

Denis RASOLOMANANA

Maître de Conférences
Département Sociologie – FACDEGS,
Université d'Antananarivo, Madagascar.

Sur l'idée d'harmonie sociale en système traditionnel : Proposition d'une approche**AVANT PROPOS**

En cette ère de tous les changements, quel intérêt peut avoir l'esprit scientifique à se pencher encore sur le système traditionnel ?

Quand Friedrich Engels dit que « la tradition hante le cerveau des hommes », cela exprime avec force que si l'esprit scientifique veut étudier la société, il ne saurait l'appréhender qu'en tant que système vivant dans la continuité, où l'idée d'une « rupture » serait en soi un problème historico-philosophique porteur d'angoisse.

Ainsi, il convient d'admettre l'actualité de la dualité tradition/modernité, en tant qu'elle détermine le processus du changement social. Ce qui justifie pleinement la place à accorder à la connaissance du traditionnel dans le champ des préoccupations de la recherche en sciences sociales. Et ceci, d'autant mieux que nous nous plaçons dans le cadre de l'enseignement de la Sociologie à Madagascar, qui peut être considéré comme traversant la phase de son « renforcement », à partir d'un début où l'on s'est « cherché et recherché » avec la détermination qu'il fallait, au travers de l'histoire d'une Université où les difficultés ne manquaient pas.

INTRODUCTION

Du point de vue de la méthode d'approche, une étude portant sur le système traditionnel doit se définir par rapport à l'image d'une formation sociale qui constitue une « incarnation » du processus d'évolution historique.

Il convient ensuite de poser avec pertinence la question suivante : peut-on parler d'un système traditionnel malagasy ? On proposerait ici une réponse qui, d'ores et déjà, interpellerait la réflexion scientifique, en ce sens qu'il s'agirait de faire la part des considérations « légitimes » : d'un côté, le stade actuel des recherches en sciences sociales permettrait de parler d'un référentiel commun à l'ensemble des entités socio-culturelles composant la société malagasy, quant aux fondements des valeurs de base ; de l'autre, force est d'admettre que lesdites entités auront connu respectivement un schéma d'évolution spécifique, dans lequel la tradition est vécue à chaque fois de façon caractéristique.

Dans ce sens, il sied à la méthode scientifique de procéder à l'approche de la matière d'étude appelée système traditionnel, à partir d'observations effectuées sur un « terrain » délimité. En l'occurrence, il s'agira de ce que nous appellerons l'entité socio-culturelle *Fisakàna*³³, située dans la partie nord du grand ensemble socio-historique *betsileo*.

Certes, les données recueillies et interprétées à partir d'une entité socio-culturelle parmi d'autres ne sauraient nous permettre de procéder à une généralisation. Mais dans la mesure où cette entité appartient à un ensemble large, les résultats de l'étude pourraient, dans une certaine mesure, servir de repères pour une appréhension de la problématique au niveau global. C'est ainsi que nous parlons de proposition d'approche, se rapportant à l'idée d'harmonie sociale, où nous avons affaire à une dimension fondamentale du système traditionnel.

Nous procéderons en trois temps :

- D'abord, la signification du comportement social, appréhendé à travers quelques illustrations typiques, ce qui nous donnera les premiers repères sur une vie sociale spécifique ;

- Ensuite, nous présenterons quelques éléments qui peuvent être considérés comme déterminants de la vie sociale en système traditionnel ;

- Puis, en troisième temps, nous présenterons des considérations sur la reproduction, en tant que phénomène inhérent au système, ce qui nous amènera à poser la problématique de la limite de ladite reproduction, face aux diverses formes de « secousses » apportées par l'évolution historique de la société globale.

I – La signification du comportement social

En considérant que le comportement représente une manifestation de la culture dans la vie sociale, nous proposerons une approche de la signification du comportement social, en commençant par quelques illustrations, ce qui nous amènera ensuite à une appréhension de l'idée de culpabilité sociale.

I.1- Quelques images repères de la vie quotidienne

Les membres d'une communauté manifestent des comportements de respect mutuel, et aussi de respect de la vie du groupe,

³³ Au plan socio-spatial, on pourrait parler d'une zone de confluence culturelle, en ce sens que son histoire comporte des références témoignant de la rencontre de modèles de culture en « vases communicants », du fait qu'il s'agit d'une zone limitrophe entre les deux ensembles *betsileo* et *merina*, et plus particulièrement les sous-ensemble voisins.

a/ Au plan des liens familiaux, les manifestations de sympathie comportent un sens particulier. Si un malade reçoit de nombreuses visites, cela signifie non seulement une expression d'affection, mais à la fois une démonstration de l'effcience du lien familial.

b/ Au titre de concrétisation des liens de parenté ou des rapports de voisinage, on se doit mutuellement des journées de travail sans contrepartie conventionnelle (le *findramana*), à des occasions déterminées.

c/ Au sein de l'équipe d'entraide (*valintànana*), les membres décident ensemble des jours réservés à chacun : c'est la base de la viabilité de la pratique, et aucun membre ne saurait faillir à ce qui a été convenu, quitte à sacrifier une éventuelle opportunité porteuse de profit personnel : le précepte édicte que le respect du lien parental doit prévaloir sur le profit lucratif (*aleo very tsikalakalam-bola toy izay very tsikalakalam-pihavanana*).

d/ Une illustration de la force unificatrice de la terre : au niveau d'un groupe dont les rizières sont irriguées par le même ruisseau ou le même canal, il convient de s'entendre sur un calendrier de labour, aux fins d'une rationalisation de l'utilisation de l'eau, mais en même temps pour permettre une organisation de l'entraide. Nous soulignons ici le sens profond donné à la condition de « partager la même eau » (*iray vavarano*), car cela signifie partager la même source de vie, et en définitive un respect de la vie du groupe en lui même.

e/ Dans le village, le prochain peut compter sur son prochain :

La toiture de la maison de Rakoto a été emportée à moitié par l'ouragan : il pourra compter sur les voisins, en commençant naturellement par les membres du groupe familial, pour les réparations requises.

La femme de Rabe doit accoucher, mais comme elle n'a pas pu rejoindre la maternité à temps, et qu'elle ne peut plus se déplacer, son transport sera assuré par les hommes du village, sur une civière de fortune portée à même l'épaule.

f/ Une crue furieuse a fait une brèche dans la digue de la rivière. Ici, le colmatage exige la mobilisation de l'ensemble du groupe spatial (*vonjy rano vaky* : alerte à la rupture de digue), où aucun homme valide de la communauté ne saurait se porter absent.

g/ Attitude par rapport à un tabou.

