

Les pratiques traditionnelles au service des paysans pour la prévention des vols de zébus. L'exemple du *tatao* et du *tsitsika* dans le district de l'Isandra, Haute Matsiatra

Mariona Rosés Tubau

Département d'Anthropologie Culturelle et Histoire d'Amérique et d'Afrique Université de Barcelone mionart@hotmail.com

Le zébu a été la cible récurrente des vols au cours de l'histoire de Madagascar. L'Etat malgache, conscient du grave problème d'insécurité qu'entraînent les vols, a effectué des tentatives successives de lutte contre les vols de boeufs depuis l'indépendance jusqu'à l'époque actuelle. Néanmoins, malgré la multiplicité des actions initiées par l'Etat, l'histoire des vols de zébus se perpétue de façon chronique à la campagne. C'est pour ces raisons que les paysans essaient de trouver des solutions qui peuvent prendre des formes diverses. Dans cet article, nous voulons montrer un exemple de prévention contre les vols de zébus, basée sur les coutumes et les pratiques traditionnelles appliquées dans le district de l'Isandra, région de la Haute Matsiatra : le rituel du *tsitsika* et le *tatao* comme pratiques alternatives pour prévenir les vols. Ce n'est pas la punition qui confère de la force au rituel de *tsitsika*, mais la crainte de manquer au serment sacré prêté devant les ancêtres, son pouvoir surnaturel qui le transforme en un moyen dissuasif pour les voleurs de zébus.

Etat, serment, organisation paysanne, responsabilité collective, *tatao*, *tsitsiky*, vol de zébus

Ny fanao nentin-drazana ampiasain'ny mponina any ambanivohitra hiarovan-tena amin'ny halatra omby : ny *tatao* sy ny *tsitsika* ao amin'ny Distrikan'Isandra, Faritra Matsiatra Ambony.

Nanjakan'ny halatra omby hatrany ny teto Madagasikara hatry ny ela. Tsapan'ny Fanjakana malagasy fa loza mby an-koditra ny tsy filaminana ateraky ny halatra omby. Noho izany dia nataony avokoa izay fomba rehetra hiadiana amin'ny halatra omby hatramin'ny Fahaleovantena no ho mankaty. Kanefa, na dia maro aza ny ezaka nataon'ny Fanjakana, dia tsy fongotra velively ny halatra omby any ambanivohitra. Izany toe-javatra izany no mahatonga ny any ambanivohitra hikaroka fomba hafa izay miseho amin'ny endrika miavaka. Aseho etoana ny fomba amam-panao nentim-paharazana hisorohana ny halatra omby ka nampiharina'ny olona amin'ny Distrikan'Isandra, Faritra Matsiatra Ambony, dia ny *tsitsika* sy ny *tatao*. Tsy ny sazy akory no manome hery ny *tsitsika*, fa ny tahotra noho ny fiozonana natao teo anatrehan'ny razana, sy ny hasina raketiny ka misakana ny olona tsy hangalatra omby.

The zebu has been the recurring target of robbery in the history of Madagascar. The Malagasy State, conscious of the serious problem of insecurity entailed by robbery, has made successive attempts at fighting against cattle robbery since independence until now. Nevertheless, in spite of the numerous actions initiated by the State, the history of cattle robbery has been chronically continuing in the countryside. That is why the peasants try to find solutions which can take various forms. In this article, we want to show an example of prevention against cattle robbery based on the traditional customs and practices applied in the District of Isandra in the area of Upper Matsiatra: the ritual of *tsitsika* and *tatao* as alternative practices to prevent robbery. It is not punishment which confers force on the

ritual of *tsitsika* but the fear to fail in the sacred oath taken in front of the ancestors, its supernatural power which transforms it into a means of dissuasion for zebu robbers.

State, oath, rural organization, collective responsibility, *tatao*, *tsitsika*, zebu robbery

1. Introduction

Historiquement, le zébu a un sens qui dépasse, pour les Malagasy, la conception de celui-ci comme un animal ordinaire. Le zébu est considéré comme un animal sacré et, en même temps, un symbole de prestige qui a été - dans le passé et encore aujourd'hui - présent dans tous les moments de la vie et à chaque fête rituelle, par exemple lors des *lanonana*¹, *fanefana*² ou *famadihana*³. Il faut observer son importance suivant différents points de vue et l'analyser notamment dans la perspective qu'offre la zone rurale. Son caractère symbolique, culturel et rituel est indéniable mais, en plus, il faut considérer d'autres aspects intimement liés au zébu, principalement l'aspect économique et les relations de pouvoir qui s'établissent par rapport à la possession de ces animaux.

Perçu comme une des plus grandes richesses du pays, le zébu a été la cible récurrente des vols au cours de l'histoire de Madagascar. Bien que les vols de proximité aient toujours existé, l'étendue du phénomène est beaucoup plus vaste. En raison de sa valeur symbolique, quelques groupes ethniques considèrent comme un acte d'héroïsme de commettre ces vols, mais il existe de nombreux autres cas où le vol a été une expression de notoriété ou de pouvoir.

