



HAL
open science

Migrations et pratiques socioculturelles dans les Hautes Terres centrales de Madagascar

Andonirina Rakotonarivo

► **To cite this version:**

Andonirina Rakotonarivo. Migrations et pratiques socioculturelles dans les Hautes Terres centrales de Madagascar. *Expressions*, 2009, Spécial Histoire-Géographie, 33, pp.119-135. hal-02408379

HAL Id: hal-02408379

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02408379v1>

Submitted on 16 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MIGRATIONS ET PRATIQUES SOCIOCULTURELLES DANS LES HAUTES TERRES CENTRALES DE MADAGASCAR¹

Andonirina RAKOTONARIVO
Université catholique de Louvain (CRDS²)

Résumé. – À Sandrandahy, dans les Hautes Terres de Madagascar, le besoin de liquidités monétaires lié aux pratiques socioculturelles traditionnelles est un motif important d'émigration. Malgré la distance et l'éloignement, les migrants continuent de maintenir et perpétuer ces pratiques grâce aux transferts.

Abstract. – In rural highlands of Madagascar, in Sandrandahy, the need for monetary assets linked to traditional sociocultural practices is an important cause of emigration. Despite distance, with their remittances, migrants still contribute to maintain and fuel those practices.

Les mouvements migratoires sont une composante importante de la dynamique de population à Madagascar. Une augmentation régulière des flux migratoires est observée entre les deux derniers recensements de 1975 et de 1993 (Instat, 1997). Les premières zones concernées par les départs sont les zones rurales qui affichent des taux élevés de pauvreté, de plus de 80% en 2005 (Instat, 2006). De plus, l'île connaît un déséquilibre dans la répartition de sa population, avec des densités proches de 100 habitants au km² dans certaines zones, notamment dans les Hautes Terres centrales, qui jouxtent des régions vides comptant moins de 10 habitants au km², dans l'Ouest et le Sud (Rajoelina et Ramelet, 1990). La pression foncière augmente dans les régions centrales de l'île, et la taille des parcelles agricoles se restreint de plus en plus, alors qu'ailleurs de grandes étendues de terrain restent inexploitées. Dans cette situa-

1. Cet article reprend en partie les résultats présentés au colloque « Démographie et cultures » de l'Association internationale des démographes de langue française, à Québec, Canada, en août 2008.

2. Centre de recherche en démographie et sociétés.

tion d'impassé foncière, avec une économie à vocation agricole, les migrations figurent parmi les réponses adoptées par les ruraux.

Une deuxième caractéristique du milieu rural malgache est l'importance des coutumes et des usages traditionnels qui continuent d'influencer, de diverses manières, la vie des habitants. L'organisation sociale ainsi que les modes de production et de répartition de la richesse restent marqués par des pratiques traditionnelles qui rythment la vie rurale. La mobilité, phénomène impliquant un bouleversement des rapports sociaux et coutumiers sur le lieu d'origine est, elle aussi, liée à ces usages.

La question des liens entre la mobilité des habitants des Hautes Terres et leurs pratiques sociales et culturelles comporte deux aspects. La situation migratoire, qui implique une absence, conduit-elle à un abandon de ces pratiques culturelles ? Y a-t-il une continuité de ces pratiques malgré l'éloignement ? Une seconde question porte sur l'influence possible de ces coutumes locales sur la propension à migrer des habitants. Sont-elles complètement neutres, favorisent-elles la migration ou, au contraire, découragent-elles la mobilité ?

Des données sont disponibles dans la commune rurale de Sandrandahy, à 270 km au sud d'Antananarivo, appartenant à la région d'Amoron'i Mania, dans la province de Fianarantsoa. Cette commune présente les caractéristiques générales des villages de Hautes Terres. L'économie de la zone est essentiellement basée sur l'agriculture et en particulier celle du riz, qui est l'aliment de base de la population. Cette riziculture est soumise à de fortes contraintes, dont la pression foncière, avec des parcelles mesurant en moyenne 0,30 ha par ménage en 2007³. Des contraintes climatiques et d'irrigation, associées au manque d'intrants agricoles, entravent également la production. En 2005, 78% de la population y vit en dessous du seuil de pauvreté (Instat, 2006). Une enquête quantitative, dénommée « Migrations à Sandrandahy » portant sur un échantillon représentatif de 335 ménages, conduite dans la commune en juin 2007, met à disposition des chiffres sur l'ampleur et les caractéristiques du phénomène migratoire dans la zone d'étude. Des informations sur la dynamique migratoire des habitants, sur les caractéristiques socio-économiques des ménages et de leurs membres sont également disponibles.

La revue de la littérature existante sur les pratiques culturelles dans cette région a été associée à une analyse de contenu d'entretiens semi-directifs conduits à Sandrandahy en octobre 2005. Concernant à la fois des migrants de passage ou

3. Contre 1,2 ha par ménage au niveau national.

de retour, ainsi que des personnes ayant un membre de leur ménage en migration, les entretiens ont abordé des questions relatives aux motivations des migrants, à leurs relations avec leur famille et la communauté restée dans le lieu d'origine, aux transferts monétaires, ainsi qu'à leurs motivations et à leur utilisation.

