La place de l'économie de marché dans une société rurale malgache : l'actualité des travaux de Polanyi

The Place of the Market Economy in a Rural Malagasy Society: The Latest News on Polanyi's Work

Antoine Delière

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/326>

DOI : 10.4000/interventionseconomiques.326

ISBN : 1710-7377

ISSN : 1710-7377

Éditeur

Association d'Économie Politique

Référence électronique

Antoine Delière, « La place de l'économie de marché dans une société rurale malgache : l'actualité des travaux de Polanyi », *Revue Interventions économiques* [En ligne], 38 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2008, consulté le 25 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/326> ; DOI : 10.4000/interventionseconomiques.326

Ce document a été généré automatiquement le 25 mai 2019.

Les contenus de la revue *Interventions économiques* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

La place de l'économie de marché dans une société rurale malgache : l'actualité des travaux de Polanyi

The Place of the Market Economy in a Rural Malagasy Society: The Latest News on Polanyi's Work

Antoine Delière

Introduction

- 1 Notre communication vise à présenter certains résultats d'une recherche sur les formes d'échange et la mise en place d'une économie de marché dans une société rurale malgache.¹ Nous avons effectué ces études de terrain de 2005 à 2007 dans le village d'Amboasary situé sur les Hautes Terres centrales malgache. Une fois arrivé sur le terrain d'étude, nous avons été confrontés à une situation inédite : une population rurale considérée comme très pauvre² parvient à organiser chaque année des festivités très coûteuses pour honorer ses ancêtres. La situation était assez troublante : pourquoi des populations vivant sous le seuil de pauvreté dépensent-elles le peu qu'elles arrivent à accumuler pour des morts qui, par définition, ne reviendront pas ? Autrement dit, pourquoi n'investissent-elles pas dans des domaines plus productifs comme l'achat de matériel agricole, d'engrais chimique, etc. afin d'augmenter les surplus agricoles et ainsi augmenter d'autant les revenus monétaires ? Ces questions sont évidemment troublantes et on semble nager dans les abîmes de l'irrationalité. Mais les anthropologues ont montré depuis longtemps que ce qui peut être rationnel pour un peuple peut être considéré comme irrationnel par un autre, et vice versa. Que la rationalité est donc culturelle et souvent imposée par les plus forts. Si les conduites d'autrui ne sont donc pas irrationnelles, elles procèdent par conséquent d'une « *autre rationalité* » dont il faudra percer les mystères. Ce premier questionnement nous permettra de remettre en cause de nombreux malentendus culturels concernant l'attachement émotionnel des sociétés agricoles malgaches aux terres ancestrales et aux tombeaux. Ignorant la dimension

symbolique essentielle des conceptions locales, les « développeurs » ont du mal à comprendre que des paysans, vivant fréquemment dans ce qu'ils considèrent comme des masures, investissent des fortunes dans des tombeaux ostentatoires d'où, peut-être, cette qualification facile de « société de la mort » appliquée aux sociétés malgaches, qui pourtant n'explique rien.

- 2 La question du « pourquoi » qu'il faudra donc résoudre dans un premier temps débouche sur la question du « comment ». Si les raisons de telles pratiques ont souvent animé les enquêtes des ethnologues malgaches, la mise en pratique effective a très peu été discutée. Comment une population qui vit avec moins de deux dollars par jour parvient-elle à organiser de telle cérémonie qui rassemble parfois plus d'un millier de personnes qu'il faut nourrir. Quelles sont les ressources et les forces mobilisées pour réunir les moyens de ce financement ? Les réponses à ces questions nous permettront d'évaluer la place de l'économie dans cette société rurale. Mais avant cela, il faut revenir à la théorie de l'encastrement de Karl Polanyi.

De l'intérêt d'une approche polanyienne des sociétés en développement

- 3 Karl Polanyi est principalement connu du grand public pour son ouvrage *La Grande Transformation*, publié en 1944, dans lequel il étudie l'évolution de la place de l'économie dans les sociétés. La notion d'« encastrement » (*embeddedness*) va permettre à Polanyi d'étudier l'évolution de la place de l'économie dans la société. Le concept, en tant que variable historique, évalue à quel point une économie est séparée ou non de la société. L'histoire économique de l'Occident montre que le développement des échanges marchands a conduit progressivement à faire du marché auto-régulé la forme essentielle de la régulation d'ensemble des économies. Le XVIIIème siècle et encore plus le XIXème sont les témoins de la naissance d'une utopie, celle du « Grand marché » reposant sur la croyance qu'il serait possible d'organiser la société sur la base d'un ensemble de marchés autorégulés. Cette croyance est si forte qu'elle va progressivement amener la société, sous l'impulsion des pouvoirs publics, à s'organiser effectivement sur ce modèle. Ce processus va passer par la transformation en marchandises d'objets qui, intrinsèquement et historiquement, ont toujours été hors de toute relation marchande : le travail, la terre et la monnaie. L'ensemble du processus conduit à un fait totalement inédit dans l'histoire des sociétés humaines : l'autonomisation complète de la sphère économique, alors que cette dernière avait été jusqu'à présent toujours encastree au sein de relation sociales. L'économie se détache du social, « la société est devenue sur toute la ligne un appendice du système économique » (Polanyi, 1983, p. 111).
- 4 Dans la perspective de Polanyi, l'ensemble des transformations des économies de marché qui se sont produites dans la première moitié du XXe siècle constitue « la Grande Transformation ». Pour lui, le triomphe du marché au milieu du XIXe a abouti – lors de la Grande Crise des années 1930 – à une situation de désorganisation sociale, d'instabilité politique et à des dysfonctionnements monétaires et financiers causant une montée généralisée de l'endettement qui n'est pas supportable à terme pour l'économie mondiale. A certains égards, les thèses de Polanyi peuvent être considérées orthodoxes, mais elles ont l'intérêt de montrer que l'autorégulation de l'économie marchande est une illusion, c'est l'échec de « l'utopie du marché ». Si Polanyi ne nie pas un certain nombre

de vertus autorégulatrices propres à ce Grand Marché, il affirme néanmoins son caractère essentiellement utopique car jamais la société n'aurait supporté toutes les conséquences concrètes d'une telle conception. Il montre d'ailleurs que, face à ce processus destructeur, la société n'est pas restée immobile et a tenté de se protéger. C'est ainsi que s'est mis en place un « contre-mouvement » se manifestant notamment au travers de l'émergence d'une législation sociale rendant, pendant un temps, la société de marché tolérable pour la vie des hommes.

- 5 A partir des années 1950, les travaux de Polanyi se concentrent à nouveau sur les « économies primitives » pour parachever l'explicitation du cadre théorique que l'on trouve en filigrane dans *La Grande Transformation*. Avec ses collègues de l'Université de Columbia - notamment l'anthropologue Conrad Arensberg et l'économiste Harry Pearson - Polanyi élabore un grand projet destiné à produire une analyse nouvelle des formes de distribution non-marchandes. Ce projet se concrétisera en 1957 dans l'ouvrage *Trade and Markets in the Early Empires* qui fût la première œuvre d'une série qui forma une sorte de charte de ce que devint l'« école substantive » dans l'anthropologie économique américaine. L'article « *L'économie comme procès institutionnalisé* » est de ce point de vue essentiel puisqu'il constitue l'un des écrits majeurs de l'économie institutionnelle. C'est ici que Polanyi introduit la distinction entre l'« économie formelle » et l'« économie substantive ». Animés par l'ambition de fonder une théorie générale et universelle des rapports entre économie et société/culture, les tenants de l'approche formaliste, au rang desquels on compte Melville Herskovits, Edward LeClair, Robbins Burling, considèrent que les lois et les concepts de l'économie capitaliste pouvaient expliquer tout système économique, l'économie était à prendre au sens d'« économie de moyens » : des moyens limités pour des fins illimitées. Cela sous-tend la loi de la maximisation, dont les deux piliers sont la notion de rareté et la notion de choix. Les moyens dont dispose tout acteur économique sont postulés rares et c'est par des stratégies, présumées rationnelles, qu'il saura déployer qu'il parviendra à les utiliser au maximum de son avantage. Leur projet est donc d'emprunter directement les concepts de l'économie néo-classique (concurrence, homo-oeconomicus, capital, investissement, offre et demande, maximalisation des fins) pour analyser des sociétés historiquement et culturellement différentes de la société industrielle.³ Une telle thèse revient à dire qu'il n'existe en fin de compte qu'un seul type d'économie, celui que nous connaissons dans notre civilisation, l'économie de marché et de « libre » concurrence, autrement dit l'économie libérale (Dupuis, 2001, p. 14).
- 6 Si cette approche se justifie pour étudier l'économie moderne plus ou moins « désencastrée », elle est en revanche, selon Polanyi, totalement inadaptée pour étudier les économies dites « primitives ». S'inspirant notamment des travaux de Malinowski sur les Iles Tobriand, Polanyi faisait déjà observer, dans son ouvrage *La Grande Transformation*, que dans de nombreuses sociétés « primitives », « les relations sociales de l'homme englobent [...] son économie » (Polanyi, 1983, p. 74-75). Il remarque à ce propos que l'échange marchand n'a pas toujours et partout existé. En effet, certaines sociétés se caractérisent par « l'absence du mobile du gain ; celle du principe du travail rémunéré, celle du principe du moindre effort ; et celle, en particulier, de toute institution séparée et distincte qui soit fondée sur des mobiles économiques » (1983, p. 76). Dans de nombreuses sociétés, tout au long de l'histoire humaine, les biens ont été produits et consommés pour l'essentiel dans le cadre de l'unité domestique (famille plus ou moins large, clan, etc.). Selon Polanyi, suivi par après par George Dalton, il existe plusieurs types de systèmes économiques qui combinent

différemment trois modèles fondamentaux de circulations des biens- appelés « formes d'intégration » : la « réciprocité », la « redistribution » et l'« échange de marché ». Le marché n'a donc rien de « naturel », il s'agit d'une construction socio-historique. Dans les sociétés dites « primitives », la circulation des richesses entre groupes différents obéit le plus souvent à une logique de réciprocité ou de redistribution, c'est-à-dire selon les principes de « symétrie » et de « centralité ». La fonction économique est alors assumée par des institutions sociales d'une autre nature à savoir la parenté, la politique ou la religion. Les rapports économiques sont alors « imbriqués », « encastrés » ou « enchâssés » (*embedded*) dans d'autres types de rapports : « *en fait, le système économique est une simple fonction de l'organisation sociale* » (1983, p. 79). Pour ces raisons, étudier ces économies « pré-modernes » en dehors des « *tissus de relations* » serait erroné. (1968, p. 117).