Cas de l'interdit où le commettant exposerait l'ensemble socio-spatial au ravage de la grêle en période de récolte : utiliser à l'extérieur de la maison une marmite déjà noircie par le feu, ou tailler de la pierre en période indue, sont synonymes d'actes mortels dans l'imagerie populaire. Ainsi, nul ne s'aviserait de commettre ce genre de faute : la sanction en serait la mise au ban de l'ensemble socio-spatial, que nous définirons comme étant l'entité *tany ama-monina*, et nul membre sensé de la communauté concernée ne s'y exposerait

Dans le même sens, pour l'espace socio-culturel dit Fisakàna, le tabou de la consommation de hérisson représente pour ainsi dire un « symbole identitaire »³⁴. Tout transgresseur éventuel serait frappé de la lèpre, et de fait on ne connaît aucune histoire relatant un cas de lèpre consécutif à une consommation de hérisson : nous avons affaire à un fait de culture.

h/ A la lumière des repérages ainsi dégagés sur le comportement social de l'individu, il nous est permis d'avancer le concept d'individu social, se préoccupant à tout moment et en tout lieu de ne pas être en défaut par rapport à la vie sociale du groupe. Or, s'il acquiert ce modèle de comportement, c'est grâce à l'existence et à l'image pérenne du groupe. Nous parlerons ainsi d'une forme de rapport dialectique, qui est intériorisé mutuellement par l'individu en tant qu'élément intégrant et par le groupe en tant

³⁴ Le tabou aurait été édicté par un *mpanazary* (astrologue) qui, pour préserver le groupe à jamais des méfaits du caïman sur les humains, a introduit un hérisson vivant dans la gueule du caïman. Ainsi, aucun individu issu de ce groupe socio-spatial ne pourrait être dévoré par un caïman, ce qui est à l'origine de l'emblème *Fisakana tsa hanim'boay*.

qu'intégrateur, la résultante étant le souci partagé du « vivre ensemble » grâce au respect général d'un système établi qui se transmet de génération en génération.

Pour la suite de notre démarche, il s'agira de se pencher sur l'idée de modélisation du comportement.

I.2- L'idée de culpabilité sociale

Nous proposons de l'appréhender à partir de la notion de condition de l'individu en tant que membre d'un groupe, ce qui peut se traduire à des niveaux différents dont nous évoquerons quelques types.

I.2.1 – Comment se constitue la culpabilité ?

Cas de figure A : Le commettant de la faute lui-même se sait coupable.

Prenons le cas de celui qui décide de prendre femme dans un groupe qui lui est interdit : de par lui-même, il se met en marge de son groupe parental, élit domicile en dehors de l'espace familial, et coupe les fréquentations habituelles. Donc, en assumant son choix, le fautif accepte de s'autosancionner. Toutefois, la relation avec le groupe familial pourra être entretenue au niveau minimal, tel que le cas de funérailles d'un proche.

Cas de figure B : La position de faute est signifiée au niveau familial. Pour prendre le cas du mariage dans un groupe interdit, le commettant peut être interpellé expressément par les anciens de la famille (les *raiamandreny*)³⁵. Et s'il s'obstine dans son attitude de « mépris » ou de « reniement », il se met de lui-même au ban du groupe familial, ce qui se traduira par la coupure de toute forme de relation.

Ici, la culpabilité s'établit doublement : d'abord par rapport à la règle d'interdit, impliquant le respect des ancêtres qui l'ont prescrite ; ensuite, le refus d'être ramené à la raison signifie en même temps et un dénigrement des anciens en tant que représentants des ancêtres, et un reniement de son groupe parental.

Cas de figure C : La faute procède d'une entorse au principe sacré du *fihavanana* (culte du lien parental).

Lors d'un décès, les collatéraux se concertent en vue de l'achat d'un *lambamena* (linceul), selon une pratique observée au sein du groupe parental de par une prescription ancestrale, en témoignage de la force du lien fraternel. Mais un des frères du défunt refuse d'y souscrire, en invoquant une rancune qu'il garderait envers ledit défunt, consécutivement à un différend non réglé. Or, le groupe parental a toujours vécu selon les principes considérés par toute la communauté *tany ama-monina* (groupe socio-spatial) comme inhérents à la vie sociale : on efface tout différend en face d'un décès (*tsy miady amampaty*)³⁶, ce qui implique aussi bien l'individu que le groupe parental, et, qui plus est, une situation conflictuelle par rapport au défunt ne saurait être remontée en surface.

En vertu de quoi, le frère qui refuse de participer à l'achat du *lambamena* se met en position de destructeur de *fihavanana* à l'égard du groupe parental, ce qui est une faute au plus haut degré.

Cas de figure D

Pour irriguer une parcelle nouvellement aménagée en rizière, Ego détourne une partie de l'eau d'un canal commun, sans en avoir demandé l'autorisation ; or, l'acte porte préjudice à l'ensemble du groupe villageois. Il s'agit d'une entorse à une convention à caractère historique, qui aura une double portée : et le préjudice subi par les rizières du groupe, et le fait d'avoir ignoré le groupe en commettant l'acte.

³⁵ Nous optons ici pour l'orthographe *raiamandreny* en tant que concept fonctionnel, au lieu de *ray aman-dreny*, où l'on perçoit la désignation de deux individus considérés séparément.

³⁶ Entre deux protagonistes en conflit irrémédiable, l'expression suprême de la rupture est l'attitude mutuelle *tsy mifandevi-maty* : faire comme si le décès de l'autre n'a aucune importance, donc ne pas participer aux funérailles.

I.2.2 – Signification et portée de l'idée de culpabilité.

a/ La signification et le fondement de la culpabilité

Les cas de figure précédemment évoqués nous permettent d'avancer que l'idée de culpabilité procède d'un écart envers une modélisation de comportement : faire fi d'une règle prescrite (groupe interdit, tabous), dénigrer l'autorité des anciens, remettre en cause le culte du *fihavanana*.

Etre coupable signifie alors être passible du *tsiny* dont la définition peut être proposée, dans un premier temps, par la nature de la situation présente :

- Transgresser la règle du mariage interdit, cela représente une offense à double portée : et à l'égard de la règle en tant qu'élément caractéristique du groupe parental, et à l'égard des ancêtres, représentés par les anciens qui procèdent au rappel à l'ordre.
- Remettre en cause des liens sacrés du *fihavanana* à l'occasion de funérailles représente une faute à un triple niveau : celui du groupe familial, celui des ancêtres qui ont transmis le principe, et celui du défunt lui-même, car s'attirer le blâme d'un mort (*manan-tsiny amin'ny maty*) signifie s'exposer à tous les malheurs.
- L'entorse envers la convention sur l'utilisation du canal commun est passible du *tsiny*, et du point de vue de l'existence du groupe, et en considération du fait que l'irrigation de la terre signifie la vie-même des personnes qu'elle nourrit.

Au vu de ces types de situation, le comportement répréhensible mérite à chaque fois un blâme qui, en dernière analyse, procède de l'ensemble du système, car nous avons affaire à une combinaison de la structure sociale et de la philosophie traditionnelle, ce qui nous amène au deuxième temps de la définition du *tsiny*.

En effet, l'individu, en tant que membre du groupe, est censé intérioriser par définition les fondements du système, ainsi que tous les principes qui le régissent : *Zanahary* est le Créateur de la Nature, dont en premier lieu l'homme doté d'un esprit et d'une âme, grâce à quoi un groupe social est viable, par le biais d'une modélisation des comportements que doivent observer, et le groupe et chacun de ses membres.

Ainsi, une intériorisation de l'appartenance au système implique de fait l'intériorisation du blâme dont il est le fondement : y faillir fait encourir le *tsiny*³⁷.

b/ Caractérisation du « *tsiny* »

Lorsque nous parlons de blâme, fondé sur une offense au système à intérioriser, cela constitue simultanément une sanction, en ce sens que le fautif est censé intérioriser sa propre faute. Ceci explique que le *tsiny* soit redouté par tout individu et en toute circonstance.

Ici, l'art de la rhétorique nous fournit une illustration vivante de cette crainte du *tsiny*, qui vous « guette » à tout moment, en commençant par les paroles exprimées, puis viennent tous les degrés du système social, et, au niveau suprême, le souci d'une offense à *Zanahary*. Ainsi, l'orateur conjure le *tsiny* pour l'écarter de sa personne, en demandant à l'assistance de ne pas lui tenir rigueur d'une incorrection probable, de par la condition « d'être humain qui foule la terre ».

