Etudes Inter-Mondes Changement et culture

Étude des mécanismes culturels pour l'accompagnement du changement :

Le cas spécifique Malgache

Version de travail de novembre 2017

Marc Totté



Inter-Mondes Belgique
21 Rue de Craene
1030 Bruxelles
www.inter-mondes.org
marc.totte@inter-mondes.org

Sommaire

1. Introduction	2
2. Constats généraux : Une crise plus culturelle qu'économique ou politique	3
3. Quelques éléments préalables à une théorie du changement	5
4. Identification des principaux repères culturels	6
5. Les structures familiales et leurs incidences idéologiques	8
6. Quel ciment entre ces repères : Tentative de mise en cohérence	9
7. Quelle place pour une « société civile » et ses « projets » ?	14
8. Quelques conditions pour des projets visant un changement profond	16
9. Pour une stratégie cohérente d'invitation au changement	17
9.1. L'identification des motivations et du potentiel initial des personnes et organisations	19
9.2. L'identification et la mobilisation de « supporters-relais » ; l'encouragement à leur engagement	19
9.3. L'engagement des acteurs auprès des communautés	20
9.4. Le développement des capacités de questionnement partout et à tous niveaux ; et le renforcement les capacités d'initiatives.	20
9.5. L'inscription du dispositif de Suivi-Evaluation dans une telle perspective	21

1. Introduction

Ce travail a été mené suite à une consultation effectuée pour le compte de l'ECDPM sur les mécanismes de Suivi & Evaluation dans le cadre d'un vaste programme de renforcement de capacités de la société civile Malgache financé par l'Union Européenne ; le programme DINIKA. Cette étude des mécanismes culturels n'était pas prévue, mais Inter-Mondes a décidé d'y consacrer quelques ressources supplémentaires étant donné à la fois l'importance de cette dimension constatée dans ce pays, et tout autant, la difficulté à l'envisager concrètement. Compte tenu des moyens mobilisés, ce travail ne prétend à aucune forme d'exhaustivité ou de scientificité ; il cherche essentiellement à fournir quelques ressources à la réflexion d'abord pour mieux penser la question culturelle, ensuite pour mieux la traduire en stratégies concrètes.

Cette note est cependant rédigée pour un public large d'intéressés à la question du développement à Madagascar et à son « Énigme ». Elle ne concerne pas spécifiquement ou exclusivement le programme DINIKA.

Mes remerciements vont à Yvon Rakotonarivo pour m'avoir éveillé à certaines réalités malgaches. Egalement à Laurence Defrise et Jean-Philippe Buysschaert, la première pour avoir fourni une part de la littérature utilisée ici, le second pour m'avoir aiguillé sur quelques pistes stratégiques, les deux pour les bonnes discussions passées à Tananarive sur ces questions interculturelles.

Enfin à Jean Bossuyt de l'ECDPM pour m'avoir embarqué dans cette aventure.

2. Constats généraux : Une problématique¹ plus culturelle qu'économique ou politique

La société malgache est confrontée à une crise de valeurs qui apparait à certains égards assez unique au monde. Témoin de ce constat, le nombre d'études avec une dimension culturelle forte qui sortent depuis ces 3 dernières années en pleine période de crise politique (Urfer 2010², 2013³, IRD 2013⁴...). Les 4 années de crise politique et les précédentes crises récurrentes ne peuvent plus masquer celle plus profonde que la plupart de ces études évoque : la crise culturelle.

Bien au-delà d'un déficit d'Etat, c'est de plus en plus d'une « *coupure abyssale entre les élites et la population* » (IRD/DIAL 2013, p.4) dont il est question. Il n'est pas certain au demeurant que les études de type « économie politique » suffisent à poser les termes de cette crise sociétale.

Le propos de cette note est d'appliquer la grille d'analyse interculturelle du changement d'Inter-Mondes qui part des formes, des phénomènes apparents, et qui, à partir de là, tente de cerner, ce qui, en profondeur, génère ces formes, c'est-à-dire ce que nous avons appelé les mécanismes vicariants, ces mécanismes qui logent au cœur des sociétés et forgent les principaux problèmes.

Cette note nous semblait importante pour renforcer le ciment entre les trois études ECDPM sur les mécanismes de Renforcement de Capacités, de Financement et de Suivi&Evaluation.

Parmi les formes-phénomènes les plus couramment évoqués pour caractériser « le paradoxe » malgache, on trouve (Etude IRD/DIAL) :

- l'atrophie des corps intermédiaire
- le manque de redevabilité de l'Etat
- le tabou de la violence politique
- l'absence de coalitions stables et durables entre élites
- la manque de soutien populaire des élites
- la coupure abyssale entre les élites et la population
- les inégalités colossales de pouvoir
- les facteurs externes (notamment « l'action effective et persistante des bailleurs de fonds dans le sens de l'affaiblissement de l'Etat depuis le début des années 1980 »)
- la déliquescence et la perte de légitimité des institutions

Au-delà de ce qu'il faut bien appeler plutôt des « formes-phénomènes », l'étude IRD/DIAL pointe aussi ce qui relève plus de « mécanismes » : « Ce phénomène [le manque de corps intermédiaire entre le Président et la population et la personnalisation du pouvoir, la « présidentialisation à outrance » qui font alors que le Président est seul face à la population] est amplifié par la subsistance d'une théologie politique traditionnelle accordant un caractère providentiel au Fanjakana (l'Etat) et un statut de Raiamandreny (père et mère de ses sujets, à qui on doit le respect) à ceux qui l'incarnent ». L'étude est importante car elle part de l'Afrobaromètre 2008 et compare différents pays africains à partir de mêmes indicateurs comme on peut le voir dans

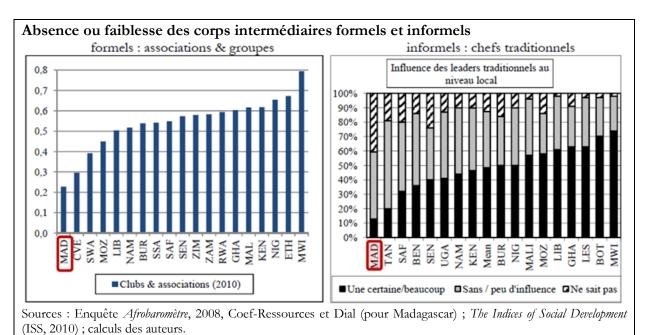
¹ On parle régulièrement de crise pour évoquer le contexte malgache ce qui, selon nous, empêche de réfléchir plus fondamentalement aux racines structurelles bien loin de l'événementiel politique ou économique.

² Avec Rajeriarison P. Madagascar Idées reçues, Paris, Edts Le Cavalier Bleu, 128 p.

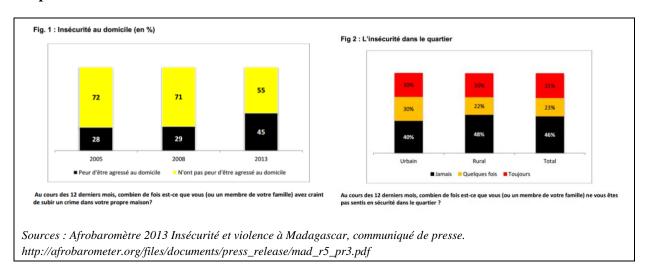
³ Madagascar une culture en péril ? Antananarivo (Madagascar), Edts No comment, 142 p.