Au 19^e siècle, les vols étaient issus d'un système de production d'élevage extensif basé sur l'accumulation où posséder un seul troupeau n'était pas suffisant, c'est pourquoi les razzias étaient constants et ils se réalisaient dans le but de renforcer les différents clans du pays. A la fin du 19^e siècle, lorsque la monarchie merina commence son déclin, prélude à son effondrement ultérieur, les vols ont augmenté, ainsi qu'au début de l'époque coloniale, quand le pouvoir n'était pas encore bien consolidé. D'ailleurs, les différentes crises politiques qu'a traversées le pays depuis son indépendance ont montré la persistance de ces vols et, même, leur recrudescence.

Pendant les années 1980, la pauvreté rurale généralisée vécue à Madagascar et, par voie de conséquence, le mécontentement des paysans, a fait des vols de zébus une forme d'expression du malaise et de la résistance des paysans, phénomène qui perdure jusqu'à maintenant.

Cependant, les motifs socio-économiques et les causes politiques sont devenus les raisons principales des vols commis pendant ces derniers temps. A ce sujet, il est nécessaire de considérer les réseaux mafieux qui contrôlent, organisent et exécutent la plupart des vols à grande échelle se produisant dans l'île actuellement. D'après Fauroux « même si les réseaux clandestins ont été une constante à la vie rurale malgache et par rapport aux vols de zébus, les derniers trente ans s'est établie une connexion entre ces réseaux et certains représentants locaux du pouvoir central ». L'origine de ces vols est donc avant tout d'ordre économique ; il est lié à la volonté d'accumulation de pouvoir à travers les boeufs.

Un autre facteur qu'on ne peut pas ignorer à propos des vols de zébus est ce que certains auteurs ont nommé le « facteur agro-écologique ». À la campagne, les nombreux et fréquents problèmes sur la propriété foncière sont transformés en vols de bétail. Approximativement, 80% des terres de Madagascar ne sont pas inscrites sur le registre de propriété ; l'absence des propriétaires enregistrés selon la loi provoque de nombreux litiges fonciers entre les membres de la même communauté. Les litiges sur la possession des terres finissent, pour la plupart des cas, en vols de zébus quand les décisions prises aussi bien par la communauté que par les tribunaux ne satisfont pas les parties prenantes. Dans ces circonstances, les vols sont commis par des voleurs de bœufs ou *dahalo* étrangers requis par un membre mécontent de la communauté, pour satisfaire sa vengeance envers un autre membre avec lequel il a eu un litige de terrain.

¹ *Lanonana* : un rituel de remerciement aux ancêtres pour avoir réussi à un souhait ou à un objectif.

² *Fanefana* : un rituel effectué à titre de rattrapage par rapport à un manquement, tels le cas d'un enterrement auquel des éléments du groupe familial n'ont pu être présents, ou encore pour demander pardon au défunt en raison d'un litige non réglé de son vivant, etc.

³ *Famadihana* : une coutume funéraire familiale au cours de laquelle on renouvelle les linceuls, ce qui rend possible une rencontre entre les vivants et les morts d'une même famille. Le rituel a lieu tous les sept ans et se pratique sur les Hautes terres.

2. Typologie succincte des mesures appliquées à travers les périodes pour la lutte contre les vols de bœufs

2.1. Mesures provenant de l'Etat malgache

L'Etat malgache, conscient du grave problème d'insécurité qu'entraînent les vols, a réalisé des tentatives successives de lutte contre les vols de boeufs depuis l'Indépendance jusqu'à l'époque actuelle. Les différents pouvoirs étatiques successifs ont tenté de mettre en pratique des solutions variées, depuis les opérations militaires accablantes et ponctuelles jusqu'à l'application continuelle de textes à base coutumière, les *dina*. Les opérations militaires n'ont pas eu plus de succès au delà de l'effet momentané, immédiatement après leur application. Les *dina*⁴, appelés aussi conventions collectives dont la violation entraîne des sanctions (amendes, réparation, restitution, etc.), sont apparus à l'origine dans les communautés paysannes comme moyen pour se défendre contre l'insécurité et les vols ; ils s'avèrent de moins en moins efficaces pour les paysans, puisque malgré le recours aux *dina*, le pouvoir étatique n'arrive pas à stopper le phénomène de l'insécurité rurale. L'application de ces *dina* homologués par l'Etat malagasy a entraîné la dénaturation de ces *dina* et la diminution de leur efficacité.

