



ETUDE ANTHROPOLOGIQUE EXPLORATOIRE :  
L'ORGANISATION SOCIALE ET LES STRUCTURES POLITIQUES SUR LE PLATEAU MAHAFALY  
Madagascar, Région Atsimo Andrefana

Chiarella MATTERN  
Faraso M.P. RAVELOMANDEHA  
JUILLET 2012

Les modalités locales de réalisations d'opérations de développement ne sont pas des phénomènes abstraits, ils s'appliquent à des hommes concrets organisés dans des sociétés locales souvent dotées de fortes spécificités. On ne peut pas préjuger du succès de l'opération si on se contente d'en envisager les caractéristiques techniques. Pour ne pas agir à l'aveuglette, il convient de connaître de façon précise et détaillée le fonctionnement, sur une longue période, des sociétés concernées et, au moins à grands traits, la nature des stratégies qui animent les détenteurs du pouvoir local.

(FAUROUX F., 1997 : 227)

Le problème en ce qui concerne le développement, est de comprendre comment le monde se transforme, plutôt que de prétendre le transformer sans se donner les moyens de le comprendre

(OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995 : 8)

## LEXIQUE

*Fanjakana* : état

*Fikambanana* : associations

*Fombandrazana* : traditions

*Hazomanga* : poteau sacré détenu par le chef de clan

*Kabary* : discours traditionnel et par extension, réunion entre les anciens pour résoudre un litige ou prendre une décision importante.

*Kalony* : groupement d'hommes organisés pour sécuriser un territoire donné contre les voleurs de zébus et partir à la poursuite des traces en cas de vols de zébu

*Malaso* : bandits, groupements éventuellement armés, dont l'objectif est le vol de zébu accompagné cependant aujourd'hui de violence parfois physique ainsi que de cambriolage de la maison

*Mpitakazomanga* : chef de clan qui détient le *hazomanga*

*Mpisoro* : chef rituel

*Ombiasa* : devin guérisseur

*Ondaty be* : homme âgés, *Rakemba* pour une femme

*Raiamandreny* : littéralement père et mère mais ici on l'utilise pour faire référence aux hommes qui ont le pouvoir de décision

*Toteny* : vieux sage, dont les paroles ne seront jamais remises en question

## RESUME EXECUTIF

Cette étude socio-anthropologique s'inscrit dans le processus de prise de connaissance d'ACF avec sa future zone d'intervention. L'objectif de cette étude anthropologique est d'offrir une connaissance socioculturelle approfondie de la société *Mahafaly*. Les bilans des projets jusqu'à ce jour réalisés dans la région soulignent une grande opacité et complexité dans la mise en place de programmes de développement : certains blocages sont rencontrés de manière récurrente, rendant difficile la pérennisation de ces programmes. Parmi ces blocages a été notée la difficulté de l'approche participative, incitant l'investissement de tous autant dans la définition du projet que dans sa mise en place et son entretien. L'assimilation par tous a également été soulignée comme un problème important. Enfin, la définition elle-même des besoins apparaît parfois difficile, les termes utilisés pour définir bien-être collectif, participation communautaire étant perçus différemment çà et là. Ainsi, le fil conducteur de cette étude était la question de savoir comment outiller l'ONG afin d'assurer une bonne acceptation et appropriation des actions par la population afin d'atteindre l'impact souhaité.

Il s'agissait dans le cadre de cette étude de questionner les fondements même de la société *Mahafaly*, à travers ses modes de fonctionnement, son organisation sociale, sa structure politique, pour interroger ensuite l'organisation au niveau des ménages : les rites et cérémonies marquant les différentes étapes de la vie, la gestion de l'argent, la séparation des tâches en fonction des genres. L'approche était donc double : communautaire et au niveau de la famille nucléaire. L'objectif précis était l'identification des étapes de passage « à ne pas rater » au cours de la présentation des projets et d'implantation de ceux-ci par les équipes ACF au sein des communes et *fokontany*, afin de tenter au maximum de prévenir les échecs fréquemment rencontrés par les projets dans le sud de l'île, conférant à cette région le titre de « cimetière de projets ». C'est à l'aide de la **méthodologie anthropologique** que nous avons réalisé cette étude. De nombreuses observations ont été menées au sein de deux *fokontany* présélectionnés, ainsi que des entretiens approfondis avec des villageois. S'ajoutent à ces deux techniques les discussions spontanées, riches d'informations.

Les résultats de cette étude démontrent que la société est organisée, entre autres, selon un **axe haut-bas**. Plus un *Mahafaly* est proche des ancêtres au niveau de l'expérience et longueur de vie, plus sa parole aura du poids dans la prise de décision. Le pouvoir au sein des *fokontany* est entre les mains d'un petit groupe d'hommes et est donc foncièrement anti-démocratique. En effet, ces sociétés offrent très peu la parole aux jeunes et aux enfants. L'apparente indifférence et absence des femmes à la sphère politique ou aux prises de décisions en général est à prendre avec précaution : la voix des femmes se fait entendre, portées aux cellules de prise de décision par le biais de leur mari.

Dans le cadre de la mise en œuvre des programmes de développement, il ne s'agira donc pas de démocratiser les systèmes de gestion en mettant en place de nouvelles associations, mais de **s'appuyer, pour la mise en place de comités de gestion, sur les dynamiques existantes**, tout en ayant conscience des enjeux de pouvoir et ainsi, d'éviter certains biais.

Loin de travailler indépendamment, les sphères de pouvoir d'Etat et de pouvoir traditionnel se juxtaposent et collaborent. Ainsi, pour les acteurs de développement, la **collaboration tant avec les autorités administratives locales qu'avec les autorités traditionnelles est essentielle** et il s'agira d'approcher chacune de ses sphères selon un schéma relativement strict.

Parallèlement, cette étude met en évidence la possibilité pour certains acteurs, apparue avec l'apparition des projets de développement en milieu rural, de se servir de ces programmes comme leviers vers plus de pouvoir : les courtiers en développement. En effet, souvent impulsées de l'extérieur, les entités associatives qui en découlent se positionnent dans les jeux de pouvoir existants. Elles apparaissent comme un outil de négociations et d'alliances, dans le but d'accéder à plus de ressources. Emmanuel Fauroux, expert de la zone Ouest malgache souligne que cette soif d'accéder à toujours plus de pouvoir a toujours existé. Ce sont les moyens pour y arriver qui ont changé. **Aujourd'hui, les programmes de développement font partie de ces leviers de pouvoir**, certains dangers pour les projets en découlent.

Enfin, s'il est essentiel à la réussite d'un projet d'avoir une connaissance approfondie de la zone d'intervention, la **capacité de l'organisation à questionner ses pratiques et sa démarche sera elle aussi déterminante**. La posture compréhensive est essentielle à adopter par les porteurs de projets : à tous les stades du travail dans cette région, il est essentiel de garder cette « altérité » en mémoire afin d'avoir un regard juste sur la zone d'intervention : toutes les pratiques, tous les échecs de projets ont un sens raisonné et explicable. Dans un pays comme Madagascar, où les rumeurs et construction de l'autre sont aussi fortement ancrées, il est nécessaire d'accompagner les membres dans la compréhension et la déconstruction de ces imaginaires.

LEXIQUE

RÉSUMÉ EXÉCUTIF

INTRODUCTION : RÉSUMÉ

<b>1</b>	<b>Objectifs et contexte.....</b>	<b>7</b>
1.1	Objectifs de l'étude .....	7
1.2	Contexte bio-physique et socio-économique .....	7
1.2.1	Accès à l'eau potable et sécurité alimentaire .....	7
1.2.2	Cadre socio-économique .....	8
<b>2</b>	<b>Méthodologie : Les trois phases de l'enquête .....</b>	<b>9</b>
2.1	Phase préparatoire .....	9
2.1.1	Revue de la littérature .....	9
2.1.2	Mise en place des outils d'enquête .....	9
2.1.3	Choix des zones d'investigation .....	9
2.2	L'enquête ethnographique.....	10
2.2.1	Présentation de l'étude aux interlocuteurs .....	10
2.2.2	Déroulement des entretiens.....	10
2.2.3	Cinq outils de récolte de données.....	10
2.3	Dépouillement des données et analyse.....	12
<b>3</b>	<b>Organisation sociale et structures de pouvoir .....</b>	<b>13</b>
3.1	Clans et lignages.....	13
3.2	Le lignage ou clan comme unique sécurité sociale : mécanismes de solidarité.....	14
3.3	Une société fortement hiérarchisée : articulation de 3 formes de pouvoir.....	15
3.3.1	Sur la scène microlocale traditionnelle : pouvoir symbolique et pouvoir de faits.....	15
3.3.2	Le pouvoir « Fanjakana » ou étatique .....	17
3.3.3	Le pouvoir « Fikambanana » et l'émergence de la figure du courtier.....	17
3.3.4	D'Autres figures de pouvoir.....	19
3.4	Les structures de pouvoir à Andremba et Masiaboay .....	20
3.4.1	Andremba : un pouvoir Lignager bouleversé .....	20
3.4.2	Masiaboay : Un pouvoir traditionnel bien assis.....	21
3.5	De nouvelles stratégies d'accès au pouvoir ?.....	22
3.6	Gestion des conflits et outils.....	22
3.6.1	Le kabary .....	22
3.6.2	Le dina, le titike et les faly : des outils de cohésion sociale .....	24
<b>4</b>	<b>Gestion des biens communautaires .....</b>	<b>27</b>
4.1	L'accès à eau.....	27
4.1.1	Saison d'itinérance et priorisation .....	27
4.1.2	Deux communes, deux types de puits .....	27
4.1.3	Gestion de l'eau et conflits d'usages .....	28
4.1.4	Problèmes identifiés .....	29
4.1.5	Quelques notions d'hygiène et assainissement .....	29

4.2	Gestion de la forêt : l'exemple de la COBA (WWF) .....	30
4.3	L'école .....	31
4.4	Une récurrence dans les élus locaux : une gérontocratie sur fond de démocratie .....	32
4.5	Les canaux de communication communautaire .....	32
<b>5</b>	<b>Organisation sociale familiale et parenté.....</b>	<b>33</b>
5.1	Le passage d'une étape de vie à une autre: le zébu comme dénominateur commun .....	33
5.1.1	De la naissance à l'âge adulte .....	33
5.1.2	Un mariage peu ritualisé .....	33
5.1.3	L'ostentation des funérailles .....	36
5.2	Les <i>malaso</i> comme frein à l'accumulation des richesses.....	38
5.3	Changement social : le ressenti des populations .....	39
5.4	La religion ou les ancêtres : une question de choix .....	40
5.5	Parcours thérapeutique en cas de maladie : de l' <i>Ombiasa</i> au docteur.....	40
<b>6</b>	<b>Conclusion : Le parcours du politicien .....</b>	<b>42</b>
6.1	L'importance du respect de l'axe haut-bas .....	42
6.2	Le parcours du politicien // l'arrivée d'un nouvel acteur de développement .....	42
6.2.1	Au niveau communal.....	42
6.2.2	Au niveau des fokontany .....	43
6.2.3	Le parcours du projet : de l'acteur de développement au fokonolona.....	43
<b>7</b>	<b>Recommandations et présentation des outils d'analyse rapide .....</b>	<b>44</b>
7.1	L'importance d'une imprégnation dans la durée dans les zones d'intervention : quelques conseils à l'égard des « <i>vahaza</i> » .....	44
7.2	Une présence permanente sur le terrain, un accompagnement dans le changement de comportement.....	45
7.3	Les leaders traditionnels : des leviers de développement ? .....	45
7.4	Comment mettre en place un comité de gestion ? .....	46
7.5	Un regard symétrique entre « développeurs » et « développés » .....	46
7.6	Une étude exploratoire... identification de nouvelles pistes à approfondir.....	47
7.7	Comment soulever cette opacité : trois outils anthropologiques rapides.....	47
<b>Annexe 1 : Bibliographie .....</b>		<b>53</b>
<b>Annexe 2 : Canevas des thématiques : questionnements et hypothèses .....</b>		<b>55</b>
<b>Annexe 3 : Cartographie .....</b>		<b>58</b>
<b>Annexe 4 : Généalogie.....</b>		<b>59</b>

# 1 OBJECTIFS ET CONTEXTE

---

## 1.1 Objectifs de l'étude

Dans le cadre de son implantation à Madagascar et afin de mieux comprendre les dynamiques de pouvoir et l'organisation sociale dans le Sud Ouest du pays, ACF a planifié une étude anthropologique dans deux des 5 futures communes d'intervention.

Au fil des années, le grand sud a acquis une réputation de cimetière de projets à cause des nombreux « échecs » observés sur le terrain. Isolé depuis toujours du pouvoir central et peu touché par les influences extérieures, la zone d'intervention d'ACF est fortement régie par des structures de pouvoir traditionnelles et par des mécanismes traditionnels de gestion du quotidien. Depuis quelques années, certains acteurs du développement présents dans le sud prennent peu à peu conscience de l'importance de prendre en compte ces dimensions socioculturelles mal connues afin d'éviter la mise en place de programme partiellement inefficaces parce qu'ils ne répondent pas aux besoins « réels » perçus par la communauté et/ou parce qu'ils menacent profondément les dynamiques sociales, politiques et religieuses locales (DELIGNE A. et MAHARESTE J., 2009 et UNICEF, 2011).

L'objectif global de cette étude est l'approfondissement des connaissances sur le contexte social et culturel des futures zones d'intervention afin de permettre à ACF de définir des approches adaptées, favorisant l'appropriation communautaire des actions menées.

Les objectifs spécifiques sont les suivants :

→ Identifier les structures de pouvoir, les acteurs qui les composent ainsi que les jeux de pouvoir inter et intra structures de pouvoir (collaboration/autonomie/rejet). Mettre en évidence les processus de prise de décision au sein d'une communauté.

→ Analyser l'organisation sociale à l'échelle familiale (mariage-héritage-parcours thérapeutiques) et communautaire (clans et lignages-cérémonies rituelles-gestion des conflits-gestion des biens communautaires).

→ Identifier le « parcours d'approche idéal des futurs usagers » à destination des responsables de programme ACF afin de limiter les risques identifiés (pas d'appropriation donc pas de pérennisation).

→ Mettre en place des outils anthropologiques fonctionnels et adaptés au terrain qui contribueront à une meilleure appréhension, par les responsables et les agents de programmes, des spécificités de communes et fokontany partenaires.

## 1.2 Contexte bio-physique et socio-économique

### 1.2.1 ACCES A L'EAU POTABLE ET SECURITE ALIMENTAIRE

La zone d'intervention du Sud Ouest regroupant 5 communes a été identifiée par ACF selon les critères de sécurité alimentaire et manque d'accès à l'eau. Cette zone est située au niveau du tropique du Capricorne et fait partie des régions sahéliennes à climat semi-aride à hiver tempéré, avec un paysage adapté à la sécheresse : arbres sans feuilles en saison sèche, plantes grasses de toutes sortes, baobabs, etc. La végétation forestière caractéristique de cette région aride est représentée par la forêt dense sèche et le fourré d'épineux. La région est soumise à une forte déforestation, transformant les forêts sèches en savane arborée dense et en savane herbeuse à *Heteropogon* par les pratiques de défrichage-brulis pour la culture de maïs, l'exploitation du bois et du charbon et les pratiques pastorales comme les feux de brousse (LOUETTE D., 2012 : 26).

Le pourcentage d'accès à l'eau potable<sup>1</sup> y est inférieur à 25%, la pluviométrie se réduit dans cette région à moins de 500 mm par an. La principale ressource en eau potable de la zone demeure la nappe phréatique, alimentée par les pluies. Le climat de la région est caractérisé pour une longue saison sèche de 7 à 9 mois, suivie par une brève saison des pluies, parfois aléatoire, souvent très irrégulière et toujours pauvre en précipitations (LOUETTE D., 2012 : 19).

---

<sup>1</sup> Le taux d'accès à l'eau potable étant défini par les Objectifs du Millénaire pour le Développement, comme la proportion de la population ou des ménages ayant accès à une source d'eau plus ou moins contrôlée (robinet dans le logement, robinet public, fontaine publique, forage muni d'une pompe motrice humaine, puits sans pompes recouvert (protégé), puits sans pompe non recouvert (protégé), source protégée ou couverte)

Le taux de malnutrition chronique dans la région du Sud Ouest atteignait en 2009 41,6% (EDS, 2008-2009), tandis que la prévalence en malnutrition aiguë globale parmi les enfants de moins de 5 ans est de 6,4% (Enquête nutritionnelle 2011, cité in LOUETTE 2012). La base de l'alimentation est le manioc et le maïs. L'arachide, le niébé et la patate douce sont cultivés 4 mois par an (LOUETTE D., 2012 : 38).

La population de cette région est majoritairement rurale (à plus de 80%), l'habitat est regroupé en *fokontany*, qui regroupe lui-même des hameaux. La population dite urbaine se concentre dans les chefs-lieux de la région (LOUETTE D., 2012 : 29). Les taux d'alphabétisation sont plus faibles que les taux nationaux (50% contre 70%) et le taux de scolarisation suit cette même logique (50%, pour le primaire, contre 70%) (INSTAT 2011).

### 1.2.2 CADRE SOCIO-ECONOMIQUE

Les interlocuteurs rencontrés dans la zone d'étude vivent principalement d'activités agro-pastorales. Parallèlement à cela, des activités génératrices de revenus sont mises en place : vannerie, vente de charbon, culture maraichère, travail du bois, petit élevage. Les conditions climatiques imposent de longs mois de sécheresse<sup>2</sup>. Durant la saison des pluies, les troupeaux partent en transhumance saisonnière, à la recherche de bons pâturages.

Les hommes travaillent aux champs et s'occupent du bétail (pâture, abreuver), les femmes ont la charge du portage d'eau, de la préparation des repas, de la participation aux travaux des champs et des AGR. Elles sont souvent secondées par leurs enfants dans ces différentes tâches et parfois par leur mari.

Les dépenses mineures du quotidien (achat de nourriture, de savon,..) sont prises en charge par les revenus tirés des AGR, tandis que les dépenses majeures (hospitalisation, funérailles) sont prélevées sur le troupeau. Il n'y a que peu ou pas de marchandisation des produits des récoltes ou de l'élevage. Les travaux aux champs sont principalement orientés vers la culture vivrière et les zébus sont gardés telle « une épargne » en banque à laquelle on ne peut avoir recours que dans des cas extrêmes.

Les niveaux de richesses sont difficilement appréciables à vue d'œil, rares sont les signes de richesse manifestés. Riches ou pauvres, les habitants ne sont identifiables que grâce à des détails (port de chapeau, d'un fusil, bracelets en argent). Mis à part les funérailles, il n'y a pas d'ostentation des richesses. Peu d'intérêt est porté à la décoration d'une maison, à l'habillement, ou à la construction d'une maison solide. Un villageois parlera rarement de ses richesses, car la menace des *Malaso* est grande et plane sur le quotidien des paysans. Auparavant, les bandits n'étaient des menaces que pour les grands propriétaires de troupeaux, aujourd'hui les attaques et vols de bétail s'additionnent selon les dires des interlocuteurs, à des cambriolages de maison et des attaques armées. La volonté alors est grande de « se fondre dans la masse ».



L'habitat traditionnel est de petite taille, en paille et en terre. Certaines maisons ont les murs recouverts de terre, d'autres non. Le sol est en terre battue et le toit en chaume. Peu d'attachement est porté à cet habitat, l'essentiel des activités se déroule à l'extérieur du domicile. Par ailleurs, l'habitat n'est qu'un domicile temporaire, il est brûlé lorsqu'un membre de la famille décède.

Fortement ancrée dans une tradition ancestrale encore bien présente, chaque étape de la vie est accompagnée de cérémonies rituelles (naissance, circoncision, mariage, mort).

Le pouvoir traditionnel est encore fortement prégnant dans les processus de prise de décision. A l'opposé du reste de Madagascar où se multiplient avec un franc succès les lieux de cultes (chrétiens ou sous-branches du christianisme) depuis les années 80, il semblerait que le sud ouest soit plus réfractaire à cette influence. L'attachement aux ancêtres empêcherait l'adhésion aux églises chrétiennes, « *il faut renoncer à ses ancêtres pour devenir chrétien* » (DINA J., 2001 : 23).

---

<sup>2</sup> En saison sèches, les propriétaires de troupeaux complètent l'alimentation des animaux avec les tiges de *raketa*, après en avoir brûlé les épines

## 2 METHODOLOGIE : LES TROIS PHASES DE L'ENQUETE

### 2.1 Phase préparatoire

#### 2.1.1 REVUE DE LA LITTERATURE

Afin d'avoir une connaissance la plus globale possible de la région à investiguer, nous avons dans un premier temps réalisé une recherche bibliographique, en nous appuyant notamment sur les documents préalablement collectés par ACF (caractéristiques socio-économiques et démographique de la zone (EDS 2008-2009), comptes rendus et rapports/évaluations d'autres projets ayant été implantés dans la zone (AVSF, SuLaMa) et rapports ACF déjà produits dans la zone (SMART, évaluation des systèmes agraires) en affinant ensuite nos recherches aux données socio-anthropologiques (monographies de missionnaires, articles d'actes de colloques, etc.). Sur le terrain, nous avons ensuite récolté des données auprès des autorités locales (recensements, PV de Kabary, etc.). Parallèlement, nous avons compilé des études récentes de réflexion à propos de la problématique du sud comme cimetière du développement (DELIGNE A. et MAHARESTE J., 2009 et UNICEF, 2011).

#### 2.1.2 MISE EN PLACE DES OUTILS D'ENQUETE

Avant le départ sur le terrain, une mise au point méthodologique a été réalisée avec Farasoa ainsi qu'une familiarisation à la méthode de recueil de données anthropologique. Les thématiques à aborder ont été identifiées par le binôme responsable de l'étude anthropologique, à l'aide de Sophie CAZADE (Cdm, Madagascar), Marie SARDIER (Food Security & Livelihoods Advisor, Paris), Aude LAZZARINI (responsable WASH, Madagascar) et Emilie VAUTRAVERS (responsable étude sur les systèmes agraires, Madagascar), et organisées dans un canevas d'entretien (voir annexe 2).

Afin d'affiner nos questionnements, nous avons également eu l'occasion d'échanger avec :

- P.-J. LAURENT : Professeur et chercheur en anthropologie à l'Université catholique de Louvain (UCL), spécialiste des questions de foncier et de rapports de pouvoir en milieu rural, Belgique
- J. POLLINI : Coordonateur Scientifique du projet SuLaMa, Tuléar
- F. MUTTENZER : anthropologue, spécialiste des questions de foncier et d'écologie, Genève
- E. FAUROUX : IRD, Tuléar

#### 2.1.3 CHOIX DES ZONES D'INVESTIGATION

La première mission exploratoire menée précédemment par ACF (LOUETTE D., 2012) a identifié, selon plusieurs critères, les 5 communes d'intervention dans le Sud du District de Betioky. Les observations dégagées ensuite par le diagnostic agraire concluaient une possible stratification de la zone d'intervention en trois plateaux, se différenciant tant au niveau géologique, socio-économique, qu'au niveau des pratiques agraires et des origines culturelles. Au vu des contraintes de temps et tenant compte de la nécessité dans le cadre d'une étude anthropologique d'une importante familiarisation et intégration sur le terrain dans le temps, deux communes uniquement ont été sélectionnés dans lesquelles ont été sélectionnés deux fokontany. Les zones investiguées ont été sélectionnées en fonction des critères de représentativité de la région et de diversité culturelle.

	COMMUNES	MAROARIVO		MASIABOAY	
	FOKONTANY	ANDREMB CENTRE	ANDREMB MIARY	MASIABOAY	AMBATOKAPIKE (enquête réalisée dans un des 5 hameaux constituant le fkt)
CRITERES DE SELECTION	SITUATION GEOGRAPHIQUE	Ouest des zones d'intervention ACF		Tend vers l'est	

	<b>PROFIL SOCIO-ECONOMIQUES</b>	Isolement : 28 km du chef lieu, pas de réseau téléphonique		Proximité de la route et de Betioky, réseau téléphonique	Isolement : 7 km du chef lieu, pas de réseau, route peu praticable
		Peu d'activités économiques alternatives au travail agricole  De plus, le <i>fokontany</i> était apparemment en litige avec la commune voisine (Beantake) pour la gestion d'une forêt		Diversification des activités (vente de charbon, culture maraichère, présence d'AGR (vannerie.)	
		Origines Mahafaly		Origines Tanosy et Mahafaly	
	<b>ACCES A L'EAU</b>	Accès à l'eau difficile en saison sèche dans les deux zones : longue attente au vovo existants, itinérance d'un point d'eau à un autre et priorisation des usages faits de l'eau			
		2 Vovo	4 Vovo	Vovo sur lit de rivière pratiquement à sec, possibilité d'aller à un autre vovo dans fokontany environnant ou de marcher jusqu'à Masiaboay (1 h de marche)	
	<b>FREQUENTATION D'ONG</b>	Activités et projets WWF, SuLaMa, Cirad, ACF, PAM, Soarano.	Peu de passage donc plus grande disponibilité des interlocuteurs	Activités et projets WWF, PAM.	Peu accessible donc peu investigué
	<b>FACTEUR NUTRITIONNEL</b>	Base de l'alimentation : maïs et manioc, aucune diversification alimentaire		Diversification alimentaire relative : en plus du maïs et manioc, présence en faible superficie de rizières, quelques cultures maraichères au bord du fleuve	

## 2.2 L'enquête ethnographique

### 2.2.1 PRESENTATION DE L'ETUDE AUX INTERLOCUTEURS

L'équipe responsable du diagnostic agraire (Emilie VAUTRAVERS et Faraso M.P. RAVELOMANDEHA) étant passée peu avant nous dans les mêmes *fokontany*, le visage de Faraso était familier aux villageois et ils ne semblaient pas « perturbés » par la présence d'ACF dans le *fokontany*. Nous avons pu alors assez rapidement nous diriger vers les autorités administratives afin de présenter l'objet de cette nouvelle étude<sup>3</sup>. Ensuite nous avons réalisé un rapide état des lieux du *fokontany* (identification des clans et lignages, organisation de l'espace, identification des biens communautaires, etc.) afin de nous repérer dans l'espace.

### 2.2.2 DÉROULEMENT DES ENTRETIENS

Tous les entretiens se sont déroulés en malgache. Dans un premier temps la question était posée en français, traduite ensuite par Faraso, la réponse m'étant traduite ensuite directement. Au vu des conditions climatiques (vent, poussière et sable) et de la gêne que l'enregistreur aurait pu entraîner pour les interlocuteurs, nous avons opté pour une prise de notes systématique durant les entretiens et complétées à la fin de la journée par les informations supplémentaires de Faraso.

### 2.2.3 CINQ OUTILS DE RECOLTE DE DONNEES

Pour le recueil de données, nous nous sommes appuyées sur les outils de la recherche en anthropologie : l'observation, les entretiens semi directifs et spontanés et les discussions en groupes. A ces méthodes, s'est ajoutée la cartographie des lignages.

<sup>3</sup> Nous parlions dans les grandes lignes de notre intérêt pour l'organisation sociale du fokontany, en évitant bien sur de préciser que cherchions à identifier les personnes clés avec lesquelles collaborer par la suite.