⁴ IRD DIAL Institutions, gouvernance, et croissance de long terme à Madagascar: L'énigme et le paradoxe,

l'encadré ci-dessous. Elle relie aussi ce constat à un certain poids du religieux et des Eglises qui « renforce cette théologie politique, en conférant au Président, incarnation ultime du pouvoir séculier, une dimension symbolique et quasi divine (détenteur du Hasina2, Raiamandreny, Père de l'indépendance, Homme providentiel, etc.). Les Malgaches (comparés aux citoyens d'autres pays africains) semblent ainsi avoir faiblement intégré l'idée que l'Etat devrait être redevable de ses actions. Les données d'enquête révèlent en effet que, plus que la nécessité de contrôle des gouvernants par les gouvernés, c'est le respect pour l'autorité ou l'attribution du statut de Raiamandreny qui prévaut ».



Expérience de la violence et sentiment d'insécurité



Nombreuses sont les autres études qui renforcent ce constat général en évoquant d'une manière ou d'une autre la « déresponsabilisation 5» généralisée des malgaches à la vie publique et en particulier à la vie politique (RASAMOELINA 2012, p.96).

⁵ Ce terme est placé entre guillemet car en toute rigueur, il n'y a jamais eu de rapport à la responsabilité puisque le rapport à soi comme sujet est exogène (médiatisé par les ancêtres). L'étude DIAL IRD en discute en

A la lecture d'un tel constat, l'idée qui vient immédiatement à l'esprit est comment éviter de renforcer cette crise de l'Etat et des institutions lorsque l'on travaille à un renforcement de la Société Civile ? Comment permettre de mieux construire le lien entre Société civile et Etat ? A partir de quels leviers culturels ? Et comment le faire à partir d'une théorie du changement suffisamment solide ?

Mais, avec un peu de recul et avant même d'envisager cette partition, il faut considérer l'hypothèse que l'existence même de l'Etat, sinon même l'idée d'un Etat, n'est que modestement ancrée sinon inexistante dans la conscience des Malgaches. De là, il résulte nécessairement que l'idée d'une société civile, comprise comme un corps social, n'est pas non plus acquise. Donc, la perspective même d'avoir à bâtir ces composantes en même temps qu'on fait travailler ce qui, aujourd'hui en tient lieu, est essentielle.

Dans cette perspective, il nous parait en effet nécessaire d'avoir des repères sur les façons dont le changement fonctionne dans cette société, pour éviter de créer plus de problèmes sous prétexte de solutions. Plus encore que quelques repères, il s'agit aussi de disposer d'un cadre cohérent pouvant expliquer comment les leviers culturels fonctionnent et s'articulent pour rendre les problèmes et difficultés aussi efficaces. Comment, en d'autres termes, les façons de penser le rapport aux autres et au Monde organise tellement facilement cette difficulté à faire société, peut-être plus encore qu'ailleurs⁷?

Avant cela, il nous faut cependant expliciter notre théorie générale du changement (à Inter-Mondes Belgique) et notre manière de procéder pour tenter d'accompagner le changement.

3. Quelques éléments préalables à une théorie du changement

Un premier point important est que le changement ne se décrète pas ! En tout cas pour ce qui est du changement profond (celui qui touche aux représentations, aux comportements, aux imaginaires de société, à la façon dont on envisage le rapport à l'Autre, aux Dieux, à l'invisible) et non des changements de forme (plus de revenus, plus d'emplois, plus d'infrastructures publiques, plus de routes, plus villes, etc). Il vient de l'intérieur, il doit être intériorisé⁸ pour être réellement porté largement et durablement. Tout changement provenant de l'extérieur risque de ne changer que l'aspect des formes, mais pas les mécanismes qui en sont à l'origine. Les véritables changements sont avant tout culturels. Le développement économique n'est qu'une conséquence des changements culturels (cf. travaux de E. Todd). Et de ce point de vue, sans doute n'avons-nous pas encore suffisamment pris la mesure de ce qui se passe au sein des familles, dans l'éducation des enfants au plus tôt, selon les rapports d'égalité/inégalité, et d'autorité/liberté qui s'y expriment et sont le reflet des représentations sociales plus larges.

termes de « pertes », mais cela se discute. Peut-être faudrait-il dire que maintenant, comme avant dans le sillage du passé, il n'y a jamais eu ce qui est présenté dans l'étude comme en perdition : l'Etat en tant que corps abstrait et projection de la société dans des institutions (Commentaire Philippe De Leener)

⁶ Rasamoelina, H., 2012. Croyances et instrumentalisation à Madagascar. Madagascar, Fondation Friedrich-Ebert-Stiftung, 26p.

⁷ Si l'on observe l'état de délabrement des services publics, la difficulté à se protéger des agressions extérieures (accaparemments, exploitation des ressources naturelles) ou des aléas (famines, cyclones, etc), sans compter le regain de maladies tenues pour éradiquées dans une grande partie du reste du monde.

⁸ Et de ce point de vue le concept d'appropriation peut être vu comme fort différent voire opposé car il postule que l'on intègre quelque chose qui vient d'ailleurs. L'intériorisation est bien différente.

Deuxième point important : on ne change pas seul mais avec l'autre, dans la relation à l'autre. Pour que l'Autre change, il faut accepter de se changer soi. Et quand on parle de relation il s'agit autant de la relation entre catégories de la société qu'entre « partenaires » de sociétés différentes. La conséquence, notamment dans le cadre de programmes de « l'aide », c'est que les normes et procédures doivent pouvoir s'adapter aux contraintes et enjeux de la relation et non l'inverse, sous peine de basculer dans une sorte de jeu de l'oie sans fin (Guengant 1985)⁹.

Troisième point important : pour pouvoir se sortir de relations encastrées dans des histoires et des contextes précis, il faut des tiers « médiateurs ». Pour avoir le recul nécessaire ces tiers doivent venir de préférence d'une toute autre culture pour être en capacité d'injecter de la réflexivité. Cette nécessaire réflexivité place alors immédiatement le « partenaire extérieur » dans un rôle nouveau, non plus celui qui sait (l'expert) mais celui de qui l'étonnement peut surgir et inspirer la réflexion chez ceux qui le perçoivent.

Quatrième point important : le changement profond prend du temps et peut être douloureux. Le changement dérange inévitablement. Il ne faut pas s'attendre à des résultats immédiats, c'est un processus lent et long. Mais, à défaut de transformations rapides, on peut travailler le « désir » de changement. Le désir de changement est à la source de toute intériorisation et peut lui être généré dans des temps plus limités. Sa mesure suppose cependant des outils sensiblement différents d'appréciation.

Cinquième point important: pour pouvoir apprécier le désir de changement, il faut savoir apprécier autant les évolutions négatives que positives. Les freins, les résistances, les retours en arrière livrent plus d'informations que les avancées et effets positifs. Paradoxalement, ça commence à avancer quand ça recule ou que ça résiste. Cela signifie que des « aspérités » perturbent les habitudes et donc délogent les impensés (les « chez nous c'est comme ça, ça a toujours été ainsi ». L'aspérité introduit un premier train de petites questions du genre « au fait, pourquoi c'est ainsi ? et est-ce bon ? Pour qui ? »).