- 7 Or, au début du XXI^e siècle, la mondialisation marchande continue de conquérir toutes les économies et toutes les sociétés. Rares sont les sociétés qui peuvent encore prétendre échapper à la « modernité » et aux tentacules de l'économie de marché. En effet, depuis le début des années 1980, on assiste à la fois à un retour en force de la logique du marché dans le fonctionnement des économies qui, à travers la mondialisation, apporte une nouvelle extension du règne de la marchandise, et à un retour en force des idées libérales avec ou sans « néo ». La mondialisation qui fait suite au développement et à la colonisation, est devenue la grande référence sur le plan politique, social et culturel de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle. Les entreprises se délocalisent, les biens, les marchés financiers et les individus traversent les frontières de plus en plus vite. L'intrusion de l'économie de marché dans les pays en développement a provoqué de nombreux bouleversements socioculturels tels que la transformation du travail et de la terre en marchandise. Dans ce contexte, certains affirment même que l'on assiste à la fin de l'histoire, la victoire de l'économie de marché et du capitalisme étant définitivement assurée.
- 8 Non seulement une telle approche est vivement controversée, mais elle laisse entièrement posée la question d'une part de la régulation sociétale d'une économie de marché et d'autre part de la place de l'économie dans les sociétés « primitives » devenues depuis « en voie de développement ». L'introduction de l'économie de marché dans les sociétés « en voie de développement » déracine-t-elle également la sphère économique de son socle social ? En d'autres termes, peut-on encore analyser dans les pays en voie de développement les formes d'échanges en dehors des relations et des institutions sociales ? Est-ce que finalement les concepts de « l'école substantive » sont devenus obsolètes au profit de ceux forgés par « l'école formaliste » ?
- 9 Pour répondre à ces questions, nous nous baserons sur les résultats de notre étude de terrain effectuée dans le village d'Amboasary, près de la Capitale Malgache. Dans un premier temps, nous nous employons à décrire et analyser les modes de production ainsi que l'insertion d'une économie de marché au sein de la société rurale. Ensuite, nous montrons quelles sont les logiques qui sous-tendent la vie en générale ainsi que l'importance de la vie religieuse et symbolique pour les ménages ruraux. Cette partie nous permettra de connecter les résultats empiriques avec la théorie de l'encastrement de Polanyi puisqu'elle démontrera que la sphère « économique » est au service de la sphère symbolique et donc de la société. L'analyse d'une cérémonie post-mortuaire du *famadihana* en sera l'illustration.

Une société rurale malgache : le village d'Amboasary

- 10 En venant d'Antananarivo, Capitale de Madagascar, par la route nationale 7, le village d'Amboasary se découvre immédiatement lorsque l'on aperçoit les petites chutes de la rivière Andromba. Le hameau est installé principalement sur une butte sur la rive gauche de la rivière. Faisant partie de la commune rurale de Behenji, le village est délimité au Sud par le Fokontany⁴ d'Ankadivorisarotra, au Nord par le Fokontany principal Tsinjony, à l'Ouest par Mandrosoa et à l'Est par Volaitso. Le village d'Amboasary s'étend sur une superficie de 3 km² dans la partie nord de Behenji. Les habitations du village sont bien visibles sur un petit plateau en contrebas de la montagne d'Iharanandriana et éloignées de la forêt environnante par crainte des incendies. L'échelle manuelle de l'agriculture à Amboasary ressort d'une simple observation du paysage ; aucun champ immense, encore moins de matériel technique moderne. Le damier des petites parcelles agricoles attire le regard. Le spectacle des paysans qui se rendent à pied au marché renseigne sur le faible niveau de production : une soubique de légumes portés sur la tête, une ou deux têtes de volaille qui dépasse d'un panier, un porc trotinant à quelques pas devant son propriétaire, rien de bien volumineux qui suggérerait une agriculture à haut rendement. La taille des parcelles confirme la petite échelle de production avec en moyenne des rizières qui ne dépassent pas l'hectare et des cultures pluviales qui ne dépassent pas les trois hectares.⁵ Les paysans invoquent deux raisons pour expliquer la présence de terres cultivables non cultivées : d'une part, le manque d'eau, et d'autre part, l'infertilité traditionnelle du sol, dont les conséquences sont le métayage voire l'exode rural et la recherche d'emplois dans les entreprises locales, créant un manque aigu de main-d'œuvre pour les travaux agricoles. L'insuffisance notoire de superficie cultivable couplée avec le manque de productivité amènent les paysans à migrer, ou à chercher du travail en ville, ou encore à acheter des terrains en dehors de leur tanindrazana (terre ancestrale). Selon le Président du Fokontany⁶ : « En raison des multiples obligations sociales, et en prévision des semences pour la prochaine saison culturale, la production du riz ne suffit point pour la consommation familiale annuelle chez un paysan sur deux ».
- 11 La pauvreté en matière d'équipement est également un autre indicateur de cette petite échelle de production. L'exploitation des terres se fait avec des techniques agricoles rudimentaires de type traditionnel (bêches, sarcloirs tirés par des bœufs,...).

Tableau n° 1 : Équipement agricole par ménage

Équipement	Équipements par ménage
Bovins	1,48
Charrue	0,56
Herse	0,34
Angady (bêche)	2,08
Charrette	0,21
Pelle	0,69
Faucille	1,56

Source : Enquête auprès des ménages d'Amboasary. 2006.

- 12 La production est par conséquent en mesure du petit matériel et des petites parcelles que possède chaque ménage. Les charrues, herses et charrettes sont rares alors que, tractée par la force animale (bovin), elles permettraient d'accroître la productivité substantiellement. On ne dénombre que treize ménages qui possèdent une charrette. Les rendements sont eux-mêmes peu élevés avec en moyenne 2,2 tonnes de paddy⁷ par hectare.⁸ La quantité importante de semence utilisée (110-130kg par hectare) se combine avec la faiblesse des rendements limitant ainsi les surplus commercialisables. L'activité n'est pas seulement handicapée par son échelle mais également par sa dispersion. Les exploitations rizicoles comportent en moyenne un minimum de quatre parcelles, mais certains ménages mettent en valeur jusqu'à sept ou huit parcelles. La taille moyenne est de cinq ares⁹ et certaines ne dépassent pas les dix mètres carrés. Sur les *tanety* (flanc de collines), les ménages possèdent en moyenne cinq à six parcelles de cultures pluviales. L'éclatement des parcelles contraint les paysans à tenir compte, dans la gestion de la production, des contraintes d'éloignement et de déplacement qui rend le transport de fumier par soubique lourd et éreintant. Le morcellement des parcelles s'accroît au fur et à mesure des partages successoraux, chaque héritier conservant ses champs sans obligation de résidence. Cet émiettement est encore favorisé par les transactions foncières effectuées pour résoudre les besoins de liquidité. La valeur accordée à la terre semble s'adapter lentement à l'économie de marché et « *de plus en plus de Malgaches se font à l'idée d'extraire au moins une partie de leurs terres du domaine du sacré vers celui du profane où elle pourra être monnayée* » (Randriamarolaza, 2004, p. 165).
- 13 Si les parcelles sont dispersées, la fertilité du sol est également un enjeu important pour le paysan. A Amboasary, les propriétaires de parcelles traitent les carences du sol pour obtenir un maximum de production. Ils interviennent notamment dans trois domaines : en apportant des éléments fertilisants, en associant différentes cultures et en procédant à leur rotation. Ces procédés mêlent des pratiques traditionnelles et des techniques modernes introduites par les opérations d'encadrement agricole. La grande majorité des parcelles sont fumées, ce qui indique l'importance des apports à la parcelle. Les paysans utilisent toute une variété de matière organique animale comme engrais naturel. Les déjections des porcs ou des lapins mélangés à d'autres éléments minéraux serviront également d'intrants organiques d'origine animale. Une autre technique est la culture sur

brûlis. On brûle une certaine quantité de graminées ou d'arbustes qu'on a étalés préalablement sur la parcelle à labourer. Les cendres, retournées avec la terre, engraisseront celle-ci. S'agissant pour l'essentiel de résidus alimentaires, les intrants végétaux sont les plus disponibles pour tous ; ils diffèrent en cela des engrais chimiques, accessibles seulement à ceux qui ont les moyens de les acheter. Fautes de moyens, la fumure organique est d'ailleurs redevenue le fondement des apports fertilisants sur les parcelles de *tanety* comme lors des périodes antérieures à l'introduction des techniques agricoles modernes.

- 14 Les ménages déficitaires en riz le sont non seulement pour des raisons foncières, mais également à cause de la dégradation du système d'irrigation, de l'insuffisance des engrais organiques et du prix exorbitant des engrais chimiques. D'une manière générale, l'augmentation des rendements est possible avec l'adoption du repiquage en ligne, des semences améliorées, couplée avec l'utilisation des engrais chimiques, mais l'attachement aux variétés ancestrales est d'autant plus marqué que la hausse du coût des intrants les rend inabordables pour beaucoup. Dispersion des parcelles et sous-équipement agricole sont les caractéristiques de cette petite paysannerie d'Amboasary qui assure la production vivrière en exploitations familiales.

La riziculture et la période de soudure (fahavaratra)

- 15 Les principaux moyens de subsistance dans le monde rural visent tout d'abord l'autoconsommation et, de ce fait, la sécurité alimentaire est la règle qui guide les pratiques des paysans d'Amboasary et qui régit l'ensemble de la production agricole. Ainsi pour la majorité des ménages, la production rizicole est destinée prioritairement à l'autoconsommation, puis à l'auto-provisionnement en semences et, dans le cas où il est pratiqué, aux parts du faire-valoir-indirect. Si surplus additionnel il y a, une partie de celui-ci sera consacrée à la vente.
- 16 Un calcul a été fait sur les bases de :
- La taille moyenne du ménage : 3,4 personnes
 - La superficie rizicole moyenne exploitée par ménage : 5 ares
 - Le rendement moyen dans le terroir : 2,2 tonnes à l'hectare
- 17 La consommation moyenne annuelle d'un ménage est de 744,6kg¹⁰, alors que sa production donne 1100kg de paddy, fournissant 730kg de riz blanchi.¹¹ Les autorités et les institutions internationales estiment qu'en moyenne la ration calorique des ménages agricoles malgaches provient pour deux tiers de l'autoconsommation, et est évaluée à près de 2.000 Kcal par tête par jour, alors que le seuil de sous-alimentation est de 2.300 Kcal (Dorosh & al., 2003). Les revenus tirés de la commercialisation des récoltes, facteurs essentiels de la sécurité alimentaire, sont très faibles et d'autant plus faibles que l'on s'éloigne des principales voies de desserte. En général, on estime que les villages éloignés des routes bitumées reçoivent un prix de 15 à 25 % plus bas que ceux situés à proximité de routes bitumées.¹²
- 18 À Amboasary, comme partout ailleurs, les ménages ruraux étendent leurs activités (commerce, artisanat, élevage) afin d'élargir leur source de revenu et ainsi compenser leur déficit calorique. Or, comme me le fit remarquer un paysan, « *la faiblesse du revenu tiré de la vente de ces produits agricoles (manioc, riz, etc.) ne m'incite pas, ainsi que les autres villageois, à produire plus* ». Cela pourrait être une raison de la baisse de la production

vivrière ainsi que du déficit alimentaire national. De toute façon, toujours selon ce paysan, il lui serait difficile de produire davantage. L'absence de moyens financiers pour acheter des intrants et la petite taille de son exploitation ne peut conclure qu'au faible niveau de sa production me confie-t-il. En effet, les exploitations ont tendance à se morceler davantage avec le temps. Le mode d'acquisition des terres chez les Malgaches se fait principalement par héritage. Alors que ses parents possédaient une superficie exploitée de 10ha, il n'en a hérité que de la moitié et devra partager également ses terres à ses enfants. Un certain nombre d'experts internationaux ont proposé de compenser le manque de terre par l'amélioration de la productivité à l'hectare. Les essais furent nombreux mais rares furent les résultats positifs à long terme. Des problèmes techniques non seulement furent pointés du doigt mais il faut également souligner des résistances de la part des paysans.¹³ Les intrants chimiques ont certes augmenté la productivité mais ceux-ci ont souffert des déficits d'approvisionnement ainsi que de leur coût, souvent prohibitif pour la majorité des bourses paysannes. L'utilisation de gros engins tels que le tracteur est par ailleurs à exclure vu le caractère parcellaire des rizières et des terres cultivées.