### 2.2.3.1 L'observation

Dans la société Mahafaly, les conflits sont rarement énoncés à haute voix et s'ils le sont c'est uniquement dans les espaces réservés à la gestion de ces conflits (*kabary*). Dans ce contexte et ne pouvant compter uniquement sur l'oralité, il nous a paru essentiel d'observer ce qui se déroule au-delà des mots. Ainsi, nous avons été particulièrement attentives aux jeux de relation (qui est proche de qui, qui vient interrompre nos discussions dans un but de « contrôle » des informations données), aux pratiques d'hygiène, au fonctionnement d'un *vovo*, aux différents types d'habitation (maisons en dur/en paille et séparation ou non par des clôtures<sup>4</sup>). Nous avons identifié les biens communautaires (école, *vovo*, forêt, CSB, latrines), les points « café » où il est aisé de discuter des nouvelles du village, du programme de la journée et éventuellement de prendre des RDV pour des conversations approfondies.

### 2.2.3.2 Entretiens semi-directifs

La question qui nous préoccupe ici étant assez vaste, nous avons interrogé toutes catégories de personnes, commençant par les autorités administratives, allant ensuite vers les autorités traditionnelles, les membres de comités de gestion de biens communautaires, les courtiers en développement et autres « nouvelles figures d'autorité ». Nous avons échangé également avec les « figures discriminées » des structures de pouvoir : les femmes et grands-mères, les plus pauvres, les jeunes.

A l'aide d'un canevas d'entretien préalablement construit, nous avons mené une vingtaine d'entretiens semi-directifs avec ces différents acteurs de la problématique. Il semblerait que la meilleure approche d'enquête en milieu rural soit d'entamer d'emblée la conversation avec la personne intéressée, évitant ainsi les RDV manqués, peut-être par peur ou méfiance des questions à venir. Le séjour dans le village facilite bien sûr les conversations spontanées, sans prise de note et la familiarisation avec les interlocuteurs.

L'unique garde fou existant permettant de se prémunir contre les informations « orientées » ou « expressément faussées » est de trianguler les informations. Ainsi une même question a été posée à maintes reprises et à divers acteurs et ensuite nos hypothèses ont été confrontées à la littérature existante et aux échanges avec les experts.

### 2.2.3.3 Discussions groupées

Comme les entretiens se déroulaient pour la plupart devant les maisons ou dans les espaces publics (sur la route vers le *vovo* ou le marché, assises dans l'espace « lessive » autour du *vovo*, devant une échoppe au marché, etc.), nombreux sont les entretiens individuels qui se sont mués en entretiens de groupes. Ainsi, n'adressant nos questions qu'à un interlocuteur dans un premier temps, nous en arrivions au fur et à mesure de l'avancée de l'entretien à discuter avec plusieurs hommes ou femmes à la fois. Les réponses fusent alors de toute part et les thématiques nécessitent d'être réadaptées (ex. si un mari rentre dans une maison alors que nous discutons des difficultés rencontrées par les femmes, nous orientons alors nos questionnements vers d'autres thématiques, afin d'éviter des éventuels soucis aux femmes ou d'avoir des réponses adaptées à la présence de l'homme).

Ces conversations sont riches car elles permettent de percevoir rapidement les liens entre les différents interlocuteurs (ex. conversation avec deux femmes d'un même homme, observation que la première femme « se referme » à l'arrivée de la seconde, que les enfants de la première n'apprécient pas la seconde ou que la seconde est sur la défensive). Elles permettent également de mettre en lumière et en débat différentes pratiques (ex. discussion avec le directeur d'Ambatokapike, le maire de Masiaboay, et le responsable d'état civil à propos des itinéraires thérapeutiques. Le responsable de l'état civil nous dit qu'il privilégie toujours la consultation chez le docteur avant d'aller chez le *Ombiasa*, les deux autres rient en disant qu'il est peut-être le seul à agir de la sorte dans le *fokontany*).

Le risque est grand de se laisser entraîner par la conversation et de perdre le fil. Il est essentiel dans le cadre de ce type d'entretien de pouvoir régulièrement faire le point et réorienter les débats vers les thématiques à aborder.

### 2.2.3.4 Conversations spontanées

Nous avons également réalisé un certain nombre d'entretiens « spontanés » autour d'un café, sur la route vers le marché, ou durant nos déplacements au sein des *fokontany*. Ces conversations ont été

---

<sup>4</sup> Les clôtures peuvent être significatives éventuellement de conflits ou en tous cas de marquage d'une propriété privée

particulièrement informatives sur les événements qui animent les villageois au quotidien : l'épicier nous informe qu'un *kabary* a lieu concernant un vol de zébu, une femme nous raconte les récits de son métier de matrone, une autre nous explique les tensions entre lignages, etc.

#### 2.2.3.5 Généalogie de résidence et cartographie des lignages

La cartographie des lignages nous est rapidement apparue comme un outil particulièrement adapté à notre sujet de recherche, faisant apparaître clairement les éléments importants de l'organisation sociale d'un *fokontany*. Muni d'un papier et d'un stylo, nous demandions à l'interlocuteur de représenter son *fokontany* et d'y noter chacun des lignages et clans en respectant l'échelle de la réalité dans le marquage des limites de l'espace habité. Nous passions alors la généalogie de chaque lignage et clan en revue, demandant lequel est issu du clan fondateur ou transhumant, lequel était le plus nombreux et le plus riche. Ces généalogies permettent de tracer une image précise de l'état actuel des structures lignagères et claniques, les alliances entre lignages et de mettre en évidence certains conflits qui auront contribué à l'explosion d'un lignage.

Cette technique permet de repérer également les lignages d'appartenance des grandes figures de pouvoir et de mettre en évidence les pouvoirs accumulés par une même cellule de personnes (ex : si un seul clan détient le *hazomanga* dans le *fokontany*, il est donc fondateur. S'il additionne en plus la présence d'autorités étatiques et d'un *Toteny* respecté, un orateur (*mpikabary*), une représentation importante de son clan en terme de nombres d'habitants et la richesse : il pèsera lourd dans la balance de la prise de décision). Elle est également un bon indicateur de l'état de stabilité ou non de la structure de pouvoir traditionnelle en place. En effet, si l'ensemble du pouvoir est aux mains des clans/lignages transhumants, on pourra en conclure qu'il y a eu bouleversement de la structure traditionnelle qui confère ancestralement le pouvoir aux premiers arrivés.



### 2.3 Dépouillement des données et analyse

Les données ont dans un premier temps été homogénéisées et mises en commun. Une analyse transversale par codification des données en fonction des thématiques abordées est ensuite réalisée : analyse des récurrences et oppositions dans les récits. Ces données ethnographiques sont ensuite appuyées par la littérature existante et testées par confrontation de nos hypothèses avec les experts.

### 3 ORGANISATION SOCIALE ET STRUCTURES DE POUVOIR

---

L'organisation sociale et politique structurant les sociétés du sud ouest malgache se présente de manière diversifiée et complexe. La hiérarchisation à l'intérieur des clans et lignages et dans les relations des uns avec les autres se structure en fonction de ces axes de tension :

- le moment d'arrivée dans le village : autochtone >< migrant (gendre ou transhumant)
- le type de lignage : prestigieux >< ordinaire
- le niveau économique : riches >< pauvres
- la place dans la fratrie : descendant du lignage aîné >< descendant du lignage cadet
- le statut des ancêtres : hommes libres >< esclaves
- le sexe : homme >< femmes
- l'âge : aînés >< jeunes

Un axe « haut-bas » définit les relations entre villageois. Les parents auront toujours l'autorité sur les enfants, les aînés sur les cadets. « L'ainesse signifie une autorité spirituelle et morale liée à l'âge qui induit sagesse et expérience. Les aînés sont plus proches des ancêtres par leur expérience de la vie et de l'existence. Et on retrouve la même préséance des clans/lignages aînés sur les clans/lignages cadets car (...) un lignage aîné est formé par les descendants du fils aîné de l'ancêtre fondateur d'un clan » (UNICEF, 2011 : 13).

Les lignages « migrants » sont constitués des lignages « gendres » ou « transhumants », ils ne détiennent pas leur *hazomanga* dans leur *fokontany* d'implantation. Le premier fait référence aux lignages qui ont établi une alliance matrimoniale avec les filles du lignage, le second renvoie aux lignages qui se sont installés dans le village à la recherche de terres de pâturage ou de culture. Ce critère, situant le moment d'arrivée d'un clan dans un village, confère en théorie plus de pouvoir aux autochtones dans les rites collectifs, ce sont eux qui vont célébrer les cérémonies regroupant l'ensemble des clans. Plus précisément, *ou mpitakazomanga* (l'aîné), le *mpandeta* coupe la tête du zébu (le 2<sup>ème</sup> frère) et le *mpanante pitsoka* (le 3<sup>ème</sup> frère) tient la coupe pour récolter le sang de la bête sacrifiée qui seront à la tête de ses rituels.

#### 3.1 Clans et lignages

Les interlocuteurs se définissent comme *Mahafaly* bien qu'il existe dans le sud de nombreux métissages retracés par les histoires de migrations ancestrales (*Tanosy, Tandroy*). Les *fombandrazana*, ou traditions des groupes ethniques du sud, ont plus d'un dénominateur commun, notamment en ce qui concerne les cérémonies rituelles.

Au quotidien, les personnes interrogées se définissent à travers leur appartenance à un clan et lignage : les membres d'un même clan se réclament d'un ancêtre commun connu, le lignage étant une unité résidentielle<sup>5</sup>. Il n'y a pas un seul *Mahafaly* qui ne connaisse pas son ancêtre, chacun parvient à se replacer dans la généalogie de son lignage. « Les esclaves seulement n'avaient pas de lignages ni d'ancêtres et donc pas de *hazomanga* » (DINA J., 2001 : 28).

Chaque lignage possède un *hazomanga* représenté symboliquement par un poteau sacré qui s'accompagne de reliques royales qui serviront durant les cérémonies rituelles : couteau tranchant pour couper la gorge du zébu sacrifié, assiette en bois pour en recueillir le sang et une marmite. Ce *hazomanga* sera gardé par le *mpitakazomanga*, le chef de lignage. La présence du *hazomanga lava*<sup>6</sup> dans le lieu de résidence du chef de clan est un indicateur du moment de l'arrivée du lignage sur le

---

<sup>5</sup> Les membres d'un même clan ont rarement l'occasion de se réunir (le groupe clanique pouvant être exposé sur plusieurs communes et regrouper des milliers de personnes) tandis que les lignages cohabitent ensemble au quotidien.

<sup>6</sup> Le *hazomanga lava* (ou masculin) est celui d'origine, il entouré d'un espace clôturé et l'accès est réglementé. Il n'en existe qu'un, qui est renouvelé à chaque nouvelle mise en place du *mpitakazomanga*. Le *hazomanga fohy* (ou féminin) n'est qu'une copie de celui-ci, qui peut exister en plusieurs exemplaire et est mis en place pour des raisons pratiques et dans un souci de continuité des pratiques rituelles. Cette « copie » permet en effet aux membres du lignage habitant à distance du village où se trouve le *hazomanga lava*, d'effectuer les cérémonies religieuses, sans avoir à marcher jusqu'au *hazomanga lava*.

territoire : ils sont alors les fondateurs du village. A la mort du chef de lignage et dans l'attente de la mise en place d'un nouveau chef, le *hazomanga* devra être suspendu dans un tamarinier, dans un lieu inconnu de tous excepté le futur *mpitakazomanga*. Le *hazomanga* ne pourra pas être mis en place s'il y a une dépouille mortelle dans le village, il faudra d'abord attendre que la personne soit enterrée car « il signifie la continuité de la vie et ne devrait jamais avoir de rapport avec la mort » (DINA J., 2001 : 26).

Le *hazomanga* sera redescendu ensuite par son successeur, lors d'une cérémonie rituelle nécessitant de nombreux sacrifices de zébus et autres dons d'argent<sup>7</sup>. Dû aux nombreux coûts qui y sont liés, il n'est plus rare aujourd'hui de voir des clans dont le *hazomanga* reste suspendu pendant de longues années, par faute de ne pouvoir assumer les frais liés à sa mise en place. Les cérémonies rituelles (présentation des enfants mâles, circoncision) perdent alors le côté profondément « sacré » et se déroulent alors sous le tamarinier. L'espace autour du poteau est également sacré et son accès est régi par des réglementations strictes : seuls les hommes issus du lignage, qui ont été présentés devant le *hazomanga* étant petits, peuvent accéder à cet espace clôturé, dont l'entrée se fait par un portail. Les femmes ne peuvent accéder ni à l'espace sacré de leur propre lignage, ni à celui de leur mari. Au contraire, l'espace sous le tamarinier est accessible à tous, hommes, femmes, enfants, sans distinction d'appartenance à tel ou tel lignage. La suspension du *hazomanga* pour une longue durée induit donc la désacralisation de l'espace rituel.

La fonction symbolique du *hazomanga* se perd dans les chefs lieux, davantage touchés par l'influence des religions chrétiennes et par d'autres éléments extérieurs. Cependant, en milieu rural, le *hazomanga* assure aujourd'hui encore une cohésion familiale, rassemblant ses membres pour les cérémonies rituelles, auxquelles chacun est invité à être présent.

C'est donc cette appartenance lignagère et clanique qui situe les *Mahafaly* dans le temps (histoire de leur clan, de leurs ancêtres, parcours migratoires) et dans l'espace (propriété de terres cultivables, des espaces de pâturage et lieu de résidence). Il définit également l'organisation du quotidien (système de solidarité au niveau de l'agriculture et de l'élevage, division des charges sociales dans le cas de cérémonies rituelles, tournante pour aller puiser l'eau) et le patrimoine (héritage et succession).

### **3.2 Le lignage ou clan comme unique sécurité sociale : mécanismes de solidarité**

Dans cette société où l'Etat est quasiment inexistant en termes de prise en charge sociale (assurance santé, scolarisation), les liens claniques et lignagers constituent l'unique système de sécurité sociale des familles qui, en cas de problèmes n'ont que rarement les ressources nécessaires pour faire face. Le recours à la famille nucléaire ou élargie est donc un moyen de minimiser la vulnérabilité des ménages. Ainsi, de nombreux mécanismes de solidarité et règlements ont été mis en place, allant du mariage arrangé entre deux lignages, jusqu'à la mise en place de la *rima* et autres systèmes de solidarité.

La *rima* est un système d'entraide qui « correspond plutôt à un travail payé en nature (*nourriture*). En échange de l'aide perçue, le propriétaire de la parcelle travaillée fournit le repas aux travailleurs et peut à son tour être invité à travailler chez les autres paysans » (LOUETTE D., 2011 : 36). La *rima* intervient également en cas de décès : un groupe d'hommes se mettra rapidement en place pour aider la famille à transporter les pierres et le bois pour le tombeau. Le même système est mis en place en cas de nécessité de creuser un point d'eau.

De nombreux liens de clientélisme sont également mis en place, assurant une main d'œuvre « assujettie » pour les riches paysans en échange d'une sécurisation au quotidien pour les plus pauvres. Les individus liés par ce type de contrat auront de grandes difficultés à s'en défaire, additionnée à l'impossibilité de se développer pour eux-mêmes.

Cette solidarité, appelée *fihavanana*, se lit dans les événements du quotidien. Lors de notre premier passage à Ambatikapike, un cortège se rendait vers Masiaboay, ouvert par une charrette dans laquelle était couchée une femme malade, souffrant d'une infection post partum. Outre le docteur, son mari et son père, une quinzaine de villageois marchaient derrière la charrette. Interpellées de voir ces villageois mettre leurs activités quotidiennes entre parenthèse pour la journée, nous avons interrogé un homme du village qui nous a raconté que l'accompagnement d'un malade jusqu'au centre de santé était

---

<sup>7</sup> Le *hazomanga* ne pourra pas être mis en place s'il y a une dépouille mortelle dans le village. Il faudra d'abord attendre que la personne soit enterrée.

monnaie courante dans le hameau. En cas de maladie, quelques personnes s'élèvent pour dire « je t'accompagne », les autres se voient alors dans l'obligation de les suivre également, au risque de se retrouver seuls dans les moments de besoin. Ainsi, pour s'assurer d'être entouré en cas de problème, il est essentiel pour un individu de participer à de tels événements.

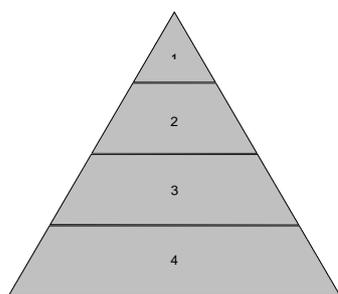
La solidarité traditionnelle agit chez les *Mahafaly* comme un système de don contre don, où une réciprocité est attendue. « *On est obligés de donner, car donner oblige et crée des liens* » (GODELIER M., in BONTE P. et IZARD M. 1991 : 782). Ces personnes seront alors autant de ressources financières pour l'achat de médicaments ou autres (un des hommes du cortège était un riche *mpanarivo*), un soutien pratique (les CSB ne prévoient pas la prise en charge des repas des malades, l'entourage est donc essentiel à ce niveau là également) et un soutien moral. Ce type de solidarité est ambivalent et propre aux sociétés sans Etat : elle présente autant une charge sociale importante, que l'unique porte de sortie en cas de besoin. La solidarité interpersonnelle est concrétisée dans l'ensemble du pays par un échange d'enveloppes, reçues aux différentes étapes de la vie des individus (mariage, naissances, funérailles). Ces enveloppes sont marquées des noms des personnes qui l'offrent, dans le but d'une réciprocité future. Ici dans le sud, le don d'argent se fait dans des sacs. Un homme nous raconte que lors des funérailles « *on reçoit des sacs pleins d'argent, qu'on utilisera pour prendre en charge les dépenses liées à l'enterrement. Il ne restera que très peu d'argent une fois qu'on aura tout décompté* ».

### 3.3 Une société fortement hiérarchisée : articulation de 3 formes de pouvoir

La société *Mahafaly* est fortement hiérarchisée et les pouvoirs en place sont en mouvement constant. Malgré l'apparente homogénéité des villageois au sein d'un *fokontany* (les pauvres comme les riches habitent des habitations très sommaires et portent les mêmes vêtements usés et déchirés), il existe une forte différenciation au sein de ces sociétés villageoises. Bien que les structures de pouvoir restent les mêmes au fil du temps (pouvoir d'Etat, pouvoir traditionnel, pouvoir des associations), les allers et retours sont constants d'une structure à une autre et certaines nouvelles figures apparaissent, tandis que d'autres sont évincées.

Les différents lieux de pouvoir (place privilégiée au sein des *kabary* et au sein des cellules de prise de décision, participation aux comités de gestion de biens communautaires) sont disputés par ces acteurs qui s'affrontent dans l'« arène locale » : « il s'agit pour les uns de reproduire ou d'élargir le pouvoir, pour les autres d'améliorer aux dépens des premiers, leur place dans la hiérarchie locale du prestige, du pouvoir et de la richesse » (FAUROUX E., 2002 : 28).

#### 3.3.1 SUR LA SCENE MICROLOCALE TRADITIONNELLE : POUVOIR SYMBOLIQUE ET POUVOIR DE FAITS



Plusieurs acteurs traditionnels gravitent dans l'organisation politique : les *Ondaty be* et les *mpitakazomanga*, les *raiamandreny*, les *mpanarivo*, les *mpikabary* et les *Ombiasa*.

Tout en haut de la sphère politique traditionnelle structurant la société *mahafaly*, se trouvent les ancêtres (1). Juste en dessous, on retrouve les représentants des ancêtres au milieu des vivants : les *mpitakazomanga* (2). Les *raiamandreny* viennent ensuite, ils sont leurs descendants. Et le dernier étage de la pyramide est le *fokonolona*.

##### 3.3.1.1 Les *Ondaty be*

A la tête de la sphère de prise de décision se trouve un groupe de vieux hommes, la dernière génération de vivants, les *Ondaty be*. Ils font partie d'un « comité restreint de sages » de par leur naissance (descendants de l'aîné d'un clan fondateur et *mpitakazomanga*) ou de par le prestige et la richesse de leur lignage. Le *mpitakazomanga* est le chef de clan, détenteurs du *hazomanga*. Son importance vient du fait même qu'il détient le poteau sacré, il est le lien entre les vivants et les ancêtres. Les *Ondaty be* interviennent dans les affaires qui ont trait à l'ancestralité (conflits fonciers, etc.) pour rappeler les liens ancestraux qui relient les lignages et l'importance de préserver l'entente (*fihavanana*). Parmi eux se détachent un ou deux *toteny*, qui se situent dans le haut de la hiérarchie de ce comité restreint. Ces hommes sont considérés comme les grands sages. On les attend avant de commencer

une réunion, ils sont à la tête de la cellule opérationnelle composée des *raiamandreny*. Dans les faits, les *Ondaty be* ne se réunissent plus et ne sortent plus de leur maison, ce sont leurs conseillers et descendants, les *raiamandreny* qui viennent à eux avec souvent un agenda très précis qui ne demande qu'à être confirmé ou appuyé. Les *raiamandreny* consultent les *Ondaty be* par souci de respect de la hiérarchie, mais souvent la décision est déjà prise. Ils ne détiennent donc qu'un pouvoir symbolique et sont souvent manipulés par la génération suivante : les *raiamandreny*.

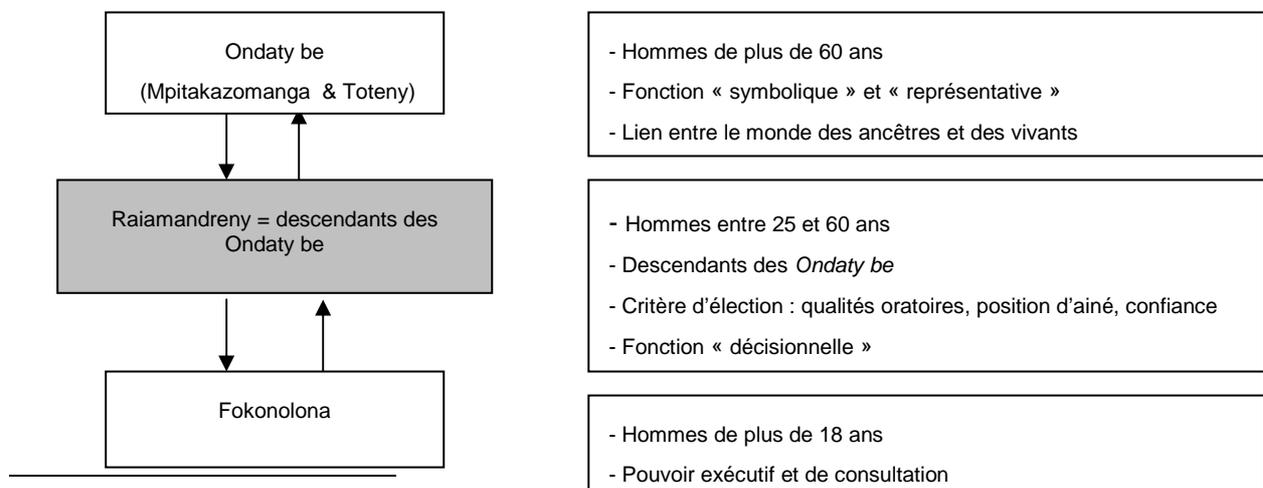
### 3.3.1.2 Les *raiamandreny*

On définit un *raiamandreny* par son degré de respectabilité au sein du *fokontany*, ou par la délégation, par un *Ondaty be* de ces responsabilités. Le *raiamandreny* a eu par le passé l'occasion de démontrer ses capacités rhétoriques dans les résolutions de conflits et il revendique le bien-être communautaire comme étant sa priorité. Il est souvent décrit comme un homme de confiance, un sage, son titre n'étant pas spécialement lié à son niveau de richesse, ni à son lignage d'appartenance (même si ça peut aider). Tout homme est donc susceptible d'être *raiamandreny*, on en trouve une dizaine par *fokontany*. L'objectif étant d'être l'homme « qu'on attend pour commencer une réunion », qui sera aux fait de toutes les affaires dans le village ; nombreux sont les jeux de pouvoir entre eux. A l'intérieur même du groupe de *raiamandreny*, les hommes sont classés selon une hiérarchie stricte mais mouvante : à la tête il y aura l'homme instruit (qui pourra donc jouer l'intermédiaire tant avec la sphère étatique qu'avec les acteurs de développement), à la palabre facile (éventuellement *mpikabay*), il sera riche de préférence (et aura donc des liens de clientélisme avec d'autres *raiamandreny*). Dans les faits, c'est par ce groupement d'hommes que transitera n'importe quelle décision à prendre au niveau communautaire. Ils sont donc la cellule opérationnelle de prise de décision.

### 3.3.1.3 Le *fokonolona*

Après avoir reçu l'appui des *Ondaty be* et une fois la question tranchée au sein du groupement de *raiamandreny*, ceux-ci vont convoquer une assemblée générale à laquelle tout le *fokonolona* sera convié (hommes de plus de 18 ans, officiellement les femmes sont conviées aussi quand il s'agit d'un dossier relevant du domaine « étatique »). Les *raiamandreny* présenteront alors la décision à l'AG qui ne détient qu'un pouvoir « exécutif » : ils contribueront à la mise en place concrète de l'agenda établi par eux. Au cours de ces AG seront discutées les thématiques comme la réhabilitation des routes, la recherche de solutions en cas de manque d'eau dans le *fokontany*, etc. Les jeunes et les femmes auront donc peu (voir rien) à dire dans les prises de décisions, ils sont totalement évincés de la sphère de prise de décision. Emmanuel Fauroux nous invite à la prudence quant à cette apparente « absence » de la femme de la sphère du pouvoir. En effet, certaines d'entres elles parviennent tout de même à s'imposer par le biais de leur mari, durant les discussions informelles, une fois la réunion terminée et la porte de la maison fermée.

Ainsi, la structure de prise de pouvoir traditionnelle est profondément anti-démocratique et non représentative de l'ensemble des habitants d'un *fokontany*. Les plus pauvres sont souvent exclus et les plus riches, vivant de manière autonome, n'auront pas réellement d'intérêt à participer aux réunions communautaires<sup>8</sup>. La prise de décision et la résolution de conflits s'organise donc selon cette structure :



<sup>8</sup> Les intérêts des plus riches seront de toute façon représentés par leurs « clients assujettis » qui n'auront d'autre choix que d'agir dans l'intérêt de leur « patron ».

### 3.3.2 LE POUVOIR « FANJAKANA » OU ETATIQUE

La sphère traditionnelle agit rarement indépendamment des agents locaux du pouvoir central, représentés sur le terrain au niveau communal par le maire, les adjoints au maire, le SG de la mairie et conseillers communaux, et au niveau *fokontany* par le président de *fokontany* et les conseillers. Les présidents de *fokontany* sont élus par les membres du *fokonolona* âgé de plus de 18 ans (chapeautés par les *raiamandreny*). Ceux-ci transmettent au maire une liste de 5 noms élus, parmi lesquels il en sélectionnera trois. Le président de *fokontany* sera ensuite sélectionné parmi ces trois candidats au cours d'une assemblée générale (AG)<sup>9</sup>. L'assemblée générale étant elle aussi chapeautée par les *raiamandreny*, on peut en conclure qu'ils sont incontournables dans le choix du président de *fokontany*.