4. Identification des principaux repères culturels

On trouve assez facilement dans la littérature deux grands repères culturels : le *Ray-man-dreny* et le *Fihavanana*.

Le premier exprime comme on l'a vu en introduction un rapport au pouvoir et à l'autorité particulier, marqué par une filiation assez claire. **Ray-aman-dreny** veut dire littéralement père-et-mère. « Les raiamandreny (pères et mères) sont les personnes d'importance, anciens du village occupant les positions d'autorité » (Ottino 1998, p.344). Ce concept, qui s'est élargi à toutes personnes occupant une certaine fonction, un certain pouvoir, n'est pas a priori négatif : reconnaitre une autorité est un pas important vers la reconnaissance d'institutions censées être gardiennes des normes et de leur évolution. La question est plutôt de savoir sur quelle base de légitimité fonctionne ce pouvoir ou cette autorité ? Et si ce fonctionnement est encore en prise avec les problèmes qui se posent à la société.

⁹ Guengant P.P. 1985. Étude des enjeux des aménagements hydrauliques dans l'ouest du Burkina Faso ou comment les modèles culturels des ONG conduisent les paysans à jouer au *jeu de l'oie*. In D. Desjeux. L'eau, quels enjeux pour les sociétés rurales ? Paris : L'Harmattan, p. 106-130).

Le **Fihavanana** se réfère « aux bonnes dispositions à l'égard des siens et d'autrui» (Ottino, P., 1998¹⁰, p.640); il s'apparente à « l'entraide » la « solidarité »; un « système de règles, normes et coutumes qui régissent la dynamiques de la société locale, édictent les comportements interpersonnels, les modes de sociabilité et les stratégies anti-risque » (Sandron, F., 2008, p.1)¹¹. Rien que de très positif en apparence. Sandron montre notamment qu'il est, au départ, un système de réciprocité pragmatique lié à des échanges de force de travail dans des sociétés de survie. Il montre également que ces échanges ont fort évolué dans leur modalité face à l'apparition de nouveaux métiers, à l'émigration temporaire et à la marchandisation des échanges.

Bien d'autres repères culturels sont à analyser. Nous en avons identifiés 5 autres qui reviennent régulièrement dans les propos : le Henamasao, le Tsiny, le Mifanpiera, le Fokontany et le Fokolona.

Le **Henamaso** désigne traditionnellement le respect que chacun doit à l'autre et que chacun est en droit de recevoir (Voankazoalana 2011, p.13). Mais on peut le traduire aussi par «la honte du regard de l'autre (...), le scrupule, la peur, le renoncement, le respect » (Voankazoalana 2011, p.15¹²). Certains parlent aussi de « dignité » (Rasamoelina 2012, p.6). « *C'est un élément majeur du mécanisme de contrôle social puiqu'il contribue à conformer les relations humaines selon des critères valorisés par l'organisation sociale liés en l'occurrence au sexe, à l'âge, à l'appartenance de caste, au statut social. » (Voankazoalana 2011, p.14).*

Le **Tsiny (ou Havoa dans l'ouest ; Hakeo au Sud)** « (traduit par « censure », « reproche », ou « malignité ») est une sorte de blâme pour qui a – le plus souvent malgré lui – enfreint les nombreux commandements qui rythment la vie madécasse, véritable offense à la communauté et la tradition » (Andriamanjato 2013, p.10¹³). Il est sanctionné par le Tody.

La **Dina**: traditionnellement le terme désigne l'équivalent de contrat, entente, convention, généralement entre voisins ou habitants d'une même région (Ottino P 1998 p.637). Ottino parle aussi de *dinam-pokonolona*: conventions collectives entre riziculteurs de différentes ethnies relatives à l'irrigation collective et à l'entretien des rizières. Il rapporte une forme de Dina de plus en plus importante à l'heure actuelle qui est la *dina mena vozo*: « convention des gorges sanglantes (égorgées) » conventions régionales instituant la peine de mort pour un certain nombre de délits dont les vols de zébu et la sorcellerie. Les DINA sont utilisés sur une grande partie du pays et sont reconnus au plan juridique.

Le **Mifanpiera** signifie se consulter pour décider, agir, contrôler et partager ensemble.

La forme d'organisation de base, le **Fokonolona** (dire « Foukounoul' »), étymologiquement « groupement de personne » (souvent aussi traduit par « collectivité » ou « communauté »), à l'origine fondée sur le « clan », la « tribu » (Foko), constitue selon certains « une sorte de petit Etat dans l'Etat ayant ses lois propres, se régissant selon des ordonnances de ses propres ancêtres

¹⁰ Ottino, P., 1998 Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine. Paris, Edts Karthala et Orstom, 688p.

¹¹ Sandron, F., 2008 « LE FIHAVANANA À MADAGASCAR : LIEN SOCIAL ET ÉCONOMIQUE DES COMMUNAUTÉS RURALES », Revue Tiers Monde 3/2008 (n° 195), p. 507-522.

URL: www.cairn.info/revue-tiers-monde-2008-3-page-507.htm.

¹² Voankazoalana 2011 Le Henamasoa, taureau à dompter. Tananarive, Edts Foi et Justice, 44 p.

¹³ Andriamanjato, R., 2013 Le Tsiny et le Tody dans la pensée malgache, Paris, Editions de l'Herne, 161p.

transmises pieusement de génération en génération ». Ce qu'il faut comprendre pour ce qui nous intéresse c'est que le Fokonolona est plus un concept anthropologique, fortement lié à la parenté (le droit du sang), alors que le Fokontany est fondamentalement un « lieu » qui relève du sociopolitique et a été réinstitué par le roi pour mieux administrer ses sujets. Le **Fonkontana** est un cadre ou peuvent se négocier des accords (entre différents clans) et où l'on trouve de la concertation (Dinika), alors qu'il ne peut en être de même pour le Fokonolona.

Remarques

Ces notions n'ont généralement pas de définition unique dans les études. Le sens varie généralement suivant le contexte et les circonstances. Elles incluent généralement une facette et son opposée, de sorte qu'il est plus difficile d'en mesurer les incidences sur les comportements. Leur analyse « en soi » n'a donc pas beaucoup de sens. Ce n'est que dans le cadre d'une analyse globale de la société et des « mécanismes psycho-sociaux » qui fondent le vivre ensemble que l'on peut les comprendre et les réinterpréter en fonction du vécu « ici et maintenant ». Autrement dit, ces fondamentaux sont chaque fois réactualisés et c'est ce processus de réactualisation, toujours singulier (des variations particulières d'un même type général), qui doit retenir l'attention.