- 19 Une enquête auprès des ménages montre que, mise à part les grands propriétaires, les paysans ne sont pas autosuffisants c'est-à-dire que le stock de riz d'une saison ne permet pas d'atteindre la suivante. S'ensuit une période dite de soudure¹⁴ où les paysans doivent acheter du riz car les réserves familiales sont épuisées. Ainsi à Amboasary, la soudure rizicole touche 80 % de la population. Seule une minorité, 20 %, avoue ne pas devoir acheter de riz pour ses besoins alimentaires dans l'année.

Figure 1 : Importance de la soudure à Amboasary

- 20 Trente pour cent des ménages affirment devoir réserver une part de leur production pour honorer le contrat de métayage. En général, le paysan-métayer retient les deux tiers de la récolte et fournit les semences, le fumier et paie les *mpanetsa* (repiqueuses). La récolte mise en sac, les propriétaires viennent chercher leur part de *varin-drazana* (riz ancestral).
- 21 Seuls les paysans propriétaires de large superficie de terres ont la possibilité de stocker leur surplus dans des annexes, tels les silos creusés, les greniers et de les vendre afin de se constituer des bénéfices non négligeables. Les grands producteurs sont assurés de revenus importants car ils sont les seuls à pouvoir attendre la période de soudure pour mettre leurs produits sur le marché. Dix pourcent déclarent vendre du riz et certains n'hésitent pas à spéculer sur le riz acheté. Ils l'achètent à 650 Ariary¹⁵ le kilo dans les

villages reculés (à plusieurs heures de marche) et le revendent à 750 ariary au marché de Behenji. Souvent, ce sont des intermédiaires qui en achètent pour l'écouler à la capitale, où il sera encore vendu plus cher. Le transport et le décortiquage manuel permettent d'augmenter la valeur du produit et d'en tirer des bénéfices sans devoir puiser dans sa propre réserve. La spéculation est un moyen fort prisé qui permet de gagner de l'argent très rapidement. Rakoto Ramiarantsoa (1995, p. 174) montre ainsi qu'à la question « *Si vous aviez 100.000FMG disponibles, à quoi les utiliseriez-vous ?* », plus de 80 % des ménages ont répondu : « *à l'achat de paddy pour le décortiquer et le vendre, blanchi, progressivement au marché* ».

- 22 La volonté d'assurer en priorité l'autoconsommation du foyer n'est, en réalité, jamais respectée. Lorsque les provisions le permettent encore, la majorité des ménages vendent une certaine quantité de leur riz pour couvrir des frais divers tel que les besoins vestimentaires ou des frais médicaux. Chacun le fait, en étant conscient que la partie ponctionnée correspond à autant de quantité amputée sur la réserve familiale. Le rachat du déficit, en période de soudure, se fait à des prix plus élevés sur le marché. Comme le souligne Hervé Rakoto Ramiarantsoa (1995, p. 174) : « *la soudure est liée aux caractères structurels de l'activité rizicole. Conjoncture forcée et non choix délibéré, elle conditionne l'objectif prioritaire d'autoconsommation avant la recherche de la rentabilité* ».
- 23 Pour faire face à la période de soudure rizicole, plusieurs comportements alimentaires sont observés. Ainsi certains ménages cuisent du riz doux pour les trois repas journaliers.¹⁶ D'autres réduisent de moitié leur consommation journalière de riz. Dans tous les cas, l'insuffisance en riz est compensée par la consommation de tubercules, de manioc et de patates douces. Certains limitent, dès la récolte, leur ration quotidienne de riz, en intégrant plus que la normale des autres légumes ; ils achètent dès cette époque, lorsque les prix sont encore bas, du paddy en prévision de la soudure. La période de soudure fait ainsi converger les comportements alimentaires des paysans avec une diminution de la consommation du riz, un mode de cuisson moins dépensier en paddy et une plus grande place des tubercules. Si ces régimes sont de plus en plus importants, ils n'en sont pas moins temporaires et disparaissent pour la plupart lorsqu'une consommation normale de riz est possible : du riz à chaque repas, doux le matin, sec le midi et le soir. Certains ménages se rattrapent, pendant les beaux jours qui suivent la récolte, en mettant deux fois plus de riz dans la marmite. Ce défolement ou ce gaspillage, conséquence d'une longue frustration alimentaire, s'explique, selon un paysan, par « *le besoin de retrouver ses forces en vue de la prochaine période de soudure* ».

Construction d'un tombeau et famadihana

- 24 Malgré les difficultés financières, de nombreux chefs de ménage ont l'intention d'organiser un grand *famadihana* (secondes funérailles) et, si les moyens le permettent, la construction d'un nouveau tombeau. La construction d'un tombeau est un événement important dans la vie d'un chef de ménage parce que le fait de pouvoir réunir sa famille dans l'au-delà procure beaucoup de prestige social. Un dicton malgache évoque bien l'importance de ce rassemblement « *Vivants, une seule maison ; morts, un seul tombeau* »¹⁷. Il s'agit d'un devoir pour un aîné d'une famille d'assurer la demeure éternelle de ses proches et de sa lignée. La décision de construire un tombeau familial est prise par l'ensemble de la famille lorsque l'on constate une extension importante de la famille et qu'il ne sera plus possible de se partager une même tombe ancestrale. Selon nos enquêtes,

un peu moins de la moitié des pères de familles souhaitent construire un nouveau tombeau et ceci pour deux raisons principales : la première renvoie, comme nous l'avons dit, à l'incapacité de certaines tombes construites par les ancêtres de contenir encore des descendants après plus de dix générations. Le système patriarcal permet à tous les hommes d'une lignée, ainsi que leurs épouses, de se faire enterrer dans le tombeau familial. La seconde raison se retrouve chez les quelques pères de famille étrangers au village, qui désirent créer une nouvelle filiation.

- 25 Les anthropologues ont mis en évidence que le tombeau, la filiation et les ancêtres jouent un rôle triangulaire (Andrianjafitrimo, 2003, p. 101). Ainsi, Bloch (1971, p. 45) affirme que « *Burial in tomb is the ultimate criterion of membership* », mais aussi « *a man's home is more where he will be buried than where he lives* ». Selon Bloch, les trois termes s'articulent de manière cohérente pour composer l'identité de l'individu. Pour ces raisons, construire un tombeau est aussi important, voire plus important que de construire une maison. Honorer les ancêtres et/ou être le fondateur d'un nouveau tombeau familial donne ainsi un sens à l'existence et une raison d'être. C'est, avant tout, une question de prestige personnel qui aura des retombées sur le prestige de la famille. Il y a un honneur spécifique dans le fait d'être fondateur d'une nouvelle tombe : « *un chef de famille qui s'est rendu célèbre ne peut pas entrer dans une tombe où il ne présiderait pas* » nous confie un chef de ménage. La réussite socio-économique d'une personne, de son vivant, se manifeste dans la construction de sa tombe. Haile (pp. 405-406) note que « *l'estimation à la fois des vivants et des morts dépend beaucoup de la qualité des tombes, de leur solidité et de leur splendeur qui sont la mesure de l'honneur. L'homme qui ne peut pas se flatter d'avoir une tombe est un non-être dans la société, il ne mérite aucune considération* ». La présence des motifs décoratifs sculptés dans la pierre de la porte du tombeau montre toute « *la richesse visible* » ou « *haren-kita fasana* », qui mérite toutes les considérations.
- 26 Ceux qui ont réussi socialement et économiquement ont, pour cette raison, comme projets la perpétuation de leur prestige après leur passage dans ce monde. L'individu et la famille qui s'engagent dans la construction d'un tombeau ou dans l'organisation de grandes cérémonies deviennent donc des exemples de réussite sociale puisque d'une part, l'individu se développe en construisant une tombe, sa nouvelle demeure en tant qu'ancêtre et d'autre part, parce qu'en honorant ses ancêtres, il bénéficie de leurs bénédictions. La construction d'un tombeau et l'accomplissement des obligations envers les ancêtres confèrent donc un prestige immense au sein de la communauté puisqu'il traduit une étape de l'ascension sociale, qui, comme nous l'avons vu, n'est pas accessible à tous. Pour le prestige qu'elles confèrent, ces « dépenses sociales » constituent le cœur de la différenciation sociale au sein de cette société agricole. Si les ménages à budget en déficit ne peuvent honorer leurs ancêtres comme il se doit, les ménages à budget excédentaire en font une priorité voire un objectif de vie. Une fois la sécurité alimentaire assurée, la vente des surplus de la production est destinée à entretenir le *tanindrazana* (la terre des ancêtres). Ici, la logique économique est subordonnée à la logique sociale et symbolique qui, en retour, apporte prestige et donc distinction. Pour reprendre les termes de Polanyi, la sphère économique est donc bien « encastrée » dans la société. Les bénéfices tirés de la vente du surplus agricole sont prioritairement destinés non pas à la reproduction du capital économique mais bien à la sphère symbolique (tombeaux, festivités culturelles, etc.) et, par ce biais, à la filiation et aux liens de parenté. Cette logique socioculturelle (culte des ancêtres) reposant sur l'attachement au *tanindrazana* se trouve à la source de l'identité de l'individu et de par ce fait de sa position dans son

groupe social à savoir la famille et le *fokonolona* (communauté villageoise). Pour illustrer notre propos nous analyserons l'organisation d'un *famadihana* (« cérémonie du retournement des morts »). Avant cela, il est nécessaire de bien comprendre la logique socioculturelle qui la sous-tend.