Ainsi, les deux sphères se juxtaposent et collaborent. Si la décision à prendre relève d'un aspect lié au traditionnel, le pouvoir traditionnel s'en occupera. A l'opposé, lorsqu'il est question de recensement ou de passeports à remettre aux chefs de troupeaux et à leurs zébus, on aura recours à l'autorité administrative. Mais cette frontière n'est que « théorique », car dans les faits certains hommes revêtent la double casquette, usant de l'une ou l'autre en fonction du contexte.

#### LE CAS DE VOL DE ZEBUS

Dans le cas par exemple d'un vol de zébus, le propriétaire commencera par en informer le président de *fokontany* afin que celui-ci réunisse les *raiamandreny* qui reprendront ensuite en charge le dossier. Un président de *fokontany* ne faisant pas appel à eux pour la résolution de conflits ou la prise de décision risque bien de se retrouver seul et renié par l'ensemble des villageois qui sont sous l'influence de cette cellule de décision. Une histoire nous a été racontée et illustre l'importance de la consultation des *raiamandreny* : Un président de *fokontany* interpellé par les gendarmes à propos d'une histoire de meurtre conduit directement ceux-ci vers l'homme suspecté d'assassinat, sans passer d'abord par les *raiamandreny*. Suite à cet incident, le mandat du président n'a pas été reconduit et petit à petit il a été l'objet d'exclusion dans son propre *fokontany*. Il a commis l'erreur d'agir sans transiter par les *raiamandreny* dans la résolution de ce problème.

Dans les faits, l'autorité administrative aura donc le rôle de « rassembleur » et de « transmetteur » de l'information venant de l'extérieur vers le *fokonolona* ou les *raiamandreny*. Un adjoint au maire nous raconte par exemple qu'un adjoint CISCO s'est adressé à lui dans ses fonctions d'adjoint au maire pour une affaire concernant une possibilité de construction d'une école dans son *fokontany*. C'est en tant qu'adjoint au maire qu'il a rassemblé les *raiamandreny* afin de leur transmettre l'information, réunion à laquelle il a assisté en tant que *raiamandreny*.

Un ancien président de *fokontany* nous raconte encore qu'il a préféré démissionner de ses fonctions afin d'assurer à plein temps son rôle de *raiamandreny*, « en tant que président, je me sentais comme un *planton* qu'on envoyait à gauche à droite pour les *raiamandreny* qui étaient en fait les réels décideurs ». Les agents locaux du pouvoir central semblent donc être aux prises de cette cellule de décideurs, sans lesquels rien ne se passe.

### 3.3.3 LE POUVOIR « FIKAMBANANA » ET L'EMERGEANCE DE LA FIGURE DU COURTIER

Le pouvoir *fikambanana* rassemble tous type d'associations et de comités de gestion de biens communautaires (la forêt pour la COBA, l'école pour le FAF, la protection du territoire contre les *Malaso* pour les *kalony*, etc.). La gestion de ce pouvoir est aux mains du *fokonolona*. Les postes clés composent les bureaux de gestion et les villageois intéressés peuvent adhérer en tant que membres. Ces bureaux sont constitués d'un président, trésorier, secrétaire général et conseillers, élus par un vote à main levée au cours d'une AG, rassemblant à sa tête les *raiamandreny*. L'accès à ces postes est une stratégie politique : ils donnent accès à la ressource en question, à la prise de décision quant à la gestion de celle-ci ainsi qu'aux fonds (cotisations des membres), aux indemnités payées par les ONG lors d'une réunion en déplacement. L'adhésion entraîne en effet un coût pour les membres (cotisation mensuelle/annuelle/ en cas de nécessité d'entretien), des responsabilités (tournante dans la sécurisation des terres forestières) mais également des avantages (priorité dans l'accès à la ressource). Il y a peu de transparence dans les décisions qui y sont prises (élections aux postes du bureau, déblocage de fonds), dans les répercussions des activités sur le terrain et les informations

<sup>9</sup> Ministère auprès de la présidence de la république, chargé de la décentralisation et de l'aménagement du territoire, Décret n°2007-151 modifiant certaines dispositions du Décret n°2004-299 du 03 mars 2004, fixant l'organisation, le fonctionnement et les attributions du Fokontany

données au *fokonolona*. A nouveau, le rôle des *raiamandreny* apparaît incontournable, tant dans la mise en place des comités de gestion que dans la mise en œuvre et le suivi des activités.

Souvent impulsées de l'extérieur, ces entités associatives se positionnent dans les jeux de pouvoir. Elles apparaissent comme un outil de négociations et d'alliances, dans le but d'accéder à plus de ressources. Les acteurs de développement arrivant sur le terrain avec la volonté d'autonomiser les *fokontany* dans la gestion des ressources naturelles (ou dans la gestion d'un bien communautaire : puits, semences, etc.), constituent un nouveau levier important d'accès au pouvoir pour les villageois en quête de pouvoir, par la mise en place de nouveaux acteurs locaux. L'introduction de « la transmission de la gestion » d'un programme de développement aux acteurs locaux dans un contexte fortement hiérarchisé a ouvert une faille dans laquelle s'engouffrent les plus instruits ou motivés de se voir grimper à l'échelle du pouvoir.

Ces hommes, communément appelés dans la littérature socio-anthropologique, « courtiers en développement »<sup>10</sup> assurent une fonction de médiation entre les différentes sphères de pouvoir et les acteurs de développement. « Le manque de moyens de l'Etat et la place toujours plus importante que l'aide internationale accorde aux initiatives venant de la base font que le rôle d'intermédiaire, de filtre de l'aide, de dispensateur du « développement », autrefois joué au niveau local par les représentants de la fonction publique et les notables, est passé à de « nouveaux » acteurs » (BLUNDO G., 1995 : 74). Caractérisé par un niveau d'instruction plus élevé que le reste du village, le courtier pose ses pions de manière stratégique dans le village : il sera à l'aise tant dans son rôle de membre des diverses associations de gestion de biens communautaire, que de président de *fokontany*, qu'en compagnie des *Ondaty be* et des *raiamandreny*. Il parviendra à adapter son langage en fonction de l'interlocuteur en face de lui.

#### UN COURTIER EN DEVELOPPEMENT

Issu du lignage « gendre » (ses ancêtres ont établi des alliances matrimoniales avec les filles du lignage fondateur), Gaston appartient au lignage le plus nombreux du *fokontany*. Secrétaire général de la COBA, trésorier de l'association des parents d'élève de l'école, ancien président de *fokontany*, il est le fils d'un important *mpikabary* de la région et *mpikabary* lui-même. Il additionne à ces « postes » et compétences un rôle de *Ombiasa*. L'an passé il a mis en place une association rassemblant 80 jeunes. Pour des raisons qui nous sont inconnues, cette association fut un échec : les jeunes ont cotisé (500ar/jeune) mais aucune activité n'a été réalisée. Une villageoise nous raconte :

*« C'est parce qu'il est instruit qu'on parle de lui à tous les postes clés du fokontany. Il est fort en négociation, est capable de préparer les dossiers, il ose entrer dans les bureaux, il est le fils d'un grand mpikabary, tout ça fait de lui un bon manipulateur ».*

Ces qualités lui confèrent le titre de courtier en développement. A peine sorties du 4x4, Gaston nous accueillait les bras grands ouverts, nous proposant tant les services de sa femme pour la cuisine qu'un guide pour notre séjour. C'est lui qui possède les clés des cases de passage de SuLaMa. Constamment accompagné de son acolyte, il suivait de près ou de loin nos déplacements et plaçait son acolyte aux endroits où nous allions. Lors d'une conversation avec une dame du village par exemple, durant laquelle elle nous racontait les conflits d'intérêt entre les lignages et les enjeux que constituaient les postes dans les différents bureaux de gestion, André s'est installé à distance suffisante pour entendre notre conversation, rapidement suivi par Gaston.

Situé aux postes clés, la nécessité était grande pour lui d'encadrer les nouveaux venus, pour s'assurer une place de choix dans les futurs projets de l'ONG. Il sera essentiel pour les acteurs de développement de filtrer et de trianguler les informations reçues par ce courtier, qui seront pour la plupart orientées vers la recherche de plus de pouvoir pour son propre profit ou celui de son lignage. Il tentera par exemple de répondre d'une manière telle à ce qu'il soit apprécié par le projet, ou de manière à orienter le projet vers des membres de son lignage ou de son clan, dans le cadre de la mise en place du comité de gestion (choix de son frère comme trésorier, de sa belle sœur comme secrétaire, etc.).

La reconnaissance de ce type de personnalité n'est pas difficile sur le terrain : il suffit de garder l'œil attentif et l'esprit critique: il sera souvent le premier homme à accueillir les équipes dans les villages. Il

<sup>10</sup> Pour plus d'informations sur le sujet, lire « Courtiers en développement, les villages africains en quête de projets », (dir. en collaboration avec T. Bierschenk et J.P. Chauveau), Paris, Karthala, 2000, 328 p.

sera l'interface entre les autres projets implantés dans le fokontany et le *fokonolona*, son nom reviendra régulièrement dans les conversations avec les villageois car il aura étendu son pouvoir à plusieurs domaines et ressources naturelles. La particularité des courtiers c'est qu'il aura la capacité à se sentir à l'aise autant dans la sphère villageoise de laquelle il est issu, qu'avec l'administration locale dont il connaît les rouages, qu'avec les « développeurs » dont il connaît les processus et modes de fonctionnement.

### 3.3.4 D'AUTRES FIGURES DE POUVOIR

#### 3.3.4.1 *Les mpanarivo : celui qui a mille têtes (de zébus)*

A la question : « Qu'est-ce qu'un *mpanarivo* ? », un épicier nous répond : « *maro omby, maro anako* », « un homme qui a beaucoup de zébus et beaucoup d'enfant ». Ce même homme nous a donné une estimation des niveaux de richesse évaluée en fonction du nombre de zébus : un ménage qui en possède moins de 10 est considéré comme pauvre (*rarake*). Le « seuil de survie » a été évalué à 2 zébus (et 5 à 6 charrettes de manioc), qu'on utilisera en cas de maladie ou pour les funérailles. Un ménage qui possède entre 20 et 30 zébus fait partie de la classe moyenne. Et enfin, les riches *mpanarivo* en ont plus de 100. Nous avons discuté avec un *mpanarivo* qui a engendré une quarantaine d'enfants et est marié à 4 femmes. L'autre *mpanarivo* interrogé possède plus de 200 têtes et constitue à lui seul un hameau d'Ambatokapike avec ses deux femmes et leurs enfants.

A deux reprises nous avons tenté de parler avec des chefs de troupeaux qui nous avaient été indiqués par des villageois. Le premier s'est couché sur son lit et a feint une grande fatigue au moment où nous débutions nos questions concernant à proprement parler son troupeau, ses richesses, son mode de gestion de ses zébus. Le second, un épicier et président d'Ambatokapike Nord, nous a invité à manger des patates douces, prétextant une faim subite et profitant de ce moment de flottement pour renverser le cours de l'entretien, qui s'orientait justement vers les questions plus épineuses. Comme nous l'avons dit plus haut, rares sont les hommes qui aiment exposer leurs richesses. Les épicerie dans les *fokontany* visités se constituent par exemple d'une simple maison traditionnelle, sans enseignes ni étagères ni aucun signe qui indique de l'extérieur sa fonction d'épicerie. Il en est de même pour les maisons des « riches » propriétaires de zébus : peu de choses les distinguent d'une maison de « pauvre » si ce n'est les nattes au sol et les quelques babioles et ustensiles de cuisines, visibles uniquement de l'intérieur. L'apparence extérieure n'est, elle non plus, pas travaillée : les plus riches sont habillées de haillons, comme les plus pauvres. Ainsi, parler de richesse chez les *Mahafaly* est tabou, le seul moment où on accepte, ou même on exige d'étaler son prestige et ses avoirs est au cours des funérailles. Il est donc difficile d'identifier les niveaux de richesse à l'œil nu. Une manière d'évaluer la richesse et d'identifier les noms de ces *mpanarivo* est de regarder les cahiers déclarés, disponibles à la mairie, ou de s'informer verbalement auprès des responsables de l'Etat civil à la commune, indiquant le nombre approximatif de têtes de zébus dans le troupeau. Les chefs de troupeau ont en effet l'obligation de recenser régulièrement leur troupeau et de décrire la robe, l'âge de chacun de leurs zébus<sup>11</sup>.

La richesse des *mpanarivo* est la plupart du temps le fruit d'un héritage. Une autre manière d'acquérir plus rapidement de la richesse est de faire grandir son troupeau de zébus en y mettant des vaches afin d'assurer une reproduction. Cependant, le véritable prestige pour les chefs de troupeau est d'avoir uniquement des zébus castrés. Ces hommes sont les plus exposés aux *Malaso*, ceux-ci présentent la menace principale au quotidien.

Les *mpanarivo* sont peu présents sur la scène politique. Ils viendront en appui ponctuel quand des fonds sont nécessaires pour l'exécution d'un projet (creuser un point d'eau ou encore aider au financement d'une fête, le 26 juin par exemple). Ayant les ressources financières nécessaires à une pleine autonomie, ils ne sont pas obligatoirement présents aux AG ou durant les prises de décisions communautaires, dont la présence est grandement motivée par la participation à un réseau social qui représente la sécurisation financière. Cependant au titre de *mpanarivo* se rajoute souvent celui de président de *fokontany* ou maire, lui conférant alors l'obligation d'intervenir dans les prises de décisions communautaires.

---

<sup>11</sup> Il serait intéressant à ce sujet d'interroger la concordance des chiffres qu'ils divulguent avec le chiffre réel de zébus : les chefs de troupeaux préfèrent-ils donner le chiffre exact afin qu'il puisse être utilisé comme preuve en cas de vol ? Ou au contraire, par méfiance de l'administration centrale ou par suspicion d'une collaboration de l'un ou l'autre avec *Malaso*, préfèrent-ils donner un chiffre inférieur à la réalité ?

### 3.3.4.2 Les *mpikabary* : une figure de pouvoir qui prend de l'importance

Nous avons pu observer deux types de *mpikabary* : il y a d'une part celui pour lequel l'art oratoire est une compétence importante mais qui n'agira qu'à l'échelle du *fokontany*. Il n'en fera pas son métier. Il sera le conseiller et rapporteur des *raiamandreny*. D'autre part, il y a le *mpikabary* officiel : celui-ci sera reconnu à l'échelle de la commune et listé dans les mairies pour ses qualités oratoires exceptionnelles.

Ces qualités rhétoriques et oratoires sont un don, elles ne s'achètent pas et ne se créent pas. Ce don apparaît cependant le plus souvent dans les familles où il y a déjà un *mpikabary*. Car un père *mpikabary* aidera l'enfant à développer le don qu'il a reçu. Ce don peut se voir dès le plus jeune âge « on reconnaît un *mpikabary* dès qu'il a l'âge de parler ». Mais il faudra attendre que le père disparaisse pour pouvoir commencer à pratiquer le « métier » car, comme nous l'a dit un interlocuteur « *tant que ton père est mpikabary, tu ne dois pas être un bon orateur car tu ne dois pas saper l'autorité de ton père* ».

### 3.3.4.3 Les *Ombiasa*

Le *Ombiasa* est un sorcier, devin et guérisseur. C'est un don, mais néanmoins on peut acheter ce don, l'apprendre au contact d'un autre *Ombiasa*. Le pouvoir politique du *Ombiasa* est moindre : dans l'organisation d'une cérémonie traditionnelle ou d'un autre évènement (*kabary*), il intervient en amont afin de déterminer quels sont les bons jours favorables à ces activités, à l'opposé des jours qui portent malheurs ou *mahavoy*. C'est le calendrier lunaire qui détermine quels sont les bons et mauvais jours. Dans le cas où l'évènement tombe à une date fatale (ex : naissance d'un enfant), il sera en mesure de lever le sort. Dans une assemblée, il également pourra conseiller quelles sont les places favorables à une victoire, lesquelles seraient défavorables (pour un *kabary* par exemple).

## 3.4 Les structures de pouvoir à Andremba et Masiaboay

### 3.4.1 ANDREMBA : UN POUVOIR LIGNAGER BOULEVERSE

Les *fokontany* d'Andremba (I et II) sont constitués d'une douzaine de clans, rassemblant un millier d'habitants. Historiquement, Andremba I, II et Andremba Miary ne formaient qu'un seul *fokontany*. Aujourd'hui le territoire est divisé en trois entités distinctes, mais ils partagent tout de même encore l'école, les points d'eau, etc<sup>12</sup>. Le clan fondateur, les FASIGNALA, constitué à l'époque d'une famille de 4 filles et 1 garçon, s'est installé en premier lieu sur ce territoire, suivi assez rapidement par les TEVONDRONA, un clan gendre. 4 autres clans gendres se sont ensuite installés, suivis par des clans transhumants, installés dans un premier temps de manière temporaire, et qui se sont finalement définitivement installés. Les FASIGNALA ont leur *hazomanga* à Andremba, celui des autres clans sont mis en place dans leurs *fokontany* d'origine.

Selon nos observations, le pouvoir traditionnel d'Andremba traditionnellement aux mains des clans fondateurs a basculé vers les transhumants. Le pouvoir lignager s'est donc affaibli, au profit de nouvelles formes de pouvoir. En effet, les transhumants ont réussi à s'affranchir de toute dépendance à l'égard des clans autochtones qui leurs avaient autrefois baillé la terre. Les autorités administratives, traditionnelles et associatives actuellement à la tête du leadership (prise de décision) pour le *fokontany* sont représentées en majorité par les élus locaux issus des clans gendres ou transhumants : les présidents de *fokontany* centre I et II et leurs adjoints, ainsi que deux grands *mpikabary*. Par ailleurs, le *hazomanga* du groupe fondateur (ici les FASIGNALA) est actuellement suspendu pour cause d'une incapacité du clan à mobiliser les fonds nécessaires à sa mise en place : « *on attend encore les 8 zébus* » nous dit un membre du lignage. Les cérémonies rituelles de ce clan se déroulent donc actuellement sous le tamarinier, « désacralisant » ces cérémonies. La richesse étant traditionnellement l'apanage du clan fondateur, cette incapacité à mobiliser les fonds pourrait être vue comme un nouvel indicateur du déclin de leur prestige. A cette explication d'ordre économique, une autre version nous a été donnée par un habitant proche de ce lignage, cherchant sans doute à protéger et à cacher le déclin de celui-ci : « *l'espérance de vie du mpitakazomanga rétrécit quand celui-ci met en place le hazomanga. Le futur mpitakazomanga, effrayé par cette perspective, préfère le garder suspendu* ».

Ainsi à Andremba, le critère de « moment d'arrivée dans le village » qui hiérarchisait autrefois clairement les lignages, donnant la prégnance des lignages autochtones sur les migrants n'est ici plus un critère de choix. Il y a donc bouleversement de l'ordre des décideurs suite à des stratégies de prise de pouvoir (notamment via le levier des programmes de développement) de la part des lignages transhumants : ceux-ci prennent le pouvoir, tandis que les fondateurs perdent du crédit dans la prise de

---

<sup>12</sup> Plusieurs explications nous ont été données concernant la séparation du territoire en trois *fokontany*, notamment la séparation stratégique en vue de recevoir trois fois plus de vivre du PAM (qui distribue les vivres par *fokontany*).

décision<sup>13</sup>. Ce bouleversement de l'équilibre traditionnel a créé des failles dans le système politique dans lesquelles s'introduisent de nouvelles formes de pouvoir : les *mpikabary* et les courtiers en développement.

### 3.4.2 MASIABOAY : UN POUVOIR TRADITIONNEL BIEN ASSIS

La commune de Masiaboay est une société métissée. Le clan fondateur, les TEMAROMENA sont originaires de Fort-Dauphin et leur identité est aujourd'hui encore fortement marquée par ces origines lointaines. Ils n'avaient au départ qu'un seul *hazomanga* pour l'ensemble du clan, aujourd'hui le clan est explosé en plusieurs lignages ayant chacun son *hazomanga*. D'aucuns disent que c'est à cause d'une descendance trop nombreuse et donc difficile à gérer à un niveau clanique, d'autres évoquent des conflits, à la source de cette séparation.

#### 3.4.2.1 *Un clan, deux conflits et trois hazomanga*

L'ancêtre commun des TEMAROMENA s'appelait *Rehibory*. Ce clan était constitué de 4 lignages avec un *hazomanga* en commun : les TEKAROKY, les TEBEREOKE, les TEBEKOTREBA et les TEVOLAZATO.

Le premier conflit, survenu il y a plus de 50 ans, naquit du fait que les TEVOLAZATO, étant le clan aîné, ne voulaient pas rendre le *hazomanga* à la mort du chef de lignage. En effet, comme le veut la règle de transmission *Mahafaly*, c'est la descendance de l'aîné qui sera détentrice du *hazomanga*, peu importe l'âge de la descendance (ainsi, deux frères qui ont un fils, c'est le fils de l'aîné qui se verra transmis le *hazomanga*, même si le fils du frère cadet est plus âgé que le fils du frère aîné,). A l'inverse chez les *Tanosy*, la règle veut que ce soit le plus âgé des enfants qui le détienne, peu importe qu'il soit issu de la descendance aîné ou cadette. Les TEVOLAZATO, selon la règle de transmission *Mahafaly* ont donc voulu garder le *hazomanga lava*, et les trois autres se sont créé un *hazomanga fohy*.

Ce « nouveau clan » formé par les trois lignages, a ensuite connu un second conflit : l'un d'eux, un membre TEBEREOKE refusant de payer les charges afférentes à la perte d'un objet du *hazomanga* (15 à 30 zébus), ce clan s'est séparé des deux autres lignages il y a une vingtaine d'années. Depuis 2011, les TEBEREOKE ont mis en place leur propre *hazomanga*. Il y a donc aujourd'hui trois *hazomanga* chez les TEMAROMENA. Le clan possède cependant toujours la même « coupe d'oreille » (de zébu) pour l'ensemble des lignages.

#### 3.4.2.2 *Des origines Tanosy*

Arrivés il y a plus de 10 générations, les *fombandrazana tanosy* se transmettent aujourd'hui encore de père en fils. Certaines sont abandonnées, d'autres sont encore transmises. Les *Mahafaly* se différencient par exemple des *Tanosy* de par les *vilon-draza* (coupe d'oreille des zébus qui différencient les clans) ou encore la forme de leur *hazomanga*. Certains rites sont différents également : une demande en mariage *tanosy* n'exige pas de « dote » de l'homme à la femme. Chez le *Mahafaly*, elle s'accompagne d'un don de zébus, ayant déjà mis bas. Les deux origines se sont aujourd'hui totalement mélangées à travers des mariages et autres alliances, et ces différenciations historiques ou identitaires ne semblent pas causer des conflits.

#### 3.4.2.3 *Une structure traditionnelle*

La structure de pouvoir est ici davantage traditionnelle qu'à Andremba : la hiérarchie est structurée selon les axes de tensions tels que détaillés plus haut, la structure semble davantage stable. Le clan fondateur est aujourd'hui le clan le plus riche<sup>14</sup> et le plus nombreux sur la commune de Masiaboay. En effet, sur 22 *fokontany* composant la commune, 8 sont occupés par ceux-ci. La plupart des figures de pouvoir rencontrées (pouvoir traditionnel ou administratif) appartiennent à ce clan particulier (le Maire de Masiaboay, le responsable du recensement et de l'état civil, le président de *fokontany*, le *mpitakazomanga* référent pour la région). Un exemple illustre ce « respect » de la hiérarchie en place : le responsable de l'état civil de la mairie, un homme engagé en politique, instruit et particulièrement compétent, ayant une connaissance importante de l'histoire de son clan, nous a raconté qu'il nourrit l'envie de se présenter aux élections de Maire, mais que tant que le maire, en place depuis plus de trois mandats, continuera à être élu (il est son cousin), il ne se présentera pas car il ne veut pas lui faire concurrence. Les interlocuteurs nous ont peu fait référence aux *mpikabary* et nous n'avons pas rencontré de courtier. Il nous a semblé que l'homme décrit ci-dessus aurait pu jouer de son instruction et de ses connaissances en politique pour tenter de s'approprier des bribes de pouvoir en s'inscrivant

---

<sup>13</sup> Les fondateurs tentent tout de même de garder une place dans la sphère de pouvoir traditionnelle, par la présence au sein du comité restreint de Ondaty Be d'un vieux issu du lignage fondateur.

<sup>14</sup> Richesse évaluée ici en fonction du nombre d'élèves à grands troupeaux.

dans des stratégies et des jeux de pouvoir en concurrence avec les autres acteurs, à l'image de Gaston. Cependant, l'équilibre dans les tensions hiérarchisant la société tels que décrit plus haut ne laissent ici pas (encore) la place aux nouvelles figures de pouvoir<sup>15</sup>.

### 3.5 De nouvelles stratégies d'accès au pouvoir ?

Les structures de pouvoir ne semblent pas s'être modifiées au fil du temps<sup>16</sup>, bien que les acteurs qui les occupent passent, comme on l'a vu d'une sphère à l'autre. Le désir, pour ceux qui sont en bas de l'échelle de remonter vers la tête du système perdure dans le temps, mais les stratégies pour y accéder changent. L'apparition de projets de développement apparaît notamment comme un nouveau levier pour accéder à la tête du pouvoir par l'« *empowerment* » de certains par les acteurs de développement. La valorisation des compétences oratoires (propre aux *mpikabary*) est elle aussi une stratégie d'accès au pouvoir apparue il y a une dizaine d'années.

### 3.6 Gestion des conflits et outils

#### 3.6.1 LE KABARY

Les conflits sont gérés dans le cadre d'un *kabary*. Ce mot renvoie tant à un discours d'ouverture de cérémonie rituelle, qu'à un tribunal traditionnel de résolutions de conflits, très institutionnalisé : organisation d'une défense et présence d'« avocats », mise en place d'une sanction et de « remerciements » ou compensations à payer aux « juges ». Ces rassemblements peuvent durer jusqu'à une journée. Les acteurs présents sont les *raiamandreny*, parfois secondés d'*Ombiasa* et les *mpikabary*. Le *fokonolona* peut être présent ou non en fonction du conflit à résoudre. Le rôle de l'*Ombiasa* sera de confirmer au *raiamandreny* que la date fixée pour le *kabary* est favorable. Il conseillera également sur la bonne place à prendre dans le *kabary* pour s'assurer la victoire.

Les *kabary* s'organiseront selon des configurations différentes (personnes présentes, nature des « avocats », emplacement des acteurs) en fonction du type de parties en conflit : conflit opposant deux fokontany ou deux personnes d'un même fokontany, ou conflit opposant deux communes.