L'émigration au départ de Sandrandahy

Une émigration importante est observée au départ de Sandrandahy. Au moment de l'enquête, un tiers des ménages de l'échantillon a des membres migrants de façon temporaire avec une absence n'excédant pas six mois au cours de l'année. Trois quarts des ménages sont concernés par la migration durable, comptant des membres absents depuis plus de six mois ou qui ont complètement changé de résidence.

Dans les ménages enquêtés, 38% des personnes de plus de dix ans sont des migrants. Neuf migrants sur dix sont des migrants de longue durée. Les migrants sont jeunes, la moitié d'entre eux ayant moins de 30 ans au moment de l'enquête. La mobilité des hommes est plus forte, avec un rapport de masculinité des migrants de 131 hommes pour 100 femmes. Les taux d'émigration par groupes d'âge selon le sexe mettent en évidence l'existence d'une différence entre hommes et femmes. Avant 25 ans, ce taux est similaire pour les deux sexes et atteint les 60%. À partir de 25 ans, un écart se creuse et la proportion de femmes en migration diminue, passant à moins de 40%, alors que celle des hommes reste élevée.

La migration permanente, au cours de laquelle les absences sont supérieures à six mois, est essentiellement interne à partir de Sandrandahy. Les destinations s'équilibrent entre le milieu rural et le milieu urbain. Elles sont concentrées principalement dans la région Analamanga où se trouve la capitale, Antananarivo, et dans les zones où la surface consacrée à l'agriculture et à l'élevage sont encore faibles, comme les régions Diana, Boeny et Menabe (Le Bourdieu, 1974). Deux tiers des migrants installés en ville sont dans le commerce et les services et un migrant sur dix installé exerce le métier de domestique. L'activité principale des migrants qui s'installent en milieu rural est l'exploitation agricole, pour près de la moitié d'entre eux, ceci expliquant l'attrait des migrants vers les zones où des espaces libres sont encore disponibles pour l'exploitation agricole.

Les migrations temporaires sont beaucoup moins fréquentes et les absences sont généralement courtes, de moins d'un mois. Deux tiers de ces migrants de

courte durée se rendent en milieu rural, principalement dans la région Analamanga, autour de la capitale, suivie par la Betsiboka et le Boeny, dans le nord-ouest. La principale activité des migrants est le salariat agricole qui mobilise plus du tiers d'entre eux pour la moisson du riz, aux mois de mai et de juin ainsi que lors des périodes de repiquage. Dans le Boeny, c'est le travail dans les grandes plantations de tabac et de coton qui incite les habitants de Sandrandahy à s'y rendre. Les absences sont planifiées en fonction du calendrier agricole local et interviennent entre avril et juin, période durant laquelle les travaux locaux sont achevés. En milieu urbain, ce sont principalement les villes proches, comme Fandriana ou Ambositra, situées à moins de 30 km de la zone d'étude, qui attirent les migrants. Un tiers des migrants temporaires se rendant en ville sont des commerçants, un quart d'entre eux vendent leurs services comme ouvriers de menuiserie ou de chantier, et un migrant sur dix se salarie comme main d'œuvre agricole dans ces villes proches.

Devoir de solidarité et culte des ancêtres, moteurs de l'émigration ?

Aujourd'hui encore, la pratique du *famadihana*, ou la cérémonie d'exhumation, reste importante dans la région du Betsileo (Andriamampihatona, 1994). Il s'agit d'une cérémonie coutumière effectuée depuis plusieurs siècles par plusieurs ethnies de Madagascar et dont la prédominance s'observe surtout sur les Hautes Terres centrales. Elle consiste à exhumer les restes mortuaires de personnes décédées afin de les draper dans un nouveau linceul, et à les déplacer, le cas échéant, à l'intérieur d'un autre tombeau. (Cousins, 1963). Les Malgaches croient au pouvoir des ancêtres, considérés comme « source de la vie » et comme « intermédiaires entre Dieu et les hommes » et qui effectuent une intercession entre les vivants et leur créateur (Ramasindraibe, 1975). L'exhumation est ainsi un moyen d'honorer les ancêtres, une marque d'attachement et de reconnaissance envers les ascendants, parce qu'ils ont accordé la vie, mais également pour les divers bienfaits qu'ils ont prodigués de leur vivant.

L'exhumation est également un moyen de manifester et de renforcer les liens du *fihavanana*⁴ entre les membres d'une famille et d'une communauté (Ranaivoarson, 2001). En effet, en rendant honneur à leur ancêtre par une action com-

4. Solidarité entre personnes apparentées ou liées par un lien d'affinités, règles de savoir-vivre permettant le maintien de cette solidarité.

mune, les descendants des morts qui seront exhumés marquent et réaffirment leur filiation commune, source de leur solidarité. La cérémonie est un moment de réunion privilégié, propice à la réconciliation, où les vivants tâchent d'oublier les divergences du passé et de renforcer leurs liens d'attachement et de solidarité qui ont pu être mis à mal dans diverses circonstances. D'autre part, elle permet de raviver ses relations avec l'ensemble de la communauté qui y est conviée. En effet, l'invitation est un signe d'estime, et le fait d'y répondre favorablement l'est également et marque la solidarité avec la famille qui organise la cérémonie.