Le Lahatra ou la cosmologie malgache

- 27 L'origine de la cosmologie malgache et de la religion des ancêtres auraient pour origine, selon Paul Ottino (1998, p. 538), une conjonction de la dureté des conditions matérielles et climatiques (insuffisance de l'alimentation, la pauvreté de l'habitat, le manque d'hygiène et de soins médicaux) :

« Dans un tel environnement, on comprend que les morts subies, les mauvaises récoltes, les malchances répétées sur lesquels les hommes et les femmes sont sans contrôle, les forcent à la recherche d'un sens qu'ils ne peuvent guère que découvrir dans l'imaginaire. Faute d'être en mesure de comprendre et d'interpréter les malheurs ou calamités naturels qui les atteignent dans leur personne, dans leur famille, dans leurs récoltes ou leurs troupeaux, ils les interprètent comme les conséquences de fautes ou de manquements dont ils se seraient rendus coupables à l'égard de l'instance de leurs ancêtres ou autres entités du monde invisible qui les en puniraient ».

- 28 En d'autres mots, faute de pouvoir agir sur les conditions exogènes de l'environnement, les paysans ont recours à toute une série de rituels pour compenser leur impuissance et avoir l'illusion d'une prise de contrôle, si minime qu'elle, soit sur le milieu naturel et sur les variations climatiques. La représentation du monde malgache embrasse donc un monde visible et un monde invisible régi par un équilibre, par l'ordonnement naturel du *lahatra* (cours normal des choses). Cet équilibre est assuré par les ancêtres qui en sont à l'origine et qui l'on imposé par leurs propres prescriptions et interdictions. L'équilibre ou le dérèglement du *lahatra* s'explique alors par la conformité ou la non-conformité de toute une série d'actions humaines dont le respect des *fady* (interdits, tabous), les prescriptions concernant le *fihavanana* (solidarité, lien social), et surtout les *fombandrazana* (les coutumes ancestrales). Ces dernières constituent un cadre normatif rigide gouvernant les actions et relations humaines au point d'être l'objet des premières préoccupations de la vie quotidienne des individus qui vivent sous la crainte d'être victimes des blâmes (*tsiny*) de leurs ancêtres.

- 29 Dans l'esprit des paysans, la cause des événements a toujours deux origines, une physique, provenant du monde visible, et une autre mystique venant du monde invisible. Lorsqu'un mal l'atteint, le paysan a toujours à l'esprit la combinaison d'une raison visible et d'une autre invisible. Cette manière de penser n'implique pas un aveuglement sur les causes des événements ni un fatalisme paralysant. L'action des ancêtres est déterminante mais le paysan n'oublie pas qu'il doit participer à ces actions car, « *les ancêtres ne protègent pas celui qui dort* ». Selon Ottino (1998, p. 27),

« [...], les gens pensent que les actions humaines, ou à l'inverse l'absence d'action, sont dangereuses parce que toujours susceptibles d'avoir des répercussions imprévisibles dans le monde de l'invisible. A cette croyance s'ajoute la conviction que les actions humaines ne sont jamais suffisantes par elles-mêmes à garantir les résultats escomptés, et qu'il est nécessaire de leur apporter un surcroît d'efficacité qu'en leur accordant leur *saotra*, (que seuls) les ancêtres peuvent procurer »

- 30 L'action du paysan ou le souhait de sa réalisation s'accompagne donc de prières aux ancêtres afin d'obtenir d'eux les *saotra* c'est-à-dire la garantie d'efficacité qu'ils sont seuls à pouvoir fournir à leurs descendants. Le fait qu'ils s'en remettent aux ancêtres ne les empêche pas de travailler dur pour faire vivre leur famille. On prie, on les invoque dans les rêves, on leur apporte des fleurs ou des offrandes, on leur rend une visite au tombeau... la bénédiction des ancêtres est ainsi invoquée presque quotidiennement ou du moins lorsqu'une entreprise quelque peu importante est sur le point de se réaliser. Cela fait même dire à Paul Ottino (1998, p. 231) que « *partout à Madagascar, le religieux est indissociable des activités instrumentales qu'il pénètre et entremêle de rituels* ». Pendant les périodes difficiles, lorsque les difficultés s'accumulent, on prie les ancêtres et même si « *on n'y compte pas trop là-dessus* », on ne peut se permettre d'écarter toute force d'intervention complémentaire. Il existe d'ailleurs, dans le coin Nord-est de la maison, un « *coin réservé aux ancêtres* » où on dépose les offrandes faites de riz et de viande ainsi qu'un petit verre de rhum pur.
- 31 La relation entre vivants et morts est basée sur la réciprocité. Les uns suscitent la bénédiction des autres en échanges d'offrandes (saveur et chaleur des aliments). En échange de leur bénédiction, les vivants injectent symboliquement de la vie à travers leurs offrandes c'est-à-dire un plat de viande (chair) et de riz (aliment « sacré ») à des morts qui par définition sont froids et secs. La capture de la saveur et la chaleur est ainsi significative de ce besoin de revitalisation. Revitalisation qu'on retrouve dans les *fomban-drazana*, les coutumes ancestrales, qui mettent en jeu les logiques culturelles qui les sous-tendent.

Les Fomban-drazana

- 32 En « ouvrant » la terre, le *razambe* (ancêtre fondateur) établit pour sa descendance un pacte avec les entités naturelles dont ces derniers, aussi longtemps qu'ils demeurent sur le *tanindrazana* (terre ancestrale) restent les gardiens. Les individus se définissent donc par rapport à un ancêtre commun d'origine auquel ils rendent un culte et comme leur ancêtre fondateur duquel ils tiennent leurs droits patrimoniaux. La référence et la filiation à ces ancêtres deviennent donc la source principale de l'identité de l'individu c'est-à-dire que son statut social est déterminé en premier lieu par le statut de ses ancêtres et ce, quel que soit le niveau hiérarchique où l'on se situe.
- 33 L'abattage de bœufs à la mort d'un membre de la famille et à l'occasion de ses funérailles (premières et suivantes) est une coutume dont on doit s'acquitter sous peine de traîner toute sa vie le qualificatif honteux de parent indigne, incapable d'enterrer décemment ses morts. Aller à un enterrement est non seulement une obligation, mais un investissement social, car celui qui « *enterre bien* » sera enterré à son tour avec le faste d'une foule nombreuse venue le conduire là où ses ancêtres reposent déjà.
- 34 Le but du *famadihana* est « *de transformer les défunts les plus récents, que l'on redoute et que l'on regrette encore, en ancêtres pacifiés, inoffensifs et bienveillants* » (Molet, 1979, p. 369). On profite de cette occasion pour changer les lindeuls de l'ensemble des morts présents dans le tombeau manifestant ainsi publiquement son intérêt à ceux dont on attend les bénédictions : « *c'est le moyen de désarmer par avance toutes les jalousies que feraient lever des succès ou des réussites ultérieures* » (Molet, 1979, p. 369). C'est la raison pour laquelle ce qui fut traduit par les voyageurs européens de « *retournement des morts* » devrait plutôt se

nommer « *réenveloppement* » du cadavre de nouveaux linceuls (*mamono lamba*)¹⁸. Si les premières funérailles concernent le cadavre, les secondes assurent la transformation du cadavre, objet de crainte et de répulsion en ancêtre, source de protection (*saotra*).

- 35 Il incombe à l'aîné de la famille de prévoir et d'organiser ces secondes funérailles sans lesquelles le *lolo* (âme errante) mettrait en danger la tranquillité et la santé des vivants. N'accédant au rang d'ancêtre, le *razana* serait dans l'incapacité de leur fournir les bénédictions tant attendues. Un mort dont l'enterrement n'a pas été accompagné de tous les rituels nécessaires (*tsy vita fomba*) peut venir troubler les vivants car il regrette sa vie antérieure et n'accepte pas son nouveau statut. Pour marquer sa tristesse, l'esprit malveillant sort de sa tombe et exerce des forces destructives et négatives sur les vivants. Si un membre de la famille ne participe pas au *fomba* (naissance, circoncision, construction d'un tombeau ou *famadihana*, etc.) sans motif valable, il abîme le *fiavanana* (la solidarité familiale).
- 36 Les morts ne deviennent des ancêtres (*razana*) qu'à la condition que leurs restes soient inhumés dans le tombeau ancestral. Un mort qui n'a pas été « retourné » se manifeste à un membre de la famille à travers d'un rêve où il montre qu'il a froid, *mangatsiaka*, signifiant ainsi qu'il a besoin que ses descendants le réenveloppent dans de nouveaux linceuls. Il devient alors difficile à la famille d'échapper à la cérémonie malgré son coût élevé. Les cérémonies du *famadihana* se déroulent tous les dix ans environs. Chacun est prévenu un an ou deux ans à l'avance lorsque le programme est fixé.
- 37 Suite aux manifestations oniriques, les enfants du mort sous la direction de l'aîné avertissent les représentants des différentes lignées du *fianakaviam-be* (famille élargie) de leur intention. L'assentiment à l'ouverture du tombeau doit être collectif et unanime. Les représentants se réunissent alors pour évaluer le montant des dépenses et leur répartition selon les groupes d'organiseurs. Une fois cette question réglée, un astrologue est consulté pour déterminer une date favorable. Les mois qui suivent sont employés à collecter les aides et les contributions, à acheter le ou les zébus à sacrifier et à réunir les quantités d'alcool nécessaires. La veille de la cérémonie, les organisateurs accompagnés d'un astrologue se rendent au tombeau selon un parcours prédéfini afin d'inviter les « ancêtres à retourner » pour que les restes soient réenveloppés dans de nouveaux linceuls.
- 38 Le lendemain matin, après l'arrivée des derniers invités, on procède à un rite de purification des descendants des ancêtres concernés. On sacrifie ensuite un zébu qu'on partagera avec les invités. Vers la fin de la matinée, on sert alors le repas festif- fait de riz et d'un bouillon de viande de bœuf- à l'ensemble de l'assemblée présente. Vers 14h le cortège conduit par l'astrologue et les descendants organisateurs se dirige vers le tombeau au rythme des *hira gasy* (musique folklorique malgache) joués par les musiciens loués à cette occasion. Les trompettes, accordéons et autres instruments doivent, après les discours cérémoniels, animer et faire danser la foule lors de l'ouverture du tombeau. La porte amovible du tombeau s'ouvre sur quelques marches donnant accès à la pièce funéraire où pénètrent les descendants afin d'identifier les ancêtres à sortir. S'il y a plusieurs corps à réenvelopper, ils sont sortis du tombeau selon un ordre qui va de l'aîné au cadet. Les cadavres sont sortis pendant quelques heures, le temps d'exposer ses ossements sur une natte neuve, en prenant bien soin d'en rassembler les huit os fondamentaux, puis à les envelopper dans de nouveaux linceuls, un *lambamena*¹⁹ en soie. Les descendants ne craignent pas de toucher, ou manipuler les restes de leurs ancêtres et de les garder un temps sur leur genoux. La musique redouble d'ardeur pour accompagner

le défilé des restes ancestraux réenveloppés pendant qu'ils font le tour du tombeau à trois reprises. Ils font encore danser les restes de l'ancêtre à bout de bras avant de les réintroduire ensuite sur l'un des trois niveaux de dalles ou lits funéraires où sont déposés les cadavres des autres ancêtres. Les restes « secs » désignant la dépouille d'ancêtre réduite à l'état de squelette ou en poudre sont déposés sur les dalles les plus élevées contrairement aux « cadavres mouillés » des morts récents non encore débarrassés de leur chair, qui sont eux déposés à même le sol du tombeau. Lors d'une prochaine ouverture du tombeau, les cadavres mouillés seront déplacés sur une dalle appropriée. Au fur et à mesure que les restes secs se réduisent en poussière, ils sont, exception faite des ancêtres fondateurs, réunis dans des linceuls et remontés d'un niveau supérieur afin de faire de la place pour des nouveaux-venus. A l'extérieur, les descendantes des ancêtres en mal d'enfants se disputent des lambeaux d'anciens linceuls et nattes qui ont été en contact avec les corps. Placés sous leur lit, ils ont la réputation de favoriser la fertilité. Une fois le rituel de fermeture fini, l'assistance retourne au village ou chez elle. Le soir, un repas et des festivités sont prévus pour accompagner les descendants à une viellée mortuaire.