##### 3.6.1.1 *Conflits inter fokontany : l'importance des raiamandreny*

Le premier récit nous a été conté par l'adjoint au maire d'Andremba Miary la veille du jour où devait avoir lieu le *kabary*. Un propriétaire de zébus du fokontany de Maroarivo, chef lieu de la commune, s'est fait voler 7 zébus, 3 ont été retrouvés, 4 sont encore disparus. Des jeunes (*kalony*) sont partis à la recherche des traces de zébus, les dernières traces qu'on a pu trouver se sont perdues sur le territoire de lambory, un autre fokontany de la commune. Sur base de la perte des empreintes sur ce territoire, c'est l'ensemble du *fokonolona* qui est accusé de vol. Car comme le veut le règlement intérieur, la *dina*, « *si les traces se perdent dans ton territoire, tu dois rembourser les zébus volés* ». Chaque partie dans le conflit choisit alors deux *raiamandreny* qui assureront leur défense. Ceux-ci seront choisis pour leurs qualités oratoires et de droiture et seront donc de préférence des *mpikabary*. C'est le plus sage qui présidera la séance. Les frais du *kabary* s'élèvent à 20 000 ar/parties, auquel il faudra rajouter 50 000 ar si l'on désire avoir un PV final. Si l'accusé est reconnu coupable, le *fokonolona* de lambory devra rendre les 4 zébus disparus. Il devra prendre en charge également les frais de compensation ou *sanganaloky* à offrir aux *raiamandreny*. En cas de non résolution du conflit, si lambory n'a pas été identifié comme coupable, il faudra donc trouver un consensus. La personne mécontente pourra envoyer le PV, acheté à 50 000ar, au tribunal de Tuléar qui sera alors en charge de l'affaire.

Un autre exemple nous a été raconté durant notre séjour à Masiaboay<sup>17</sup>. Un homme rêve qu'un ancêtre ouvre le parc à zébus d'un chef de troupeau afin d'en faire sortir un. Comme le veut la règle traditionnelle, dès le lendemain matin le rêveur qui est également le neveu du propriétaire, doit avertir celui-ci de son rêve. Car le songe a une signification importante : il est la manifestation du mécontentement de l'ancêtre vis-à-vis du propriétaire de zébus. Pour calmer l'ancêtre, le propriétaire doit sacrifier un zébu en offrande à celui-ci. Si ce sacrifice n'est pas réalisé, l'ancêtre jettera une

<sup>15</sup> Attention, cette remarque nécessite d'être confirmée sur le terrain.

<sup>16</sup> Cfr observations d'E. Fauroux durant un échange à Tuléar, le 25.06.12

<sup>17</sup> Le *kabary* a eu lieu dans le fokontany de Masiaboay car les deux parties sont issues du lignage des TEVOLAZATO, dont le *hazomanga* se trouve à Masiaboay. Comme il s'agit ici d'une affaire ancestrale, il faut le faire devant le poteau sacré, qui est suspendu dans le tamarinier. A cause de la présence de dépouilles mortelles au sein du village, le *hazomanga* ne peut être mis en place.

malédiction sur le propriétaire de zébus, sa famille, jusqu'à son lignage. Si le rêveur ne fait pas part de ses visions à la personne concernée, aux *raiamandreny* et surtout au *mpitakazomanga*, il risquerait lui aussi de subir les conséquences du mécontentement de l'ancêtre. Ainsi, malgré les liens familiaux qui lient le rêveur et le propriétaire de zébus, le premier n'a pas le choix : il doit dénoncer le second, au risque de sa vie. Le propriétaire n'a que 2 zébus et refuse d'en sacrifier un, ce refus le rend coupable de ne pas vouloir apaiser les liens avec les ancêtres. Le *mpitakazomanga* et *raiamandreny* prévenus, envoient alors des messagers à tous les *raiamandreny* du lignage TEVOLAZATO afin de les informer de la date du *kabary* et de la nécessité de leur présence. Au cours de ce *kabary*, l'accusé doit offrir 4 zébus (sentence fixée par le *mpitakazomanga*), l'un d'eux sera sacrifié pour lever la malédiction, les 3 autres seront offerts aux *raiamandreny* qui auront présidé la séance. Le maire de Masiaboay, un membre de la famille du rêveur, lui offre 2 zébus afin d'éviter la honte pour sa famille de ne pas pouvoir honorer ses charges sociales.

Le *kabary* est donc ici un moyen d'éviter qu'un homme soit exclu de son lignage, par l'entretien d'un lien apaisé avec les ancêtres et dès lors, avec les autres membres du lignage. Si le propriétaire avait refusé de participer au *kabary* il aurait été définitivement exclu de la société et la solitude qui résulte de la non-appartenance à un groupe social signifie souvent la mort dans ce contexte difficile.

Un dernier exemple nous a été raconté à Andremba : au cours d'un marché, un militaire a tiré une balle perdue qui a accidentellement tué un homme. Pour le *kabary*, le militaire a fait venir un grand *mpikabary* pour sa défense, le grand frère du président du *fokontany* d'Andremba Mihary, son grand-père. Il a été jugé coupable et a offert 30 têtes de zébus à la famille de la victime et 3 000 000 ar. Une récompense a également été offerte au *mpikabary*.

Les *raiamandreny* ont un rôle essentiel dans la bonne marche de la séance de *kabary* et dans la prise de décision. Ils seront toujours choisis pour leur capacité oratoire et leur grande sagesse (qui relègue un « simple » *raiamandreny* au rang de *toteny*). Le fait qu'ils soient bons *mpikabary* est donc une compétence valorisée sur le terrain. Celle-ci est de plus en plus prisée sur le terrain, pour tous types de poste (comités de gestions, *kabary*, etc.). Les différents leaders de pouvoir rencontrés se vantent d'être fils d'un grand *mpikabary*, ou être soi-même un *mpikabary* reconnu dans la région<sup>18</sup>. On pourrait donc imaginer que cette figure de pouvoir prendra de l'importance dans les prochaines années.

### 3.6.1.2 Conflits inter communaux : le *mpikabary* comme acteur principal

Les conflits inter communaux mettent en scène les *mpikabary*, ils sont ici des acteurs incontournables, « c'est un métier » nous dit l'un d'eux. On y parle moins des *raiamandreny* qui détiennent davantage de pouvoir au niveau micro local, au niveau du *fokontany*. Le *mpikabary* est décrit comme un médiateur, un intermédiaire, il est neutre dans un conflit. Au niveau communal, une liste identifiant les quatre meilleurs *mpikabary* par commune est établie et renouvelée tous les deux ans<sup>19</sup>. Ces *mpikabary* sont élus par les présidents de *fokontany* parmi l'ensemble de *mpikabary* proposé par les *fokontany* (2 par *fokontany*). Ceux-ci ont été élus par les présidents de *fokontany* selon les critères d'instruction, de richesse et de droiture.

En cas de conflit, chaque partie est accompagnée des 4 *mpikabary* listés pour leur commune. Ceux-ci en choisiront un pour présider la séance<sup>20</sup>. Ces *mpikabary* ne seront pas présents en l'état d'avocats, ils sont responsables de juger de manière neutre et objective qui est le coupable. Dans un premier temps le président de séance présente l'objet du conflit et les deux parties opposées. Elles ont alors le droit de prendre la parole et d'argumenter leur position. Ensuite, les 8 *mpikabary* se retirent et c'est au cours de cette discussion privée qu'ils décideront de la sentence finale. Il n'y aura pas eu de réunion préliminaire entre ces *mpikabary* avant le rassemblement. Avant de prendre leur décision, ils peuvent éventuellement avoir recours à l'aide de *raiamandreny Toteny*. Les *mpikabary* ne reçoivent pas à proprement parler un salaire pour leur travail, on parle d'avantage ici d'un remerciement (en nature,

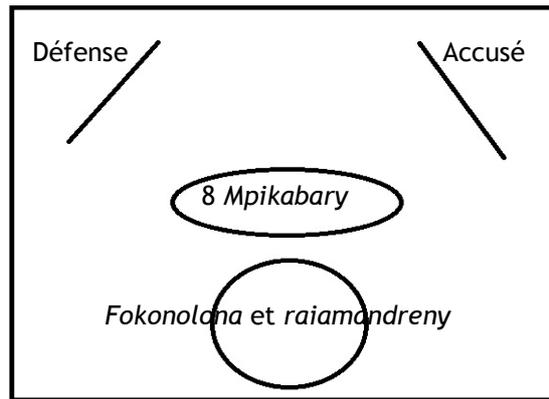
---

<sup>18</sup> Cette valorisation nous a paru particulièrement prégnante à Andremba, où le pouvoir étant bouleversé, les nouvelles figures de pouvoir peuvent s'introduire dans les failles causées par cette perte d'équilibre.

<sup>19</sup> On pourrait imaginer que les *mpikabary* qui ne sont pas listés et qui n'ont donc aucune importance au niveau communal tenteront de prendre du pouvoir au niveau micro local à travers les *kabary* au sein des *fokontany tout en espérant un jour, devenir un grand mpikabary au niveau communal*.

<sup>20</sup> Un de nos interlocuteurs (un grand *mpikabary* de Betioky) nous a affirmé à ce sujet que les *mpikabary* seront « justes, honnêtes et objectifs » dans le choix du président de séance, un individu ne votera pas spécialement pour une *mpikabary* de son parti, mais choisira le plus sage, le meilleur orateur. Il a précisé cependant, en ajoutant que cela n'était jamais arrivé, que s'ils ne parviennent pas à tomber d'accord, ils feront venir un *mpikabary* d'ailleurs, totalement neutre.

souvent des zébus) pour avoir dénoué un conflit. Ils partageront cette rémunération entre eux, et en donneront une part aux *raiamandreny* qui les ont aidés.



Nous voyons bien sur le schéma ci-dessus que les *raiamandreny* sont relégués au statut de simple *fokonolona*, n'intervenant que ponctuellement dans la gestion de ces conflits.

Il nous a été dit que cette officialisation des *kabary* (édification d'une liste de *mpikabary*, possibilité en cas de non résolution du conflit de référer au tribunal de Tuléar) est apparue sous le mandat de l'ancien président Marc Ravalomanana, dans une volonté de décentralisation de la gestion des conflits et de renforcement des systèmes traditionnels de gestion. Comme nous l'a dit un interlocuteur sur le terrain : « ce type de *kabary* n'est pas originaire du plateau Mahafaly, ce n'est pas un *fombandrazana* d'ici, ce sont les ministères de la Justice et de l'Intérieur qui imposent cette institutionnalisation. C'est la même chose partout dans le pays ».

### 3.6.1.3 En bref...

Le *kabary* est donc tout d'abord un lieu où se réaffirment les forces en place : *raiamandreny* au niveau micro local, *mpikabary* au niveau communal. Les qualités oratoires sont l'outil premier et l'unique levier pour parvenir à cette place privilégiée d'homme écouté et respecté. Ces *kabary* mettent en évidence l'importance du « vivre ensemble » et du lien social, sans lequel les individus se trouvent totalement démunis dans ces sociétés sans Etat.

## 3.6.2 LE DINA, LE TITIKE ET LES FALY : DES OUTILS DE COHESION SOCIALE

Différents règlements oraux et écrits, traditionnels ou repris aujourd'hui par les acteurs étatiques, sont mis en place afin d'assurer la cohésion et le « vivre ensemble » sur le plateau *Mahafaly*.

### 3.6.2.1 La dina : entre réglementation officielle et officieuse

La *dina* est un règlement qui gère le fonctionnement de la société, il y a un coût à payer en cas de non respect de la *dina*. Il en existe de deux types. Le premier est « officieux » et regroupe toutes les réglementations écrites ou orales, régissant les relations à l'échelle d'un lignage, d'un *fokontany*, d'une commune ou d'une association. Celui-ci est mis en place par les *raiamandreny* et autres conseillers au cours d'une AG. Le second, davantage officiel, est un règlement intérieur mis en place au niveau du ministère de l'Intérieur et du ministère de l'Aménagement du Territoire et de la Décentralisation : les règles sont homogénéisées et applicables à l'échelle nationale.

Un exemple de *dina* « officieux » est l'accord passé au sein du *fokontany* de Masiaboay, qui engage chaque habitant à la règle suivante : le dernier couché doit nettoyer la piste (aplanir le sable), le premier levé doit relever les empreintes afin de pouvoir contrôler les entrées et sorties du *fokontany*. Dans les faits, cette règle n'est pas appliquée mais elle est connue en théorie.

La *dina* officielle gère par exemple la procédure à suivre en cas de vol de zébu : Quand un zébu est volé, la cloche doit être sonnée et les responsables du suivi des traces (*kalony*) doivent se mettre en route. Si les traces sont perdues dans un *fokontany*, c'est celui-ci qui prendra en charge le remboursement des zébus au propriétaire. Les zébus rendus devront avoir la même taille et couleur de robe que les zébus volés. Les frais liés au déplacement du *kalony* seront également pris en charge.

### 3.6.2.2 *Le kalony : à la poursuite des zébus volés*

Chaque fokontany possède son *kalony*. Celui-ci rassemble tous les hommes forts de 18 à 40 ans dont le rôle est d'assurer la sécurité des troupeaux contre les *Malaso*. En cas de vol de zébu, ils doivent être opérationnels pour partir à la poursuite des voleurs ; ce groupe est géré par un bureau composé d'un président, d'un vice président, d'un secrétaire et d'un trésorier élu par les *raiamandreny*.

### 3.6.2.3 *Le titike : un serment sur l'honneur, un pacte social*

A l'opposé de la *dina* qui s'applique à l'échelle nationale, le *titike* est un outil de cohésion sociale mis en place au niveau local. C'est un serment sur l'honneur et une promesse de punition en cas de non respect d'un accord, qui doit être renouvelé régulièrement (tous les 3 à 5 ans). Le *titike* se met en place au cours d'une cérémonie, rassemblant les différents membres de l'engagement (hommes de plus de 18 ans<sup>21</sup>) autour d'un sacrifice célébré par un *mpitakazomanga*. Le premier pacte intervient en prévention. Ce pacte se met en place en deux temps : dans un premier temps les différentes parties de l'accord promettent le respect de celui-ci. Un nouvel arrivant devra par exemple s'engager dans un *titike* et s'inscrire avec les autres dans la défense du territoire et le partage des charges sociales liées aux biens communautaires. Dans un second temps, les personnes engagées dans le *titike* doivent lécher le sang du zébu sur la lance. Si un des « contractants » ne tient pas sa promesse, il lui arrivera malheur. Cela n'arrivera peut-être pas tout de suite, mais dans les jours/mois qui suivent, sa maison brûlera, un membre de sa famille mourra, il perdra ses zébus. Ces événements seront alors interprétés comme une conséquence du *titike*, une punition à la non-tenue de sa promesse.

Le 2<sup>ème</sup> cas intervient dans le cas où un individu est soupçonné d'avoir enfreint une règle. On organisera alors une cérémonie de *titike* auquel le suspect sera soumis. Après la cérémonie, s'il arrive malheur à l'accusé, il sera identifié comme coupable. D'autres n'acceptent pas de se soumettre au *titike*, ce refus sera pris comme une preuve de culpabilité.

### 3.6.2.4 *Les faly<sup>22</sup> : des règles ancestrales*

Le *faly* ou tabou sont des règles ancestrales qui régissent la vie des *Mahafaly*. Elles peuvent traiter tant de l'alimentation, du rapport à l'eau et à l'hygiène, que les rapports entre membres d'une famille. Les interdits sont surtout des prohibitions matrimoniales sur le plateau *Mahafaly*. Le mariage des enfants de deux sœurs est strictement interdit. Ce *faly* est lié à l'interdit de l'inceste : c'est comme si deux enfants issus d'un même ventre se mariaient. Certains interlocuteurs disent que ce *faly* s'applique à l'ensemble de la descendance des deux sœurs, d'autres ont spécifié qu'au bout de la 5<sup>ème</sup> génération ce tabou pouvait être levé au cours d'une cérémonie où l'on sacrifie un zébu. Les enfants d'un frère et d'une sœur par contre peuvent se marier. Le mariage entre les membres d'une même famille de deux générations différentes est proscrit également : un oncle ne peut se marier avec sa nièce, un grand père avec sa petite fille, un père avec sa fille.

Il n'existe pas à proprement parler de *faly* liés à l'eau, si ce n'est la séparation de l'espace autour du *vovo*: espace pour laver les cheveux, le visage, et les interdits liés aux défécations. Les défécations doivent être faites dans des espaces délimités (*faly* liés à la séparation de ces espaces par genre), il est totalement interdit de les faire à proximité des tombeaux ou dans des espaces sacrés (forêts, etc.).

Il existe plusieurs théories concernant l'utilisation du fumier. Certaines théories disent qu'il n'est pas tabou de l'utiliser mais uniquement pour les cultures maraichères (LOUETTE D., 2012 : 39). D'autres disent que c'est strictement interdit pour l'ensemble des cultures ou encore que c'est permis mais que ça présente uniquement une charge de travail supplémentaire importante, raison pour laquelle cette technique est peu pratiquée (VAUTRAVERS E. et RAVELOMANDEHA F., 2012).

Le tabou sur l'utilisation du fumier dépendra notamment de l'origine de chaque *Mahafaly* et de leur métissage (car l'utilisation du fumier est strictement tabou pour les Masikoro, les Vezo par exemple). Il sera fonction également de l'origine du fumier et des *fady* entourant le parc à zébu d'où il provient : les femmes réglées ne peuvent pas y entrer pour cause de souillure, certains jours sont tabou pour le travail avec les zébus, il est interdit d'y entrer avec des chaussures, etc. S'ils ne sont pas respectés, ces actes peuvent « souiller » le fumier et nuire alors à la culture. L'ennemi désirant nuire pour une raison ou pour une autre à sa victime peut alors l'atteindre en utilisant le fumier « nocif » contre le

---

<sup>21</sup> Un homme nous dit à ce propos : « les *titike* ne rassemblent que les hommes, les femmes sont rarement coupables de ce genre d'accusations, c'est une affaire d'hommes ». La gestion des zébus étant la responsabilité exclusive des hommes, les femmes ne sont impliquées dans les affaires qui pourraient avoir trait aux zébus.

<sup>22</sup> Dans l'ensemble de Madagascar, les interdits sont nommés *fady*, sur le plateau *Mahafaly* les D sont transformés en L pour la majorité des mots.

propriétaire lui-même. Il existe donc tout un ensemble de règles qui déterminent si le fumier est bon ou non à être utilisé dans les champs et peut-être est-ce par méfiance du respect de ces règles par tous qu'il n'est pas utilisé<sup>23</sup>.

Il existe également des interdits liés à l'alimentation : interdiction de manger des tortues (*sokake*). Une femme réglée ne peut pas rentrer dans un parc à zébus. Ce *faly* renvoie de nouveau à la notion de souillure tel qu'énoncée plus bas (point 4.1.5). Il semblerait qu'il soit interdit également aux femmes de traire les vaches ou autres animaux d'élevage.

---

<sup>23</sup> Hypothèse à confirmer.

## 4 GESTION DES BIENS COMMUNAUTAIRES

### 4.1 L'accès à eau

#### 4.1.1 SAISON D'ITINERANCE ET PRIORISATION

L'accès à l'eau est considéré par les interlocuteurs comme un des freins les plus importants au développement économique des zones investiguées<sup>24</sup>. L'eau est gratuite et accessible à tous, le transport de l'eau peut être rémunéré. La corvée d'eau à usage domestique (puisage et transport) est exclusivement la responsabilité de la femme<sup>25</sup> (souvent accompagnée d'enfants fille ou garçon) et elle est la tâche quotidienne la plus « consommatrice de temps », selon elles. Le puisage d'eau à usage du bétail est davantage une tâche masculine, comme tout ce qui a trait aux zébus.



L'eau prélevée est dans les *vovo*, défini comme un puits de faible profondeur creusé à même le sol, alimenté par la nappe phréatique ou plus souvent par la collecte d'eau de pluie (VAUTRAVERS E. et RAVELOMANDEHA F., 2012 : 31). Cette eau est boueuse et les femmes ont l'habitude de la faire « décanter » avant de l'utiliser pour la cuisine. L'eau de boisson n'est pas bouillie, cette pratique n'est pas commune dans les zones d'investigation (au vu du coût du bois de chauffe ou peut-être

est-ce juste une question d'habitude).

La saison sèche, qui s'étend d'avril à décembre est une « saison d'itinérance ». Il s'agira alors pour les femmes responsables de la corvée d'eau de marcher durant de longues heures pour trouver de l'eau. Ces itinéraires s'additionnent à une longue attente, une fois arrivées au point d'eau.

Durant cette période de sécheresse, une priorisation est faite de l'usage de l'eau : de 2 à 3 seaux utilisés par jour/par ménage en saison des pluies (un pour la cuisine, les deux autres pour la douche), les ménages n'utiliseront plus qu'un seau en saison sèche, pour la cuisine.



#### 4.1.2 DEUX COMMUNES, DEUX TYPES DE PUITES

Dans les *fokontany* de Masiaboay et Ambatokapike, les *vovo* sont creusés sur un lit de rivière. Ils sont régulièrement recreusés au bon vouloir de chacun, cette tâche n'est ici pas la responsabilité de personnes définies, « même les petites filles peuvent le faire ». Quelques cultures maraichères sur les berges du fleuve asséché (tomates, oignons, ...) entourent les *vovo* de Masiaboay. Selon les dires des interlocuteurs, « il y a toujours de l'eau à Masiaboay, il suffit de creuser le lit de rivière aux endroits ombragés et on en trouve ».

A Ambatokapike, le *vovo* offre suffisamment d'eau pour les 5 hameaux de janvier à juin. Le point d'eau étant situé à 5 min de marche, les femmes effectuent plusieurs allers/retours par jour. En juin, quand ce premier puits a tari et si la pluviosité a été bonne, les porteuses d'eau iront à Ambinda et trouveront de l'eau jusqu'en janvier. Ce hameau est situé à 30 minutes à pied d'Ambatokapike. Si l'année a été mauvaise (ce qui est le cas depuis quelques années selon les femmes) et que ces deux *vovo* proches du village sont vides, les femmes devront marcher 7 km jusqu'à Masiaboay pour trouver de l'eau de septembre à décembre. Cette tâche dure alors une journée entière et chaque femme ne transportera

<sup>24</sup> Le premier problème cité par les interlocuteurs est celui de l'insécurité causée par les *malaso*

<sup>25</sup> Les femmes sont responsables de cette tâche au quotidien, mais quand il s'agit d'un important approvisionnement en eau (pour faire abreuver un troupeau par exemple) : tâche ponctuelle et qui exige un déplacement en dehors du village, ce seront les hommes qui prendront alors la relève. Nous avons également vu certains maris accompagner les femmes pendant cette tâche.

alors qu'un seau par jour. L'ampleur de la corvée d'eau prend alors une grande importance au niveau temps, durant la saison sèche, et les AGR sont mises en suspension. Le coût de transport du seau d'eau pour les personnes qui ne se déplacent pas, est de 100 ar.

A Maroarivo et Andremba, les vovo sont creusés dans des sols rouges, riches en calcaires plus compacts et plus cimentés, à sols rouges basiques, plus ou moins alluviaux. Les aménagements de



ces puits vont du plus simple au plus élaboré : certains propriétaires posent une barrière de protection faite de plantes épineuses (*Heteropogon contortus*) pour éviter l'accès au bétail, d'autres postent un gardien pour une sécurisation du vovo durant la nuit. Il nous a été fait état du cas d'un propriétaire d'un vovo à Maroarivo qui vend son eau ; son vovo est très bien entretenu, protégé, l'eau y est plus claire. Certains vovo sont mieux aménagés avec un espace prévu pour le prélèvement de l'eau domestique d'un côté et un autre pour l'abreuvement des animaux.

#### 4.1.3 GESTION DE L'EAU ET CONFLITS D'USAGES

Concernant la propriété des vovo, il existe 3 cas de figure qui déterminent l'accès à la ressource. C'est à celui qui a pris l'initiative de creuser que revient le droit d'imposer ses règles de gestion de l'accès au bien. Soit :

- Le point d'eau est creusé dans les espaces communautaires et appartient donc à l'ensemble du *fokonolona*. Durant la saison sèche, l'accès à certains vovo est organisé par un système de tournante (si un vovo a été creusé par un *fokontany* ou un lignage, le *fokonolona* ou les membres du lignage issu de celui-ci auront priorité dans l'accès à l'eau) ; pour d'autres, c'est le premier arrivé qui est le premier servi.
- Le vovo est creusé pour le *fokonolona*, sur les terres appartenant à un habitant qui ne recevra a priori pas de compensation lié à l'utilisation d'une parcelle de terre à des fins communautaires. La décision du lieu d'implantation du vovo est prise par la cellule de *raiamandreny*.
- Le vovo est creusé par un riche chef de troupeau. Celui-ci a payé les frais de creusage et de bénédiction de l'ouvrage mais l'investissement est rentable au vu du nombre important de têtes de zébus qu'il doit faire abreuver. L'ensemble du *fokon'onlona* y aura accès mais il détiendra toujours un accès privilégié au vovo. A Andremba par exemple, un *mpanarivo* a creusé un puits à son propre compte, donnant les offrandes nécessaires pour la cérémonie de bénédiction du puits (certains parlent de zébus, d'autres de poules et de verres de rhum). En saison sèche il aura toujours priorité dans l'accès à l'eau, cette autorité semble acceptée et non remise en question par le *fokonolona*.



« On a été chercher de l'eau ce matin au puits d'Ambatokapike mais on a dû attendre 4 h que le vovo se remplisse afin d'avoir suffisamment d'eau pour remplir un seau. Nous n'avons pas pu faire nos lessives ni même nous laver les pieds. La saison sèche est arrivée, nous n'aurons plus d'eau ici avant le mois de janvier »

- Le vovo est creusé par un lignage en particulier, l'accès à celui-ci sera donc à destination du lignage en question.

A Andremba il y a six vovo : deux appartiennent à Andremba Centre, les autres à Andremba Miary. Certains vovo ne sont qu'un trou creusé dans le sol, d'autres sont davantage aménagés. Cinq de ces vovo sont creusés par la communauté, le dernier a été creusé par un riche *mpanarivo* mais est aujourd'hui entretenu par les usagers.

Durant la saison des pluies, tout le monde puise l'eau dans les *vovo* sans distinction, en fonction de l'eau à disposition dans les puits. Un des puits mis en place par Andremba Centre est particulièrement utilisé car il est grand et l'espace bien aménagé, avec d'un côté un espace pour l'eau d'abreuvement et un autre pour l'espace domestique.

Durant la saison sèche par contre, les « puiseurs » issus du *fokontany* « creuseur » ont un accès prioritaire au *vovo*. Ainsi, les femmes de Andremba Centre ont donc priorité sur les deux puits creusés par ce *fokontany*, les femmes de Andremba Miary auront un accès prioritaire aux cinq autres. Selon les dires des femmes interrogées à ce sujet, ce système de répartition de l'accès à l'eau ne crée pas de conflit, les priorités sont connues par tous et non contestées. Mais ce calme apparent concernant la hiérarchisation de l'accès à l'eau nous paraît étonnant, au vu des conséquences majeures qu'implique un manque d'eau. Les conflits d'usages (bovin><domestique) par contre ont souvent été évoqués, les chefs de troupeaux valorisant l'abreuvement de leurs zébus plutôt que l'usage d'eau domestique, les femmes revendiquant à l'inverse l'importance de l'eau pour la vie quotidienne.

En cas de volonté du *fokonolona* de creuser un nouveau point d'eau, ils introduiront la demande auprès des *raiamandreny*. Ceux-ci se rassemblent afin de discuter de la pertinence de l'objet de la requête et de définir les modalités de mise en place du puits : localisation, date de début des travaux, identification des responsables du creusage et de l'entretien. Ils identifieront lors d'une AG les hommes responsables de l'entretien du puits. Les usagers (principalement les femmes) seront responsables de faire remonter auprès d'eux les informations concernant le puits. La prise de décision respecte donc la hiérarchie traditionnelle.