Par ailleurs, une autre formule relativement récente appliquée par l'Etat, le *kalôny* (du français « colonne »), est devenue un nouveau dispositif de lutte créant une controverse manifeste entre les paysans quant à son application. Le *kalôny* est l'autodéfense villageoise qui consiste en la participation du *fokonolona* à la prévention de tout acte de banditisme ou de vol de bovidés. Considéré par le gouvernement malagasy comme une solution infaillible contre les vols de zébus, le *kalôny* est, en effet, une réplique des vigilances traditionnelles déjà effectuées historiquement par les paysans, mais qui dans ces cas-ci intègrent le caractère obligatoire dans son application, sous peine d'amendes sévères pour les communautés rurales, au cas où elles n'accomplissent pas la surveillance établie par le *kalôny*. Aussi, ces actions de l'Etat sont-elles considérées par les paysans comme une tentative de contrôle plutôt que comme une volonté pour les aider à faire face à leurs problèmes d'insécurité. C'est pourquoi le *kalôny* se trouve critiqué continuellement et refusé par les villageois, arguant le manque de moyens pour une application réelle et efficace et la faible concordance entre les objectifs des différents textes régissant le *kalôny* et les réalités observées dans les zones rurales.

Néanmoins, malgré la multiplicité d'actions initiées par l'Etat, l'histoire des vols de zébus revient de manière chronique à la campagne et les efforts étatiques sont réduits à des actions de contrôle gouvernemental, sans résultats mesurables et observables dans les communautés rurales. Pour ces raisons les paysans essaient de trouver des solutions plus efficaces pour la problématique de l'insécurité rurale en appliquant des initiatives propres qui peuvent prendre des formes distinctes.

2.2. Mesures proposées par la population

Une des propositions la plus répandue est l'organisation spontanée des paysans pour faire peur aux *dahalo* ou les faire fuir, en manifestant la solidarité interne du groupe ou de plusieurs groupes impliquant tous les membres de la zone attaquée et se trouvant en situation de supériorité, aussi bien en nombre qu'en armement. Ce sont :

des organisations paysannes mettant en pratique les principes établis entre eux pour appliquer différentes techniques de surveillance et de prévention contre les vols au sein de la communauté ;

les mesures pratiquées par une majorité de gens consistant en des pactes entre les paysans et les *dahalo* afin que ces derniers ne commettent plus de vols dans les communautés avec lesquelles sont établis ces pactes et, en même temps, ils les protègent des autres voleurs éventuels. Il semble que ces pactes prennent de la force ces derniers temps, en particulier dans l'Ouest du pays.

Les conventions collectives issues des communautés elles-mêmes sont toujours en vigueur. Elles montrent une certaine efficacité. Il s'agit de *dina* oraux connus par toute la communauté ou par un groupe de communautés ayant souvent des liens de parenté lignagère ou clanique entre elles. Bien que ces conventions paraissent faire preuve d'une certaine efficacité au niveau communautaire, le problème est qu'elles ne sont pas reconnues par l'Etat. Par conséquent, les paysans peuvent se trouver souvent hors la loi dans leur utilisation. Il existe des exemples historiques célèbres, comme le *dina menavozo* ou le *dina rebotiaka*. Le *dina menavozo* consiste en l'application de la mort immédiate du voleur, en lui coupant le cou. Le problème principal de ce *dina* est son évidente contradiction avec le droit positif malgache. Le *dina rebotiaka* est l'application de la justice surnaturelle par les ancêtres. L'idée de l'élaboration de ce *dina* était de créer un climat de crainte quant aux pactes entre

⁴ Les *dina* apparus dans les communautés n'obéissent uniquement qu'à une raison de défense ou de protection contre l'insécurité qui provient de l'extérieur. Il s'agit de pactes oraux qui, d'une part, organisent la vie collective entre les membres de la communauté et, d'autre part, règlent les différends jugés par la communauté selon la procédure traditionnelle.

paysans, renforcé par un élément surnaturel. Le problème créé par le *dina rebotiaka* était l'absence de culpabilité de toutes les personnes jugées et le fait que tous les coupables n'étaient pas jugés.

En tout cas, les *dina* issus de la population surtout rurale existent encore dans l'ensemble de l'île ; ils expriment encore aujourd'hui une ambiguïté généralisée qui oscille entre, d'une part, une efficacité véritable quand ils sont appliqués en « petit comité », par exemple une communauté ou un groupe de communautés étroitement liées entre elles, et d'autre part, sa dénaturation et son manque d'efficacité quand ils sont pris par l'Etat, c'est-à-dire, légalisés et encadrés dans un archétype de *dina* homologué.

Devant cette situation, les paysans n'ont pas arrêté de chercher d'autres solutions alternatives. Pendant les années 1980, une association entre paysans victimes dénommée EFEFIMA a été créée à partir d'un *dina* adopté unanimement, sans ingérence de l'Etat. Mais l'association n'a pas été officiellement reconnue.

Quoi qu'il en soit, certains types de pactes communautaires continuent de se produire jusqu'à aujourd'hui dans plusieurs communautés rurales, par exemple sous la forme de pactes de surveillance, de contrôle commun des espaces ou de solidarité préventive entre différents villages d'un même *fokontany*⁵. Il s'agit fréquemment de pactes ou d'associations informels, non officiels.

Très souvent, ce sont les paysans eux-mêmes qui ne sollicitent pas cette formalisation officielle, ou plus encore, ils l'évitent pour ne pas prendre le risque de perdre l'efficacité de l'institution ou du pacte. Ils préfèrent soutenir ces pactes au niveau de la communauté, même s'ils ne sont pas homologués par l'Etat.