- 39 Si les raisons pour lesquelles les familles se lancent dans l'organisation de telles cérémonies est maintenant évidente – honorer ses ancêtres, qui en retour, apportent les bénédictions- il reste à savoir comment ces impressionnantes dépenses liées aux *famadihana* en particulier et aux autres *fomban-drazana* en général sont possibles pour les différentes familles. Cela nous permettra surtout de comprendre comment les villageois sont parvenus à maintenir la sphère économique « encastrée », assujettie à la sphère sociale et symbolique.

L'organisation d'un famadihana

- 40 Pour les ménages, les frais engendrés par ces cérémonies sont énormes, compte tenu de la faiblesse de leur revenu et du nombre impressionnant de gens qui sont invités pendant les festivités. Quelles sont les diverses stratégies utilisées par les différents groupes familiaux pour honorer leurs obligations sociales et ancestrales ?
- 41 Pendant les deux ou trois jours que durent la cérémonie, les différentes familles organisatrices doivent se charger des repas des invités dont le nombre varie selon le prestige et les moyens. Nous avons analysé l'organisation d'un *famadihana* d'une famille à budget en équilibre (juillet 2007)²⁰ qui invita près de 130 personnes. En dehors de la famille, les voisins, les membres de la communauté ainsi que les connaissances des villages étaient invités.
- 42 Hésitant devant les coûts impliqués par le *famadihana*, la famille s'est finalement décidée à organiser la cérémonie. Elle l'avait repoussé d'année en année mais savait qu'elle ne pouvait y échapper. Elle s'est finalement résolue après que plusieurs indices, interprétés comme autant de signes de mécontentement des ancêtres et confirmés par un spécialiste (*ombiasy*), les aient rappelés à leurs devoirs.

Tableau n° 2 : Dépenses collectives d'un *Famadihana*

	Prix en ariary ²¹
Achat de linceuls	50.000

Joueurs de <i>Hira Gasy</i>	50.000
Joueurs de musique	20.000
Riz	80.000 (100kg)
Zébus	250.000 (2 zébus)
Boissons	85.000
TOTAL	535.000

- 43 En dehors de ces dépenses, il faudrait ajouter les vêtements neufs que les parents portent pendant la cérémonie. Le nombre de linceuls dépend du nombre d'inhumations que l'on va procéder. En dehors des ancêtres spécifiques à inhumer, il faut encore réenvelopper ceux des ancêtres fondateurs (*razambe*). Les joueurs de musique sont recrutés pour animer la soirée et faire danser les descendants de l'ancêtre lors de la nuit de l'exhumation. Les groupes de *Hira Gasy*, groupe de musique traditionnel, réciteront des discours et joueront lors de la procession. Il est également coutume de féliciter les chanteurs en leur offrant le *tsipikely* (sorte de pourboire).
- 44 Lors de la cérémonie, a été consommé 200kg de riz dont la moitié a été ponctionnée dans les réserves familiales de la dernière récolte. Mais s'agissant de surplus selon le chef de famille, elle ne pourra pas compter sur l'apport financier dégagé de leurs ventes. Elle a également dû acheter 100kg à 800 ariary le kilo. Un zébu a été donné par une famille alors que l'autre a été acheté. Les boissons alcoolisées sont également indispensables pour accompagner les parts de viande cuite provenant des zébus sacrifiés aux ancêtres et servies à leurs descendants et à l'assistance. Le total a été divisé entre sept familles. La participation financière de chaque groupe familial s'élevait à 76.500 ariary. Le partage équitable des frais est plus théorique que réel, puisqu'en réalité les membres de la famille les plus fortunés prennent en charge la plus grande partie des dépenses, et il y a donc un effet de redistribution important.
- 45 Les apports des organisateurs sont également complétés par des contributions de l'ensemble des enfants et de la famille étendue « descendant de l'ancêtre à honorer » qui fournissent le maximum de ce qu'ils peuvent donner. La pratique du *famangiana*, c'est-à-dire l'entraide, sous forme de troc d'avance ou de prêt financier avec ou sans compensation de la part de la famille plus éloignée est une aide précieuse. La contribution peut être faite en nourriture, en riz et en alcool. Les organisateurs peuvent également compter sur les quotes-parts en argent des assistants du village ou des délégations représentant les autres villages voisins. En échange d'un morceau de zébu qu'ils rapporteront chez eux, les invités offrent, à leur tour, le *sao-drazana*, une participation symbolique en argent de la part de chaque famille, enregistrée dans un cahier qui sera bien conservé afin de noter la présence des invités ainsi que le montant de leur participation financière. Cette attention particulière permettra à l'avenir de répondre par un montant équivalent ou un peu supérieur à la famille organisatrice de *famadihana* d'un des villages invités. C'est ce qu'on appelle « *aterokalao* » qui signifie tout simplement « ce qu'on apporte, on peut le reprendre ». Les organisateurs ne pouvant assumer à eux seuls la totalité des frais (achat des zébus, du riz, de l'alcool, etc.) le financement du *famadihana* est assuré par différents moyens. D'après nos enquêtes, en dehors du soutien familial, ces moyens sont l'épargne, la spéculation bovine ou porcine et l'augmentation de la production.

L'épargne

- 46 Si la participation financière est théoriquement équilibrée entre tous les groupes familiaux pour supporter les dépenses, chacun contribue selon ses moyens. La richesse dans le monde rural n'est pas uniquement financière et ceux possédant des zébus ou des réserves de riz sont encouragés à les offrir afin d'alléger les dépenses. Lorsque des gens projettent de construire un tombeau familial ou se préparent pour organiser un *famadihana*, ils parviennent à épargner des sommes considérables, malgré la faiblesse des revenus. Certains épargnent pendant des années alors que d'autres quelques mois seulement avant le début des festivités. D'après José, un paysan et éleveur,

« Les gens arrivent à épargner quand il s'agit de faire un *famadihana* ou de construire une tombe. Généralement, les gens ne disent pas toute la vérité lorsqu'ils prétendent n'avoir pas d'épargne. Elle n'est jamais nulle et chacun se débrouille pour obtenir ce qu'il doit car c'est un devoir envers les apparentés et ses ancêtres. Personne ne veut fâcher les ancêtres car ils tremblent devant les conséquences qui pourraient résulter ainsi que les blâmes de ces derniers ».

- 47 S'il est évident que le hiatus entre ce que les personnes déclarent lors de l'enquête et la réalité est plus ou moins important selon les familles, il n'en demeure pas moins que toutes les dépenses financières (le paiement des musiciens, les zébus et la nourriture pour nourrir les invités pendant trois jours, les linceuls, les nouveaux habits, etc.) ne peuvent être réalisées que grâce à l'épargne des participants, surtout pour les catégories pauvres. Il faut donc se procurer du numéraire par divers moyens et les marchés, étant des lieux d'accès à l'argent et aux produits, jouent un rôle central dans l'économie rurale. Les échanges monétaires, les plus importants, sont donc ici privilégiés et les transactions concernent tous les ménages. Elles portent sur les produits nécessaires à la consommation mais insuffisamment fournis par l'agriculture. Quelques que soient les différents types de budget, la commercialisation des produits agricoles ou extra-agricoles est essentielle aux revenus des ménages. Les activités extra-agricoles sont d'autant plus importantes que la superficie rizicole ne dégage pas ou peu de surplus. Cette production engendre des formes d'échanges qui imposent la fréquentation des marchés, lieux d'approvisionnement et de rencontres hebdomadaires. L'argent acquis permet ainsi d'acquérir les produits de première nécessité : allumettes, bougies, vêtements, matériels scolaires. Lors d'un *famadihana*, l'argent est recherché pour assurer les dépenses de consommation (alcool, viande, riz, etc.).

La spéculation bovine ou porcine

- 48 Une manière de se procurer des revenus complémentaires en vue d'un *famadihana* est la spéculation bovine. L'élevage se limite généralement à quelques bovins, porcins ou volailles mais reste une activité capitale à Amboasary puisque 51 ménages – soit 84 %-déclarent être possesseur de quelques bêtes. Tous les habitants ne pratiquent pas l'élevage faute de moyens mais la grande majorité d'entre-eux investissent dans cette activité, génératrice d'un revenu complémentaire non négligeable. Il fut un temps où il était mode de penser que les éleveurs malgaches (surtout dans le Sud de l'île) avaient un attachement irrationnel, émotionnel et esthétique pour le bétail, une sorte de « maladie » qu'on appelait d'ailleurs « *le complexe du bétail* ». La seule raison d'être du bétail, pensait-

on, était de permettre aux éleveurs d'honorer leurs obligations cérémonielles, pratiques anti-économiques par nature ou au mieux sans but économique précis. Si heureusement, le bien-fondé de ces idées reçues a depuis lors été remis en cause, il n'en demeure pas moins qu'elles restent encore vivaces chez une partie de l'élite urbaine (étrangère et locale). Or, force est de constater que s'il est incontestable que le zébu joue un rôle symbolique important dans la société malgache, sa place au sein des moyens de production est essentielle voire primordiale.

Tableau n° 3 : Nombre de ménage et type d'élevage

Élevage	Ménages	Pourcentage des ménages
Bovin	6	12
Porcin	10	17
Volaille	48	96

Source : enquêtes Amboasary (2006)

Environ trente pourcent des éleveurs combinent plusieurs types d'élevages alors que la majorité d'entre-eux ne se contentent que de deux ou trois poules, oies ou canards. L'élevage bovin est le fait d'une minorité, ce qui leur permet de tirer de nombreux avantages²². En effet, les paysans disent par exemple « *si l'élevage bovin se porte bien, les cultures n'ont pas de problèmes* » en faisant allusion à la fourniture de fumier de parc à zébu. L'élevage bovin est à la fois force de travail, fourniture d'engrais et, comme les autres élevages, il est une ressource financière et même alimentaire. Les soins apportés à l'alimentation des animaux, à la fabrication du fumier et à la conduite de l'embouche traduisent cette place importante.