#### 4.1.4 PROBLEMES IDENTIFIES

Deux problèmes liés à l'eau ont été identifiés par les usagers :

- Le manque d'eau en saison sèche et les longues distances à parcourir à pied durant cette saison entre les différents points d'eau. Ces longues distances effectuées par les femmes présentent un désagrément non seulement par la mauvaise qualité des routes fréquentées et les douleurs liées au portage d'eau, mais également par le « temps perdu » alors pour les AGR, dont les revenus sont pourtant essentiels durant cette période difficile.
- Les douleurs dans le bras et le dos causées par le puisage de l'eau à la main.

Trois autres problèmes ont été identifiés liés au système de puisage existant :

- Grande déperdition de l'eau due à un mauvais matériel de puisage (pas d'entonnoir pour transférer l'eau du puisard aux bidons, seaux troués, etc.). L'eau recoule alors dans les puits, transportant dans celui-ci les boues créées et autres saletés qui entourent les puits.
- Les risques de glissade dans les puits sur la terre argileuse mouillée.
- Aucune règles d'hygiène n'est respectée dans les puits existants : un puisard différent est utilisé par chaque famille (puisard qui a trainé autour de la maison et est plongé dans l'eau qui sera bu telle quelle), de même pour la corde utilisée pour puiser.

#### 4.1.5 QUELQUES NOTIONS D'HYGIENE ET ASSAINISSEMENT<sup>26</sup>

Comme dit plus haut, l'espace autour du *vovo* est organisé selon les usages faits de l'eau : espace douche pour les hommes séparé de l'espace pour les femmes, espace « lessive ». Pour ce faire, les femmes s'organisent naturellement par *fokontany* ou par lignage. Il n'existe pas de *fady* particuliers liés à l'eau mais l'espace douche est strictement organisé (séparation genrée de l'espace et en fonction de l'usage fait de l'eau : espaces réservés spécifiquement au lavage du visage, cheveux et reste du corps). Dans les *fokontany* observés, les lieux réservés à la toilette des femmes étaient plus éloignés de la source que celui des hommes<sup>27</sup>.

A Andremba, des latrines et une douche (cabine privatisée pour douche au seau) ont été mises à disposition de équipes de SuLaMa et accessibles aux villageois mais semblent être exclusivement

---

<sup>26</sup> Nous n'avons touché ici que du bout du doigt ces problématiques. Nos observations nécessitent un approfondissement tant concernant les pratiques d'hygiène que les *fady* qui y sont liés.

<sup>27</sup> Cela pourrait être interprété d'une double manière : il se pourrait qu'il soit *faly* pour les femmes de se laver à proximité de la source. Ou tout simplement, les femmes se cachent davantage derrière les arbres et plantes pour faire leur toilette. Cela reste à confirmer.

utilisées par les gens de passage WWF et SuLaMa, les villageois disposent d' « espaces-toilette » en plein air prévus pour les défécations. Dans ce *fokontany*, ces espaces sont genrés, mais à Masiaboay l'espace toilette semble être partagé.

Une étude menée en 2011 dans le sud de Madagascar met en évidence l'importance de la notion de souillure pour comprendre les pratiques d'hygiène et assainissement. « Le monde est organisé entre le pur et l'impur et les personnes doivent se prémunir de toute forme de souillure afin de garder un lien positif aux ancêtres. Certaines catégories de choses sont particulièrement souillées : sang menstruel et les excréments. Les excréments de zébus ne sont pas souillés mais ceux des humains, des chiens, des objets souillés ce qui implique un dérèglement dans la relation avec les ancêtres. L'*Ombiasa* détermine la nature des rites de purification qui permettront de « laver » la faute, presque toujours au prix d'un sacrifice sanglant. (...). On ne peut pas déféquer dans un lieu fermé à l'intérieur d'une maison, parce qu'on « stocke » les impuretés et la pièce se charge de négativité par une trop grande concentration de souillure. Pour un homme, utiliser les mêmes latrines que sa mère ou que sa sœur correspond à de l'inceste. On ne peut pas mêler les excréments d'un sexe à l'autre ou d'un groupe lignager à l'autre. Chacun doit s'occuper de ses excréments. Dans les écoles où les enfants ont accès à des latrines, chaque élève doit nettoyer les latrines après les avoir utilisées. Nettoyer des latrines et vider des fosses septiques est très déshonorant et peut mener à l'exclusion du clan. L'argent gagné en faisant ce travail ne peut être utilisé à nourrir sa famille ou à acheter des bœufs » (UNICEF, 2011 : 21).

#### L'EXEMPLE DE DYSFONCTIONNEMENTS AU SEIN DE SOARANO

Soarano est un acteur important de la problématique de l'accès à l'eau dans la région d'étude. Leur approche visant l'intervention à la demande des *fokontany* semble être appréciée par la population. Il nous a été raconté qu'en saison sèche, les *raiamandreny* se rassemblent afin de réfléchir aux différentes solutions pour diversifier l'accès à l'eau qui se fait rare. C'est au cours de cette réunion qu'émerge l'idée de faire appel à Soarano. Suite à cette manifestation d'intérêt, l'ONG vient dans le *fokontany* pour rencontrer le représentant de l'autorité administrative qui lui fait alors part de cette demande du *fokonolona*. L'ONG le charge dans un premier temps du creusage du puits, puis revient pour évaluer la situation et lancer la création d'un comité de gestion, dont les membres seront élus parmi les futurs usagers de + de 18 ans (hommes et femmes confondus normalement). Quand ce comité est mis en place, Soarano intervient alors pour la construction du puits. Un système de cotisation à l'entretien est mis en place. Le *fokonolona* (et plus précisément ici de nouveau les *raiamandreny*) intervient et participe donc à différents niveaux :

- au moment de la demande
- de l'élaboration de l'ouvrage (ici creusage)
- dans l'assurance de la pérennité de l'ouvrage à travers l'entretien de celui-ci

N'ayant interrogé qu'un nombre limité de personnes à ce sujet, nous ne pouvons cependant pas à ce stade généraliser l'appréciation des interlocuteurs à l'ensemble de la région et assurer une réussite dans l'ensemble des communes des projets Soarano. Certains dysfonctionnements nous ont été rapportés, concernant notamment la parité de genre établie en théorie dans les comités de gestion et officiellement prônée, mais peu effective dans les faits. Nous avons entendu également qu'afin d'assurer l'entretien du puits, Soarano a proposé d'établir un *titike* entre les différents membres du comité, scellant l'alliance entre les villageois.

## 4.2 Gestion de la forêt : l'exemple de la COBA (WWF)

Selon les dires de nos interlocuteurs, avant 1997 la forêt d'Ampanaro<sup>28</sup> (Sud ouest d'Andremba) était gérée par le chef de cantonnement<sup>29</sup>, qui donnait des droits d'accès à la forêt contre paiement. Aucune réglementation n'était mise en place dans la limitation ou la protection de la forêt. La forêt était alors la ressource première tant pour le bois de chauffe, pour les plantes médicinales, que pour la nourriture qu'on pouvait y trouver ; on y pratiquait la culture sur brûlis. A l'arrivée de WWF, l'espace forestier avait beaucoup diminué. WWF a alors sensibilisé le *fokonolona* et leur a proposé en 2010 de mettre en place un comité de gestion COBA (communautés de base), chargé de la protection et de la gestion de la

<sup>28</sup> La forêt de Vohitombotse (Nord Est) est sacrée, il est donc interdit d'y faire circuler le bétail, d'y faire de la cueillette ou de prendre du bois.

<sup>29</sup> Responsable des aires protégées. Ceux-ci sont mis en place par les élus locaux au niveau des communes.

forêt. L'objectif de ces COBA est la décentralisation de la gestion des espaces forestiers. Fatigués de devoir marcher toujours plus loin pour trouver le bois, les villageois ont rapidement adopté le discours de WWF. Le président de COBA nous dit ceci : « WWF nous a dit que si on gérait mieux la forêt on aurait moins de problèmes d'eau et d'insuffisance alimentaire car la forêt donne des nuages qui donnent la pluie. Peu de temps après il a plu. On a donc fait le lien entre la pluie et ce que le WWF nous a dit, tout le monde était content de travailler à la protection de la forêt ».

Chaque COBA est constituée d'un bureau structuré selon le modèle habituel des comités de gestion : un président, un trésorier, un secrétaire et des conseillers. Ils sont élus selon les critères d'instruction et de motivation. Ils sont responsables de la sécurisation de la forêt. En théorie, pour chaque arbre coupé, un arbre doit être replanté. En retour, les membres de la COBA peuvent garder l'argent des cotisations et droits d'accès pour des projets communautaires : achat de semences, prêt en cas de problème au sein de la communauté (en cas de vol de zébu par exemple, l'argent est prêté au propriétaire pour payer les frais des *kalony*), prêt en cas de projet d'ouverture d'un petit commerce, etc. Le prélèvement du bois est règlementé par une *dina*, une amende peut s'élever jusqu'à 40 000ar pour un prélèvement illicite de bois. Cette *dina* établit le prix à payer pour le type de prélèvement : bois de construction : 2000ar ; coupe de bois de cercueil : 40 000ar, etc.

A Andremba<sup>30</sup>, le président de la COBA est un agriculteur issu d'un lignage transhumant, père de 11 enfants et *raiamandreny*, « si on est président COBA c'est qu'on est un *raiamandreny* » : toutes les personnes placées à des postes influents font donc forcément partie du groupe de décideurs. Le vice-président est le président de *fokontany* (centre II), la trésorière est la femme du vice-président. Les conseillers sont également des membres de la famille de ces derniers. Sur un millier d'habitants à Andremba, une centaine seulement cotisent et sont membres de cette association (1000ar/an). Selon lui, les autres manquent d'instruction et n'ont pas compris les enjeux de la protection de la forêt, voilà pourquoi ils n'ont pas adhéré au comité. Les personnes assignées à ces postes ont été élues par les *raiamandreny*. Ils ne gagnent pas de salaire mais reçoivent des indemnités afin de couvrir leurs frais de déplacement et de logement lors des réunions mensuelles avec WWF.

Les *raiamandreny* interviennent donc ici dans l'élection des membres du bureau. En cas d'infraction à la *dina*, le bureau leur fera un compte rendu et ils appuieront le système de surveillance de la forêt de la COBA par l'identification d'un jeune à qui ils donneront la responsabilité de patrouiller sur le territoire. En cas d'infraction encore, ils organiseront un *kabary* pour juger l'accusé.

### 4.3 L'école

La gestion de l'école est aux mains d'un comité de parents d'élèves (FAF)<sup>31</sup> qui est une structure associative responsable du développement de l'école, dont le bureau regroupe les représentants des parents d'élèves autour du directeur ainsi que toute personne du village désireuse de s'y impliquer. En théorie, ce comité participe à la sensibilisation des communautés, contribue matériellement au fonctionnement des écoles et financièrement au paiement des enseignants. Le comité est chargé de la gestion des caisses de l'école.

Ce bureau est constitué selon la structure habituelle : un président à sa tête, un secrétaire général et un trésorier. Ces personnes sont à nouveau élues par les *raiamandreny* selon des critères spécifiques à chaque poste : confiance pour le président, fiabilité et bonne capacité de négociations pour le trésorier, instruction pour le secrétaire.

Lorsqu'un adjoint CISCO doit adresser une demande au *fokontany* dans le cadre par exemple de l'introduction d'un projet de réhabilitation ou de construction d'un nouvel établissement scolaire, il

#### LE COMITE FAF D'ANDREMBA

Le comité FAF d'Andremba est illustratif du fonctionnement de la structure de pouvoir traditionnelle telle qu'elle se donne à voir en milieu rural. Elle met en évidence l'emprise des *raiamandreny* sur la prise de décision et leur capacité à situer les personnes influentes aux postes clé. En effet, élus à main levée par les *raiamandreny*, le bureau FAF est constitué du président de *fokontany* d'Andremba II pour le poste de président FAF, de Gaston pour le poste de Trésorier et l'institutrice au poste de secrétaire.

<sup>30</sup> WWF aurait fait une annonce auprès des 7 fokontany entourant la forêt, Andremba seule aurait répondu présente, c'est pour cela que le bureau est uniquement constitué de personnes issues de ce fokontany.

<sup>31</sup> Le FAF (*Farimbona An-tsekoly Fampandrosoana* ou aide pour les parents) est un comité mis en place dans les établissements privés dont le rôle est de gérer l'aide qui vient de l'Etat malgache comme le kit scolaire. Il Délivre l'autorisation d'enseigner.

s'adressera dans un premier temps au président de *fokontany*, qui rassemblera ensuite les *raiamandreny* afin de présenter l'objet de la demande de CISCO. Les *raiamandreny* se situeront à trois niveaux dans l'action :

- Acceptation ou rejet de la proposition et transfert des informations auprès des *fokonolona*
- Mise en œuvre de l'activité : Ceux-ci décideront du lieu d'emplacement de l'école, définiront le calendrier d'action et éliront les membres du bureau FAF. La mise en œuvre commencera par une bénédiction de l'école avant le début de la construction : sacrifice d'un zébu et d'un mouton lors d'une cérémonie rituelle célébrée par le *mpisoro*
- Suivi et entretien de l'établissement : en cas de nécessité d'entretien de l'établissement, ils identifieront les personnes responsables des travaux et les superviseront et pour appuyer les FAF.

#### 4.4 Une récurrence dans les élus locaux : une gérontocratie sur fond de démocratie

« L'institution des assemblées villageoises (*fokonolona*) exprime en fait, les contradictions qui peuvent exister, entre ces différentes sortes de pouvoir. Contrairement aux idées reçues, le *fokonolona* est tout sauf une forme de démocratie directe, il s'agit bien plutôt, au moins dans le Menabe, d'une gérontocratie, dans laquelle les décisions sont prises par un petit nombre d'individus, après de discrètes négociations, les assemblées publiques ayant seulement pour fonction d'entériner ces décisions » (FAUROUX E., 1997 : 223).

Les comités de gestion sont, comme on l'a vu, systématiquement constitués des mêmes personnes élus par le *fokonolona*, entité régie dans les faits par les *raiamandreny*. A travers le placement de ces personnes plus jeunes et plus instruites aux postes donnant accès aux ressources, les *raiamandreny* trouveront un intérêt financier, une possibilité d'étendre leur pouvoir, la certitude d'être informés de ce qui se décide au sein de ces comités. Ce « placement » aux postes ressources qui agit également comme une délégation des pouvoirs des *raiamandreny* vers les élus locaux, assure également une réciprocité de la faveur offerte. Ces élus locaux circulent donc d'un comité à l'autre, ayant la main mise sur la trésorerie du comité, ainsi que sur la ressource naturelle. L'expérience montre qu'il y a peu de transparence dans la gestion financière de ces comités. C'est le cas tant dans l'association des jeunes, le COBA ou le FAF : l'argent est détourné au profit de ces élus. Une villageoise, secrétaire générale du FAF nous raconte par exemple :

« Je n'ai pas confiance en le trésorier car la gestion de la caisse de l'école n'est pas transparente. Un jour par exemple, l'argent a été décaissé alors que je n'avais pas signé le document de décaissement d'argent. Pourtant ceux qui ont vu passer ce document ont vu ma signature, quelqu'un avait donc dû l'imiter. Les parents d'élèves ont demandé à voir à quoi l'argent avait été destiné, je leur ai expliqué la situation. Ceux-ci ont constaté qu'il y avait mauvaise gestion de l'argent mais m'ont conseillé de ne rien dire, car ça risquait d'avoir des répercussions sur moi, comme il est influent à l'échelle du *fokontany* ».

Ainsi, comme le dit EMMANUEL FAUROUX, « il est peu probable que les stratégies mises en place par les hommes qui détiennent le pouvoir local coïncident avec les idéaux productivistes et humanitaires qui sous-tendent généralement les projets de développement » (1997 : 226).

#### 4.5 Les canaux de communication communautaire

Les moyens de communication formels et informels au sein de la communauté sont basés sur l'oralité, les écrits ne sont utilisés que dans l'administration. Les informations circuleront donc principalement par les assemblées générales, c'est là que seront discutées toutes les problématiques relatives à la communauté. En cas d'urgence, on sonne une cloche (ex : vol de zébu) ou le cor « *antsiva* ». Les informations essentielles seront échangées de manière informelle sur les espaces publics : marchés, point café, sur la route vers le puits. De nombreuses rumeurs circulent dans les villages, on parle de telle personne qui s'est fait voler son zébu, telle autre qui a été agressée sur la route. Ces récits se déroulent souvent dans un *fokontany* suffisamment proche pour qu'on se sente insécurisé, mais suffisamment lointain que pour qu'on puisse dire que « c'est pas chez nous ». Les canaux de communication les plus empruntés sont donc informels, l'information risque donc d'y être transformée en rumeur, dramatisée.

## 5 ORGANISATION SOCIALE FAMILIALE ET PARENTE

### 5.1 Le passage d'une étape de vie à une autre: le zébu comme dénominateur commun

Le zébu a un rôle fondamental chez les *Mahafaly*. Il est un signe de rang et de prestige et une monnaie d'échange pour l'économie quotidienne et rituelle (circoncision, funérailles). Il est apprécié pour sa peau (on en fait des récipients pour piler le maïs ou pour faire des sandales) et sa viande est offerte aux invités durant les cérémonies. Il est utilisé comme force de travail pour tirer les charrettes pour le transport du matériel agricole et pour tirer les charrettes durant le labour de champs. Le lait de vache est consommé sous forme de lait caillé, « *abobo* ».

#### 5.1.1 DE LA NAISSANCE A L'AGE ADULTE

##### 5.1.1.1 *Présentation de l'enfant mâle devant le hazomanga : soron'anake*

L'accouchement doit se dérouler dans l'intimité d'une maison et ne peut pas être exposé aux yeux de tous. Ainsi, la nuit, l'accouchement peut se faire à la maison. En journée en revanche, la parturiente ne peut pas accoucher au village, elle part donc en forêt<sup>32</sup> accompagnée de sa mère, d'une matrone et d'une sœur (dans le cas d'Andremba, la forêt est située à 8 km, les femmes doivent donc effectuer plus d'une heure de marche). La jeune mère revient ensuite au village avec l'enfant. La tradition *Mahafaly* veut que tous deux restent au chaud dans la maison familiale, jusqu'à ce que l'enfant ait 2 mois. « *Le nouveau-né garde son statut ambivalent d'entité flottant entre deux mondes : celui des vivants et celui des morts (...)* Au bout de ce temps s'il a survécu on considère que les ancêtres ont décidé de le laisser dans le monde des vivants» (UNICEF, 2011 : 9). Certains rites accompagnent alors la sortie de la maison, qui pourrait apparaître comme une « renaissance » pour l'enfant.

Il s'agira alors de présenter les enfants mâles au *hazomanga*, afin de les accueillir au sein du clan. Cette cérémonie est célébrée par le *mpitakazomanga* ; il y aura sacrifices de zébus, des chèvres seront tuées pour le repas des invités. Cette cérémonie sera exclusivement réservée aux enfants mâles, il n'existe pas de cérémonie équivalente pour les femmes. Ce passage devant le poteau sacré est obligatoire afin de pouvoir assister aux cérémonies qui ont lieu dans l'espace sacré du *hazomanga*. Les enfants n'ayant pas été présentés au *hazomanga* se verront interdire l'accès à l'espace sacré même une fois devenus adultes. C'est un passage obligé également pour les pères qui affirment à travers cet acte la reconnaissance de leur enfant. S'il ne réalise pas ce rituel, le père n'aura aucun droit sur l'enfant, aux yeux de la tradition. Le père n'a pas le droit de faire circoncire son fils, ou l'enterrer dans le tombeau familial s'il n'a pas effectué ce rituel (DINA J., 2001 : 27).

##### 5.1.1.2 *Circoncision : savatse*

Vient ensuite la circoncision qui marque la seconde étape de la vie d'un homme. On organise la circoncision des garçons du même groupe d'âge en même temps, quand l'argent rassemblé pour la fête sera suffisant. Dès qu'il peut marcher, l'enfant peut être circoncis et cela jusqu'à l'âge de 5 ans. Ce rassemblement est l'occasion d'une grande fête au sein de laquelle les oncles maternels détiennent une place essentielle. Il offrira un zébu à son neveu, qui appartiendra quoiqu'il arrive au clan maternel (ses oreilles seront marquées par la coupe de son clan). Ainsi, en cas de séparation des parents si l'enfant est encore petit, la mère partira avec le zébu. Si l'enfant est grand, il le prendra avec lui. En aucun cas, ce zébu n'est la propriété du père de l'enfant.



#### 5.1.2 UN MARIAGE PEU RITUALISE

##### 5.1.2.1 *Mariage arrangé, mariage de choix*

Il existe deux types de mariage : les mariages arrangés et de choix. Les premiers, interviennent comme une alliance politisée entre deux clans, lignages ou familles proches : ils ont un but d'extension du pouvoir économique ou politique. En malagasy, ce type de mariage s'appelle *fehetana*, ce qui veut dire « les mains attachées ». Le fils ou la fille promise peuvent contester cette décision, mais par ce

<sup>32</sup> Le terme « forêt » renvoie peut-être ici davantage à un espace éloigné du village, sans forcément être la forêt elle-même.

refus il/elle s'extrait du soutien de ses parents et de sa famille, pourtant essentiel. La jeune fille illustrée sur la photo ci-contre par exemple a été promise en mariage dès la naissance au fils du frère de son père (mariage entre deux cousins). A l'âge de 8 ans, la petite fille est allée vivre dans sa future belle famille, sous la surveillance de sa future belle mère, pour que celle-ci s'assure que la fillette se réserve bien pour son fils. L'évocation de cette période de sa vie fait apparaître une grande souffrance tant pour la jeune fille, que pour sa mère, qui n'avait d'autre choix que de se soumettre à la décision de son mari. Aujourd'hui, cette jeune fille de 19 ans est mariée et a trois enfants (accouchement du premier à l'âge de 14 ans), elle a d'ores et déjà pris la décision de laisser à sa fille la liberté de choisir son mari. Les mariages arrangés ne sont pas forcément organisés dès la naissance. A Ambatokapike par exemple, la première femme du *mpanarivo* a été promise à celui-ci à 15 ans, lorsque le père de son futur mari est venu demander sa main à son père. Cette même femme nous dit « *la tradition continue, si un homme vient demander ma fille en mariage (elle nous indique une petite fille de 6 ans) je la lui donnerai* ». Cette femme est d'avis que ces mariages sont préférables, « *car c'est la tradition, la décision revient aux parents, il faut les respecter* ». Sa fille a contracté un mariage de choix et est aujourd'hui séparée de son mari. Elle nous dit « *j'aurais préféré qu'on m'arrange un mariage avec un homme riche, mon mari à moi n'avait pas d'argent* ». Les mariages arrangés sont peut-être donc la source d'une plus grande sécurité financière. Les avis sur ces mariages arrangés sont divergents.

Le deuxième type de mariage est le mariage de choix. Celui-ci se déroule suite à une rencontre et après que cette alliance a été approuvée par les deux pères. A la question « *quels sont selon vous les secrets d'un bon mariage ?* », une femme nous répond « *si j'ai à manger tous les jours, c'est que c'est un bon mariage. Le principal est de pouvoir être auto suffisant, de pouvoir assumer les charges sociales du côté de mon père, acheter de la nourriture et des vêtements* ».

Le secret d'un mariage réussi est tout d'abord, selon nos interlocutrices, d'avoir quotidiennement à manger pour elles et leurs enfants. Les ressources financières et la liberté de pouvoir gérer l'argent au quotidien (issu des AGR) sont pour elles essentielles et leur permettent un semblant d'autonomie : elles ne devront pas passer systématiquement par leur mari pour toute dépense quotidienne. A ce propos, une femme nous raconte « *mon mari n'avait pas d'argent et le peu qu'il avait, il ne me le laissait pas, je devais lui demander sa permission pour chaque achat. En plus, quand il a pris une seconde femme, il ne m'a pas offert le zébu et l'argent auxquels j'avais droit, je suis donc partie de chez lui, on est séparé aujourd'hui* ». En second lieu, elles ont cité l'importance d'un dialogue en continu, leur permettant de se placer de manière officieuse dans le cycle de prise de décision par le biais de la voix de leur mari. La bonne entente entre les époux a enfin été citée comme importante dans un mariage.

Il arrive qu'une femme ne pouvant pas avoir d'enfants en reçoive en « confiage » de sa sœur ou sa belle sœur. Ce concept renvoie à la délégation des rôles parentaux à d'autres personnes que les parents biologiques.

#### 5.1.2.2 *Le mariage patrilocal comme règle de résidence*

Après le mariage, le couple s'installe dans le lieu de résidence du père du mari. L'épouse garde le nom du clan de son père, les enfants issus de cette alliance hériteront de celui de leur père, ils appartiennent au clan du mari.

#### 5.1.2.3 *La séparation*

La séparation de couples mariés est depuis toujours monnaie courante dans cette région. Elle n'entraîne pas la stigmatisation de la femme de son lignage ou clan, mais intervient comme une charge supplémentaire pour sa famille, du fait de son retour dans son lieu d'origine. Les enfants appartiennent au clan du père et restent donc chez lui sous la surveillance de la belle-mère, ou des autres femmes du mari. Les plus jeunes restent avec leur maman, les autres enfants lui rendent visite de temps en temps. La femme est libre de vouloir la séparation, dans ce cas, sa voix sera entendue.

Les enfants scellent un pacte entre les deux familles qui ne se brisera pas malgré la séparation du couple. Ainsi, si le père de la femme décède, le gendre se verra toujours dans l'obligation de participer aux charges sociales qui relèvent de son statut de gendre (don d'un zébu lors de funérailles), même en cas de séparation du couple. La séparation ne brise pas les alliances entre les deux familles. « *As soon as the couple has a child, the bond is insoluble, even after the separation of spouses* » (DINA J.: 2001: 25).

#### 5.1.2.4 *La polygamie : un signe de richesse*

La polygamie est une pratique courante sur le plateau *Mahafaly*. Un homme peut avoir jusqu'à 4 femmes, elles sont un symbole de richesse. Quand l'homme décide de prendre une nouvelle épouse, il doit négocier avec ses premières épouses et leur offrir à chacune un zébu et de l'argent. Il arrive également qu'il offre à chacune de ses femmes une parcelle de terre à cultiver. Cette « dot » apparaît

comme un moyen d'apaiser les liens entre les femmes et de renforcer les liens avec la famille de la femme. En effet, le zébu offert ira alors rejoindre le troupeau du père de la femme, ou de son frère. Il appartiendra alors au clan de la femme.

Chaque femme travaille sa parcelle avec le mari qui circule d'une parcelle à l'autre suivant un système de rotation<sup>33</sup>. Celles-ci s'organisent parfois pour travailler une parcelle ensemble, mais cela n'arrive presque jamais pour cause de rivalité.

Cette polygamie n'est cependant pas systématiquement vue par toutes les femmes comme une cause de rivalité. Certaines femmes par exemple, ne pouvant pas avoir d'enfant encouragent leur mari à en prendre d'autre. D'autres femmes aiguillent leur mari dans le choix d'une nouvelle femme, en fonction de ses propres intérêts. « *La polygamie permet souvent aux femmes de jouer un rôle important mais très discret dans la vie politique en recommandant aux hommes un certain type d'alliances politiques ou économiques à travers les mariages avec d'autres femmes venant de clans puissants et permettant à l'homme d'améliorer son statut sociopolitique ou encore sa situation économique* » (UNICEF, 2011 : 10).