Dans ce système de pensée, le fait d'être passible du *tsiny* expose l'individu à toutes formes de malédiction : on ne peut rien réussir avec le *tsiny* (*ny tsiny fandravana*).

En dernière analyse, nous comprendrons que le *tsiny* soit considéré comme le point nodal de la modélisation du comportement social.

³⁷ Pour Richard ANDRIAMANJATO, le *tsiny* « se présente, non pas toujours comme extérieur à l'individu qu'il atteint, mais surtout comme lui étant intérieur. Il a un fondement psychologique manifeste, fondement d'ailleurs qui s'enchevêtre avec le fondement religieux de la vie malgache » in *Le Tsiny et le tody dans la pensée malgache*. Edit. Présence Africaine 1957

II – Les éléments déterminants de la vie sociale

A la lumière des images-repères évoquées précédemment, il apparaît que le comportement social de l'individu est modélisé fondamentalement par son intériorisation du groupe, qui fonctionne lui-même par référence à des formes d'autorité.

II.1- Autorité des mécanismes de groupe

A divers moments des circonstances servant de cadre au comportement social, il est question de l'autorité des anciens, les *raiamandreny*.

Il convient ainsi de présenter le système de référence dont procède la conceptualisation.

a/ La hiérarchisation dans le système classificatoire

L'organisation de la vie, aussi bien au niveau du groupe familial qu'à celui de l'entité socio-spatiale étendue (*tany ama-monina*), se fait selon une distribution des rôles et des tâches, du fait d'une hiérarchisation des statuts.

* les *raiamandreny* (anciens) pour les directives et le contrôle de l'exécution des tâches respectives, de même et surtout pour la coordination de la vie sociale, dont le règlement des différends.

* les *vatan-dehilahy* (hommes responsabilisables) se distribuent les tâches et rôles selon les spécificités de la circonstance, y compris le droit à la parole lors des différentes concertations en groupe.

* les *zatovo* (jeunes encore dépendants de l'autorité parentale), qui sont disponibles pour toutes formes de tâches de labeur où à caractère astreignant ; en présence des catégories supérieures, ils ne prennent la parole que s'ils y sont spécifiquement sollicités.

* les *zaza amam-behivavy* (femmes et enfants) qui assurent certaines tâches spécifiques dans les travaux des champs et rizières, et, en tout état de cause, les tâches domestiques afférentes aux repas.

Dans cette schématisation classificatoire, dégageons l'importance du rôle des *raiamandreny* : dans la dimension verticale au niveau de l'entité parentale, et dans la dimension horizontale pour la coordination entre les diverses entités constituant l'ensemble élargi. Leur autorité morale est fondée sur la considération donnée à la sagesse acquise par l'expérience de la vie, couplée avec la qualité de représentants des ancêtres.

b/ Le Concept d' « Anarandray »

Le terme *anarandray* (litt. nom du père), désigne l'entité lignagère, soit une branche déterminée par référence à l'ancêtre éponyme.

La conceptualisation se base fondamentalement sur les références spatiales, c'est-à-dire la part d'héritage, en tant que portion du patrimoine légué de génération en génération, et comportant : les rizières, terre irrigable, et les *tanety* pour les autres cultures. A noter que selon les règles de la patrilinéarité, les filles n'ont pas droit à l'héritage, au même titre que les enfants mâles, car elles sont destinées à suivre leurs maris, et par « équité », les enfants mâles auront le devoir de veiller sur les conditions de subsistance d'une sœur répudiée par son mari.

En effet, le principe est que le droit à l'héritage foncier et immobilier engendre des devoirs, et envers la terre qui ne doit pas rester inculte, et envers les ascendants qui l'ont transmise. Nous avons ici affaire à une philosophie de base : *tsy ny olona no mandova tany fa ny tany no mandova olona* (ce n'est pas l'homme qui hérite de la terre, c'est la terre qui hérite de l'homme).

Cette conceptualisation constitue la pierre angulaire de la structure lignagère, qui fonctionne selon des règles et un mécanisme immuables. Observons le fonctionnement du système *anarandray* dans les occasions typiques que sont les funérailles (*fandevenana*) ou

le renouvellement de linceul (*famadihana*). L'organisation des tâches se présente de la façon suivante :

* les *zana-dehilahy* (descendants des lignées mâles), constituant un groupe placé en position de supériorité, ne participent pas aux tâches d'exécution, mais assurent le suivi, et les prises de parole leur sont réservées.

* les *zana-behivavy* (descendants des lignées femelles), constituant un groupe placé en position de subordination, assurent l'exécution de diverses tâches spécifiques, sous la coordination des *zana-dehilahy*.

* les *vinanto* (gendres et brus) : censés disponibles pour toute forme de tâche.

* les *beminono* (litt : toujours nourris au sein quoique déjà grands), des jeunes encore dépendants de leurs parents, qui se soumettent à toute formes de sollicitation, mais dans le respect de la « dualité » *zana-dehilahy/zana-behivavy*.

Toute dérogation aux principes de base de *l'anarandray* nécessite l'assentiment des anciens, et une explication s'impose, à l'intention du groupe : tel le cas d'une fille recevant une part d'héritage au même titre que les enfants mâles, pour une raison spécifique, privilège qui sera assorti des obligations idoines.

Au total, l'ensemble de l'ordonnement du système lignager est régi par les principes de base du concept *anarandray*.

c/ Le Concept social de « Fokonolona »

Peut-on avancer une définition de prime abord ?

Nous proposons de le faire par l'approche fonctionnelle, car nous avons affaire à un concept d'intégration, dont la portée relèverait du domaine du politique³⁸.

Dans ce sens, il conviendrait de rappeler une formulation donnée par Paul RAMASINDRAIBE³⁹, basée sur l'idée d'intégration spatiale de groupes (*foko*) issus de différentes familles.

Voyons la portée du concept.

Au niveau du souci d'harmonisation du comportement social : si un villageois refuse de participer au travail collectif de colmatage de la brèche ouverte dans la digue (*vonjy rano vaky*), son cas sera traité en conseil des anciens de l'entité socio-spatiale concernée, et pourra donner lieu à un sévère rappel à l'ordre, voire à une sanction. Ces *raiamandreny* réagissent ainsi au nom du *fokonolona*, dans le souci de la cohésion du groupe.

Si un vol a été commis chez un villageois, une alerte immédiate, ou à défaut une assemblée, sera mise en œuvre par des responsables (relevant de l'organisation traditionnelle ou du système administratif) : c'est le *fokonolona* qui se met en mouvement pour traiter de la question, car on ne peut abandonner à son sort un membre du groupe.

A plus forte raison, si une situation de désordre (tel que le problème de sécurité) nécessite l'instauration d'une convention (*dina*), cela nécessite une délibération en assemblée de *fokonolona*.

Au niveau des rapports entre entités socio-spatiales voisines, les principes du voisinage doivent être définis en assemblée de *fokonolona* : on peut évoquer les modalités de coopération ou de partage des tâches pour l'entretien d'un canal d'irrigation ou d'une voirie.

En somme, le concept *Fokonolona* constitue un fondement à caractère « politique », et de l'existence, et de la viabilité d'une entité socio-spatiale déterminée, dont l'assise géographique est variable.

³⁸ Domaine du politique : nous entendons ici la référence à la conscience sociale.