Fauroux (2003) cite d'autres exemples de solutions collectives changeantes selon les groupes sociaux qui les appliquent : le contrôle des *kizo*, couloirs, avec des patrouilles paysannes organisées, la solidarité familiale préventive et punitive chez les Mahafaly, la protection de la forêt chez les Bara, les alliances entre autochtones et *dahalo* chez les Masikoro, le regroupement de grands troupeaux dans les pâturages lointains chez les Sakalava, ou encore, la lutte frontale contre les *mpanarivo sakalava* chez les Tesaka.

Mais, en général, les paysans ont pu reconnaître qu'une des préventions les plus efficaces pour pouvoir lutter contre les vols de zébus est la non-publicité de leurs actions collectives, de leurs pactes et de toutes ces initiatives qui, selon la loi, seraient contraires à l'Etat de droit, mais qui dans leur application concrète paraissent efficaces.

3. Le phénomène de vols de zébus dans la région de la Haute Matsiatra

Même si le vol de zébus est un phénomène généralisé à l'ensemble de Madagascar, dans le présent article, nous voulons nous limiter à l'étude de ce phénomène dans la région de la Haute Matsiatra où l'on trouve plusieurs des réalités exposées précédemment.

Dans le but d'atténuer les déficits constatés dans les différentes actions gouvernementales initiées dans le passé, l'Etat, représenté dans ce cas-ci par la Région de la Haute Matsiatra, a appliqué une sorte de stratégie de prévention et de contrôle contre les vols de boeufs. D'abord, le *kalôny* dont nous avons parlé antérieurement ; ensuite, le service civique (à Tsiatondroina, Andanoa et Fitampito) ; puis, la normalisation d'un campement isolé dans un endroit de passage des *dahalo* (situé dans le district d'Ikalamavony) et, enfin, la Commission mixte pour le contrôle des zones de blanchiment.

L'application du *Dina* de la Région Haute Matsiatra a été adoptée officiellement le 18 juin 2007 ; c'est une compilation des thématiques principales par rapport à l'insécurité rurale provoquée particulièrement par les vols de zébus. Le texte définit les règles que doivent suivre les *fokontany* et le *vonodina*⁶ à appliquer selon les fautes commises. Le *Dina* de la région n'a pas été exempt de critique de la part des paysans depuis son application. Les arguments exposés sont principalement le taux exagéré des amendes pour les fautes commises par la population et la faible efficacité constatée pour les vols de zébus pendant ces deux années d'application du *Dina*. Toutefois, il faut tenir compte du fait que l'initiative est très récente et qu'on doit analyser les résultats atteints jusque-là avec une extrême attention et prudence, avant d'émettre un jugement définitif.

En plus de l'application de plusieurs solutions d'origine populaire exposées précédemment, pendant notre travail de recherche sur le terrain, nous avons pu observer comment les paysans betsileo cherchaient aussi des idées originales pour lutter contre les vols de zébus. Dans cet article, nous voulons montrer un exemple de prévention contre les vols de zébus et contre l'insécurité rurale, basée sur les coutumes et les pratiques traditionnelles et appliquée dans la Région de la Haute Matsiatra, précisément dans le district de l'Isandra⁷.

⁵ Le *fokontany* est l'unité administrative la plus petite, équivalente à un quartier. Dans les zones rurales, le *fokontany* se divise en plusieurs villages qui constituent le même *fokontany*.

⁶ Amendes pécuniaires qu'établissent les *dina* implantés par l'Etat. Pour le cas du *Dina* de la Région de la Haute Matsiatra, le *vonodina* fixe les amendes entre 5.000 ariary, pour manque de passeport de bovidés, et 100.000 ariary, pour le village qui n'applique pas le *dina*.

⁷ Selon la volonté exprimée par les informateurs, nous devons omettre les noms véritables des communautés où nous avons réalisé le travail et nous les appellerons communauté A, communauté B et communauté C. De même,

4. Le recours aux pratiques traditionnelles pour la prévention des vols de boeufs

4.1. La problématique

Dans l'histoire de Madagascar, les vols de zébus ont été un phénomène constant qui a bouleversé spécialement les agro-éleveurs. La sécurité est devenue un souci généralisé dans les zones rurales de presque tout le territoire national et les solutions apportées par les pouvoirs successifs n'ont pas atteint l'objectif d'éradication des vols de zébus. La présence des gendarmes et des tribunaux étatiques est souvent perçue comme source de corruption servant plutôt à voler les paysans. C'est pourquoi les antécédents historiques ne donnent pas une vision générale positive de la coopération en matière de protection sécuritaire entre les paysans et les agents étatiques.