#### 5.1.2.5 La question de l'héritage

A la mort du père de famille, l'ensemble des biens (terres, maison, etc.) seront répartis entre les enfants, son (ses) épouses hériteront également d'une part des biens. Traditionnellement, les femmes n'héritent pas. Cependant, on a observé un changement de cette coutume. Aujourd'hui, il peut arriver qu'une femme séparée ou une fille mère et vivant chez ses parents hérite d'une parcelle des terres de son père.

Deux cas de figure nous ont été racontés :

→ Un homme a deux femmes. Celui-ci décède soudainement. S'il possédait 50 têtes de zébus, 30 vont aller à la première femme, 20 à la seconde. Les mères répartiront alors une partie de ces biens entre leurs enfants. Les enfants auront la charge de leur mère et chaque frère sera responsable d'une de ses sœur également. Si la fille se marie, les zébus hérités resteront chez son frère. En cas de problème dans la belle famille de la sœur, le frère participera aux charges sociales en offrant un des zébus appartenant à la sœur.

→ Un homme a deux femmes. Se sentant vieillir, il a commencé à distribuer à ses enfants les zébus. S'il reste 20 zébus à sa mort, 12 seront donnés à la première, 8 à la seconde. Les zébus hérités par les femmes ne seront pas utilisés pour la mort du mari, ils seront davantage une « caisse d'épargne » dans laquelle on puisera en cas de réel besoin. Ce sont les enfants mâles et les gendres de l'homme qui devront participer aux charges liées aux funérailles en offrant des zébus, le frère aîné est dans l'obligation d'en apporter plus.

A la mort de son père, le fils aîné recevra un héritage plus important que les autres car il héritera également de la responsabilité d'honorer les charges sociales de la famille.

Comme dit plus haut, les zébus offerts aux enfants mâles par les oncles maternels lors de la circoncision resteront dans le lignage de la femme, si l'enfant est encore jeune. A l'opposé, les zébus offerts par les frères pour l'enterrement du beau père de leur sœur appartiendront eux au lignage du mari de la sœur. Les zébus de la femme seront toujours regroupés dans le troupeau de son frère ou de son père et non additionné au troupeau de son mari. Ce système est une forme de sécurisation qui permet aux zébus de rester dans le lignage de la femme.

Concernant le foncier en revanche, « les champs déjà mis en valeur par le père sont répartis entre les héritiers, tandis que les terres non cultivées sont sous la responsabilité de l'aîné. Chacun peut alors lui en demander pour une nouvelle mise en valeur » (VAUTRAVERS E. et RAVALOMANDEHA F., 2012 : 29).

#### 5.1.2.6 Prise en charge des dépenses au sein de la famille nucléaire

Les dépenses quotidiennes sont prises en charge par les revenus issus des AGR effectuées par les femmes (vannerie, cultures maraichères, charbon). L'achat de savons, de pétrole, de cahiers pour l'école et autres dépenses est donc essentiellement pris en charge par la femme. Les grands postes de dépense qui surviennent ponctuellement (*kéré* ou famine, maladie ou funérailles, accouchement difficile, écolage) seront par contre pris en charge par le mari qui prélèvera une partie de sa récolte de manioc ou un zébu de son parc. L'argent gagné suite à la vente du surplus des récoltes sera investi d'une part dans le troupeau, d'autre part dans l'achat des produits de première nécessité (PPN).

---

<sup>33</sup> Ceci entraîne donc une concurrence entre elles, qui ravit l'homme car chacune va faire de son mieux pour produire beaucoup et par ce biais, être appréciée par leur mari.

L'utilisation du surplus s'organise comme suit :

- Concernant ce qu'on appelle les « grandes cultures » ou cultures importantes en superficie (manioc, maïs), la récolte est répartie en deux : la moitié des revenus sera utilisée pour la nourriture, l'autre moitié sera divisée en deux : une partie pour les charges sociales (funérailles, mariage, cotisation à l'accès à une ressource naturelle) et la moitié restante sera utilisée pour d'autres investissements (vêtements, petit élevage, ou réinvestissement dans le troupeau, selon les moyens).

- Concernant les petites cultures (des légumineuses : Amériques, niébe) ou les cultures maraichères occupée par les femmes, celles-ci commencent déjà en vendre une partie en début de récolte pour acheter les PPN et gardent une partie pour le stockage, jusqu'à la récolte du manioc (car ces aliments sont utilisés comme des compléments avec les aliments de base que sont le manioc et le maïs). Et c'est avec le surplus que les femmes achètent des poulets si elles ont les moyens, c'est-à-dire à voir gagner jusqu'à 5000 à 6000 Ar.

Ce modèle de répartition est majoritairement répandu mais non automatique. On peut voir apparaître certains blocages au niveau des familles pour dégager les ressources monétaires nécessaires en cas de maladie ou autre. On peut émettre l'hypothèse que la raison de ses blocages réside dans la perception de la maladie : si elle est perçue comme incurable, on décidera qu'il ne vaut mieux pas dépenser d'argent pour tenter de la soigner. Cela renvoie donc davantage aux différentes représentations des maladies ainsi qu'à l'idée de fatalisme, de l'existence d'une force du destin contre laquelle on ne peut rien plutôt qu'à l'existence d'une réticence, comme le disent certains rapports, de certains pères de famille à vouloir sacrifier une partie de leur zébu pour la guérison d'un de leurs enfants.

Dans tous les cas, les paysans tenteront de préserver un maximum le troupeau, qui représente l'unique sécurité en cas de problème. Car le prêt d'argent n'est pas monnaie courante et se fait systématiquement avec d'importants intérêts. La préservation du troupeau est donc une assurance de survie pour la descendance.

### 5.1.3 L'OSTENTATION DES FUNERAILLES

#### 5.1.3.1 *L'importance de maintenir le fil avec les ancêtres*

Les funérailles sont pour les *Mahafaly* l'évènement majeur de la vie. Les cérémonies sont le second poste de dépense majeure dans cette région après l'alimentation<sup>34</sup>. Le tombeau est la charnière entre deux univers : celui des vivants et celui des ancêtres. La dépouille mortelle elle-même, nommée *Zanahary*, en référence au Dieu créateur, est la preuve de ce lien, à travers la mort, des vivants et des ancêtres. Chez les *Mahafaly*, le fil ne doit jamais casser entre les ancêtres et la descendance, « *le futur du monde est déjà inscrit dans l'histoire de sa création* » (LOMBARD J., 1989). Tout est déterminé par les ancêtres, il est donc essentiel de leur offrir des offrandes, en signe de paix et pour demander la protection des vivants. En échange, la descendance sera bénie par les ancêtres, cette bénédiction sera comme la promesse d'une vie pleine de richesses : le troupeau de zébus augmentera, les récoltes seront bonnes, etc. Les funérailles sont donc un moyen de renforcer les liens avec les ancêtres.

Ainsi, plus qu'une ode à la mort, c'est la vie à venir qui est fêtée ici. La mort n'est pas vue comme l'entrée dans un au-delà (ce concept d'au-delà ne nous a d'ailleurs pas semblé développé dans l'imaginaire *Mahafaly*). La fête est heureuse pour les personnes adultes ou âgées décédées, pour les jeunes et les enfants la fête est moins fastueuse et plus triste.

Les funérailles brassent énormément d'argent, nombreux sont les individus qui doivent partir en migration pour honorer les charges sociales qui y sont liées. Elles sont l'occasion de réaffirmer le pouvoir et le prestige d'un lignage, « *les rapports de pouvoir passent par l'ostentation cérémonielle* » (FAUROUX E., 1989 : 492). Elles sont également l'occasion de renforcer les liens entre les lignages par le système de don / contre-don. En effet, les invités offriront le jour des funérailles une enveloppe contenant une participation financière, induisant une dette obligeant la réciprocité, le jour où les « *offreurs* » seront eux aussi dans le besoin.

Les zébus ont un rôle fondamental dans l'économie des funérailles. Ils seront tant la monnaie d'échange pour l'achat des matières premières, (bois, pierres, ciment, *lamba*), qu'un signe de rang par le nombre de zébus offerts en sacrifice. Ils matérialiseront la rémunération du *mpitakazomanga* et seront offerts en repas de fête aux invités. Selon un de nos interlocuteurs, il est *faly* pour la descendance

---

<sup>34</sup> Une femme de *mpanarivo* nous raconte à ce sujet que l'an passé, 10 zébus ont été vendus ou tués pour la nourriture, contre 6 pour les dépenses liées aux funérailles.

du défunt de manger cette viande de zébu. Le nombre de zébus utilisés dépend des ressources du défunt. Les personnes totalement dépourvues de ressources seront enterrées dans le tombeau d'un membre de la famille et pour seul sacrifice on tuera alors une chèvre. Pour les funérailles de riches *mpanarivo*, on peut aller jusqu'à tuer 80 zébus. Cependant, malgré les rumeurs qui circulent dans l'ensemble de l'île, ni les *Mahafaly*, ni les *Antandroy* ne tuent la totalité de leur troupeau. Comme nous l'a dit un vieux *mpitakazomanga* à ce propos : « *que mangera la descendance du défunt si tous les zébus sont sacrifiés ?* ». Un autre homme nous dit « *on ne tue jamais l'ensemble du troupeau, on en prélèvera juste le nombre qu'il faut pour prendre en charge les funérailles, les autres seront donnés en héritage aux enfants de la personne défunte* ».

### 5.1.3.2 Constitution d'un tombeau et répartition des charges

Quand une personne décède, on dépose la dépouille dans un cercueil, le *sandoka* et on emmène celui-ci dans la maison du défunt. La dépouille sera entourée de tissus, on les remplacera ensuite par les *lamba* plus précieux amenés par la famille. L'achat du bois pour ce cercueil est à la charge du dernier fils. Le cercueil est scellé à la colle et la dépouille sera gardée à la maison le temps qu'il faudra à la famille pour se procurer l'argent nécessaire à l'achat du bois, des pierres, du ciment et des offrandes. Cette période de veille s'accompagne de différents rites et *faly* : les jeunes danseront autour de la maison du défunt et veilleront la nuit. Si un coq ou une poule se pose sur le toit de la maison ou à hauteur égale à proximité de la demeure, on devra le tuer. Il ne sera pas *faly* de le manger. Un feu devra être entretenu durant toute



cette période de veille. Les villageois devront arborer des couleurs de deuil (couleurs foncées). Les hommes porteront un ruban noir à leur chapeau, les femmes très proches du défunt (femme ou sœur, mère) se coupent les cheveux tout court. Les familles venant de toute part viendront rendre visite, la famille du défunt prendra en charge le logement et les repas des visiteurs.

Les plus riches se feront construire ensuite un grand cercueil ou *hazovallo*, dans lequel sera déposé le *sandoka*. C'est le fils aîné qui aura la charge de ces frais liés. La partie supérieure de ce cercueil est construit sur le modèle du toit d'une maison avec deux pans inclinés : elle est appelée la partie *lahy*, ou homme. La partie inférieure, construite sur base d'un cercueil classique, est nommée *vavy*, ou femme. Celui-ci est construit sur l'emplacement du futur tombeau car le bois de construction est trop lourd à transporter. Le grand cercueil sera enterré dans un trou creusé d'une profondeur d'une main et entouré de pierres et de ciment à la hauteur d'un homme (quasiment la même superficie qu'une habitation traditionnelle). Ces matériaux sont pris en charge par les autres fils. Les *aloalo* et cornes de zébus ornent ensuite le tombeau, ceux-ci sont autant de signes de la richesse de la personne défunte. Les *Aloalo* nous racontent la vie de la personne défunte : avion, voiture, soldat ou fonctionnaire en costume. Ils sont tant les souvenirs d'une époque que du défunt (LOMBARD J., 1989). Les cornes de zébus indiquent le nombre de zébus tués pour la cérémonie. Les couples ne sont pas enterrés ensemble, la femme est enterrée dans un plus petit tombeau à côté de celui de son mari. Certaines familles négocient le retour de la dépouille mortelle de la femme sur les terres de son lignage à elle. Les enfants sont enterrés avec leur père. Les plus riches seront enterrés le long des routes, afin de s'assurer une visibilité. Mais pour la plupart, les *Mahafaly* sont enterrés dans des « zones cimetières », moins en vue.



Les fils et gendres sont responsables d'amener les zébus nécessaires à la prise en charge des funérailles. Une concurrence de prestige s'installe entre eux : celui qui en donnera le plus sera le plus prestigieux (sachant que c'est l'aîné qui est censé être en tête).

Une fois que la dépouille sera enterrée, on brûlera la maison du défunt.

L'organisation des funérailles et la constitution du tombeau a connu des changements depuis le début des années 80. On utilise depuis lors de nouveaux matériaux pour les tombeaux (ciment, béton) qui sont plus chers que les pierres utilisées traditionnellement. Les orchestres utilisaient auparavant des instruments traditionnels (accordéons, violons, danseurs), ils jouent aujourd'hui sur des instruments modernes (guitares électriques et batteries). La période avant l'enterrement définitif est aujourd'hui prolongée car les membres de la famille partent chercher de l'argent pour pouvoir assumer les coûts

liés aux funérailles. « Avant tu mourais un lundi on t'enterrait le lundi suivant. Aujourd'hui tu peux parfois attendre des mois, voire des années avant d'être enterré ». Une nouvelle tradition apparaît alors, consistant à enterrer les défunts dans un lieu provisoire pendant les mois ou années qu'il faudra à sa famille pour pouvoir lui offrir une cérémonie digne. Un jeune homme nous raconte par exemple que son père décédé il y a deux ans est enterré provisoirement. Un des fils du défunt est parti à Tuléar chercher de l'argent. « Il faut qu'on puisse enterrer mon père dans un tombeau définitif avec une cérémonie traditionnelle et les offrandes habituelles au plus vite, car les villageois commencent à faire des commérages et ils risqueraient de m'exclure ». La constitution des repas offerts aux invités a changé également. Auparavant, la tradition était d'offrir du maïs et patates douces. Aujourd'hui si tu n'offres pas du riz, tu es considéré comme un pauvre, le riz étant perçu comme nourriture de prestige.

## 5.2 Les *malaso* comme frein à l'accumulation des richesses

« Les vols de bœufs ont toujours existé à Madagascar, surtout dans le Sud, le Sud-ouest et l'Ouest, qui, depuis des temps immémoriaux, s'adonnent à l'élevage extensif des bovidés. Ils constituent aujourd'hui une plaie sociale qui ne semble pas prête à se refermer, bien au contraire. Le problème posé est si difficile qu'il apparaît parfois carrément insoluble » (FAUROUX E., 2003 : 6). Le sud de Madagascar ainsi que les Hautes Terres sont particulièrement touchés par l'insécurité liée à ces *dahalo*, plus communément appelés *malaso* dans la région de Tuléar.

H. RASAMOELINA, professeur à l'université de Fianarantsoa nous informe que « dans le Sud-ouest, c'est-à-dire dans la province de Tuléar, c'est en 1971 que le phénomène, en perte de vitesse depuis la proclamation de l'indépendance, a repris » (1991 : 22). Ces groupes armés peuvent aujourd'hui rassembler jusqu'à plusieurs centaines d'hommes, ils effectuent des vols principalement autour d'Amboasary, au Nord Ouest de Fort Dauphin. Deux attaques importantes ont été notées à la mi juin et à la mi juillet, semant à nouveau la terreur dans le grand sud malgache. Plusieurs victimes ont succombé à ces attaques et des milliers de personnes se sont réfugiées à Fort Dauphin, recevant l'aide du PAM et autres organisations.

Les zébus étaient auparavant leur unique cible, aujourd'hui ces voleurs sont reconnus de par leur violence, ils dépouillent également les paysans de leurs biens matériels : ustensiles de cuisine, outil de travail, etc. « Le phénomène constitué par les vols de bœufs est particulièrement obscur (...) D'un côté, un « sport local », une nécessaire manière d'« affirmer sa virilité » pour des hommes courageux et belliqueux qui, au cours des siècles précédents, furent de vaillants guerriers (...) De l'autre, un grand banditisme mené par de dangereux hors-la-loi, pillards, violeurs et assassins, qui profitent de la faiblesse de l'appareil d'Etat et de l'immensité du pays pour défier de la répression » (FAUROUX E., 2003 : 5).

L'identité de ces *malaso* est peu connue, un grand mystère flotte autour de ce phénomène dont les procédés, les contacts et connexions dépassent largement le cas d'un simple banditisme rural. Qui sont ces bandits capables de voler jusqu'à 300 zébus en une nuit, sans se faire rattraper par les villageois, ni être retrouvés par la gendarmerie ? Il semblerait que ces groupes armés aient des liens dans les hautes sphères politiques et de l'armée, leur assurant liberté et impunité. Au sein des villages, nos interlocuteurs ont également noté la présence d'« informateurs » ou « complices locaux » (FAUROUX E., 2003 : 10), permettant l'entrée de ces *malaso* dans les *fokontany* et la transmissions des informations (identification des *mpanarivo*, du lieu où se trouvent les zébus, etc.).

Comme nous l'avons vu, le zébu est la base de la richesse des *Mahafaly*, il rythme la vie de ceux-ci. Le vol de zébu est donc un problème crucial dans cette région. Les *malaso* constituent une terreur pour les paysans. Chaque nuit la menace plane et en journée les conversations à ce propos vont de bon train, un *mpitakazomanga* nous dit à ce propos « avec la peur des *malaso* qui règne, le jour est long, la nuit est longue ». La femme d'un *mpanarivo* nous dit « depuis peu les vols de zébu sont devenu très violents, mon mari ne dort plus la nuit. Il a chargé des gardiens pour faire la sécurité du troupeau, ou des bouviers pour les emmener pâturer la nuit, pour que les *malaso* ne les trouvent pas ». La totalité des *kabary* dont nos interlocuteurs nous ont parlé relevaient de la résolution de litiges liés à un vol de zébu. Quand on demande à un villageois quelles sont les nouvelles du jour, il commence bien souvent par répondre : « Dieu soit loué, nous n'avons pas eu d'attaque de zébus cette nuit, donc tout va bien ».

On pourrait donc imaginer que cette peur qui va en grandissant entraîne un bouleversement de l'épargne et le placement des richesses, basé jusqu'à aujourd'hui uniquement sur le zébu. Un homme nous dit à ce propos : « J'ai des zébus, mais avec le problème des *malaso*, je cherche à investir mon argent autrement. A partir de maintenant, l'argent que je gagnerai servira à l'écolage des enfants ou à l'achat de matériaux pour construire une nouvelle maison, mais non plus à faire grossir mon troupeau ».

### 5.3 Changement social : le ressenti des populations

Les avis sont divergents sur la question de la perception du changement social. Il y a un sentiment partagé que peu de choses ont changé au niveau de la constitution des villages depuis des décennies : les gens vivent toujours dans le même type de case, ils pratiquent les mêmes métiers d'agriculture et d'élevage. On note cependant la perception d'importants changements à différents niveaux :

- Au niveau familial, les mariages se font à un plus jeune âge, les naissances également. Les femmes interrogées ont souligné le problème des jeunes filles mères. Il y a une perte de l'autorité des parents sur les enfants : « *avant les parents avaient plus de poids, ils envoyaient leurs enfants cultiver, gérer leurs troupeaux, aujourd'hui ils n'écoutent plus. Ça a changé avec l'indépendance. Les femmes à l'époque n'étaient pas nombreuses, elles étaient toutes mariées et réservées des leur enfance. Maintenant, les hommes font le choix et ils en trouvent facilement* ».



UNE GRAND-MERE DE ANDREMBA

« *A mon époque, un jeune vivait jusqu'à 20 ou 30 ans chez ses parents, sans avoir de relations. Aujourd'hui les filles couchent tôt, à 10 ans tu peux déjà te marier, avoir ta propre maison ! Avant nous étions moins nombreux au village, on vivait dans l'abondance, on devait même castrer les coqs ! Aujourd'hui les filles peuvent avoir jusqu'à 8 enfants sans que le père ne les reconnaisse ou n'épouse la mère. Elles s'occupent seules de leurs enfants, c'est la souffrance. Les parents tentent d'aider leur fille mais au bout d'un moment ils sont fatigués de la soutenir.* ».

*village, on peut observer un déclin dans leur comportement, ils ne se marient plus et couchent à droite à gauche* ».

- L'augmentation de la démographie et également été notée : « *avant il y avait une naissance de fille pour une de garçon, maintenant il y a plus de filles* »<sup>35</sup>.

- On a noté également les changements dans l'organisation des cérémonies et des matériaux utilisés (voir plus haut).

- La migration est observée également comme un phénomène en recrudescence. Avant un villageois ne quittait que rarement les limites de son fokontany, aujourd'hui on part en migration sur des centaines de kilomètres. « *Avant tu ne quittais jamais le village pour aller chercher de l'argent pour les funérailles* ».

- Le hazomanga perd de l'importance à cause de la confrontation à la religion chrétienne, qui oblige de faire un choix radical et d'abandonner les attaches ancestrales.

<sup>35</sup> Les résultats préliminaires de l'enquête nutritionnelle anthropométrique et de mortalité pour le district de Betioky Sud, montre une répartition équitable des sexes puisque le sexe ration est de 1,1 qui se situe donc dans la norme (entre à, 8 et 1,2) [SMART, 2012 : 18].

Changements climatiques, changements dans l'organisation de la famille (filles mères, mariage tardifs), modifications des matériaux et calendriers des cérémonies, départs en migrations sont autant de changements perçus comme majeurs par les personnes interrogées.

#### 5.4 La religion ou les ancêtres : une question de choix

Particulièrement présente depuis toujours, l'église chrétienne (EKAR, FJKM pour les églises historiques) et autres églises dérivées, se développe à grande échelle dans l'ensemble de l'île depuis les années 1980. Se créent aux quatre coins de l'île des formes bricolées de croyances, alliant les cultes aux ancêtres et l'adoration du Christ. Malgré le passage en grand nombre de missionnaires explorateurs chrétiens depuis le début de la colonisation, le Sud Ouest est parvenu par on ne sait quel miracle, à rester imperméable à ces églises.

La religion chrétienne est perçue en milieu rural par les individus fortement accrochés aux pratiques ancestrales comme « éloignateur » de ces pratiques. Comme dit plus haut (p.6), la pratique de l'un et de l'autre est exclusive, l'on ne peut pas honorer les ancêtres tout en adhérant à une église chrétienne<sup>36</sup>. « *The attachment to the hazomanga is one of the reasons that hinders the Masikoro's adherence to Christian churches* » (DINA J., 2001: 23). Un président de *fokontany* nous dit à ce propos « *je ne travaille pas avec les Ombiasa car je suis chrétien, je ne veux même pas participer à la moindre cérémonie* ».

« *La religion est une affaire de femmes* », nous dit un villageois. Sans doute est-ce de par l'implication majeure des hommes aux cérémonies traditionnelles, là où les femmes ont peu ou pas de place. Pour rappel, celles-ci ne peuvent pas entrer dans l'espace sacré autour du *hazomanga*, où se déroulent toutes les cérémonies marquantes dans la vie d'un homme. Parallèlement, elles ne sont pas présentées au *hazomanga* à leur naissance. Symbole fort de l'appartenance à un clan, l'absence de rituel équivalent pour les femmes contribue à l'écartement des femmes de la sphère du sacré. Ainsi, l'homme continue « *un homme qui va à l'église ne peut pas faire de sacrifice (entendu, ne peut pas participer aux rituels traditionnels), donc il choisit la tradition plutôt que l'église* ».

Ainsi, chrétienté et ancestralité ne vont d'apparence pas de pair. L'église deviendra peut-être un espace féminin.

#### 5.5 Parcours thérapeutique en cas de maladie : de l'Ombiasa au docteur

Outre leur rôle de « devin » dans le choix d'une date favorable à la célébration d'un rituel ou d'une place qui mènera à la victoire au sein d'un *kabary*, les *Ombiasa* possèdent également des vertus de guérisseur. En milieu rural, ils restent les premiers référents en cas de maladie. En second lieu et si le recours au guérisseur n'a pas amélioré la situation, les malades se dirigeront vers les Centres de santé de Base ou les agents de santé communautaire. Certaines maladies ou situations de vie entraînent une référence systématique chez le *Ombiasa* (stérilité, envie de trouver un mari, envie de s'enrichir, etc.), d'autres chez le docteur comme c'est le cas de la jeune mère souffrant d'une infection post partum pour laquelle le père a directement fait le choix de l'emmenner auprès d'un docteur « *car celui-ci ne soigne pas ce genre de maladies, il se serait contenté de mettre de la poudre sur le front et d'attendre que ça marche* ».

« Il intervient dans le traitement des maladies en identifiant la cause de la maladie : sort, mauvais esprit, offense faite aux ancêtres etc. Le *Ombiasa* peut aussi être un sorcier qui prépare les talismans pour protéger les personnes et les animaux (en particulier les zébus), il peut aussi jeter des sorts et encourager les malédictions » (UNICEF, 2011 : 6).

---

<sup>36</sup> A approfondir, car à Antananarivo une multitude de formes de religion à mi-chemin entre religion chrétienne et culte des ancêtres ont été bricolées depuis les années 80. Ainsi, les fidèles peuvent adorer Jésus le dimanche matin et retourner faire un sacrifice devant leur fétiche, une fois à la maison.

<sup>37</sup> Avec les Vezo (pêcheurs), les Masikoro (agro-pasteurs) constituent le groupement des Sakalava, vivant entre le sud de la rivière Onilahy et le nord de la rivière Mangoky.

RECIT D'UN PRESIDENT DE FOKONTANY, AGENT DE SANTE COMMUNAUTAIRE ET CATECHISTE

« Une femme avait un mari, celui-ci possédait 10 zébu. La femme était possédée et pour se libérer de cette possession qui la poussait à s'entailler le cou, elle est allée voir tous les *Ombiasa* de la région. Le prix à payer pour une consultation et pour les médicaments était si cher que rapidement, elle s'est retrouvée avec 9 zébu manquants, il n'en restait donc qu'un. N'allant pas mieux, elle a préféré aller à l'église, suite à la sensibilisation d'un catéchiste, où elle a enfin trouvé la paix. Les guérisseurs sont malins, ils vont te dire que pour te libérer de l'esprit de ta grand-mère tu dois faire tel sacrifice. Que tu sois guéri ou pas, les *Ombiasa* gagnent toujours. Ceux qui vont voir les *Ombiasa* ne sont pas chrétiens ».

## 6 CONCLUSION : LE PARCOURS DU POLITICIEN

---

### 6.1 L'importance du respect de l'axe haut-bas

Le fil rouge de cette étude est l'importance, en milieu *Mahafaly*, du maintien d'un lien apaisé des vivants avec les ancêtres. Ce lien est un élément structurant et fondateur de la société *Mahafaly* et se ressent dans chaque aspect de la vie, il se donne à voir dans sa forme la plus prestigieuse durant les funérailles. Malgré les changements que connaît le monde rural au contact avec la modernité (faible adhésion aux religions chrétiennes qui sont cependant présentes, perte d'importance du *hazomanga*, changements dans les cérémonies et liens familiaux), les ancêtres gardent leur supériorité, entraînant alors une nécessité d'obéissance et de respect des personnes qui se situent à la tête de l'axe haut-bas qui structure cette société (aînés, autorités locales, hommes, riches VS jeunes, femmes, pauvres).