5. Les structures familiales et leurs incidences idéologiques

Emmanuel TODD montre combien les structures familiales sont un moteur dans les transformations culturelles étant donné qu'elles déterminent fortement le rapport à l'autorité (ou au contraire à la liberté), le rapport à l'égalité (ou au contraire à l'inégalité). Ainsi la famille souche allemande ou japonaise et foncièrement autoritaire dans le rapport père-fils et inégal dans le rapport entre frère : l'héritage est au profit de l'aîné, généralement mâle. On y trouve deux couples vivant sous le même toit, le couple parent et le couple du fils ainé qui reprendra ensuite le patrimoine familial. Il n'y a pas ou peu de mariages entre enfants de frères. L'exclusion des frères (et sœurs) au profit d'un « élu » conduit à une vision asymétrique de l'espace social : tous les individus n'ont pas dans la famille une place et une valeur équivalentes. Tous les hommes ne seront pas considérés comme égaux » (TODD 1999 La diversité du monde, p.73). A l'inverse la famille nucléaire française (plus précisément d'île de France, celle qui a conduit à la révolution française) est profondément égalitaire : pas de cohabitation entre les enfants mariés et leurs parents et les règles successorales sont égalitaires 14. La modèle anglo-saxon est lui aussi nucléaire mais qualifié d'absolu car il n'y a pas de règles successorales précises : on peut en Angleterre et aux Etats Unis déshériter ses propres enfants. De ce fait le lien familial est faible, la tendance est à l'éparpillement individuel. Ces traits sont souvent peu perceptible, mais garde une certaine rémanence (Todd les qualilifie de «zombie» dans ces derniers travaux) qui structure encore un certain nombre de rapports à l'autorité, à l'égalité, à la règle notamment.

¹⁴ Ce modèle égalitaire conduisant à une idéologie universalisante ou le reste du monde est « égal » et où il n'y a pas d' « Autres » réellement différents. Les Autres sont vus simplement comme en retard dans une même évolution historique universelle. Contrairement au modèle anglo-saxon, qui est résolument inégalitaire et conduit à des sociétés ou cohabitent des « différents » souvent dans des ghettos ou des réserves...

A Madagascar, Todd les conçoit comme un mélange entre les systèmes africains (Famille communautaire polygynique, plutôt matrilinéaire) et familles « anomiques » typiques de l'Asie du Sud-Ast (Malaisie, Indonésie, Java, Philippine, etc). Coté « Africain », et contrairement à bien des africanistes qui qualifient la famille africaine comme essentiellement patrilinéaire, Todd la conçoit comme ambivalente et plutôt « matrilinéaire refoulée » c'est-à-dire que l'homme (époux et père) est dominant mais instable, central et périphérique à la fois (Todd, p.331). Ce qui donne à la femme une situation à la fois inférieure et indépendante. Cette conception nous semble plus proche des réalités que nous avons eu l'occasion de rencontrer au Burkina Faso, Sénégal, Mali, notamment. Côté « asiatique » l'anomie caractérise le fait de ne pas avoir de règles particulières en matière d'égalité des frères, de mariages consanguins, de cohabitation. Des règles existent en théorie, mais en pratique on trouve un peu tout et son contraire. Ceci conduit à beaucoup d'ambivalence dans les relations sociales oscillant dans cette partie du monde entre individualisme et communautarisme.

Le cas Malgache qui mélange les deux types de famille est donc particulièrement compliqué. L'évolution semble aller vers des formes familiales de plus en plus nucléaires (Andriamaro, Delaunay¹⁵) bien qu'en cas de difficultés, les parents se tournent toujours en premier lieu vers la famille proche. Les enfants confiés sont pris en charge à plus de 60% par leurs grands-parents.

Le lien avec les ancêtres reste cependant particulièrement important dans les rapports sociaux (l'étranger à la famille, le *Vasa*, plutôt considéré avec méfiance) mais pas forcément structurants à l'intérieur de la famille. L'ancêtre est central mais forcément invisible, absent. Il apparait dans les consciences (les rêves en particulier) et par le biais de représentants, chef de familles (fokonul) - les Raiamandreny généralement âgés (parfois au point d'avoir le statut d'ancêtres vivants) – qui interprètent les états des âmes errantes avec forcément un certain degré d'arbitraire et d'imprévisibilité. On peut poser comme hypothèse que c'est cet arbitraire qui conduit bien souvent à des attitudes prudentes pour ne pas dire attentistes et méfiantes vis-à-vis de toute forme d'initiatives.

6. Quel ciment entre ces repères : Tentative de mise en cohérence

Il est un repère important, un peu différent des précédents par son caractère rituel : le **Famadihana**. Il s'agit des « deuxièmes funérailles ». Le concept traduit l'acte de retournement des morts, d'exhumation, et est généralement traduit par « culte des morts ». Une définition plus proche du sens réel serait « le culte des ancêtres » car dans la conception malgache « *un mort n'est mort que lorsque les vivants l'ont oublié* ».

Ce culte des ancêtres est important sur toute l'île, même s'il prend des formes parfois opposées : chez les Merina par exemple « ils ne rechignent aucunement à toucher, à manipuler les restes de leurs ancêtres et, après les avoir réenveloppés dans de nouveaux linceuls, à les sortir du tombeau, à les garder un temps sur leurs genoux pour, avant de les réintroduire sur leurs dalles de pierre, les faire encore danser à bout de bras » (Ottino p.176) Chez les Betsimisaraka, ces pratiques sont impensables :

« Toutes choses proprement impensables les Betsimisaraka qui, eux, « ont peur des morts ». Les tombeaux sont éloignés des villages et il n'est jamais facile de trouver des volontaires pour le genre de travail qui va être décrit. Outre les dangers non perceptibles (parce que relevant du monde invisible)

¹⁵ Andriamaro F et Delaunay V, 2010, Evolution des structures des ménages et prise en charge de l'enfant à Madagascar. In C. d. R. P. e. Sociétés (ed.), 15p. France

qu'il comporte, tout travail touchant aux morts et à la mort est perçu comme extrêmement polluant '. Les jeunes gens qui s'en chargent boivent beaucoup afin « de ne pas se souvenir de ce qu'ils ont vu » Le gardien du tombeau et les organisateurs présents sur place sont attentifs à ce qu'aucun fragment de vêtement, de natte et à plus forte raison, de restes mortels, ne soient dérobés pour servir à des pratiques de sorcellerie. Sur ce plan, outre les pratiques décrites, la croyance merina qui, lors des deuxièmes funérailles, pousse les femmes stériles (ou simplement celles qui désirent avoir des enfants) à se disputer dans le plus grand désordre les débris des anciennes nattes sur lesquelles reposaient les corps dont on vient de changer les linceuls, pour, en les plaçant sous leur couche, obtenir la fertilité, provoque la plus totale incompréhension. Pour des gens auxquels le contact des morts récents ou anciens inspire la plus grande horreur. de tels usages sont proprement impensables, suffisant selon un interlocuteur à exclure l'idée de pouvoir envisager d'épouser une femme « bourjane » (merina) » (Ottino, p. 177).

Ce culte est dans un rapport étroit à l'héritage et notamment à la possession de terres.

« La relation d'identification et de possession opère dans les deux sens, ce qui explique qu'en même temps que les habitants de souche possèdent la terre ancestrale dont ils sont les gardiens, ils sont possédés par elle. » (Ottino 1998 p.371)

Le culte des ancêtres structure aussi les autres caractéristiques culturelles précédemment établies.