Le *fihavanana*, précepte de base régissant les relations interpersonnelles unissant des individus unis par un lien de sang, d'alliance ou de simple voisinage (Condominas, 1991), est à la source de la forte cohésion sociale qui caractérise la société malgache. Il s'agit du lien de parenté ou d'affinité unissant toutes personnes entretenant des relations cordiales et fraternelles, mais également d'un ensemble de règles traditionnelles de courtoisie et de savoir-vivre destinées à maintenir des relations de fraternité entre tous. Maintenir le *fihavanana* implique de partager avec les autres, famille, amis, voisins ou simples membres de la communauté, tout ce qui les touche, tout ce qui les concerne, qu'il s'agisse d'évènements heureux ou malheureux. Ce précepte implique des obligations envers ses « apparentés », parents ou amis, pour marquer et maintenir ces liens de fraternité. « La solidarité, la fraternité, le *fihavanana* impliquent des devoirs, envers la parenté, envers la communauté, envers la société entière » (Rakotonai-vo, 2003, p. 172). Ces obligations découlant du *fihavanana* destinées à le maintenir sont les *adidy*⁵, traduit sous les termes « obligations sociales » ou « devoirs sociaux ». Il s'agit des devoirs et obligations d'un individu vis-à-vis des membres de la communauté sociale au sein de laquelle il vit. L'accomplissement des *adidy* qui incombent à chacun est une preuve matérielle de la solidarité, un témoignage renouvelé de ce lien qui unissent les membres d'une famille ou d'une communauté.

La cérémonie d'exhumation fait ainsi partie de devoirs, à la fois envers les ancêtres et les vivants. Elle est un devoir de reconnaissance, un devoir de consolidation des liens de solidarité auquel les descendants ont du mal à se soustraire (Ramasintraibe, 1975). Les *famadihana* sont aujourd'hui encore le premier cadre du système de dons et contre-dons ou d'obligations sociales monétaires et en nature en région Betsileo. La famille qui organise le *famadihana* lance des invitations à l'ensemble de la famille, du voisinage, et des personnes avec qui elle entretient des relations suivies. Le jour de l'évènement, elle offrira un grand

repas coutumier à l'ensemble des invités. En contrepartie, ceux-ci se doivent d'apporter un don pour marquer le *fihavanana* avec la famille. Ce don se fait généralement en argent, et selon le degré de proximité relationnelle avec la famille, en nature, sous la forme d'un zébu, d'un linceul ou de riz blanc. Pour le maintien des liens de solidarité et dans un souci de protection de son prestige et de sa notabilité, un ménage invité à une cérémonie d'exhumation se doit d'accomplir les divers dons qui en découlent.

En moyenne, à Sandrandahy, les ménages sont conviés à une vingtaine de *famadihana* par an et des besoins monétaires importants sont ainsi liés à cette coutume. Le discours des migrants, quel que soit le type de migration pratiqué, laisse transparaître l'assimilation du départ à une recherche d'argent en vue de l'accomplissement des *adidy*. Interrogés sur les motivations de leur départ, nombreux sont les migrants qui parlent de ce besoin d'argent pour les dépenses sociales, et en particulier celles liées au culte des ancêtres. Gabriel, 56 ans, commerçant établi à Mananjary parle des raisons qui l'ont poussé à partir :

« Il a fallu partir parce que les parents n'arrivaient plus à subvenir à nos besoins, et il fallait de l'argent pour accomplir les devoirs envers la communauté. En partant travailler au loin, nous pouvions rassembler assez pour continuer à assurer les nombreux devoirs que les coutumes *betsileo* exigent de nous. Partir était le seul moyen pour que nos parents, restés, puissent occuper leur place sans honte dans la vie sociale. »

L'opinion de Philippe, 54 ans, cultivateur émigré à Ambatondrazaka, rejoint la sienne. Pour lui, la faible étendue des parcelles rizicoles et la longueur de la période de soudure rendent impossible la survie à partir de l'agriculture, auxquels s'ajoutent des besoins monétaires auxquels on ne peut se soustraire pour les diverses obligations sociales :

« La terre est peu fertile, et les rizières sont peu étendues [...]. Les gens travaillent la terre mais, au bout du compte, après quelques mois, il n'y a plus rien qui reste des récoltes. Il est impossible de vivre de l'agriculture à Sandrandahy [...]. Et en plus, on a les *adidy* à payer, à chaque hiver, il faut compter plusieurs centaines de milliers de francs. On a besoin d'argent, et on doit chercher cet argent ailleurs. Voilà pourquoi on doit chercher à gagner notre vie dans des lieux plus favorables ».