La société *Mahafaly* reste, malgré cette « entrée en modernité » particulièrement isolée, avec des logiques propres, des référents partagés, des traditions fortement ancrées. A tous les stades du travail dans cette région, il est essentiel de garder cette « altérité » en mémoire afin d'avoir un regard juste sur la zone d'intervention. Il convient également de laisser tomber les idées préconçues que l'on connaît sur le sud et qui ont tendance à poser les *Mahafaly* et les *Antandroy* comme des « autres incompréhensibles ». En effet, il règne sur les Hautes Terres une peur pour tout ce qui a trait au sud, aujourd'hui nourrie par la situation d'insécurité qui se dégrade à chaque passage des *Malaso*.

### 6.2 Le parcours du politicien // l'arrivée d'un nouvel acteur de développement

Afin d'avoir une vision globale sur la question qui nous taraude ici, à savoir : « *A qui doivent s'adresser les agents porteurs d'un projet de développement lorsqu'ils arrivent dans un village, afin de s'assurer que les interventions correspondent aux besoins de la population* » ? Comment inclure les décideurs dans la mise en place d'un projet de développement ? », nous interrogeons nos interlocuteurs sur la thématique du parcours du politicien. Qu'est-ce qu'un politicien, originaire de Tana ou d'ailleurs, doit faire pour s'attirer les voix des paysans du Sud Ouest ? A cette question la réponse a été unanime : si le politicien veut avoir le soutien des villageois, il doit être appuyé par les grands leaders traditionnels derrière lesquels se retrancheront le *fokonolona* pour leur vote : les *raiamandreny*<sup>38</sup>. A ce propos, un homme nous dit ceci : « *Les présidents de fokontany et les raiamandreny doivent collaborer dans le cadre de l'implantation d'un nouveau projet. S'il n'y a pas collaboration et que le projet n'est pas présenté aux raiamandreny et si le fokonolona ne s'est pas rassemblé, ça ne marchera pas, on finira par délaisser le projet* ».

On préférera un homme qui s'adresse simultanément aux hommes qui se trouvent au sommet de la hiérarchie et au plus petit paysan, en respectant l'entrée par les autorités administratives et la présentation aux autorités traditionnelles. A l'image de ce politicien, les porteurs de projets ont une marche à suivre, relativement stricte si leur volonté est une implantation pérenne de leurs projets.

#### 6.2.1 AU NIVEAU COMMUNAL

Dans un premier temps, les porteurs d'un nouveau projet ayant la volonté de s'implanter au niveau communal devront se présenter aux autorités administratives locales, le maire dans le cas du projet à l'échelle communale. Les ONG sont considérées comme étant une affaire relevant des compétences de l'Etat, il est donc essentiel de passer par cette première case. Le maire devra rassembler les présidents de *fokontany* afin de leur présenter le projet. Etant donné les implications communautaires du projet (lieu d'implantation du projet, appareil de gestion décentralisé du projet, etc.), ceux-ci iront à leur tour transmettre les informations aux *raiamandreny* de leurs *fokontany* respectifs. Ceux-ci rassembleront à leur tour le *fokonolona* afin que la décision de l'acceptation au non du projet soit « démocratiquement » votée. Un compte rendu sera alors donné des *raiamandreny* au maire, en passant par les présidents de *fokontany*. L'information circule donc du niveau communal au niveau micro local où la décision sera prise.

---

<sup>38</sup> Les *mpikabary* et *Ombiasa* n'auront ici rien à dire, car l'implantation d'une nouvelle ONG relève, selon les interlocuteurs d'une affaire d'Etat, transmise ensuite aux leaders traditionnels car ces projets impliquent leurs communautés, leurs terres.

L'agenda des activités (démarrage des forages, choix des lieux pour les puits, constitution des comités de gestion, etc. dans le cas d'un projet WASH) devra alors être mis en place en collaboration avec les *raiamandreny*, par le biais des présidents de *fokontany*.

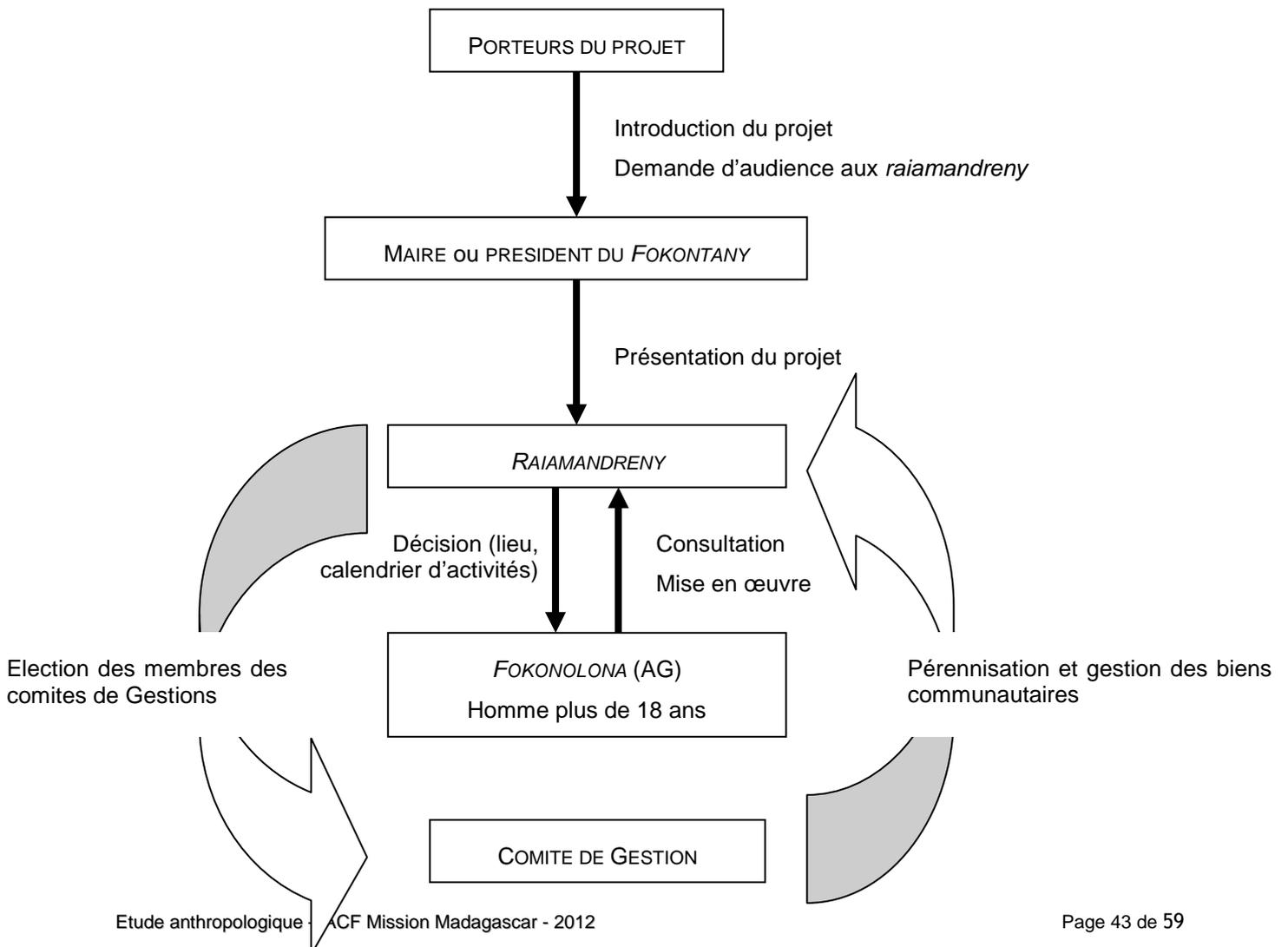
### 6.2.2 AU NIVEAU DES FOKONTANY

C'est au niveau des bénéficiaires et usagers que tout se joue. Car c'est là également que nous retrouvons les leaders décisionnels, à savoir les *raiamandreny*. La démarche est la même, l'information arrive au président de *fokontany* qui rassemblera les *raiamandreny* et le *fokonolona* pour décision. Comme nous l'avons vu, le rassemblement du *fokonolona* est d'ordre consultatif, dans les faits la décision est déjà prise par la cellule de pouvoir : les *raiamandreny*.

Un échange doit réellement avoir lieu entre les porteurs de projets et les autorités d'Etat et traditionnelles, quant aux objectifs des programmes, à la description de ceux-ci. Durant notre séjour à Andremba, une ONG avait offert au *fokontany* des plants de moringa *ananambo* et a dit aux villageois « *voici des plants, si ça vous intéresse on vous les donne, si non on les reprend* ». Ni le *fokonolona* ni les *raiamandreny* n'ont été consultés, les plants sont donc restés à l'endroit où ils avaient été déposés, leur mise en terre n'a pas été prévue. Un des villageois nous dit à ce sujet : « *On ne leur a rien demandé, c'est comme si c'était des travaux forcés, on aurait préféré qu'ils nous concertent avant de nous imposer ces plants* ». Cet exemple est une parfaite illustration de l'importance de l'échange ONG/bénéficiaires et la nécessité de l'adéquation du projet aux désirs et besoins des bénéficiaires.

Un autre exemple d'inadéquation nous a été offert sur le terrain : un projet de plantation de jatropha à Andremba n'a pas fonctionné à cause d'une dina trop contraignante, les personnes qui s'engageaient par cette dina se rendaient responsables de tous les dégâts liés à la plantation. En effet, celle-ci, imposait aux membres de rembourser les récoltes brûlées et constituait un prix trop cher à payer et donc une raison valable pour ne pas s'engager dans le projet.

### 6.2.3 LE PARCOURS DU PROJET : DE L'ACTEUR DE DEVELOPPEMENT AU FOKONOLONA



## 7 RECOMMANDATIONS ET PRESENTATION DES OUTILS D'ANALYSE RAPIDE

---

### 7.1 L'importance d'une imprégnation dans la durée dans les zones d'intervention : quelques conseils à l'égard des « vahaza »

Nous l'avons vu, la société *Mahafaly* est complexe, la hiérarchie y est strictement organisée et l'organisation sociale structurée selon différents axes de tension qui ne se donnent pas à voir au premier regard. Aux premiers abords, ce qu'on raconte du grand sud dans le reste du pays (le sud comme cimetière de développement, difficulté d'accéder aux informations et d'échanger avec la population, problème d'insécurité et difficulté d'accès à certains *fokontany*) peut rapidement décourager un nouvel arrivant. Le malgache qui y est parlé diverge du malgache des Hautes Terres, peu de personnes parlent le français, la construction d'une argumentation ne répond pas à nos modes de pensées (introduction, argumentation, conclusion), une réponse à une question sera souvent vague pour se préciser ensuite, les informations reçues se contredisent l'une l'autre et en tant que « vahaza », peu d'information reçue sera totalement objective et dénuée de l'intérêt de s'attirer ses faveurs. Gare donc aux impatients !

Cependant, une personne désirant s'intégrer dans le sud ne rencontrera pas d'obstacles majeurs de la part des villageois, ils seront pour la plupart heureux de voir un « vahaza » s'intéresser à leur vie et partager leur rythme de vie, si tant est que celui-ci garde l'humilité nécessaire et respecte les règles de base imposées, à savoir les *faly*, pas d'ostentation des richesses, le respect des hiérarchies, etc. Hormis les conditions de vie difficiles liées à un accès limité à l'eau et à une nourriture diversifiée, à la présence de puces en quantité dans la plupart des habitations et aux conditions climatiques difficiles (froid la nuit, chaud la journée, air sec et vent qui entraîne des tourbillons de sable), au manque d'intimité lié au partage des espaces de vie (toilette, douche, pas d'espace privatisé autour des maisons) nous n'avons pour notre part rencontré aucun obstacle à notre travail, si ce n'est la complexité d'évoquer certaines thématiques : notamment les richesses liées au troupeau avec les *mpanarivo*, peu bavards sur cette matière.

→ Il est essentiel d'appuyer la communication sur les canaux existants (relevant pour la plupart de l'oralité). Car une information mal transmise risque de basculer dans la rumeur et si elle est adressée aux « mauvaises personnes », elle risque de ne pas aboutir, d'être bloquée au premier stade de la transmission.

→ Le respect/contourner des faly et des règles de base régissant les communautés villageoises est essentiel. Il ne s'agira pas pour l'étranger de faire fi de la sacralité des tombeaux funéraires, ou de se laver où bon lui semble. Mais celui-ci ne sera pas soumis à tous les *faly* ou règles, tel que par exemple le port de vêtement de deuil (et l'interdiction, pendant cette période de porter des vêtements rouges) ou l'interdiction de certains aliments. On évitera également d'interroger quelqu'un sur des thématiques tabou telles que son niveau de richesse, etc. Son statut d'« étranger » justifiera le non respect de ces règles. Il va de soi que le nouvel arrivant doit faire preuve de bon sens, en n'exposant pas ses richesses aux yeux de tous (cela passe également par des détails tels qu'utiliser de la petite monnaie dans les transactions avec les villageois pour ne pas exposer les gros billets, mais également la prise de repas à l'intérieur de la case, pour ne pas créer d'envie).

→ Il est essentiel de pouvoir partager des « moments de vie » officiels avec les bénéficiaires des projets, boire un café, prendre la route ensemble vers le marché, laisser l'occasion aux interlocuteurs durant les conversations de retourner les questions afin d'équilibrer ces relations, n'allant malheureusement souvent que dans le sens enquêteur/enquêté ou encore responsable de programme/bénéficiaire : respecter le temps du quotidien. Ces moments permettent de partager des informations sur les modes de vie, de revenir sur des incompréhensions et d'expliquer les raisons de tel ou tel comportement ainsi que de briser certains mythes concernant les « vahaza » : rumeurs de vol d'organes, idéalisation du mode de vie en Europe (« les « vahaza » ont la vie facile, ils ne souffrent jamais »), craintes de vol d'enfants, etc.

→ Afin de faciliter leur intégration, on recommande une formation courte offrant aux expatriés de la mission les bases socioculturelles de l'organisation sociale Mahafaly, leur permettant une compréhension plus rapide et une lecture plus juste d'événements qu'ils auront à vivre et à voir sur le terrain. Elle permettra également de briser les idées reçues sur la région (élimination de l'ensemble du troupeau durant les funérailles, hostilité des villageois, etc.). Cette formation n'aura pas l'ambition d'être exhaustive mais elle donnera cependant des clés de compréhension sur lesquelles pourront se baser les nouveaux arrivants, limitant les erreurs dues à une méconnaissance du contexte.

→ Parallèlement, l'apprentissage de la langue malgache (et plus précisément le dialecte *mahafaly*) est essentielle et rentable au vu de l'engagement de ceux-ci sur minimum un an pour les expatriés basés à Betioky : le partage de la langue agit comme un facilitateur des relations, il est un indicateur que le « *vahaza* » est là pour longtemps. L'apprentissage de la langue serait également un moyen d'optimiser l'acceptance des projets sur place.

## **7.2 Une présence permanente sur le terrain, un accompagnement dans le changement de comportement**

Dans la région du Sud Ouest, les techniques et pratiques liées à l'agriculture, à l'alimentation, à l'utilisation de l'eau ou aux soins, sont profondément ancrées dans des habitudes séculaires. On ne parvient pas toujours justifier les raisons de ces pratiques mais leur origine ancestrale est une raison suffisante à leur reproduction : « *on le fait car c'est la tradition* ». Dans ce contexte, l'innovation, proposant un chamboulement des pratiques en place, est entourée de méfiance et peut entraîner l'échec récurrent de ces projets. Un de nos interlocuteurs nous dit à ce propos : « *Si une ONG vient avec des nouveaux outils pour l'agriculture, tant qu'un des villageois (influent si possible) n'aura pas utilisé l'outil et démontré qu'il était efficace, personne n'y touchera, on préférera rester avec nos outils traditionnels* ».

→ Afin de se prémunir contre ces échecs, il est donc essentiel d'inscrire ces pratiques nouvelles dans le contexte donné, en tenant compte des *faly*, des rapports de genre et de pouvoir, des dynamiques qui régissent les relations entre les différents lignages et clans.

→ En amont de la mise en place du projet, il est nécessaire de baser la conception du projet sur la volonté des usagers : aménagement des outils déjà en place ? Introduction de l'innovation ? Les notions telles que « responsabilité commune », « propriétés », « participation » peuvent renvoyer à d'autres significations et nécessitent donc une redéfinition conjointe bénéficiaires/porteurs de projets.

→ Toujours en amont, il est essentiel que ces projets soient en cohérence avec les possibilités techniques qu'offre réellement le terrain. Au vu du caractère isolé de la zone, du manque d'infrastructures pouvant éventuellement prendre en charge la réparation des ouvrages, il sera inutile de prévoir un entretien autre que ce que la technicité du terrain offre aujourd'hui (il n'y a pas de réseau *karany* ou chinois présent ailleurs sur l'île et connu pour leur technicité en différentes matières : réparations électroniques, des moteurs de voitures, de vélo, etc.). Une possibilité étant bien sûr la formation des techniciens locaux.

→ Il s'agira également de réaliser un réel accompagnement dans le changement de comportement des bénéficiaires à chaque étape du processus. « *Si un animateur veut sensibiliser les vieilles à la culture maraichère, l'animateur devra montrer chaque étape et accompagner les vieilles jusqu'au bout, même une fois qu'elles auront intégré les nouvelles pratiques* ». Le changement par exemple d'un système gratuit, dépendant uniquement de la force de travail, à un système payant devra être accompagné et justifié.

→ Afin d'assurer une réelle appropriation du projet, les usagers devraient se situer à chaque étape du cycle du projet : de sa conception jusqu'à sa réalisation.

## **7.3 Les leaders traditionnels : des leviers de développement ?**

Nous aurons donc compris que les mécanismes de prise de décision *mahafaly* sont totalement anti-démocratiques. L'équité homme/femme dans un comité de gestion, ou la présence de jeunes hommes motivés qui donneraient leur avis et se positionneraient par rapport à une décision ou encore la représentation des différentes strates de la société (riches/pauvres) est loin d'être privilégiée dans cette région organisée selon une logique masculine et selon l'axe haut bas. Ainsi, on se retrouve devant un dilemme : soit on renforce un système en place anti démocratique qui exclut une grande majorité de la population mais qui fait entrevoir une chance de réussite et de pérennité du projet. Soit on applique un modèle de démocratie représentative pour la création des comités de gestion, au risque de s'opposer au fonctionnement traditionnel et de voir le projet dénié par les vrais leaders de pouvoir, suivi rapidement par l'ensemble du *fokonolona*.

→ Dans le contexte particulier du Sud Ouest de Madagascar, l'appui sur les structures en place semble être la solution permettant de limiter au maximum les risques d'échecs. Il faut donc abandonner les rêves d'équité, de justice et de représentativité de l'ensemble du *fokonolona*, au profit d'une vision plus réaliste : l'appui sur les structures en place. Cette vision égalitaire risquerait d'obliger des personnes vivant des rapports antagoniques à s'associer, elle risquerait aussi de mettre en péril des dynamiques/relations essentielles à la survie des plus faibles. Une anthropologue analyse ainsi les conflits liés à la

mise en place de projets de développement : « les conflits résultent d'une logique « technico-gestionnaire » qui met les individus « sous contrat » et distribue les droits et devoirs de chacun, y compris celui de la sanction, couplée à une démocratisation imposée dans la composition des comités » (CARATINI S., 2005 : 75). L'optique de l'appui sur les structures traditionnelles offre cependant une marge de manœuvre contribuant au renforcement du rôle des femmes par exemple. En effet, le puisage d'eau est une tâche quasiment exclusivement féminine. On pourrait alors inclure les femmes dans la conception du projet (conseils sur l'aménagement des puits existants ou désirs concernant la mise en place d'une nouvelle technique de puisage d'eau) et dans le suivi et l'entretien de l'ouvrage (elles détiennent aujourd'hui déjà le rôle de faire remonter les informations en cas de détérioration de l'ouvrage vers les *raiamandreny*).

→ A travers le travail de proximité avec les villageois, il sera essentiel de saisir chaque opportunité de faire de la sensibilisation à l'équité de genre, à la démocratie. Cela pourrait se faire par exemple par un projet d'appui aux AGR qui, comme on l'a vu, sont gérées par les femmes. Elles donneraient davantage d'autonomie financière à celles-ci et une plus grande marge de manœuvre dans les achats du quotidien. Ce projet devrait au préalable faire l'objet d'échanges avec les femmes, afin d'identifier la réelle marge de manœuvre qui pourrait en découler et avec les hommes, pour s'assurer la compréhension des objectifs du projet, afin d'éviter un blocage de leur part. Il serait l'occasion de sensibiliser ceux-ci à ces thématiques nouvelles.

→ Les avis concernant l'importance de « bénir » ou non un projet à travers une cérémonie traditionnelle sacrifiant chèvre ou zébu sont divisés. Il est donc essentiel de demander au cours d'une AG à la population concernée par l'implantation du projet si cette démarche est importante pour elle, ou si elle ne voit pas le lien entre ce projet de développement apportant « modernité » et ces modes « traditionnels » de gérer le quotidien.

#### **7.4 Comment mettre en place un comité de gestion ?**

Il s'agira alors, dans l'appui aux structures locales, de se prémunir d'une série de garde fou, afin d'éviter les mêmes erreurs qu'ont connu d'autres projets.

→ Laisser le libre choix au *fokonolona* d'élire les personnes de leur choix pour le bureau de comité de gestion, tout en ayant conscience que les *raiamandreny* influenceront celui-ci. Suivre les élections de près, en notant les stratégies de prise de pouvoir qui régissent les relations et les enjeux que cachent ces prises de position.

→ Imposer par contre la participation de tous les villageois (jeunes/vieux, hommes/femmes, pauvres/riches, fondateurs/transhumants, ...) à l'association (comité de gestion+membres), en tant que membres en sensibilisant, avec des outils adaptés aux modes de communication et aux références *mahafaly*, l'ensemble du *fokonolona*. La participation de tous atténuera les clivages.

→ Officialiser les règles régissant l'accès à la ressource, à la trésorerie par l'écriture d'une charte (type de *dina*), engageant le comité de gestion dans sa totalité (en comptant le *fokonolona*).

→ Notons que ce modèle de gestion par comités n'est pas transférable à l'ensemble des ressources ou biens mis à disposition des usagers. En effet, si l'eau apparaît par exemple comme un service essentiel, les autres types de services nécessiteront différents modes de gestion. Il est essentiel alors de ne pas sous estimer les différences entre les services de base « en terme de complexité technique et économique, mais plus encore en termes de représentations locales et de volonté politique à assurer un service collectif » (LAVIGNE DELVILLE P., 2011 : 499).

→ Le rôle d'ACF ne sera donc pas de démocratiser les systèmes de gestion en mettant en place de nouvelles associations, mais de s'appuyer sur les dynamiques existantes, tout en ayant conscience des enjeux de pouvoir et ainsi, d'éviter certains biais (pas de transparence dans la gestion de l'argent par le trésorier, pas de représentations de toutes les strates dans l'association car liens de clientélisme entre certains villageois et les *raiamandreny*, etc.)

#### **7.5 Un regard symétrique entre « développeurs » et « développés »**

« Pour de nombreux anthropologues, l'échec des projets de développement semble programmé. Selon les auteurs, il découle quasi mécaniquement du manque de connaissance des acteurs locaux, de finalités trop décalées par rapport aux réalités locales, quand ce n'est pas du poids des acteurs dominants (bailleurs, Etat, pouvoirs locaux selon les cas) ou de la perversité structurelle du système d'aide et de son projet hégémonique » (LAVIGNE DELVILLE P., 2011 : 491). L'auteur insiste ici sur la capacité de l'organisation à questionner ses pratiques et sa démarche et d'interroger ainsi son intervention, au même titre que les perceptions des acteurs locaux.

→ Il s'agira alors pour ACF de questionner, tout au long de la mise en œuvre des projets, le cadre institutionnel et organisationnel, les équipes et leur composition, les pratiques effectives des agents, l'analyse qu'ils font de la situation dans laquelle ils agissent et des problèmes posés par leur intervention.

## 7.6 Une étude exploratoire... identification de nouvelles pistes à approfondir

Cette étude n'a pas l'ambition d'être exhaustive. Elle avait pour objet précis de répondre à la question des structures politiques locales de prises de décision, tout en lançant des pistes pouvant alimenter de nouvelles études anthropologiques. Certaines thématiques, touchées du bout du doigt mériteraient d'être approfondie, par cette approche qualitative :

- Les pratiques d'hygiènes et *faly* qui y sont liés
- Les itinéraires thérapeutiques
- Les *faly* liés à l'eau
- Les *fady* liés au fumier
- Les représentations des ONG

Il convient également d'être attentif et de suivre de près les changements des pratiques ancestrales observés :

- Bouversements des pouvoirs traditionnels
- Changements dans les modes d'héritage envers les femmes
- L'augmentation apparente des mariages et grossesses précoces
- Apparition du phénomène des jeunes filles mères

## 7.7 Comment soulever cette opacité : trois outils anthropologiques rapides

Afin de soulever l'opacité apparente à l'arrivée sur le terrain, nous avons mis en place trois outils, permettant aux équipes terrains d'appréhender en un minimum de temps, les clivages et enjeux régissant les liens de pouvoir.

Ces outils sont opérationnalisables à l'échelle communale et du *fokontany*. Leur utilisation ainsi que la compréhension de l'intérêt et des objectifs qui les sous tendent, impliquera une formation des équipes de terrain.

**OUTIL 1 :** Le premier outil permettra l'identification rapide des acteurs clés du pouvoir local et leur position dans la gestion des biens communautaires. Il permettra de mettre en évidence les récurrences au sein des élus locaux.

**OUTIL 2 :** Le second outil retrace le « parcours du politicien » et assurera le respect des différentes étapes de l'intégration du nouveau projet, partant de sa présentation aux autorités administratives et aboutissant à la création du comité de gestion. Il permettra de ne pas tomber dès l'arrivée dans le *fokontany* dans les mains d'une seule personne/ou d'un groupe influent.

L'ONG présentera le projet aux autorités administratives locales, qui s'occuperont elles-mêmes, dans un premier temps, du transfert des informations auprès des *raiamandreny*. Les porteurs de projet pourront lors de cette première visite s'introduire brièvement auprès des *raiamandreny* pour une visite de courtoisie, mais les tenants et aboutissants du projet seront expliqués dans les détails par les autorités administratives. Une fois prévenus et une date fixée pour la rencontre, le projet les rencontrera afin d'échanger sur les possibilités d'organiser ensemble une AG et de construire, en collaboration avec les autorités administratives, un agenda pour cet AG. A ce stade, l'ONG doit s'assurer la bonne compréhension de leur présence par les deux types d'acteurs et avoir pu les interroger sur les besoins et désirs du *fokonolona*. L'AG sera menée par les *raiamandreny* et appuyée par les équipes du projet (qui peut en profiter pour donner la parole aux femmes, qui sont notamment pour la problématique de l'eau, les principales porteuse des taches qui y sont liées). A l'issue de l'AG, les *raiamandreny* se rassembleront et les différentes taches seront clairement définies ainsi que le calendrier des activités. La création du comité de gestion par contre sera aux mains des *raiamandreny*, sans quoi on risque de forcer la collaboration entre deux lignages qui ont des enjeux opposés ou deux personnalités qui s'affrontent déjà par ailleurs, risquant l'échec de la gestion du projet. Cependant, une fois le comité créé, le projet doit être conscient des relations qui existent entre les différents acteurs, afin de

comprendre les raisons de l'adhésion par tous au comité, ou en partie seulement, le fonctionnement ou non de la participation communautaire et pouvoir y remédier dans les plus brefs délais.