La réforme des bœufs de trait âgés en bêtes d'embouche²³ est un mode de spéculation fréquent mais qui traduit également une activité très prenante pour le paysan qui souvent « *n'a pas le temps d'aller à l'église le dimanche* ». En effet, il s'agit de récolter du fourrage, d'abreuver, de préparer les « menus »...huis mois de stabulation²⁴ permanente d'un bœuf de fosse donnent cinq tonnes de fumier contre une tonne pour une vache au piquet.²⁵ L'intérêt est également manifeste lorsque l'on connaît la place du fumier dans le système de production. « *Un bœuf de fosse mobilise une personne car l'embouche demande du temps* ». L'IEMVT a estimé le temps moyen passé pour les soins d'une bête en stabulation permanente : 3 heures par jour en saison des pluies et 6 heures en saison sèche. Une embouche dure de huit à neuf mois et permet de tirer un bénéfice minimal de 50.000 ariary pour une bête et dix charretées de fumier. Elle débute généralement en novembre avec l'installation de la « *mère-pluie* », l'abondance du fourrage et des plantes qui poussent régulièrement ne posera pas de problème pour alimenter la bête. En raison des précipitations de plus en plus régulières, le paysan apporte des graminées sur la litière tous les deux-trois jours, afin que l'animal bénéficie d'un lieu sec qui le mette à l'aise. Dès le début, la production de fumier est ainsi amorcée. Septembre marque la fin de l'embouche car la chaleur du mois optimise l'état d'engraissement de l'animal ; en outre, à partir de juillet la sécheresse fait qu'elle dispose d'une litière bien sèche qui ne la dégoûte pas et elle en gagne en calme et donc en poids. A ce moment là, l'embouche peut être arrêtée et l'animal vendu, apportant ainsi des liquidités nécessaire pour honorer ses obligations sociales. Malgré la périodicité annuelle de la maladie de Teschen, certains

s'efforcent d'engraisser des porcs car cette activité est fortement rémunératrice. Dans tous les cas les débouchés sont assurés car les cérémonies *famadihana* ne se conçoivent pas sans repas comportant de la viande bien grasse.

- 49 Le cheptel bovin n'est pas à la portée de toutes les bourses et il faut compter à l'heure actuelle entre 400.000 et 500.000 ariary pour se procurer une bête. Il est clair que le prix de l'élevage sélectionne de ce fait les paysans qui peuvent le pratiquer. D'une part, la constitution du capital de départ représente un réel blocage financier puisque déboursier de telles sommes n'est pas à la portée de tous les ménages. Par ailleurs, les bœufs de trait qui vont nécessairement par deux doivent s'accompagner de matériel de travail telle la herse, la charrue, la charrette qui équivaut à des dépenses supplémentaires. D'autre part, la conduite de l'élevage impose également un investissement en travail important et il faut compter plusieurs heures par jour pour l'effectuer. Apport de litière de graminées dans le parc à zébu, ravitaillement fourrager quotidien, sorties et gardes pour le pâturage²⁶, les soins des bêtes²⁷ sont des contraintes qui rendent inaccessibles cet élément moteur de l'économie rurale à la majorité des paysans d'Amboasary. Or, la présence du bœuf a surtout une signification culturelle. L'élevage ainsi que les activités agricoles sont inséparables des activités rituelles qui les accompagnent :

« Les activités agricoles et d'élevage, inséparables des activités rituelles qui les accompagnent, sont largement intégrées par les zébus et le riz. Les zébus piétinent les rizières et fertilisent les champs de cultures sèches. Avec le riz dont à chaque récolte les prémices sont présentées aux ancêtres, les zébus sacrifiés à l'occasion des rituels du cycle de vie et de mort sont, par l'intermédiaire des prêtres familiaux ou ancestraux (mpisaotse), le principal médium de communication entre les vivants et les morts ». (Ottino, 1998, p. 23).

- 50 Si la production rizicole est l'activité principale de paysans d'Amboasary, la possession de zébu « leur permet d'exister rituellement et socialement ». En effet, lors des rites de naissance et de circoncision, lors des mariages, à l'occasion des funérailles et des *famadihana* (« retournement des morts »), pour sceller les relations entre les *foko* (lignage) ou réparer les fautes ou méfaits à l'intérieur du *fokonolona*, à l'occasion des sacrifices aux ancêtres, en un mot dans toutes les occasions où, de près ou de loin, le *foko* et les ancêtres sont en jeu (*lahatra*) le bœuf doit être présent. Sans lui, rien ne peut se faire.

Augmentation de la production

- 51 Beaucoup de métiers ou de pratiques traditionnelles sont toujours vivaces à Amboasary pour accomplir ces *fomban-drazana*. Si « en ville, il faut chercher de l'argent lorsqu'on a besoin de quelque chose, à la campagne, on doit pouvoir le fabriquer ». Ces activités servent premièrement les besoins du ménages car « la plupart des articles utilisés dans la vie quotidienne à la campagne sont fabriqués par les paysans eux-mêmes » déclare une artisane qui rajoute : « Nous tressons beaucoup de paniers et nattes parce que les gens du village en ont besoin pour toutes leurs activités que ce soient pour leurs travaux agricoles, pour les besoins du foyer ou lors des *famadihana* ». Toutes les femmes du ménage maîtrisent au moins les rudiments du tissage et du tressage. Selon la tradition, « les parents ne laissent pas les jeunes filles aller se marier sans avoir ce genre de connaissances » et on dit que « les jeunes gens cherchent leur âme sœur parmi les jeunes filles qui savent faire travailler leurs mains ».

- 52 L'artisanat est très actif à Amboasary et concerne surtout la filière des fibres végétales avec la vannerie, le tissage de raphia et le tressage de bambou. Depuis une dizaine d'années lorsque le tourisme de la Grande Île a pris petit à petit son essor, les habitants d'Amboasary se sont en quelques sortes « spécialisés » dans ces activités artisanales, profitant des passages réguliers des touristes sur la RN7. Quatorze échoppes (en 2007) au bord de la route proposaient toutes sortes de produits fabriqués au village tels que des sacs à main, des jouets pour enfants, des chapeaux, des paniers, etc. On rencontre ainsi de nombreuses femmes du village qui se convertissent pendant plusieurs mois en tisseuse pour confectionner des linceuls, et à tresser des nattes, savoir-faire qu'elles héritent de leurs mères et qui se transmet de générations en générations. Ces articles forts demandés, qui servent pour le famadihana et les décès, procurent des revenus non-négligeables pour celles qui les confectionnent. Pour ce jeune couple qui ne possède que très peu de terres et quelques volailles, la saison des famadihana est synonyme de longues heures de production. Tout le monde participe à la fabrication de ces matériaux et « celui qui ne peut pas forger peut mouler et celle qui ne peut pas tisser peut broder », affirme une couturière. Traditionnellement destinés à l'usage domestique, ces produits et ces compétences ont été offerts sur le marché avec l'introduction d'une économie monétarisée. Elle est d'autant plus importante qu'il faut amasser le plus de bénéfice pour pouvoir vivre dans les mois plus difficile (période de soudure). Les ménages qui bénéficient d'un budget en excédent le doivent à des produits agricoles et de l'élevage. Ces derniers assurent pour plus de 80 % des ressources monétaires de ces foyers. Ces proportions indiquent la quasi-absence d'une autre spéculation comme moyen d'enrichissement. Certes, certaines femmes tricotent des vêtements et les hommes forgent leurs propres matériaux (angady, couteau), mais cela ne fait pas d'eux ni des artisans ni des forgerons.
- 53 Par contre, chez les ménages à budget déficitaire, la situation est quelque peu différente. La petite taille des parcelles et les quelques volailles acquises ne procurent pas suffisamment de rendement et de revenus pour faire face aux différentes obligations pécuniaires. Handicapés par l'insuffisance des moyens, les jeunes ménages ou les ménages déficitaires en riz se tournent vers des activités génératrices de revenus complémentaires. Si les vadin'asa (activités secondaires) occupent une place importante dans les occupations (près de 66 % pour cette catégorie de ménage) c'est qu'ils parviennent tant bien que mal à compenser le manque d'argent. Les paysans ont donc recours à la pluriactivité notamment en raison de la saturation foncière permettant aux plus démunis de demeurer dans les villages grâce à des revenus majoritairement non-agricoles.
- 54 Le famadihana est donc indissociable des productions de l'économie rurale. Lors des périodes de fomban-drazana (festivités ancestrales) qui se déroulent généralement pendant la saison sèche (entre les mois de juillet et septembre, période pendant laquelle il est autorisé d'ouvrir les tombeaux pour causes d'hygiène), les activités économiques des paysans s'orientent vers les besoins utiles aux rites tels que le tissage de linceuls, le tressage des nattes, la confection de soubiques et d'uniformes qui distinguent les descendants. L'achat des linceuls, des bœufs à abattre pour nourrir les invités, du toaka gasy (l'eau de vie de fabrication artisanale), sont toutes des activités qui accaparent et dynamisent un des plus importants secteurs de l'économie populaire.

Conclusion

- 55 Au seuil du XXI^e siècle, il est incontestable que le marché, c'est-à-dire la place du marché, constitue une sphère d'échange de plus en plus importante pour les villageois d'Amboasary en particulier et des pays en voie de développement en général. En effet, ces individus, dorénavant, dépendent de la vente de leurs produits puisque les relations sociales passent de plus en plus par le médium de l'argent. Dans ce contexte, le marché en permettant d'écouler le surplus devient un élément central mais annexe des activités économiques du village. L'offre et la demande régissent certes la majorité des transactions mais aucun individu n'en retire encore tous ses moyens d'existence ; les échanges commerciaux sur le marché permettent surtout d'acquérir le numéraire nécessaire à l'achat des divers produits essentiels aux cérémonies socio-culturelles. Il est donc encore difficile voire impossible de saisir les logiques des formes d'échanges en dehors de leur substrat social.
- 56 À partir de la théorie de l'encastrement de Karl Polanyi, nous avons démontré que la communauté villageoise a résisté de manière originale aux pressions de l'économie de marché sur la reproduction des rapports sociaux dans le contexte du développement du capitalisme moderne. Cette résistance s'est incarnée de différentes façons mais toujours de manière pragmatique. Nous avons montré que les villageois, en investissant les bénéfices tirés de la vente de leurs surplus agricoles dans des pratiques à première vue « anti-économiques » (funérailles, tombeaux, etc.), sont parvenus à détourner la logique du capitalisme traditionnel – l'investissement perpétuel dans les moyens de production. Ce faisant, ils ont maintenu la sphère économique « encadrée » dans la société. En effet, l'étude d'une cérémonie des secondes funérailles- *famadihana*- a parfaitement illustré l'interdépendance entre les logiques culturelle, symbolique, sociale et économique dans la société rurale *merina*.
- 57 Si les biens matériels sont importants pour des paysans vivant avec moins de deux dollars par jour, les enjeux symboliques sont d'autant plus fondamentaux. La compétition et la concurrence touchent certes les biens de subsistance mais elles se portent davantage sur d'autres types de biens. Le *famadihana*- par exemple- est l'occasion d'exposer sa réussite afin d'affirmer son prestige social. Pour organiser une fête grandiose en l'honneur des ancêtres, les familles peuvent épargner pendant plusieurs années ou augmenter substantiellement la production horticole et/ou de l'élevage, ainsi que les produits artisanaux. Ces rituels et ces manifestations socio-culturelles engendrent donc des activités marchandes et non marchandes qui animent la vie du village pendant plusieurs mois. Les dépenses qu'elles engendrent sont importantes pour les budgets des familles et contredisent d'ailleurs le modèle de l'homo-oeconomicus qui postule que tout homme est poussé par la recherche de l'efficacité économique vers un toujours plus de biens et de profit, sauf à supposer une inégalité insurmontable qui frapperait ces villageois malgaches sur la base d'un déterminisme pour tout dire biologique. Il faut d'ailleurs souligner que ces dépenses à première vue « anti-économiques » dynamisent tout un secteur de production et de services pendant une bonne partie de l'année.
- 58 Même si cette communauté paysanne continue à fonctionner selon une logique essentiellement endogène, l'économie de subsistance et l'économie de marché interagissent fréquemment. Toutefois, la modernité en relation avec l'insertion du médium argent ne signifie pas, ici, diminution des rituels traditionnels. Au contraire,

l'économie reste soumise aux impératifs ancestraux c'est-à-dire au social et au symbolique. Ici, la richesse, avant d'être économique, est tout d'abord symbolique puisqu'elle est la condition intrinsèque à la reconnaissance et à la création de liens sociaux.