Parallèlement, le problème déjà dominant des litiges fonciers en milieu rural paraît augmenter en nombre, étant donné que la plupart des terres ne sont pas inscrites ni recensées dans les registres officiels. Ces conflits fonciers sont à l'origine des litiges continuels entre les membres des communautés paysannes ; ils sont fréquents sur tout le territoire national puisque les habitants essaient de savoir à qui appartiennent les terres, soit à titre de possession ancestrale, soit à titre de concession étatique. Mais la difficulté pour déterminer le propriétaire de terrains est grande et, suite à ces litiges fonciers, apparaît un nouveau conflit pour les paysans : les vols de zébus, pour cause de vengeance entre voisins qui recourent à des *dahalo* étrangers pour attaquer l'adversaire en matière de conflit foncier.

Le problème des vols de zébus peut se refléter dans le *fokontany* qui nous sert d'exemple. Dans ce *fokontany*-ci, comportant 750 habitants, chaque famille possédait entre cinq et dix zébus pendant la dernière décennie (les années 1990), et en l'an 2000, on pouvait compter jusqu'à deux mille zébus pour l'ensemble du *fokontany*. Mais après 2002, il n'y en avait presque plus.

Ces dernières années, les villages de la zone où se trouve le *fokontany* étudié ont relevé le vol de soixante animaux en une seule semaine : des poules, des porcs et des zébus, sans parler des vols de cultures. Selon nos informateurs, « ils ont tout essayé » pour résoudre le problème, mais vu les circonstances, les paysans ont décidé d'appliquer une solution basée sur la coutume et la tradition, l'objectif principal étant de réduire les vols et de ramener la sécurité et la paix dans le *fokontany*. Ainsi, les villageois continuent à appliquer leurs règles coutumières d'organisation de la vie sociale et de règlement des conflits.

4.2. La règlementation des vols de boeufs selon le droit coutumier

En suivant les principes du droit coutumier, quand une situation de conflit trouble la collectivité, on essaye de régler le différend au sein même de la communauté.

Le *dina* du fokolonona réunit tous ses membres en cas de problèmes, en cas d'événements importants qui touchent le village, ou en cas de délits qui affectent la communauté comme le vol de zébus, pour chercher une solution collective aux problèmes et rétablir la situation normale. Le rôle des « anciens » ou *raiamandreny* devient indispensable puisque c'est grâce à leur intervention que chaque clan réfléchit sur ce qui est arrivé.

La procédure pour régler un litige entre les membres de la communauté, en cas de vol, commence par la demande publique de pardon de la part du voleur. Le délinquant doit raconter à tout le groupe les motifs pour lesquels il a commis le vol, par exemple, parce qu'il n'avait pas d'argent pour ses besoins et, aussitôt après, il doit demander pardon pour l'acte commis. Une fois le pardon obtenu – parce que la population a compris les motifs du vol – il faut qu'il rende l'objet volé ou son équivalent en argent. S'il s'agit d'un acte commis pour la première fois et que la communauté estime que le voleur a perpétré le vol à cause de la misère, toute la communauté doit se mobiliser pour aider celui qui a volé et chercher du travail pour les voleurs pour qu'ils ne ressentent plus le besoin de voler.

Ainsi la communauté, représentée par les *raiamandreny*, décide que le voleur effectue un travail bénéfique pour tout le groupe, pour que la personne fautive (le voleur) donne une compensation à la communauté et qu'il manifeste sa volonté de réinsertion. L'objectif donc n'est pas de punir les délinquants, mais d'arriver à un accord consensuel pour restaurer une situation qui affecte toute la société. C'est pour cette raison que la conciliation doit se terminer par un repas partagé entre tous, le voleur devant offrir un zébu pour la consommation commune.

En outre, dans la plupart des cas, on doit faire un rituel de purification pour le voleur ou le transgresseur. Ce rituel devient indispensable pour réparer les actes repréhensibles commis et pour montrer que l'auteur du délit est maintenant « propre » et que, par conséquent, la communauté doit le considérer comme s'il n'avait rien commis.

nous mentionnerons uniquement le district où ces communautés se trouvent - l'Isandra - mais nous ne préciserons pas dans quel *fokontany* nous avons réalisé notre recherche.

L'importance de présenter le délinquant devant la communauté réside dans le fait que son mauvais acte sera connu par tous, et cela signifie que celui-ci subit la honte due au manquement aux principes du groupe, spécialement au *fhavanana*. Si la faute est suffisamment grave, la communauté signifiera l'exclusion du fautif. Être exclu de la famille est la pire des sanctions qu'on peut infliger à un membre, puisque cela annonce l'exclusion du tombeau familial.

En tout cas, on suit la procédure ci-dessus exposée tant que l'auteur n'est pas un récidiviste. Si, après avoir été admonesté par les *raiamandreny* représentatifs de la communauté, un homme a volé plusieurs fois, la communauté villageoise comprendra que son attitude ne manifeste pas de signes de changement et la résolution qu'elle prendra sera de le conduire aux gendarmes et devant la Justice étatique. Il faut considérer que l'Etat applique sa sentence même si elle n'exempte pas le fait que, une fois le voleur rentré au village, la communauté applique aussi la sanction traditionnelle qui sera certainement l'exclusion du village, et dans le pire des cas, l'interdiction d'être enterré dans le caveau ancestral. A titre d'illustration, dans un village du *fokontany* étudié, deux familles ont été exclues de la vie de la communauté parce qu'elles ont caché des voleurs de zébus chez elles. Pour l'une des familles, ses membres peuvent vivre dans le village, mais ils ne peuvent pas participer aux travaux communautaires ; pour l'autre famille, ses fils ne peuvent pas vivre au village, seuls les parents le peuvent.