**OUTIL 3** : Le dernier outil permettra d'identifier les clans/lignages desquels sont issus les leaders de la prise de décision afin de comprendre si le pouvoir est aux mains d'un seul clan/lignage et de connaître les caractéristiques de celui-ci (fondateur ou transhumants, riche ou pauvre, représentation dans la sphère étatique, traditionnelle ou associative,...). La connaissance des clans et lignages permettra la compréhension d'éventuelles tensions, le retrait du projet d'une partie des membres (si conflits claniques ou lignagers) ou au contraire l'engouement d'une fraction de la population (qui agirait sous les ordres du « patron »).

## OUTIL 1 : GESTION DES BIENS COMMUNAUTAIRES

Destiné aux Agents de terrain, opérationnalisable à l'échelle communale et du *fokontany*

**OBJECTIF :** Identifier les acteurs clés du pouvoir local et leur position dans la gestion des biens communautaires. Evaluer la fiabilité des membres du bureau par la bonne marche du bien communautaire supervisé.

**COMMENT PROCEDER :** Recensement des biens communautaires dans le *fokontany*. Prendre un bien en exemple et analyser le comité de gestion et l'organisation (mise en place, entretien, pérennisation) de ce bien.

**INTERLOCUTEUR :** Membre du bureau du comité de gestion du bien en question, les bénéficiaires de ces biens, Instituteur/trice, docteur, vieux, père/mère de famille.

### QUESTIONNAIRE :

1. Quels sont les biens communautaires dans le fokontany ?

*Choisir un des biens et approfondir le mode de gestion de celui-ci*

2. Y a-t-il un comité responsable de gérer le bien ?

*Noter les noms et lignages/clans d'appartenance des membres de bureau : président, secrétaires généraux, trésorier, commissaires au compte, conseillers.*

3. Qui sont les autres membres ou participants dans la gestion de ce bien communautaire? Comment apprécient-ils la gouvernance de ce comité du bien communautaire.

*L'ensemble du fokontany ? Uniquement les hommes ? Tous les clans ? Uniquement les usagers ?(Taux de participation),*

4. Y a-t-il des cotisations à payer pour être membre ? Quand ? Combien ? Cela donne accès à quels avantages/devoirs?

*Cotisation annuelle, à l'inscription dans le comité, en cas de nécessité d'entretien ? Comment est utilisée cette cotisation (processus de décaissement, transparence dans les activités, etc.)?*

5. Si un villageois observe la détérioration du bien, à qui va-t-il faire le compte rendu ?

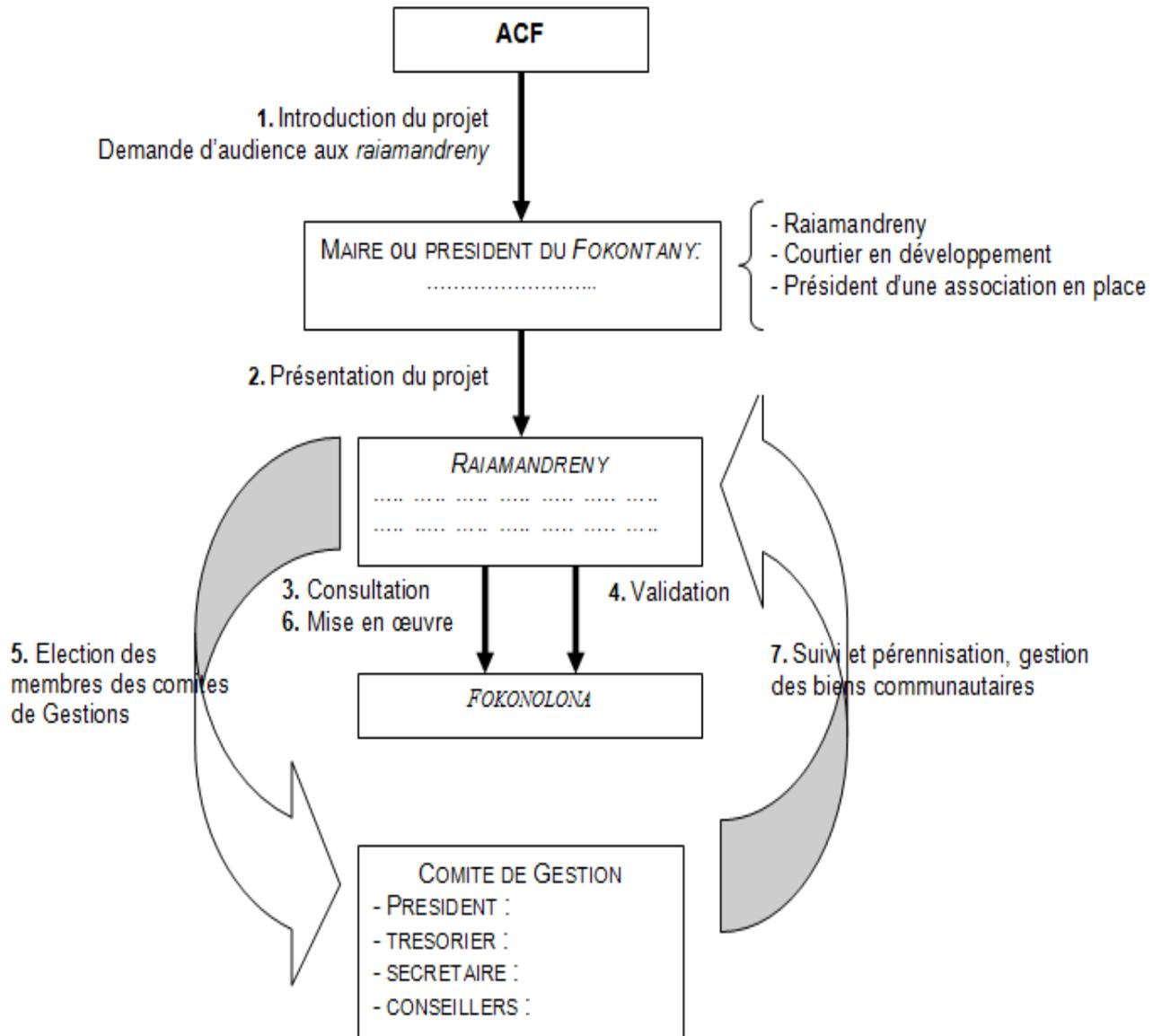
6. Qui décidera de la mise en place des travaux, qui établira le calendrier de l'entretien ?

7. Qui effectuera les travaux nécessaires ?

8. Qui payera pour ces travaux d'entretien?

**CONCLUSIONS A TIRER** des informations recueillies : les personnes constituant le bureau du comité de gestion sont soit des personnes influentes à l'échelle du *fokontany* ou soit la descendance des parents influents dans le village (*raiamandreny*) imposés parfois malgré l'inadéquation de leur profil au poste proposé. Il est probable que ces mêmes personnes soient présentes dans d'autres comités de gestion ou associations.

## OUTIL 2 : LE PARCOURS DU POLITICIEN



### OUTIL 3 : IDENTIFICATION DES CLANS ET LIGNAGES LEADER

Destiné aux Agents de terrain, opérationnalisable à l'échelle communale et du *fokontany*

**OBJECTIF :** Identifier les clans/lignages desquels sont issus les leaders de la prise de décision afin de comprendre si le pouvoir est aux mains d'un seul clan/lignage et de connaître les caractéristiques de celui-ci (fondateur ou transhumants, riche ou pauvre, représentation dans la sphère étatique, traditionnelle ou associative,...)

**INTERLOCUTEURS :** Autorités étatiques dans le fokontany/commune ou vieux/vieille encore « vif » qui connaît l'histoire de son fokontany

**COMMENT PROCEDER A CETTE IDENTIFICATION :** Cartographier les lignages/clans d'un fokontany en fonction de leur espace d'habitation dans le village et noter par clan/lignage :

1. S'ils détiennent le Hazomanga dans le FKT <i>C'est un indicateur du moment d'arrivée dans le fokontany, si le Hazomanga est sur le territoire du fokontany = clan fondateur. S'il est ailleurs, c'est que le clan/lignage est issu d'un autre fokontany (gendre ou transhumants).</i>
2. Si un représentant de l'autorité traditionnelle est issu de ce clan <i>Toteny = ondaty be, raiamandreny appartenant au comité restreint = la personne qu'on attendra pour commencer la réunion</i>
3. Si un <i>mpikabary</i> est issu de ce clan
4. Si un représentant de l'autorité étatique est issu de ce clan <i>Maire, pds, 1<sup>er</sup> ou 2<sup>ème</sup> adjoint, conseillers communaux, président de fokontany, adjoint au président</i>
5. Si les membres des comités de gestion des biens communautaires en sont issus <i>Président, trésorier, secrétaire, conseillers</i>
6. Si ce clan est riche ou pauvre <i>Propriétaires de grands troupeaux, d'un grand nombre de terre, voir signes de richesse.</i>
7. Si par rapport à la population totale du fokontany il sont les plus nombreux ou les moins nombreux

#### CONCLUSIONS A TIRER :

1. La carte du terroir mettra en évidence les clans et lignages qui additionnent les pouvoirs (ex : si un seul clan additionne le hazomanga dans le fokontany, la présence d'autorités étatiques et d'un *Toteny* respecté, une représentation importante de son clan en terme de nombres d'habitants et la richesse : ils pèseront lourd dans la balance de la prise de décision).

2. On comprendra également si le pouvoir est « stable » dans le temps (et donc resté aux mains des fondateurs) ou si les transhumants au fil du temps sont parvenus à se faire une place dans la sphère de décision.

3. S'il y a bouleversement (plus grand pouvoir aux mains des transhumants), il y aura une faille où s'introduira rapidement un courtier en développement (voir exemple de Andremba) ou autre forme de « nouveaux acteurs de pouvoir ».

4. Si pouvoir stable, les différentes strates auront tendance à respecter davantage leurs places respectives (ex. A Masiaboay, Victor instruit et engagé en politique, choisira de ne pas se présenter aux élections de maire afin de ne pas faire de la concurrence à son cousin, maire depuis deux mandats). Il y aura donc peu de place dans ces sociétés pour les « nouvelles formes de pouvoir ».

#### REMARQUES :

1. Cette cartographie changera dans le temps (elle est comme une photographie statique d'un processus en mouvement cfr Fauroux), les structures de pouvoir en milieu rural étant loin d'être figées. Donc les informations récoltées devront être renouvelées régulièrement. Des changements pourraient être causés par le décès d'un leader influent, l'apparition de courtiers en développement, la prise d'importance des *mpikabary*. Cependant, on peut estimer que la configuration d'aujourd'hui restera la même pour les mois et années à venir et ne sera bouleversé qu'en cas d'introduction de nouvelles sources richesses, de changements générationnels (l'arrivée au pouvoir d'une génération d'instruits), ou l'arrivée d'autres facteurs extérieurs pouvant troubler le pouvoir traditionnel (l'expansion de la religion chrétienne).

2. Importance de pouvoir recouper les informations en réalisant cet exercice de cartographie avec deux interlocuteurs issus de différents clans/lignages (afin d'éviter les erreurs dues à l'appartenance de l'interlocuteur à un clan/lignage ou les oublis).

## **ANNEXES**

---

- **Annexe 1** : Bibliographie
- **Annexe 2** : Canevas des thématiques : questionnements et hypothèses
- **Annexe 3** : Exemple de cartographie
- **Annexe 4** : Exemple de généalogie

## ANNEXE 1 : BIBLIOGRAPHIE

---

- ACF, mars 2012, « Enquête nutritionnelle anthropométrique et de mortalité SMART », District de Betioky Sud, Sud du fleuve de l'Onilahy.
- BIERSCHENK T. et CHAUVEAU J.-P. (dir. en collaboration avec), 2000, « Courtiers en développement, les villages africains en quête de projets », Paris, Karthala, 328 p.
- BLANC-PAMARD C. et FAUROUX E., 2004, « L'illusion participative. Exemples ouest-malgaches », *Autrepart*, 31, pp. 4-19.
- BLUNDO G., 1995, « Les courtiers en développement en milieu rural sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, vol. 35, pp. 73-99.
- BONTE P. et IZARD M. (sous la dir. de), 1991, « Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie », PUF, Paris, 842 p.
- CARATINI S., 2005, « Le projet « Alizé électrique ou les paradoxes du rapport de développement », *Autrepart*, « Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance » », numéro spécial 35, pp. 73-95.
- DAVID R., 1939, « Le problème anthropologique malgache. Nouvelles observation chez les Mahafaly du Sud Ouest de Madagascar », *Journal de la société des Africanistes*, tome 9, fascicule, pp. 119-152.
- DELIGNE A. et MAHARESTE J., 2009, « *Méfiance, rivalités et enjeux de pouvoir autour d'un projet de développement. Le cas du projet « Objectif Sud » en pays tandro (Madagascar)* », Les documents de travail de la Direction scientifique Coopérer aujourd'hui, n°65, 46 p.
- DINA J., 2001, « The Hazomanga among the Masikoro of Southwest Madagascar: Identity and History », *Ethnohistory*, 48: 1-2, pp.13-30.
- EGGERT K., 1981, « Who are the Mahafaly », *Omalý Sy ny Anio*, 13-14, pp.149-176.
- EDS, 2008-2009, Institut National de la Statistique, Ministère de l'Economie et de l'Industrie, Antananarivo, Madagascar.
- FAUROUX E., 1989, « Une étude pluridisciplinaire des sociétés pastorales de l'ensemble méridional de Madagascar », *Cah Sci. Hum.*, 25 (4), pp. 489-497.
- FAUROUX E., 1997, « Les éleveurs de l'Ouest malgache face aux difficultés économiques du derniers quart du XXème siècle », *Atelier Ménages et crises*, Marseille 24-26 mars, pp. 1-9.
- FAUROUX E., 1997, « L'intervention publique dans le centre Ouest de Madagascar. Brève chronique d'une longue série d'échecs », in « *Regards interdisciplinaires sur les Politiques de développement* », BARE J.-F. (sous la dir. de), l'Harmattan, pp. 201-228.
- FAUROUX E., 2002, « Comprendre une société rurale, une méthode anthropologique appliquée à l'ouest malgache », *GRET*, 147 p.
- FAUROUX E., FIANA, MAHALEO T., MOSA C. ET SAMISOA, 2003, « Voleurs de bœufs, état et paysans dans l'ouest et le sud Ouest malgaches », *REGARDS, IRD*, Tuléar, 53 p.
- FIELOUX M. ET LOMBARD J., 1989, « Aloalo » [<http://vimeo.com/34672737>]
- HEURTEBIZE G., 1997, « *Mariage et deuil dans l'extrême-sud de Madagascar* », l'Harmattan, 302 p.
- NSTAT, 2011, « Enquête périodique auprès des ménages 2010 », Ministère de l'Economie, des Finances et du Budget, Madagascar.
- LAVIGNE DELVILLE P., 2011, « Pour une anthropologie symétrique entre « développeurs » et « développés », *Cahiers d'études africaines*, LI (2-3), 202, pp. 491-509.
- LOUETTE D., 2012, « Rapport de mission : élément pour l'élaboration du volet sécurité alimentaire du Projet ACF dans le district de Betioky au Sud-Ouest de Madagascar », *Action contre la faim Madagascar*.
- MIDDLETON K., 2001, « Power and Meanig on the Periphery of a Malagasy Kingdom », *Ethnohistory*, 48 : 1-2, pp. 171-204.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1995, « *Anthropologie et développement* », APAD Karthala, Paris, 221 p.
- OTTINO P., 1998, « *Le Champs de l'ancestralité à Madagascar* », Karthala, 685 p.

VAUTRAVERS E. et RAVELOMANDEHA F., 2012 « Diagnostic agricole », ACF Madagascar.

RAJAONARIMANANA N. et FEE S., 2001, « Dictionnaire malgache dialectal – français (dialecte tandroy) », l'asiathèque, maison des langues du monde.

RASAMOELINA H., 1993, « Le vol de bœufs en pays Betsileo », *Politiques Africaines*, n°52, pp.22-30.

UNICEF, 2011, « Le Sud cimetière de développement », document préliminaire.

## ANNEXE 2 : CANEVAS DES THEMATIQUES : QUESTIONNEMENTS ET HYPOTHESES

---

### I. ORGANISATION SOCIALE ET STRUCTURE DE POUVOIR : COMMUNAUTÉ

#### 1. IDENTIFICATION DES ACTEURS LOCAUX DE POUVOIR

- Autorités admin (chef fokotany)
- Propriétaire de troupeaux *mpanarivo*
- Personnel de santé
- Leader traditionnel
- Chefs de lignage *Mpitoka hazomanga*
- Chef de ménage
- Anciens
- Chefs religieux
- Instituteurs
- Devin guérisseur *Ombiasa*
- Conditions dans lesquelles les différents acteurs son arrivés sur la scène locale
- Objectifs des titulaires de pouvoir ?
- Rapport entre forces ?

#### 2. ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

- Qui décide de quoi, quand ?
- De qui dépendent les villageois pour quels aspects de leur vie ?
- Liens entre autorités admin et locales ? Qu'est-ce qui peut favoriser leur collaboration ?
- Liens entre forces locales ?
- Jeux d'alliances entre clans/lignages ?
- Rapport de la population avec les décideurs ? (respect/soumission/dialogue)
- Comment sont élus les « leaders » ? (démocratiquement, par lignage, etc)
- Prise de décision communautaire (assemblées générales courantes) ?
- Gestion de conflits (Kabary, rite de conciliation sociale)?
- Relais communautaires ?
- Qui prend les décisions d'intégration de pratiques nouvelles (puits, techniques agricoles nouvelles, etc.) ?
- Modes de gestion traditionnel existant ?

*Identifier les modes d'organisation sociale, les relations de pouvoir et d'influence qui peuvent être autant de facteurs de diffusion du changement que des facteurs de blocage (Quels sont les leaders qui pourraient être moteur du changement ?)*

*Comment cette organisation politique et sociale peut-elle être applicable à la gestion de l'eau ?*

*Existe-t-il des modes de gestion (de conflits, de prise de décision, etc.) préalablement mis en place et favorable à la bonne marche de la gestion villageoise sur laquelle ACF pourrait s'appuyer ?*

#### 3. FACTEURS DISCRIMINANTS L'ACCÈS AU POUVOIR

- Rôle des jeunes ?
- Importance des anciens ?
- Rôle des femmes ? (facteurs socio-culturels qui (dé-)favorisent leur implication ?)
- Autonomie des femmes et leur engagement dans la logique traditionnelle qui conduit à accumuler les têtes de bétails pour les cérémonies traditionnelles ?

- Moment d'arrivée dans le village : Conflits autochtones >< migrants (anciens >< nouveaux)
- Position dans la hiérarchie sociale : Conflits lignages prestigieux >< ordinaire
- Conflits descendants d'hommes libres >< esclaves

*Qu'est-ce qui conduit les acteurs de pouvoir à la tête de la structure (sexe-âge-moment d'arrivée dans le village-lignage d'appartenance)? Qu'est-ce qui empêche certains d'y arriver ?*

*« Si les femmes peuvent réellement disposer de leur bétail et mobilisent plus facilement les ressources en bétail pour le bien-être de la famille, même si cela doit se faire au détriment du faste des cérémonies traditionnelles, les projets de développement soucieux de la sécurité alimentaire des familles devraient se focaliser sur l'amélioration des petits élevages gérés par les femmes. (...) L'étude anthropologique doit donc permettre d'identifier dans quelle mesure les femmes ont la même logique d'accumulation des richesses du ménage dans le troupeau de bovins que les hommes et dans quelle mesure elles sont autonomes dans les décisions concernant la vente des productions de leurs champs et de leur bétail » (Louette : 47 62, 2012)*

*Accumuler pour « mieux mourir » donc revenus des ménages pas utilisés pour améliorer sécurité nutritionnelle : hypothèse à confirmer ou infirmer, rôle des femmes ?*

#### 4. GESTION DES BIENS COMMUNAUTAIRES

- Existe-t-il des biens communautaires gérés par l'ensemble du village ?
- Organisations communautaires de base existent-elles ? Formes de mobilisation communautaire
- Mécanismes de financement traditionnels
- Responsabilités et prises de décision dans la gestion des infrastructures communautaires (points d'eau, constructions, école, marché, terres, etc.)
- Qui a la légitimité de cette gestion aux yeux des villageois ?
- Moyens de communication formels et informels au sein de la communauté

*Identifier les leviers de changement : Sur quoi reposent les mécanismes de gestion traditionnels des biens communautaires ? Qu'est-ce qui favorise, ne favorise pas ?*

## II. ORGANISATION SOCIALE ET STRUCTURE DE POUVOIR : CLAN/LIGNAGE/MÉNAGE

- De quoi sont constitués les ménages ?
- Qui fait quoi ?
- Rapports de genre et d'âge : vieux/jeunes, hommes/femmes, femmes jeunes/femmes âgées, hommes jeunes/hommes âgés
- Gestion des biens : Qui décide quoi ? (montant alloué pour mariages, cérémonies, scolarité, achat de nouvelles têtes de bétail, cultures, etc.)
- Mécanismes de solidarité familiaux/interlignagers/intralignagers ?
- Rapports entre clans/lignages ?

*Liens entre gestion de la communauté et le noyau familial ?*

*Emprise du chef de lignage ? Autonomie du chef de ménage dans la gestion de sa famille ?*

## III. GESTION DE L'EAU

- Identification des leaders (autorités traditionnelles et/ou responsables locaux) et toutes autres personnes (physique/associations/notables/métiers spécifiques (porteurs d'eau, techniciens...)
- Conflits d'usage entre leaders ?
- Croyances/traditions/fady/pratiques liés à l'eau ?
- Organisation actuelle de la gestion de l'eau ?

*Quelles recommandations pour la constitution de comité de points d'eau ? (garde fou pour empêcher l'appropriation par l'un ou l'autre, possibilité d'une élection plus démocratique, ou au contraire « laisser faire », imposition d'un quota de femme, indemnisation des membres)*

*Recouvrement des fonds (annuel, trimestriel, mensuel, quand ?)*

*Dans quelle mesure les fady peuvent-ils être contournés, s'ils présentent un obstacle aux objectifs d'assainissement ?*

#### **IV. HYGIÈNE ET ASSAINISSEMENT**

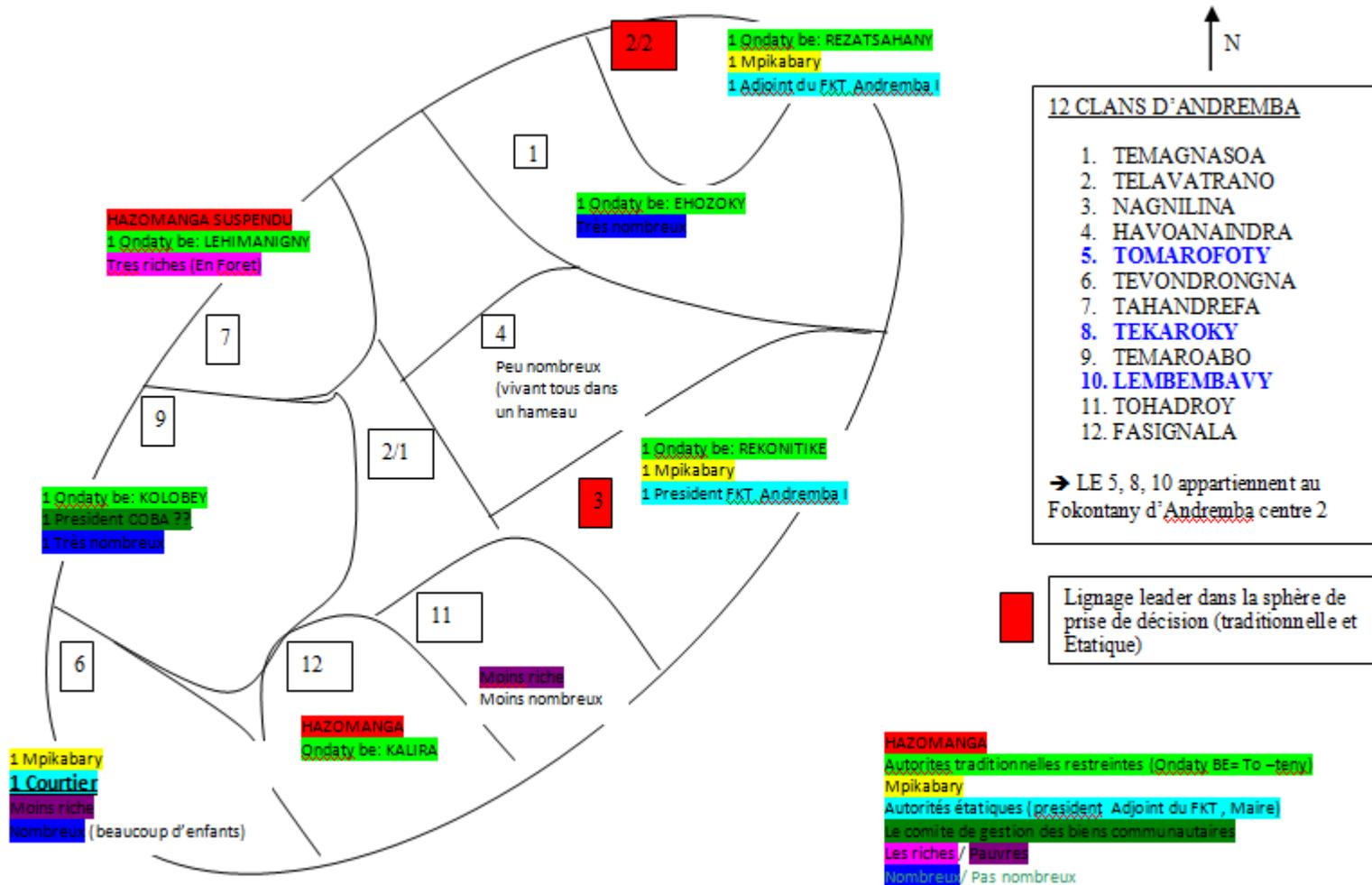
- Identification des leaders (autorités traditionnelles et/ou responsables locaux) et toutes autres personnes (tradipraticienne, matrone, grands-parents, beaux-parents...) qui déterminent les pratiques d'hygiène.
- Pratiques d'hygiène (latrines, pbm liés à la défécation 2x au même endroit et par personnes différentes, défécation à l'air libre, etc.)
- Tabous liés aux pratiques d'hygiène (gestion des excréments)
- Pratiques sanitaires liées au deuil

*Qui cibler pour l'accompagnement au changement ?*

*Usage des excréments pour agriculture ?*

*Tabou à tenir compte*

## ANNEXE 3 : CARTOGRAPHIE



## ANNEXE 4 : GÉNÉALOGIE