Repères culturels Liens possibles avec le culte des ancêtres

Ray-aman-dreny

L'autorité et la notabilité n'acquièrent de légitimité que dans le cas d'une parenté avérée. C'est pourquoi les étrangers (Vasa) ne sont pas ou mal considérés. « Les raiamandreny ont ainsi perdu leur pouvoir au profit des rois, mais ont-ils pour autant perdu leur autorité et leur légitimité? L'histoire montre que malgré cette perte de pouvoir, les aînés ont continué de jouer un rôle très important. En effet, l'autorité des aînés n'était pas seulement d'ordre temporel, elle puiserait également sa source dans son origine sacré : les aînés représentent le lien entre les mortels et leurs ancêtres, les razana, en même temps que ces derniers constituent des intermédiaires entre les vivants et zanahary, le dieu créateur » (Rasamoelina 2012, p.6¹6)

Fihavanana

L'entraide et la solidarité prennent surtout force dans le cadre d'un lien de parenté. « ...il [Le Fihavanana] permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents. (...) En contraste, les relations avec les étrangers qui ne sont pas gouvernées par le fihavanana, demeurent parfaitement anomiques. Dominées par la défiance, elles ont toutes les chances de tourner à l'hostilité, et l'étranger que l'on ne connaît pas est - le mot n'est pas trop fort - un ennemi » (Ottino, 1998, p. 12). «En effet, le fihavanana, rappelons-le, est la transposition des relations familiales au niveau des interactions sociales. Cette transposition se fait jusqu'au niveau de la structuration sociale qui est une réplique de la structure familiale : les rôles de parents ou raiamandreny et enfants ou zanaka doivent être respectés, sans cela, c'est la structure même qui s'effondre. Les raiamandreny possèdent la vérité et ont toujours le dernier mot, dans tous les domaines de la vie » (Rasamoelina 2012, p.6). Le Fihavanana ne peut être déconnecté d'une réalité importante qui structure les relations : les transactions entre les vivants et les ancêtres. Selon Deliège « La relation entre les vivants et les ancêtres est rgie par le principe de réciprocité que traduit les Malgaches par Atero ka alao, « je donne et je reprends ». C'est la maison et les terres ancestrales qui deviendront l'enjeu de l'héritage comme l'a montré Waast: « les ancêtres de ces groupes engendrent la catégorie des ayant-droit à la propriété de la terre qui est alors leur 'tanin-drazana', leur terre ancestrale. Leur devoir est de

 $^{^{16}}$ Rasamoelina, H., 2012. Croyances et instrumentalisation à Madagascar. Madagascar, Fondation Friedrich-Ebert-Stiftung, 26p.

Henamaso

Tsiny

Mifanpiera

conserver cette terre dans le groupe des ayant-droit, et de la faire fructifier pour le profit du groupe (membres prsentés et à venir » (Waast, 1967 : 122, cité par Deliège, A., 2012, p. 118). D'autres types de relations entre vivants et ancêtres sont liés à l'entretien des tombeaux et des sépultures pour éviter qu'ils aient « froid », qu'ils soient « nu » et cela est moins pensé comme une obligation, que comme un contre-don en contre-partie du « don » de protection des ancêtres. Le caractère pragmatique est souligné par Deliège (2012 ; p.118). Inspiré plus par le regard de l'autre que par une intériorisation des normes du vivre ensemble, le Henamasao est-il un trait caractéristique des sociétés de la honte ?

Le lien avec l'ancestralité est assez évident si l'on suit les propos de certains auteurs : « Dans ses manifestations les plus traditionnelles le Henamaso est l'apanage de l'âge et de l'ancienneté. (...) le grand âge requiert la considération sociale, et se complait en elle. » (Voankazoalana 2011, p.15). Et l'auteur de préciser que le grand âge peut aussi être conféré le statut de Azana velona (ancêtre vivant) qui sera considéré avec une crainte respectueuse. « Cette hantise par rapport à la vie de l'au-delà peut être tenue pour une forme de henamasao, qui explique aussi bien le retour que le recours aux mpanjaka (rois, roitelets) et à toute autorité traditionnelle » (Voankazoalana 2011, p.16)

Le Tsiny est plus relatif à la manière de faire ou de ne pas faire dans les formes, ce qui est demandé, qu'à l'acte lui-même. Le Tsiny de l'ancêtre apparait dans la mesure où il y a « inadéquation entre la manière dont la famille doit agir et celle dont elle agit effectivement à l'égard du défunt, compte tenu de sa richesse, de son travail, de son amour, de ses désirs, en un mot de ce qu'il a été, dans cette mesure -là la famille encourt le Tsiny, le blâme de l'ancêtre » (Andriamanjato 2013, p.58. Lorsque comme normalement, les choix en matière d'enterrement (choix du linceul notamment) de réinhumation ou de retournements des morts, sont faits devant le Fokonolona, les manques conduisent à un Tsiny collectif, moins dur à porter (Andriamanjato 2013, p.60). Mais il y a aussi le Tsiny provenant du Fokolona, si celui-ci considère que la personne n'a pas honoré comme il le fallait son ancêtre, soit parce qu'elle en a trop fait, soit pas assez. Le vœu de l'ancêtre (qui apparait en rêve aux vivants) peut être en contradiction avec les choix du Fokonolona où des équilibres sociaux-économiques sont à ménager (par exemple lorsqu'une personne s'endette trop pour satisfaire des ancêtres trop gourmands). Comme le dit Andriamanjato (2013, p.63) : « le Tsiny engendre une réelle difficulté à faire des choix : « Pourquoi est-il difficile d'agir individuellement? Et pourquoi encourt-on le Tsiny à vouloir faire ainsi? Parce qu'il est presqu'impossible de trouver le juste milieu qui conviendrait à tout le monde. Le mécontentement d'un membre quelconque engendre le Tsiny. C'est parce qu'on est mécontent, insatisfait qu'on donne tort aux autres, qu'on les blâme »

Le consensus a quelque chose d'artificiel dans le contexte malgache ou chacun dispose d'une place claire et précise dans la hiérarchie, définie par les ancêtres, et donc, se comporte en public en fonction de normes et conventions non discutables. « Les hommes les plus âgés des groupes les plus prestigieux se placent au nord-est et à l'est, les femmes les plus jeunes des groupes inférieurs à l'ouest. Il convient d'éviter de parler avant les personnages de rang plus élevé et, lorsqu'on parle, après eux, de ne pas les contredire. Le respect absolu des détenteurs de l'autorité morale constitue une norme sévère du comportement malgache. Les transgressions provoquent du tsinydu havoa (dans l'ouest) ou du hakeo (dans le sud). Il s'agit de sanctions émanant des ancêtres qui ne manquent pas de frapper soit l'auteur d'une faute. contre les règles de la tradition, soit un membre quelconque de son groupe familial. Tsiny, havoa et hakeo débouchent ainsi sur un sentiment de culpabilité diffuse à peu près permanent, car on peut craindre à tout moment d'avoir, consciemment ou non, enfreint une règle, ou d'être menacé par l'infraction ignorée d'un proche. Ce sentiment provoque des comportements sociaux