Pour Alfred, briquetier de 54 ans, établi à Ambanja, dans le nord, la vie sociale nécessite de l'argent, qui ne peut se trouver localement, ce qui rend le départ nécessaire :

« Être à la tête de notre patrimoine, pour nous, *Betsileo*, cela veut dire être là pour accomplir les coutumes ancestrales. Construire un tombeau, donner une cérémo-

nie d'exhumation, participer aux exhumations des autres, cultiver les rizières, c'est tout cela. Mais cela, on ne le fait pas à la simple force de ses bras, on le fait grâce à l'argent [...]. C'était plus rapide de partir chercher de l'argent à l'extérieur, pour venir à bout plus rapidement des différentes obligations ».

Un tiers des migrants interrogés ont cité ce motif d'obligations sociales et le besoin de liquidités pour les accomplir comme faisant partie des causes qui les ont poussés à partir. L'objectif des déplacements dans ce cadre est de gagner de l'argent afin de pouvoir mener une vie sociale « normale » à leur retour ou afin que ceux qui restent puisse honorer le nom de la famille en accomplissant leur devoir social. La difficulté de dégager localement un surplus monétaire associée à de grands besoins financiers pour les obligations sociales, incontournables pour maintenir son rang dans la communauté, sont évoqués. Maintenir son rang, ne pas déshonorer la famille, garantir le *fihavanana* en assurant que la famille ait les moyens de faire face à tous les *adidy* qui lui incomberont, ce motif est fortement présent dans le discours des émigrés.

Gannon et Sandron (2006) soulignent qu'il est difficile, voire pratiquement impossible de se soustraire aux obligations sociales nées du *fihavanana*. Ce n'est pas le seul cas où il existe une pression monétaire forte découlant des devoirs sociaux qui est un moteur à l'émigration : le plus courant est sans doute le cas du grand mariage comorien. Les jeunes hommes sont contraints d'assembler une énorme somme d'argent pour donner des festivités de mariage fastueuses, pour qu'ils puissent contracter mariage et asseoir leur notabilité au regard des membres de la communauté. L'émigration vers l'Europe, et en particulier la France, est la solution qu'ils mettent en œuvre pour résoudre cet important besoin de liquidités (Vivier, 1996). Dans les Hautes Terres malgaches, Raison (1984) identifie deux principales sources de besoins monétaires avec, d'une part, la construction d'une maison moderne, et, d'autre part, les traditions dans lesquelles figurent les dépenses des *famadihana*. Le besoin monétaire découlant des exigences de la vie sociale étant difficile à combler localement, avec les difficultés économiques liées notamment à la pression foncière, beaucoup émigrent afin de pouvoir les accomplir, et c'est également le cas à partir de Sandrandahy.

Maintenir les pratiques culturelles malgré l'éloignement ?

Si les aspects sociaux et culturels sont évoqués comme motifs de la migration, on peut également s'interroger sur les effets de la mobilité sur l'implication des

émigrés dans les pratiques culturelles de la région d'origine. L'éloignement de la terre natale est-il pour eux une cause de détachement du système de valeurs local ? C'est le problème de l'acculturation, changement engendré par la rencontre de deux ensembles socioculturels différents évoqué par Berry *et al.* (1987). Elle peut se manifester à plusieurs niveaux : physique, social, culturel et psychologique. Le changement culturel résulte de l'altération du cadre linguistique, religieux, social, économique et même politique dans lequel vit l'individu. Étant éloigné de la région d'origine, les éléments culturels qui en font la particularité ne sont plus vécus au quotidien chez les migrants et se perdent peu à peu avec le prolongement de leur absence. Rey et Van den Avenne (1998) montrent par exemple, dans le cas des Maliens résidant en France, que la situation migratoire conduit à une perte progressive de la langue d'origine. Elle fait également perdre l'identité ethnique, dans la mesure où « être peul ou bambara ne signifie rien » dans la société d'accueil, mais que tous sont assimilés à des « Africains » ou des « Maliens ». Mera (2005), dans son étude des immigrés coréens en Argentine, signale l'apparition d'une identité « coréo-argentine », fruit du contact entre les valeurs traditionnelles coréennes avec le contexte socio-culturel de l'Argentine. Elle parle de « biculturalité » et souligne que chaque personne développe intérioriquement son propre modèle d'adaptation en mobilisant ses valeurs intériorisées et vécues, dans un contexte de différence.

Dès lors, concernant le cas malgache qui nous préoccupe, peut-on affirmer que la migration, facteur d'ouverture et de changement, conduit à un éloignement des valeurs traditionnelles, comme le *fihavanana* et le culte des ancêtres ?

