar et le Christianisme*, pp.

15-38. Paris: Ambozontany, Analamahitsy, Antananarivo ; Agence de coopération culturelle et technique ; Karthala

Juillerat B. 2001. *Penser l'imaginaire : essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne: Payot. 309 pp.

Karsenti B. 1997. *L'homme total : sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: Presses universitaires de France. vii, 455 pp.

Kilani M. 1995. Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte In *Le Discours anthropologique : description, narration, savoir*. Ed. J-M Adam, p. 285. Lausanne: Payot

Latouche S. 1991a. *La planète des naufragés : essai sur l'après-développement*. Paris: Éditions La découverte. 235 pp.

Latouche S. 1991b. Les paradoxes de la « normalisation » de l'économie informelle In *Les pratiques juridiques, économiques et sociales informelles : actes du Colloque international de Nouakchott, 8-11 décembre 1988*, ed. J-L Lespès. S.I. Paris: Université d'Orléans ; PUF

Latouche S. 1995. *L'Economie dévoilée : du budget familial aux contraintes planétaires*. Paris: Autrement. 199 pp.

Latouche S, Nohra F, Zaoual H. 1999. *Critique de la raison économique : introduction à la théorie des sites symboliques*. Paris ; Montréal: L'Harmattan. 125 pp.

Lautier B. 2004. *L'économie informelle dans le tiers monde*. Paris: La Découverte. 121 pp.

Laville J-L. 1997. Le Renouveau de la Sociologie économique. *Cahiers Internationnaux de Sociologie* CIII:265-94

Laville J-L. 2004. Encastrement et nouvelle sociologie économique : de Granovetter à Polanyi et Mauss. In *Melissa*. Villetaneuse: Melissa [En ligne], mis en ligne le 13 janvier 2005. URL : http://www.melissa.ens-cachan.fr/article.php3?id_article=613&var_recherche=laville%2C+j-l. Consulté le 29 juin 2006.

Lederman R. 1986. *What gifts engender : social relations and politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press. xii, 291 pp.

Lefort C. 1978. *Les formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard. 329 pp.

Leservoisier O, Warnier J-P. 2005. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête.* Paris: Karthala. 327 pp.

Lespès J-L, Université de Nouakchott., Université d'Orléans. 1991. *Les pratiques juridiques, économiques et sociales informelles : actes du Colloque international de Nouakchott, 8-11 décembre 1988*. S.l. Paris: Université d'Orléans ; PUF. xvii, 559 pp.

Lévi-Strauss C. 1999. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France

Lewis WA. 1955. *The theory of economic growth*. London: Allen & Unwin. 453 pp.

Linton R. 1936. *The study of man; an introduction*. New York: D. Appleton-Century Co. ix, 503 pp.

Madio. 1998. La consommation et le rôle du secteur informel dans la satisfaction des besoins des ménages dans l'agglomération d'Antananarivo, INSTAT, Antananarivo

Marguerat Y. 2003. Antananarivo et ses marginalités sociales. In *Garçons et filles des rues dans la ville africaine*, pp. 181-96

Markus HR, Kitayama S. 1991. Culture and the self : implications for cognition, emotion and motivation *Psychological Review* 98

Mauss M. 1926. Manuel d'ethnographie. ed. Lcds sociales [En ligne] URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manuel_ethnographie.html. Consulté le 29 juin 2006.

Mauss M. 1927. Divisions et proportions des divisions de la sociologie. In *Année sociologique*

Mauss M. 1934. Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. In *Annales sociologiques*

Mauss M, Lévi-Strauss C. 1999. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France. lii, 482 pp.

Mead GH. 1934. *Mind, self and society : from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press. xxxviii, 400 pp.

Messu M. 2003. *La pauvreté cachée : une analyse bachelardienne du concept de pauvreté*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube. 177 pp.

Meyer P, Watteyne A. 1991. Pratiques informelles au Burkina Faso : description et essai d'interprétation. In *Les pratiques juridiques, économiques et sociales informelles : actes du Colloque international de Nouakchott, 8-11 décembre 1988*, ed. PUF. S.l. Paris: Université d'Orléans ; PUF

Mingione E. 1991. *Fragmented societies : a sociology of economic life beyond the market paradigm*. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell. xxviii, 512 pp.

Mingione E. 1998. Fragmentation et exclusion : la question sociale dans la phase actuelle de transition des villes dans les sociétés industrielles avancées *Sociologie et sociétés* 30:1-15

Mingione E. 2004. Embeddedness/Encastrement. In *Sociologia del lavoro*, ed. M La Rosa, J-L Laville, pp. 26-44. Milan: FrancoAngeli

Molet L. 1979. *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*. Paris: Editions l'Harmattan. 2 v.

Morin E. 1995. Entretien sur la traduction avec Edgar Morin. *Meta* XL:343-51

Mounin G. 1963. *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris: Gallimard. xii, 296 pp.