³⁹ P. RAMASINDRAIBE, *Fokonolona fototry ny Firenena*, Tananarive, NIAG, 1975, p.11

II.2- Culture et Harmonie sociale

Dans la présente étude où la préoccupation fondamentale est l'idée d'harmonie sociale, nous sommes amené à tout moment à considérer l'image de la vie sociale, qui implique naturellement une vie en commun. C'est ainsi que notre démarche a débuté par l'observation du comportement social, en tant qu'expression vivante de l'attitude de tout individu qui veut intérioriser l'idée d'harmonie sociale.

Ceci introduit l'idée de culture. Nous ne saurions ici nous attarder sur les divers points de vue et conceptions dus à des auteurs de tous bords, et proposerons une formulation au contenu fonctionnel, définissant la culture comme la manière de penser et d'agir, incluant les manifestations du système philosophique et moral, déterminant la pensée et les comportements chez l'individu comme au niveau du groupe social⁴⁰

II.2.1 – Les valeurs de base

S'il faut trouver une interprétation au comportement de l'individu dans la vie quotidienne, comme nous l'avons présenté au début de notre étude, nous pouvons retenir cette idée focale de l'intériorisation mutuelle entre le groupe et l'individu, qui relèverait d'un rapport à caractère dialectique.

Dans la suite de notre démarche, il conviendrait d'appréhender l'essence et les bases de référence du groupe.

a/ - Place et rôle de la terre

En considérant le groupe parental, rappelons la place fondamentale du concept *anarandray*, qui est à la fois la matérialisation et l'expression symbolique de l'héritage patrilinéaire. Or, la terre constitue l'élément fondamental de cet héritage, et le privilège de la posséder est assorti du devoir de se comporter en digne héritier, dont notamment : faire produire la terre, donner une image honorable à *l'anarandray* dans ses différents aspects, « quel qu'en soit le prix » (*ny anarandray tsa ahohoka*)⁴¹, et réaliser le *famadihana* (renouvellement de linceul) en hommage aux ascendants qui ont transmis l'héritage de génération en génération. Au total, la terre est une essence de l'identité du groupe parental.

En considérant le groupe socio-spatial plus large, intégrant des sous-groupes liés parentalement ou non, nous retrouvons le principe de la transmission de la terre au fil des générations, au niveau des entités respectives. L'ensemble du groupe partage une vie commune modélisée, du fait de partager le même espace et la même terre.

b/ - La philosophie de la terre et ses fondements

Lorsque la génération ascendante transmet la terre à ses descendants, cela signifie sa propre continuation dans le temps et la perpétuation de la vie au moyen de la terre : on laisse des descendants pour assurer sa propre continuation (*ny iterahan-ko dimby*).

Nous trouvons ici la base du culte des ancêtres, lesquels ont transmis la vie puis la terre, selon les règles de la patrilinéarité.

Quant à l'appellation d'ancêtres, il comporte la qualité d'ordre générique des ascendants qui ont été rappelés à lui par *Zanahary* le Créateur, et grâce auquel ils ont pu transmettre à leurs descendants cette terre-mère, qui permet à *Zanahary* de faire vivre ses enfants, et ensuite de conserver les morts (*ny tany vadiben-janahary : mihary ny velona, manotrana ny maty*).

Cette brève esquisse philosophique, où nous étions parti des liens entre la terre et le groupe social, nous fait ainsi aboutir à l'établissement de la chaîne Terre-Vie-Ancêtres-

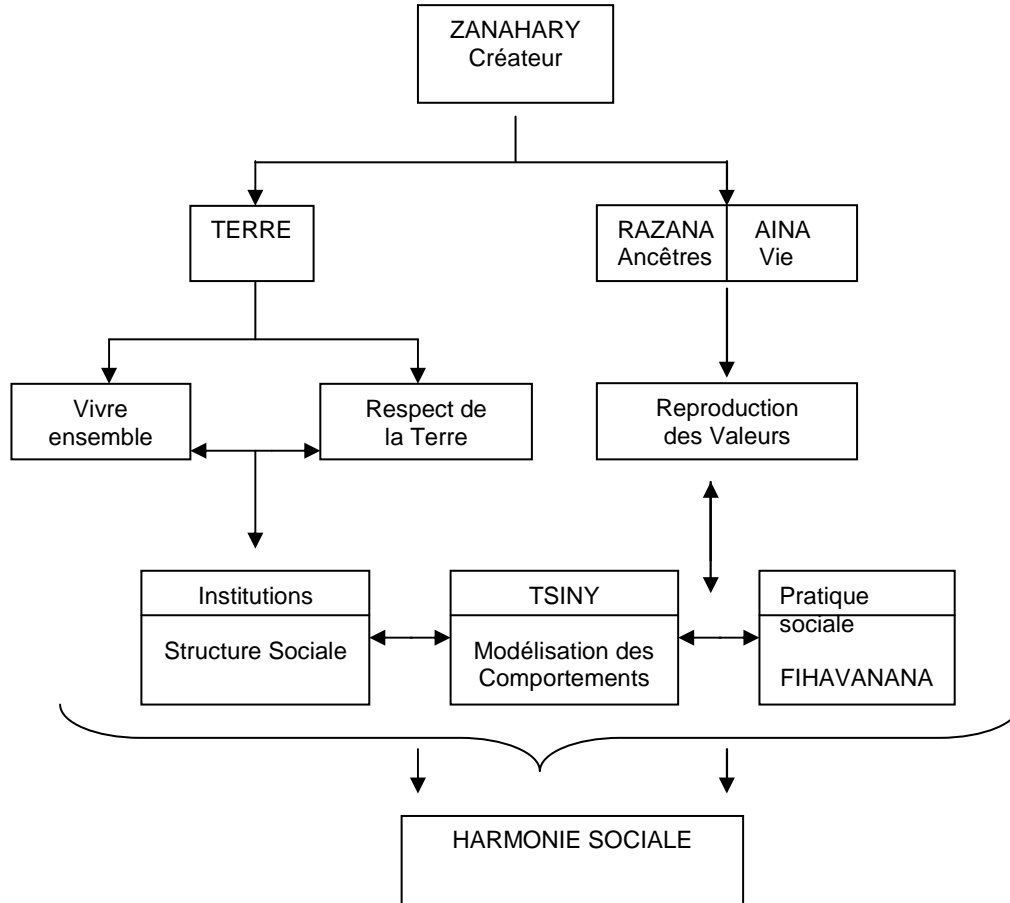
⁴⁰ Nous rejoignons ici une définition proposée par Régis RAJEMISA-RAOLISON, à l'occasion d'une conférence, définissant la culture comme « l'ensemble des phénomènes sociaux à caractères religieux, moraux, philosophiques, linguistique, littéraires et artistiques propres à cette société [...] » in *L'âme malgache*, Cahiers du CITE, octobre 1994, pp.9à20.

⁴¹ Il n'est pire déshonneur social que d'être acculé à vendre son héritage foncier du fait d'une situation de pauvreté sans solution, ou encore de faire preuve de mépris du « caractère sacré » de ce patrimoine.

Zanahary, qui apparaît comme étant le fondement constant des valeurs de base du système traditionnel.

Nous proposons ainsi un schéma traduisant l'harmonie du système, en tant que fondement de l'Harmonie sociale.

FIGURE : HARMONIE DU SYSTEME



c/ - Le fondement du concept de « Fihavanana »

En nous référant au schéma ainsi présenté à partir de la place de la terre dans l'existence du groupe, nous pouvons avancer que le *fihavanana*, défini comme lien de sang, a comme base le partage de la même vie grâce à la même terre transmise par des ascendants communs.