À Sandrandahy, 61% des migrants sont absents depuis cinq années et plus et 39% depuis 10 ans et plus. Un grand nombre d'entre eux ont des enfants, nés en migration, qui n'ont jamais vécu dans le village et ne sont pas imprégnés des valeurs culturelles qui y ont cours. Le risque d'éloignement des valeurs d'origine existe car les régions d'accueil sont souvent éloignées et les nouveaux contextes de résidence, notamment ceux situés en dehors des Hautes Terres, sont caractérisés par des usages parfois très différents (Rakotonaivo, 2003). Les migrants de Sandrandahy restent néanmoins proches de leur famille et gardent des relations suivies avec leur région d'origine. 42% des non-résidents rendent au moins une visite par an au village. Leur engagement d'aide et de soutien, à travers lequel ils ont justifié leur départ permet d'apprécier leur détachement ou non du système de valeurs locales. Continuent-ils d'apporter leur soutien ou l'absence altère-t-elle cette assistance financière orientée vers les pratiques culturelles promise par le migrant à la famille ?

Un indicateur permettant d'apprécier l'attachement des migrants aux traditions de leur région d'origine est leur implication dans les pratiques culturelles locales. En leur absence, celle-ci peut s'apprécier à travers l'argent qu'ils envoient à leur famille. Sert-il uniquement à soutenir la famille pour les dépenses quotidiennes, ou est-il destiné aux obligations sociales monétaires qui ont encore un caractère obligatoire dans la région ?

En considérant le montant des transferts envoyés par les migrants selon le type de migration, on constate que la proportion de migrants qui remettent de l'argent est plus importante chez ceux qui appartiennent à des ménages fortement impliqués dans les obligations du *famadihana*. De même, les migrants remettent en moyenne d'autant plus que leur famille est conviée à un nombre important de cérémonies (tableau 1).

Tableau 1 : **Participation aux transferts selon le type de migration et le nombre de *famadihana* auquel le ménage d'appartenance est convié**

Nombre de <i>famadihana</i> auquel le ménage d'appartenance est convié	Migrants temporaires		Migrants durables	
	Montant moyen des transferts (ariary ⁶)	Proportion de migrants qui transfèrent (%)	Montant moyen des transferts (ariary)	Proportion de migrants qui transfèrent (%)
Moins de 10	84 350	47,1	23 060	36,3
Entre 10 et 20	142 070	83,9	61 600	44,1
Plus de 20	251 510	90,3	42 190	39,1
Ensemble	156 970	72,9	42 590	40,0

Source : Enquête « Migrations » à Sandrandahy, juin 2007.

Dans le cas de Sandrandahy, la période de l'envoi des transferts par les migrants est un indicateur supplémentaire de leur implication dans la vie sociale de leurs proches. En effet, 25% des ménages qui bénéficient de transferts en reçoivent principalement lors de la saison des exhumations, contre seulement 10%

6. L'ariary est l'unité monétaire de la République de Madagascar. Un euro équivaut à 2 500 ariary en 2008.

lors de la période de soudure rizicole⁷, au moment où les familles manquent de riz pour leur alimentation (tableau 2). 18% des familles reçoivent surtout de l'argent au début des travaux agricoles et 16% en reçoivent à l'occasion de visites du migrant. Les charges sociales sont davantage considérées par les migrants que les besoins en alimentation de leur famille ou les besoins en argent pour les divers travaux agricoles.

Tableau 2 : **Occasion ou période à laquelle le ménage reçoit les transferts de la part de ses migrants**

Période de réception des transferts	Proportion de ménages (%)
Saison des exhumations	25,5
Début des travaux agricoles	18,2
Visite familiale	16,1
Période de soudure	10,0
Rentrée des classes	5,2
Maladie	2,1
Autres motifs	22,9
Total	100

Source : *Ibid.*

À quoi les transferts sont-ils utilisés ?

En considérant l'utilisation que les ménages font des sommes remises par les migrants, on note que l'alimentation est le principal poste de dépenses auquel ces sommes sont consacrées pour un tiers des ménages (tableau 3). Au second rang viennent les dépenses consacrées aux travaux agricoles et aux frais de mise en culture de la terre, comme le coût des semences, des engrais, de la main-d'œuvre agricole, qui est la principale utilisation des transferts pour près de 20% des ménages. Cependant, au même rang que l'agriculture, les dépenses pour les divers devoirs sociaux ou *adidy* tiennent une place prépondérante dans l'utilisation des fonds. Pour un ménage sur cinq, ce type de dépense est la première affectation des transferts.

7. Ne sont considérés ici que les envois correspondant à des motifs précis.

Tableau 3 : **Première utilisation des transferts migratoires par les ménages d'origine qui en reçoivent**

Postes de dépenses	Proportion de ménages (%)
Alimentation	35,4
Agriculture	21,7
<i>Adidy</i>	20,5
Achat cheptel/volailles	8,7
Éducation	5,0
Habitat	3,7
Activité génératrice de revenus	1,9
Habillement	1,2
Remboursement d'emprunt	1,2
Autres	0,6
Total	100

Source : *Ibid.*

Tableau 4 : **Montant moyen des dépenses des ménages selon la réception ou non de transferts monétaires migratoires**

Catégorie de dépenses monétaires	Montant moyen annuel des dépenses (en ariary)		
	Ménages recevant des transferts monétaires	Ménages ne recevant pas de transferts monétaires	Ménages sans migrant
Alimentation ⁸	120 440	158 650	114 950
<i>Adidy</i>	112 380	87 900	77 890
Travaux agricoles	114 340	89 300	86 040
Éducation	49 970	73 580	80 220

Source : *Ibid.*

8. Dépenses moyennes annuelles par personne au sein du ménage.

Ce résultat est surprenant dans la mesure où il s'agit de ménages ruraux souvent confrontés à des difficultés agricoles et économiques importantes mais qui consacrent néanmoins une partie non négligeable des apports monétaires issus de la migration de leurs proches à des dépenses essentiellement liées au prestige et au maintien du rang social.