- 59 La diversité des systèmes économiques de Karl Polanyi reste en ce sens pertinent puisque les notions forgées par l'économie classique se révèlent souvent peu aptes à saisir l'économie des « autres ». Comme nous l'avons vu, l'économie ne présente toujours pas l'aspect de système séparé c'est-à-dire qu'elle n'opère pas selon une logique propre, indépendante des autres registres du social. Elle a, en effet, le mérite de garder une grande part à la connaissance des sociétés dans leur rapport avec leur milieu physique mais également et surtout dans leur relation avec leur environnement social, économique et symbolique. En effet, l'approche substantiviste – en portant l'analyse sur les modes de circulation et de distribution des biens – permet d'appréhender les dures conditions de vie de ces paysans. Si la logique marchande n'est pas désencastrée, le marché constitue néanmoins une ressource pour eux en leur permettant de vendre la partie non consommée de leur production. Les difficultés d'accès à celui-ci les précarisent. Par exemple, pendant la saison des pluies, de nombreux villages voient leur production pourrir sur place en raison de leur éloignement des grands axes et des places de marché. Ainsi, en favorisant l'extension marchande, on pourrait accroître le bien-être de cette population, non pas tant en termes d'élévation de leur niveau de vie matérielle mais de capacité à entreprendre des dépenses ostentatoires hautement significatives pour elle.
- 60 Cependant, l'analyse d'un système économique ne peut se confondre avec l'observation de ses aspects visibles et penser l'économie en termes substantifs ne doit occulter l'analyse des rapports sociaux de production et des inégalités sociales. Ainsi, analyser également le système de la production – et non de la circulation et de la distribution des biens comme l'ont fait Polanyi et par la suite Dalton (1962) – a ainsi le mérite de mettre en relief la structure sociale et les rapports sociaux. Cette approche transversale suppose donc de prendre en compte la totalité de l'édifice sociale, pour aller chercher derrière les institutions, les rapports sociaux, qui en apparence n'ont parfois rien de strictement « économique ». On se rendrait compte ainsi que le développement ne rimerait pas nécessairement avec égalité car ceux qui possèdent et vendent le plus accroissent leur prestige social s'exprimant lors des cérémonies post-mortuaires. Ainsi, paradoxalement, le marché est un moyen de sortir de la pauvreté, mais par sa nature même il renforce les inégalités sociales puisque seuls les paysans possédant des moyens de production (terre, bétail, etc.) peuvent dégager un surplus et sortir de l'économie de subsistance. Les paysans-métayers et les paysans sans terre ont, quant à eux, des difficultés à honorer leur ancêtre et donc d'obtenir la reconnaissance et le prestige social. Cette économie de prestige s'est adaptée à la modernité en incorporant l'économie de marché et les nouvelles inégalités sociales qui en ont découlé se sont greffées sur la stratification traditionnelle de la société rurale *merina*.

Remerciements

Nous remercions Bernard Fusulier, notre directeur de thèse, pour ses commentaires stimulants et bienveillants.

BIBLIOGRAPHIE

- Althabe, G. (1969). *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero. 354p.
- Andrianjafy-Andriamanindrisoa, E. (2004). *Economie populaire, territoires et développement, à Madagascar : les dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokonolona*, Thèse non publiée, LLN.
- Andrianjafitrimo, L. (2003). *La femme malgache en Imerina au début du XXI^e siècle*, Paris, Karthala-Inalco.
- Arbousset, F. (1950). *Fokon'olona à Madagascar*, Paris, Domat-Monchestine.
- Balandier G., (1963). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses Universitaires de France. 529p.
- Bayart, J.F. (1989). *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*. Paris, éditions Medcicis, 439p.
- Belloncle, G. (2003). *Sept Priorités pour développer Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice.
- Bertaux, D. (1997). *Les récits de vie*, Paris, Nathan, 127p.
- Blanchet, Gotman A. (1992). *L'enquête et ses méthodes*, Paris, Nathan.
- Blanc-Pamard, C. (1985). « Au voleur ! Economie de crise et tactiques paysannes. Le cas du manioc sur les Hautes Terres malgaches », Paris, éditions Tropiques, lieux et liens, Orstom, coll.didactiques, pp. 198-208.
- Bloch, M. (1989). *Ritual, History and Power, selected papers in Anthropology*, Londres, The Athlone Press.
- Bloch, M. (1971). *Placing the Dead. Tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, Londres, Seminar Press.
- Bohannon, P. & Dalton, G. (1962), *Market in Africa*, Northwestern University Press.
- Camacho, M. (1986). *Les Poubelles de la survie, la décharge municipale de Tananarive*, Collection Villes et Entreprises, Ed. L'Harmattan, Paris, 207p.
- Cazorla, A. & Draï, A-M. (1992). *Sous-développement et Tiers-Mondes, une approche historique et théorique*, Paris, éditions Vuibert.
- Condominas, G. (1960). *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Collection L'homme d'Outre-mer, Paris, Berger-Levrault.
- Corcuff, Ph. (1991). *Les Nouvelles Sociologies*, Paris, Nathan, 127p.
- Delivre, A. (1974). *L'histoire des Rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksiek.
- Demaziere, D. & C. Dubar (1997). *Analyser les entretiens biographiques, L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan, 350p.
- Deschamps, H. (1968). *Madagascar*, Presse Universitaire de France, Paris, Que Sais-je ? n° 529.
- Desjeux, D. (1979). *La question agraire à Madagascar. Administration et paysannat de 1895 à nos jours*. Paris, L'Harmattan.

- Dorosh, P. & al. (2003). *Moteurs économiques pour la réduction de la pauvreté à Madagascar*, Cornell University.
- Dubois, R. (2002). *L'identité malgache, la tradition des Ancêtres*, Paris, Karthala, 171p.
- Dupuis, F. (2004). *Anthropologie économique*, Paris, Armand Colin, 192p.
- Durufle, G. (1988). *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*, Paris, Karthala, 205p.
- Firth, R. (1965 [1939]). *Primitive Polynesian Economy*. Londres : Routledge et Kegan Paul, 385p.
- Gault, D. (1994). *Père Pedro ou les collines du courage*, collection Paroles vives, Paris, Albin Michel.
- Godelier, M. (1973). *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, éditions Sociales.
- Goodefellow, D.M. (1939). *Principles of economic sociology as illustrated from the Bantu Peoples of South and East Africa*. London.
- Graeber, D. (1995). « Dancing with corpses reconsidered: an interpretation of famadihana (in Arivonimano, Madagascar) », *American Ethnologist*, pp. 258-278.
- Gudeman, St. (2001). *The Anthropology of Economy, Community, Market and Culture*, Malden/Oxford, Blackwell Publishing.
- Haille, J. H. 1892. « Famadihana, a Malagasy Burial custom », *Antananarivo Annual*, XVI, pp. 405-416.
- Hoggart, R. (1991). *La culture du pauvre*, Editions de Minuit, Paris, 420p.
- Hugon, P. (2001). *L'économie de l'Afrique*, Paris, La découverte, 123p.
- Hugon, P. (1987). « La crise économique à Madagascar », *Afrique contemporaine*, 144, octobre-décembre, pp. 3-22.
- Hugon, P. (1984). *Les économies non-officielles*. Paris ; La découverte.
- IEMVT/SEDES, (1969). *L'embouche bovine sur les plateaux malgaches*, Paris, Sedes, République française, République malgache.
- Julien, G. (1908). *Institutions politiques et sociales de Madagascar*, Tome I, Paris, éditions Guilmoto.
- Konrai, J. (1977). *L'économie de la pénurie*. Paris ; Dunod.
- Lafay, J.D. et J. Lecaillon (1992). *L'économie mixte*. Paris ; Coll. Que Sais-Je ? PUF, 127p.
- Latouche, S. (sous la direction), (1995). *L'économie dévoilée*, Paris ; Coll. Mutations ; Ed. Autrement.
- Latouche, S. (1991). *La planète des naufragés*, Paris : La découverte, 235p.
- Laulanie, de H. (2003). *Le Riz à Madagascar, Un développement en dialogue avec les paysans*, Paris, Kartala.
- Lautier, B. (1995). « Économie informelle : solution au problème », *cahiers des sciences humaines*, n° 50.
- Lautier, B. (1994). *L'économie informelle dans le tiers monde*. Paris, La Découverte, 125p.
- Radio Projet (1995-1998). *Le secteur informel dans l'Agglomération d'Antananarivo*, Enquête 1-2-3, Instat, Antananarivo.
- Mahieu, F.R. (1990). *Les fondements de la crise économique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 197p.
- Massiot, M. (1971). *L'Administration publique à Madagascar*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.