Muller J-C. 2004. Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains. *Anthropologie et sociétés* 28:147-63

Nida EA. 1975. *Componential Analysis of Meaning : an Introduction to Semantic Structures*. Paris: Mouton

Oberlé. 1979. *Provinces malgaches : art, histoire, tourisme*. 228 pp.

Orléan A. 2005. La sociologie économique et la question de l'unité des sciences sociales. *L'année sociologique* 55:279-306

Orwell G. 1980. *1984*. Paris: Gallimard. 438 pp.

Ottino P. 1998. *Les champs de l'ancestralité à Madagascar : parenté, alliance et patrimoine*. Paris: Karthala : ORSTOM. 685 pp.

Ottino P. 2002. Agir et parler dans les campagnes Merina des années soixante. *Social anthropology* 10:123-58

Oustinoff M. 2003. *La traduction*. Paris: Presses universitaires de France. 127 pp.

Peraldi M. 2005. L'autre informalité : la rente et le bazar. In Melissa [En ligne], mis en ligne le 13 janvier 2005. URL : http://www.melissa.ens-cachan.fr/article.php3?id_article=626. Consulté le 29 juin 2006.

Petitat A. 1995. Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs. *Anthropologie et sociétés* 19:17-44

Petitat A. 1997. Secret et morphogenèse sociale. *Cahiers internationnaux de Sociologie* CII:139-60

Petitat A. 1998. *Secret et formes sociales*. Paris: Presses universitaires de France. 247 pp.

Petitat A. 1999. Échange symbolique et historicité. *Sociologie et sociétés* 31:93-101

Piette A. 1996. *Ethnographie de l'action : l'observation des détails*. Paris: Éditions Métailié. 202 pp.

Polanyi K. 1974. L'économie en tant que procès institutionnalisé In *Un domaine contesté: l'anthropologie économique; recueil de textes.* Ed. M Godelier, pp. xv, 374. Paris: Mouton

Polanyi K. 1983. *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. [Paris]: Gallimard. 419 pp.

Pouillon F. 1996. Marcel Mauss et la théorie anthropologique du don. *Revue Européenne des Sciences Sociales* 34:145-161

QMM. 2001. Projet Ilménite. Étude d'impact social et environnemental, QIT Madagascar Minerals S.A., Tananarive

Quiers-Valette S. 1996. Le développement économique comme apprentissage collectif : essai à partir de l'opération de productivité rizicole à Madagascar. *Revue Tiers Monde* XXXVII:875-96

Rabearimanana L. 1988. La croissance de Tananarive et l'exode rural dans les années 1950 In *Processus d'urbanisation en Afrique*, ed. C Coquery-Vidrovitch, pp. 46-58. Paris: L'Harmattan

Racine L. 1986. Les Formes élémentaires de la réciprocité *L'Homme* 26:97-118

Rahnema M. 1991. La pauvreté globale : une invention qui s'en prend aux pauvres *Interculture* 24:1-55

Rahnema M. 2004. *Quand la misère chasse la pauvreté : essai*. Arles [France] [Montréal: Actes sud ; Leméac]. 458 pp.

Raison-Jourde F. 1991. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*. Paris: Karthala. 477 pp.

Raison-Jourde F. 1994. La constitution d'une utopie du fokonolona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 à Madagascar. *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui), Revue d'études historiques* 33-36:675-712

Raison-Jourde F. 1996. Familiarisation de l'esclavage, asservissement des lires. Le paradoxe merina d'une mutuelle privation du désir de liberté (Madagascar, XIXe siècle). *Fanandevozana ou esclavage, colloque international sur l'esclavage à Madagascar*, pp. 117-29. Musée d'Art et d'Archéologie, Institut de civilisation de l'Université d'Antananarivo-Madagascar

Raison-Jourde F, Raison J-P. 2002. Ravalomanana et la troisième indépendance? *Politique Africaine*:5-17

Raison J-P. 2002. Économie politique et géopolitique des barrages routiers (madagascar, février-mai 2002). *Politique Africaine*:120-137

Rajaoson F. 1996. Séquelles et résurgences de l'esclavage en Imerina. *Fanandevozana ou esclavage, colloque international sur l'esclavage à Madagascar*, pp. 489-497. Musée d'Art et d'Archéologie, Insitut de civilisation de l'Université d'Antananarivo-Madagascar

Rakotosamimanana BR. 1996. Distance biologiques entre isolats castiques des Hautes Terres de l'Imerina. Interprétation et conséquences. *Fanandevozana ou esclavage, colloque international sur l'esclavage à Madagascar*, pp. 303-311. Musée d'Art et d'Archéologie, Insitut de civilisation de l'Université d'Antananarivo-Madagascar

Ramognino N. 1992. L'observation, un résumé de la « réalité » : de quelques problèmes épistémologiques du recueil et du traitement des données. *Current Sociology – La sociologie contemporaine* 40:55-75

Ramognino N. 1996. De l'usage de la linguistique dans la construction d'un objet de sciences sociales. *Sciences Sociales et Santé* 14:79-85

Randriamandaza L-P. 1991-1992. Liens du sang et contrat dans la théorie de l'État malgache. *Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui), Revue d'études historiques* 33-36:87-100

Razafindrakoto M, Roubaud F. 2001. Les multiples facettes de la pauvreté dans un pays en développement : le cas de la capitale malgache, GIS-DIAL Paris [En ligne] URL : http://www.dial.prd.fr/dial_publications/PDF/Doc_travail/2001-07.pdf. Consulté le 29 juin 2006.