En considérant la structure des dépenses des ménages selon leur implication dans la migration ainsi que la réception de transferts monétaires, il apparaît que les ménages comportant des migrants dépensent en moyenne davantage d'argent dans les obligations sociales que les autres ménages. Ceux qui reçoivent des remises de la part des migrants consacrent également davantage d'argent à ces obligations. Ces ménages, qui ont donc une source supplémentaire de revenu, dépensent plus dans les dons. Ils sont eux-même plus actifs dans le système d'entraide et de réciprocité, manifestation tangible du *fihavanana*.

L'importance des *adidy* ou comment justifier socialement les départs

Dans le discours des migrants, et en particulier celui des migrants permanents, émigrer en vue de la recherche d'argent pour accomplir ses obligations sociales figure parmi les premiers motifs des départs. Et il apparaît que les migrants restent investis dans la participation, du moins financière, à l'accomplissement de ces obligations.

Dans leur étude sur les Hautes Terres malgaches, Gannon et Sandron (2006) signalent que le *fihavanana*, en raison de la communauté d'intérêts entre les « apparentés », décourage les comportements « déviants » qui diffèrent des modes de vie ancestraux. Elle constitue un mécanisme d'inhibition dans certains domaines, notamment celui de l'innovation agricole. La migration peut être considérée, sinon comme une innovation, du moins comme un comportement nouveau, car impliquant un mode de vie nouveau, loin du village. La communauté, soucieuse de préserver ses intérêts communs, peut ainsi ne pas être favorable aux départs qui comportent une part de risque pouvant se répercuter sur l'ensemble de la collectivité. Raison (1984) souligne également l'apparition d'un certain sentiment de culpabilité chez ceux qui émigrent pour une durée plus longue. L'attachement aux parents, l'attachement à la terre des ancêtres et aux différentes pratiques qui en découlent, valeurs primordiales dans les Hautes Terres, rendent le départ difficile. En effet, le culte des ancêtres et le respect des ascendants nécessite non seulement des honneurs physiques par l'exhumation,

mais également la continuité de leur action par la mise en valeur des biens qu'ils ont légués aux vivants, par la « surveillance » de leurs terres et de leurs tombeaux (Ramasindraibe, 1975). La terre étant le premier bien laissé par les ascendants, leur respect nécessite que leurs descendants continuent de s'en occuper. De plus, le *fihavanana* implique également pour chacun une obligation de présence physique auprès des siens (Razafindratsima, 2005).

L'absence risque ainsi d'être mal acceptée par la famille et la communauté, car pouvant apparaître comme un manquement à ces devoirs, et d'être assimilé à une fuite devant ses responsabilités. Cette situation s'observe, par exemple, dans une autre commune rurale des Hautes Terres malgaches, à Ampitatafika, où on observe une forte émigration des jeunes. La migration y est socialement dévalorisante, elle est considérée comme un aveu d'incapacité à faire face aux difficultés quotidiennes et comme un geste d'ingratitude envers ses ascendants. Seul le départ des jeunes y est accepté, et ce pour une période limitée. La famille et la communauté souhaitent que l'absence soit la plus courte possible, et le retour à l'activité agricole reste privilégié (Rakotonarivo, 2007).

L'absence et l'émigration risquent de placer le migrant en porte-à-faux vis-à-vis des valeurs communautaires si importantes pour les sociétés rurales des Hautes Terres. Cependant, si le départ est motivé par la défense du prestige et de la notabilité familiale ainsi que le respect et la continuité des traditions, cela permet de changer l'image négative associée à la décision de migrer. Les migrants de Sandrandahy justifient donc leur départ par le bénéfice que leurs transferts vont apporter à l'ensemble de la famille, par l'accomplissement des obligations qui leur incombent, et à la communauté, par la perpétuation des coutumes ancestrales. En s'engageant à rapporter l'argent nécessaire aux obligations sociales, les migrants sont davantage valorisés et leur absence est mieux acceptée par la famille. Gannon et Sandron (2006) évoquent l'idée du « gain individuel répliqué à l'ensemble de la communauté ». Dans le cas d'une migration tournée vers le maintien des traditions, le gain collectif potentiel conduit la communauté à accepter les départs. Le système d'obligations sociales réciproques est ainsi utilisé comme un moyen de crédibiliser le projet migratoire vis-à-vis de la communauté. Comme le souligne Raison, « sans doute beaucoup plus fondés démographiquement depuis vingt ans, les déplacements sont aussi sans conteste de plus en plus justifiés socialement et, partant, peut-être plus tournés vers l'entretien du pays natal. » (1984, p. 378). Le fonctionnement du système coutumier, qui nécessite des liquidités monétaires de plus en plus difficiles à trouver localement, permet de libérer les migrants du devoir d'assistance physique et matérielle dû aux parents, ainsi que du devoir de présence et de travail sur la

terre des ancêtres, en se chargeant d'autres obligations, liées elles aussi au respect des valeurs communes, des coutumes et de la tradition. Les valeurs culturelles liées à l'ancestralité, au culte des morts, ainsi que les différents usages qui les entourent permettent aujourd'hui de justifier et de faire accepter les départs.