- Maucourant, J. (2005), *Avez-vous lu Polanyi ?*, Paris, La dispute.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- Mayeur, N. (1913). « Voyage au pays d'Ancove, 1785, rédaction de M.Dumaine », Antananarivo, Bulletin de l'Académie malgache, 12 (2), pp. 13-42
- Molet, L. (1979). *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina, tome 1 et 2*, Paris, L'Harmattan.
- Nahavandi, F. (1997). *Culture du développement en Asie*, Paris, L'Harmattan.
- Ottino, P. (1998). *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Karthala, Hommes et sociétés, 685p.
- Pacaud, P. (1998). *Le Famadihana : rite sacré et pouvoir dans un culte d'exhumation des morts familiaux, sur les hauts plateaux de Madagascar. Interprétations et (re) construction psychanalytiques*. Thèse de doctorat. Université de Paris VII.
- Polanyi, K. (1983 [1944]). *La Grande Transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 419p.
- Polanyi, K. (1977). *The Livelihood of Man*, edited by Pearson, H.W., New York, NY, Academic press, 280p.
- Polanyi, K. (1968). *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, edited by Dalton, G., New York, NY, Anchor Books.
- Polanyi, K., Arensberg C.M. et H.W. Pearson (eds) (1975 [1957]). *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad.fr, Paris, Larousse, 348p.
- Raison, J-P. (sous la direction de) (1994). *Paysanneries malgaches dans la crise*, Paris, Karthala.
- Raison, J.P. (1984). *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Enracinement et mobilité des sociétés rurales*, Paris, Orstom/Karthala.
- Raison-Jourde, F. (1991). *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXème siècle*, Paris, Karthala.
- Raison-Jourde, F. (1983). *Les souverains de Madagascar. L'Histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala.
- Rakotomalala, M. (1996). *Contribution à une anthropologie de la sexualité merina (Centre de Madagascar)*, 2 vol., Thèse de doctorat. Paris : Inalco
- Rakotondrasolo, J-M. (1989). *Transporteurs et monde rural : l'exemple du firaisana d'Anjepy*, Mémoire de Capen, Univ.Antananarivo.
- Rakoto Ramiarantsoa, H. (1995). *Chair de la terre, œil de l'eau...Paysanneries et recompositions de campagnes en Imerina (Madagascar)*, Col. À travers les champs, Paris, Orstom.
- Rakoto Ramiarantsoa, H. (1988). « Hommes d'un temps, hommes dans le temps. Réflexion à partir de quelques paysages de l'Imerina », *Omalysy anio*, 27 : 103-124.
- Ramamonjisoa, J. (2002). « Pseudo-castes et séquelles de l'esclavage », *Madagascar Fenêtre*, T.1, Antananarivo, CITE.
- Ramamonjisoa, J. (1984). « Blancs et Noirs : les dimensions de l'inégalité sociale. Documents sociolinguistiques », *Cahiers des sciences sociales, EESDEGS, Université de Madagascar*, n° 1.
- Randriamaro, J.R. (1997). *PADESM et luttes politiques à Madagascar : de la fin de la Deuxième Guerre mondiale à la naissance du PSD*, Paris, Karthala, 451p.

- Randriamarolaza, L.P. (2004). *La troisième naissance. Contribution à une anthropologie de Madagascar*. Thèse de doctorat. Département de Civilisation. Antananarivo.
- Ratsivalaka, G. (1996). *Madagascar dans le sud-ouest de l'Océan Indien (circa 1500-1824). Pour une relecture de l'histoire de Madagascar*, 2 tomes. Thèse de doctorat, Université de Nice.
- République de Madagascar (2006). MAP. Plan d'action Madagascar 2007-2012 : Un plan audacieux pour le développement rapide, <http://www.mepspc.gov.mg/fr/DMP/pages/map.html>
- Sahlins, M. (1976). *Age de Pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 409p.
- Stifel, D., Minten B., et P. Dorosh (2002). *Transactions Costs and Agricultural Productivity : Implications of Isolation for Rural Poverty in Madagascar*. Washington D.C : International Food Policy Research Institute.
- Stiglitz, J. (2002). *La Grande Désillusion*, Paris, Fayard, 324p.
- Sylla, Y. (2006). « Regard sur l'histoire de Madagascar », Madagascar Fenêtres, Antananarivo, CITE.
- Urfer, S. (2000). *L'espoir et le doute*, Antananarivo, éditions Justice et foi.
- Waast, R. (1967). *La plaine de Tananarive*. La parenté. Tananarive, Orstom.

NOTES

1. Cette étude s'est faite dans le cadre d'une thèse de doctorat en Sociologie à L'Université Catholique de Louvain, Belgique.
2. Madagascar est classé 146^e parmi 177 pays pour l'Indice de Développement Humain des Nations Unies. En 2003, il avait un taux de pauvreté [Pourcentage de la population vivant avec moins de 2USD par jour] avoisinant les 85 %, l'espérance de vie n'atteint que les 55ans et le taux d'alphabétisation n'est que de 63 %. Chiffres tirés du Madagascar Action Plan (2007-2012).
3. Voir par exemple FIRTH, R. 1965 (1939). *Primitive Polynesian Economy*. Londres : Routledge et Kegan Paul ; GOODEFELLOW, D.M. (1939). *Principles of economic sociology as illustrated from the Bantu Peoples of South and East Africa*. London.
4. Fokontany : circonscription territoriale correspondant aux communes.
5. Le vavy correspond à la surface qu'une femme peut repiquer en un jour. Les champs de culture sont mesurés au nombre des hommes qui les travaillent.
6. Maire du village
7. Riz muni de sa balle après battage, c'est-à-dire non décortiqué.
8. Ce faible rendement serait expliqué, selon les agronomes, par la pauvreté chimique du sol, par des techniques inadéquates et le manque d'engrais chimiques utilisés par les paysans à cause de son coût élevé.
9. 1 are = 100 m² ou 0,01 hectare.
10. Ce chiffre est à prendre avec beaucoup de précaution. Nous avons compté 300 grammes (équivalent d'un *kapoaka*) par adulte en activité normale par repas. Si un adulte peut facilement manger cette quantité, il est clair qu'un enfant en mangera beaucoup moins. Par ailleurs, nous avons compté deux repas de riz, alors qu'il n'est pas rare lorsque les provisions le permettent que trois repas de riz blanchi par jour soit la norme. Si l'on avait retenu les 400grammes par personne par jour, qui fut le quota attribué lorsque la distribution du riz était entre les mains des collectivités, nous aurions obtenu une consommation annuelle de 496,4kg. Cela change tout puisque ce calcul permet aux ménages de dégager un surplus. La consommation est également

difficile à comptabiliser puisque, comme nous le verrons par la suite, les festivités (*fomba*) organisées par les familles nécessitent également une grande quantité de riz ponctionnée dans les provisions familiales. Par ailleurs, l'autoconsommation n'est jamais vraiment respectée et une partie de la production est vendue lorsqu'on a besoin de liquidité pour acheter des vêtements par exemple.

11. Nous avons appliqué le coefficient de conversion du paddy en riz blanchi décortiqué de 66,3 % tel que l'utilise l'agronome RAKOTO RAMIARANTSOA H., op.cit. 1995.

12. Plus les villages sont éloignés, plus les prix proposés par les collecteurs sont bas. Les paysans disent : « nous n'avons pas d'argent tant que le deux tonnes cinq n'est pas passé » en référence au camion du collecteur. Leur position privilégiée qui désenclave les zones leur permet d'imposer des prix très défavorables aux producteurs. Randriamarolaza, 2004, p. 244.

13. Voir à ce propos DE LAULANIE H. (2003), *Le riz à Madagascar*, Ed. Ambozontany-Karthala, Antananarivo, Paris.

14. La période de soudure peut débuter pour certains à partir d'octobre et se prolonger jusqu'au moment de la récolte au mois d'avril-mai.

15. 1 euro valait environ 2600 ariary en 2007.

16. Le riz doux (*Vary sosoa*) est cuit avec beaucoup d'eau, le grain est mou. Le riz doux exige une quantité inférieure de riz au mode de cuisson du riz sec pour remplir la même assiette, mais est également, de ce fait, moins nourrissant.

17. « velona iray trano, maty iray fasana »

18. *Mamono lamba* : ré-envelopper les morts avec les linceuls en soie.

19. Les *lambamena* sont des linceuls faits en soie sauvage très résistant au séjour en terre. Leur coût est assez élevé et parfois certains ménages s'endettent pour les acquérir. Un des cas qui font prospérer les usuriers. Le nombre des *lamba* à envelopper les morts varie selon la position sociale de la famille et la personne décédée.

20. Dans la thèse dont fait l'objet cette étude, nous comparons trois types de familles en fonction de leur budget : en déficit, en équilibre, excédentaire. Par souci d'alléger la démonstration, cette comparaison n'a pas été reprise ici.

21. Pour rappel, 1 euro valait environ 2600 ariary en 2007.

22. Il existe un *bokin'omby*, littéralement « livres des bovidés » qui est un cahier tenu auprès du fokontany, devant recensé dans le détail les troupeaux de chaque chef de ménage (nombre, caractéristique, ...). Les données sont dépassées, sous-évaluées et donc inutilisables.

23. Il s'agit d'engraisser un animal, en l'occurrence, un bœuf, pour le revendre plus cher.

24. La stabulation est un enclos dans lequel l'animal peut se déplacer sans être attaché.

25. IEMVT/SEDES (1969), *L'embouche bovine sur les plateaux malgaches*. Paris, Sedes, République française, République malgache.

26. La garde des bœufs est souvent assurée par les petits garçons (à partir de 8 ans) ; dont l'absence scolaire est souvent longue et prolongée. Certains parents ne comprennent pas toujours les bienfaits de l'école en comparaison des bénéfices que peuvent engendrer l'élevage bovin.

27. Le prix et la rareté des médicaments empêchent le paysan d'intervenir avant que les maladies se déclarent.

RÉSUMÉS

La pertinence des outils forgés par Karl Polanyi est manifeste pour comprendre la place de l'économie dans les sociétés dites « en voie de développement ». A travers l'étude d'une société rurale de Madagascar, l'auteur montre qu'il est difficile voire impossible de saisir les formes d'échanges en dehors de leur substrat social. Même si l'économie capitaliste s'est infiltrée en son sein, elle ne constitue pas une sphère propre. Au contraire, les comportements économiques sont enfouis, parfois dissimulés, mais toujours « encastrés » dans l'épaisseur insécable du social. L'analyse d'une cérémonie post-mortuaire- *famadihana*- illustre parfaitement l'interdépendance entre les logiques culturelle, symbolique, sociale et économique dans la société rurale merina. Cet exemple montre que si le marché est indispensable à la société rurale malgache pour sortir de la pauvreté, d'autres régulations que la seule régulation marchande sont présentes, possibles, recherchées et nécessaires.

Nowadays, the concepts created by Karl Polanyi are still very helpful to understand the place of economy in society and especially in the “developing” countries. In analyzing a rural society of Madagascar, this paper argues that it is difficult, even impossible, to analyze the forms of exchange without their cultural substance. Even though the capitalist economy is present; it does not constitute a separate sphere. On the contrary, the economic behaviors are buried, sometimes dissimulated, but always embedded in the social. The study of a post-mortem ceremony- *famadihana*- will illustrate the interdependence among the cultural, symbolic, social and economic logics in a merina rural society. This example will show that if the market is indispensable to the Malagasy rural society to avoid poverty, others regulations than the unique market regulation are present, possible, desirable and necessary.

INDEX

Mots-clés : *famadihana*, inégalité, Madagascar, marché, pauvreté, subsistance

Keywords : *famadihana*, inequality, Madagascar, market economy, poverty

AUTEUR

ANTOINE DELIÈGE

Doctorant en sociologie, Université Catholique de Louvain (Belgique),
antoinedeliege@yahoo.fr antoinedeliege