Razafindrakoto M, Roubaud F. 2005. Les multiples facettes de la pauvreté dans un pays en développement. Le cas de la capitale malgache. *Économie et statistique*:131-55

Razafintsalama A. 1981. *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga : organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*. Paris: SELAF. 247 pp.

Rioux M. 1984. *Le besoin et le désir : ou, Le code et le symbole : essai*. Montréal: L'Hexagone. 133 pp.

Rist G. 1996. *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. 426 pp.

Rist G, Rahnema M, Esteva G, Fondation Eckenstein pour l'étude des relations avec le Tiers Monde. 1992. *Le nord-perdu : repères pour l'après-développement*. Lausanne: Édititions d'en bas. 175 pp.

Robineau C. 1994. Anthropologie économique et marché. *Cahiers des Sciences Humaines* 30:23-33

Roubaud F. 1999. Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens. *Autrepart*:135-49

Sabourin P. 1993. La régionalisation du social : une approche de l'étude de cas en sociologie. *Sociologie et sociétés* 25:69-91

Sabourin P. 1997. Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs *Sociologie et Sociétés* 29:139-61

Sabourin P. 2006. Morphologie sociale et encastrement de l'économie. Université de Montréal (inédit)

Sabourin P, Hurtubise R, Lacourse J. 2001. Citoyens, bénéficiaires ou exclus : usages sociaux et modes de distribution de l'aide alimentaire dans deux régions du Québec; La Mauricie et l'Estrie. p. 480: CQRS

Sachs W, Esteva G. 1996. *Des ruines du développement*. Montréal: Éditions Écosociété. 138 pp.

Sahlins MD. 1976. *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris: Gallimard. 409 pp.

Sahlins MD, Menget P, Société d'ethnologie. 1999. *Les lumières en anthropologie? : conférence prononcée le 27 mars 1997*. Nanterre: Société d'ethnologie. 39 pp.

Sassier P. 1990. *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (XVIe-XXe siècle)*. Paris: Fayard. 450 pp.

Serre-Ratsimandisa. 1978. Théorie et pratique du fokonolona moderne à Madagascar. *Canadian Journal of African Studies* 12:37-58

Shinz O. 2002. Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain. In *Ethnographiques.org*

Smith A, Servet J-M. 2000. *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris: Economica. t. en v.

Steiner P. 2005. La marché selon la sociologie économique. *Revue Européenne des Sciences Sociales* 132:31-64

Strauss AL. 1978. A social world perspective. In *Studies in symbolic interaction*, ed. NK Denzin. Greenwich (CT): JAI Press

Strauss AL, Baszanger I. 1992. *La trame de la négociation : sociologie qualitative et interactionnisme*. Paris: L'Harmattan. 319 pp.

Strauss AL, Corbin JM. 1990. *Basics of qualitative research : grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications. 270 pp.

Sumner-Paulin C. 1995. Traduction et culture : quelques proverbes africains traduits *Meta* XL:548-55

Tarot C. 1996. Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss, un changement de paradigme ? *La revue du MAUSS semestrielle* 8(2)

Todorov T. 1982. *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil. 278 pp.

Turcotte L. 2000. *Expérience de mort imminente (EMI). Une analyse des discours* Université de Montréal, Montréal. 236 pp.

Turcotte L. 2000-2001. Les conceptions de la sexualité des étudiants merina de l'Université d'Antananarivo. Une analyse des discours. p. 80: Société Canadienne de Santé Internationale

Valier J. 2000. Pauvreté, inégalités et politiques sociales dans les Tiers-Mondes depuis la fin des années quatre-vingts *La Documentation Française* 25:127-56

Vérin P. 1990. *Madagascar*. Paris: Karthala. 247 pp.

Vig L. 1977. *Croyances et mœurs des Malgaches*: Otto chr. Dahl.

Wallerstein IM. 1999. *L'après-libéralisme : essai sur un système-monde à réinventer*. La Tour d'Aigues (Vaucluse): Éd. de l'Aube. 217 pp.

Weber F. 1991. L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ? *Espaces-temps* 47-48

Whyte WF, Whyte KK. 1984. *Learning from the field : a guide from experience*. Beverly Hills: Sage Publications. 295 pp.

Willems E. 1970. *Dictionnaire de sociologie*. Paris,: Rivière. 314 pp.

Winch P. 1958. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London New York: Routledge & Kegan Paul; Humanities Press. 143 pp.

Zaoual H. 1998. *La socio-économie des territoires : expériences et théories*. Paris ; Montréal: L'Harmattan. 351 pp.