Fokolona et Fokontanyy

très autocontrôlés, très sévères pour les déviants éventuels ; il enlève beaucoup de spontanéité aux débats publics qui, sauf exception, échappent peu à la langue de bois et, surtout, abordent rarement le fond du problème. (Fauroux 1999¹⁷, p.7-8) « L'institution du Fokon'olona, très admirée et citée en exemple par de nombreux observateurs, a pu laisser croire que les Malgaches détenaient une forme particulièrement originale de démocratie directe. En effet, sur les hautes terres, dans de grandes assemblées regroupant tout un village ou tous les habitants d'une microrégion concernés par un même problème, des débats, souvent interminables (ils donnent lieu au déploiement de talents oratoires parfois remarquables), permettent à toutes les parties d'exposer successivement leur point de vue. Une très bonne connaissance du milieu permet malheureusement de constater que, si la parole de chacun est en effet libre (à condition de ne pas déclencher de tsiny-havoahakeo), les décisions sont presque toujours prises, très discrètement, par un tout petit nombre de notables âgés. Si le problème est simple, la décision a été prise avant même la session publique, dans le secret d'un entrevue entre les deux ou trois vrais décideurs. Si le problème est difficile, les personnages clés vont écouter silencieusement les débats pour achever de se forger une opinion. La décision sera prise ultérieurement sous l'auvent d'une case ou à l'ombre d'un tamarinier, après d'âpres négociations entre les principaux personnages concernés, qui tiennent compte, alors, de données décisives dont nul n'avait osé parler lors des débats publics (questions de préséance entre deux clans, vieux contentieux que l'on tentera de régler par la même occasion, opinion émise par l'esprit d'un ancêtre à travers un rêve, malédiction inavouable pesant sur l'une des personnes concernées...). » (Fauroux 1999, p.7)

A cela il faut ajouter que la société s'apparente à une société de « quasi-castes » (Condominas) et, plus encore, subdivisée en différentes catégories selon la couleur de la peau, le degré de « pureté », ... Selon Fauroux que cela soit dans les hautes terres ou les régions côtières, « il n'existe pas deux personnes de même statut au sein d'un même groupe de parenté » (Fauroux 1999 p.6). Mais cette division commence surtout chez les ancêtres qui ont un poids plus ou moins important selon leur degré d'éloignement du monde des vivants et (donc) de rapprochement du « divin ». Elle se poursuit chez les vivants entre ceux qui ont des lignées très longues à un extrême, et à un autre extrême ceux qui n'en ont pas et qui sont considérés aux marges de l'humanité.

Dans son travail sur l'Ouest malgache, Fauroux montre bien ce que les référents habituels de la démocratie (avec toutes les normes que cela suppose au sein des projets extérieurs de transparence, communication, redevabilité, participation, bonne gouvernance, etc) ont d'incongru dans ces sociétés: « Dans le débat public, il serait incongru d'aborder les problèmes de fond qui sont du ressort des sages des groupes concernés, seuls en possession de toutes les données. Il serait d'ailleurs dangereux de le faire car la probabilité de trouver la bonne solution est faible en l'absence des vraies données. La démocratie directe complaisamment décrite n'est qu'une crypto-gérontocratie. L'information qui circule aisément et librement, celle dont on débat publiquement, a peu de signification. Les vraies informations ne sont pas diffusées ou ne parviennent à la masse des gens que sous forme de rumeurs plus ou moins inquiétantes et, de toute façon, biaisées. Les personnages qui détiennent les vraies clés parlent peu en public, se montrent peu et n'apparaissent généralement pas à leur vraie place sur les organigrammes du pouvoir local. L'importance des rapports de clientèle (...) diminue encore la transparence du système et ses performances sur l'échelle des valeurs démocratiques » (Fauroux 1999 p. 7).

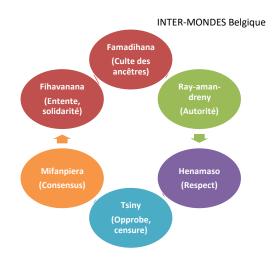
En définitive, poursuit Fauroux et « en forçant le trait » il apparait selon cet auteur que « tout le monde se méfie de tout le monde » ; « l'information importante ne circule pas et ne fait pas l'objet de débat

¹⁷ Fauroux E. 1999 Une transition démocratique et libérale difficile (Ouest malgache) in *Otayek R. (ed.) Afrique : les identités contre la démocratie ?* Autrepart, 1999, (10) p. 41-57

sinon en quelque mots au moment où l'on se sépare » ; « les individus ont peu confiance en leur propre aptitude à prendre les bonnes décisions car ils se savent sous-informés et on les a habitués depuis l'enfance à s'abriter derrière les décision des « grands » ; « les vieux sages jouissent de la confiance de leur groupe : on sait qu'ils détiennent les vraies données, ils ont déjà prouvé, dans le passé, la qualité de leurs interventions, on les sait proches des ancêtres lignagers et donc

probablement inspirés par eux. » (Fauroux 1999,

p.8)



Commence à se dessiner une certaine cohérence dans la capacité du système à générer une difficulté à se sentir redevable, voire un déficit de responsabilisation (comprise ici au sens de prendre ses responsabilités, c'est-à-dire lié à soi, à son action, l'issue de l'action). D'une manière schématique (et certainement très simplifiée) tous les éléments semblent s'agencer en une série de relations à la fois structurantes du point de vue de la communauté et pouvant être déstructurantes à l'échelle de la société, de la cité, de la nation. L'ancêtre-culte structure un certain nombre de rapports à la règle, à la loi, à la relation individu/collectif, à l'initiative... Bien entendu les interrelations entre les termes sont plus complexes, beaucoup moins linéaires que présentées ici. La culture est bien plus que la somme de caractéristiques et procède souvent par polarités (l'excès d'interdits par exemple entrainant son opposé: un rapport à la règle très distendu). Une analyse plus systémique serait ici importante, mais il s'agit au plan méthodologique de bien cerner cet enjeu : si le système ci-dessus décrit fonctionne aussi efficacement, c'est que les interactions entre acteurs ne sont pas primordialement orientées vers les vivants mais par et envers les morts, pourrait-on dire. A l'extrême, en forçant le tableau, on vit pour bien mourir et pour devenir un bon ancêtre. Comment dès lors vouloir changer les choses dans le domaine des vivants?

Le culte des ancêtres ou plus exactement « l'ancêtre-culte » génère une autorité (Ray-amandreny) qui tire sa légitimité dans une forme de représentation du « père-mère » plus que dans un pouvoir ou des compétences. Le Famadihana n'est donc que la forme « exotique » de quelque chose de plus profond qu'il faut pouvoir identifier et comprendre : l'importance structurante de l'ancêtre instituant de l'imaginaire de société à Madagascar.

Dans un tel contexte, le Henamaso ne se fait que verticalement, le respect est hautement tributaire d'une position particulière. Il n'est nullement le fait des qualités de la personne (ses caractéristiques en positif comme en négatif) ou de ses actes. L'individu bien placé a une très haute idée de lui-même et à l'inverse, le « mal né » après avoir longtemps accepté sa condition 18, compense de plus en plus ses frustrations, en recherchant d'autres formes de valorisation (l'augmentation des vols et de la violence n'en sont-elles pas les manifestations?). Difficile à conjuguer aux différents niveaux de pouvoir, le manque de Henamaso conduit naturellement à une revalorisation du Tsiny, et des formes d'autocensures.