Nous proposerons ici une définition à caractère intégrateur :

Fihavanana : trait fondamental de la culture *malagasy*, défini par la force du lien inhérent aux membres d'une même famille, et dont la philosophie constitue un élément déterminant de la vie sociale et relationnelle.

Ceci se traduit à différents niveaux :

- A la base, l'union de la famille, dans la vie comme dans la mort (*velona iray trano, maty iray fasana*)
- Respect et perpétuation des liens de parenté au niveau de la famille étendue.
- Traduction, et à la fois support des liens généalogiques.
- Expression et à la fois support de sentiments d'amitié durable.
- Par extension : principe d'instauration de relation harmonieuse avec des individus ou des groupes extérieurs à la parentèle, par l'intériorisation mutuelle de l'idée de vivre ensemble, dans le souci de la cohésion sociale.
- Au titre des manifestations actives, citons l'entraide, le don de soi, le secours au prochain, la primauté du lien de groupe face aux intérêts matériels...

Nous pouvons évoquer ici l'image à portée globalisante où les relations d'entraide entre voisins sont considérées comme un fait naturel déterminé par la liaison spatiale : l'image de deux maisons contiguës, où tout le monde pourra toujours s'abriter, en cas de pluie, dans celle qui ne prend pas l'eau (*trano atsimo sy avaratra : izay tsy mahalenkialofana*)

II.2.2 – L'idée d'une image sociale.

En nous référant à ce souci permanent de l'individu de ne pas être en défaut par rapport au groupe, nous pouvons parler d'une caractéristique du système : en respectant le groupe auquel il appartient, EGO obtient pour lui-même le respect et l'estime du groupe, tant au niveau de la communauté parentale qu'à celui de la communauté socio-spatiale.

Dans la perception qui se dégage au niveau du groupe social, il s'agit de l'image de l'individu *manam-panahy* : celui qui agit sagement, conformément aux normes. S'agissant de ce concept, nous souscrivons à l'explication partant de l'étymologie du mot *fanahy*, dont la racine est *ahy* (souci) ; ainsi, le concept *manam-panahy*, (littéralement avoir le souci de ...), exprime l'image de l'individu qui a l'intelligence de l'univers social par lequel il existe, et auquel il doit respect parce qu'il veut se respecter lui-même. C'est ce qui l'anime dans son comportement social.

A notre sens, nous avons ici le contenu de la formule philosophique *ny fanahy no olona*⁴² : l'homme, c'est l'âme, c'est-à-dire le principe qui le détermine à agir. Nous pouvons parler d'un souci constant traduisant l'idée d'un bien commun, lequel s'identifierait à un « culte de l'harmonie sociale ».

⁴² Eléments de bibliographie sur *Fanahy*

-R.P. Henri DUBOIS, *Monographie du Betsileo*, Paris, 1938. pp. 630 et ss.

-DAMA-NTSOHA, in *La démocratie malgache*, Tananarive, 1948, pp. 5 et ss.

-RAVELOJAONA, etc, *Firaketana ny teny sy ny zavatra malagasy* (entrée : *Fanahy*).

-R.P. RAHAJARIZAFY, *Filozofia malagasy Ny fanahy no olona*, Tananarive, 1951.

-Siméon RAJAONA, "Aspects de la Psychologie malgache à travers certains traits des *kabary* et quelques faits du langage », *Annales de l'Université de Madagascar N°1, 1963* (série Lettres), pp.23-27.

-Joseph RAKOTONIRAINY, *Fahendrena malagasy*, TANANARIVE? 1948?PP.67 et ss.

II.2.3 – Le sens de la mesure

Dans les diverses circonstances de la vie sociale, pour prendre une décision face à un éventail de possibilités, la tendance ira, d'une façon systématique vers la recherche du juste milieu. Et si cela donne lieu à une difficulté au niveau d'une instance restreinte, la question pourra faire l'objet d'un débat dans une assemblée, où la prise de décision se réfèrera à un double précepte : d'abord on peut aller plus loin – dans la recherche de la vérité ou de la bonne mesure – quand on recueille les opinions d'un grand nombre (*ny hevitra ny maro mahatakatra ny lavitra*) ; ensuite, éviter la position extrême et rechercher la « température médiane qui peut réconcilier » (*mitady ny marimaritra hiraisana*)

Cette attitude pratique peut s'expliquer par le souci de ne pas aviver les divergences, en évocation de considérations de base, dont notamment les principes de l'harmonie que les ancêtres ont transmis. Ce qui justifie l'autorité des *raiamandreny* (anciens) détenteurs du privilège de « gardiens » des principes ancestraux.

II.2.4 – La référence à l'identité

La détermination du comportement social se rapporte aussi à la référence identitaire, qui peut être définie à partir de considérations spécifiques.

a/ - L'appartenance à un espace

Nous parlons ici de l'occupation concrète de la terre transmise par les ancêtres. Ceci confère le statut d'occupant originel, privilège que n'auront pas de nouveaux arrivants et encore moins les habitants à titre temporaire. Il ne saurait y avoir intégration que par les liens du mariage.

b/ - La référence généalogique

Dans un groupe socio-spatial donné, une famille s'identifie au moyen de ses références généalogiques, qui confèrent le privilège de vivre sur un *anarandray*, grâce à la terre héritée des ascendants. Ici, le principe de la patrilinéarité prend toute son importance, et l'enfant né hors mariage ou non reconnu par son père se trouve en situation socialement précaire étant donné qu'une femme ne peut jouir d'un *anarandray*, sauf dans certaines circonstances exceptionnelles.

c/ - L'identité culturelle

Nous parlons ici de l'ensemble des coutumes et règles de comportements caractérisant un ensemble socio-culturel donné, et qui le distingue des autres entités sociales. Nous pouvons évoquer notamment les types de *fady* identitaires (interdits), portant sur des aliments, des jours interdits pour le labour de la terre ou l'enterrement, ou encore sur les relations matrimoniales.

Nous sommes dans un domaine où la tradition orale exerce une autorité sans faille.

II.2.5 – L'autorité de la tradition orale

La transmission des règles à respecter se fait par une façon d'éduquer les jeunes générations, généralement au niveau de la cellule familiale. Nous donnerons ici quelques repères.

a/ - Les interdits

Il en est ainsi des divers tabous à respecter (*fady*) de la vie quotidienne, ou encore des tabous identitaires à l'exemple de la non consommation de hérisson.

L'origine historique de ces règles se perd souvent dans le temps. Mais la tradition orale veille parfois à la transmission, qualifiée de fidèle, de faits historiques ou anecdotiques aux fins d'assurer la perpétuation d'une règle particulière, telle que l'interdiction de relation matrimoniale avec un groupe donné : on insiste sur le caractère irrémédiable d'une offense subie en son temps par un ancêtre désigné, lequel aurait prononcé un anathème à l'endroit du groupe culpabilisé, d'où une malédiction (*tsitsika*) qui frapperait tout descendant qui oserait transgresser sa parole.

b/ - Les serments historiques

Nous en donnerons deux exemples :

- Le serment consacrant un pacte conclu entre deux entités (*velirano*, litt. frapper l'eau) : malheur à qui ferait du tort à l'autre (individu ou groupe), sur la personne ou sur ses biens. Les acteurs sont généralement désignés avec précision. Le principe du *velirano* consiste à prendre à témoin l'eau, sous l'une des formes où elle conditionne la vie de l'homme et de la communauté : une rivière, un ruisseau, une source, un lac.
- Le serment prenant à témoin les ancêtres (*sotro vokaka*) : les acteurs boivent alternativement, dans le même récipient, d'une eau où l'on aura mis de la terre prélevée du tombeau ancestral. Ainsi, le parjure s'expose à une malédiction de nature terrifiante, quoique sans détermination, car la « discrétion » de la sanction est laissée aux ancêtres.

c/ Les conventions historiques (« dina »)

Nous pouvons en présenter deux types :

- La pierre levée en souvenir du passage historique d'un personnage exceptionnel, tel qu'un seigneur venu sceller une amitié avec son voisin.
- La pierre levée en symbole de l'identité d'un groupe : on parle de symbole du *hazomanga*, signifiant l'union sacrée ou immuable.