Cette acceptation du départ par la famille et la communauté se manifeste alors par une forte mobilisation autour de la migration. Comme le souligne Gueye (2007), pour des migrants issus de zones rurales éloignées qui n'ont que rarement les ressources nécessaires pour financer leur périple migratoire, une assistance de la part de la communauté est nécessaire pour qu'ils puissent mener à bien leur projet. Dans la commune rurale d'Ampitatafika où les départs sont mal perçus, les migrants sont bien souvent livrés à eux-mêmes et ne bénéficient que rarement du soutien de leurs proches. Nombreux sont ceux qui font face à des échecs en migration ou restent enfermés dans des emplois précaires et instables (Rakotonarivo, 2007). Les migrants de Sandrandahy, quant à eux, parviennent à mobiliser leur entourage et leurs parents ou connaissances déjà installés à destination pour faciliter leur départ ainsi que leur installation sur les lieux d'accueil. Cette assistance va des frais engagés pour le départ et l'installation jusqu'à une insertion dans des niches professionnelles en passant par divers arrangements de résidence, dont la garde des enfants pour permettre le départ. Un tiers des migrants ont pu compter financièrement sur leur ménage d'origine pour financer leur départ et 47% sur des parents ou amis installés à destination. Un migrant sur deux a également trouvé son premier travail grâce à l'aide de membres de la parenté déjà présents sur place. Cette large mobilisation facilite le départ du migrant, ainsi que sa stabilisation rapide sur le lieu de destination (Rakotonarivo, 2007).

Une implication accrue dans les dépenses sociales

Ainsi, une partie des revenus migratoires est réellement consacrée au financement des exigences de la vie sociale au village. Les migrants, interrogés sur leurs envois d'argent au village ainsi que sur leur utilisation tournée vers les dépenses sociales, soulignent que ces dépenses se font avec leur consentement. Nombreux sont ceux qui participent à ces dépenses sociales par des montants plus élevés que leurs proches qui résident à Sandrandahy. La cause évoquée pour expliquer cette participation financière plus active est le fait qu'ils sont physiquement absents, et donc incapables d'assumer leurs obligations sociales autrement que par l'argent. Ne pas être présents eux-mêmes lors des divers événements pour soute-

nir la famille ou les amis fait naître un sentiment proche de la culpabilité dont ils veulent s'affranchir en apportant une contribution financière plus conséquente. Une autre manière de contribuer à ces devoirs, malgré l'absence, est l'organisation périodique de cérémonies d'exhumation par ces migrants. Ils prennent ainsi en charge le financement de la cérémonie et des festivités qu'ils veulent plus fastueuses qu'à l'accoutumée. C'est par exemple le cas de Rakoto, 60 ans, qui organise tous les trois à quatre ans un grand *famadihana* qu'il finance avec ses frères et sœurs, émigrés aux aussi. Les membres non migrants de la fratrie sont dispensés de participation financière, car ils assurent déjà la « représentation » de la famille aux divers événements en l'absence des autres. L'attachement profond à la terre des ancêtres et au *fihavanana* fait ainsi de l'absence des migrants la source d'une obligation morale supplémentaire empreinte d'un sentiment proche de la culpabilité dont ils s'affranchissent à travers une implication plus active dans ces systèmes sociaux. Cette participation plus intense se manifeste par l'augmentation de la valeur des dons au moment des divers événements, l'organisation de cérémonies d'exhumation plus fastueuses ou encore la construction de tombeaux en pierre plus vastes qui sont des signes visibles d'une volonté de ne pas se détourner des usages et des valeurs de la région d'origine. Une forme d'émulation sociale apparaît également entre les émigrés, ce qui conduit à la multiplication des cérémonies ainsi qu'à une augmentation du faste de tous les rites traditionnels. L'ensemble contribue à renforcer les diverses pratiques liées à l'entraide et au culte des ancêtres qui ne se perdent pas malgré l'absence prolongée des émigrés.