13

¹⁸ Il subsiste encore largement dans la société une sorte de consensus des places et des répertoires de souffrances

La communication en devient difficile. Le consensus (Mifanpiera) devient obligation pour ne pas mécontenter ou enfreindre des interdits. L'entente et la solidarité (Fihavanana), étroitement bornées par des codes de soumission, ne sont plus que contraintes et limitations.

Mais il semble encore important de revenir sur un sentiment insuffisamment travaillé dans cette analyse : le fait, évident bien que paradoxal, que les malgaches eux-mêmes ne sont pas satisfait de ce système et apparaissent en recherche de nouvelles valeurs. Ceci est important car cette insatisfaction légitime le fait que l'on puisse s'intéresser à cette culture de l'extérieur. Cette insatisfaction est corrélative d'une société où une différenciation forte existe bel et bien, mais n'est pas complètement instituée en système de castes tel que l'on peut le trouver en Inde. Si Condominas parle de quasi-castes c'est pour signifier qu'il est possible de changer de caste à la faveur d'alliances, de mariage. Selon certains observateurs avertis 19, on pourrait presque dire que c'est là l'enjeu de la vie du malgache: changer de caste, vers le haut, et assurer ses droits héréditaires dans sa nouvelle caste d'adoption. C'est probablement pour cela que les rites funéraires sont si importants: ils permettent de réaffirmer la légitimité des droits (notamment fonciers) dans un contexte où ces droits ne sont jamais donnés d'une fois pour toutes mais sont mouvants. S'ils ne l'étaient pas, il n'y aurait pas besoin de les réaffirmer de manière quasi-incessante avec autant de force. Tout ceci expliquerait également (le conditionnel est important, on est ici dans des suppositions) le climat de défiance générale, puisque personne n'est véritablement assuré des droits dont il jouit et qui peuvent être menacés par des compétiteurs.

Cette forme de précarité généralisée du système malgache est sans doute essentielle à reconnaître. Elle explique bien des tensions dans la société, mais indique sans doute aussi qu'il est moins question de remettre en cause les normes sociales que de réfléchir à la manière dont elles sont effectivement mises en pratique et organisent le vivre ensemble plutôt que l'insatisfaction généralisée.

L'incursion que nous avons faite dans cet univers culturel n'a pas vocation à refléter le réel comme une vérité, mais à suggérer à quel point celui-ci est manifestement très éloigné du référentiel commun aux interventions de développement. Il revient aux acteurs concernés à établir en quoi consiste leur propre vécu culturel. Et de refaire eux-mêmes le travail, esquissé cidessus à titre exploratoire.

7. Quelle place pour une « société civile » et ses « projets » ?

On reconnaitra d'abord que les concepts modernes de société civile et d'Etat n'ont pas beaucoup de sens dans l'imaginaire malgache ainsi décrit. D'autre part, que ce n'est pas là que se joue l'essentiel (les programmes étatiques ou ONG n'ont que peu d'incidences sur les capacités à se prendre en main) mais dans les relations entre proches, dans les façons de faire famille, de « faire voisins » et plus largement de faire « communs ».

Dans un tel contexte, y a-t-il une place pour les projets des associations de la « Société Civile » ? Et quelle est-elle ?

¹⁹ Ricard Xavier communication personnelle janvier 2014

Pour répondre à cette question nous disposons heureusement de quelques études, notamment de Fauroux, sur le Ménabé (mais avec une certaine ambition de généralisation à l'ensemble de la Grande Île, en tout cas dans la première partie). Celui montre que les projets extérieurs peuvent avoir une certaine répercussion sur les façons de décider et d'organiser les chances de vie à long terme dans la société :

« Dans les domaines où les carences de l'État provoquaient les situations les plus alarmantes, notamment pour la santé, l'éducation primaire, le développement rural et la protection de l'environnement 8, des ONG et des institutions financées, notamment, par les coopérations suisses et françaises, ont pris le relais. Leurs méthodes de travail contrastent avec les anciennes interventions des agents de l'administration. Elles sont durablement présentes sur le terrain ; elles disposent de moyens techniques non négligeables ; elles mettent (ou tentent de mettre) en oeuvre une approche participative, ne s'appuyant plus exclusivement sur un rapport d'autorité ; une partie importante de leur personnel est recruté localement. Elles se sentent obligées, sous la pression de leurs bailleurs de fonds, d'avoir des résultats tangibles. Les échecs éventuels conduisent à des séminaires de réflexion à des ateliers où, avec l'appui de spécialistes reconnus, on s'interroge sur les leçons à tirer du passé, sur les réorientations qui s'imposent. Il n'appartient pas à ce type d'intervenants de jouer un rôle politique direct dans l'arène locale. Ils ont donc tenté d'intervenir au niveau institutionnel. Dans le Menabé, à la fin du XXe siècle, cela s'est traduit par la création d'un « Comité régional de développement » (CRD), composé des principaux organismes, privés, publics, malgaches ou étrangers intervenant dans la zone, d'un petit nombre d'élus (députés, maires) et de représentants des administrations techniques (Génie rural, Travaux publics) et de l'exécutif (le préfet). Le CRD coiffe divers comités locaux de développement (CLD) dont les membres sont recrutés dans le même esprit et dont la compétence s'étend aux anciennes sous-préfectures. » (Fauroux 1999, p.13)

Et Fauroux de conclure : « Si le CRD et les CLD fonctionnent correctement (ils n'en sont qu'à leurs premiers balbutiements), ils pourraient parvenir à court-circuiter, sans doute assez efficacement, les mécanismes de captation des investissements publics si habilement utilisés par les notables locaux »

Les actions de développement apparaissent ici comme un puissant levier de changement. Au moins à titre potentiel. Car la question subsiste de savoir en définitive²⁰, de quel changement l'on parle et en l'occurrence à qui il s'adresse. Si on peut comprendre Fauroux lorsqu'il affirme que ces actions doivent notamment participer à « une normalisation à travers un retour de l'Etat, futil discret », il apparait peut être important avant de créer cette conscience de l'Etat et des institutions modernes au sein de la population. Dans ce processus, les étapes ne doivent pas être brûlées. Parmi celles-ci, l'auteur cite l'importance de la constitution de mouvements associatifs. Malheureusement, cet auteur, comme beaucoup d'autres, ne dispose pas d'un recul suffisant (comme il le dit lui-même dans l'article cité) pour expliquer comment les associations et les projets transforment ni, à vrai dire, ce qu'elles transforment effectivement, c'est-à-dire quelles fonctions et quel fonctionnement social, politique et culturel elles affectent. Les constats réalisés par Fauroux sur le partage de l'information et de la communication montrent la redoutable efficacité du système traditionnel à neutraliser les cadres de participation et de concertation. On peut se demander dans un tel contexte quel est la réelle capacité des Comités locaux et régionaux dont il est question à réellement changer une telle situation.

Ceci suppose donc que, dans les « projets », toute la question du changement ne soit pas restreinte à la partie visible, matérielle, palpable, mais prenne au contraire appui sur ces

²⁰ Après avoir comme ci-dessus reconnu comment ce changement fonctionne, Chez qui, et pourquoi ceux-là ? Dans quel domaine, et pourquoi ce domaine-là ? Pourquoi surtout il ne fonctionne pas ?