En parlant de tradition orale nous pouvons conclure que son autorité se manifeste dans les différents domaines de la vie sociale, aux différents niveaux : celui des individus, celui des groupes respectif, et celui des relations entre groupes. Le processus de l'inculcation et de la transmission aux générations descendantes se détermine en fonction des circonstances offertes par la vie sociale.

Conclusion partielle

Dans le présent travail, notre préoccupation centrale est de cerner l'idée d'harmonie sociale, par une démarche qui est partie de l'observation du comportement social, ce qui nous a amené à un schéma d'approche qui trouve sa cohérence dans la liaison et la conjugaison des dimensions sociale, culturelle et philosophique.

Il y a lieu de reconnaître que nous n'avons pas pu aller jusqu'au fond des diverses dimensions de l'analyse de chaque étape du schéma, mais du point de vue de l'esprit scientifique, cela signifie une localisation de sujets d'études ultérieures, dans la mesure où la prétention de la présente approche est d'être une proposition.

Pour le troisième temps de cette approche, il s'agira d'établir comment le processus de reproduction du système traditionnel dans son ensemble participe à la confortation de l'idée d'harmonie sociale.

III – La reproduction du système

Au début de ce travail, nous avons avancé l'hypothèse que le système traditionnel, en tant que schéma d'ensemble, se reproduit dans une mesure déterminée.

En développant notre démarche d'approche de l'idée d'harmonie sociale, nous avons dégagé la force de la conscience de groupe en tant que facteur fondamental de cette harmonie.

L'étape suivante de notre cheminement consistera à trouver si le souci de la reproduction du système s'inscrit de même dans la préoccupation du groupe de « vivre l'harmonie sociale ». Nous essaierons de donner des éléments de réponse dans ce sens, en procédant à des observations concrètes.

III.1 – La transmission des valeurs de base

Les différents aspects du comportement social, dont nous avons donné quelques images repères, supposent l'acquisition et l'intériorisation des valeurs de base.

III.1.1 – Intériorisation de l'appartenance à un système

Quand nous évoquions précédemment les mécanismes de groupe où le principe classificatoire joue un rôle fondamental, chaque individu vit son statut propre, grâce à quoi il existe dans l'espace social. Et par concomitance, il doit respect aux autres statuts tels qu'ils sont définis par le système, car c'est là un comportement inhérent à sa propre existence : nous avons ici une explication du principe de respect envers les plus âgés et les anciens.

Ensuite, si l'existence sociale apparaît ainsi comme un privilège, elle est assortie de l'idée de responsabilité : il s'agit, non seulement d'assumer les fonctions afférentes à son statut propre, mais aussi d'avoir en tête d'une façon permanente que chacun est porteur de l'image de son groupe, lequel se doit d'arborer et de perpétuer un « honneur » tant dans l'histoire que dans l'espace : l'image de *l'anarandray* dans l'histoire et dans l'espace villageois de même que l'image du groupe socio-spatial intégrateur qui apparaît à l'occasion d'une décision prise en assemblée *fokonolona*...

III.1.2 – Le sens des rapports entre générations

Quand nous parlons du souci de l'honneur du groupe, cela suppose que chaque génération joue le rôle double de faire vivre et de transmettre les principes hérités des générations antérieures. En illustration, nous évoquerons un « devoir premier » : celui de se montrer comme digne successeur des ancêtres, en remplissant l'obligation du *famadihana* (renouvellement de linceul), ce qui rehausse par la même occasion l'image du groupe familial.

Il échoit à chaque génération la responsabilité de faire au mieux pour l'image de *l'anarandray* et pour l'honneur des ancêtres : ce qui est traduit par la formule « *mamelomaso ny anarandray* »

III.1.3 – Les supports de la transmission des valeurs

En évoluant au sein de l'espace de l'univers traditionnel, les jeunes rencontrent des occasions d'apprendre et d'intérioriser des éléments de culture.

a/ La valeur de la parole apparaît comme une constante dans toute forme de relation et en toute circonstance : le ton et les termes utilisés varient en fonction de l'interlocuteur, la raillerie peut comporter parfois un message particulier, les adages et proverbes sont généralement lancés pour appuyer une idée ou encore pour tenir lieu de rappel à l'ordre. Le respect de la parole donnée est un principe moral lié à l'honneur de l'individu. L'apprentissage de l'art de la rhétorique apparaît comme une nécessité : cela confère à l'individu une image particulière et un prestige tant pour sa personne que pour l'entité représentée.

b/ Sur un autre plan, les retombées négatives d'une faute donnent aux ascendants l'opportunité pour rappeler les principes de la modélisation : celui qui ne respecte pas les règles du *valintanana* (entraide) se trouve isolé, un autre qui n'a pas obtempéré à une délibération du *fokonolona* se tend un piège pour lui-même car hypothéquer le recours à cette instance constitue un handicap de taille dans la vie sociale.

c/ Au niveau de la pratique sociale, la participation directe aux diverses manifestations de la vie sociale constitue un élément de poids : vivre son statut propre dans le cadre de *l'anarandray*, prendre conscience de la valeur de *l'atero ka alao*⁴³ en tant que

⁴³ *Atero ka alao* (litt. : apportez puis reprenez) : principe tacite de la participation de chaque famille dans l'accomplissement d'un devoir dans le cadre d'un mécanisme de groupe (funérailles, *famadihana*...) : si une famille F participe à votre profit pour une valeur V1 à l'occasion O1, à la prochaine occasion O2 vous devrez rendre à la famille F une valeur V2 légèrement supérieur à V1 quant à la somme d'argent. Les dons en linceuls se font généralement à l'intention de *razana* désignés expressément.

gage de la perpétuation des rapports de solidarité, assimiler le sens de son existence sociale en assumant une tâche au sein de son groupe d'âge...

En évoquant ainsi la manière de pratiquer la vie du système traditionnel à travers ses divers aspects, nous pouvons parler d'un important élément composant de l'idée d'expérience : on l'acquiert en assumant son statut propre, en observant les retombées positives ou négatives des agissements individuels, en appréciant les comportements des ascendants et anciens devant les situations difficiles...

d/ Parmi les procédés utilisés par les ascendants pour inculquer aux jeunes générations les principes moraux, la transmission des mythes, contes et légendes peut avoir une place parfois non négligeable : c'est l'image du grand-père ou de la grand-mère qui accapare son monde autour de l'âtre familial grâce à un *tafasiry* (conte) toujours apprécié, où il est question du triomphe du courage et de la justice, ou encore de la récompense acquise par celui qui a porté secours à un orphelin...

A la lumière de ce tableau succinct sur le schéma de transmission des valeurs de base, il nous est permis de conclure que ce schéma est inhérent à la nature même du système traditionnel.