La migration apparaît ainsi comme étant un facteur de renforcement de la participation à la fois des migrants et des familles aux diverses obligations sociales de la zone d'origine. Elle contribue à asseoir et à perpétuer la participation au système de dons et contre-dons associé principalement à la pratique du *famadihana*. En effet, une partie des migrants envoient d'autant plus d'argent que leur ménage d'origine a d'invitations à des cérémonies d'exhumation. De plus, l'argent des migrants est consacré en grande partie à des devoirs sociaux et les ménages comptant des migrants sont enclins à dépenser plus que les autres dans ces obligations sociales. Une émulation apparaît également entre les migrants pour s'affranchir de la « culpabilité » de vivre loin et se manifeste par l'organisation périodique de cérémonies d'exhumation plus fastueuses, de dons plus importants, etc. Pour Raison (1984), les migrations permettent l'entretien du système d'émulation sociale qui caractérise les Hautes Terres, en apportant l'argent liquide nécessaire au fonctionnement du système de concurrence ou d'émulation sociale, et le cas de Sandrandahy semble confirmer cette analyse.

Conclusion

À Sandrandahy, la relation entre migration et usages traditionnels est à double sens. D'abord, les pratiques ancestrales comme le *famadihana* ainsi que les exigences du système traditionnel d'entraide figurent parmi les causes des départs. Par ailleurs, l'éloignement de la « terre des ancêtres », ainsi que l'absence durable du noyau familial et de la communauté, que l'on considère comme pouvant être à l'origine d'un certain oubli ou d'un détachement de ces pratiques sociales locales, sont, de façon paradoxale, des éléments qui renforcent la participation des « absents » à ces dernières. Le fait pour les migrants de justifier leur absence par la contribution à la survie du système traditionnel de dons et contre-dons les conduit à contribuer financièrement, aux divers événements et usages de la zone d'origine. L'argent de l'émigration est ainsi utilisé en grande partie dans le système d'entraide local. Loin de favoriser l'acculturation de ces émigrés, l'éloignement et l'absence garantissent leur participation beaucoup plus active aux pratiques culturelles locales. Plus encore, les familles restées à l'origine sont elles-mêmes plus impliquées dans ces usages locaux grâce aux transferts migratoires. La migration agit comme un élément de maintien du système de valeurs et des usages locaux, tant chez les émigrés que chez ceux qui restent au village.

Bibliographie

- ANDRIAMAMPIHATONA (1994), *Kabary Betsileo*, troisième édition, Antananarivo, Imprimerie FLM.
- BERRY John W., KIM Uichol, MINDE Thomas., MOK Doris (1987), "Comparative studies of acculturative stress", *International Migration Review*, vol. 21, n° 3, *Special issue on migration and health*, autumn, pp. 491-511.
- CONDOMINAS Georges (1991), *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, ORSTOM.
- COUSINS William E. (1963), *Fomba Malagasy*, Antananarivo, Imprimerie Imarivolanita.
- DOAN Mau D., GUBRY Patrick, HUGUET Jerrold W., TRINH Khac T. (1996), « L'émergence des migrations spontanées au Viet-Nam. Le cas de Vung Tau et de Dong Nai », *Les Dossiers du Ceped*, n° 45, Paris, novembre.
- GANNON Frédéric et SANDRON Frédéric (2006), « Échange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste », *Économie rurale*, n° 292, mars-avril, pp. 50-67.
- GUEYE Doudou D. (2007), « Les mobilisations pour le départ migratoire », *Migrations Société*, vol. 19, n° 109, janvier-février, pp. 11-26.

- INSTAT (1997), *Recensement général de la population et de l'habitat*, vol. 2, *Rapport d'analyse, Migration*, tome V, Tananarive, Institut national de la statistique.
- INSTAT (2006), *Enquête périodique auprès des ménages 2004. Rapport Principal*, Ministère de l'Économie, des Finances et du Budget, Institut national de la statistique, janvier.
- LE BOURDIEC Françoise (1974), *Hommes et paysages du riz à Madagascar. Étude de géographie humaine*, Tananarive, FTM.
- MÉRA Caroline (2005), *Migration coréenne en Argentine*, thèse en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- RAISON Jean-Pierre (1984), *Les Hautes Terres*, Paris, Karthala.
- RAJOELINA Patrick et RAMELET Alain (1989), *La Grande Île*, Paris, L'Harmattan.
- RAKOTONAIVO François (2003), *Ny riba malagasy*, Fianarantsoa, Imprimerie Saint Paul.
- RAKOTONARIVO Andonirina (2007), « Organisation familiale et communautaire de la migration et transferts migratoires dans les hautes terres de Madagascar », colloque International « Jeunes chercheurs en démographie », Paris X, Nanterre, 25-26 octobre 2007.
- RAMASINDRAIBE Paul (1975), *Fokonolona fototry ny firenena*, Antananarivo, Nouvelle imprimerie des arts graphiques.
- RANAIVOARSON Pierre A. (2001), *Ny hira gasy*, Antananarivo, Éditions Saint-Paul.
- RAZAFINDRATSIMA Nicolas (2005), *Les Solidarités privées dans l'agglomération d'Antananarivo en 1997 : famangiana, cohabitation, entraide financière et matérielle*, thèse de doctorat en sciences économiques, Institut d'études politiques de Paris.
- REY Véronique et VAN DEN AVENNE Cécile (1998), « Langue et identité en situation migratoire : identité ethnique, identité linguistique. À chacun son Bambara », *Clio en Afrique. L'histoire africaine en langue française*, n° 4, printemps.