« acquis » pour mettre au travail les chantiers plus politiques et culturels. En d'autres mots, qu'on se saisisse de telles situations pour aller au-delà des formes (de ce qui se donne à voir) et d'envisager en quoi les formes nouvelles affectent – ou non – des fonctionnements ou des agencements structurels dans les relations entre personnes au plus profond de la société.

A ces conditions, le « projet » extérieur peut se révéler important. Reste à préciser de quelles conditions on parle de manière plus détaillée.

8. Quelques conditions pour des projets visant un changement profond par les malgaches directement

La première condition nous semble être de parvenir à définir **un axe de changement** clair et évident, au moins à titre d'hypothèse structurante. A ce stade, et compte tenu de notre connaissance encore très réduite du contexte Malgache, il n'est pas possible d'ambitionner de mettre d'emblée le doigt sur le cœur des problèmes, le cœur de la logique de fonctionnement. Il s'agit plutôt de trouver un repère pour s'en approcher progressivement et ne pas se perdre dans cette « quête ». A Madagascar, bien que pouvant varier en fonction des régions, il apparait que cet axe doit concerner d'une manière ou d'une autre **la question générale du rapport au pouvoir et à l'autorité** des anciens (en particulier des ancêtres). Il n'est pas question de l'aborder de front, tant cette culture est forte et imprègne les esprits et les actes. Ni surtout de venir avec nos propres normes en la matière.

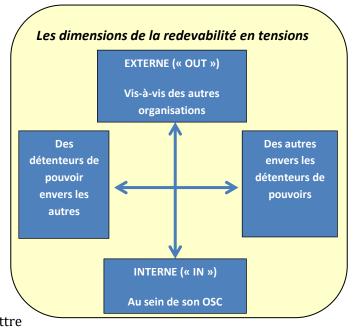
Il s'agit surtout de trouver un artefact permettant d'en parler *indirectement* ou mieux encore de travailler ces questions au quotidien, dans le quotidien des activités et de ses dilemmes²¹. Etant donné que beaucoup d'associations sont liées par des programmes et projets à leurs financeurs et partenaires, il nous semble important de partir de la notion de **redevabilité** considérée dans son sens politique le plus large: *comment se sent-on redevable vis-à-vis de la société dans son ensemble, tous, et particulièrement ceux qui occupent une position dans cette société ?* Il s'agit donc de dépasser la redevabilité simple, financière, mais en même temps de s'appuyer sur elle car elle est déjà pratiquée en particulier dans les projets et les relations contractuelles, pour aborder plus largement cette perspective dans ses diverses dimensions. Notamment des dimensions névralgiques pour la société. Ici on pourrait nous objecter le fait d'emprunter un chemin étroit et risqué, celui de la « bonne norme », du projet normatif, en posant la « bonne » redevabilité comme étant la cible privilégiée, voire l'horizon de toute l'activité. On insistera ici sur l'importance de la penser plutôt comme un véhicule pour mettre en route un changement plus politique et culturel.

Il ne peut s'agir d'une issue ultime. La redevabilité doit donc être un artefact qui devrait nous permettre de mettre au travail un certain nombre d'impensés culturels importants au sein de ces sociétés. Ce sont ces impensés, ces tabous, les vraies cibles de l'activité non pas forcément pour les éliminer mais pour permettre à chacun d'en prendre conscience, d'y réfléchir.

²¹ C'est-à-dire les nombreuses questions pratiques qui surgissent de l'action et n'ont pas de réponses uniques et définitives.

A cette fin il ne peut être question de définir étroitement la redevabilité, mais plutôt de fournir une boussole reprenant ses différentes dimensions sans définir a priori d'aiguille ni de « Nord » (voir un exemple en encadré).

La deuxième condition serait, dans des projets essentiellement orientés vers le renforcement de capacités, de traduire cet axe en « capacités à renforcer » mécanismes et en « capacitation »²². Les capacités de redevabilité peuvent être d'ordre institutionnel (ex. renforcer les capacités à discuter ensemble de ce qui ne se discute pas encore dans les ordres locaux et nationaux; de discuter des fondements de ce qui appauvrit et divise au sein de la société). Elles peuvent aussi être d'ordre financier (ex. renforcer les capacités à discuter des moyens et des fins ; des capacités à affecter les moyens selon des priorités définies plus collectivement), d'ordre technique (ex. mettre en place les méthodes et outils permettant de discuter, d'analyser, de débattre



en commun, d'aspects généralement tus ou peu considérés). Les capacités à développer ne sont donc pas seulement celles de la redevabilité en tant que tel mais celles qui, en travaillant sur la redevabilité, surgiront dans les espaces sociaux spontanément.

La troisième condition est de faire en sorte que **ces règles dominent le cadre du projet** plutôt que le contraire. Par exemple, que les outils de suivi-évaluation fournissant les matériaux pour la réflexion soient orientés vers une redevabilité généralisée plutôt que financière. Une redevabilité qui permet de faire réfléchir aux ordres et mécanismes locaux d'organisation des hommes.

La quatrième condition pourrait être de définir un cadre général, une sorte de **stratégie générale** qui permette d'articuler les trois premières conditions de manière cohérente. Une telle stratégie à long terme, dépassant le temps du projet, manque généralement aux acteurs. C'est à celle-ci qu'il nous semble important de nous attacher maintenant.

9. Pour une stratégie cohérente d'invitation au changement

Tout ce qui précède est relativement théorique, en ce sens qu'une fois ces constats et propositions partagées, on est encore loin d'une mise en pratique. Mais, comme on l'a dit plus haut, le changement ne se décrète pas et suppose que soit réunies une série de conditions qui invitent naturellement au changement et/ou que l'on sache tirer parti des résistances et des freins pour progresser. Les lignes qui suivent n'ont pour objectif que de proposer quelques éléments afin de donner à réfléchir à ce que devrait contenir une telle stratégie.

²² Plutôt que d'appliquer des grilles toute faite, comme il en existe (voir ECDPM 2008), il s'agit plus de s'en inspirer pour identifier dans chaque contexte les capacités de redevabilité qu'il va s'agir prioritairement de mettre au travail.

Une telle stratégie suppose notamment de bien identifier les acteurs et leurs **motivations**. Organisations ou personnes - en capacité de se situer dans une telle perspective de changement profond avec toute la volonté nécessaire. Cela n'est pas évident car les acteurs les plus 'professionnels' ne sont pas forcément ceux qui ont le plus intérêt à s'y investir. Apprécier les **motivations/désirs et les capacités à s'inscrire dans le changement** va bien au-delà des identifications classiques des activités, acteurs ou « forces et faiblesses » que l'on trouve habituellement dans les méthodes classiques (SWOT, MARP, etc).

Dans un contexte généralement de déficit de ressources, voire également de compétences, il s'agit aussi de bien **articuler les nouvelles perspectives avec ce qui se fait déjà ou pourrait se faire naturellement,** sans grands besoins de ressources supplémentaires.

Enfin, il s'agit de **sortir du « Penser global et agir local »** pour mieux articuler le penser et l'agir à la fois localement *et* globalement.