III.1. 4. La force de l'attachement aux valeurs de référence

Nous avons dégagé antérieurement la place de la « chaîne » *Zanahary*-Ancêtres-Vie-Terre comme étant la référence fondamentale du système traditionnel.

Ce schéma donne lieu au phénomène d'attachement aux valeurs de référence, tels que *l'anarandray* et le culte des ancêtres. Corollairement, les pratiques de reproduction ne peuvent être remises en cause ni contestées au nom de valeurs appartenant à des catégories étrangères⁴⁴.

III.1.5. La problématique du changement

Nous pouvons évoquer antérieurement l'apparition de facteurs de changement tels que la rupture des jeunes générations avec l'univers culturel, ou les apports culturels nouveaux dus à l'éducation ou à la pratique des confessions religieuses.

Il importe ainsi d'étudier les conditions d'efficacité de ces facteurs.

Si nous prenons le cas de la stabilité du *famadihana*, il convient de signaler qu'un changement est apparu au niveau de l'aspect matériel de la réalisation, sous la forme de réduction du coût global ; l'explication se trouve dans la prise de conscience de l'ensemble des charges à assumer, où la logique donne lieu notamment à une réduction du volume des invités. Cependant, la brèche ne s'est pas élargie au-delà de l'aspect matériel, car le culte des ancêtres et l'honneur de *l'anarandray* gardent toute leur force, par référence à l'intériorisation de l'image sociale familiale et à la peur du *tsiny*.

Cela signifie que l'efficacité du changement connaît une limite à caractère « immuable », en ce sens que la garde des valeurs de base est assurée « sans défaillance » par les dimensions connexes : sociale (l'image à maintenir), culturelle (il s'agit d'une valeur à perpétuer), et philosophique (ne pas encourir le *tsiny* des ancêtres et de *Zanahary*). Nous avons affaire à un système dont la cohésion des éléments intégrés constitue une autoprotection face à un processus qui serait susceptible d'affecter l'ensemble.

III.2 – L'acception du futur

Dans le présent système de pensée, dans quelle mesure l'acception du futur est-elle intégrée dans le processus de reproduction du système ? Des éléments de réponse pourront

⁴⁴ Face à la vivacité du *famadihana*, un prêtre catholique a eu la velléité, dans les années 60, de mener une « croisade » où il s'agissait de répandre l'idée que les restes mortels ne méritent aucunement ce culte dispendieux, à considérer comme procédant du paganisme. Le mouvement a eu quelques « adeptes » qui n'ont pu tenir au-delà de deux à trois ans, car l'isolement social subi en conséquence s'avérait comme intenable.

être fournis à partir de principes et règles de vie cristallisés, à travers des proverbes, faits de langage et traits de culture.

a/ Il faut préserver la propreté du chemin car il faut penser à la probabilité d'y retourner : (*ny tany no tsy asian-dratsy : ny hiverenana aminy*). Il faut entendre ici que si vous vous mettez en défaut par rapport à la société, cela constitue pour vous un piège qui va se refermer sur votre avenir, car la mémoire de la société enregistre tout fait de la vie sociale.

b/ La vie est assimilable à une masse d'argent dont on n'a dépensé qu'une petite pièce (*ny fiainana lasiray sy arivo ka vao ny lasiray no lany fa ny arivo mbola any*). Nous avons ici une expression de la foi sans limite dans la perpétuation de la société et du système qui assure son fonctionnement.

c/ Le sens de la « perpétuation de l'espèce »

Nous retrouvons ici ce trait de culture accordant une place primordiale à la descendance (*ny iterahan-ko dimby*) : en être privé est une malédiction en soi, et cela signifierait ensuite la « mort de l'anarandray » en raison de fin de la lignée, ce qui est difficilement concevable !

Conclusion partielle

À ce stade de notre cheminement, nous arrivons ici au constat d'une réalité : le système traditionnel porte en lui la force de modéliser les comportements sociaux, de déterminer la vie sociale et de se reproduire. Nous avons affaire ainsi à un phénomène d'intériorisation globale du système par les individus et par les groupes spécifiquement définis dans le temps et dans l'espace.

Dans cette image, l'idée d'harmonie sociale apparaît comme un apanage du système : nous pouvons parler de deux concepts qui entretiennent des rapports dialectiques permanents qui assurent la fonctionnalité et la pérennité de l'ensemble.

Il s'agit maintenant, pour l'esprit scientifique, de poser la question de la limite, quant à la reproduction du système.

III.3 – Les limites de la reproduction du système traditionnel

En étudiant l'idée d'harmonie sociale, nous traitons d'une dimension fondamentale du système en tant que condition de sa viabilité.

Dans notre démarche, la reproduction de l'ensemble du système constitue un élément déterminant de la pratique de l'harmonie sociale, selon un schéma de rapports dialectiques. Il convient ainsi de poser la problématique globale de ladite reproduction. Toutefois, nous ne pourrions que présenter quelques repères, car la question représente à elle seule une nouvelle piste d'étude.

Nous procéderons à l'évocation de quelques phénomènes, qui se caractériseront par leur appartenance à l'un des deux espaces que sont : d'une part celui du développement interne du système, et de l'autre celui du changement consécutif à l'intervention de facteurs extérieurs.

III.3.1 – Le plan de l'évolution endogène

Nous évoquerons quelques traits de situation se rapportant à des aspects déterminants de la vie sociale.

a/ L'entraide selon le *valintànana*

Cette forme de solidarité lie un nombre donné de familles parentes ou voisines, aux fins d'alléger l'exécution des travaux agricoles. Il faut ici considérer certains paramètres variables, dont :

- le nombre d'individus mobilisés par famille : on peut recourir à une forme d'équilibrage pour diverses raisons, ce qui pourrait amener à un « nivellement par le bas », pouvant aboutir à un amoindrissement manifeste du potentiel de travail du groupe.

- le nombre de jours réservés à chaque famille : en appliquant le principe de l'équité, le même nombre (n) aura une portée variable, selon l'importance du patrimoine de chacun, car la famille F1 pourra être satisfaite à 50%, la deuxième F2 à 30% et la troisième F3 à 80%

En somme, l'application du principe de l'équité peut donner lieu à une forme de déficience de la pratique du *valintanana*.

b/ Le statut de *raiamandreny*

Selon une présentation simplifiée, l'appartenance à cette catégorie est déterminée primordialement par la classe d'âge, puis d'autres considérations peuvent intervenir selon les situations : la classification *zana-dehilahy/zana-behivavy* (lignées hommes/femmes) au sein de *l'anarandray*, la classification intra-familiale où entrent en compte les relations matrimoniales, le rang généalogique...

Or, au niveau de la pratique sociale, le rôle prendra parfois la prééminence : pour diriger une assemblée de *fokonolona*, il y a lieu de considérer des paramètres tels que la personnalité, le niveau d'instruction, l'expérience. A un autre degré, pour exposer les délibérations d'un *fokonolona* face à des entités similaires, le seul critère de l'âge ne pourra suffire pour désigner le porte-parole. Nous pouvons aboutir ainsi à l'apparition de phénomènes défavorables à l'harmonie sociale : une forme de concurrence entre individus « interchangeables », l'hégémonie d'un sous-groupe ou d'une personnalité...

c/ La pratique effective du *Fihavanana*

Selon la définition proposée dans la présente étude (cf. II.2.1) le fondement premier est la force du lien parental. Or, dans la pratique, nous pouvons rencontrer des formes d'effritement.