De toute façon, si les délinquants qui ont commis le vol n'appartiennent pas à la collectivité, on ne peut pas suivre la procédure exposée précédemment et, en suivant les règles étatiques en vigueur, il faut livrer les voleurs aux gendarmes pour être jugés par un tribunal, comme le prévoit le *Dina* de la Région de la Haute Matsiatra. Mais à cause des nombreux abus perpétrés aux différents niveaux de l'Etat national, au niveau régional ou au niveau du district par exemple, ainsi que la corruption existante au sein des gardiens de prisons, des réactions violentes contre un voleur pris en flagrant délit ont commencé à se répandre chez les villageois victimes. Ces réactions sont apparues au départ pour éviter une vengeance future du voleur dénoncé ou de ses complices.

Le rôle du *Dina* de la Région Haute Matsiatra reste encore dans une situation ambiguë. En effet, en cas de vol, la loi dispose du *Dina* régional, mais pour les raisons déjà évoquées, les paysans montrent leur préférence pour leurs propres règles et pour le traitement des affaires de vols au niveau interne plutôt que de mettre en pratique des normes externes qui ne leur garantissent pas des résultats probants.

Pour ces raisons, les communautés paysannes cherchent d'autres alternatives plus efficaces par rapport à la prévention des vols, de sorte que les situations de délits commis soient réduits à leur plus simple expression et que l'on évite de se confronter aux controverses légales.

4.3. Le *tsitsika* et le *tatao* : une pratique alternative pour prévenir les vols de zébus

Le *tsitsika*

En 2007, trois villages d'un même *fokontany* du district de l'Isandra ont réalisé un rituel de *tsitsika*. Le *tsitsika* est une cérémonie basée sur des pratiques traditionnelles, au cours de laquelle les personnes participantes au rituel doivent jurer qu'ils s'engagent, par exemple à ne pas voler, sous peine de subir la sanction énoncée pendant le rituel. L'objectif recherché est que tous les participants se retrouvent engagés à respecter ce dont on a convenu, puisqu'on l'a juré devant les ancêtres.

Le schéma suivant montre la disposition des villages qui ont participé à l'acte ainsi que des éléments sacrés en relation avec le serment.

Figure 1 : Disposition des villages et des éléments sacrés

Le récit du rituel du *tsitsika*, effectué par les villages A, B et C, s'appuie sur les informations rassemblées au mois d'août 2009, à partir des témoignages oraux des différents participants, qui ont raconté - entre autres - la façon dont s'est déroulé le rituel :

« Le 14 octobre 2007, nous avons procédé à la cérémonie du *tsitsika*. Nous avons invité tous les membres des villages du *fokontany* - des villages participants - plus d'autres villages qui ont décidé de ne pas participer. À neuf heures du matin, nous avons commencé l'accueil des personnes qui venaient de l'extérieur pour participer à l'acte et pendant que nous écoutons de la musique instrumentale, chaque groupe participant au *tsitsika* apportait des pierres provenant de son propre village. En premier lieu, chacun des villages convoqués a effectué des danses pour montrer qu'il est consentant. Après cela, quand toutes les pierres furent réunies, un *kabary* a été fait par le président du *fokontany* et, tout de suite après, nous avons fait la présentation de tous les invités. On a demandé la bénédiction des ancêtres. Cette invocation a été faite par deux notables *betsileo* de la zone, ceux-là même qui doivent exécuter les rituels et diriger les cérémonies.

Avant de commencer le rituel proprement dit, quelques personnes sont allées chercher de l'eau dans une autre localité puisque nous la considérons comme sacrée. Nous avons pris aussi différents éléments pour pouvoir mener à bien le rituel : un bracelet qui symbolise de l'argent, des plantes médicinales utilisées dans des pratiques

Legende : 1. Tatao, 2. Monument aux ancêtres

chamaniques, des ossements d'animaux et des armes, pour dire que tous ces matériaux ne devraient plus être utilisés à partir de ce moment-là. Nous avons demandé le pardon de nos actes antérieurs aux ancêtres, devant la pierre ancestrale située à côté de l'emplacement du *tatao*... »

Le tatao

Les trois villages A, B et C ont construit un *tatao*, un tumulus de pierres de taille moyenne entassées pour commémorer un acte. Il s'agit d'une sorte de rappel pour que chaque famille participant à la manifestation soit responsable de ses membres, puisque ces derniers ont institué précisément un accord avec le groupe. Ainsi, chaque famille prend l'engagement responsable de ne pas voler et de veiller à ce qu'aucun de ses membres ne le fasse. Pour le respect des règles de la communauté, mais particulièrement pour le respect des ancêtres, tout le monde doit s'en tenir au serment.

Nos informateurs continuent la description de la cérémonie :

« ... En agissant de la sorte, nous nous sommes réconciliés avec les ancêtres pour les vols que nous avons commis antérieurement. Après quoi, nous avons fait une deuxième prière devant le *tatao* pour demander le pardon. Ensuite, les officiants de la cérémonie ont tué un coq et nous avons tous répété à l'unisson: « *Celui qui commet un vol finira comme ce coq* ». Nous avons placé à côté du *tatao* le sang recueilli du coq, sa tête et du rhum. On avait tout mélangé avec de l'eau sacrée, et tous ensemble, nous avons prononcé : « *Quiconque prend ce breuvage ne devra pas voler* ». Les personnages importants des communautés ont posé leurs bâtons dans l'eau et ils ont prié pour qu'il n'y ait plus de vols dans nos villages. Tous ceux qui se sont engagés par devant le *tatao* se sont placés les uns derrière les autres pour boire, l'un après l'autre, la mixture composée de l'eau et du sang du coq, tout en prononçant les propos suivants, avant d'absorber le breuvage: « *Si je vole, je finirai comme le coq* ». Chaque personne a bu une gorgée du mélange et, en plus, a mangé une petite portion de la viande du coq. Après cela, nous avons jeté une partie de la mixture dans la rivière pour que celle-ci affecte tout le monde, y compris ceux qui n'avaient pas pris part à l'acte. Pour conclure le rituel et réaffirmer l'adhésion de tous les participants à l'engagement responsable de ne pas voler, nous avons dit ensemble : « *Que les armes soient utilisées pour chasser ou pour protéger, mais non pour voler* ». La cérémonie s'est achevée vers quatre heures de l'après-midi, lorsque nous avons mangé ensemble pour célébrer l'accord conclu ».

Prière au tatao

Source : Ferran Rodon

5. Conclusion

Selon les informations fournies par les membres interviewés des villages, en 2002, il ne restait presque aucun zébu dans le *fokontany* ; par contre, après avoir réalisé le rituel de *tsitsika* et, à partir de l'année 2007, les zébus ont commencé à réapparaître, et actuellement, chaque famille en possède deux ou trois. Cela signifie que la forme de vie de ces communautés, dans laquelle le zébu a toujours joué un rôle capital, revient d'une certaine manière quasi identique à la forme originelle.

Comme dans toute la Haute Matsiatra, il est certain que dans ce *fokontany* le *Dina* de la région existe ; la population perçoit le *Dina* régional relaté comme élaboré par l'ensemble de la population, c'est-à-dire, non seulement les paysans, mais toutes les catégories de la population de la Région de la Haute Matsiatra, comprenant les éléments de la Gendarmerie nationale et de la Police nationale, toutes les communautés villageoises et tous les habitants des districts. Comme tout *dina* issu du droit malagasy, le *Dina* de la Région Haute Matsiatra est un texte écrit ignoré par beaucoup de paysans, ne sachant pas lire.

Le *Dina* de la Haute Matsiatra ne tient pas réellement compte des coutumes des différentes populations de la région, des coutumes pourtant bien ancrées et conformes à la forme de vie en société de type communautaire. Par rapport à ce fait, de nombreux exemples de situations conflictuelles nous montrent l'incompatibilité entre l'une et l'autre forme de réglementation, celle du *Dina* de la région, d'une part, et celle qui est fondée sur la tradition, d'autre part. Par exemple, le *Dina* régional stipule que les gendarmes doivent conduire devant la Justice la personne qui a commis un délit, mais ce qui arrive en réalité, c'est que les membres de la communauté cherchent par différents moyens à éviter la prison pour le délinquant et la honte pour la famille, quitte à payer les agents de l'ordre public. Donc, pour les paysans, il est préférable de ne pas suivre mot pour mot les dispositions d'un texte qui provient de l'extérieur, même s'il s'agit de l'Etat, car il est conçu comme une obligation à commettre un acte portant atteinte aux relations familiales et communautaires, véritable fondement identitaire au niveau local.

Le *Dina* de la région est appliqué avec réserve, car celui-ci est décrété par l'Etat et utilisé notamment en cas de délits, auquel cas les communautés traditionnelles pourraient être sérieusement lésées en appliquant une justice qui, selon la loi, n'est pas de leur compétence. Comme nous l'avons exposé, les sanctions prévues dans un pacte communautaire d'un village qui s'abstient d'appliquer le *Dina* régional, visent les cas de vols, les litiges fonciers ou les disputes entre membres de la communauté, mais elles sont adaptées autant que possible à ses coutumes.

Les communautés villageoises de ce *fokontany* de l'Isandra agissent donc de la même façon que l'ensemble des communautés rurales de la Haute Matsiatra.