- Nous pouvons évoquer les conséquences de la mobilité sociale : toute forme de migration durable vers d'autres espaces a pour effet de distendre les liens et rapports familiaux, l'image extrême étant celle des générations qui grandissent « à l'extérieur », pour qui les rares visites au village ancestral se passent sur un fonds de curiosité chargée d'angoisse, ce qui peut constituer un handicap à l'idée de « ressourcement ».

- Il peut apparaître certaines formes de « grincement » dans les rapports inter-familiaux : les fréquentations mutuelles sont plus faciles entre familles de même « couche sociale », une famille de conditions « modestes » éprouvera des hésitations avant de demander secours à des parents aisés, de même que ces derniers pourraient réagir en évaluant au préalable la probabilité de remboursement...

- Il y a lieu, à ce propos, de mentionner un trait de sagesse des ancêtres, dont les proverbes nous fournissent des formules saisissantes. Dans la réalité de la vie sociale, force est d'admettre que le rapprochement entre pauvres et nantis ne va pas de soi (*ny ory tsy havan'ny manana*) ; cependant, il convient d'être bienveillant à l'égard de celui qui se trouve en difficulté consécutivement à un effort mal récompensé (*raha nanao no tsy nambinina, iantrao fa havana ory*).

- Il serait permis ici de donner l'interprétation suivante : si les ancêtres ont laissé ce genre de message, cela signifierait qu'ils avaient conscience des limites de la pratique du *fihavanana*, en tant que principe nodal portant en lui-même ses propres contradictions.

III.3.2 – L'intervention des facteurs exogènes

Nous nous cantonnerons à quelques repères susceptibles de nous situer dans la problématique de la limite de la reproduction du système.

a/ Dans le domaine culturel

Les croyances traditionnelles prennent la mesure de leur capacité de résistance face à l'introduction en force des confessions chrétiennes :

- la peur des sanctions liées aux tabous est qualifiée de croyance païenne.
- le *famadihana* (renouvellement de linceul) est considéré comme un acte païen, car le corps réduit en cendres ne saurait mériter aucune forme de vénération.
- à côté du *fihavanana* traditionnel, il faut donner une place à celui défini selon les principes chrétiens de l'unité dans l'Eglise.

Ainsi, la pratique des confessions chrétiennes recourt à des procédés qui frisent parfois la violence morale : notamment, l'excommunication représente une sanction très redoutée, étant assimilée à une forme de déchéance sociale d'un type nouveau.

b/ Evolution de la notion de raiamandreny

Par-delà les critères de l'âge et du système classificatoire traditionnel, apparaissent de nouvelles catégorisations, donc de « nouveaux statuts » de *raiamandreny* :

- les responsables des cultes chrétiens
- les responsables de la structure administrative
- les élus de différents niveaux
- les dirigeants d'associations

Il convient de noter ici que l'espace traditionnel semble opérer sans mal la distinction entre d'une part le respect dû à ces nouvelles images introduites par l'histoire, et d'autre part l'autorité du système classificatoire traditionnel, toujours considéré comme immuable.

c/ L'apparition de nouveaux types de contradiction :

- l'accès à des fonctions de responsabilité est lié à un jeu de concurrence qui peut amener à négliger, voire à faire fi des valeurs traditionnelles, en accordant une place grandissante à l'intérêt individuel : les privilèges d'une fonction électorale, les possibilités offertes par une fonction d'auxiliaire de l'administration, le prestige d'être président d'association...

- en concomitance avec l'espace des fonctions de responsabilité, le phénomène électoral peut engendrer des formes d'hostilité entre « clans », du fait des candidatures à soutenir, ou encore une image de « comportement électoral », qui peut se manifester par les attitudes de défi ou de provocation : autant de dangers potentiels pour l'harmonie sociale traditionnelle.

- la mobilité sociale est porteuse de diverses images incitant à la comparaison : au niveau des croyances et rites, ou encore sur les rapports entre générations, sans parler des références étrangères fournies par le biais du système éducatif.

Au vu de ces quelques repères, il convient d'admettre que le schéma de la reproduction du système traditionnel est sujet à différentes formes de « danger » à caractère potentiel, voire réel : l'esprit scientifique serait interpellé à se pencher sur la question, en tant que reflet de l'évolution historique de la société globale.

Mais au stade du présent travail d'étude, les diverses données fournies en illustration de la pratique sociale en système traditionnel nous permettent d'évoquer la réalité d'un schéma de cohérence quant à la détermination du comportement social, en tant que base de l'harmonie sociale. Ceci confère à l'ensemble conceptuel une viabilité qui lui donne la force de se perpétuer au travers des péripéties de l'évolution historique.

Conclusion générale

Au bout de la présente étude, nous pouvons avancer que l'idée d'harmonie sociale apparaît comme une dimension fondamentale de la vie du système traditionnel, lequel peut être présenté comme une configuration intégrant plusieurs dimensions, en accordant une importance particulière à l'image sociale, au mécanisme de solidarité liée au fihavanana, au souci du futur.

L'esprit scientifique poserait alors la double question de la viabilité et de la stabilité du schéma.

S'agissant du processus d'intégration de l'ensemble, il pourrait trouver une explication par le modèle d'approche fonctionnaliste, qui postule que tout élément de la société contribue à son fonctionnement. Mais au-delà de l'agencement des mécanismes, que dire, si nous considérons la « panoplie » de règlements des différends, ou, mieux encore, le fait que le développement des formes de contradiction interne au niveau des valeurs de base ne va pas jusqu'à engendrer l'éclatement du groupe social ?

Ici nous pouvons avancer l'idée d'une finalité de nature supérieure qui, à la lumière de nos observations, ne serait pas autre chose que le souci primordial et permanent du groupe quant à son existence, couplé avec le souci de sa propre existence sociale qu'intériorise chaque individu membre du groupe. On peut ainsi considérer que ce schéma de comportements connaît un caractère stable, ce qui assure de même la stabilité et la reproduction du système traditionnel. Nous pourrions avancer que ceci relève de l'essence du domaine du politique ou, entre autres auteurs, Georges BURDEAU (*Traité de Science politique*) formule que le politique est ce par quoi tient une société, par un phénomène de rapports d'autorité/adhésion entre le groupe et l'individu. Ce qui expliquerait le phénomène d'intériorisation du souci du groupe comme procédant d'un processus dialectique.

En allant plus loin dans l'explication dudit comportement de l'individu, nous retrouvons ARISTOTE (*La Politique*) qui formule que l'homme est « naturellement politique », en ce sens qu'il se soucie naturellement de la vie de la cité.

Et si nous considérons l'idée d'harmonie sociale comme étant le fait de ce souci du groupe qui « habite » et l'individu et le groupe, nous pouvons parler ainsi d'un phénomène de nature politique, où la finalité est la vie même du groupe, en ce sens que, au niveau de l'individu membre du groupe, les différentes dimensions de la vie sociale font l'objet d'une appréhension à caractère globalisant : le schéma donne lieu à l'harmonie sociale qui revêt la vertu de « l'essence politique » du système traditionnel.

Si nous avançons ici ces éléments de conclusion quant aux rapports entre le système traditionnel et l'idée d'harmonie sociale, notre démarche se limite à la prétention d'une proposition, en ce sens que, de notre point de vue, le système traditionnel constitue un champ d'étude aussi vaste que permanent, pour autant que l'esprit scientifique trouve un intérêt dans la connaissance de l'évolution de la société. L'enseignement de la Sociologie ne peut qu'être interpellé au premier chef.