Devant cette réalité complexe, à laquelle il faut ajouter les nombreux problèmes de corruption à tous les niveaux de l'administration, renaissent avec force ces actes – comme le *tsitsika* – qui permettent d'exercer le contrôle et la prévention à partir des communautés elles-mêmes. Pour la population, l'importance et l'efficacité du rituel du *tsitsika* et du *tatao* résident dans la réponse de proximité que ceux-ci lui offrent. Les gens qui ont réalisé cette cérémonie « sont du lieu et connaissent bien ce qui s'y passe ».

La différence principale entre le *Dina* régional et les pratiques traditionnelles de la communauté se trouve dans le fait que le *tatao* s'appuie sur la responsabilité des familles de la collectivité locale, alors que le *Dina* régional appartient à un ensemble plus vaste, à savoir tous les habitants de la région. C'est pour cela que la perception du *Dina* de la Haute Matsiatra est celle d'un instrument lointain, un appareil créé par le pouvoir étatique. Le *tatao*, en revanche, appartient au groupe familial et lui donne confiance, précisément parce qu'il lui est propre. Il s'agit d'un symbole pour inciter les gens à ne pas voler, pour savoir qui entre et qui sort de la communauté, à titre de contrôle interne.

En raison des principes qui régissent les communautés rurales, comme celles des Betsileo, le rituel du *tsitsika* et le *tatao* prennent de la force comme une parade possible contre les vols de zébus.

En même temps, le rituel de *tsitsika* et le serment matérialisé par le *tatao* reflètent le *fihavanana*⁸, base des relations entre les Malagasy, conçu comme un principe renforçant ici l'engagement pris en commun⁹.

Les membres des trois communautés participantes au rituel affirment que « comme il y a le *fihavanana*, désormais rien ne se passera, les gens ne voleront pas, et ainsi, nous n'avons pas à les punir ». De cette façon, le côté rituel et l'appartenance au groupe se révèlent indispensables pour la légitimation des règles dans les communautés rurales, puisque c'est le rituel et sa représentation sacrée et ancestrale qui légitiment les règles adoptées et, surtout, la volonté de tous les membres de vouloir les appliquer.

Ainsi, ce qui confère de la force au rituel du *tsitsika* n'est pas la punition infligée aux membres qui commettent un vol, mais la crainte du parjure, le fait de manquer au serment consacré devant les ancêtres.

Un fait divers arrivé dans la même communauté démontre l'efficacité du *tsitsika*, en termes de serment devant les ancêtres : quelques jours après la réalisation du rituel, on a découvert un cadavre à côté du *tatao*. Le corps est resté là pendant quinze jours jusqu'à ce que la population ait enfin osé le retirer : en effet, on a répandu la rumeur que le défunt était un voleur puni par les ancêtres. Ce qui est important dans ce fait divers, c'est l'efficacité du *tsitsika* aux yeux de l'ensemble de la population pour contrer les vols, le rôle du pouvoir surnaturel du *tsitsika* et la conscience de respecter un serment. De la même façon, le *tsitsika* peut aussi se transformer en un moyen dissuasif pour les voleurs étrangers à la communauté grâce à sa force surnaturelle, grâce aux forces de l'invisible qui peuvent créer un climat de crainte, étant donné son caractère sacré, ce qui lui donne de l'efficacité beaucoup plus que les sanctions prévues par le *dina* dans son contenu habituellement reconnu.

Assier-Andrieu, L. 1996. *Le droit dans les sociétés humaines*. Paris: Nathan. Essais et recherches.

Beaujard, P. ; 1983. *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo*. Paris: L'Harmattan.

Condominas, G. 1961. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris: Orstom Editions.

Dubois, R. : 2002. *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*. Paris: Karthala.

Elias, O. : 1961. *La nature du droit coutumier africain*. Paris: Présence Africaine.

Fauroux, E. : 1989. Boeufs et pouvoirs à Bourgeot. *Politique Africaine*, 34: 63-73.

Fauroux, E. : 2003. Voleurs de boeufs, Etat et paysans dans l'ouest et le sud-ouest malgaches. *Studia Africana*, 15: 16-45.

Fieloux, M. : 1987. Approche anthropologique d'une société d'éleveurs du sud-ouest malgache: les Masikoro. *Bulletin de Liaison LAPJ*, 11: 41-43.

Gbago, B. : 2000. Les sources des droits traditionnels et des droits ancestraux: de la modernité à la post-modernité. *Bulletin de Liaison LAPJ*, 25: 37-52.

Henkels, Diane. A close up of malagasy environmental law. *Vermont Journal of Environmental Law* [en ligne], 2001-2002, Vol. 3. Disponible sur le Web <<http://www.vjel.org/journal/VJEL10009.html>>.

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

Rouland, N. : 1988. *Anthropologie Juridique*, Paris, Presses Universitaires de France

⁸ *Fihavanana* : lien de parenté ou d'amitié qui unit les personnes, généralement membres d'une même communauté proche, même si elles vivent éloignées les unes des autres.

⁹ Outre les habitants des trois villages qui ont participé au rituel du *tsitsika* et des autres villages qui forment le *fokontany*, quelques personnes de l'extérieur qui travaillent avec ces communautés ont participé également à l'acte.